

#24

Aralık
2025

ISSN 2651-5148

temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BİLAL BEKALP ● OĞUZ ÖCAL ● ADNAN ESENYEL ● OLCAY BAYRAKTAR ●
SÜMEYYE TOPAKKAYA UÇKUN ● HAYYAM CELİLZADE ● BERKE CAN ASLAN /
VEHBİ METİN DEMİR ● BİRGÜL ALICI / NEVİN ARVAS ● LOKMAN ÇİLİNGİR ●
ZEYNEP ZAFER ESENYEL ● ERDOĞAN SERDAR ÇALIK ● ALBER EROL NAHUM
● TAŞKINER KETENCİ / SEREN ÖZDOĞAN ● AYŞE EROĞLU ● MEHDİ YİĞİT ●
MELİNDİ GÜLSÜM ESEN ● SİBEL KADIOĞLU ● SEVTAP YILDIZ ● İBRAHİM KÖRPE
● MEHMET BARIŞ ALBAYRAK ● MURAT BAYRAM ● TUĞÇE ARSLAN ● OYA ESRA
BEKTAŞ ● İBRAHİM ÇINAR ● SELAHATTİN AKTİ ● ELİF DURAN ● SERDAR ATALAY ●
BUKET KAYIŞLI ARKADAŞ ● HALUK DOĞAN ● MUSTAFA KOÇ ● SERDAR SAYGILI /
AYDIN ÇİÇEK ● İBRAHİM BAHÇİ ● ALPER GÜRKAN ● SEVİL AĞTAŞ



Veli Urhan

(1953-2025)

Saygı ve rahmetle anıyoruz.

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 24
Aralık December 2025

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. 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.)
Prof. Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Arslan Topakkaya (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kasım Küçükcalp (Uludağ Üni.)
Doç. Dr. Sinan Kılıç (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 Rutli (Erciyes Üni.)

Sekreteryä | Secretariat

Arş. Gör. Esra Halıcı

Yazışma Adresi Mailing Address

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

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

Editörden	8
Arslan Topakkaya	
Babam Prof. Dr. Veli Urhan	9
Vahit Cemil Urhan	
Weak Thought and Religion: Vattimo's Post-metaphysical Theology	
Zayıf Düşünce ve Din: Vattimo'nun Post-metafizik Teolojisi	11
Bilal Bekalp	
Manifestations of the Situation of Intolerans in the Novel Middle of the Desolation: Not Allowing Becoming and Not Resisting	
İssizliğin Ortası Romanında Katlanamama Durumunun Tezahürü: Oluşa İzin Vermeme ve Dirençsizlik	31
Oğuz Öcal	
An Evaluation of Nietzsche's Stoicism: Man, Nature and the Eternal Recurrence	
Nietzsche'nin Stoacılığı Üzerine Bir Değerlendirme: İnsan, Doğa ve Ebedi Dönüş	41
Adnan Esenyel	
Prolog Ve Diyalog İlişkisi: Antik Yunan Eğitim Düşüncesi Aracılığıyla Bir Değerlendirme	
Relating Prologue & Dialogue: An Assessment Through Ancient Greek Educational Thought	56
Olca Bayraktar	
Person's Role in Kant's Moral Philosophy	
Kant'ın Ahlak Felsefesi'nde Bireyin Rolü	76
Sümeyye Topakkaya Uçkun	
Interpretation of Heraclitus in Political Context	
Herakleitos'un Siyasi Bağlamda Yorumlanması	84
Hayyam Celilzade	
An Analysis of Vaccine Competition during Pandemic between mRNA and Inactive Vaccines from the perspective of Imre Lakatos's Rival Research Programmes	
Imre Lakatos'un "Rakip Araştırma Programları" Perspektifiyle COVID-19 Pandemisi Sürecindeki mRNA ve İnaktif Aşı Rekabetinin Analizi	99
Berke Can Aslan / Vehbi Metin Demir	

A Filmosophic View of the Concept of Pain in Friedrich Nietzsche Through the Film When Nietzsche Wept Friedrich Nietzsche’de Acı Kavramına Nietzsche Ağladığında Filmi Üzerinden Filmozofik Bakış Birgül Alıcı / Nevin Arvas	113
Morality, Ethics, and Custom in the Transition from Traditional to Philosophical Geleneksel Ahlaktan Felsefi Ahlaka Geçişte Ahlak, Etik ve Töre Lokman Çilingir	133
The Phenomenology of Silence: The Proto-Phenomenological Horizon of the Call in Kierkegaard Sessizliğin Fenomenolojisi: Kierkegaard’da Çağrının Proto-Fenomenolojik Ufku Zeynep Zafer Esenyel	152
The Stoic Ethics of the Throne: Virtue, Power, and Governance in Marcus Aurelius Tahtın Stoacı Ahlakı: Marcus Aurelius’ta Erdem, Güç ve Yönetim Erdoğan Serdar Çalık	171
Kitabı Mukaddes’in Hakikatinden Kitabı Mukaddes Hakkındaki Hakikate: Spinoza ve Kitabı Mukaddes Felsefesinin Sonu From Biblical Truth to the Truth About the Bible: Spinoza and the End of Scriptural Philosophy Alber Erol Nahum	187
The Employment of Aristotle’s Philosophy in the Foundations of the Malleus Maleficarum Malleus Maleficarum’daki Temellendirmelerde Aristoteles Felsefesinin Kullanımı Taşkıner Ketenci / Seren Özdoğan	204
An Atopos Identity: Migrant Bir Atopos Kimlik: Göçmen Ayşe Eroğlu	226
The Political Foundations of Milla in al-Fārābī’s Thought and Its Distinction from Religion Fārābī’nin Düşüncesinde Mille’nin Siyasal Temelleri ve Dinden Ayrışması Mehdi Yiğit	246
Metaforlaştırmak Zihni Tahtından İndirir mi? Does Metaphorizing the Mind Dethrone It? Melinda Gülsüm Esen	265
Kierkegaard and Levinas: Lost in The Other, Existing in The Other? Kierkegaard ve Levinas: Ötekinde Kaybolmak mı, Ötekinde Var Olmak mı? Sibel Kadioğlu	282

The Substance of the Image in Language: A Philosophical and Psychoanalytic Inquiry İmgenin Dilsel Mahiyeti: Felsefi ve Psikanalitik Bir Soruşturma Sevtap Yıldız	298
The Ontological Status of Being, the Possibility of Knowledge, and the Problems of Its Transmission: Gorgias Varlığın Ontolojik Statüsü, Bilginin İmkânı ve Aktarımı Problemlerinin Öncüsü: Gorgias İbrahim Körpe	311
The Concept of Truth: On A Fundamental Distinction Between Kant and Hegel Hakikat Kavramı: Kant ve Hegel Arasındaki Temel Bir Ayrım Üzerine Mehmet Barış Albayrak	324
The Epistemological and Normative Dimensions of Natural Law in Stoicism Stoacılar da Doğal Hukukun Epistemolojik ve Normatif Boyutları Murat Bayram	336
What Does Charles S. Peirce's Pragmatic Maxim Tell Us, and What Does It Not? Charles S. Peirce'ün Pragmatik Maksimi Bize Ne Söyler, Ne Söylemez? Tuğçe Arslan	347
The New Ontology of Nature: The Erasure of Kantian Genealogy from Schelling's Philosophy of Nature Doğanın Yeni Ontolojisi: Schelling'in Doğa Felsefesinden Kantçı Soykütüğün Silinişi Oya Esra Bektaş	360
The Idea of the Necessity of Logic in the History of Logic -A Ghazali Centered Study- Mantık Tarihinde Mantığın Gerekliliği Düşüncesi -Gazzâlî Merkezli Bir İnceleme- İbrahim Çınar	370
Debates on the Origin of Morality: Classical Greek Philosophers Ahlakın Kaynağı Tartışmaları: Klasik Yunan Filozofları Selahattin Akti	392
From Moderation to Ambivalence: A Critique of Charles Taylor's Concepts of Authenticity and Horizon of Significance İlımlılıktan İkircikliğe: Charles Taylor'ın Otantiklik ve Anlam Ufku Kavramlarının Bir Eleştirisi Elif Duran	408
The Problem of Divine Action and Providence in the Context of Chaos Theory in John C. Polkinghorne John C. Polkinghorne'da Kaos Teorisi Bağlamında İlâhi Fiil ve İnayet Problemi Serdar Atalay	424

The Emancipatory Dimension of Education: Modern Foundations of Educational Philosophy in Paulo Freire and Richard S. Peters	
Eğitimin Özgürleştirici Boyutu: Paulo Freire ve Richard Peters'ta Modern Eğitim Felsefesinin Temelleri	436
Buket Kayışlı Arkadaş	
Friedrich Nietzsche's Epicurus	
Friedrich Nietzsche'nin Epikuros'u	447
Haluk Doğan	
Transhumanism: The Construction of a Transideal	
İnsanartıcılık: Bir Transideal Kuruluşu	456
Mustafa Koç	
Plato's Philosophy from the Perspective of Gilles Deleuze: An Evaluation of Deleuze's Reading of Plato	
Gilles Deleuze Açısından Platon Felsefesi: Deleuze'ün Platon Okuması Üzerine Bir Değerlendirme	476
Serdar Saygılı / Aydın Çiçek	
Construction or Discovery? Debates on Reality and Knowledge within the Constructivist Framework –The Argument from Facticity–	
İnşa mı Keşif mi? Konstrüktivizm Çerçevesinde Gerçeklik ve Bilgi Tartışmaları -Olgusallık Argümanı-	484
İbrahim Bahçi	
A Critical Assessment of the Truth Condition	
Hakikat Koşulunun Eleştirel Bir Değerlendirmesi	502
Alper Gürkan	
The Problem of Knowledge in David Hume	
David Hume'da Bilgi Problemi	519
Sevil Ağtaş	
Yazarlara Notlar	530

Editörden

Temaşa'nın 24. sayısı ile karşınızdayız. Dergimiz gün geçtikçe içerik ve yazı yelpazesi olarak daha da zenginleşmekte, etki faktörü bağlamında katsayısını artırmaktadır. SOBİAD 2024 yılı quartal bilgisine göre Temaşa tespit edebildiğim kadarıyla etki faktörü açısından Türkiye'de Felsefe dergileri içinde ilk sırada yer almaktadır. Dergimiz ESCI'ye başvuru aşamasındadır.

*Bu sayımızı kendisini tanımaktan büyük onur duyduğum değerli felsefeci rahmetli Veli Urhan hocamıza ithaf ediyoruz. Felsefe ile tevazuun kendisinde imtizaç ettiği nadir şahsiyetlerden biriydi. Vefatı beni ve felsefe camiasını derinden üzdü. Kendisini tanıyanların hüsn-ü şahadeti gittiği yerde rahmete gark olacağının bir işaretidir. Kendisine tekrar Allah'tan rahmet kalanlara sabr-ı cemil niyaz ederek sözü oğlu **Dr. Vahit Cemil Urhan**'a bırakıyorum.*

Arslan Topakkaya

Babam Prof. Dr. Veli Urhan

Babam, 1953 yılının Kasım ayında Manisa'nın Gördes ilçesine bağlı Karayağcı köyünde beş çocuklu bir ailenin ikinci çocuğu olarak dünyaya geldi. Çocukluk yılları kışın köyde, yazın tarlalarda geçti. Ailesinde okuma yazma bilen yoktu. Köyde ilkokul mevcut değildi. Hep öğretmen olmasını isteyen dedesi Mehmet Urhan'ın teşvikiyle 1960 yılında Gördes Beş Eylül İlkokuluna kaydoldu. Okumak için henüz ilkokul çağında evinden ayrılmak zorunda kaldı. Orta öğrenimini Balıkesir'de tamamladı. 1977 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Kürsüsü'nden mezun oldu. Ankara yılları fikir dünyasının şekillendiği ve kalıcı dostluklar kurduğu seneler oldu. Üniversitede derslerine giren Prof. Dr. Aydın Sayılı, Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel ve Prof. Dr. Sevim Tekeli gibi hocalar, hiçbir zaman unutmadığı ve rahmetle andığı isimler arasında yer aldı. Özellikle Prof. Dr. Aydın Sayılı hocayla ilgili hatıralarından çok bahsederdi.

Babam, daha sonra araştırmalarına önemli katkılar sağlayacak olan Fransızca'yı öğrencilik yıllarında öğrenmeye başlamıştı. O yıllardan kalan kitaplarının önemli bir kısmı Camus, Nietzsche, Kierkegaard, Rousseau ve Piaget gibi yazarların Fransızca basılmış eserleridir. Bu kitapların ilk sayfasına kendi adını, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nin kısaltmasını, günün tarihini yazmayı ve imzasını atmayı alışkanlık haline getirmiştir.

1978 yılında annem Nadide Urhan ile evlendi. Bu evlilikten benim dışında bir de kız kardeşim dünyaya geldi. 1978-1986 yılları arasında Manisa'da Felsefe öğretmenliği yaptı. 1986-2005 yılları arasında da Dokuz Eylül Üniversitesi'nde araştırma görevlisi, yardımcı doçent ve doçent doktor olarak çalıştı.

Babamın hiç tatil yaptığını hatırlamıyorum. Bayram tatillerinde bile okula çalışmaya giderdi. Yüksek lisansını Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın danışmanlığında *Leibniz ve Muhammed İkbâl'de Tanrı-Alem İlişkisi* isimli tezi hazırlayarak tamamladı. Doktorasını da yine Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın danışmanlığında hazırladığı *Fransız Personalizminde Tanrı'nın Kişiliği* adlı teziyle bitirdi. Çağdaş Fransız felsefesiyle ilgili araştırma yapmak amacıyla 1995 yılında burslu olarak gittiği Fransa'da altı ay kaldı. 2005 yılından itibaren akademik hayatına Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde devam etmeye başladı. 2008 yılında profesör ünvanını aldı. 2020 yılında da Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden emekli oldu.

Babam akademik çalışmalarını emeklilik yıllarında da sürdürdü. 2021 yılında Türk Felsefe Derneği tarafından kendisine *Felsefe'ye Hizmet Ödülü* verildi. 21 Ağustos 2025 tarihinde, yakalandığı hastalık sebebiyle Ankara'da vefat etti.

Babamın akademik ilgi alanları arasında felsefe tarihi, çağdaş Fransız felsefesi, Fransız Personalizmi, Michel Foucault, Paul Ricoeur, dil ve anlam felsefesi, siyaset felsefesi, bilgi felsefesi, varlık felsefesi vb. konular yer aldı. Akademik çalışmalarını çağdaş Fransız filozoflarından Charles Renouvier, Emanuel Mounier, Maurice Nédoncelle, Paul Ricoeur ve özellikle de Michel Foucault üzerine yoğunlaştırdı. Siyaset felsefesi konusunda çalıştı. Akademik

hayatı boyunca birçok makalesi, kitap bölümü, ansiklopedi maddesi ve bildirisi yayımlandı. Çok sayıda kitap yazdı. Bu eserler şunlardır:

Tanrı, İnsan ve Kişilik Üzerine Denemeler. Nobel Yayınları, 2023.

Maurice Nédoncelle, Bilinçlerin Karşılıklı İlişkisi, Kişiliğin Doğası Üzerine Deneme. (Çeviri). Nobel Yayınları, 2023.

Siyaset Felsefesi, Kavramlar, Klasik ve Modern Dönem. Fol Yayınları, 2020.

Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik. (Editör). Hece Yayınları, 2016.

Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi Arkeoloji, Soykütüğü, Etik. Say Yayınları, 2013.

Judith Revel, Foucault Sözlüğü. (Çeviri). Say Yayınları, 2012.

Michel Foucault, Bilginin Arkeolojisi. (Çeviri). Ayrıntı Yayınları, 2011.

Foucault. (Telif, Derleme ve Çeviri). Say Yayınları, 2010.

İnsanın ve Tanrının Kişiliği. Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Foucault ve Bilginin Arkeolojisi. (Derleme ve Çeviri). Paradigma Yayınları, 2002.

Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme. Paradigma Yayınları, 2000.

Kişiliğin Doğası. Vadi Yayınları, 1998.

Günlük konuşmalarında zaman zaman Platon'a atıfta bulunduğunu hatırladığım babamın felsefi görüşleri konusunda yazabileceğim çok şey var. Burada felsefenin önemi ve felsefe eğitimiyle ilgili düşüncelerinden birkaçını ifade edecek olursam, babam felsefe-bilim ilişkisi üzerinde çok durur, felsefesiz bir bilim düşünülmemeyeceği için üniversitelerde bütün bölümlerde mutlaka felsefe derslerinin okutulmasının gerektiğini, bunun olmamasının büyük bir eksiklik yaratacağını vurgulardı.

Felsefe eğitimi konusunda ayrıca, büyük filozofların çoğunun aynı zamanda iyi bir matematikçi olduğunu belirtir, felsefe için matematik eğitiminin çok önemli olduğunu söylerdi. Hatta bu konuda Platon'un, kurucusu olduğu akademinin girişine yazdırdığı söylenen "Geometri bilmeyen içeri giremez" sözünü örnek olarak verirdi.

Babam şefkatli ve herkese karşı çok nazik bir insandı. Babamın beni en çok etkileyen yanı, bulunduğu yere tırnaklarını kazıyarak gelmesi ve inandığı doğrulardan taviz vermemesiydi. İyi bir babaydı. Benim akademisyen olmamda onun teşviki etkili oldu. Üniversiteyi kazandığım yıl bana hediye olarak Jostein Gaarder'ın *Sofie'nin Dünyası* isimli kitabını almasını hiç unutmam. Bize ve öğrencilerine bıraktığı en büyük miras, dürüstlük ve çalışkanlık oldu.

Temaşa dergisinin bu sayısının babama ithaf edilmesi beni çok mutlu etti. Bu kararı alma nezaketinde bulunan derginin baş editörü, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı kıymetli Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA'ya, dergideki mesai arkadaşlarına ve yazılarıyla katkıda bulunan akademisyenlere teşekkürlerimi sunarım.

Dr. Öğr. Üyesi Vahit Cemil URHAN

Kasım 2025, Edirne

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 14.04.2025**Kabul:** 28.06.2025**Atıf:** Bekalp, Bilal. "Zayıf Düşünce ve Din: Vattimo'nun Post-metafizik Teolojisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 11-30. <https://doi.org/10.55256/temasa.1676183>

Zayıf Düşünce ve Din: Vattimo'nun Post-metafizik Teolojisi

Bilal Bekalp¹

ORCID: 0000-0001-8733-959X

DOI: 10.55256/TEMASA.1676183

Öz

Bu makale, Gianni Vattimo'nun "zayıf düşünce" (pensiero debole) anlayışı ekseninde Batı düşüncesinin geçirdiği felsefi dönüşümün din kavrayışı üzerindeki etkilerini incelemektedir. Modern felsefenin temelini oluşturan metafizik düşüncenin, Aydınlanma sonrası yaşadığı krize dikkat çeken çalışma, Vattimo'nun Nietzsche ve Heidegger etkisinde geliştirdiği "post-metafizik" düşünceyle bu krize verdiği yanıtı merkeze alır. Metafiziğin çözülüşü yalnızca ontolojik ya da epistemolojik bir problem olarak değil, aynı zamanda dini düşünce ve pratiklerin dönüşümünü mümkün kılan tarihsel bir süreç olarak ele alınmaktadır. Vattimo'nun zayıf düşünce kavramını yalnızca metafiziğe yönelik bir eleştiri değil, aynı zamanda post-seküler bir teolojik imkândır. Bu doğrultuda iki temel soruya odaklanılmaktadır: Vattimo'nun düşüncesi doğrultusunda "zayıf düşünce"nin nasıl bir epistemolojik çerçeve ve bu çerçevenin dinin modern sonrası dünyadaki anlamı ve işlevine dair nasıl bir yeniden yorumlama sunduğudur. Makale üç ana teorik başlık etrafında yapılandırılmıştır. 1) klasik Batı metafiziğinin özne-merkezli bilgi ve hakikat anlayışının, modern seküler hümanizmle nasıl birleştiği gösterilir. 2) "zayıf düşünce" kavramı, düşüncenin kesinlik saplantısından kurtularak yoruma dayalı çoğulcu bir anlayışa yönelmesini temsil eder. 3) kenosis ve caritas kavramları çerçevesinde "zayıf teoloji" tartışılmaktadır. Sekülerleşme süreci, Vattimo tarafından yalnızca dinin toplumsal alandan çekilmesi olarak değil, Tanrı'nın "kenosis" (boşalma) hareketiyle yorumlandığı bir ontolojik dönüşüm olarak ele alınmaktadır. O, dinin dönüşünü, bir "geri çağırma" ve yorumsal bir olanak olarak sunar. Modernliğin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan post-seküler zeminin, dini yalnızca metafizikten arınmış bir inanç alanı değil, aynı zamanda çoğulcu ve hermenötik bir düşünce pratiği olarak yeniden ele almayı mümkün kıldığını ileri sürmektedir. Onun yaklaşımı hem felsefi bir çözümleme hem de günümüz dünyasında dini düşüncenin meşruiyeti açısından bir imkân sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Teoloji, Metafizik, Post-Metafizik, Sekülerizm, Post-Sekülerizm, Vattimo.

Weak Thought and Religion: Vattimo's Post-metaphysical Theology

Abstract

This article examines the effects of the philosophical transformation of Western thought on the understanding of religion through Gianni Vattimo's understanding of "weak thought" (pensiero debole). Drawing attention to the post-Enlightenment crisis of metaphysical thought, which forms the basis of modern philosophy, the study focuses on Vattimo's response to this crisis with the "post-metaphysical" thought he developed under the influence of Nietzsche and Heidegger. The dissolution of metaphysics is treated not only as an ontological or epistemological problem, but also as a historical process that makes possible the transformation of religious thought and practice. Vattimo's concept of weak thought is not only a critique of metaphysics but also a post-secular theological possibility. In this direction, two main questions are focused on: What kind of epistemological framework does "weak thinking" offer in Vattimo's thought and how does it offer a reinterpretation of the meaning and function of religion in the post-modern world. The article is structured around three main theoretical strands. 1) it is shown how the subject-centered conception of knowledge and truth of classical Western metaphysics merges with modern secular humanism. 2) the concept of "weak thought" represents a shift in thought away from the obsession with certainty and towards a pluralistic understanding based on interpretation. 3) "weak theology" is discussed in the framework of the concepts of kenosis and caritas. The process of secularization is treated by Vattimo not only as the withdrawal of religion from the social sphere, but also as an ontological transformation in which God is interpreted through an act of "kenosis" (emptying). He presents the return of religion as a "recall" and an interpretive possibility. He argues that the post-secular backdrop that emerged with the collapse of modernity makes it possible to reconsider religion not only as a metaphysically free sphere of faith, but also as a pluralistic and hermeneutic practice of thought. His approach offers both a philosophical analysis and a possibility for the legitimacy of religious thought in today's world.

Keywords: Theology, Metaphysics, Post-Metaphysics, Secularism, Post-Secularism, Vattimo.¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı. blbklp@hotmail.com

Giriş

Zayıf düşünce kavramsallaştırması ile tanınan Vattimo'nun felsefe ve din için ileri sürmüş olduğu fikirler post-modern düşünce olarak da adlandırılan sürecin bir parçasıdır. Nietzsche ve Heidegger'den mülhem düşünceleri onu çağdaş felsefenin önemli bir parçası haline getirmiştir. Özellikle Heidegger'in Batı metafiziğine yönelik ileri sürdüğü eleştirilerden hareketle Vattimo, zayıf düşünce kavramını temellendirmiştir. Bilindiği gibi Heidegger, Batı metafizik geleneğinin kesintisiz bir çizgide ilerlediğini ve modern düşüncenin de bu sürekliliğin bir parçası olduğunu vurgular. Ona göre, Aydınlanma düşüncesi en açık ifadesini Descartes'ın düşünen öznesinde bulur ve bu çerçevede belirgin bir sübjektivist karakter taşır.² Bu sübjektivizmin temel özelliği, nesnellik ve evrenselliğin bizzat öznenin kendisine dayanarak güvence altına alınmasıdır. Heidegger'in yorumuyla ele alındığında, modern düşüncede sübjektivite, göreceliliğe değil, tözsel bir zemine işaret eder. Burada süje, *substance* veya *hypokeimenon* olarak, yani tüm varoluşun temeli ve dayanağı olarak konumlanır. Bu doğrultuda modern felsefe, hakikat ve anlamı özne merkezli bir referans çerçevesinde ele alarak evrenselliğe ulaşmaya çalışan bir anlayışla özdeşleşirken çağdaş felsefede bu duruma yönelik önemli kırılmalar meydana gelmektedir.

Çağdaş felsefenin genel olarak Batı metafiziğine özel olarak ise modern seküler hümanistik düşünce biçimine yönelik ileri sürdüğü eleştiriler, yeni felsefe yapma biçimlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuş ve “öteki, farklı, zayıf düşünce ve yorum çağı” gibi kavramsallaştırmalar ortaya atılmıştır. Burada en önemli olan nokta sübjektivite metafiziği olarak da ifade edebileceğimiz, her şeyin insan aklına indirgenerek nihai ve nesnel olana ulaşılabilirliğine yönelik olan modern inancın eleştirisidir. Söz konusu eleştiri Nietzsche'den Heidegger'e, Derrida'dan Lyotard'a, Foucault'tan Vattimo'ya kadar uzanarak yeni düşünme biçimlerini gündeme getirmiştir. Nietzsche'nin “Tanrı'nın ölümü” ve Heidegger'in “metafiziğin sonu” metaforları bu yeni düşünme biçimlerinin post-modern, post-hümanist, post-seküler ya da post-metafizik gibi isimlerle anılmasının da nedeni olmuştur. Zabala'nın da belirttiği gibi, Vattimo, modernliğin sonunun, başka bir deyişle “postmodernliğin”, ancak Nietzscheci “ebedi dönüş” sorunsalı ve Heideggerci “metafiziğin aşılması” sorunsalı ile ilişkili olarak görüldüğünde felsefi bir inandırıcılık kazanacağına inanmaktadır. Nietzsche ve Heidegger Avrupa düşüncesinin mirasını eleştirmiş ve yapıbozuma uğratmış olsalar da, eleştirel bir çözüm, çözülme ya da aşma için bir araç önermemişlerdir. Onları Vattimo için bu kadar önemli kılan da budur.³

Bu bağlamda makalenin temel problemi, Vattimo'nun zayıf düşüncesinin din anlayışında nasıl bir dönüşüm önerdiği ve bu dönüşümün sekülerleşme ve post-sekülerizm bağlamlarında nasıl anlam kazandığıdır. Bu problematik çerçevede iki temel soruya odaklanılmaktadır: 1) Vattimo'nun “zayıf düşünce” anlayışı metafizik geleneğe nasıl bir eleştiri yöneltmektedir? 2) Bu eleştiri doğrultusunda dini düşünce ve sekülerlik nasıl yeniden konumlandırılmaktadır?

Makale, teorik bir yöntemle yürütülmüş olup, kavramsal analiz ve felsefi tartışma ekseninde yapılandırılmıştır. Vattimo'nun düşüncesi, Nietzsche ve Heidegger başta olmak üzere, Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirel figürler eşliğinde ele alınmış; ardından bu felsefi zemin üzerinde şekillenen post-seküler din anlayışı tartışılmıştır. Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, metafizik geleneğin tarihsel temelleri ve güçlü düşünce paradigması incelenmektedir. İkinci bölümde, Nietzsche ve Heidegger'in katkılarıyla şekillenen post-metafizik kırılma ve Vattimo'nun “zayıf düşünce” anlayışı tartışılmaktadır. Üçüncü bölümde ise, bu düşünce çerçevesinde sekülerleşme ve dinin dönüşümü ele alınmakta; özellikle Hristiyanlığın caritas ve kenosis kavramlarıyla kurulan yeni yorum alanı değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

² Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar. (İstanbul: Asa Kitabevi, 2001), 63.

³ Santiago Zabala, “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy” in *Weakening Philosophy - Essays in Honour of Gianni Vattimo*, ed. Santiago Zabala (London: McGill-Queen's University Press, 2007), 14.

Bu yapısıyla çalışma, modernitenin çöküşüyle birlikte felsefi ve teolojik anlam dünyamızda ortaya çıkan dönüşüm imkânlarını tartışmayı hedeflemekte; Vattimo'nun post-metafizik yaklaşımının din, hakikat ve anlam gibi temel kavramlara sunduğu alternatif perspektifleri değerlendirmeye açmaktadır.

1. Güçlü Düşünce'den Zayıf Düşünceye

Klasik metafizik düşünce'de varlık, aşkın bir temel üzerinden açıklanırken, modern düşünceyle birlikte özne, bilginin, hakikatin ve anlamın kaynağı olarak düşünülmüş ve sübjektivite metafiziklerinin vuku bulmasına neden olmuştur. Bu durumu güçlü düşünce olarak da ifade edebiliriz. Güçlü düşünce, metafiziğin tarihsel olarak inşa ettiği kesinlik iddialarını ve hakikatin mutlak bir zemine oturtulabileceği düşüncesini temsil eder. Güçlü düşünce, klasik metafiziğin temel ilkelerine dayanır. Platon'dan Aristoteles'e, Descartes'tan Hegel'e kadar birçok felsefi gelenekte hakikat, aşkın veya değişmez bir yapı olarak ele alınmıştır.⁴ Vattimo, moderniteden postmoderniteye geçişin "güçlü" bir düşünme biçiminden "zayıf" bir düşünme biçimine geçişi temsil ettiğini iddia eder. Vattimo "güçlü" (ya da metafizik) düşünme ile hakikat, birlik ve bütünlük adına konuşan düşünmeyi (ya da aldatıcı bir şekilde düşünce ve eylem için mutlak "temeller" sağlamaya çalışan bir düşünme türünü) kastetmektedir. Öte yandan Vattimo, "zayıf" (ya da post-metafizik) düşünme ile güçlü kategorileri ve her şeyi kapsayan gerekçelendirmeleri reddeden bir düşünme türünü ya da geleneğin akıl kuralıyla birlikte "tek, nihai ve normatif bir gerekçelendirmeyi" reddeden bir tür makuliyeti ("zayıf düşünme") anlar. Zayıf düşünce kendisini açıkça bir nihilizm biçimi olarak sunar. Vattimo'nun küçümseyerek ya da olumsuz bir şekilde değil, olumlu anlamda bir öneri olarak kullandığı bu terimle, Nietzsche'nin öngördüğü gibi, "insanın merkezden X'e doğru uzaklaştığı"⁵ durumu ya da modern insanın son kesinliklerin ve sağlam bir şekilde yerleşmiş hakikatlerin çöküşünden sonra kendini içinde bulduğu o özel temelsizlik durumunu kastetmektedir.

Bilindiği üzere modern düşüncenin ya da Batı metafiziğinin en önemli karakteristiği varlığın, bilginin, değer ve anlamın rasyonel insan zihnine müracaatla elde edilebileceği fikridir.⁶ Bu anlayış için söz konusu olan, evrensel ve tarih dışı bilgi edinme biçimlerinin var olduğu anlayışıdır. Geleneksel metafizik, varlığı ve gerçekliği nesnel, değişmez veriler olarak kabul etmiş, insan düşüncesinin ise bunları keşfetmesi ve onlara uygun hale gelmesi gerektiğini öne sürmüştür.

Bu sürecin başlangıcı Antik Yunan felsefesine dayanır. Platon, idealar/form düşüncesinde, değişken ve gelip geçici olan fenomenler dünyasının ardında, kesin ve değişmez bir hakikatin bulunduğunu öne sürmüştür. Platon'a göre, bilginin kesinliği ancak bu aşkın hakikat dünyasına erişim yoluyla mümkün olabilirdi. Daha sonraki felsefi düşünceler, bu metafizik çerçeveyi sürdürerek hakikati aşkın bir gerçeklikte temellendirme çabasına devam etti. Ancak bu düşünce geleneği Kant'la birlikte radikal bir dönüşüm geçirdi. Kant, deneyimlediğimiz dünyanın bilgisine, insan zihninin kategorileri ve duysal formları aracılığıyla ulaşılabilen bir yapı olduğunu gösterdi. Deneyimlediğimiz dünya, yalnızca insan öznesinin bilişsel yetileri sayesinde anlam kazanıyordu. Onun ifadesiyle, *a priori* formlar olmadan "dünya"dan bahsetmek mümkün değildir;⁷ çünkü dış dünyada var olan şeyleri ancak kendi zihinsel çerçevemiz içinde şekillendirerek algılayabiliyoruz. Bu anlamda, Kant'ın *kendinde şey* olarak adlandırdığı varlık, deneyimimizin ötesinde kaldığı için hakkında hiçbir şey bilemeyiz.⁸

Bu süreç, modern düşüncenin son aşamasında, pozitivist bilim anlayışıyla başka bir biçime büründü. Pozitivizm, yalnızca bilimsel olarak doğrulanabilir olanın hakikat olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürdü. Artık gerçeklik, bilimsel deneylerin ve teknolojik aygıtların belirlediği verilere indirgenmişti. Ancak burada önemli bir dönüşüm

⁴ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci. 1. bs (İstanbul: Paradigma, 1998), 13.

⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli. 1. bs (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 26.

⁶ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* 1. bs (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008), 16.

⁷ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 37.

⁸ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Meiklejohn. (England: Orion Publishing Group, 1993), 40-49.

yaşandı: Pozitivizmin olgu (fact) olarak gördüğü şeyler bile aslında insan öznesinin müdahalesiyle kurulan yapılarıdır. Bir başka deyişle, bilim yalnızca dünyayı olduğu gibi keşfetmiyor, aynı zamanda onu belirli ölçüm ve deney yöntemleriyle inşa ediyordu.⁹ Söz konusu mesele, Nietzsche'nin zaviyesinde bakıldığında bu durum, bir problem olarak belirir. Nietzsche, bu noktada *güç istenci* (will to power) kavramını devreye sokarak, artık hakikatin insanın kendi koyduğu bir şeyden ibaret olduğunu gösterdi. Hakikat, artık aşkın bir varlık ya da bilimsel olarak keşfedilmiş nesnel bir veri değil, insanın kendi yaratımının bir sonucu oldu. Başka bir deyişle, dünyayı oluşturan şey, onun dışımızda var olan sabit bir gerçeklik olması değil, bizim onu nasıl kurduğumuzdu. Buradan hareketle, Vattimo için, yazımızın da genel düşüncesini içeren önemli bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Vattimo, bu düşünceleri takip ederek, metafiziğin sona erdiği bu çağda artık nesnel ve değişmez bir hakikat iddiasında bulunmanın mümkün olmadığını öne sürer.

Vattimo'nun "zayıf düşünce" anlayışı, Batı metafizik geleneğinin tarihsel gelişimiyle derin bir hesaplaşma içerir. Bu yaklaşım, felsefe tarihini sabit ve aşkın bir hakikatin arayışı olarak okur ve bu arayışın moderniteye uzanan çizgisini eleştirel biçimde yeniden değerlendirir. Ona göre Batı düşüncesi, Platon'la birlikte hakikati idealar gibi değişmez, aşkın bir düzleme yerleştirmiş; bu çizgi Kant'ta özne merkezli bir yapıya evrilmiş; nihayet pozitivist bilim anlayışıyla hakikatin yalnızca deneyimlenebilir olgularla sınırlandığı indirgemeci bir düzleme indirgenmiştir. Vattimo, bu düşünsel hattı yalnızca felsefi bir miras olarak değil, aynı zamanda felsefenin kendi üzerine kapanan bir krizinin ifadesi olarak görür. Ona göre modernite, hakikati önce Platoncu aşkınlıkta, sonra Kantçı epistemolojik yapıda ve nihayet pozitivist bilimde aramış; ancak her seferinde, hakikatin sabit bir yapı olmadığını fark etmiştir. Bu fark ediş, Nietzsche'nin "güç istenci" kavramıyla doruğa ulaşır: Artık hakikat, aşkın bir veri değil, yorumla kurulan bir şeydir. Vattimo'nun zayıf düşüncesi de bu sürecin felsefi ve teolojik anlamda yeniden yapılandırılması olarak okunmalıdır. Bugün geldiğimiz noktada, hakikat artık yalnızca bizim kurduğumuz bir şeydir ve bu da Nietzsche'nin güç istenci olarak tanımladığı sürecin bir parçasıdır.¹⁰

Bir anlamda şeylerin ilişkisellik, bağlamsallık ve tarihsellikten arındırılarak hakikatin elde edilebileceği Batı metafizik düşüncesini¹¹ Vattimo, *güçlü düşünce* olarak ifade etmektedir. Batı metafizik düşüncenin eleştirisi ise artık nihai, mutlak ve nesnel doğruların olmadığına yönelik post- söylemlerdir.¹² Bu söylemler, metafiziksel olmayan yani güçlü olmayan, anti-özcü ya da meta-anlatılara karşı olmak durumundadır. Modern düşüncenin sonunda artık mutlak hakikatler ve nesnel bir açıdan alımlanan olgular yoktur. Her şey sonsuz bir yorum dizisini takip eder. Varlığın ve hakikatin bir temeli olduğu ve rasyonel insan zihni tarafından elde edilebileceği tezi yerini süreksizliklere, belirsizliklere ve olay ya da oluşa bırakmıştır. Batı metafiziğinin mutlak hakikat ve anlam arayışının bir sona işaret ettiğini belirten Vattimo, bu sonun Varlık'ı artık kalıcı, sabit ve değişmez olarak algılamının imkansızlığına işaret ettiğini belirtir. Heidegger'in metafiziksel düşünceye yönelik eleştirileriyle birlikte Vattimo, metafiziksel olmayan bir anlayışın nasıl daha mutedil bir görünüme büründüğünü temellendirmeye çalışır. Heidegger'in Varlığın anlamının unutulması onun bir var olan olarak algılamasına yönelik ifadeleri, bir anlamda söz konusu post-metafizik dönemin de başlangıcı olarak kabul edilir.

Vattimo, Nietzsche ve Heidegger'in düşüncelerinden yola çıkarak, modernliğin sona erdiği bir çağda hakikat ve varlık anlayışını yeniden ele alır. Ona göre, Batı felsefesi tarih boyunca hakikati ve varlığı genellikle değişmez, yüce ve özsel nitelikler taşıyan varlıklar olarak kavramıştır — örneğin ruh gibi. Ancak Vattimo, bu geleneksel yaklaşımı reddeder ve hakikati sabit bir gerçeklik değil, tarihsel bağlamda sürekli yeniden ortaya çıkan, yorumlanan ve yeniden inşa edilen bir olay (event) olarak görür. Bu bakışa göre, hakikat ve varlık artık kalıcı nesneler değil, dinamik

⁹ Doğan Özlem, "Giriş: Heidegger ve Teknik" *Tekniğe İlişkin Soruşturma* içinde (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 19.

¹⁰ Gianni Vattimo, *Belief*, çev. David Webb. (California: Stanford University Press, 1996), 29-30.

¹¹ Kasım Küçükalp, *Jacques Derrida-Felsefenin Dekonstrüksiyonu* 1. bs (İstanbul: Ketebe, 2020), 14.

¹² Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu-Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, çev. Şahabettin Yalçın. 1. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 58.

ve yorumlayıcı süreçlerdir.¹³ Vattimo'ya göre, modernitenin çöküşü sırasında sınırsız yorumlanabilirlik deneyimi-miz gerçekliğin mantıksal gücünün zayıflamasına yol açmıştır; daha önceden gerçek/hakikat olarak kabul edilen şeyler artık yorum olarak kabul edilmektedir. Marx'ın ideoloji eleştirisinden sonra, *Das Ding an Sich* (Kendinde Şey) kavramının Nietzscheci eleştirisinden, Freud'un bilinçdışı açıklamasından ve Heidegger'in onto-teolojiiyi radikal bir şekilde yapısöküme uğratmasından sonra, artık Varlığı bir tür tartışılmaz/sabit ve kalıcı kanıt olarak kesin bir şekilde anlayabileceğimize inanmak mümkün değildir. Vattimo'ya göre Marx, Nietzsche, Freud ve Heidegger vesilesiyle, en aşikâr görünen her şeyden tam olarak şüphe etmeye yönlendiriliyoruz.¹⁴

Vattimo'nun geliştirdiği yorumun felsefi derinliği tam da bu noktada belirginleşir: Post-öntakısı, modernliğin eleştiri mantığını sürdürmekten değil, onun temellendirme saplantısından uzaklaşma arzusundan doğar. Post-modernlik, modernliğe bir “son” getirmez; onunla hesaplaşmanın mümkün olmadığını, çünkü her hesaplaşmanın modernliğin kendi araçlarıyla yapıldığını gösterir. Bu nedenle post-modern düşünce, bir tür zayıflatılmış eleştiri halini alır. Temel arayışını terk eder, nihai hakikat iddialarını askıya alır ve düşünceyi kendi temellendirme ihtiyacından özgürleştirir. Bu bağlamda Vattimo'nun yaklaşımı, *zayıf düşünce* (pensiero debole) fikrinin temellerini de önceler. Çünkü modernliğin düşünce mantığından radikal bir kopuş, ancak “temelsiz düşünce”nin mümkün olduğunu kabul etmekle sağlanabilir. Nietzsche'nin “hakikat bir yanılsamadır” yaklaşımıyla Heidegger'in “Varlık unutulmuştur” uyarısı, bu kopuşun iki yüzüdür. Vattimo, Nietzsche ve Heidegger'in açtığı düşünsel hattı takip ederek, postmodernizmin metafiziğin sonu fikrini bir kriz değil, felsefi bir olgunluk evresi olarak benimsemesini önerir.¹⁵

Vattimo, moderniteyi meşrulaştıran “büyük anlatıların” çoktan aşılmış bir tür yekpare “metafizik” ve “köktenci” ruha ait olduğuna inanmaktadır. Modernitenin insan özgürlüğüne yaptığı vurguyu, sınıfsal yapıların katılığına aşmayı, geleneksel dogmatizme karşı durmayı, doğallaştırılmış hukuk anlayışlarının kısıtlayıcılığını eleştirmesini önemli başarılar olarak değerlendirir. Bu nedenle, modernliği bütünüyle reddetmekten kaçınır ve bu tutumu, Heidegger'den devraldığı *Verwindung* kavramıyla açıklar.¹⁶ “İyileşme”, “bükülme” ya da “değişim” anlamlarına gelen bu kavram, aslında metafiziğin bir anlamda rehabilite edilmesi gerektiğine dair bir vurguya da içermektedir. Nitekim metafiziği aşma isteği olumlu iken onu hayata geçirme isteği sanıldığı gibi aksine kolay değildir. Yani metafizikten kurtulmaktan ziyade onu iyileştirmek gerekmektedir. Bu da zayıf düşüncenin işlevselliğini ortaya çıkaran önemli bir unsurdur. Vattimo'ya göre, metafiziğin sonu, insanın varlık ve hakikatle ilişkisinde yeni bir olanağın ortaya çıkmasına yol açar. Vattimo, çağdaş felsefenin geçmişteki güçlü metafizik iddialarından —yani hakikatin, Tanrı'nın, aklın mutlak temellerinden— yavaş yavaş uzaklaştığını ifade eder. Robbins'a göre, Varlık düşüncesi artık eskisi kadar *güçlü* değil. Klasik ve modern felsefe, hakikati bulmak, kesin bir doğruya ulaşmak gibi iddialar taşıırken; bugün felsefe, yoruma, çoğulluğa, kesinlikten çok yorumlamaya dayanan bir anlayışa dönüştü. Bu yüzden bu çağda düşünce artık güçlü değil, zayıftır.¹⁷ Zayıf düşünce, güçlü ve sistematik felsefi yapıların yerine yoruma dayalı, çoğulcu ve belirsiz bir hakikat anlayışını öne çıkarır. Bu bakımdan zayıf düşünce, postmodern düşüncenin temel dayanaklarından biridir ve Vattimo bu kavramı Batı metafizik geleneğini çözümlemek ve eleştirmek için kullanır.

Bu durumda Varlık ve hakikatin temelleneceği bir zemin de söz konusu değildir. Batı düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri olan köken ya da zemin/temel/öz meselesi metafiziğe yönelik eleştirilerden sonra sağlam bir yapı olarak duramaz. O halde modern düşünce ile birlikte “ego” ya da ben bilinci üzerinden temellenen hümanistik düşünce de artık miadını doldurmuştur. Hümanistik düşüncenin rasyonel insan zihnini tüm anlam ve bilmenin zeminini olarak görmesi, öznenin sanki bir töz olarak düşünülmesine yol açmıştır. Kökene yönelik eleştiriler bu anlamda

¹³ John R. Snyder, “Metafiziğin Sonu Hakkında” *Modernliğin Sonu - Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik* içinde, çev. Şahabettin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 22.

¹⁴ Zabala, “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy,” 14.

¹⁵ Vattimo, *Modernliğin Sonu-Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, 58.

¹⁶ Snyder, “Metafiziğin Sonu Hakkında,” 27.

¹⁷ Jeffrey W. Robbins, “Introduction: After the Death of God” in *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), 16.

hümanistik öznenin de yıkımı anlamına gelir. Nitekim Vattimo'ya göre metafiziğe yönelik eleştiri hümanizmin de sarsılması demektir. Çünkü ona göre “insanlığın kendisi için merkezî ve hususi bir rol belirleyebileceği metafizik bir çerçeve olmadan hümanizm mümkün değildir.”¹⁸ Metafiziğin gerilemesi de bir anlamda hümanizmin bunalımı anlamına gelmektedir. Çünkü metafiziksel düşünce kendini hümanistik bir çerçeve ile yapılandırmıştır. Onun temeli insanın merkeze alındığı ve tüm varlıklar için her zaman geçerli olan bir özün mevcut olduğu fikridir. Bu öz ise insanın epistemik yetileri sonucu elde edilebilen ve kavranabilen bir şeydir. Öyleyse metafiziğin gerilemesi ya da çöküşü hümanizmin de bunalımı demektir.

...metafizik, ancak ‘hümanistik’ mahiyetini (her şeyi beşerî özneye indirgeme anlamında) gizlediği ölçüde var olabilir. Metafiziğin indirgemeci mahiyeti kendini aşkâr kıldığı zaman... metafizik, düşüşe geçmiş ve onunla beraber hümanizm de inişe geçmiştir. Bu sebepten dolayı, metafiziğin sonu ve neticesi olan Tanrı'nın ölümü de hümanizmin bunalımıdır.¹⁹

Vattimo'nun nazarından, söz konusu bunalımın bir diğer sonucu ise nihilizmdir. Ona göre, metafiziksel ve hümanistik düşüncenin yıkımı nihilizmin ortaya çıkışı anlamına gelmektedir. Nietzsche'nin “Tanrı öldü” sözü, yalnızca dini bir yıkımı haber vermekle kalmaz; aynı zamanda Batı'nın düşünce tarihinde çok derin bir yarığın, bir kırılmanın işareti olur. Bu sözle Nietzsche, sadece Tanrı inancının sarsıldığını değil, aynı zamanda Batı insanının yüzyıllar boyunca yaşamını dayandığı tüm değerler sisteminin çöktüğünü dile getirir. Çünkü bu değerler sistemi, Tanrı'nın varlığına, aşkın bir dünyanın gerçekliğine dayanıyordu. Tanrı'nın ölümü, işte bu aşkın dünyanın, metafiziğin ve “duyuüstü” gerçekliğin de etkisini yitirdiğini ilan eder. Heidegger, bu tespiti daha köklü bir yere yerleştirir. Vattimo “Tanrı'nın ölümü” ilanının sadece Nietzsche'nin fark ettiği bir durum olmadığını söyler. Heidegger bu harekete nihilizm der. Yani, Tanrı'nın ölümüyle birlikte anlam, değer, amaç gibi insan yaşamına yön veren kavramların altı boşalmış, bir hiçliğe doğru sürüklenmiştir. Bu hiçlik, yalnızca Nietzsche'nin dönemine özgü bir şey değildir; Heidegger'e göre Batı düşüncesi yüzyıllardır bu sona doğru ilerlemektedir. Tanrı'nın ölümü, bu sürecin nihai ilanıdır.²⁰

Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır. Platon'dan beri, daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hristiyan yorumlarından beri duyuüstünün bu alanı, gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı. Bu hakiki dünyadan farklı olarak, duyulur dünya, yalnızca bu dünya, değişebilen, bunun için de yalnızca görüntü olan, gerçek olmayan dünyadır.²¹

Heidegger, Nietzsche'nin bu teşhisini çok önemli bulsa da, onu bir noktada eleştirir. Nietzsche metafiziğe, yani Batı düşüncesinin temel yapılarına karşı çıkar; ama Heidegger'e göre aslında metafiziğin zemininden hiç çıkamaz. Çünkü Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü ilan ettiğinde, Platon'un iki dünya ayırımına -duyusal dünya ve duyuüstü dünya- karşı çıkar; ama bunu yaparken yine bu ayırımın içinde kalır. Heidegger'in ifadesiyle, Nietzsche metafiziği “tersine çevirir”, ama onu terk etmez.²² Başka bir deyişle, Tanrı'ya ve aşkın değerlere savaş açarken bile hâlâ bu değerler sisteminin dilini konuşur. Heidegger'in derin bir uyarısı vardır: Bir düşünce geleneğini yalnızca eleştirerek, ona karşı çıkarak ondan kurtulamazsın. Eğer hâlâ onun terimleriyle düşünüyorsan, hâlâ onun içindesin demektir.²³ Nietzsche'nin nihilizmi ortaya çıkarması, onun Batı metafiziğinin son büyük filozofu olmasına neden olur. Çünkü metafiziğin kendi üzerine kapanması, kendini yiyip bitirmesi, en açık hâlini Nietzsche'de bulur. Nietzsche, metafiziği çökerten figürdür; ama aynı zamanda onun son temsilcisidir. Çünkü metafizik, onun ellerinde kendi sonunu ilan ederken, kendi imkânlarını da tüketir.

Heidegger'e göre aslında Batı metafiziği klasik düşünceden itibaren Nietzsche'nin teşhis ettiği gibi kalıcı ve sabit olanın peşinde olmuştur. “Heidegger'in metafiziğe -Parmenides'ten itibaren tüm Avrupa felsefe geleneğine- karşı polemiklerinde, kabul edilmemiş olsa da, benzer bir anlam bulunur; bu polemikte metafizik, gerçekliğin nihai

¹⁸ Snyder, “Metafiziğin Sonu Hakkında,” 86.

¹⁹ Snyder, “Metafiziğin Sonu Hakkında,” 86.

²⁰ Martin Heidegger, “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası” *Heidegger ve Teoloji* içinde 1. bs (İstanbul: İnsan, 2002), 62.

²¹ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar. 2. bs (İstanbul: Asa Kitabevi, 2001), 16.

²² Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 11.

²³ Gianni Vattimo ve Santiago Zabala, *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*, çev. Erhan Kuçlu. (İstanbul: Monokl, 2012), 16.

temelini, zamanın dışında verili olan bir öz ya da matematiksel bir hakikat gibi nesnel bir yapı biçiminde kavrayabileceğine inanır.”²⁴ Batı düşüncesinde, özellikle modern dönemde, her yeni fikrin bir “temel”e, bir “kök”e bağlanarak meşrulaştırılma çabası söz konusudur. Vattimo’nun dikkat çektiği nokta şudur: Nietzsche ve Heidegger, bu “temele dönüş” hareketinin bizzat modernliğin ilerleme mantığıyla iç içe olduğunu göstermiştir. Modernlik, kendi radikalliğini geçmişe dönüş, köke dönüş, temele sadakat üzerinden meşrulaştırır. Bu yüzden her devrim, her yeni düşünce biçimi, aslında kendi zeminini arkaik bir hakikate dayandırarak yeniden üretir. Fakat Nietzsche ve Heidegger, bu döngüyü kırmaya çalışırlar. Ne var ki bu kırma girişimi, modernliğin eleştirel aygıtlarını kullanarak bir üstesinden gelme (Überwindung) projesine dönüşmez. Çünkü tam da böyle bir “üstesinden gelme” fikri, Batı metafiziğinin yapısal işleyişine aittir: Düşüncenin kendisini başka, daha doğru bir temele yerleştirme arzusu. Nietzsche ve Heidegger’in bu çabadan bilinçli olarak kaçınmaları, onları post-modern kılar. Onların tavrı, herhangi bir “daha sağlam temel” vaadinden vazgeçen, temellendirmenin imkânsızlığını kabul eden bir tavidir.²⁵

Nitekim Vattimo; “Nietzscheci Tanrı’nın ölümü duyurusunun ve Heideggerci metafiziğin sonu duyurusunun (duyurunun karakterini vurgulamama izin verin: ne bir teori ne de bir tez) geç-modern deneyimi karakterize etmek için genel bir çerçeve sağlayabileceğini iddia”²⁶ etmektedir. Nietzsche’nin söz konusu duyurusu Vattimo nazarında, Batı felsefesinin çözülüşünün bir göstergesidir. Bu açıdan mutlak ve evrensel temeller, felsefenin sığınabileceği ya da bu temellerden hareketle evrene, anlama, şeylere dair genel düşünler ileri sürme miadını doldurmuştur. Yine Tanrı’nın ölümü meselesi, ateistik bir iddia ya da Tanrı’nın var olmadığına yönelik mutlak bir düşünce ileri sürmek demek değildir. Ona göre eğer Nietzsche, mutlak manada Tanrı’nın var olmadığını dile getirmiş olsaydı, mutlaklığın olmadığına yönelik fikirlerine ters düşerdi. Dolayısıyla Nietzsche için “Tanrı öldü”, nihai bir temel olmadığı gerçeğinden başka bir anlama gelmez.

Vattimo, düşüncenin zayıflamasını ya da zayıf düşünceyi, Heidegger üzerinden de okumaktadır. Onun Nietzsche okumasında görülebileceği üzere Tanrı’nın ölümü ve nihilizm bir imkân olarak ortaya çıkmaktadır. Heidegger’den hareketle ise metafiziğin sonu meselesini düşünen Vattimo’ya göre söz konusu son meselesi Varlığın hakkıyla düşünülmesinin de önünü açmakta ve yeni bir düşünme ufkuna davet etmektedir. Metafiziğin sonu felsefi rasyonalizmin zayıflaması demek olduğu için aslında burada din ve felsefe için de olanaklar doğmaktadır. Vattimo’ya göre “metafiziğin sonu ve Tanrı’nın ölümünden kaynaklanan zorluklar üzerine düşündüğümüzde, felsefe dinle buluşur ve bu sadece “olumsuz” bir şekilde, yani felsefenin yenilgisini ve zayıflığını kabul ederek ortaya çıkan bir olasılık”²⁷ değildir. Çünkü “metafiziğin sonu aynı zamanda ve her şeyden önce kutsalın birçok biçimiyle yeniden doğuşudur.”²⁸ Metafiziğin üstesinden gelme, Varlığı nesnel bir yapı içinde ya da belirlenmiş ve tarih dışı bir anlam içinde düşünmemek demektir. Bu da aslında onu bir olay (ereignis) ya da oluş olarak düşünmek anlamına gelir. Heidegger’e göre ancak bu şekilde ortaya çıkan bir düşünme Varlığı hatırlayabilir ve onu nesnel ve metafiziksel olmayan bir şekilde kavrayabilir.

Başka bir deyişle, deneyimimizin nesneleri yalnızca bir ufuk içinde verilir; bu ufuk, şeylerin görünmesini sağlayan ışık gibi, nesnel olarak görünür değildir. Eğer Varlıktan söz edebiliyorsak, Varlığı nesnelerin genel yapısı olarak değil, ufuk ve ışık olarak düşünmeliyiz. Bir nesne olmadığı için, Varlık metafizik gelenek tarafından kendisine atfedilen istikrara sahip değildir.²⁹

Bu noktada Vattimo, Heidegger ve Nietzsche’nin izinden giderek felsefenin zamandan ve tarihten bağımsız bir bilgi sistemine ulaşamayacağını savunur. Heidegger’in ve Nietzsche’nin gözlemlediği üzere, felsefi sorular

²⁴ Gianni Vattimo, *After Christianity*, çev. L. D’Isanto. (New York: Columbia University Press, 2005), 3.

²⁵ Vattimo, *Modernliğin Sonu-Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, 58.

²⁶ Vattimo, *After Christianity*, 12.

²⁷ Vattimo, *After Christianity*, 21.

²⁸ Vattimo, *After Christianity*, 23.

²⁹ Vattimo, *After Christianity*, 21.

tarihsel dönemler içinde sürekli değişmiştir ve her filozof kuşağı, içinde bulunduğu çağın belirleyici koşulları çerçevesinde düşünmüştür. Bu yüzden, geleneksel felsefi sorular—örneğin deneyimin doğası, özgürlüğün anlamı ya da iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiği—zamana direnen mutlak gerçeklikleri keşfetmeye çalışarak değil, tarihsel ve toplumsal bağlam içinde geçici ve topluluklara özgü cevaplar üreterek ele alınmalıdır.³⁰ Buradan hareketle Vattimo, Nietzsche'nin "olgular yoktur, yorumlar vardır" düşüncesini hermenötik bir çerçeveden okumaya girişir. Bu felsefi eğilimin içerdiği şey, artan bir hermenötik farkındalık, yani gerçeklikle ilişkimizin dilsel (tarihsel, kültürel vb.) olarak dolayimli olduğu ve dolayısıyla her zaman yorumlara bağlı olduğu konusunda bir farkındalık olarak tanımlanabilir. Ona göre sadece hermenötik düşünce zayıf düşünceyi tamamlayabilir. Çünkü hermenötik, baskın ve tahakkümcü düşüncelerin panzehiri olarak görev yapar.³¹ Nitekim Vattimo'ya göre "hermeneutik, hakikatin yorumlayıcı doğasına işaret ederek arabuluculuk yapar."³² Vattimo'ya göre, bu genelleştirilmiş hermenötik "dine dost bir düşünce olarak tanımlanabilir, çünkü ifade ile şey arasında doğrulanabilir bir tekabüliyet olarak hakikat fikrine getirdiği eleştiriyi, dini deneyimin tüm rasyonalist, ampirist, pozitivist, hatta idealist ve Marksist inkârlarının altını oyar. O halde denilebilir ki, artık dünya, mutlak anlamda belirlenmiş bir gerçeklikten değil, yorumların ve anlatıların oluşturduğu bir düzenden ibarettir. Luca D'Isanto'nun da dikkat çektiği gibi, Vattimo'nun hermenötiğe yaptığı katkı, yalnızca tarihselci bir yaklaşımı benimsemek anlamına gelmemektedir. O, felsefi bilgiye erişimin zorunlu olarak yorumlara dayandığını ve hiçbir bilginin nesnel, evrensel ya da aşkın bir temele sahip olamayacağını vurgular. Bu, aynı zamanda, Vattimo'nun metafiziğin çözülüşüne dair Heidegger ve Nietzsche ile ortak bir görüşü paylaştığını gösterir. Ancak onun yaklaşımını özgün kılan şey, bu çözülüşü bir kayıp olarak değil, yeni düşünme biçimlerine imkân tanıyan bir fırsat olarak görmesidir.³³

Vattimo'nun felsefi projesi, nihilizmi bir varoluşsal kriz olarak değil, özgürlüğü ve çoğulculuğu mümkün kılan bir süreç olarak ele alır. Robbins'in de ifade ettiği gibi, Vattimo nihilizmin hem çağdaş hermenötik felsefenin anlaşılmasında hem de özgürleşme sürecinde oynadığı olumlu katkıyı savunmuştur. "Nihilizmin yaptığı katkı, yeni bir felsefi doktrin ya da yeni bir hakikat olarak işlev görmesi anlamında değildir. Aksine nihilizm, antik felsefeyle ilişkilendirilen ve Aydınlanma dönemi boyunca ileriye taşınan güçlü metafizik varsayımlardan, yorumlayıcı hermeneutik felsefenin zayıf, anti-otoriter damarına kadar çağdaş düşüncenin geçirdiği bir dizi olumsuzlamanın adıdır."³⁴

Evrenin mutlak bir anlamdan yoksun olması, yani evrensel ve nesnel temellerin sarsılmış olmasıyla, bireyin ya da toplulukların kendi anlam dünyalarını yaratması bir anlamda kaçınılmazdır. Bu bağlamda, felsefenin amacı, evrensel bir hakikat arayışına girmek değil, tarihsel olarak şekillenmiş sorulara verilen farklı yanıtları anlamlandırmaktır. Bu düşünce çizgisi, modern Batı düşüncesinin köklerine yönelik bir eleştiriyi de beraberinde getirir. Kartezyen kesinlik arayışı ve Aydınlanma'nın rasyonalist temellendirme çabaları, Vattimo'nun gözünde, hâlâ metafiziksel kalıntılar taşır. Heidegger ve Nietzsche'nin mirasını devralarak, felsefeyi bu türden kesinlik iddialarından arındırmayı hedefler. Nihilizm, bu süreçte yalnızca bir yıkım değil, aynı zamanda metafiziksel otoritelerin aşılmasıyla birlikte yeni düşünme biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlayan bir imkândır. O halde Vattimo'ya göre, nesnel ve evrensel bir temele olan bu metafizik inanç olmadan, felsefe, din ve bilim arasında artık bir "ateşkes" için yer olduğunu ileri sürdüğünü söyleyebiliriz.³⁵

Vattimo, dünyayı tek bir hakikat düzleminde sabitlemenin artık mümkün olmadığını kabul ederek, bunun bir kayıp olup olmadığını sorgular. Geleneksel anlamda, gerçeklik algısının zayıflaması olumsuz bir durum olarak

³⁰ Luca D'Isanto, "Introduction" in *Belief* (California: Stanford University Press, 1996), 1-2.

³¹ Gianni Vattimo ve Santiago Zabala, *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*, çev. Erhan Kuçlu. (İstanbul: Monokl, 2012), 18.

³² Vattimo ve Zabala, *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*, 19.

³³ D'Isanto, "Introduction," 2-3.

³⁴ Robbins, "Introduction: After the Death of God," 14.

³⁵ Mark Wrathall, "Metaphysics and Onto-theology" in *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (England: Cambridge University Press, 2003), 3.

görülse de, Vattimo bu kaybın aslında özgürleştirici bir potansiyele sahip olduğunu öne sürer. Teknobilimin hâkim olduğu dünyada, gerçeklik artık ölçülen ve manipüle edilen nesneler dünyasıyla özdeşleştirilmiş, fakat bu dünya giderek kitle iletişim araçlarının sunduğu imgelerle iç içe geçerek bir tür “meta ve görüntü fantezisine” dönüşmüştür. Vattimo burada, modern bilimin ve teknolojinin gerçeklik anlayışını sorgularken, dünyayı yalnızca fiziksel ve ölçülebilir nesnelerle tanımlamanın ötesine geçerek, onun bir anlamlar ve yorumlar ağı içinde var olduğunu göstermeye çalışır.³⁶ Vattimo, inanç ya da hakikatin keşfini bir dönüşüm olarak ele alır, ancak bunu geleneksel anlamda bir dönüşüm (conversion) veya kesin bir hakikate varış olarak görmez. Onun için önemli olan, yorum sürecidir—çünkü yorum, yalnızca bir anlama faaliyeti değil, aynı zamanda yorumlayıcıyı da dönüştüren bir süreçtir. Özellikle, metafiziğin sonunu veya moral-metafiziksel Tanrı'nın ölümünü duyumsamak, basitçe bir teorik bilgi edinme durumu değil, bireyin varoluşunu derinden etkileyen ve değiştiren bir olaydır. Hatta Vattimo'ya göre, bu tür bir “duyuru” (announcement), doğrudan onun yarattığı dönüşüm içinde anlam kazanır—yani hakikat, ancak bireyin ona verdiği yanıt içinde şekillenir.

Özellikle Nietzsche ve Heidegger'in metafiziğin sonu üzerine düşünceleri, Vattimo'ya kendisinin *il pensiero debole*, “zayıf düşünce” olarak adlandırdığı şeyi keşfetmesi için ilham vermiştir. Bu süreç modernitede doruk noktasına ulaşır ve ilk kez Nietzsche tarafından ciddi bir şekilde açığa çıkarılır. Nietzsche'nin yorumlarımız tarafından dokunulmamış saf olgular olmadığını fark etmesiyle birlikte, metafizik şiddetten kopan nihilist bir düşünce olasılığı ortaya çıkar. Zayıf düşünce, aynı zamanda, Heidegger'in varlığın bir tarihi olduğu ve bu tarihin kurucu bir özelliğinin varlığın sürekli olarak unutulması ya da zayıflatılması olduğu fikrini ifade eder. Artık bir hakikati yasa statüsüne yükseltmek ve ardından bu hakikatin altına giremeyen her şeyi boğmak mümkün olmayacaktır. İşte dine açılan kapı da tam olarak burada yatmaktadır: Böylesine zayıf, hermenötik ya da nihilist bir yaklaşım, akıl adına dini entelektüel gündemden dışlayan modernitenin önde gelen söylemlerinin (Marksizm, pozitivizm, vb.) çoğunun altını oymaktadır.

2. Zayıf Din ve Dinin Dönüşü

Modernliğin Tanrı'ya öldürdüğü çağda, din “bilimsel akıl” karşısında zayıflamaya başladı. Ama postmodern dönemde, yani metafiziğin ve güçlü hakikat iddialarının sona erdiği bu çağda, dine dönmek tekrardan mümkün görünmektedir, çünkü artık inanç, mutlak doğruların savaşı olarak değil, bir yorum, bir gelenek, bir yaşama biçimi olarak değerlendirilmektedir.³⁷ Din artık baskıcı bir hakikatin adı değildir; tam tersine, metafizik zincirlerinden kurtulmuş bir şekilde, zayıf ama anlamlı bir gelenek olarak yeniden düşünülebilir. Bu yüzden Vattimo için dinin geri dönüşü, eski türden bir dogmaya saplanmak değil; metafizik yapılar çöktükten sonra, yorumların dünyasında dinî geleneği yeniden anlamlı bir pratik olarak sahiplenmektir. Zayıf düşünce, zayıf Tanrı'nın çağını açmıştır. Ama bu zayıflık, eksiklik değil; bizi mutlak hakikatin, totaliter aklın yükünden özgürleştiren bir kırılmadır. Vattimo'ya göre modern düşünce sonrası katı, nesnel ve evrenselci hakikat iddialarının çözülüşü ile birlikte din için yeni bir alan açıldığı söylenebilir. Ateistik ya da güçlü temeller öne sürmek artık makul değildir.

‘Modernitenin sonu’na ya da her halükârda krizine, dini ortadan kaldırdığını iddia eden ana felsefi teorilerin çözülmesi de eşlik etmiştir: pozitivist bilimcilik, Hegelci ve ardından Marksist tarihselcilik. Bugün artık ateist olmak ya da en azından dini reddetmek için güçlü ve makul felsefi nedenler bulunmamaktadır. Ateist rasyonalizm modernitede iki biçim almıştır: deneysel doğa bilimlerinin münhasır hakikatine olan inanç ve tarihin, insanlığın her türlü aşkın otoriteden tamamen kurtuluşuna doğru ilerleyişine olan inanç.³⁸

Modern düşünce ile birlikte önce aşkın bir Tanrı anlayışı sonucu ortaya çıkan deizmin ve pozitivizmle birlikte de bu aşkın Tanrı'nın da anlamsız olduğu sonucunda, ateistik bir formun ortaya çıkmasıyla dinin, özellikle teorik alandan kapı dışarı edildiği görülmüştür. Burada seküler bir yaşam formunun hem teorik hem de pratik düzeyde modern düşünce ile birlikte hayata geçirilme isteği söz konusudur. Modern öznenin anlamın, değer, hakikatin ve

³⁶ D'Isanto, “Introduction,” 5.

³⁷ Wrathall, “Metaphysics and Onto-theology,” 3-4.

³⁸ Vattimo, *Belief*, 28.

bilginin merkezi haline getirilmesi ile birlikte başlayan söz konusu süreç Aydınlanma ile radikal bir seviyeye ulaşmış ve dinsel olan ile metafizik eşdeğer kabul edilerek metafiziğin ve dolayısıyla da dinin eliminasyonu söz konusu olmuştur. Buna rağmen 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren dinin gerilemesinden ziyade, daha fazla görülmesi söz konusu olmuştur. Nitekim Berger'e göre, "Aydınlanma'ya kadar geri götürülebilecek sekülerleşme düşüncesinin ana teması gayet nettir: Modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde (bilincinde) din gerileyecektir. Fakat zaman, bu temel fikrin yanlış olduğunu ortaya koymuştur."³⁹ Yine Vattimo'ya göre post- çağlarda dinsel düşünce ve pratikte bir artış görülmektedir. Dinin modern dünyada yeniden yükselişini yalnızca toplumsal ve siyasi olaylarla değil, aynı zamanda düşünce dünyasında yaşanan köklü değişimlerle de ilişkilendiren Vattimo'ya göre Aydınlanma ve pozitivist bilim anlayışı, uzun yıllar boyunca dini, insanlık tarihinin artık geride bırakması gereken bir kalıntı olarak görmüştü. Teknolojik ve bilimsel ilerlemeler, demokratik sistemlerin yaygınlaşması ve toplumsal yaşamın rasyonelleşmesiyle birlikte dinin tamamen silineceği öngörülmüyordu. Ancak bugün geldiğimiz noktada, dinin yalnızca varlığını sürdürmekle kalmayıp, geleceğe dair rehberlik sunabilecek bir alan olarak yeniden değerlendirildiği görülmektedir.⁴⁰

Modernite, dini yok etmeye yönelik büyük iddialarda bulunmuş, özellikle pozitivist bilim anlayışı, sadece deney ve gözleme dayalı bilginin doğru olduğunu savunarak, dini mitler ve metafiziksel inançların geçerliliğini reddetmiştir. Hegelci ve daha sonra Marksist tarih anlayışı da, insanlığın tarihin ilerleyişi içinde rasyonel bir bilince ulaşacağını ve böylece dinin gereksiz hale geleceğini öne sürerek, bize göre, postmodern anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Vattimo'nun nazarından, bugün, bu güçlü felsefi argümanlara yönelik inanç giderek yok olmaktadır. Artık ateizmi veya dini tamamen reddetmeyi destekleyen sağlam felsefi gerekçelerin eskisi kadar güçlü olmadığı bir dönemdeyiz.⁴¹ Vattimo'ya göre çağdaş dönemde çoğu filozof, gerekçe sunmadan dindar ya da dinsiz görünmekteyken, modern dönemde ise Tanrı'ya dair teorik nedenlerin (ya da kanıtlamaların) sunulduğu bilinmektedir. Modern düşüncede Tanrı'yı reddetmek için ya bilimsel gelişmelerden hareketle ya da rasyonel aklın sınırlarını belirlemekle paralel bir şekilde temellendirilir.

Metafiziğin sonu ve ahlaki Tanrı'nın ölümü ateizmin felsefi temelini tasfiye etmiştir. Çağdaş filozoflar, güçlü teorik nedenlerden ziyade sanki ataletten dolayı çoğunlukla dindar ya da dinsiz görünmektedir. Modernitede dindar olmanın ya da olmamanın teorik nedenleri pozitivist ya da tarihselci metafizikle ilişkilendiriliyordu. Tanrı ya varlığı bilimsel deneylerle doğrulanmadığı için ya da aklın ilerleyen aydınlanmasında kaçınılmaz olarak aşılması gereken bir aşama olduğu için inkâr edildi. Ancak metafiziğin sonu artık bu meta-anlatıları gözden düşürmüştür.⁴²

Modernite içindeki ateist rasyonalizmin iki temel biçimi vardı. Bunlardan ilki, yalnızca deneysel doğa bilimlerinin hakikati ortaya koyabileceğine inanmaktı. İkincisi ise, tarihin ilerleyişine duyulan inançtı:⁴³ İnsanlık, zamanla aklını ve bilincini geliştirerek, her türlü aşkın otoriteden tamamen özgürleşecekti. Çoğu zaman bu iki düşünce biçimi iç içe geçmişti. Örneğin, pozitivist ilerleme anlayışı, bilimsel gelişmelerin toplumu daha rasyonel hale getireceğini ve böylece dinin ortadan kalkacağını varsayıyordu. Bu bakış açısına göre, din ancak geçici bir hata olarak görülebilirdi—bilimsel rasyonalite tarafından düzeltilmesi gereken bir yanlış veya aklın gelişimiyle aşılması gereken bir tarihsel aşama olarak değerlendiriliyordu.

Fakat bugün, bu modernist düşüncelerin de büyük ölçüde çöktüğünü görüyoruz. Artık ne nesnel bir hakikatin varlığına ne de tarihin insanlığı tam bir akıl berraklığına ulaştıracağına dair mutlak bir inanç kaldı. En önemli kırılmalardan biri, *büyübozumu* (*disenchantment*) fikrinin kendi içinde çökmesi oldu. Max Weber'in büyübozumu kavramı,

³⁹ Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi" 21. *yüzyılda Dinin Geleceği - Kutsalın Dönüşü* içinde, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş, 2014), 42.

⁴⁰ Bkz. Gianni Vattimo, *Şeffaf Toplum*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal. (İstanbul: Say, 2012).; Wrathall, "Metaphysics and Onto-theology"; Berger, "Kutsalın Dönüşü".

⁴¹ Vattimo, *Belief*, 28.

⁴² Vattimo, *After Christianity*, 17.

⁴³ Vattimo, *Belief*, 28.

modern dünyanın mitlerden ve metafiziksel düşüncelerden arınmasını ifade ediyordu. Ancak bugün geldiğimiz noktada, bu sürecin kendisi bile bir tür mit olarak görülmeye başlandı. Yani, modern aklın en büyük iddiası olan “bütün mitlerden arınma” fikri, kendisinin de aslında bir mit olduğunu fark etti.

Hepimiz artık büyüün bozulmasının, büyüün bozulması fikrinin kendisine karşı da radikal bir büyüün bozulmasına yol açtığı gerçeğine alışmış durumdayız; ya da başka bir deyişle, mitin ortadan kaldırılması idealinin bile bir mit olduğunu kabul ederek, mitsizleştirmenin sonunda kendisine karşı döndüğü gerçeğine.⁴⁴

Tabii ki, modern düşüncenin bu sonuca barışçıl bir şekilde ulaştığını söylemek zordur. Hâlâ modern bilimci ve tarihselci rasyonalizmin savunucuları vardır. Ancak Vattimo'nun vurguladığı nokta şu: Bilimi ve ilerlemeyi mutlak bir hakikat olarak kabul eden modernist söylem, artık sorgulanamaz bir otoriteye sahip değil. Çünkü bu söylem, dini ortadan kaldırmayı hedeflerken, kendi içinde de çelişkiler barındırıyordu. Modernitenin en güçlü anlatılarından biri olan “din ortadan kalkacak” iddiası, bugün tam tersine dönmüş durumda. Artık modernitenin çöküşüyle birlikte, dinin tamamen yok olması gerektiğine dair güçlü argümanlar pek de geçerli görünmemektedir.

Bu durum, dini yeniden değerlendirmek için yeni bir alan açar. Ancak Vattimo'nun kastettiği din, geleneksel ve otoriter bir din anlayışı değil. Tam aksine, modernitenin getirdiği değişimler içinde varlığını sürdürebilen, otorite ve dogmatizmden sıyrılmış bir inanç biçimi olarak din. Artık din, modern aklın bir hatası olarak görülmek yerine, geleceği şekillendiren olası bir rehber olarak ele alınabilir. Bu bağlamda, modernitenin başarısız olan iddiaları, inancın dönüşümü için yeni bir fırsat yaratmaktadır.

Vattimo, Tanrı'nın dönüşünü bir dizi zamanın işaretlerine⁴⁵ bağlı olarak yorumlar. Ona göre geç-modern kültürde ya da post-seküler dünyada Tanrı'yı anmak söz konusu işaretler aracılığıyla mümkün olmaktadır. İnsan genel olarak içinden çıkamadığı hallerde ya da istenmedik durumlardayken Tanrı'ya sığınmakta ya da onu hatırlamaktadır. Vattimo'nun burada ele aldığı temel mesele, dinin ve inancın dönüşünün bireysel ya da psikolojik bir süreç olarak değil, tarihsel ve toplumsal bir olgu olarak anlaşılması gerektiğidir. Geleneksel bir bakış açısıyla, inancın insan yaşamında geri dönüşü, genellikle yaşlanma süreciyle ilişkilendirilir. İnsan gençken dünya ile meşguldür, ancak yaşlandıkça ölümün kaçınılmazlığıyla yüzleştğinde, bu onu “öteki dünya” fikrine yönlendirir.

Yine de inanç sorununu yeniden gündeme getiren tarihsel koşullar bile yaşlanmanın fizyolojisiyle ortak bir özellik taşıyor: her iki durumda da Tanrı sorunu, bir yenilginin gerçekleşmesi olarak bir sınırla karşılaşmayla ilişkili olarak ortaya konur.⁴⁶

Vattimo, bu yaklaşımın oldukça indirgemeci olduğunu ve inancın yalnızca bireysel psikolojik aşamalara indirgenemeyeceğini savunur. Ancak, bu yaşamsal geçişle tarihsel süreçler arasında bir paralellik olduğunu da kabul eder: İnsanlık da, tıpkı bireyin yaşlanması gibi, belirli sınırlarla karşılaştığında Tanrı'ya yönelmektedir.⁴⁷

Bu noktada Vattimo, modern insanın Tanrı'ya yönelmesini, onun tarih boyunca yaşadığı hayal kırıklıklarıyla ilişkilendirir. İnsanlık, Aydınlanma ve modernite boyunca dünyada adaleti tesis edebileceğine, akıl ve bilim yoluyla sorunları çözebileceğine inanmıştı. Ancak, 20. yüzyılın savaşları, ekonomik krizleri ve teknolojinin ürettiği yeni etik sorunlar, bu inancın yıkılmasına yol açtı. İnsanlar artık dünyada mutlak bir adaletin sağlanamayacağını, rasyonel ve teknolojik ilerlemenin sınırlı olduğunu fark ettiklerinde, çareyi Tanrı'ya dönmekte bulmaktadırlar. Ölümle karşı karşıya kalan birey gibi, insanlık da toplumsal düzeyde sınırlarıyla yüzleştğinde, dini bir çerçeve içinde anlam arayışına yönelmektedir. Vattimo'ya göre Aydınlanmanın iyimser bakışının Tanrı'ya ihtiyaç hissetmemesinin en büyük nedeni

⁴⁴ Vattimo, *Belief*, 29.

⁴⁵ Gianni Vattimo, “After Onto-theology: Philosophy between Science and Religion” in *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 30.

⁴⁶ Vattimo, *Belief*, 24.

⁴⁷ Vattimo, *Belief*, 24.

hümanizme olan inançtır. Bu hümanistik yapı insanı kendi kendine yeten bir varlık olarak tellaki ederek aslında bir kibrin de açığa çıkmasına neden olmuştur.

Dinin modern dünyada yeniden yükselişi, sadece bireysel krizlerle değil, modernitenin çözmekte zorlandığı büyük meselelerle de bağlantılıdır. Vattimo, özellikle biyo-etik alanında karşılaşılan zorluklara dikkat çeker: genetik manipülasyon, çevresel krizler ve kitle toplumunda artan şiddet gibi sorunlar, modern aklın ve teknolojinin yeterli çözümler sunamadığı alanlardır. Ona göre “Kültürümüzde dinin geri dönüşü, geç-modern insanlığın karşı karşıya kaldığı bir dizi acil sorunun akıl ve teknoloji araçlarıyla çözülemeliği ile bağlantılı görünmektedir: özellikle genetik manipülasyondan ekolojiye kadar biyoetik alanındaki sorunlar ve kitle toplumundaki yeni varoluş koşullarında şiddetin patlamasıyla ilgili sorunlar.”⁴⁸ İnsanlar, bu tür karmaşık ve etik açıdan tartışmalı konular karşısında, seküler çözümlerin yetersiz kaldığını hissederek, dini referanslara geri dönmektedir. Söz konusu dönüş pek net değildir elbette. Vattimo için bu dönüş sanki daha önce hep bizimle birlikte olan ama bir süre unuttuğumuz bir şeyin dönüşü gibidir. Bizde iz bırakan ve silinmeyen bir şey gibi.

...varoluş koşullarımızda din bir geri dönüş olarak denenir. Bu, kesin olarak unuttuğumuzu sandığımız bir şeyin yeniden ortaya çıkması, üstü örtülmüş bir izin yeniden güncelleşmesi, bir yaranın yeniden kötüleşmesi, bastırılan bir şeyin yeniden su yüzüne çıkması, bir *Überwindung* (aşma, gerçekleşme ve sonra bir yana bırakılma) olduğunu düşündüğümüz şeyin yalnızca bir *Verwindung*, yani hastalığının silinmez iziyle yeniden hesaplaşması gereken uzun bir iyileşme dönemi olarak kaldığının ortaya çıkmasıdır. Eğer bir geri dönüş söz konusu ise, bu, kendi özüne göre tesadüfi kalan dinin bir kendini yeniden sunma biçimi olabilir mi? Sanki -tarihsel, bireysel ya da toplumsal birkaç olay nedeniyle- yalnızca onu unutmuşuz (belki de suçlu olarak) ondan uzaklaşmışız da, şimdi başka birkaç tesadüfi koşul nedeniyle unutkanlık birden azalmış gibi değil mi?⁴⁹

Ancak Vattimo, Tanrı'yı yalnızca aşılmaz sınırlarla ilişkilendiren bu düşünceye karşı birtakım itirazların öne sürülebileceğini kabul eder. Öncelikle, bizzat dindarların bakış açısından bile, bu anlayış problematiktir. Örneğin, Dietrich Bonhoeffer, Tanrı'nın yalnızca boşlukları dolduran bir figür olarak görülmesine karşı çıkmıştır. Tanrı'nın varlığı, sadece insanın çözemediği problemlere son çare olarak başvurulmuş bir şey olmamalıdır. İkinci olarak, seküler akıl açısından da, Tanrı'yı yalnızca felaketlerle bağdaştırmak onun hakikat iddiasını zayıflatır. Eğer bir Tanrı varsa, o sadece insanların çaresiz anlarında başvurduğu bir varlık değil, tüm varoluşu kuşatan bir anlam çerçevesi olmalıdır. Ona göre “Eğer bir Tanrı varsa, o kesinlikle ne sadece bizim sıkıntılarımızdan sorumludur ne de esas olarak bizim başarısızlıklarımız aracılığıyla tanınabilecek biridir.”⁵⁰

Vattimo'nun analiz ettiği bu mesele, modern dünyada inancın doğasını sorgulayan temel sorulardan biridir. Modernitenin yarattığı krizler, dini yeniden önemli bir mesele haline getirmiştir. Ancak bu dönüş, sekülerleşmenin başarısız olduğu anlamına mı gelir, yoksa sekülerleşmenin bizzat kendisi, dinin dönüşümüne mi yol açmıştır? Vattimo, bu soruların peşinden giderek, inancın postmodern dünyada nasıl yeniden şekillendiğini tartışmaya devam eder. Fakat şunu da belirtmemiz gerekir ki, Vattimo dinin dönüşünün siyasal anlamda da ele alınması gerektiği konusunda önemli analizler yapmaktadır. Elbette konumuzun kapsamında olmadığı için bu mesele ile ilgili yalnızca şunu söylemek yeterli olacaktır: Vattimo dönemin, zamanın işaretlerinden hareketle sömürgeci ve emperyalist anlayışlarının miadının doldurması ve nüfusun da hareketlenmesi ile birlikte artık, örneğin Müslüman toplumların, kendilerini daha iyi ifade etmelerinin de önünün açıldığını ifade ederek bu noktaya işarete eder.⁵¹ man toplumların- yalnızca pasif nesneler değil, kendi tarih anlatılarını ve hakikat iddialarını ifade edebilen özneler olarak sahneye çıkmasına imkân tanımıştır. Tam da bu bağlamda, Vattimo dönemin işaretlerini, yani emperyalist ve sömürgeci düzenlerin çözülmesini, nüfus hareketliliğiyle birlikte değerlendirerek, bu tarihsel kırılmanın Müslüman toplumların kendilerini

⁴⁸ Vattimo, *Belief*, 25.

⁴⁹ Gianni Vattimo, “İzin İzi” *Din* içinde, ed. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), 77.

⁵⁰ Vattimo, *Belief*, 25.

⁵¹ Vattimo, *Belief*, 26-27.

daha serbestçe ifade edebilmeleri bakımından yeni imkânlar doğurduğunu ileri sürer. Bu çoğulcu açılım, yalnızca siyasal bir hak talebine değil, aynı zamanda dilin, metaforun ve anlamın tekil tahakküm biçimlerinden kurtuluşuna da işaret eder. Böylece Vattimo'ya göre, dinin kamusal alandaki yeniden belirişi, bir tür geri dönüş değil, tarihin ve anlamın merkezsizleşmesinin bir sonucu olarak kavranmalıdır.

Geç-endüstriyel toplumda dinin yeniden canlanması, doğrudan bir nedensellik bağı olmasa da, metaforun özgürleşmesine ve ateizmin felsefi nedenlerinin reddedilmesine karşılık gelmektedir. Kuşkusuz, bu canlanmayı açıklamak için pek çok açıklama ileri sürülmüştür ve bunlar en nihayetinde metafiziğin sonunu getiren tarihsel koşullarla ilgilidir - örneğin, “diğer” kültürleri fiilen özgürleştiren ve böylece Avrupa-merkezci tarihselciliğin kendisini imkansız kılan sömürgeciliğin çöküşü gibi. Batı sömürgeciliğinin sona ermesi, sanayileşmiş ulusların çoğunda çok etnikli bir toplum geliştirme olasılığı anlamına da gelmektedir. Felsefenin ya da edebiyat eleştirisinin metinsel özgürleşmesinden daha az barışçıl olsa da, çok etnikli çoğulculuk metaforun özgürleşmesinin bir olgusu olarak ele alınabilir.⁵²

Metafiziğin sona ermesi, Batı düşüncesinde köklü bir paradigma değişimini beraberinde getirmiştir. Örneğin, sömürgeciliğin çöküşü, yalnızca politik bir olgu olmanın ötesinde, Batı'nın evrensellik iddiasına dayalı tarih anlayışını da sarsmış ve böylece Avrupa merkezli tarihselciliğin imkânsız hale gelmesine yol açmıştır. Artık yalnızca Batı'nın ürettiği büyük anlatılar geçerli değildir; aksine, daha önce susturulmuş kültürler kendi tarihsel ve teolojik söylemlerini dile getirmeye başlamıştır. Batı dışı dünyaya ait seslerin özgürleşmesi, sadece siyasal ve toplumsal bir dönüşümü değil, aynı zamanda felsefi düşüncenin de temellerini sarsan bir çoğulculuğu ortaya çıkarmıştır.

Bu süreç, sanayileşmiş toplumlarda çok kültürlü bir yapının oluşmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Vattimo'nun dikkat çektiği nokta, çok kültürlü toplumların dinî kimlikleri de beraberinde getirmesi ve böylece Batı'nın sekülerleşme sürecine meydan okumasıdır. Artık Batı dünyası, kendi iç dinamikleriyle gelişen bir sekülerleşme sürecinde ilerlememekte, aksine farklı kültürlerin dinî ve metafiziksel söylemleriyle iç içe geçmiş bir biçimde var olmaktadır. Felsefi metinlerde ve edebi eleştirilerde yaşanan metaforun özgürleşmesi gibi, toplumda da farklı dini gelenekler yeniden görünür hale gelmiştir. Ancak bu çoğulculuk, Batı toplumlarında bir savunma mekanizmasını da harekete geçirmiştir: Batılı toplumlar, kendi yerel dini geleneklerini yeniden keşfetme ve onlara daha sıkı sarılma eğilimine girmiştir.⁵³

Burada Vattimo, dinin geri dönüşünü salt bir kültürel etkileşim olarak değil, aynı zamanda psikolojik ve varoluşsal bir fenomen olarak da ele alır. Çoğulculuğun artması, bireylerin aidiyet ihtiyacını derinleştirmiş, böylece eski dinî formlar bir tür güvence alanı olarak geri dönmüştür. Ancak bu aidiyet arayışı hem güven verici hem de tehdit edici bir boyut taşır; çünkü bireyler, kimliklerini sağlamlaştırmak için aynı zamanda bu aidiyetin sınırlandırıcı ve otoriter yönleriyle de yüzleşmek zorunda kalmaktadırlar. Burada Vattimo'nun “babalık” metaforunu kullanması önemlidir: Dinin dönüşü, tıpkı bir otorite figürüne dönüş gibi hem koruyucu hem de kısıtlayıcıdır.

Söz konusu dönüşü yukarıda ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın ölümü ve metafiziğin sonu metaforları üzerinden değerlendirilen Vattimo, burada felsefenin görevinin bittiğini ifade etmek istemez. Aksine felsefenin eleştirel yönünün daha işlevsel olmasının da önünün açıldığını söyler. Ona göre her iki metaforun sonuçları iki şekilde ifade edilebilir:

Birincisi, postmetafizik çağda dinin yeniden canlanması yalnızca bir yanlış anlamamanın sonucu değildir. Daha ziyade, Batı dini geleneği ile zayıflama kaderine sahip bir olay olarak Varlık fikri arasındaki derin aile benzerliğini -şu anda sadece bu şekilde ifade edebiliriz- fark edersek, teorik meşruiyeti ortaya çıkabilir. İkinci olarak, bu aile benzerliğinin tanınması, felsefeye kutsalın zamanımızda aldığı biçimler üzerine eleştirel bir düşünme zemini sunar. Bu nedenle, kurucu, antime-tafizik ilhamına her ihanet ettiğinde, dinin yeniden canlanması felsefi eleştiriye tabi tutulmalıdır.⁵⁴

⁵² Vattimo, *After Christianity*, 18.

⁵³ Vattimo, *After Christianity*, 18.

⁵⁴ Vattimo, *After Christianity*, 23.

Bu bağlamda Vattimo, tartışmanın merkezi kavramı olarak *sekülerleşmeyi* ele alır. Ancak Vattimo, sekülerleşmeyi dinin basitçe terk edilmesi ya da aşılması olarak görmez; aksine, onu varlığın (*Being*) tarihsel olarak zayıflamasıyla (*Verwindung*) ilişkilendirir ve bu sürecin Hristiyanlığın temel kavramlarından biri olan *kenosis* (Tanrı'nın kendini boşaltması) ile paralel olduğunu iddia eder. Burada Vattimo'nun önemli bir tezi ortaya çıkmaktadır; ki o da sekülerleşmenin aslında din için bir olanak olduğudur. Hatta bir adım daha ileriye giden Vattimo'ya göre "Gerçek dindarlık sekülerleşmeye dayanır."⁵⁵ Vattimo'nun yaklaşımına göre, sekülerleşme aslında Tanrı'nın dünya ile bütünleşmesini ifade eden *enkarnasyon* (incarnation) sürecinin bir devamıdır. "Eğer Varlığın zayıflamasının, kurtuluş tarihinin çekirdeği olan Tanrı'nın *kenosis*'i olarak kendini gerçekleştirdiği mod ise, sekülerleşme artık dinin terk edilmesi olarak değil, Varlığın dini görevinin paradoksal bir şekilde gerçekleştirilmesi olarak algılanmalıdır."⁵⁶ Geleneksel olarak sekülerleşme, dinin toplumsal ve bireysel yaşam üzerindeki etkisinin zayıflaması olarak değerlendirilir. Ancak Vattimo için bu zayıflama, dinin ortadan kalkması değil, bizzat Tanrı'nın dünya içindeki hareketinin bir parçasıdır. Eğer varlığın tarih boyunca zayıflaması, Tanrı'nın kendini insanlıkla bütünleştirmesi olarak okunabiliyorsa, sekülerleşme de dini ortadan kaldıran bir süreç değil, paradoksal bir şekilde varlığın dinsel yönünün gerçekleştirilmesidir. Bu durumda, modernleşme ve sekülerleşme süreci, dinin karşıtı olarak değil, onun içkin bir devamı olarak okunmalıdır. Bu bakış açısı, metafiziğin sona ermesiyle birlikte dinin geri dönüşünü değerlendirme biçimimizi kökten değiştirir.

Geleneksel bir perspektiften bakıldığında, modern dünyada dinin yeniden yükselişi, sekülerleşme teorilerine bir meydan okuma olarak görülebilir. Ancak Vattimo, sekülerleşmenin, dinsel olanın tamamen ortadan kalkmasını değil, onun farklı bir formda dönüşmesini sağladığını ileri sürer. Dinin modern dünyadaki varlığı, onun hâlâ güçlü metafizik temellere dayandığını değil, aksine zayıflayarak, çoğulculuşarak ve yorumlanabilir hale gelerek dönüşüm geçirdiğini gösterir. Bu noktada, postmetafizik felsefenin görevi, sekülerleşme süreciyle birlikte dinin dönüşümünü anlamak ve bu dönüşümün çeşitli biçimlerini eleştirel bir süzgeçten geçirmektir. Ancak bu eleştiri, yalnızca dinin toplumsal ve siyasal düzlemde nasıl işlediğini anlamaya yönelik değildir; aynı zamanda felsefenin kendisini de sorgulamasını gerektirir. Çünkü eğer sekülerleşme, Tanrı'nın dünya ile bütünleşmesini sağlayan bir süreçse, o hâlde modern felsefenin sekülerleşmeyi nasıl kavradığı da yeniden değerlendirilmelidir.⁵⁷

Vattimo'ya göre Varlığın zayıflaması ya da post-seküler dönemle birlikte aslında *enkarnasyon* da doğrulanmış demektir. Hristiyan inancına göre yapılan bu değerlendirmede Vattimo, söz konusu meselenin zaten Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinde görüldüğünü vurgular. Varlığın zayıflaması, "enkarnasyonun *kenosis* olarak radikal bir şekilde okunması yoluyla Hristiyan mesajının... yalnızca tek bir olası anlamını" sunmaktadır.⁵⁸ *Kenosis* vurgusu, İlahi Olan'ın gerçek anlamda zayıflaması olarak tanımlanmaktadır: Tanrı belirli bir mesajı ya da (dini) yasanın yorumunu iletmek için daha aşağı bir insan formuna bürünmeyi tercih eder. Bu noktada Frederiek Depoortere, Vattimo'nun zayıflık ve metafiziğin sona ermesi düşüncesi ile ilgili olarak şunları yazmaktadır:

"Enkarnasyon her şeye kadir, mutlak, ebedi bir Tanrı'nın sonunu ve dolayısıyla Tanrı'nın zayıflamasını ima eder. Hristiyanlığın Tanrısı, doğal dindarlığın vahşi Tanrısı değildir ve aynı şekilde, her şeye kadir ve her şeyi bilen bir neden olarak, hala doğal dinlerin Tanrısı ile uyumlu olan metafiziğin Tanrısı da o kadar azdır. Sonuç olarak, metafiziğin sona ermesi nihayetinde o şiddet dolu Tanrı'yı geride bırakmamızı sağlar."⁵⁹

Ona göre *kenosis*, Tanrı'nın gücünden ve otoritesinden bilinçli olarak vazgeçmesini, kendini alçaltmasını ve aşkınlığını sınırlandırmasını ifade eder. Bu kavram, yalnızca dini bir tema olmanın ötesinde, modern düşüncenin temel bir yönüne de ışık tutar. Vattimo'ya göre Hristiyan inancında Tanrı'nın kendini dünyaya bu şekilde sunması,

⁵⁵ Robbins, "Introduction: After the Death of God," 22.

⁵⁶ Vattimo, *After Christianity*, 24.

⁵⁷ Vattimo, *After Christianity*, 24.

⁵⁸ Vattimo, *After Christianity*, 80.

⁵⁹ Frederiek Depoortere, "Gianni Vattimo and René Girard on the Uniqueness of Christianity," *The Heythrop Journal* 50, sayı: 5 (2009): 877-78.

aslında felsefenin de zamanla kesinlik ve katı hakikat iddialarından vazgeçmesiyle paralellik gösterir. Başka bir deyişle, çağdaş düşüncenin kesinlikten uzaklaşarak yorumlara ve çoklu perspektiflere yönelmesi, İncil'in özündeki mesajı—sevgi ve hayırseverlik, yani caritas—teyit eder.⁶⁰ Nietzsche ve Heidegger'in dile getirdiği “metafiziğin sonu” fikri, Vattimo'nun yorumunda Yeni Ahit'in sevgi ve dayanışma çağrısının felsefi bir yankısı gibidir. Burada Hristiyan inancı ile Vattimo'nun “zayıf düşünce” adını verdiği yaklaşım, birbirinden kopuk veya karşıt değil, aksine iç içe geçmiş ve birbirini besleyen iki unsur olarak ortaya çıkar. Hristiyanlık, Tanrı'nın İsa'da insan olup kendini savunmasız hale getirmesiyle, güç ve otoriteden vazgeçmenin, katı hakikat iddialarının altını oymanın en radikal örneğini sunar. Vattimo'ya göre, tam da bu kenotik tavır sekülerleşmenin gerçek kökenidir. Çünkü Tanrı, insanlıkla olan ilişkisini mutlak bir otorite olarak değil, sevgi ve kırılganlık üzerinden kurmuştur. Aynı şekilde, modern düşünce de artık kesinlik ve otorite iddialarından sıyrılarak, yorum ve diyalog ekseninde şekillenmektedir.

Rorty, *The Future of Religion* adlı eserde Vattimo ile ortak bir platformda buluşsa da, dine yönelik yaklaşımları ciddi anlamda ayrıştırmaktadır. Rorty, dinin yeniden gündeme getirilmesini, özellikle Hristiyanlık temelinde bir etik veya felsefi meşruluk zemini aranmasını gereksiz bulur. Ona göre, etik ve insani değerlere dair tüm argümanlar seküler bir temelde, dinin katkısına ihtiyaç duyulmaksızın inşa edilebilir. Vattimo'nun kenosis kavramını temel alarak Tanrı'nın “zayıflaması”nı sekülerleşmenin bir biçimi olarak yorumlaması, Rorty açısından teolojik bir metafor olarak ilginç olabilir, ancak felsefi olarak işlevsizdir. Rorty, bu yaklaşımın sonunda Tanrı'yı herhangi bir güçlü normdan arındırarak, tamamen etkisiz bir simgeye dönüştürdüğünü ima eder.⁶¹ Ayrıca Vattimo'nun hakikati yalnızca yorum olarak görmesi Rorty'nin pragmatist doğruluk anlayışıyla örtüşse de, dine yeniden başvurması onun seküler hümanist çizgisine göre “metafiziğe geri dönüş” olarak değerlendirilir. Bu eleştiriler, Vattimo'nun zayıf düşüncesinin, felsefi anlamda açık olsa da, Rorty gibi seküler düşünürler için fazlasıyla nostaljik ve gereksiz görüldüğünü ortaya koyar.

Buna rağmen Vattimo'nun düşüncesinde, Tanrı'nın dünyaya yönelik sevgi dolu alçalışının, yani kenosis'in, tarihsel bir süreç içinde tezahür etmesi olarak anlaşılır. Bu süreç, dini hayırseverliğin ve açıklığın zaman içinde toplumsal yapılara yansımalarıdır. Sekülerleşme, çoğunlukla dinin karşıtı olarak görülse de, Vattimo'ya göre aslında Hristiyanlığın özünden doğan bir dönüşüm biçimidir. Onun ifadesiyle, Hristiyanlığın misyonu, sekülerleşmeyi bir tehdit olarak değil, kendi kimliğini derinleştirmenin bir yolu olarak görmektir.⁶² Bu bağlamda sekülerleşme, sadece dini düşüncenin zayıflaması veya kamusal alandan çekilmesi değil, aynı zamanda farklı dünya görüşlerine açık bir toplum inşa edilmesidir. Katı dogmatik yapılara saplanıp kalmak yerine, toplumu her türlü düşünceye ve yoruma alan açan bir esneklikle şekillendirmek, sekülerleşmenin en önemli kazanımlarından biridir. Böyle bir anlayış, dini inançları katı bir ideolojiye dönüştüren, farklı görüşleri dışlayan baskıcı dindarlık biçimlerine karşı da bir panzehir niteliği taşır. Bu perspektiften bakıldığında, sekülerleşme dünyayı, hiçbir bireyin veya grubun mutlak hakikat üzerinde tekel iddiasında bulunamayacağı bir yorum çoğulluğu alanı olarak görmeyi gerektirir. Bu düşünce, köklü bir epistemolojik ve ontolojik alçakgönüllülük içerir ve tam da Hristiyanlığın kenosis anlayışıyla örtüşür: Tanrı'nın mutlak gücünden feragat ederek insanlarla sevgi ve dayanışma içinde olmayı tercih etmesi gibi, sekülerleşmiş toplum da otorite ve kesinlik iddialarından sıyrılarak daha açık, daha insancıl bir yapı kazanır. Vattimo'ya göre Hristiyanlığın en büyük başarısı, dogmalarda veya değişmez doktrinlerde değil, tam aksine, modern insan hakları anlayışına, toplumsal ilişkilerin insani boyutuna ve sınıfsal yapıların çözülmesine ilham veren caritas'ın sekülerleşmiş biçiminde yatmaktadır. Hristiyanlık, insan sevgisini ve dayanışmayı merkeze alan mesajını, katı kurallardan bağımsız bir şekilde, modern toplumun temel değerlerine dönüştürerek sürdürmektedir. Sekülerleşme, bu yüzden Hristiyanlığın yok oluşu değil, onun en derin hakikatlerinden birinin tarih içinde farklı bir biçimde açığa çıkmasıdır.

⁶⁰ Thomas G. Guarino, *Vattimo and Theology* (New York: T&T Clark International, 2009), 20.

⁶¹ Richard Rorty vd., “Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?” *Dinin Geleceği* içinde, çev. Rahmi G Ögdül (İstanbul: Ayrıntı, 2009), 41-42.

⁶² Vattimo, *After Christianity*, 98.

Ona göre, Hristiyanlık sadece zayıf düşünceyle uyumlu olmakla kalmaz, aynı zamanda onun bir tür ifadesi, yani bir transkripsiyonu olarak da görülebilir. Bu bakış açısıyla Vattimo, postmodernite ile Hristiyanlığın bir tür teorik yakınlaşmasını, inanç ve aklın yeni bir düzlemde birleşmesini önerir. Bu birleşme, hakikate dair mutlak iddialardan uzaklaşmayı ve hem inancın hem de aklın kesinlik arayışından vazgeçmesini gerektirir. Artık ne din ne de felsefe, gerçekliğin mutlak bir yapısını ortaya koyma iddiasında bulunur; aksine, her ikisi de gerçekliğin katılığının çözüldüğü, nesnelliğin yerini yorumların aldığı bir dünyaya uyum sağlar. Bu dönüşüm, yalnızca düşünsel düzeyde değil, dini yapıların kendisinde de bir dönüşüme işaret eder. Vattimo'ya göre, dogmatik ve katı dini kurallar, baskıcı normatif yapılar ve insanın özgürlüğünü sınırlayan katı inanç sistemleri zayıfladıkça, din insan için daha erişilebilir ve dostane bir hale gelmiştir. Bu süreç, post-seküler çağın bir işareti olarak, Tanrı'nın ve dinin zayıflamasını değil, onların daha insancıl ve özgürleştirici bir hale gelmesini ifade eder. Böylece, inanç artık korkuya, itaate veya mutlak otoriteye dayanan bir sistem olmaktan çıkıp, bireyin kendi yorumları ve deneyimleriyle şekillendirdiği esnek bir alan haline gelir. Vattimo'nun yorumuna göre, Kutsal Kitap'ın asıl mesajı, güçlü ve katı düşünce yapılarını terk etmek ve daha açık, insana yönelik bir inanç biçimi geliştirmektir. Bu, dogmalara ve mutlakiyetçi dini kurallara körü körüne teslim olmayı reddeden bir anlayıştır. Ona göre, vahiy bizleri “doğal din” olarak adlandırılan ve otoriter dini kurumların mutlak hakikat olarak sunduğu dogmalara boyun eğmek zorunda bırakılan bir anlayıştan özgürleştirir. Tanrı, artık korkulacak veya itaat edilmesi gereken bir otorite değil, insanın varoluşsal yolculuğunda ona eşlik eden bir varlık olarak yeniden düşünülmelidir.

Kitap vahyi bizi, ‘doğal dinden’, batıl inançlardan ve ilahî olanın kavrayışımızın kesinlikle ötesinde yer alan ve bu nedenle mantıksız olan ve kiliselerin otoritesi tarafından dayatılan en çeşitli dogmatik ve ahlaki disiplinleri sessizce kabul ederek boyun eğmek zorunda kalacağımız gizemli bir güç olduğu fikrinden kurtarır.⁶³

Vattimo'ya göre düşünce ve dil, bireyin içinde doğup büyüdüğü gelenek ve göreneklerle sıkı bir ilişki içindedir. İnsan akli, tamamen kültürel, sosyal ve dilsel ağların içine gömülüdür; yani dünyayı anlamlandırma biçimimiz, belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlam içinde şekillenir. Bu durum, bireyin kendi bakış açısını mutlak ve evrensel bir hakikat olarak görmesini problemli hale getirir. Kendi doğrularında ısrarcı olan bir akıl anlayışı, çoğu zaman hoşgörüsüzlüğe ve hatta totaliter eğilimlere yol açar. Vattimo, dünyanın giderek daha fazla dışlayıcı şiddete sürüklenmesinin, grupların, ulusların, dinlerin ve kültürlerin kendi hakikatlerini mutlaklaştırarak diğerlerini dışlamalarından kaynaklandığını öne sürer. Her topluluk, kendi gerçeklik anlayışını ontolojik bir zorunluluk olarak sunmaya başladığında, farklı olanı kabul etme yetisi kaybolur ve çatışma kaçınılmaz hale gelir. Ancak bu yaklaşım, Vattimo'nun eleştirdiği “güçlü düşünce”nin (pensiero forte) bir uzantısıdır. Mutlak hakikat iddialarına dayanan bu düşünce tarzı, günümüzde geçerliliğini yitirmiştir, çünkü artık dünyayı kesin doğruların değil, farklı yorumların bir araya geldiği bir alan olarak görmek gerekmektedir. Bugünün dünyasında, hakikat iddialarının mutlak olmadığını; her bir bakış açısının, belli bir kültürel ve tarihsel bağlamdan doğduğunu anlamak hem daha kapsayıcı hem de daha çoğulcu bir düşünce biçimini mümkün kılar.⁶⁴

Vattimo'nun zayıf düşüncesi, metafiziğin çözülmesiyle birlikte, hakikatin mutlak ve kesin değerler üzerinden tanımlanmasına karşı çıkar. Bu çerçevede din, güçlü bir doktrin olarak varlığını sürdüremez çünkü bu, ontolojinin mutlak olarak bilinebileceğini varsayan metafizik bir duruşu gerektirir. Hristiyanlık da bu noktada, dogmatik öğretilerden arındırılmış, daha esnek ve yoruma açık bir biçimde ele alınmalıdır. Vattimo, bu dönüşümü, Hristiyanlığın özüne ilişkin kendi yorumuyla temellendirir ve Hristiyanlığın ancak “zayıf düşünce” içerisinde anlam bulabileceğini savunur. Öyleyse son olarak diyebilir ki; Zayıf teoloji, Tanrı'nın varlığını metafiziksel kesinlikler üzerinden temellendirmek yerine, onu tarihsel bir anlatı ve etik bir değer olarak ele alır. Bu noktada Vattimo, Hristiyanlığın tarihsel gelişimini sekülerleşme süreciyle birlikte değerlendirir ve sekülerleşmeyi dinin reddi olarak değil, onun özündeki sevgi mesajının (*caritas*) daha saf bir biçimde ortaya çıkması olarak görür. Vattimo'ya göre, geleneksel teolojik düşünce,

⁶³ Vattimo, *After Christianity*, 37.

⁶⁴ Guarino, *Vattimo and Theology*, 28.

Tanrı'yı mutlak bir varlık ve ontolojik bir temel olarak ele almıştır. Ancak Tanrı'nın bu şekilde kavranması, dinî inancın otoriter ve dogmatik bir yapıya bürünmesine yol açmıştır.

Bu noktada, Caputo, zayıf teolojinin postmodern çağda önemli bir katkı sunduğunu kabul ederken, onun dini ve ilahi olanı fazlasıyla etik ve yorum merkezli bir yapıya hapsettiğini düşünür. Caputo'ya göre kenosis kavramı, klasik teolojide Tanrı'nın dünyaya yönelimini ifade ederken, Vattimo'da bu boşalma radikalleştirilerek Tanrı'nın aşkınlığı neredeyse tamamen silinmektedir. Bu durum, Caputo'nun ifadesiyle, Tanrı'yı bir tür “etik simge”ye indirger; dini inanç, dogma ve kurumsal yapılar ise tümüyle göz ardı edilir. Ayrıca Caputo, Vattimo'nun “zayıflık” kavramını metafizikten arındırma çabasının kendi içinde yeni bir metafizik yaratma tehlikesi taşıdığını savunur. Zira “zayıflık” bir norm haline geldiğinde, bu da güçlü bir düşünsel yapı üretir — yani zayıf düşünce de kendi içinde güçlü bir kurguya dönüşebilir. Caputo, tüm bu nedenlerle Vattimo'nun yaklaşımını etkileyici ama teolojik olarak problemli ve sınırları belirsiz olarak değerlendirir.⁶⁵

Vattimo, Caputo'nun zayıf teolojiye yönelik eleştirilerine doğrudan yanıt verirken, kendi yaklaşımının radikal sekülerlik içinde Hristiyanlıkla ilişkisini koruduğunu savunur. Caputo'nun, Tanrı'nın “etik bir metafora” indirgenmesi yönündeki eleştirisine karşı Vattimo, Tanrı'nın zaten tarihsel olarak sekülerleşme ve kenosis yoluyla aşkın konumunu bıraktığını ve bu sürecin Hristiyanlığın iç mantığına uygun olduğunu ileri sürer. Vattimo'ya göre, Caputo'nun teolojik olarak hâlâ bir “ilahi gizem” arayışı içinde olması, Hristiyanlığın radikal sekülerliğe açılmasını zorlaştırır. Vattimo, Caputo'nun dini bir deneyimi muhafaza etme isteğini anladığını belirtse de, bunun felsefi olarak bir tür “yarı-aşkınlık” pozisyonuna saplanmak anlamına geleceğini düşünür. Oysa kendisine göre, zayıf teoloji hem Tanrı'yı hem de dini pratikleri dünyevileştirmekle gerçek anlamda özgürleştirici olabilir.⁶⁶

Öyleyse diyebiliriz ki, Vattimo burada, postmetafizik düşüncenin sekülerleşmeyi, dinin ortadan kalkışı olarak değil, varlığın ve hakikatin zayıflaması olarak anlaması gerektiğini vurgular. Bu zayıflama, dini dogmatik yapılarından arındırırken, onu tamamen yok etmez. Aksine, dinin dönüşümüne ve yeni bir yorum sürecine girmesine imkân tanır. Bu yüzden, modern dünyada dinin geri dönüşü bir gerileme değil, sekülerleşmenin ve metafiziğin çözülüşünün doğal bir sonucudur. Postmetafizik düşünce, bu süreci anlamlandırmalı ve dini yeniden yorumlamanın imkânlarını araştırmalıdır.

Sonuç Yerine: Eleştiriler ve Değerlendirme

Vattimo'nun zayıf düşünce anlayışı, modern Batı düşüncesinin metafizik geleneğiyle hesaplaşmasını mümkün kılan post-metafizik bir felsefe biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma boyunca gösterildiği üzere, Vattimo'nun yaklaşımı, yalnızca felsefi değil; aynı zamanda teolojik, kültürel ve tarihsel boyutlara sahip çok katmanlı bir çözümleme önermektedir. Nietzsche ve Heidegger'den devraldığı eleştirel mirasla hareket eden Vattimo, “Tanrı'nın ölümü” ve “metafiziğin sonu” metaforlarını, çağdaş insanın anlam, hakikat ve varlıkla kurduğu ilişkiyi yeniden düşünmenin anahtarı olarak yorumlar.

Zayıf düşünce, Batı felsefesinin temellendirme, evrensellik ve kesinlik arayışlarını sorgular ve bunun yerine yorum, çoğulluk, bağlamsallık ve sonluluğu esas alan bir düşünme biçimi önerir. Bu bağlamda felsefe artık hakikate ulaşma iddiası taşıyan bir yapı olmaktan çıkar; daha ziyade, farklı tarihsel ve kültürel yorumların geçici ve yerel geçerlilikler içinde dolaşıma girdiği bir alan haline gelir. Vattimo, bu dönüşümü yalnızca entelektüel bir kriz olarak değil, aynı zamanda özgürleşmenin ve yeni düşünsel imkanların habercisi olarak görür.

⁶⁵ John D. Caputo, “Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event” in *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2007), 83-84.

⁶⁶ Gianni Vattimo, “Toward a Nonreligious Christianity” in *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2007), 45.

Bu felsefi dönüşüm, dinin postmodern dünyada yeniden değerlendirilmesini de mümkün kılar. Vattimo'ya göre sekülerleşme, dini dışlayan bir süreç değil; dini dogmatik yapılardan arındırarak, onun tarihsel ve yorumsal doğasına uygun bir şekilde yeniden ortaya çıkmasına olanak tanıyan bir zemin yaratır. Bu noktada Hristiyanlığın kenosis (boşalma) ve caritas (hayırseverlik) ilkeleri, Vattimo'nun dini yorumunun merkezinde yer alır. Tanrı'nın kendisini dünyaya indirgemesi, aşkınlıktan içkinliğe geçişin, otoriteden zayıflamaya yönelmenin ilahi biçimidir. Bu zayıflama, yalnızca Tanrı'nın değil, aynı zamanda tüm metafizik iddiaların da terk edilmesini gerektirir.

Makale boyunca ortaya konmaya çalışıldığı üzere, Vattimo'nun "zayıf teoloji" anlayışı, modernitenin ateist rasyonalizmi karşısında dini yeniden meşrulaştırmaz; aksine, Tanrı inancını güçlü temeller ve rasyonel zorunluluklardan arındırarak, etik ve yorumsal bir yaşama pratiği haline getirir. Bu bağlamda, dinin dönüşü yalnızca teolojik bir mesele değil; aynı zamanda felsefenin, hakikatin ve insan varoluşunun anlamına dair yeni bir arayışın parçasıdır. Bu anlamda Vattimo'nun en ayırt edici katkısı, Tanrı'yı klasik teistik kategorilerden kurtararak kenosis ve caritas temelli, yorumlayıcı bir figür hâline getirme çabasıdır. Bu yaklaşım, hem Hristiyan teolojisi için hem de daha geniş dinî düşünce alanı için dönüştürücü bir imkân sunmaktadır. Bununla birlikte, tüm aşkınlık iddialarının reddi, teolojik zeminin aşırı göreceliğe açık hâle gelmesine neden olabilir.

Vattimo'nun düşüncesi, modern felsefenin hakikatle kurduğu ilişkiye yönelik radikal bir eleştiri sunarken, kendi içinde önemli gerilimler barındırmaktadır. Onun önerdiği zayıf düşünce, dogmatizme karşı bir alternatif olarak görülebilir, ancak bu alternatifi kendisi de belirli açılardan bir tutarsızlık taşımaktadır. Vattimo'nun, postmodern düşüncenin içsel sınırlarını daha derinlemesine sorgulamadan sunduğu çözüm önerileri, teorik olarak çekici olsa da felsefi ve pratik düzeyde ciddi sorularla karşı karşıya kalmaktadır. Vattimo'nun din ile modernite arasındaki gerilimi yumuşatma çabası, bazı eleştirmenler tarafından fazla uzlaşmacı bulunabilir. Geleneksel teistik inançlar için, metafiziğin ortadan kalkması ve dogmatik yapıların çözülmesi, dinin özünün yok edilmesi anlamına gelebilir. Bu bakış açısıyla, Vattimo'nun sekülerleşmeyi olumlu bir dini gelişim olarak sunması, dinin özüne dair farklı ontolojik ve epistemolojik yaklaşımların yeterince dikkate alınmadığını gösterir. Sonuç olarak, Vattimo'nun zayıf düşünce ve sekülerleşme yorumları, postmodern hermeneutik bir çerçevede önemli bir katkı sunsa da teorik ve pratik açılardan çeşitli sorunları beraberinde getirir. Bu modelin, dinin içkin değerlerini tam olarak koruyup koruyamadığı, Batı dışı toplumlarda uygulanabilir olup olmadığı ve kendi epistemolojik temellerinin ne kadar sağlam olduğu, tartışmaya açık kalan meselelerdir. Dolayısıyla, Vattimo'nun yaklaşımı, din ve sekülerleşme üzerine yeni bir bakış açısı sunarken, eleştirel sorgulamaya da açık olmalıdır.

Kaynakça

- Berger, Peter L. "Sekülerizmin Gerilemesi" *21. yüzyılda Dinin Geleceği - Kutsalın Dönüşü* içinde, Editör: Ali Köse, 40-59. İstanbul: Timaş, 2014.
- Caputo, John D. "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event" in *After the Death of God*, Editör: Jeffrey W. Robbins, 47-88. New York: Columbia University Press, 2007.
- Depoortere, Frederiek. "Gianni Vattimo and René Girard on the Uniqueness of Christianity," *The Heythrop Journal* 50 sayı: 5 (2009): 877-889.
- D'Isanto, Luca. "Introduction" in *Belief*. California: Stanford University Press, 1996.
- G. Guarino, Thomas. *Vattimo and Theology*. New York: T&T Clark International, 2009.
- Heidegger, Martin. "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası" *Heidegger ve Teoloji* içinde, 49-74. 1. Basım. İstanbul: İnsan, 2002.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çeviren: Levent Özşar, 2. Basım. İstanbul: Asa Kitabevi, 2001.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren: Meiklejohn, England: Orion Publishing Gruoup, 1993.
- Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. 1. Basım. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008.
- Küçükalp, Kasım. *Jacques Derrida-Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. 1. Basım. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Güç İstenci*. Çeviren: Nilüfer Epçeli, 1. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Özlem, Doğan. "Giriş: Heidegger ve Teknik" *Tekniğe İlişkin Soruşturma* içinde, 9-42. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Rorty, Richard vd. "Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?" *Dinin Geleceği* içinde, Çeviren: Rahmi G Ögdül, 57-85. 1. Basım. İstanbul: Ayrıntı, 2009.
- Snyder, John R. "Metafiziğin Sonu Hakkında" *Modernliğin Sonu - Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik* içinde, Çeviren: Şahabettin Yalçın, 7-56. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Vattimo, Gianni. *After Christianity*. Çeviren: L. D'Isanto, New York: Columbia University Press, 2005.
- Vattimo, Gianni. "After Onto-theology: Philosophy between Science and Religion" in *Religion After Metaphysics*, Editör: Mark Wrathall, 29-36. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Vattimo, Gianni. *Belief*. Çeviren: David Webb, California: Stanford University Press, 1996.
- Vattimo, Gianni. "İzin İzi" *Din* içinde, Editörler: Jacques Derrida ve Gianni Vattimo, 77-90. Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Vattimo, Gianni. *Modernliğin Sonu-Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*. Çeviren: Şahabettin Yalçın, 1. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Vattimo, Gianni. *Şeffaf Toplum*. Çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal, 1. Basım. İstanbul: Say, 2012.
- Vattimo, Gianni. "Toward a Nonreligious Christianity" in *After the Death of God*, Editör: Jeffrey W. Robbins, 27-46. New York: Columbia University Press, 2007.
- Vattimo, Gianni ve Santiago Zabala. *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*. Çeviren: Erhan Kuçlu, İstanbul: Monokl, 2012.
- W. Robbins, Jeffrey. "Introduction: After the Death of God" in *After the Death of God*, 1-26. New York: Columbia University Press, 2007.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çeviren: Ahmet Cevizci, 1. Basım. İstanbul: Paradigma, 1998.
- Wrathall, Mark. "Metaphysics and Onto-theology" in *Religion After Metaphysics*, Editör: Mark Wrathall, 1-6. England:

Cambridge University Press, 2003.

Zabala, Santiago. "Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy" in *Weakening Philosophy - Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Editör: Santiago Zabala, 1-34. London: McGill-Queen's University Press, 2007.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 17.04.2025**Kabul:** 08.06.2025**Atıf:** Öcal, Oğuz. "İssızlığın Ortası Romanında Katlanamama Durumunun Tezahürü: Oluşa İzin Vermeme ve Dirençsizlik," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 31-40. <https://doi.org/10.55256/temasa.1678666>

İssızlığın Ortası Romanında Katlanamama Durumunun Tezahürü:

Oluşa İzin Vermeme ve Dirençsizlik

Oğuz Öcal¹

ORCID: 0000-0003-2301-095X

DOI: 10.55256/TEMASA.1678666

Öz

Mehmet Eroğlu'nun *İssızlığın Ortası* romanı, asıl kişi Ayhan'ın şahsında varlığı tehdit eden unsuru katlanamama durumu olarak görünüşe çıkaran bir romandır. Martin Heidegger'e göre katlanma, oluşuma izin verme durumu ile yıkıcı unsurlara karşı dirençli olmayı ifade eder. Katlanamama ise oluşuma izin vermeme ile yıkıcı unsurlara karşı dirençli olmamayı bildirir. Dayanamama anlamına da gelen bu durumun en önemli tezahürü ise tahammül edememek, kırılmak, kopmak, yitip gitmek ve ölmeyi istemektir. Katlanamayan bir birey olarak Ayhan, geçmişe takılıp kalmış bir durumda iken ilişkili olduğu insanların da yardımıyla kendisiyle karşılaşır ve Ankara'da bulunduğu iki aylık zaman dilimi içinde açılan olanaklar arasından seçimler yapmak zorunda kalır. Onun yaşamının bu kısa döneminde iki esas olanak vardır karşısında: O, ya zorluklara katlanıp her şeye yeniden başlayacak ya da durumunu olduğu gibi koruyacaktır. Ya oluşuma izin verecek ya da vermeyecektir. Olanakların sınırında duran Ayhan, yaşamın yenilenme çağrısını duymak yerine intikamcı bir tavırla en az dört defa ölmeyi seçer. Onun ölmeyi istemesinin veya oluşa izin vermemesinin nedeni ise içinde olduğu ancak farkında olmadığı katlanamama (güçsüz ve dirençsiz olma) durumudur. Bu yazıda, yaşamayı değil ölmeyi isteyen Ayhan'ın seçiminin en yakın ve en derin nedeni olarak katlanamama durumu işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Eroğlu, *İssızlığın Ortası*, Katlanamama, Oluşa İzin Vermeme, Plastitesini Yitirme.**Manifestations of the Situation of Intolerans in the Novel *Middle of the Desolation*: Not Allowing Becoming and Not Resisting****Abstract**

Mehmet Eroğlu's novel, *the Middle of Desolation*, is a novel that reveals the element that threatens existence in the person of the main character, Ayhan, as a state of intolerance. According to Martin Heidegger, endurance refers to the state of allowing formation and being resistant to destructive elements. Inability to endure, on the other hand, indicates the state of not allowing formation and not being resistant to destructive elements. The most important manifestation of this situation, which also means not being able to endure, is not being able to endure, being broken, breaking off, being lost and wanting to die. As an unbearable person, Ayhan, while stuck in the past, encounters himself with the help of the people he is related to and is forced to make choices among the opportunities that open up during the two-month period he is in Ankara. There are two main possibilities in this short period of his life: He will either endure the hardships and start all over again or he will maintain his situation as it is. He will either allow the formation or he will not. Standing at the edge of possibilities, Ayhan chooses to die at least four times with a vengeful attitude rather than hearing the call of life's renewal. The reason why he wants to die or does not allow it to happen is the state of intolerance (being weak and resistant) that he is in but is unaware of. In this article, the inability to endure is pointed out as the most immediate and deep reason for Ayhan's choice to die rather than live.

Keywords: Mehmet Eroğlu, *The Middle Of Desolation*, Inability To Endure, Not Allowing To Become, Loss Of Plasticity.¹ Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, TDE Bölümü. ogzocal@yahoo.com

Giriş: Asıl Kişi Ayhan İlyasoğlu ve Katlanamama Durumu

Mehmet Eroğlu'nun *İssizliğin Ortası* romanı, asıl kişi ve kahraman anlatıcı Ayhan İlyasoğlu'nun şahsında varlığı (olanağı, elde olanı) tehdit eden unsuru, katlanamama durumu olarak görünüşe çıkaran bir romandır.

Ayhan İlyasoğlu, 1949 İzmir doğumludur. Kayseri'de yatılı olarak okuduktan sonra bir Amerikan Koleji'nden mezun olur ve üniversitede okurken devrimci eylemlere katıldığı için tutuklanır ve üç buçuk yıl kadar ceza evinde kalır. 1971 askerî muhtırasından sonra cezaevinden çıkar, okulunu bitirir ve asteğmen olarak 1974 Kıbrıs Barış Harekâtına katılır. Daha sonra Kıbrıs'ın bir kıyı kasabasında karakol komutanı olarak görev yapar. Orada görev yaparken savaş esnasında yaşadıklarını kaldıramadığı ve istemeden birilerinin ölümüne neden olduğu için intihar girişiminde bulunur ancak başarılı olamaz. Bir süre hastanede kalan ve tedavi olan Ayhan, askerliğini bitirdikten sonra terhis edilir ve Ankara'da bulunan üvey kardeşi Murat'ın yanına gelir. 1975 yılının başında iki ay kadar orada kalır ve üvey kardeşinin desteği ile özel ders verir. Çok genç olmasına rağmen “eski” arkadaşlarıyla buluşur ve yeni insanlarla tanışır. Bu süre içinde kısmen de olsa kendisiyle hesaplaşır ve birkaç seçim yapar.

İnançlarını yitirdiği için anlamsal ve amaçsal bir boşluk içinde olan Ayhan, “geçmiş bugünde yaşamaya mahkûm edildim ben”² diye düşünen ve birkaç hadiseye takılıp kalmış birisidir. Onun geçmişte kalan ancak aşamadığı hadiselerden ilki, üvey annesi ile yakınlaşması ve sonrasında yaşadıklarıdır. Şöyle ki o, on üç yaşında iken annesinin ölümünden sonra evlenen babasının genç ve güzel karısına karşı cinsel bir istek duyar ve o kadına babasının evde olmadığı bir gece sabaha karşı bahçede tehlikeli bir şekilde yakınlaşır. Tesadüfen gerçekleşen bu yakınlaşmaya şahit olan halası, çığlık atarak onları birbirinden uzaklaştırır ve daha önce kendisini “kız kurusu” diye aşağılayan yeğeni Ayhan'ı küçük düşürür. Muhtemelen aile içinde duyulan bu hadiseden sonra Ayhan, giriş sınavını kazandığı bir yatılı okula sürgün edilir gibi gönderilir. Bu sürgünden sonra zor bir duruma düşen Ayhan, yatılı okulda kendisine yakınlık gösteren arkadaşı Zafer'in yardımıyla yaşadığı travmayı birazcık da olsa unuttur ancak yanlış anlaşılmış olmaktan kaynaklanan bu hadiseden sonra kendisini halası başta olmak üzere kimseye anlatamaz. Anlatsa bile anlaşılamayacağını düşündüğü için onu bir sır gibi içinde saklamayı seçer. Bu sürgün deneyiminden sonra kendisini hem suçlu hem de mağdur olarak görür ve bu çelişkinin neden olduğu karışık ruh hâli ile yaşamının ikiye bölündüğünü düşünür. O güne kadar kendisini saf, masum ve mutlu hissederken o günden sonra kendisini daima çelişkili, suçlu ve mutsuz bulur. Derinden incinir ve üzerinden yıllar geçmiş olmasına rağmen yaşamını ikiye bölen bu durumdan kurtulamaz. Yeni tanıştığı kadınlardan birisine, suçlayıcı nitelikli bu çığlığın neden olduğu travmadan ve başından geçen hadiseden kısaca şöyle bahseder:

Neden yaptım o hareketi? Rezzan'ın teyzesinin göğsünde sürdürdüğüm o rezaleti neden tekrarladım? Hâlâ bilmiyorum. Sonra halamın çığlığı böldü sessizliği, her şey parçalanıp kayboldu. Lerzan “Kimdi o kadın?” diye düşüncelerimi susturuyor. Sonraları ne zaman düşünsem, gerçekten o gece o çığlıkta öldüğüm duygusuna kapıldım hep. Ondan sonraki her şey başka bir Ayhan'ın üstüne yığıldı. Şimdi yirmi altı yaşımdayım, o gece on üçtüm, o çığlık ikiye böldü yaşantımı. O kadın kimdi? Murat'ın annesi, üvey annem diyemiyorum. Ömür boyu taşıyacağım bir sır benim.³

Geçmiş bağışlayamayan Ayhan'ın takılıp kaldığı diğer hadise ise Kıbrıs Barış Harekâtı esnasında insanların ölümüne neden olmasıdır. Bir sosyalist olduğu için üç buçuk yıl kadar ceza evinde kalan Ayhan, özgür kaldıktan sonra sosyal hayata kolay uyum sağlayamaz ve geçen zamanla inancını yitirir. Ardından da bir asteğmen olarak askere gider ve istemese de söz konusu harekât esnasında insanların ölümüne neden olduğu için bunalıma girer. Ayhan'ın yaşadığı durum, ölmeyi ve öldürmeyi asker olmanın gereği olarak gören komutanına göre sadece “sivillerin tutulduğu bir hastalıktır”⁴. O, bu “hastalık” durumunda iken değiştirmeye çalıştığı dünyada insanın esas unsur değil, sadece “önemsiz bir ayrıntı” olduğunu anlar. Daha önce “Sorumluluktan vazgeçmem. (...) İnsan olmak bütün

² Mehmet Eroğlu, *İssizliğin Ortası* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007), 219.

³ Eroğlu, *İssizliğin Ortası*, 286.

⁴ Eroğlu, *İssizliğin Ortası*, 113.

evrenin sorumluluğunu içinde duymak demektir. Sorumluluğu duyan tek insan olsan da tek başına kalsan da vazgeçmemelisin”⁵ diye düşünen Ayhan, bir itirafta bulunur ve “insanlıkla ilgili bütün kavramlarla teker teker bütün bağlarımı kopardım” der. Bu itirafından hemen sonra ise yoğun bir intikam istemi ile kendisini öldürmeye çalışır ancak bu girişiminde başarılı olamaz.

Biliyor musunuz, basit, olağan, bir avuç içine sığacak kadar aptal bir beynim olmasını çok istemişimdir. Ama o köye geldiğimde korkak, tedirgin, kuşkucu ve kavgayı yitirmiş bir beyin taşıyordum. Evet, oraya hayatımın en büyük savaşını kaybederek geldim; inanmayı. Sonuç: İnsanlık ve insanlıkla ilgili bütün kavramlarla teker teker bütün bağlarımı kopardım. (...) Ertesi gün o köyden ayrıldım ve öğlene doğru kurşunu kafama sıktım, ama elim titremişti, başaramamıştım. O ana kadar üç, papazı da sayarsanız dört kişiyi öldürmüş ve birinin de ölümüne neden olmuşum. Gerçekte parça parça kendimi öldürüyordum.⁶

İntihar girişimi ile bir intikam istemi içinde olduğunu ortaya koyan ancak onun farkında olmayan Ayhan, bir kuşağın düşlerini muhtıra ile yerle bir eden ve daha sonra kendisini savaşmak zorunda bırakan düzenle uyumsuzdur ve onun istediği gibi birisi olmayı reddeder. Ancak ne ondan bütünüyle kopup sahil bir özerk yaşam kurabilir ne de varlığın kendisini biçimleyip düzenlemesine izin verir. Bunun için de çelişkili ve dirençsiz bir haletiruhiye içinde kendisini çağırın varlığa katlanamayan bir insan olarak kalır. O hâlde katlanma nedir?

Katlanma, gücün en esas açılımıdır ve insanın katlanılabilir bir değişime ve biçimlenmeye izin vermesi durumunu ifade eder. Bir başka ifade ile katlanma, plastitesi olan insanın eğilip bükülebilmesi için gerekli olan çıkış noktasıdır ve varlığın insanı değiştirip düzenlemesine tahammül edebilmesini bildirir. Bu bakımdan tahammül edebilmek veya katlanmak, varoluşun beraberinde getirdiği ağırlığı cesaret, metanet ve ihtimamla üstlenebilmek demektir. Bunun yanı sıra katlanma terimini, iç veya dış unsurlar tarafından yok edilmeye, ortadan kaldırılmaya karşı dayanıklı ve dirençli olmayı ifade eder. Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği* başlıklı kitabında burada kısaca özetlediğimiz katlanma durumunu, bir bütün olarak biçimlenebilmek için oluşuma izin verme ile yıkıcı unsurlara karşı dirençli olma olarak tanımlar:

Güç olmanın tarzlarından biri katlanma gücüdür. Bu katlanmanın kendisinde katlanabilir bir değişim için hareket noktası olarak başka bir şey tarafından katlanabilir olan şeydir. Ama güç olmanın tarzlarından başka biri ise daha kötüye bir değişim karşısında ve biri tarafından yok olma anlamında (...) bir değiştirilmeye dayanamama huyudur (...). Katlanmanın özel bir tarzı tahammül etme, tahammül edebilirliktir. Ne ki biçim verilme izni vermek aynı zamanda şu anlamda ona karşı olmamaktır: ona karşı bir şey yapmamak, kendinde onun olmasına kendini öylesine bırakma; -ebilmek (...). Katlanmak, her zarara, ortadan kaldırılmaya ve yok edilmeye karşı dayanmaktır, dolayısıyla genelde dirençliliğidir. Katlanma biçim verilebilirlik, kırılabilirlik ve dirençliliğidir.⁷

Katlanabilmenin olumsuzluğu olan katlanamama ise eğilip bükülme ve yenilenme potansiyeli olan insanın içsel bir değişim ile biçimlenmeye izin vermemesi durumunu bildirir. Bu durum, ayrıca direnç, cesaret, mücadele ve ihtimam eksikliğinden dolayı varoluşa tahammül edememe anlamına da gelir ve onun en önemli tezahürleri ise oluşa izin vermemesi ile ölmeyi isteme olarak işaret edilebilir. İnsanın geliştirdiği bütün savunma mekanizmaları, birer katlanabilme biçimi olduğu için katlanamayan veya savunma direnci olmayan canlının hayatta kalma ihtimali yoktur, denilebilir.

Bir katlanamayan olarak Ayhan, geçmişte takılıp kalmış bir durumda iken ilişkili olduğu insanların da yardımıyla Ankara'da 1975 yılının ilk çeyreğinde birkaç karşılaşma deneyimi yaşar ve açılan olanaklar arasından seçimler yapmak zorunda kalır. Onun birkaç aylık süre içinde yaşadığı karşılaşmalar ile yaptığı seçimler, şöyle ifade edilebilir:

⁵ Eroğlu, *Issızlığın Ortası*, 131-132.

⁶ Eroğlu, *Issızlığın Ortası*, 328-329.

⁷ Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür. (Ankara: BilgeSu Yay., 2010), 87-89.

1. Ayhan İlyasoğlu'nun Dört Esas Seçimi

Henüz yirmi altı yaşında olan Ayhan, Ankara'ya yerleştikten sonra çocukluğundan beri arkadaşı, komşusu ve sevgilisi olan Rezzan ile karşılaşır. Zengin bir ailenin kızı olan Rezzan, Ayhan'a âşık olduğu için hiç evlenmemiş ve yıllarca onun önce cezaevinden çıkmasını, sonra da askerden dönmelerini beklemiştir. Ayhan ise Rezzan'a çok değer vermez, sadece yalnız kaldığı zamanlarda onunla yazışır ve cinsel ilişki kurmak ister. Kendisiyle birlikte olurken bile başkasının ismini sayıklayan Ayhan, genç kadına karşı samimiyetsiz bir tavır takındığı için geçmişte onun teyzesi ile birlikte olma cesaretini bile göstermiş ancak bu durumu ondan gizlemiştir. Oysa Rezzan, ona karşı daima dürüst davranır ve zor anlarında hep onun yanında olur. Bir hastalığı esnasında günlerce başında bekler, kötü durumda olan sevgilisine sahip çıkar ve onu sarsıp kendine getirmeye çalışır. Samimiyetsiz olmasına rağmen tutunabilmesi için ona yardım etmek ister ve kırılıp incinme riskini göze alarak ona her şeye birlikte yeniden başlamayı teklif eder. Onun bu teklifinden sonra Ayhan, kendisiyle karşılaşır ve açılan olanaklar arasından bir seçim yapmak zorunda kalır. İki esas olanak vardır karşısında: O, ya kendisini alt edip genç kadının da desteğiyle derlenip toplanacak ve yaşama yeniden başlayacak ya da bu olanağı reddedecektir. Ya oluşuma izin verip sorumluluk üstlenecek ya da yaşamın sorumluluğunu üstlenmeden bir katlanamayan olarak kalacaktır. Olanakların sınırında duran Ayhan, hayat ile ölüm arasında seçim yapmak “benim elimde” diye düşünür ancak pratikte konuştuğu kadar cesur olamaz, dolayısıyla Rezzan'ı da yeniden başlama fikrini de reddeder. Böylece yaşamı değersizleştiren bu seçimiyle bir katlanamayan olduğunu ortaya koyar:

Bana lütfen anlat. Senin için neyim ben? Hangi yolu seçeceğimi söyle bana.

Göz göze geliyoruz, gözyaşlarında yardım çılgınlıkları parıldıyor. Söyleyecek hiçbir şeyim yok. Birden bütün olup bitenlere, bütün kızgınlık ve öfkeye rağmen yine de uzlaşmaya razı olduğumu hissediyorum. Hayır, artık ikimiz de dönülecek noktaya geldik. Geriye dönmek eskimiş hikâyeyi yeniden yaşamak olur. Ona hayır deyip uyuyacağım. Beni çok önemseme.⁸

Kendisiyle yüzleşmekten kaçan Ayhan, savaşta iken insanların ölümüne neden olduğu için intihar girişiminde bulunur ancak ölmez. Bir süre hastanede kalır ve orada kendisiyle ilgilenen doktora iç dünyasını açar. Geçmişini, muhtıra sonrası duyduğu yenilgiyi ve içinde olduğu durumu olduğu gibi anlatır. İnsan olmanın hâlâ mümkün olduğuna inanan doktor, Ayhan'ı dinler ve sorunun esasen bir hayal kırıklığı ile inanç kaybından kaynaklandığını düşünür. Bunun için de karşılaştığı güçlüklerle katlanamayan Ayhan'a, içindeki ateşi tekrar yakabilecek ve kendisine destek olabilecek birisini bulmasını tavsiye eder ve üzerindeki gereksiz yüklerden kurtarıp onu yaşama yeniden ısındırmaya çalışır. Anlattıkça kendisini daha yakından tanıyan Ayhan ise onun bu tavsiyesini aylar sonra anımsar ve Rezzan ile ilişkisini bitirdikten sonra sadece bir defa gördüğü Ferda isimli kadını, “buzlarını eritebilecek” ve kendisini “karanlığın ormanından çekip alabilecek”⁹ bir kurtarıcı olarak görmeye başlar. Onu elde etmek için şaşırtıcı bir hamlede bulunur ve genç kadını retorik oyunlarla ikna eder. İkna ettiği genç kadından hem kendisini ıssızlıktan kurtarıp “akıp giden gündelik hayata [ve] insanlara alıştırmasını” hem de ondan “kadınların beynine saldırdığı korkuların, kuşku, acıların hesabını”¹⁰ vermesini ister. Bir diğer ifadeyle hem genç kadını kurtarıcı olarak görür hem de ona yılların birikmiş bütün “faturalarını” ödetmek ister. Böyle bağlı ve bağımlı bir durumda iken dul ve zengin birisi olan Ferda ile birlikte olur. İstediklerini elde eden ancak tatmin olmayan Ayhan, kısa bir süre sonra Ferda'nın kendisini bir insan olarak değil de bir araç olarak gördüğünü fark eder. Öyle düşündüğü için de bir ara karar alır ve kendisini değil de cinsel yeteneğini tercih eden Ferda'yla şartlı bir şekilde ilişkisini sürdürmeye karar verir ve her şey “peşinde olduğum o kurtuluşa varamayacağımı anladığım anda sona erecek”¹¹ diye kendisini koşullandırır. Bir diğer ifadeyle ön koşullu bir şekilde, istediği kurtuluşa ulaşırsa onunla devam etmeyi, ulaşamazsa onu terk etmeyi düşünür. Kötü niyetli birisi olmayan ancak halasının çılgınlığından sonra kadınlarla ilişkilerinde sorunlu birisine dönüşen Ayhan, kısa

⁸ Eroğlu, *İssizliğin Ortası*, 144.

⁹ Eroğlu, *İssizliğin Ortası*, 172.

¹⁰ Eroğlu, *İssizliğin Ortası*, 168-169.

¹¹ Eroğlu, *İssizliğin Ortası*, 223.

bir süre sonra kendisi gibi sado-mazoşist olan Ferda'nın gerçek yüzünü görür, onun erkek kardeşi ile amcasını aradan çıkarıp bütün mirasa tek başına konmaya çalışan “derisi sıcak bir hayvandan başka bir şey olmadığını” anlar. Yaşadığı bu deneyimden sonra bir sınır duruma gelir ve açılan olanaklar arasından yeniden seçim yapmak zorunda kalır. Yine iki esas olanak vardır karşısında: O, ya bir kurtarıcı beklemeden yaşama sahip çıkacak ya da yaşamdan kopup ölecektir. Ya varlığın çağrısını duyup cesaretle mücadele edecek ya da cesaretsiz ve dirençsiz bir katlanamayan olarak kalacaktır. Olanakların karşısında duran Ayhan, oluşun gereklerini yerine getirmek yerine ölmeyi ve durumunu olduğu gibi bırakmayı seçerek bir katlanamayan olduğunu yeniden ortaya koyar:

Hiçbir zaman iyi olmadım. Kurtulmak için o hastaneden çıktığımdan beri o dönemece koştum durdum. Aynı sona. Hep ölüme doğru döndüm yüzümü. (...)

Beklediğim halde hâlâ Ali'nin öldüğünü kabul edemiyorum. Onun gibi bir dev nasıl ölür? Onun yüreğini delecek kurşun, damarlarındaki kanı akıtacak bıçak henüz yapılmamışken bir sopaya nasıl yenilir? Ama öldü işte. Zafer gibi öldü. Sıra bende. Onları daha fazla bekletmemeliyim. Artık bütün sorun yerini ve biçimini kararlaştırmakta. Ama gövde mi bu pis kente bırakmayacağım.¹²

Donuk bir haletiruhiye içinde olan Ayhan, Rezzan'ın ısrarıyla katıldığı bir partide Mösyö Pier isimli birisiyle tanışır. Mösyö Pier, Fransız ordusu için Afrika'da savaşmış ve savaştan sonra ölümlere neden olduğu için dinlere, partilere ve ideolojilere inancını yitirmiş ve insanlardan umudunu kesmiş birisidir. Öyle olduğu için de Ayhan'la benzer bir durumdadır ve ona bu durumda iken “ne yapacağız?” diye sorar. Bu soruyla daha önce de muhatap olan Ayhan, ona ne ikna edici bir cevap bulmaya çalışır ne de bir cevap bulunabileceğine inanır. Sadece “benim gibi korkakların, kavgayı yarıda bırakanların cevaplayabileceği bir soru değil bu”¹³ demekle yetinir. Ancak yaşama olan inancını yitirdiğini ortaya çıkaran bu ontolojik soru, onu kendi gerçeğiyle karşılaştırır ve açılan olanaklar arasından bir seçim yapmaya zorlar. Yine iki esas olanak vardır karşısında: O, ya cesaret ile yaşama sahip çıkacak ya da dirençsiz bir şekilde yaşamı sahipsiz bırakacaktır. Ya oluşun ağırlığına katlanıp her şeye yeniden başlayacak ya da bir katlanamayan olarak her şeyi olduğu gibi bırakacaktır. Mümkün şeylerin sınırında duran Ayhan, kötülüklerle dolu olan dünya ile mücadele etmek yerine intikamcı bir tavırla ölmeyi seçer. Bu üçüncü seçimi ise onun kendisini de dünyayı da cezalandıran bir katlanamayan olduğunu işaret eder:

Kendi hesabıma kafama kurşun sıkmak da dahil birçok şeyi denedim. Ama sizin sorunuza, “Ne yapmalıyız?”a bir cevap bulamadım; bulunacağına da inanmıyorum. (...) Belki de benim gibiler için insanlığa ait kavramlardan herhangi birisine bağlanamamak bütün sorun. (...) Evet, insanlıkta inanılacak bir şey kalmadı. Öyle bir insanlığın malıyız ki değer verdiği bütün kavramlar kanla yıkanmış, barış diyerek açtığı bütün yollar kan göllerine dönüşmüş, mutluluk diye sunduğu her şeyin gölgesi ölümlerle damgalanmış. Ben bir sona yaklaştım. Sürüp giden anlamsızlığı, mantığının içine sığdıramadığım hayatı sona erdirecek bir çözüme vardım. Beynimi ortadan kaldırmalıyım.¹⁴

Kolay olana iltifat eden Ayhan, yukarıda da belirtildiği gibi 68 kuşağı bir devrimcidir ve üç buçuk yıl cezaevinde kaldıktan sonra inandığı değerlerden soğur ve barış harekâtı esnasında ise insanların en vahşi yüzüyle karşılaştığı için daha iyi bir dünyanın olabileceğine dair inancını bütünüyle yitirir, ardından da tükenmiş bir haletiruhiye içinde kendisini “yenik”, “korkak” ve “kavgayı yarıda bırakan” birisi olarak görmeye başlar. Böyle bir durumda iken daha önce birlikte mücadele ettiği arkadaşlarıyla Ankara'da buluşur ve görüşür. O arkadaşlarından Fazıl ile Naci, düzene uyum sağladığı için yitip gitmiş; Zafer, ortadan kaybolmuş; Ali, gördüğü işkenceden dolayı yatalak hâle gelmiş; Nalan, yoğun bir pişmanlık duygusuyla perişan olmuş; Halit ise düşüncelerini her şeye rağmen korumayı başarabilmiştir. Bu kişilerden birisi olan ve cezaevinden çıktıktan sonra hayata tutunmayı başarabilen Halit, sonradan “hain ve pasifist diye horlanıp dışlanmış” olmasına rağmen eski bir öğrenci lideri olarak mücadeleye devam etmiştir. Öyle olduğu için de “ölüme geç kalmış gibi acele eden” arkadaşının kötü durumundan rahatsız olur ve bir samimi anında ondan teslim olmasını değil, zorluklara karşı mücadele etmesini ister. Yaşam için sorumluluk almak yerine kolay

¹² Eroğlu, *İssızlığın Ortası*, 311, 313-314.

¹³ Eroğlu, *İssızlığın Ortası*, 262.

¹⁴ Eroğlu, *İssızlığın Ortası*, 330.

olan yolu seçen ve yavaş yavaş ölen arkadaşını sarsıp uyandırmaya ve kendine getirmeye çalışır. Onun bütün gayretine rağmen Ayhan, kılını bile kıpırdatmaz ve değişim için bir hamlede bile bulunmaz. Sadece “artık inanamıyorum, yenildim” ve “yaşamak için tutunabileceğim iki şeyi birden yitirdim üst üste”¹⁵ demekle yetinir. Bu ikrar ile itiraftan sonra ise son bir kez kendisiyle karşılaşır ve açılan olanaklar arasından yeniden bir seçim yapmak zorunda kalır: Yine iki olanak vardır karşısında: O, ya Halit’in ısrarla vurguladığı gibi yaşama evet diyecek ya da ölümü seçecektir. Ya oluşun ağırlığını üstlenecek ya da cesaretsiz ve dirençsiz bir şekilde dağılıp gidecektir. Olanakların sınırında duran Ayhan, yine ikincisini seçer ve kendisini bir katlanamayan olarak ıssızlığın ortasına sürer:

Otobüs hızlandıkça geride bıraktığım kilometreler artıyor. Artık her şey uzakta kaldı. Ferda, Rezzan, Nalan, Halit, Ali, Naci, Murat, hepsini unutacağım. Hayaletlerimle baş başayım yeniden. (...) Önümde uzanan yol nereye götürecektir beni? Zafer’in bıraktığı izlere rastlayacak mıyım? Sorular, yine sorular. Birkaç ay önce Magosa’dan ayrılırken de sorular vardı kafamda. Yeniden aynı noktaya mı döndüm? Hayır, bu kez bir kurtuluş umudu yok. Zafer’i bulsam da bulmasam da sona geldim. (...) Birden bütün gürültüler susuyor. İssizlığın ortasındayım artık.¹⁶

Değerlendirme/Seçimlerin Nedeni

Kronolojik olarak ifade edilen bu dört esas seçimi içeren *İssizlığın Ortası*, asıl kişi Ayhan’ın şahsında varlığı tehdit eden unsuru katlanamama durumu olarak görünüşe çıkaran bir romandır.

Kısa bir ifadeyle katlanma, oluşuma izin verme durumu ile yıkıcı unsurlara karşı dirençli olmayı ifade eder. Onun olumsuzluğu olan katlanamama durumu ise oluşuma izin vermeme ile yıkıcı unsurlara karşı dirençsiz olmayı bildirir. Yıkıcı olan bu durumun tezahürlerini kendi içinde basitten karmaşığa doğru küsmek, kırılmak, sahip çıkmamak ve ölmeyi istemek olarak sıralamak mümkündür. Bir anlayıp yorumlayan olarak insan, kendilik bilgisi eksikse, içinde olduğu katlanamama durumunun çoğu zaman farkında olmaz. Bu bloke edici duruma örnek olarak ise varlığa inanmadığı için kendini oluşa bırakamayan ancak onun farkında olmayan sıradan insanlar verilebilir. Sıradan insan ile burada gündelik pek çok şeyle ilgili malumatı olan ancak kendisini yeterince bilmeyen ve oluşa katlanamayan insan kastedilmektedir.

Tanımlandığı şekliyle bir katlanamama durumu içinde olan ancak onu yeterince bilmeyen Ayhan, geçmişte kalan iki esas hadiseye takılmıştır. Bu hadiselerden ilki, üvey annesinin göğüslerini okşarken halasının olaya şahit olması ve suçlayıcı şekilde bağırıp kendisini evden sürmesi, ikincisi ise 68 kuşağına mensup bir devrimci olarak ceza evine girip çıkması ve barış harekâtı sırasında insanların ölümüne neden olmasıdır. O, bu ikinci durum için kendisini suçlu hissetmez ancak savaştan sonra oluşan bilinç düzeyi ile insanların dünyaya egemen olan düzen tarafından esas değil de ayrıntı olarak görüldüğünü anlar ve daha önce kısmen kaybettiği inancını bütünüyle yitirir, bunalıma girer. Böyle bir durumda iken Ankara’ya döner ve orada bulunduğu iki aylık süre içinde ise iletişim kurduğu insanlar aracılığıyla dört defa sınır duruma gelir ve açılan olanaklar arasından seçimler yapmak zorunda kalır. Bu karşılaşma deneyimleri esnasında iki esas olanak vardır karşısında: O, ya varlığın çağrısını duyup oluşa izin verecek ya da oluşa izin vermeyen bir katlanamayan olarak kalacaktır. Ya oluşu bütün zorluğuna rağmen üstlenecek ya da onu üstlenmeyecektir. Daha geniş bir ifadeyle özgür olmak ile olmamak, değişmek ile değişmemek, olmak ile olmamak, aşmak ile aşmamak, katlanmak ile katlanmamak gibi olanakların arasında duran Ayhan, daima ikinci olanağı seçer ve bu esas seçimiyle içinde olduğu durumdan doğrudan sorumlu olduğunu ortaya koyar.

Ayhan’ın varlığın (elde olanın, olanağın) çağrısını duymak yerine intiharı seçmesinin öncelikli nedeni, bir katlanamama durumu içinde olması ancak böyle bir durum içinde olduğunu bilmemesidir. Bu katlanamama durumu, bir belirleyici olarak onun anlama ve yorumlama biçimi başta olmak üzere her şeyini şekillendirir ve kendisini, en iyi şekilde yaşama evet demek yerine hayır demekle, ceza düşkünü olmakla ve intikamcı düşünce ile görünüşe çıkarır.

¹⁵ Eroğlu, *İssizlığın Ortası*, 332-333.

¹⁶ Eroğlu, *İssizlığın Ortası*, 338-339.

İntikamcı düşünce, bir şeyler (yaşam, insanlar, toplum ve dünya) istenildiği gibi olmadığında sonsuz bir hiçleme istemi ile elde olanı sahipsiz bırakmayı veya cezalandırmayı ifade eder. Dünya istenildiği gibi değilse kişi de dünyanın istediği gibi olmaz intikamcı düşüncede. Oluşa izin vermemek, küsmek ve ölmeyi istemek gibi durumlar, bu hususun birer açılımıdır. Hem bir durum içinde olan hem de onun farkında olmayan Ayhan, geçmiş aşıp elde olana sahip çıkacak kadar güçlü olmadığı için kolay olan intikam alma yolunu tercih eder ve istediği gibi olmayan toplumu da dünyayı da cezalandırmak için intihar etmeye karar verir. Onun bu son ve en tepkisel nitelikli olan seçimi, bir yorumdur ve intikamcı düşünce ile başta kendisi olmak üzere her şeye top yekûn ceza kestiğini işaret eder.

Ayhan'da intikamcı düşünce nasıl oluşur, neleri kapsar ve nerede biter? Henüz on üç yaşında bir genç iken cinsel ilişkiyi deneyimleyen Ayhan, bir gün üvey annesi ile yakınlaşınca bu duruma şahit olan halası, muhtemelen babası ile birlikte hareket ederek onu yatılı okula gönderir. Sevmeyi ve anlaşılmayı beklerken sürgüne gönderilen ve babasının gözünden düşen Ayhan, derinden incinir ve bu travmatik deneyimden sonra ayağının altındaki zemini yitirir. Onun için bundan sonra hiçbir şey eskisi gibi olmaz. Bunun için de o, kendisini daima bir yitim yaşamış ve mağdur edilmiş birisi olarak görür. Yaşadığı bu travmayı, lise ve üniversite yıllarında devrimci mücadeleye katılması ve arkadaşı Zafer'in desteğiyle biraz geride bırakır ancak onu asla aşamaz. Unutulamayan ve aşılamayan bu travma, cezaevi deneyimi ile savaşta insanların ölümüne neden olmasından sonra dönüşür ve onu hiç farkında olmadan yalnız, bunalımlı, yenik ve katlanamayan bir insan hâline getirir. Giderek artan bir şekilde onu içeriden biçimler, düzenler ve terbiye eder.

Hesaplaşılması için büyüyen ve onu yaşama ve dünyaya düşman birisine dönüştüren bu durum, Ayhan'ın aile bağlarını koparmasına ve halasına karşı bitmez tükenmez bir nefret duymasına neden olur. O, bu intikamcı ruh hâli içinde iken halasından kalan mirası da ölümüyle kendisini terk etmiş ve cezalandırmış olan annesinden arta kalan şeyleri de reddeder. Kendisini sessizce süren babasını ne anar ne de ondan kalan mirası gündeme getirir. Annesi ile halası tarafından terk edilen ve Rezzan'ın teyzesi tarafından henüz on üç yaşında iken bir cinsel istismara uğrayan Ayhan, “kadınları sevmiyor, nefret ediyorum onlardan”¹⁷ diye düşündüğü için onları ya ayartıp aşağılar ya da retorik oyunlarla küçümser. Onun öfke ile ilişki kurduğu kadınları; Murat'ın nişanlısı Ayşe, Zafer'i terk edip bir başka arkadaşıyla birlikte olduğu için “orospu” diye küçümsediği Nalan, Lerzan, Ferda, “ispiyoncu” Fazıl'ın “geride bıraktığı faturaları” ödemek zorunda olan karısı şeklinde sıralamak mümkündür. Ayhan, bu kadınlardan kimisine sözlü olarak kimisine cinsel ilişki esnasında sadistik bir şekilde şiddet uygular. Özellikle sevgilisi Ferda ile ilişkisi, son tahlilde kendisine ilk cinsel deneyimi ile travmasını anımsattığı için daima patolojiktir ve sadist bir şiddeti içerir. Bunun için de Ayhan, kendisini bir nesne olarak gören Ferda ile ilişkisini bitirirken ceza kesmenin beraberinde getirdiği bir rahatlıkla hareket eder.

Hem dünyanın insanı şeyleştirmesinden şikâyetçi olan hem de insanlara şey muamelesi yapan Ayhan, kurulu dünya düzeni içinde insanın esas değil sadece bir ayrıntı olduğunu, yani birer şey gibi kullanılıp atılabildiğini anladıktan sonra daha büyük bir kopuş yaşar ve benimsediği görüş için birkaç yılını ceza evinde geçirmiş olmasına rağmen ne mücadeleye devam eder ne de kurulu düzene uyup bir “küçük burjuva” olur. Bir diğer ifade ile dostlarının bütün ısrarına rağmen ne yaşama ‘evet’ der ne de devrime inanır. İntikamcı bir tavır alarak insanlarla yaşamın istediği gibi birisi olmayı reddeder. “Erken yıkılmanın öcünü alır gibi” sürekli içer, kendisini “geç kalmış bir ölüye” ve “bastonunu yitirmiş bir köre”¹⁸ benzetir; bağlı ve bağımlı olduğu arkadaşı Zafer'i bulduktan sonra tetiği ikinci ve son kez çekmeye karar verir. Yolculuğa çıkmadan ve eylemini gerçekleştirmeden önce ise yazdığı mektuplar aracılığıyla her şeyi cezalandırdığını ortaya koyar. Alıntılanan metinde Ayhan, görünüşte diğerkâm ancak gerçekte intikamcı olan kararını ortaya koyarken ceza kesmenin keyfini duyan bir insan olarak konuşur:

¹⁷ Eroğlu, *İssızlığın Ortası*, 222.

¹⁸ Eroğlu, *İssızlığın Ortası*, 70, 109, 282.

(...) Ama Murat'ın dikkatli gözlerinin, kâğıdın mektuptan çok bir vasiyetname olduğunu kavrayacağına eminim. Parayı, halamdan kalan mirasın tümünü Recep Efendi'nin karısına vermesini yazdım. Annemden kalan mücevherler de Rezan'ın olacak. Yalnızca inci gerdanlığı annesine vermesini yazdım. Yaşlanmış olsa da ona yakışacağından hiç kuşku yok. (...) Her şeye karar verdikten sonra kaderin garip cilvesiyle her şeyi erteleyecek miyim? Hayır, onu sağ ya da ölü bulup tetiği çekeceğim. Basit bir gecikme. Evet, yalnızca gecikeceğim.¹⁹

Yaşamı düşman olarak görüp içinde bir şeylerin yeşermesine izin vermeyen Ayhan'ın intikamcı tavrı, basit bir ceza kesmekten derin bir intihar istemine evrilir ve sonunda onu hiçbir şeye inanmayan birisine dönüştürür. Ulaştığı bu aşamada hiçbir şeye katlanamayan Ayhan, bulduğu her fırsatta kendisini “yenik”, “korkak”, “yıkık”, “bitik”, “soğuk” ve “duygusuz” gibi ifadelerle aşağılar ve değersizleştirir. Nihilist, yani hiçbir şeye inanmayan ve tahammül edemeyen birisi olarak Ankara'dan ayrılır. Şüphesiz o, yaşama inanıp değer verseydi yıkıcı unsurların kendisini içeriden olumsuz bir şekilde biçimlendirmesine karşı direnirdi. Onun bu intikamcı tepkiselliği ve dirençsizliği, yabancılaşmış ve yapabileceği başka bir şey kalmamış gibi düşünen insanın “yaşantı reaksiyonu” olarak da değerlendirilebilir. Yabancılaşmış insanın yaşantı reaksiyonu, kısa bir ifadeyle “önemli bir savunma mekanizması olarak insanın kendisini yabancılaştıran nesnel toplumsal koşullara öznel-bireysel düzlemde gösterebildiği bir tepkidir”.²⁰

Ayhan'ın bir cezalandırıcı olarak açılan olanakları kapatıp bunalım yaşamasının dolaylı nedenleri ise ilk gençlik yıllarında yaşadığı travma, bir kuşağın mensubu olarak cezaevine girip çıkmasına karşın kurulu düzenin olduğu gibi kalması, savaş esnasında insanların ölümüne neden olması, bir küçük burjuva aydını olarak topluma yabancı olması ve hesapçı dünya düzeni içinde yaşaması olarak tespit edilebilir. İnci Enginün, “insanlığın değerlerine artık” inanmayan Ayhan'ın durumunu, bunalımlı geçen çocukluğuna ve savaşı yaşayıp onun üzerine düşünmesine bağlar.²¹ Gürsel Aytac, onun bunalımını, toplumun değer yargılarına yabancı bir eğitim anlayışıyla yetişmiş olmasıyla izah eder.²² Hasan Yürek, İnci Enginün gibi düşünür ve Ayhan'ın bunalımını çocukluğunda yaşadığı olumsuzluklara, mensubu olduğu kuşağın yaşadığı yenilgiye ve savaş esnasında başından geçenlere bağlar.²³ Ahmet Oktay, Ayhan'ın dramını, libidonal bastırma ile ortaya çıkan kişisel bir sorunu, pişmanlık ile suçluluk duygusunun eşliğinde siyasal bir sorun hâline getirmesi ile izah eder ve “Ayhan, aslında suçluluk duygusundan kurtulmak için siyasal eylemin üstüne adeta gönüllü olarak atlamaktadır”²⁴ der. Gökçen Sevim de Ahmet Oktay gibi Ayhan'ın bunalımının nedenini, üvey annesiyle yakınlaşmasından sonra ortaya çıkan suçluluk ve pişmanlık duygusunu kahraman olmaya çalışarak telafi etmek istemesi ile muhtıra ve savaş deneyiminden sonra yaşadığı yabancılaşma ile izah eder.²⁵ Hasan Bülent Kahraman ise bireyci tavırları olan Ayhan'ı, ne içinden çıktığı sınıfla uyum sağlayabilmiş ne de bilinçle tercih ettiği sınıfı benimseyebilmiş birisi olarak görür ve onun dramının nedenini, “bir ara katta yer aldığı için kökü olmayan birisinin başıboşluğunu yaşaması” ile açıklar.²⁶

Burada sıralanan ilk gençlik yıllarındaki travma, yenilgi ve savaş ile sahil ve köklü olmama gibi hususlar, birer nedendir ve Ayhan'ın durumu üzerinde etkili olurlar ancak onlar öncelikli değil, ikinci veya üçüncü dereceden nedenlerdir. Bu çalışmanın bakış açısına göre onun yaşadıklarından sonra dağılıp gitmesi ile intiharı seçmesinin öncelikli (en yakın, en derin) nedeni, oluşa izin verecek kadar cesur ve dirençli birisi olmamasıdır. Bir diğer ifadeyle Ayhan, içinde olduğu ancak farkında olmadığı katlanamama durumunun yönlendirmesiyle hem varlığın kendisini biçimlendirmesine izin vermez hem de yitip gitmeye karşı direnç göstermez. O, böyle gergin bir durumda iken yaşamın sahnesine çıkar, doğru ile yanlış arasındaki farkı önemsemeyen, köksüz ve nihilist bir anlayışla kararlar verir,

¹⁹ Eroğlu, *İssızlığın Ortası*, 325-326.

²⁰ Serol Teber, *İnsanın Hiçleşme Serüvenine Giriş* (İstanbul: Papirüs Yay., 2001), 181.

²¹ İnci Enginün, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı* (İstanbul: Dergâh Yay., 2001), 365-366.

²² Gürsel Aytac, *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler* (Ankara: Gündoğan Yay., 1999), 309.

²³ Yürek, *Mehmet Eroğlu'nun Romanlarında Yapı, Tema ve Anlatım*, 93.

²⁴ Ahmet Oktay, *Popüler Kültürden TV Sömürmesine* (İstanbul: İthaki Yay., 2009), 251-252.

²⁵ Gökçen Sevim, “İssızlığın Ortasında Geç Kalmış Ölü”nün Kimlik Arayışı ve Ait Olamama Diyalektiği,” *Ekev Akademi Dergisi* 59, (2014): 377-380.

²⁶ Hasan Bülent Kahraman, “Romanda Bilinçlenme ve Eroğlu'nun Romanı,” *Sanat Olayı* 26, (1984): 66-67.

seçimler yapar.

Romanın baş tarafında yer alan epigrafta Mesnevi'den alınan "Ateş kıvılcımlarıyla kızıl çehreli görünse de onun yaptığı işin sonundaki karanlığa bak" cümlesiyle ateşin görünüşte kızıl rengiyle güzel ancak gerçekte ise yakıp kül edici olduğuna işaret edilir ve metaforik olarak aşkın (inancın) benliği yok etmesi anlatılır. Aşkın (inancın) tasavvufi bağlamda insanı yakıp kül etmesi önemli ve istenen bir aşamadır. Seküler planda ise bu durum, inançlar eleştirel yaklaşılmazsa insanı dönüştürür ve intikamcı (fanatik, militan, radikal ve nihilist) birisi hâline getirebilir, şeklinde ifade edilebilir.

İnançlarıyla eleştirel bir ilişkisi olmayan Ayhan, böyle düşünüldüğünde görünüşte devrimci, gerçekte ise kişisel hesaplaşmasını tamamlayamamış ve bütün varlığıyla inandığı için değil de arkadaşı Zafer'in kendisini "gürültülü bir evrene" itmesiyle sosyalist mücadeleye katılmış birisidir, denilebilir. O, karşılaştığı bütün zorluklara gönüllü veya gönülsüz bir şekilde dayanmış olmasına rağmen görünüşü ile gerçekliği arasındaki bu uyumsuzluğu aşamamıştır ve kendisini, gerçekliğe karşı direnememiş birisi olan Naci'nin de belirttiği gibi, intihar etmek isteyen ancak onu gerçekleştirebilecek kadar cesur olmayan bir kuşağın intikamcı düşünceyle her şeye saldıran bir bireyi olarak görür.²⁷ İç dünyasındaki bu uyumsuzluk nedeniyle cezaevinden çıkıp muhtırayı yaşadktan sonra ne uzun sürecek bir mücadeleye katlanabilir ne de sosyalizme olan inancını koruyabilir. Benimsediği düşünceyi terk eder ve insan olarak çözülür. Onun bu durumundan hareketle bir çıkarım yapmak gerekirse inançlar, az önce de belirtildiği gibi hesaplaşıp kontrol edilmediğinde insanı mutlaka olumlu veya olumsuz bir şekilde dönüştürür, demek mümkündür.

Kendisini içinde yaşadığı topluma ve dünyaya ait hissetmeyen ve "üzerine kan sıçradı mı kurumuyor" diye düşünen Ayhan, ölmenin ve öldürmenin normal ve zorunlu olduğu bir savaşta yaşadıklarını, alışlageldiği gibi normal değil de anormal olarak görür. Böyle düşündüğü için de normal olanı benimseyemez ve kendisini bir katil gibi hisseder. Bir diğer ifadeyle normal olana uyum sağlayanın kazandığı, uyum sağlayamayanın ise kaybettiği bir dünya ile özdeşliğini yitirir ve bu yitim ise onu özgür ve içi ferah birisine değil, bir katlanamayana dönüştürüp intikam almaya koşullandırır; hem sosyalizmden hem de yaşamdan kopmasına neden olur. O, sırayla yaşadığı bu iki yitim deneyiminden sonra ise yeni bir değer üretebilecek ve gerçekliğe katlanabilecek kadar güçlü olmadığı için açılan olanakları kapatır ve metaforik bir ifade ile yanıp kül olur. Bu bakımdan onu kül eden, canı de aidiyetsiz olması da değil, kendisini oluşturanı bırakmadığını bilmemesidir. Ayhan, intikamcı dünyanın bozucu olan gerçeğine karşı direncinin olmadığını bilse ve bir olanak olarak varlığın kendisini, liberalizm ile sosyalizmin ötesine çağırdığını duysa idi oluşturma izin verebilir, dolayısıyla bir katlanan olarak kendisini de dünyayı da değerli kılabilirdi.

Heidegger'deki anlamıyla "hesaplayan bir planlamanın" içinde olan ve kendisini "sükunetle düşünmeye"²⁸ bırakamayan Ayhan, insanın bütün dünyadan sorumlu olduğunu iddia etmekten nihilist bir katlanamayana evrilir ve bütün bu özellikleriyle roman tarihimizin en özgün kişilerinden birisi olarak dikkati çeker. Önce asıl kişinin katlanamama durumunu ortaya koyan, sonra onun nedenlerini şimdi ile geçmiş arasında yoğun gidiş gelişlerle açığa çıkaran bu roman, içeriği, tekniği ve diliyle çok özgündür. Bir eleştirmen tarafından edebî "bir olay"²⁹ olarak görülen bu romanın farklı bakış açılarıyla okunmaya çok uygun olduğu söylenebilir.

²⁷ Eroğlu, *Issızlığın Ortası*, 280.

²⁸ Martin Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin. (İstanbul: Avesta Yay., 2013), 17-19.

²⁹ Fethi Naci, *Yüz Yılın 100 Türk Romanı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2009), 580.

Kaynakça

- Ahmet Oktay. *Popüler Kültürden TV Sömürmesine*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2009.
- Aytaç, Gürsel. *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Enginün, İnci. *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Eroğlu, Mehmet. *İssızlığın Ortası*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.
- Fethi Naci. *Yüz Yılın 100 Türk Romanı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.
- Heidegger, Martin. *Aristoteles Metafizik 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2010.
- Heidegger, Martin. *Olmaya Bırakılmışlık*. Çeviren: Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.
- Kahraman, Hasan Bülent. “Romanda Bilinçlenme ve Eroğlu’nun Romanı,” *Sanat Olayı* 26, (1984): 66-67.
- Sevim, Gökçen. “İssızlığın Ortasında Geç Kalmış Ölü”nün Kimlik Arayışı ve Ait Olamama Diyalektiği,” *Ekev Akademi Dergisi* 59, (2014): 377-380.
- Teber, Serol. *İnsanın Hiçleşme Serüvenine Giriş*. İstanbul: Papirüs Yayınevi, 2001.
- Yürek, Hasan. “Mehmet Eroğlu’nun Romanlarında Yapı, Tema ve Anlatım.” Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 20.05.2025

Kabul: 09.06.2025

Atıf: Esenyel, Adnan. "Nietzsche'nin Stoacılığı Üzerine Bir Değerlendirme: İnsan, Doğa ve Ebedi Dönüş," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 41-55. <https://doi.org/10.55256/temasa.1701372>

Nietzsche'nin Stoacılığı Üzerine Bir Değerlendirme: İnsan, Doğa ve Ebedi Dönüş

Adnan Esenyel¹

ORCID: 0000-0001-8089-3459

DOI: 10.55256/TEMASA.1701372

Öz

Bir bütün olarak Nietzsche'nin düşünce dünyasına baktığımızda Stoacılığa atfedilebilecek çok sayıda öğreti ile karşılaşmaktayız. Doğalcılık, ebedi dönüş ve *amor fati* gibi kavrayışların hem Stoacılıkta hem de Nietzsche'nin felsefi külliyatında bulunması sebebiyle bazı düşünürler, Nietzsche'nin bu öğretileri Stoacı gelenekten aldığı şekliyle kullandığını ileri sürmüştür. Nietzsche'nin Stoacı fikirlerden etkilendiği ve esinlendiği ileri sürülebilse bile en nihayetinde Nietzsche Stoacılar'dan temelden farklı bir düşünüş ortaya koyar. Nietzsche'nin Stoacı felsefeyi kısmen de olsa övdüğü ve kendisini yakın hissettiği orta dönemini dışarıda bırakırsak kendisinin Stoa felsefesinin en sert eleştirmenlerinden birisi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Eldeki çalışma bu yüzden önce Nietzsche'nin orta dönemini inceleyerek, onun hangi açılardan kısa bir süre için de olsa Stoacı tavrı önemsediyini ele alacaktır. Fakat bu geçici yakınlaşmadan sonra Nietzsche'nin Stoacılar'dan tümüyle farklı olan bir istikamete yöneldiyini anlatabilmek için bu çalışma; onun doğa, insan ve ebedi dönüş kavrayışları söz konusu olduğunda Stoacılarla nasıl ters düştüğünü göstermeyi amaçlar. Sonuç olarak bu makalenin hedefi Nietzsche'nin Stoacılığa yakın durmaktan ziyade, köken itibarıyla farklı bir felsefi proje ile kendisini hem Batı felsefe geleneğinden hem de bu geleneğe dâhil olan Stoacılıktan tamamen kopardığını göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Stoacılık, Doğa, İnsan, Ebedi Dönüş.

An Evaluation of Nietzsche's Stoicism: Man, Nature and the Eternal Recurrence

Abstract

When we look at Nietzsche's thought as a whole, we come across many teachings that can be attributed to Stoicism. Since concepts such as naturalism, eternal recurrence and *amor fati* are found both in Stoicism and in Nietzsche's philosophical oeuvre, some thinkers have argued that Nietzsche uses these teachings as he took them from the Stoic tradition. Although it can be argued that Nietzsche was influenced and inspired by Stoic ideas, ultimately Nietzsche's thinking emerges as something fundamentally different from the Stoics. If we leave out Nietzsche's middle period, when he praised Stoic philosophy to some extent and felt close to it, it would not be wrong to say that he was one of the harshest critics of Stoic philosophy. The present study will therefore first examine Nietzsche's middle period and consider in what respects he heeded the Stoic attitude, even if only for a short time. However, in order to show that after this temporary rapprochement Nietzsche turned to a direction that was completely different from the Stoics, this study aims to show how he opposed the Stoics when it came to their conceptions of nature, man, and eternal recurrence. In conclusion, the aim of this article is to show that Nietzsche, rather than remaining close to Stoicism, completely detached himself from both the Western philosophical tradition and Stoicism, which is included in this tradition, with a philosophical project that was fundamentally different.

Keywords: Nietzsche, Stoicism, Nature, Man, Eternal Recurrence.

¹ Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. adnanesenyel@duzce.edu.tr

Giriş

Eski Yunan ve Latin klasikleri ile derinden ilgili olan bir filolog olarak Nietzsche ilk dönem eserlerinden başlayarak, olgunluk dönemi eserlerine kadar Stoacı filozoflar (özellikle de geç dönem Roma Stoacılığına dâhil edebileceğimiz düşünülerden Epiktetos, Seneca, Marcus Aurelius) ve genel olarak Stoacı dünya görüşü hakkında yorumlar geliştirmiştir. Nietzsche külliyatında ortaya çıkan bu yorumların tek boyutlu ve sabit olmadığı, hatta Nietzsche'nin sıklıkla Stoacı perspektife ilişkin *yorum bağlamını* geliştirdiği ve derinleştirdiği görülmektedir. Nietzsche'nin bazı dönemlerde² Stoacı ideallere ve amaçlara yakınlık duyduğu görülmekle beraber nihai olarak olgun Nietzsche'nin Stoacılığa karşı giderek dozu artan eleştirel bir tutum içerisine girdiğini de gözlemlemekteyiz. Öyle ki İyinin ve Kötünün Ötesinde Nietzsche Stoa felsefesinin ikiyüzlü bir öğreti olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.³ Fakat Nietzsche'nin Stoacılığa getirdiği tüm eleştirilere rağmen bazı araştırmacılar⁴ Stoacılıkta bulabileceğimiz *doğalcılık, ebedi dönüş ve kaderini sevmeye* gibi öğretilerin Nietzsche'nin düşüncesinde de yer aldığını ileri sürmektedir. Onlara göre Nietzsche, Stoacı kökenlere sahip bu öğretilerin benzer bir formunu kullanmakta ve temelde Stoacı bir motivasyonla kendi öğretilerini geliştirmektedir. Bu yorumcular Nietzsche ile Stoacı okulun özellikle yaşamda ortaya çıkan olumsuz tecrübelerin ve deneyimlenen acıların *anlamını dönüştürme* çabasında bir araya geldiklerini düşünmektedirler. Bu kavrayışa göre Stoacı okul ile Nietzsche temel olarak insanın yaşama ve olan bitene ilişkin algısını rehabilite ederek, bireyi kaçınılmaz bir şekilde başına gelecek olan trajediler karşısında güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece yaşamın acımasız gibi görünen “kaderine” karşı sergiledikleri tutum Nietzsche ile Stoa felsefesini sanki yakınlaştırmaktadır. Diğer taraftan Nietzsche'nin olgunluk dönemi eserlerinde, Stoacı okula ve bir bütün olarak geleneksel felsefe kavrayışına aldığı mesafe düşünüldüğünde ve yine Nietzsche'nin nihilizm problemini çözmek için varoluşu eksiksiz bir şekilde olumlama ve haklı çıkarma projesi göz önüne alındığında onun hiçbir şekilde Stoacı dünya kavrayışına yakın duramayacağı da aşikârdır. Dolayısıyla Nietzsche'nin ne ölçüde Stoacılığı tasvip ettiğini ve hangi noktadan sonra kendi yolunu çizerek Stoa felsefesinden uzaklaştığını göstermek bu makalenin temel amacıdır.

1. Acının Anlamını Dönüştürmek

Tüm Helenistik okullar gibi Stoacı okul da temelde insanın dünyadaki trajik varoluşunu (yani acının ve ölümün kaçınılmaz doğasına rağmen insanın yaşama tutunma çabasını) iyileştirmeye ve ölümün dehşeti karşısında ona bir teselli sunmaya çabalar. Yaşam için bir rehber olmayı hedefleyen Stoa felsefesi, insanları yaşamları boyunca karşılaşacakları zorluklara, hastalıklara, felaketlere ve elbette ölüme hazırlamaya çalışır. Sokrates'in “felsefe ölüme hazırlık yapmaktır”⁵ düsturunu benimseyen okul böylece bir anlamda, modern terimle ifade edecek olursak birey üzerinde terapötik bir etki yaratmak ister.⁶ Dolayısıyla etik, tüm Helenistik okullarda olduğu gibi Stoacılık için de en temel problem alanıdır. Öyle ki Stoacılığın tüm metafiziksel, ontolojik öğretileri bireyi temelde etiğe yani bir yaşam tarzına götürmek için icra edilir. Bir başka deyişle burada metafizik sadece etiğin hizmetinde bulunan bir faaliyet olduğundan her teori kaçınılmaz bir şekilde pratik bir form kazanmak durumunda kalır.⁷ Burada kritik sözcük; teori

² 1872 tarihli *Tragedyanın Doğuşu* ile başlayan ilk döneminde yoğun bir şekilde Schopenhauer'ın ve Richard Wagner'in etkisi altında olan bir düşünüş ortaya koyan Nietzsche'nin orta dönemi olarak adlandırılan bölümü ise 1878 yılında yayımlanan *İnsanca, Pek İnsanca* adlı eseri ile başlar. *İnsanca, Pek İnsanca* ile birlikte kendisini hem Schopenhauer'ın felsefesinden hem de Richard Wagner'in etkisinden uzaklaştıran Nietzsche, metafizik tarihine ve teolojiye karşı sert bir eleştiri projesine girer. Yine bu döneme ait olan *Tan Kızıllığı* ve *Şen Bilim* aynı projenin devamı biçiminde hem Batı ahlakına hem de genel olarak moderniteye yönelik ortaya çıkan sert eleştiriler olarak okunabilir. Bu orta döneminde kısmen pozitivist-bilimci bir eğilim sergileyen Nietzsche, Stoacıların doğalcılığa ve içkinliğe vurgu yapan felsefelerinden ciddi bir şekilde etkilenir. Nietzsche'nin bu orta dönemini sonlandıran ve onun olgunluk evresi olarak kabul edilebilecek döneme geçişi sağlayan eser ise 1883 yılında yayımlanmaya başlayan *Böyle Söyledi Zerdüş*t olmuştur.

³ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe Band V*, hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. (München: Verlag de Gruyter, 1999), 21-22.

⁴ Özellikle Nuno Nabias ve Michael Ure gibi felsefeciler Nietzsche'nin düşüncesini belli ölçülerde Stoacı projenin bir devamı olarak yorumlamaktadır.

⁵ Plato, *Phaedo*, *Complete Works*, trans. G.M.A. Grube. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 67e.

⁶ Michael Ure, “Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy,” *Journal of Nietzsche Studies* 38, (2009): 61.

⁷ Melike Molacı, *Stoa Fiziği* (İstanbul: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2020), 27-29.

ile pratiği bir araya getiren *erdemdir(arete)*, zira Stoa okulunun nihai amacı kişiyi Sokratesçi erdemleri (ölçülülük, adalet, cesaret ve bilgelik) hayata geçiren bir bilge (*sophos*) kılmaktır.⁸ Bu bağlamda Stoacılar için kelimenin tam anlamıyla bir bilgelik sevgisi (*philosophos*) olarak ortaya çıkan felsefe uğraşısının nihai amacı; bireyi nasıl yaşaması ve olaylara nasıl tepki vermesi gerektiğini bilen bir bilge haline gelmektir. Bir başka deyişle erdemleri işler hale getirdiğimiz bir bilgelik düzeyine erişmek ve böylece artık belki de felsefe ile uğraşmaya gerek bile duymayacak bir kişi haline gelmek Stoacı projenin esasını oluşturur.

Stoacı okul hayatın ve elbette onunla beraber gelen acıların, ıstırapların anlamını dönüştürme çabası içerisinde, insanın temelde kendi yaşamı ile barışmasını ve onu kabullenmesini olanaklı kılmak ister. Bu bakımdan erdemleri hayata geçirmiş bir bilge kendi yaşamına ilişkin bir olumlama icra eder. Stoacıların acının yol açtığı anlamı değiştirerek yaşamı olumlama çabası, ilk bakışta Nietzsche'nin "yaşamı haklı çıkarma" projesi ile benzerlik sergilediği izlenimini uyandırabilir. Zira Nietzsche için de bütün mesele varoluşun kendisini olumlamak ve bir şekilde haklı çıkarmaktır ve fakat aşağıda da göreceğimiz gibi her iki taraf "yaşamdan" ve söz konusu edilen "anlamdan" tümüyle farklı bir şey anladıkları için neticede bu olumlama Nietzsche ve Stoacılıkta farklı bir istikamet kazanmaktadır. Bu temel farka rağmen Stoacılar ve Nietzsche'de insanın acı ve ıstırap algısını dönüştürme isteğinin bir ortaklık sergilediği de bir gerçektir. Zira hem Stoacılar hem de Nietzsche'ye göre başımıza gelen bir hadisede bizi kötü etkileyen, olayın kendisinden çok bizim bu olaya biçtiğimiz değerdir. Bu bakımdan esas olarak değiştirmemiz gereken şey, olup bitene ilişkin sahip olduğumuz değerlendirmelerimizdir.

Stoacı felsefede, acının anlamını değiştirebilmek ve böylece başımıza gelebilecek felaketten olumsuz anlamda etkilenmemek için söz konusu edilen dört temel erdem hayata geçirilmesi zaruridir. Zira tam da bu erdemler aracılığıyla bilge, dünyada karşılaştığı ve ilk bakışta olumsuz gibi görünen tecrübelerin anlamını dönüştürebilecek ve şeyler hakkında yanlış fikirlere sahip olmaktan kurtulacaktır. Kozmosun sonsuz uyumunu idrak etmiş olan bilgede hayat bulan erdemler, bireyin başına gelecek olan her trajedi karşısında adeta bir kalkan görevi görmektedir. Zira erdemlerin her biri bizatihi kozmosun sonsuzluğundan çıkarsanmıştır. Yani görünürde yalnızca etik bir belirlenime sahip olan bu erdemlerin ontolojik bir temeli vardır. Kozmosun *logosunu*, yani *rasyonel dilini* çözen ve böylece sonsuzluğun konuşmasına müsaade etmiş olan bilge, erdemleri işte bu sonsuzlukta temellendirir. Gelip geçici olan tüm felaketler ve hatta ölümün kendisi bile sonsuzluğun gücünü almış erdemler tarafından savuşturulabilir hale gelir.⁹ Böylece bilgenin sarsılmaz doğası ne başına gelecek olan bir felaketten ne de ölümden artık olumsuz anlamda etkilenecektir. Çünkü bu erdemler, bilgenin yanlış bir dünya yorumuna ve değerlendirmesine sahip olmasına mani olur. Bilgenin gözünde olup biten her şey, felaket gibi görünen durumlar ve hatta ölümün kendisi bile kusursuz doğanın gerçekleşmek zorunda olan bir uzantısı ya da parçası olarak mutlak bir olumlama ile kabul edilir. Bilge, insana gerçekten de zarar veren yegâne şeyin olayları sadece tekil ve izole edilmiş bir perspektiften hareketle değerlendirmek olduğunu idrak etmiştir ve sonsuzluğa temas etmiş birisi olarak, olup biten her şeyi sonsuz kozmik düzenin penceresinden görür. Dolayısıyla Stoacı felsefe, özünde bireyin dünyasal ilişkisini tikel ve izole karşılaşmalardan azat ederek onu tümüyle kozmik bir veçheden hareketle yeni baştan inşa eder. Burada içinde yaşadığımız dünyanın anlamı, kişi için artık şansız tesadüflerin vuku bulduğu bir yer olarak değil fakat kozmik bir aklın nesneleştiği bir zorunluluk alanı olarak açığa çıkar. Neticede Stoacı etik, gücünü; yaşama yönelik algıyı tikelden tümel bir düzleme çekmekten ve böylece maruz kalınan acıların anlamını kozmik düzeyde telafi etmekten alır.

Aynı şekilde Nietzsche de özellikle *İnsanca*, *Pek İnsanca* ve *Tan Kızılığı*'nda neredeyse tüm Helenistik okulların ileri sürdüğü gibi acının, gerçekleşen hadiseden değil fakat bu hadisenin değerlendirme ve yorumlanma biçiminden kaynaklandığı görüşündedir.¹⁰ Böylece Nietzsche'ye göre acının ve ıstırapın kaynağında, örneğin Schopenhauer gibi

⁸ Melike Molacı, "Erken Dönem Stoa Düşüncesinde Erdem," *Felsefe Arkivi* 54, (2021): 4-5.

⁹ Seneca, *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik. (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2023), 7-8.

¹⁰ Ure, "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy," 63.

Nietzsche'ye göre teolojik ve metafiziksel değerlendirmelerin ilk başta güç kazanmasının esas nedeni insanın doğa karşısında duyumsadığı zayıflıktır. Dışarıda cereyan eden dünyayı ve ebetteki kaderi kontrol edemeyeceğini idrak eden ve doğanın gücü karşısında kendisini aciz ve güçsüz hisseden insan bu zayıflıktan kaynaklanan acıyı telafi edebilmek için din, sanat, felsefe gibi kültürel biçimler aracılığıyla doğayı yeniden kontrolü altına alabilecek hayali nesneler, uygulamalar icat etmiştir. Bir başka deyişle zayıflıktan kaynaklanan acısının telafisi için aşkın illüzyonlara sığınmıştır.¹⁵ Böylece insanoğlu felsefe ve din aracılığıyla, yaşam süresince karşılaştığı ya da tecrübe ettiği felaketlerin anlamını dönüştürme ve korku ile yas duygularını manipüle etme olanağına kavuşmuştur. Fakat Nietzsche'ye göre metafizik ve özellikle de din, acının kaynağını ve asıl sebebini hiçbir şekilde ortadan kaldırmadığı için ve yalnızca olup bitenin anlamına dair bir yorum (üstelik yanlış bir yorum) geliştirdiği için nihai ve kalıcı bir çözüm üretmez. Teoloji ve metafizik sadece sanrılar ve yanlış kanılar aracılığıyla duyguları uyuşturarak bir narkoz etkisi yaratmaya çalışır.¹⁶ Bir başka deyişle başımıza gelen felaketlerin birer felaket olmadığı sanrısını uyandırmaya çalışan metafizik, sanat ve din gibi kültürel öğeler Nietzsche'nin gözünde Batı uygarlığının başlangıcından beri insanın hastalığına, yani ölümlü oluşuna ve acısına bir ilaç olmak amacıyla ortaya çıkmış olmasına rağmen geline nokta bu ilaç insanlığı iyileştirmek yerine daha da hasta etmiştir.¹⁷ Özellikle teolojinin ve metafiziğin Nietzsche'nin tabiri ile adeta "kestirme bir yolla" insanoğluna sunmak istediği teselli onu çok daha kötü ve tehlikeli durumlara sevk etmiştir.¹⁸ Çağımızın bir nihilizm çağı olması Nietzsche açısından bu sahte ilaçların ve tesellilerin iflasının bir ilanıdır. Bu teolojik ve metafiziksel iflas¹⁹ insanın sadece acı çekmesine sebep olmakla kalmaz fakat bu acının adeta anlamsız ve telafisiz bir şekilde meydana gelmesine neden olur. Zira tesellinin bir kandırmaca olduğunu idrak eden modern birey, yaşamın gelip geçici ve olumsal doğası karşısında tümüyle savunmasız kalarak nihilizmin pençesine düşmek üzeredir. Nietzsche bu yüzden bir alternatifin peşinde metafizik ve dinin yerine daha kalıcı bir tedavi arayışı içerisinde. Modern bireyin hastalığını tümüyle ortadan kaldırmak bile, Nietzsche en azından bireyin hastalık hakkındaki düşüncelerden doğan acısını azaltılması gerektiğini düşünür.²⁰

Tesadüf ya da kader üzerine insanın hiç söz sahibi olamayışının doğurduğu acıya karşı doğru düzgün bir felsefi terapiye ihtiyaç duyduğumuzu düşünen Nietzsche bu yüzden Stoacı tavrı önemsemektedir.²¹ Nietzsche bu dönemde Stoacı tavrı överek, yaşam dünyasına aşkın her tür metafiziksel söylemi reddeden daha natüralist bir tavırla insanın doğa karşısındaki acizliğini telafi etmeye çalışır. O tıpkı Stoacılar gibi adeta fizik ile ettiği bir araya getirir.²² Bir başka deyişle Nietzsche burada acıyı; doğaya aşkın bir anlama gönderim yapmak suretiyle çözmeye çalışan felsefi ve teolojik illüzyonları reddeder ve çözümü insanı doğanın bir uzantısı şeklinde ele alarak elde etmeye çalışır. Bu çabasında Stoacı felsefeden beslenen Nietzsche; özellikle Epiktetos'un insanın içsel gücüne ve yeterliliğine yaptığı vurgudan ciddi oranda etkilenir.²³ Epiktetos'un, bilge duruşu aracılığıyla Hristiyanlık idealine karşıt bir insan modeli geliştirdiğini düşünen Nietzsche bu insanın karşılaştığı zorluklara ve acılara, öte dünyacı ilkelere başvurmadan dayanabileceğini düşünür. Yaşamın ve aslında bütün bir kozmosun gerçek özünü, yani *logosu* kavramış birisi Epiktetos'un gözünde olayların, kendisini olumsuz bir şekilde etkilemesine izin vermez. Zira o zaten kendi iradesini yaşamın iradesine uydurduğundan, olup biten her şey de sanki kendisi istediği için öyle olmuştur. Böylece yaşamda vuku bulan her şey sanki arzumuza uygun bir biçimde meydana gelecektir. Epiktetos'un şu sözü bu bağlamda Stoacı

¹⁵ Ure, "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy," 63.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches, Kritische Studienausgabe Band II*, hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. (München: Verlag de Gruyter, 1999), 107.

¹⁷ Ure, "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy," 61.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Morgenröte, Kritische Studienausgabe Band III*, hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. (München: Verlag de Gruyter, 1999), 57.

¹⁹ Nietzscheci tabirle bu iflas aslında "Tanrının Ölümü"ne eşdeğerdir.

²⁰ Nietzsche, *Morgenröte*, 57.

²¹ Ure, "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy," 67.

²² Nuno Nabias, *Nietzsche and the Metaphysics of the Tragic*, trans. Martin Earl. (London: Continuum Publishing, 2006), 91.

²³ Nietzsche, *Morgenröte*, 316-317.

tavrın genel bir özeti niteliğindedir: “İnsanları rahatsız eden şeyler değil, o şeylerle ilgili fikirleridir”²⁴ ve fikrimiz ile değerlendirmemizi evrensel akla (*logos*) uydurduğumuzda olan biten her şeyin tam da olması gerektiği gibi olduğu algısına yükseliriz.

Nietzsche dünyaya ilişkin ortaya koyduğumuz düşüncelerimizin ve yorumlarımızın belirleyiciliği konusunda Stoacılarla aynı görüşü paylaşa da, temelde bu görüşün de nihai bir çözüm olmaktan uzak olduğu düşüncesine ulaşır. Zira Stoacılık aşkınsallığa (metafiziğe ve teolojiye) belli açılardan bir alternatif meydana getirirse de, hala anlamı ve hakikati bizzat doğanın ya da kozmosun sahip olduğunu düşündüğü akıldan üretir. Bu haliyle Stoacılık da Nietzsche için insanın acısına, anlam arayışına ve dolayısıyla da nihilizm problemine hakiki bir yanıt sunamaz. Ona göre Stoacılığın en büyük hatası aslında bizzat bütün Stoacı etiğin ve yaşam biçimlerinin dayandığı ontolojik zemindir. Bir başka deyişle Nietzsche Stoacılığı tamamıyla yanlış bir doğa kavrayışına sahip olmakla eleştirir ve en nihayetinde acının anlamını değiştirmek için doğaya sarılan Stoacılar insana gerçek bir teselli ve kurtuluş sunamaz. Doğanın ve elbette yaşamın ne olduğu meselesi Nietzsche ile Stoacılık arasındaki en temel farklardan birine işaret eder ve bu yüzden bu fark olabildiğince netleştirilmelidir.

2. Doğa, İnsan ve Amaçlar

Bu bölümdeki temel hedefimiz Stoacıların ve Nietzsche’nin doğadan ne anladığını göstermek ve bu farklılığın temelinde yatan insan kavrayışını gün yüzüne çıkarmaktır. Yukarıda da söylendiği üzere Stoacılar da kozmosa ya da doğaya ilişkin bir araştırma temel olarak sadece etiğe hizmet etmek için yapılır. Nihai amaç, acının asgari düzeyde olduğu mutlu bir hayat sürmektir ve bunun için yapılması gereken doğaya uygun yaşamaktır.²⁵ Bunun için de doğanın ya da kozmosun ne olduğuna dair derinlikli bir kavrayışa ihtiyaç duyulmaktadır. Burada o halde temel soru şudur: “Evren ya da kozmos nedir?”

Stoacıların evren görüşü ilginç bir sentez sonucunda ortaya çıkar. Belli açılardan eklektik bir sistem olarak görülebilecek Stoacı evren görüşü kendisinden önceki evren anlayışlarının bir sentezini meydana getirmektedir. Bir tür *teleolojik materyalizm* olarak adlandırılabilir olan Stoa fiziği temelde Herakleitos’un *ilk maddesi* olarak ateşi ve Aristoteles’in teleolojik varlık anlayışını bir araya getirir. Epikürosçuluğun maddi dünyasını andırsa da, Stoacılar için kozmos Epikürosun iddia ettiği üzere rastlantının değil fakat evrensel akıl olarak *logosun* hükmü altındadır. Vuku bulan her olay bu akıl doğrultusunda önceden belirlenmiştir. Bu yüzden olup biten hiçbir şey tesadüfi bir şekilde meydana gelmez fakat her şey, önceden belirlenmiş bir amacı yerine getirir. Böylece maddi süreçleri bir amaç düşüncesi ile bir araya getiren Stoacılar, kozmosun evrensel akla uygun bir şekilde tekrar tekrar yanmaya devam eden ezeli bir ateş olduğu görüşüne ulaşır.²⁶ Kozmosun özü olarak ateş o halde her şeyi rasyonel bir uyum içerisinde meydana getirir. Doğada gözlemlenen değişim, esasında ateşin *logosa* uygun şekilde artması ve azalmasından ibarettir. Doğayı ya da kozmosu; maddi, canlı, düzenli, akıllı ve uyumlu bir organizma olarak idrak eden Stoacı perspektif böylece evrene tümüyle içkin olan bir bilinci ileri sürer. Bir başka deyişle kozmos onlara göre sonsuz bir uyum ve evrensel bir akılla özdeşdir.²⁷ Doğanın ilahi olanla özdeş hale gelmesi bütün bir varoluşu kutsal bir süreç olarak açığa çıkarır. Bu yüzden özellikle geç Stoacılıkta fizik esasen tanrıların ve evrenin doğasını açığa çıkarmaktan ibarettir. Zira bu evrene içkin olan teolojik düzen bir mükemmellik örneği olarak iyinin, adaletin, güzelin de mutlak ölçütüdür. Böylece doğa araştırması Seneca örneğinde görebileceğimiz gibi ahlaklı, adaletli ve iyi bir insanın olmanın önkoşulu olmak durumundadır.²⁸ Bireyin mutluluğu ve acıdan kurtuluşu, tümüyle bu evrensel akıllı temaşa etmesine ve kendi varoluşunu kozmik varoluşla özdeşleştirmesine bağlıdır. Zira insan ancak bu şekilde, acıya yol açan kanaatlerden

²⁴ Epiktetos, *Enkheiridion*, çev. C. Cengiz Çevik. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 3.

²⁵ Melike Molacı, “Stoa Felsefesinde “Doğaya Uygun Yaşama”nın Anlamı,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29, (2020): 205.

²⁶ A.A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 258-259.

²⁷ Diogenes Laeirtos, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2025), 350-351.

²⁸ Molacı, *Stoa Fiziği*, 34.

ve değerlendirmelerden kendisini koruyabilir.²⁹ Bu aynı zamanda tam ve eksiksiz bir şekilde gerçekleşmiş ve doğaya yetkin bir şekilde entegre olmuş erdemli bir yaşamdır. Stoacı fiziğinin en kritik noktası o halde içinde yaşadığımız doğanın canlı, akıllı ve her şeyden önemlisi amaçlı olması ve her türden tesadüfı dışarıda bırakmasıdır. İşte insanın bu ilahi düzen içerisindeki asli görevi de, bu amacı idrak ederek kendi edimlerini en yetkin biçimde bu amaca uydurmasıdır. O halde Stoacılar için bütün mesele, kişinin bu evrensel amaçlılık içerisindeki rolünü idrak etmesi ve onu tümüyle üstlenmesidir. Epiktetos bu doğrultuda şunları söylemektedir.

Bir oyundaki aktör olduğunu hatırla, karakterini oyunu yazan belirlemiş. O oyunun kısa olmasını isterse kısa olur, uzun olmasını isterse uzun olur. Senden dilenci rolünü oynamasını isterse, bu rolü bile ustaca oynaman gerektiğini hatırla, keza sakat, memur ya da cahil rolü için de aynı durum geçerli. Zira sana düşen, verilen rolü hayranlık uyandıracak şekilde oynamaktır.³⁰

Burada Epiktetos'un beklentisi, insanın kozmik düzende kendi payına düşen görevi bulması ve onu eksiksiz bir biçimde gerçekleştirmesidir ki bu da aslında bizzat *erdem* adını verdiğimiz şeye karşılık gelir. O halde eğer Stoacıların düşündüğü gibi *erdem*, insanın en yetkin şekilde evrensel akıl olarak doğaya uyum sağlamasıysa bu uyumun önüne geçen her şey dışarıda bırakılmalı ve kötü olarak damgalanmalıdır. Stoacılar söz konusu uyumun önündeki en büyük engellerden birisi doğayla rasyonel değil fakat duygusal bir ilişki içerisinde olmaktır. Doğanın rasyonel oluşu, bizden de olup bitene rasyonel bir şekilde yaklaşmamızı talep eder. Fakat açıktır ki bireyler çoğu zaman olayları, bu olayların yarattığı duygusal devrim sonucunda değerlendirir ve bu durum olayın tümüyle irrasyonel bir şeye dönüşmesine sebep olur. Öyle ki böylece başımıza gelen sözde felaketler, tarafımızdan tesadüfi bir uğursuzluk olarak yorumlanarak bize anlaşılması olanaksız bir acı verir. Oysa olup biteni evrensel aklın nazarında rasyonel bir şekilde değerlendirdiğimizde, uğursuz tesadüflerin ve felaketlerin olmadığını, her şeyin mükemmel ve eksiksiz bir düzenin zorunlu bir parçası olarak meydana geldiğini görürüz. Bu yüzden Stoacılar *erdem*, esasında doğaya rasyonel bir uyumu şart koştuğundan, bizden tutkuları ve duyguları ortadan kaldırmamızı talep eder. Stoacı psikolojide ruh esas itibarıyla tamamen rasyonel olduğundan³¹ tutku ve duygu temelli yargılar ruhun yapısına zarar vererek bizde üzüntü ve acıya neden olurlar. İşte bu yüzden Stoacı öğretilerde insan ruhunun duygulardan ve tutkularından arınması şarttır.

Stoacıların doğaya atfettikleri rasyonalite ve amaçlılık aynı zamanda Nietzsche'nin Stoacılığa yönelik temel itirazını gündeme getirir. Doğanın ve buna bağlı olarak elbette insan doğasının da bir amacı yerine getirdiği fikri Nietzsche için temelden yanlıştır, zira özellikle modern astronomi ve fizik ona göre doğayı rasyonel, ahenkli ve canlı bir yer olarak alımlamayı olanaksız hale getirmiştir. Nietzsche Şen Bilim'in 109 numaralı "*Kendimizi Sakıyalım*" başlıklı aforizmasında Stoacı kozmolojiye tümüyle karşıt bir doğa fikri ileri sürer ve şöyle söyler:

Dünyanın yaşayan bir varlık olduğu düşüncesinden kendimizi sakıyalım. O bu durumda nereye doğru yayılabilir? Neyle beslenebilir ki? O nasıl gelişip çoğalabilir ki? Biz aşağı yukarı artık canlılığın ne olduğunu biliyoruz. Evrene organizma diyenlerin yaptığı gibi; ifade edilemez bir şekilde türetilmiş, geç kalmış, nadir bulunmuş ve tesadüf etmiş olanı, yani yeryüzünün kabuğunda algılamakta olduğumuz şeyi şimdi nasıl özsel, genel-geçer ve sonsuz bir şeymiş gibi yeniden yorumlayabiliriz? Bunu yapmaktan tiksiniyorum. Evrenin bir makine olduğuna inanmaktan da kendimizi sakıyalım; o elbette bir amaç doğrultusunda meydana getirilmemiştir. Makine sözcüğü ile onu gereğinden fazla onurlandırmış oluruz... İçinde yaşamakta olduğumuz göksel düzen bir istisnadır. Bu düzen ve onun belirlediği oldukça uzun bir süre neticesinde, istisnalar içerisinde en istisnai olan mümkün hale gelmiştir: Organik varlığın gelişimi. Buna karşın dünyanın toplam karakteri tüm zamanlar için bir kaostur. Bu, zorunluluğun yokluğu anlamında değil fakat düzenin, ayırımın, biçimin, güzelliğin, bilgeliğin ve insanca estetize ederek adlandırdığımız her şeyin yokluğu anlamındadır... Amaçların olmadığını idrak ettiğinizde, tesadüflerin olmadığını da idrak edeceksiniz. Zira sadece amaçların bulunduğu bir dünyada "tesadüf" sözcüğünün bir anlamı olabilir... Tanrının tüm bu gölgeleri, ne zaman karartmayacak artık bizi? Ne zaman tümüyle

²⁹ James Mollison, "Nietzsche's Functional Disagreement with Stoicism: Eternal Recurrence, Ethical Naturalism, and Teleology," *History of Philosophy Quarterly* 38/2, (2021): 179.

³⁰ Epiktetos, *Enkheiridion*, 7-8.

³¹ Long, A. A. and David N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press 1987), 321.

tanrısızlaştıracağız biz bu doğayı?³²

Görüldüğü üzere Nietzsche'ye göre evreni canlı bir organizma olarak görmek, bir bakıma organizma ile kastettiğimiz şeyin gerçek anlamda idrak edilemediği anlamına gelir. Her organizma ona göre beslenmeye, büyümeye, genişlemeye ihtiyaç duyar ve bütün bir varlığı/evreni böylesi bir biyolojik yapıya indirgemek bizzat doğada karşılaştığımız olgulara ters düşmektedir. Zira bu durumda evren neyle beslenecek ve nereye giderek gelişecektir? Nietzsche'ye göre doğa bir organizma olmadığı gibi akıllı, düzenli ve amaçlı bir varlık da değildir. Astronomik gözlemler tam tersine, içinde bulunduğumuz dünyanın samanyolu galaksisi içerisinde bir istisna meydana getirdiğini göstermektedir. Yaşam, yani canlı doğa evrende nadir bulunan bir oluşum olup şanslı tesadüflerin sonucunda meydana gelmiştir. Kozmos ya da evren bu bakımdan amacı olan bir makine olarak da değerlendirilemez. Doğada ne yasalar ne de bir düzen mevcuttur ve evren Nietzsche'ye göre sadece sonsuz bir kaostur.

Şen Bilim'de Stoacı evren görüşünün tümüyle olgusal gerçeklerden saptığını ileri süren Nietzsche, bir düşünürü ya da kişiyi böylesi bir evren görüşüne götüren nedenlere doğru gittikçe aslında tüm felsefi öğretilerde olduğu gibi Stoacılıkta da son derece antropomorfik bir takım öğelere rastlar. Bir başka deyişle Nietzsche'ye göre Stoacıların son derece uyumlu, akıl dolu, düzenli ve canlı bir organizma olarak sunduğu doğa görüşü aslında tümüyle Stoacı düşünürün kendi kişisel dürtü ve ihtiyaçlarını evrene yansıtmasından ibarettir. Nietzsche bu konu ile ilgili olarak İyinin ve Kötünün Ötesinde'de şöyle söylemektedir.

Demek “doğaya uygun” yaşamak istiyorsunuz? Sizi gidi asil Stoacılar, bu sözlerde nasıl da bir sahtekârlık var! Doğa gibi öyle bir varlık düşünün ki, ölçüsüz bir savurganlık ve kayıtsızlık sergilesin, hem amaçsız hem de saygısız olsun, merhamet ve adaletten yoksun ve aynı zamanda hem bereketli hem çorak hem de belirsiz olsun. Kayıtsızlığı salt bir güç olarak düşünün. Böylesi bir kayıtsızlığa *uygun* şekilde nasıl yaşayabilirdiniz?... Gerçekte ise mesele tamamıyla farklıdır: Heyecanla, yasanızın ilkesini doğadan öğrendiğinizi ileri sürerken, aslında tam tersini arzuluyorsunuz, sizi abartılı oyuncular ve kendini aldatanlar! Gururunuz, kendi ahlakınızı ve idealinizi doğaya, evet doğanın kendisine dikte etmek ve eklemek istiyor. Doğanın Stoa'ya uygun bir doğa olmasını talep ediyor ve her türlü varoluşu yalnızca kendi suretinize göre var etmek istiyorsunuz. Hem de Stoacılığın devasa bir ebedi yüceltilmesi ve genelleştirilmesi olarak. Bütün bir hakikat aşkınızla kendinizi, bu kadar uzun süre, bu kadar ısrarla ve bu kadar hipnotik bir katılıkla, doğayı yanlış bir şekilde, yani Stoacı bir şekilde görmeye öyle çok zorladınız ki, sonunda onu başka bir şekilde göremez hale geldiniz.³³

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Nietzsche'ye göre Stoacılar aslında iddia ettikleri gibi doğaya uymak yerine, doğayı kendi suretlerine göre tasarlamışlardır. Burada doğaya uyan Stoacı bir filozofa değil fakat Stoacı düzenin kendisine zerk edildiği bir doğa tasarımı ile karşılaşmaktayız. Kendilerini aldatan birer tip olarak Stoacılar Nietzsche'ye göre yaptıkları bu yansıtmanın farkına varmadan o halde doğaya uygun bir yaşam ileri sürerken esasında sadece kendi tasarımlarını hayata geçirmektedirler. Dahası Nietzsche'nin gözünde Stoacı tavrın arkasında kişinin kaos, bilinmezlik, değişim ve yok oluş karşısında duyduğu dehşet yer almaktadır. Kaotik ve anlamsız bir varoluşa katlanamayan kişi bu yüzden doğayı kendi suretinde tasarlayarak onu yaşanılabilir bir mekân haline dönüştürür ve fakat asıl trajik olan şey filozofun bunu yaptığını hiçbir şekilde idrak etmiyor oluşudur. Bu yüzden Nietzsche için burada problem olarak ortaya çıkan şey, doğanın antropomorfik bir tasarımla dönüştürülmesinden ziyade bu sürecin bir gizlilik ve kendini aldatma ekseninde gelişmesidir. Zira sahip olunmak istenen düzenin doğaya yansıtılması ve onun çarpıtılmasından hiçbir şekilde söz edilmez ve sanki doğanın kendi başına akıllı, canlı ve uyumlu bir bütünlük sergilediği iddia edilir.

Nietzsche'de doğanın kaos olarak görülmesi ve her tür değerden, rasyonaliteden ve amaçlılıktan bağımsız olması aynı zamanda insanın doğayla ilişkisini de kökten belirler. Yukarıda da değinildiği gibi Nietzsche'de doğa artık anlamın ve bu anlam aracılığıyla kurtuluşun elde edileceği bir kaynak değildir. Anlam bu noktada artık yaratılmak

³² Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe Band III*, hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München: Verlag de Gruyter, 1999), 467.

³³ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 22.

durumunda olan ve bizzat doğaya aktarılacak estetik bir sürecin sonunda ortaya çıkabilir.³⁴ Bu esasen gördüğümüz üzere farkında olmadan Stoacıların da uyguladığı bir işlemdir. Böylece Nietzsche bizlere bir anlamda Stoacıların kendi felsefelerinin özünden bihaber olduklarını vurgular. Nietzsche'ye göre Stoacılar bizi kandırmakla kalmaz, çok daha önemlisi onlar kendilerini de kandırır. Fakat bu noktada aklımıza şöyle bir soru gelebilir: Stoacılar kendi felsefelerinin temeline yabancı olsa da ve farkında olmadan bir rasyonalite ile amaçlılık içeren bir anlamı doğaya dayatsa da, bu durum doğrudan ilgili dayatmanın yanlış olduğunu gösterir mi? Zira eğer Nietzsche haklıysa insanın kendi şahsi anlamını doğaya dayatmaktan başka bir çaresi zaten bulunmamaktadır. Üstelik kaosla yaşamak mümkün değilse ve her halükârda ona bir anlam ve düzen vermek varoluşumuzun kaçınılmaz bir ögesiye o halde neden Stoacı anlam kabul edilmesin?

Burada Nietzsche açısından esas olarak sorun teşkil eden şey; bir kurgu, *yaratma* ve *icat etme* şeklinde başlayan sürecin bir *keşif* sürecine dönüştürülmesidir. Bir başka deyişle Nietzsche uydurulmuş, açıkça kurgulanmış ve doğaya dayatılmış bir öğenin, evrensel ve zorunlu bir hakikat statüsünde bize geri sunulduğunu söylemektedir. Nietzsche'ye göre Stoacılar da ve bütün bir geleneksel felsefe tarihinde ortaya çıkan durum; öznel bir uydurmanın ve yaratmanın, bizlere nesnel bir keşif olarak gösterilmesidir. Nietzsche'nin deyişi ile geleneksel felsefenin hakikatleri, aslında illüzyon oldukları unutulmuş illüzyonlardır.³⁵ Bu yüzden Nietzsche Stoacılığı, bir kurguyu bize nesnel bir hakikat olarak dayatmakla suçlamaktadır. Nietzsche analizinde bir adım daha atarak böylesi bir kandırmanın temelinde bir insan probleminin yattığını düşünür.

Şimdi eğer Nietzsche'nin iddia ettiği gibi anlam ve düzen bir şekilde insandan yaşama ve doğaya aktarılan bir öge ise, burada en önemli mesele insanın neliğini belirlemektir. Zira bu belirlenime ilişkin bir kavrayış eksikliği sergilenirse, bu eksikliğin doğrudan doğa ve yaşam kavrayışımıza da aktarılacağından şüphe edemeyiz. Stoacılar söz konusu olduğunda insanın özü akıl ile özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla bu rasyonalitenin bütün bir evrene aktarılması hiç de şaşırtıcı değildir. İnsan ruhunun tümüyle akılsal olduğunu düşünen Stoacılar bu yüzden örneğin duyguları, tutkuları ve arzuları tümüyle insan yaşamından elimine etmek ister. Zira her türlü olumsuzluğun, acının ve üzüntünün kaynağında bizi doğayla tam bir uyumdan mahrum bırakan duygular yer almaktadır. Oysa Nietzsche tam da bu Stoacı insan kavrayışına karşı çıkarak insanın kendi isteklerinin, güdülerinin çekişmesinden ibaret bir varlık olduğunu ileri sürer.³⁶ İnsan özünde rasyonel bir varlık değil fakat duyguların çoğulluğundan ibarettir. Bu güdülerin bir çekişme içerisinde olduğunu ve her birinin diğerlerine hâkim olmak istediğini ileri süren Nietzsche, galip gelen güdünün bir tutkuya dönüştüğünü ve böylece tüm eylemleri, değerlendirmeleri ve akıl yürütmeleri belirleyen bir güç haline geldiğini ileri sürer.³⁷ Bir başka deyişle insanın özü bir *güç istemi* (*der Wille zur Macht*) tarafından belirlenmektedir.³⁸ Kişinin rasyonel, bilinçli olarak görünen yanı ise bu içgüdülerin çekişmesinin galibi tarafından kullanılan bir araç haline gelmektedir.³⁹ Dolayısıyla Nietzsche'de akıl ile duygular Stoacı felsefede olduğu gibi birbirini dışlamaz. Tam tersine duygular rasyonel yanımızın olmazsa olmaz ve belli açılardan kurucu yanlarıdır. Nietzsche bu yüzden mantık gibi en rasyonel ve bilinçli faaliyetin temelde bilinçdışı güdülerin ürünü olduğunu söylemekten geri durmaz.⁴⁰

Dolayısıyla Stoacılar tutkuları, dünyaya ilişkin yanlış yargılara sahip olmamıza neden oldukları için reddederken, Nietzsche onlarda insan yaşamının özünü görmektedir. Bu bakımdan Nietzsche'nin gözünde Stoacılığın en büyük hatası insan yaşamının olmazsa olmaz olan bu yanını görmezden gelmesidir. Bilindiği üzere Stoacılar duyguları

³⁴ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 540.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, *Kritische Studienausgabe Band I*, hersg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. (München: Verlag de Gruyter, 1999), 881.

³⁶ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 27.

³⁷ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 124.

³⁸ Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, 149.

³⁹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 559.

⁴⁰ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 17.

mutsuzluğumuza ve acımıza sebebiyet verdikleri gerekçesi ile mahkûm eder. Oysa Nietzsche'ye göre acılara sebep oldukları gerekçesiyle duygusallığı reddetmek belli ölçülerde yaşamın kendisini reddetmeye götürecektir. Dahası akli bu uğurda kullanmak ve insanı kendi güdülerine, duygularına düşman etmek geçici bir çözüm sunsa da yaşamla insan arasındaki bağın derinden zedelenmesine yol açar. Öyle ki aşağıda göstermeyi umduğumuz gibi, duyguların ve acının reddi Stoacıların tesis etmek istediği ebedi dönüş öğretisinin uygulanmasını olanaksız hale getirmektedir.

3. Ebedi Dönüşün Anlamı ve Varoluşun Olumlanması

Ebedi dönüş hem Stoacı felsefede hem de Nietzsche'nin düşünce dünyasında merkezi bir konuma sahiptir ve birçok düşünür Nietzsche'nin bu öğretiyi Stoacı felsefeden esinlenip kullandığı görüşündedir. İlk bakışta gerçekten de ebedi dönüş öğretisi söz konusu olduğunda iki tutum arasında bir paralellik sezinlemekteyiz ve fakat daha yakından baktığımızda ebedi dönüşün Nietzsche'de ve Stoacılar da tamamıyla farklı anlamlara geldiğini göreceğiz. Stoacıları, ebedi dönüş öğretisine götüren temel düşüncelerden birisi evrenin ve kozmosun özü olarak sundukları ateşin rasyonel bir ilke olarak görülmesidir. Dolayısıyla evrenin büyük bir yangın olduğu görüşünü Herakleitos'tan alan Stoacılar bu ateşe bir rasyonalite ve amaç atfetmişlerdir. Diğer taraftan Nietzsche, ateşe bir amaçlılık yükleyerek Stoacıların aslında Herakleitos'un son derece estetik olan dünya görüşünü tahrip ettiklerini düşünmektedir.⁴¹ Fakat her halükârda Stoacılar evrensel ilkeyi rasyonel, amaçlı ve mükemmel bir sürece dönüştürdüklerinde, mantıksal olarak bu sürecin sonsuz bir tekrarını ileri sürmek son derece anlaşılırdır. Zira eğer kozmos başlangıcı ve sonu olmayan sonsuz bir mevcudiyet ise, bu sonsuzluğu sunmanın en iyi yollarından birisi döngüsel zaman kavrayışıdır. Zira kozmosun sonsuzluğunu lineer bir zaman anlayışı ile açıklamak oldukça güçtür. Sonsuzluğu kavramanın en iyi yolu onu sürekli tekrar eden bir döngü olarak sunmaktır. Zira çemberde her nokta aynı zamanda hem başlangıç hem de bir son olarak tasavvur edilebilir ve ebediyet daha anlaşılır hale gelir. Bu yüzden Stoacılar ebediyetin formunu döngüsellik olarak ileri sürmektedirler. Diğer taraftan Stoacılar göre olup biten her şey mükemmel ve eksiksiz olduğundan sonsuzda yankılanmalı, yani ebediyen tekrar etmelidir. Aynı olanın bu ebedi tekrarı vuku bulmadığı takdirde, yaşamda ortaya çıkan her şeyin duyularımıza göründükleri gibi sadece geçici ve eksik olduklarını kabul etmek durumunda kalırız. O halde Stoacılar göre her anı, sonsuzun bir parçası haline getirdiğimizde onun ezeli tekrarı kaçınılmaz hale gelir.

Ebedi dönüş Stoacılar için aynı zamanda değişimi, dönüşümü, oluş kadar bozuluşu ve yaşlanmayı da açıklama olanağı tanır. Evrende, doğada, yaşamda ve insanlarda gördüğümüz yıkım, yok oluş ve bozuluş aslında ebedi tekrarın vuku bulmasını sağlayan mükemmel bir düzenektir. Zira doğadaki oluşum ve yeniden doğuş kesinlikle öncesinde gelen bir bozulmayı ve yok oluşu gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla değişim ve bozulma Stoacı fizikte birer eksiklik değil fakat ebedi ve mükemmel düzenin zorunlu öğeleridir. Bütün bir kozmosun başlangıcından sonuna kadar her aşamasında belirli bir düzene göre meydana gelmesi şu anlama gelir: İlgili evren yerini yeni evrene bırakırken, aynı düzen bütünüyle özdeş bir şekilde yeniden meydana gelecektir. Zira doğası gereği en iyi olmak zorunda olan mevcut evrenin, önceki durumuna göre daha kötü veya daha iyi bir durumda olması olanaksızdır. O halde her yeni evren ve düzen her defasında bütün ayrıntılarıyla aynı kalmak ve sonsuzca tekrar etmek zorundadır.⁴² Ebedi dönüşün Stoacılar göre birey üzerinde olağanüstü bir ahlaki etkisi bulunmaktadır. Burada kişiden beklenen, tüm varoluşun bu ebedi tekrarını görmesi ve onu tümüyle kabul etmesidir. Erdem sahibi bilge, hayatın aslında hep aynı düzene göre şekillendiğini, daha önce olmamış hiçbir şeyin meydana gelmediğini idrak eder. Marcus Aurelius'un da söylediği gibi bir bilge:

“Evren boyunca, evreni çevreleyen boşluk boyunca ilerler, bunların biçimini izler, zamanın sonsuzluğuna uzanır, her şeyin yenilendiğini anlar, enine boyuna bu durumu değerlendirir ve bizden önce gelenlerin yeni bir şey görmediğini,

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Kritische Studienausgabe Band I*, hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. (München: Verlag de Gruyter, 1999), 833.

⁴² Molacı, *Stoa Fiziği*, 333.

bizden sonra geleceklerin de yeni bir şey görmeyeceğini kavrar.⁴³

O halde olup bitenler hakkında üzülmek, onların başka türlü olmasını dilemek ya da doğanın verdiği ile yetinmeyip onda bir şeyler değiştirmeye çalışmak temelde sadece duyguların ve tutkuların tetiklediği bir kavrayış sonucunda meydana gelir. Bir başka deyişle evrenin olduğundan farklı olmasını arzulamak akıl dışıdır. O gerçekten de Leibniz'in ifade edeceği gibi mümkün dünyaların en iyisi olarak vuku bulur. Bu yüzden Stoacılara göre başımıza geldiğini düşündüğümüz kötülüklerden endişe duymaya gerek yoktur zira onlar zaten defalarca başımıza gelmiştir ve yine gelecektir.⁴⁴ Bütün mesele kaderi sevebilmek ve olan biteni olduğu gibi kabul etmektir. Bunun için irademizi evrensel irade ile uzlaştırmamız ve olup biten her şeyin sanki biz istediğimiz için öyle olduğunu idrak etmemiz gerekir.

Dolayısıyla Stoacı felsefede insanın, eğer sonsuzlukla ya da ebedi dönüşle uyum içerisinde olmak istiyorsa duygularını, yargılara ve olup bitenler hakkındaki düşüncelerine sızdırmaması gerekir. Zira ebedi dönüş tümüyle rasyonel bir süreç olarak vuku bulmaktadır. Duygular üzerinde bir hâkimiyet kurmamızı ve açıkça onları tümüyle elememizi talep eden Stoacılar bir anlamda salt rasyonel bir varoluşu önermektedir. Fakat duyguları ve acı çekmeyi ortadan kaldırmaya çalışmak ebedi dönüş öğretisinin kendisiyle çelişir gibi görünmektedir. Stoacıların iddia ettiği gibi eğer her şey sonsuzca tekrar ediyorsa, burada bir istisnanın olmaması gerekir. Yani olaylar karşısında sergilediğimiz tavır ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, o aynı şekilde ebediyen tekrar etmelidir. Bir başka deyişle kişi yaşamda vuku bulan herhangi bir olayı ister evrensel akla uygun bir rasyonalite içinde isterse de duygusal bir şekilde değerlendirsın, bu değerlendirme sonsuzca tekrar edecektir. Fakat bu, Stoacıların kabul edebileceği bir sonuç değildir, zira onlara göre ruhsal durumlar ebedi dönüşle ait değildir. Tam tersine ruhsal tutum ve değerlendirmeler tümüyle insanın kontrolündedir. Dolayısıyla Stoacılar sadece olayların sonsuzca tekrar ettiğini ve fakat olaylara ilişkin değerlendirmelerimizin değişebileceğini ileri sürmektedir. Fakat bu durum, ortaya çıkan duygulanmaların ebedi dönüşle dâhil olmadığını ileri sürer ve bu, bizzat her şeyin tekrar edeceğini ileri süren öğretinin kendisi ile çelişmektedir. Diğer taraftan ruhsal durumumuzun ve bunun sonucunda ortaya çıkan değerlendirmelerin, ebedi dönüşle dâhil olmadığı kabul edilse bile, olup bitene ilişkin duygusal değerlendirmelerimiz yine de bir şekilde istenmeyen somut eylemlere ve olaylara sebebiyet verir ki, bu sefer de bu eylemin bizzat öğretinin kendisi gereği sonsuzca tekrar edeceği kabul edilmelidir. Zira duyduğumuz üzüntüden kaynaklı eylemlerin ve ortaya çıkan olayların sayısı hiç de azımsanamaz. O halde bu olaylar ve bu olaylara yol açan duygusal değerlendirmelerimiz zaten daha önce gerçekleşmedi mi ve ebediyen gerçekleşmeyecek mi? Dolayısıyla hangi açıdan bakılırsa bakılsın, bireysel değerlendirmelerin ve ruhsal durumların ebedi dönüşle dâhil edilmemesi bizzat öğretinin kendisi ile çelişir gibi görünmektedir. Dahası eğer her şey zaten mükemmel bir düzen içerisinde meydana geliyorsa bu durumda bu doğaya uygun bir yaşam sürmeyen ve bunun sonucunda acı çeken kişiden eylem şeklini değiştirmesi nasıl beklenebilir? Zira bu kişi ebedi dönüş öğretisi gereğince ister beğenelim ister beğenmeyelim sonsuzca bu edimi tekrar etmeyecek midir? Ebedi dönüş gerçekten var ise zaten bütün değerlendirmeler, seçimler ve eylemler çoktan gerçekleşmiştir. Bu durumda ya acının da sonsuzca tekrar edeceği kabul edilmelidir ya da ebedi dönüş öğretisinin kendisinden vazgeçilmelidir. Dahası ebedi dönüşün ontolojik bir kabulü her türden ahlaki ödevi olanaksız hale getirir. Sonuç olarak insan yaşamı rasyonalite kadar, sevinç ve haz duymayı ve elbette duygulanma ile acı çekmeyi de içeriyorsa, duyguları rasyonalite lehine reddetmek Stoacı projeyi, yani varoluşu olduğu gibi olumlama projesini sekteye uğratacaktır. Tam da bu sebeple Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi Stoacıların kozmik ve rasyonel ebedi dönüş öğretisinden ayrılmaktadır.

Nietzsche'nin nazarında Stoacı ebedi dönüş bu haliyle yaşamın tam bir olumlamasını gerçekleştiremez. Zira Stoacı görüş sadece akli varoluşu olumlar ve bu da elbette varoluşun tamamı değildir. O yüzden Nietzsche yaşamın tam ve eksiksiz bir olumlamasını gerçekleştirecek bir ebedi dönüş öğretisinin peşindedir. Nietzsche'de ebedi dönüş kozmolojik bir gerçeklik olarak değil fakat daha çok yaratılan bir mit ya da ülkü olarak yorumlanabilir. Nietzsche'nin

⁴³ Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 113.

⁴⁴ Mollison, "Nietzsches's Functional Disagreement with Stoicism," 180.

düşüncesinde *ebedi dönüş* evrenin kendisinde bulunan genel geçer bir nitelik olarak değerlendirilemez. Zira daha önce de dile getirmiş olduğumuz üzere düzen ve anlam sadece insandan yaşama doğru aktarılabilir haldedir ve tam da bu yüzden yaşamın değerine ya da değersizliğine yönelik bütün nesnel yargılar baştan hatalı olmak durumundadır.⁴⁵ Ebedi dönüşün anlamı böylece Nietzsche’de kökten bir değişime uğrar. Bu haliyle o artık sadece insanın alabileceği bir tavır, başarıyla vermesi gereken bir sınav olarak anlaşılabilir. Nietzsche’ye göre sadece bu sınavı başarıyla geçen kişi varoluşun gerçek bir olumlamasını gerçekleştirebilir.

Nietzsche için elbette felsefenin en temel meselesi yaşamımızın ve bütün varoluşun bir şekilde haklı kınmasıdır. Zaten tam da bu yüzden onun bütün bir düşüncesi bu problemin çözümüne adanmıştır. Düşünce tarihi söz konusu olduğunda bu problemin çözümü için genellikle ya yaşam dünyasını aşan metafizik bir varoluş ileri sürülmüştür ya da Stoa örneğinde olduğu gibi varoluş, kendisine yüklenen bir rasyonalite ile düzeltilmeye çalışılmıştır. Her iki durumda da Nietzsche’ye göre olan biten aslında varoluşun olduğu haliyle inkâr edilmesidir. Ona göre zaten Sokrates’ten itibaren Batı felsefesi tam da yaşamsallığa duyulan bir tepki ve hoşnutsuzluk temelinde yol almıştır. Geleneksel Batı Felsefesinin en başından beri yaşamda hiçbir şekilde bulunmayan sonsuzluğu, zorunluluğu, evrenselliği, nesnelliği ve mutlaklığı araması bunun en önemli göstergesidir. Yaşamın kendisi, söz konusu edilen bu niteliklerden yoksun olduğundan, mutlak ve evrensel bir hakikat arayışı yaşamı değersizleştirerek onu bir anlamda yaşam dışı/ötesi bir hakikate kurban etmeye hazır hale getirir. Bu bakımdan felsefe daha ilk adımlarını atmaya başladığı noktada bir yaşam karşıtlığı/düşmanlığı tarafından beslenmiştir.⁴⁶ Yaşamın olumsuzluğu klasik felsefenin ve elbette Stoacı felsefenin tahammül edebileceği bir şey değildir. Doğada/yaşamda bir düzen ve anlam arayışı ona göre bizzat bunların eksikliğine ve bu eksikliğe duyulan bir tahammülsüzlüğe işaret eder ve bu tahammülsüzlük Stoa örneğinde görüldüğü üzere her türden duygunun, insandan ve doğadan sökülüp atılmasına neden olur. Nietzsche için burada asıl yanıtlanması gereken soru felsefenin niçin böylesi bir yaşam karşıtı tavır içerisinde olduğudur. Bu sorunun yanıtı Nietzsche için aslında açıktır. Felsefenin yaşam karşıtı eğiliminin ardında; bizzat yaşamdan dolayı acı duyan; onun gelip geçiciliğine, olumsuzluğuna katlanamayan ve ne olursa olsun bu acısını, keşfedeceğini düşündüğü bir sonsuz ilke ile telafi etmeye çalışan son derece hastalıklı bir insan tipi bulunmaktadır. Bu insan tipi Nietzsche’de bazen sürü, bazen köle, bazen Sokratik tip, bazen de rahip olarak adlandırılır. Ne olursa olsun felsefe bu insanın elinde yaşamı haksız çıkarmak, onu metafizik bir gerçekliğe kurban etmek, kısaca değerden düşürmenin bir aracı haline gelmiştir. Dolayısıyla yaşamın değeri ve onu olumlama görevi ne doğanın kendisine gidilerek, ne de felsefenin bitmek tükenmek bilmeyen kısır tartışmalarına gidilerek çözümlenebilir. Bu çözüm sadece insanın somut varlığında, ebedi dönüş öğretisi ekseninde yaşanacak bir değişimle olanaklıdır.

Bu bakımdan aslında problem Nietzsche’nin gözünde doğanın, yaşamın ne olduğu ve olması gerektiğinden ziyade insanın ne olduğu veya ne olması gerektiği ile ilgilidir. Varoluşu olumlama ve haklı çıkarma meselesini çözmek için somut insanı merkeze koyan Nietzsche bu olumlamanın ancak ve ancak onda gerçekleşecek bir dönüşümle olanaklı olduğunu düşünür: İnsanın üst insan haline gelmesi. Bu dönüşümün merkezinde ise ebedi dönüş öğretisi bulunmaktadır. Daha da önemlisi Nietzsche’de ebedi dönüş Stoacılar da olduğu gibi evrenin bir özelliği değil fakat insanın bir üst insan olabilmesi için bir test ve eşik meydana getirmektedir. Başka bir deyişle sadece kendi varoluşunda yaşadığı bir tecrübe insanı ebedi dönüşü onaylamaya götürebilir. Bu tecrübe esas olarak her şeyin ebediyen tekrar etmesini arzulamaktan ve istemekten oluşur. Nietzsche ancak üst insanın bu tecrübeyi kucaklayıp onaylayabileceğini düşünmektedir. Yaşamdan dolayı acı çeken sürü insanı ise yaşamına geri baktığında hiçbir şekilde aynı yaşamı bir kez daha yaşama arzusu duymayacaktır. Dolayısıyla ebedi dönüş insan ile üst insanı birbirinden ayıran bir sınır durumu olarak okunabilir.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Kritische Studienausgabe Band VI*, hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. (München: Verlag de Gruyter, 1999), 68.

⁴⁶ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 356.

Yalnızca bir deneme olarak ebedi dönüş fikri karşısında başarılı olan birisinin üst insan haline gelebileceği söylenebilir. Dolayısıyla Nietzsche'de üst insan ile ebedi dönüş birbirine kökten bağlı iki kavrayış olarak ortaya çıkar. Nietzsche en önemli eseri olarak adlandırdığı *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün bu iki kavrayışı merkeze alması boşuna değildir. Orada yaşamın anlamı olarak sunulan üst insan⁴⁷ ebedi dönüşün öğretmeni haline gelmektedir. Ebedi dönüşün üst insan için bir ölçüt haline gelmesi bize şunu göstermektedir. Ebedi dönüş herkes için değil fakat sadece kendilerinde asil bir dönüşüm gerçekleştirebilen kişiler için bir anlama sahiptir. Stoacılar da ebedi dönüş adeta ontolojik bir gerçeklik olarak herkese dayatılan bir evrensel hakikate karşılık gelirken, Nietzsche'de bireyin kendi yaşamını ve bütün varoluşu olumlayabilecek güçte bir insan olabilmek için adeta başarıyla vermesi bir sınava dönüşür. Ebedi dönüş fikri Nietzsche'nin de dediği gibi insanın üstündeki en büyük ağırlıktır ve bu ağırlığı kaldırmak için insan bir üst insan haline gelmelidir. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün temel öğretisi olarak kitapta sıklıkla anılsa da ebedi dönüşün içerimi en iyi şekilde Şen Bilim'deki 341 numaralı *En Büyük Ağırlık* adlı aforizmada verilir:

Günün birinde ya da gecenin bir vakti, sen en ıssız yalnızlığında bir iblis sana gölge olup şöyle deseydi nasıl olurdu: “Şu an yaşamakta olduğun ve şimdiye kadar yaşamış olduğun bu yaşamı, tekrardan ve sayısız kere yaşamak zorunda kalacaksın. Öyle ki onda yeni hiçbir şey bulunmayacak, fakat her acı ve her arzu ve her düşünce ve iç çekiş ve yaşamının söylenemeyecek tüm küçük ve büyük şeyleri hepsi de aynı düzen ve sıra içinde sana geri gelmek zorunda olacak; bu örümcek ve ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu anın kendisi ve ben kendim bile. Varoluşun ebedi kum saati her zaman yeniden çevrilecek ve sen de onunla birlikte, ey toz zerresi!” Kendini yere atmaz, dişlerini gıcırdatmaz ve böyle konuşan iblise lanetler okumaz mısın? Ya da bir kez olsun, ona şu şekilde cevap vereceğin dehşet dolu bir an geçmedi mi başından: “Sen bir tanrısın ve ben bundan daha tanrısal olan bir şey duymadım!” Böylesi bir düşünce sana hâkim olsaydı, o seni olduğun halinle dönüştürürdü ve belki de ezip geçerd. Herkes ve her şey için geçerli olan “bunu tekrardan ve sayısız kere yeniden isteyebilir misin?” sorusu, en büyük ağırlık olarak senin eylemlerinde yer alırdı. Ya da bu son ebedi onay ve mühürden daha fazla bir şey istememek için, kendine ve yaşama yönelik nasıl iyi niyetler içinde olabiliyordun?⁴⁸

Alıntıda görüldüğü üzere Nietzsche ebedi dönüşü kozmolojik bir durumdan ziyade, bir düşünce deneyi gibi ileri sürmektedir. Stoacılar farklı olarak Nietzsche ne evrenin kendisi hakkında nesnel ve genel geçer bir yargıda bulunmak ne de ebedi dönüşün varlığı için bir argümantasyon geliştirmek ister. Dahası gerçekten bir ebedi dönüşün var olup olmaması da Nietzsche açısından bütünüyle konu dışıdır. Zira ona göre ebedi dönüş artık tümüyle farklı bir işleve sahip olup burada insanın yaşamla bağını kurmaya yarayan bir araca dönüşür. Bu durum ebedi dönüşün önemini azaltmadığı gibi onu, aslında insanın kendi varoluşunu ve bütün bir yaşamı onaylayıp onaylamadığını belirleyen bir mihenk taşına dönüştürür. Nietzsche için temel problem, yaşamı tümüyle ve eksiksiz bir şekilde onaylamak ve varoluşumuzu herhangi bir yaşam dışı/ötesi referansa kurban etmeden olumlu bir şekilde haklılandırmak ise, geri kalan her şey sadece bu eyleme hizmet etmek durumundadır. Ebedi dönüş tam olarak bu olumlu haklılandırmayı sunmak için Nietzsche tarafından kullanılmaktadır. Nietzsche'nin gözünde varoluşu eksiksiz bir şekilde olumlamak için ebedi dönüşe ihtiyaç duymaktayız. Ne var ki bu ihtiyaç ebedi dönüşün ontolojik bir gerçekliğe gönderimde bulunmasını gerektirmez. Ebedi dönüş bu haliyle, insanın kendi varoluşunun tam bir onayını gerçekleştirerek onu bir tür “sonsuzluk” formuna sokmaktadır. Zira Nietzsche'ye göre ebedi dönüş fikri insanı şu soruyu sormaya iter: “Eğer yaşamım tüm sevinçleri ve acılarıyla olduğu gibi tümüyle aynı şekilde sonsuzca tekrar edecek olsaydı, böyle bir yaşamı ister miydim?” Nietzsche açısından yaşamın eksiksiz bir şekilde onaylanması için bu sorunun olumlu bir şekilde cevaplanması gerekmektedir. Bu onay Stoacılıktan farklı olarak tüm duyguları ve acıları da onaylamayı gerektirir. Burada Nietzsche için ebedi dönüşün gerçekten var olup olmamasının artık hiçbir önemi yoktur, zira varsayımsal olsa bile bu soru ebedi dönüşün ağırlığını taşımaktadır. Önemli olan yegâne şey ebedi dönüş fikrinin, varoluşun eksiksiz bir olumlamasını gerçekleştirme görevini yerine getirmesidir, daha fazlası değil. Gerçi ebedi dönüş artık burada Stoacılar da olduğu gibi insanın gücünü tümüyle aşan kaçınılmaz bir kader olmaktan çıkmıştır ve fakat zaten böylesi bir kader olarak hüküm sürdüğü sürece insandan mutlak bir olumlama beklemesi mümkün değildir. O yüzden Nietzsche'deki formunda ebedi dönüş öğretisi, kişiden yalnızca ebediyen tekrar edecek şekilde eylemesini

⁴⁷ Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, 14-15.

⁴⁸ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 570.

beklemektedir. Böylece ebedi dönüşü eyleminin ilkesi haline getiren üst insan sonsuzca tekrar etmesini onaylayacak bir faaliyet içerisinde olur. Peki, burada üst insan ebedi dönüşü onaylama gücünü nereden alır? Kontrolü dışında olduğu geçmiş, yaşadığı acıları ve tüm olumsuzlukları nasıl onaylayabilir? Nietzsche'ye göre ebedi dönüş üst insan tarafından onaylanır zira üst insan kendi yaşamının ozanı haline gelebilmiştir.⁴⁹ Yaşamın içerisinde bir anlam ve değer yaratma gücünü gerçekleştiren üst insan yaşamı ve varoluşu bir anlamda kendisinin yazdığı bir "kader" haline getirmiştir. Yaşam ve varoluş artık onun için, kontrolü dışında gerçekleşen bir şey olmaktan çıkarak adeta kendi yazdığı ve yönettiği bir oyun haline gelmiştir. Yaşamın kendisini ve aslında varoluşu bir bütün olarak adeta bir sanat eserine dönüştüren üst insan böylece varoluşu olumlayacak bir konuma sahip olur. Neticede üst insan, yaşamının ve varoluşunun gücünü arttırmış ve ortaya çıkan acılar ile olumsuzluklar, yaratılan anlamın hayata geçmesi için seve seve ödenen bedeller haline gelmiştir.

Sonuç

Nietzsche, felsefi gelişiminin orta döneminde teoloji ile metafiziğe açtığı savaşta Stoacı tavra yönelik olumlu değerlendirmeler içerisinde olsa da ve hatta bu tavrın bir kısmını bizzat sergilese de, Şen Bilim adlı eserinden itibaren kendisini Stoacı projeden giderek uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla sadece bir döneminde kısmen Stoacı projeye yakınlık duyan Nietzsche'nin bütün bir düşünmesini Stoacılığın bir devamı olarak değerlendirmek oldukça zordur. Zaten Nietzsche'nin gözünde Stoacılık da geleneksel Batı felsefesinin bir uzantısı olarak özünde yaşam karşıtı, nihilistik özellikler barındırmaktadır ve tam da bu yüzden aşılması gereken bir eğilimdir. Nietzsche'ye göre yaşamı olduğu haliyle kabul etmekte güçlük çeken Stoacı düşünür, farkında olmadan kendi rasyonalitesini ona yansıtmış ve böylece onda rasyonel olmayan bütün özellikleri reddetmeye gitmiştir. Bu yüzden Nietzsche'nin Stoacı yaklaşımdan giderek koptuğu anlaşılmaktadır. Özellikle doğa ve insan kavrayışı söz konusu olduğunda iki yaklaşımın birbirinden olabildiğince uzak olduğu görülmektedir. Doğayı ve insanı rasyonel bir zeminde bir araya getirmeye çalışan Stoacı yaklaşımın aksine Nietzsche yaşam ve insan arasında büyük ölçüde yaratmaya dayalı, yani estetik bir ilişki kurulması gerektiği görüşündedir. Zaten tam da bu yüzden Stoacılar evrende rasyonel bir düzenin keşfini ilan ederken Nietzsche, insanı bütün bir varoluşa bizatihi anlamı ve değeri armağan eden varlık olarak görmektedir. Bu farklılık aynı zamanda iki yaklaşımın ebedi dönüş öğretisine ve buna bağlı olarak varoluşun olumlanması eylemine de yansımaktadır. Stoacılar yalnızca rasyonel bir yaşam ebedi dönüşü dâhil edilirken ve bu yüzden de irrasyonel bir nitelik arz eden duygular, arzular ve istekler hiçbir şekilde olumlanmazken Nietzsche söz konusu olduğunda ebedi dönüş, varoluşun tüm yönleri ile eksiksiz bir olumlamasını hayata geçiren üst insanın aldığı bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Ebedi dönüş bu haliyle Stoacılar olduğu gibi kozmosun bir özelliği olmaktan ziyade kişi için sadece üstlenilmesi gereken bir deneme veya ideal olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Stoacılık ile Nietzsche arasında kurulmak istenen benzerlik aslında hem Stoacılığın hem de Nietzsche'nin temel felsefi niyetlerini göz ardı etmektedir. O halde nihai formu içerisinde düşünüldüğünde Nietzsche'nin felsefi projesi ile Stoacılık arasında bir uzlaşma ve paralellik bulmak oldukça güçtür.

⁴⁹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 540.

Kaynakça

- Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. Çeviren: Y. Emre Ceren, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Brobjer, Thomas. "Nietzsche's Reading of Epictetus," *Nietzsche-Studien* 32/1, (2003): 429-434.
- Diogenes Laeirtos. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2025.
- Epiktetos. *Enkheiridion*. Çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Long, A. A. ve David N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Long, A.A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Molacı, Melike. "Erken Dönem Stoa Düşüncesinde Erdem," *Felsefe Arkivi* 54, (2021): 1-28.
- Molacı, Melike. "Stoa Felsefesinde "Doğaya Uygun Yaşama"nın Anlamı," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29, (2020): 201-218.
- Molacı, Melike. *Stoa Fiziği*. İstanbul: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2020.
- Mollison, James. "Nietzsches's Functional Disagreement with Stoicism: Eternal Reccurence, Ethical Naturalism, and Teleology," *History of Philosophy Quarterly* 38/2, (2021): 175-195.
- Nabias, Nuno. *Nietzsche and the Metaphysics of the Tragic*. Translated by Martin Earl, London: Continuum Publishing, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe Band IV*. Hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe Band III.*, Hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Kritische Studienausgabe Band I*. Hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe Band V*. Hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches, Kritische Studienausgabe Band II*. Hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Morgenröte, Kritische Studienausgabe Band III*. Hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, Kritische Studienausgabe Band I*. Hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe Band V*. Hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999.
- Plato. *Phaedo, Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Translated by G.M.A. Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Seneca. *Bilginin Sarsılmazlığı Üzerine*. Çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023.
- Ure, Michael. "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy," *Journal of Nietzsche Studies* 38, (2009): 60-84.

Relating Prologue & Dialogue: An Assessment Through Ancient Greek Educational Thought

Olcay Bayraktar¹

ORCID: 0000-0002-2538-2960

DOI: 10.55256/TEMASA.1720002

Abstract

The concept of prologue is not a concept that is frequently discussed in the history of philosophy or the history of thought in education. This study aims to investigate whether the concept of prologue can be used together with the concept of dialogue. At the same time, it tries to reveal the relationship between the concept of prologue and education. The extent to which the prologue aligns with dialogical pedagogy is also examined in the study. In this context, the perspectives of Socrates, Plato, and Aristotle—three pivotal figures in the history of philosophy—are analyzed. These views are discussed in the context of their opposition to the sophists, but specifically in terms of education and the concepts of prologue-dialogue. First, the distinctions between dialogue and rhetoric are investigated to determine the significance and role of the prologue. Subsequently, the relationship between prologue and dialogue is established within Socrates, Plato, and Aristotle's views, which are closely related to education. It is aimed to evaluate the views of these three philosophers especially in the context of the prologue. The educational dimension of the concepts of prologue and dialogue are assessed, and recommendations are provided in the conclusion.

Keywords: Prologue, Dialogue, Socrates, Plato, Aristotle.

Prolog Ve Diyalog İlişkisi: Antik Yunan Eğitim Düşüncesi Aracılığıyla Bir Değerlendirme

Öz

Prolog kavramı felsefe tarihinde veya eğitimin düşünce tarihinde üzerinde sık durulan bir kavram değildir. Bu çalışma, prolog kavramının eğitimde diyalog kavramıyla beraber kullanılıp kullanılmayacağını araştırmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda prolog kavramının eğitimle ilişkisini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Çalışmada proloğun diyalojik pedagojiyle ne kadar örtüştüğü dikkate alınmıştır. Bu bağlamda, felsefe tarihinin üç önemli filozofu olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'in görüşleri incelenmiştir. Bu görüşler sofistlerle karşıtlığı bağlamında ancak eğitime ve prolog-diyalog kavramlarına özgü olarak ele alınmıştır. Öncelikle diyalog ve retorik arasındaki farklar incelenerek prolog kavramının önemi ve konumu saptanmıştır. Ardından Sokrates, Platon ve Aristoteles'in eğitimi yakından ilgilendiren görüşlerinden hareketle prolog ve diyalog ilişkisi kurulmuştur. Bu üç filozofun görüşlerinin özellikle prolog bağlamında değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Sonuçta ise prolog ve diyalog kavramlarının eğitimsel boyutu değerlendirilmiş ve öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Prolog, Diyalog, Sokrates, Platon, Aristoteles.

¹ Assistant Professor. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Education, Department of Philosophical, Social and Historical Foundations of Education. olcay.bayraktar@omu.edu.tr

Introduction

Compared to other living beings, humans possess a highly developed capacity for communication and social organization.² As a form of social structure established by humans, education inherently involves various modes of communication. Individuals who reflect on education have introduced a variety of theories in pedagogy. Pedagogical theories also encompass conflicting viewpoints. Historically, philosophical and religious approaches have, at times, been transformed into pedagogical theories. In other words, pedagogy has often been intertwined with philosophy and religion. A similar dynamic applies to the relationship between science and education. In the history of educational thought, the concepts of dialogue and monologue can be evaluated in relation to fields such as philosophy, science, and religion.

In ancient Greek thought, the process from riddles to dialectics³ can be identified as the starting point for following the path of dialogue in education. As Hadot points out, in ancient philosophy, “the education of the subject” is discussed.⁴ By this expression, Hadot refers not merely to the transfer of knowledge, but to the cultivation of the individual’s inner capacities, the shaping of character, and the development of wisdom through philosophical inquiry. In contrast, modern education is often said to be focused on “information.” This focus implies that knowledge is treated primarily as external content to be accumulated, memorized, and transmitted, rather than as something to be actively discovered and internalized by the learner. The reasons for this shift toward information-centered education stem from numerous events and intellectual currents that became evident around the seventeenth century and have grown stronger since then, including the rise of empiricism, rationalism, and positivism, as well as historical developments such as industrialization and the competition among nation-states. With knowledge becoming centralized, educational processes have shifted from generating knowledge or the subject’s discovery to memorizing it. The subject’s memorization of knowledge has placed them in the position of acquiring knowledge externally during the educational process. This has resulted in the acceptance of a passive individual. Hadot’s distinction suggests that the contrast between ancient and modern approaches to education can be explained through the opposition between dialogical and monological modes of education. In dialogical education, the learner is regarded as an active participant in a process of questioning, reflection, and exchange, whereas monological education treats the learner as a passive recipient of pre-determined truths. In this context, the distinction between dialogical and monological modes of education lies deep in the history of philosophy.

However, while theories on education have been developed, the concept of the prologue has not been considered as much as dialogue and monologue. In this study, I will primarily focus on the concept of the prologue while presenting the relationship between the concepts of dialogue and monologue with education by examining the thoughts of Socrates, Plato, and Aristotle in Ancient Greece. To do so, I will proceed with the following question: Can the concept of the prologue, in addition to dialogue and monologue, be addressed within the history of educational thought?

In the history of philosophy, for example, Aristotle includes the concept of the prologue in his *Rhetoric*. According to Solmsen, in this work, Aristotle sought to bring rhetoric closer to philosophical thought and to make it serve philosophy.⁵ In other words, Aristotle attempts to reform rhetoric. In other words, Aristotle attempts to reform rhetoric. However, when viewed from the perspective of the relationship between rhetoric and education, Aristotle’s rhetorical work lacks the educational depth inherent in Plato’s concept of dialogue. It can be argued that the contemporary meaning of the term “prologue” remains limited to that used in Aristotle’s rhetoric and its current

² Sinan Canan and Mustafa Acungil, *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak* (İstanbul: Tuti Kitap, 2018), 36.

³ Giorgio Colli, *Felsefenin Doğuşu*, trans. F. Demir. (Ankara: Dost, 2007), 64-65.

⁴ Pierre Hadot, *Ruhani Araştırmalar ve Antik Felsefe* (İstanbul: Pinhan, 2012), 263; 306.

⁵ F. Solmsen, “Giriş Aristoteles” *Retorik* içinde, trans. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi, 1995), 7-16.

use in dictionaries.

In *Rhetoric*, Aristotle draws on the use of the prologue in poetry and theatre. He discusses how the concept can be applied in rhetoric. Accordingly, the prologue serves to inform and prepare the audience regarding the subject and objective. Thus, the prologue is described as offering a small preview or a “taste” of what is to come.⁶ However, the concept of prologue cannot be limited to Aristotle’s rhetorical work only. Just as dialogue carries multiple meanings in education beyond the everyday conversation between two individuals, it is possible to approach the concept of the prologue similarly.

The Merriam-Webster dictionary (as well as many other dictionaries) defines *prologue* as follows: 1: The preface or introduction to a literary work. 2: a: A poetic speech, often in verse, addressed to the audience by an actor at the beginning of a play. b: the actor speaking such a prologue. 3: An introductory or preceding event or development. The concept of the prologue originates from the combination of *pro* and *legein*. The connection of the word *legein* with *logos* can be observed in the Merriam-Webster dictionary’s entry for *legend* (Merriam-Webster, n.d.). It is crucial to focus on the concept of *logos* here. *Logos* was used to mean “the word in which inner thought is expressed, the inner thought or mind itself”.⁷ In addition to referring to inner thought and inner speech, the concept of prologue also refers to the past. In particular, the prefix *pro-* conveys a sense of precedence. An example of this prefix in ancient Greek thought can be found in Aristotle’s term *propaedeutic*. Cevizci defines *propaedeutic* as follows: “In Greek, especially in Aristotle’s theory of science, the name given to the totality of knowledge or the type of science that must be acquired before starting a research on a science; before turning towards the knowledge of a field of existence”.⁸ Similar to what *propaedeutic* signifies, human beings do not engage in educational dialogues with a completely blank mind. Based on these explanations, we can consider the prologue a form of “preparation” for dialogue. The prologue can be understood as the prior abstractions an individual has reached before engaging in dialogue—abstractions that remain open to discussion. However, if the prologue is to be evaluated under the principles of dialogical pedagogy, it is crucial to determine the nature of this preparation and its intended purpose. In this study, I will seek to clarify these aspects, particularly by examining the distinction between rhetoric and dialectic.

Let me explain the origin of my desire to bring attention to the concept of the prologue. This idea emerged while reflecting on the connection between education and culture. I was inspired by my master’s supervisor, Zekeriyya Uludağ’s interpretation of Alija İzzetbegović’s statement, “*Culture is the prologue in the sky*,” within the context of the relationship between education and culture.⁹ The connection between education and culture is, in my view, robust and deeply significant. I believe this connection remains an area that has not been fully explored scientifically and is highly open to interpretation. The phrase “*Culture is the prologue in the sky*” assigns a meaning to *prologue* that goes beyond its everyday use. Concerning the human process of acquiring knowledge, this expression evokes sources such as the heart and the soul. For example, viewing the formation of culture as *a prologue in the sky* evokes the notion of personal experience in the communication between God and humans in Kierkegaard’s philosophy. This expression signifies an unbounded entry into the process of human knowledge creation. Similarly, Buber defines faith not as a state of emotion within a person but as “*an entrance into reality*”.¹⁰ The statement “*Culture is the prologue in the sky*” points to the sky as the starting point of culture and, ultimately, to the idea of God. Philosophically, this statement can be interpreted as an attempt to reach the *first*. The metaphysics of science rejects personal experience, boundlessness, and uncertainty in the endeavor to go to the *first*. I believe that individuality

⁶ Aristoteles, *Retorik*, trans. Mehmet H. Doğan. (İstanbul: Yapı Kredi, 1995), 197-198.

⁷ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, trans. H. Hünler. (İstanbul: Paradigma, 2004), 208.

⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 715.

⁹ Conversation with Zekeriyya Uludağ, (May 2019).

¹⁰ Martin Buber, *Tanrı Tutulması Din Ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar*, trans. A. Tüzer. (Ankara: Lotus, 2000), 15.

and undefined boundaries were similarly present in the thoughts of Socrates, Plato, and Aristotle in Ancient Greece. In medieval scholastic thought, however, the prologue is quite explicit. It is transmitted to people in a monological manner without requiring dialogue. In this sense, can the prologue, like dialogue, serve as a key concept for better understanding and analyzing educational theory, particularly within the intellectual tradition of Socrates, Plato, and Aristotle of Ancient Greece? With these questions and perspectives in mind, I sought to incorporate the concept of the prologue into evaluations based on the concepts of dialogue and monologue.

1. Discussion Framework, Problem Statement & Method

Educational theory may not originate from a single mind or be homogeneous. An educational theory may encompass a bundle of ideas as long as it does not contain significant principal inconsistencies. I use the term *educational theory* to refer both to the understanding of education over a long period and to the collection of internally consistent and detailed perspectives on education. It is natural for there to be notable differences between educational theories from different periods or between those developed by different theorists. For example, according to Bayraktar (2022), the influence of Socrates, Plato, and Aristotle in ancient times strengthened the relationship between dialogue and education. In the modern era, the relationship between monologue and education has been strengthened by philosophical movements centered on knowledge, such as empiricism, rationalism, positivism, and logical positivism. Furthermore, events such as industrialization and the competition between nation-states in science and technology have also influenced education. In this context, knowledge of the particular and science have gained prestige over the last few centuries. Natural science's understanding of reality has become fundamentally prominent, shaping human understanding and the social sphere. Knowledge acquisition processes have been reduced to either external reality or internal phenomenal processes such as perception and sensation. Human imagination has been sought to be structured according to daily life and practice. Although doubt is the basis for certain knowledge, the focus has been on the fruits (science and knowledge) rather than the roots (metaphysics) of the tree. The traditional acceptance of a soul has been abandoned, and a connection between the human body and animals, guided by a mechanistic understanding related to learning, has been established. When the basis of sensation and perception was inadequate, reason was sought to be brought into play solely through disciplines like mathematics and based on phenomena. Knowledge of facts was primarily associated with computability and utility. Education was designed to distance itself from speculation, prioritize facts and objectivity, and pursue progress through science. Individuals were intended to be fully integrated into society, serving ideology in many nation-state examples, and following a positive thought system. All of these can be cited as some of the theoretical reasons that only reinforced the transfer of knowledge and, consequently, monologue in education.¹¹ The approaches of Socrates, Plato, and Aristotle in ancient times will be explored in more detail in this study.

However, recognizing these differences clearly is not always easy. To discern such distinctions, specific criteria of analysis are necessary. In theoretical research on the history of educational thought, focusing on the concepts of dialogue and monologue serves as a criterion of examination. When considered as a subheading within educational sciences, the concepts of dialogue and monologue are frequently used in the literature on dialogic pedagogy. It's certainly normal to encounter the terms dialogue and monologue frequently in the literature on dialogic pedagogy. However, I can say that I've almost never encountered the concept of prologue, even in the dialogic pedagogy literature. Therefore, prologue could be added to these two concepts. The prologue is just as viable as dialogue and monologue in illuminating the relationship between education and humanistic fields such as philosophy, religion, and science. Particularly in the history of philosophy, it can be instrumental in assessing the educational dimension within the philosophical views of Ancient Greek philosophers.

¹¹ Olcay Bayraktar, *Varlık Ve Bilgi Ekseninde Eğitimin Temelleri* (İstanbul: İnsan, 2022), 49-52, 127-129, 144-145.

In order to bring the notion of the prologue to your attention, I would like to begin with some reflections on dialogical pedagogy. Dafermos' approach demonstrates that dialogue is more than just an ordinary or casual conversation; rather, it is a profound form of communication between different subjectivities.¹² This reminder ascribes meaning to "dialogue" in the context of human existence and education. Similarly, Sabey, drawing on Bakhtin, states: "...Our existence unfolds in response to a dynamic world populated and partly authored by actual and potential interlocutors. In short, human ontology is always already dialogic."¹³ It is impossible to disagree with these two assessments. Let us add to Dafermos and Sabey's evaluation the following evaluation of Bakhtin. Bakhtin considers the activation of internal dialogue and the use of the background necessary for effective understanding.¹⁴ Can we employ the notions of internal dialogue and background here to analyze the concepts of dialogue and prologue together? All these statements demonstrate that dialogue has become a matter of pedagogy in terms of human education. What Bakhtin calls active understanding and internal dialogue deserve to be considered alongside the concept of prologue. In this sense, although we focus more on the concept of learning, dialogic pedagogy is two-sided. As Noddings states, dialogue is a form of teaching and learning in which neither the teacher nor the student is active alone, but rather is based on mutual communication.¹⁵ Let us consider the four evaluations presented in this paragraph through the use of the concept of prologue in Ancient Greece. Let us consider these three perspectives concerning the use of the prologue in Ancient Greece.

The prologue is often used as a term in theatre. Ancient Greek thinkers are known to have had a close connection with theatre. Ancient Greece established many ways of thinking through theatre. In theatre, the prologue prepares the audience for the play. However, more importantly, the greatest degree of abstraction occurs during the prologue phase.¹⁶ Making abstractions in the midst of dialogue is quite difficult. This difficulty arises from the fluidity of dialogue. In dialogue, a person may turn inward. However, the very possibility of dialogue requires communication with someone other than oneself. Given this requirement, even though dialogue speaks to the internal realm, is it ontologically sufficient to explain internal processes? Even if responding to a dynamic world is presented in dialogue, where and how is the human response organized? How one responds to a dynamic world is by having a preliminary draft, akin to a prologue, before entering into dialogue. A prologue often contains a draft. A draft-like prologue means that the speakers are prepared and open to mutual interaction both within and after the dialogue.

In order to bring the concept of the prologue closer to dialogue and monologue, we can look particularly to Ancient Greece. For this, we should also consider the abovementioned views of the literature on dialogical pedagogy. Plato's philosophy, which we usually explain together with the concept of dialogue, asserts that learning is an act of recollection. In the context of this theory of recollection, the concept of the prologue can serve as a useful tool for better explaining Plato's educational thought. While explaining what is happening within one of the speakers, the prologue concept can be brought closer to the dialogue. Is not one of the ways to sustain dialogue in an educational setting ensuring that speakers also possess a kind of *preliminary draft*—a prologue within themselves?

In order to grasp the educational views of Socrates, Plato, and Aristotle, one can begin with a specific philosophical question: What is it in communication and education that transforms dialogue from contingency into reality? At first glance, it appears that the ability to speak is what brings dialogue from contingency into reality. However, since dialogue is not confined to the faculty of speech alone, it can be associated with education and learning. This

¹² Manolis Dafermos, "Relating Dialogue And Dialectics: A Philosophical Perspective," *Dialogic Pedagogy: An International Online Journal* 6, (2018): A3. <https://doi.org/10.5195/dpj.2018.189>

¹³ David Sabey, "Relational Becoming: Considering Classroom Dialogue in Ethico-Ontological Terms," *Dialogic Pedagogy: An International Online Journal* 10, (2022): A1-Z29, A1. <https://doi.org/10.5195/dpj.2022.459>

¹⁴ Mihail Bakhtin, *Karnaval'dan Romana Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, trans. C. Soydemir. (İstanbul: Ayrıntı, 2001), 55-58.

¹⁵ Nel Noddings, *Eğitim Felsefesi*, trans. R. Çelik. (Ankara: Nobel, 2016), 68-69.

¹⁶ Ayşegül Yüksel, "Antik Yunan Tiyatrosunda Komedyanın Evreleri," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33(1-2), (1990), 557-569.

is because dialogue, particularly educational, extends far beyond the mere production and reception of sounds in speech.

The transformation of dialogue from contingency into reality implies that, from a philosophical perspective, dialogue is not understood as a mere monotonous reality. Rather, philosophy challenges the notion of dialogue as nothing more than a faculty of speech or the exact transmission of a message. This philosophical perspective makes dialogical pedagogy meaningful. Up to this point, we have emphasized that dialogue cannot be reduced to speech alone; its significance lies in its deeper relation to knowledge and the human subject. At this stage, it is helpful to distinguish between two dimensions of dialogue: contingency and reality. The dimension of contingency, rather than reality, is what connects dialogue with meaning, whereas the dimension of reality links dialogue to scientific knowledge. In this study, and in line with the Socratic tradition, our focus will be on contingency. Potentiality exists both in the emergence of the dialogue text and in its ability to enter the inner world of the interlocutor after it has been communicated. Thanks to the contingency dimension, what is conveyed in dialogue can fragment and dissolve, only to be reassembled internally, acquiring new meanings. From the perspective of the Socratic tradition, it can be said that dialogue possesses an aspect capable of addressing the soul. When considered solely in the context of addressing the soul, the contingency dimension becomes more dominant. The strength of this argument lies in the following: If dialogue were not a contingency directed toward the soul, then what would occur in speech would be monologues disguised as dialogue. In addition, the student inevitably thinks inwardly when understanding and learning through dialogue.

The question that ancient philosophers sought to answer may be the following: Where does the inner voice come from during thinking? This question is particularly challenging because the answer brings metaphysical differences of opinion into play and makes them more pronounced. What the inner voice conveys during dialogue may not often be haphazard and uncluttered. The source of the inner voice has not been clearly identified. However, ancient philosophers believed that the inner voice had a source and that this source contained a vast amount of organized knowledge. The inner voice arises from prior preparation, previously known information, and past thoughts. It often speaks in conjunction with external information or opinions. At the same time, it also “creatively” generates new knowledge and ideas. It is a generally accepted view in modern social science that new knowledge and views arise only from the collision of ancient knowledge and new knowledge added to the old. This view is actually a metaphysical acceptance. The Platonic dialogue does not say otherwise, and even in Plato’s dialogues, the opposite does not occur. However, Platonic philosophy tries to overcome this assumption of reality and draw attention to the contingency by adding that learning is an act of recollection.

When considering the introduction and discussion context above, one might think that the concept of the prologue comes close to what dialogue and monologue evoke in education, yet still does not fully align with them or achieve the same depth. We must first examine the differences between Sophist and Socratic thought to determine this. Then, we should evaluate the educational theories of Socrates, Plato, and Aristotle of Ancient Greece. As is evident, these evaluations are entirely theoretical, and the method of this study is philosophical speculation. When dealing with a theoretical problem, philosophical speculation is employed to understand and explain a subject and propose a new claim. Therefore, this study will draw upon the analytical, evaluative, speculative, and integrative aspects of philosophy, as described by Brauner.¹⁷ In such studies, explaining the problem situation in a theoretical and historical-systematic progression without resorting to practice is desired. The framework that informs this approach is the critical analysis of various educational situations.¹⁸

¹⁷ Charles J. Brauner, “Eğitim Felsefesi” *Eğitim Felsefesi Yazılar* içinde, ed. S. Büyükdüvenci (Ankara: Yargıçoğlu, 1987), 49-55.

¹⁸ Veli-Matti Värri ve Jani Pulkki, “Why Ontology Of Education,” paper presented at *ECER 2015, Education And Transition* (September 2015): 8-10.

2. Prologue in Ancient Greek Thought

2.1. Educational Differences Between Sophists and Socratic Thought

In antiquity, the distinction between dialogue and monologue became evident in education. According to Reboul, the first pedagogical difference that lies deep in the history of philosophy is between the Sophists and Platonic philosophy.¹⁹ The difference in perspective between the Sophists and Plato is closely tied to the dialogue-monologue distinction. This difference can also be described as a contradiction. Reboul defines contradiction as “*the conflict between two principles, each of which is legitimate in itself*”.²⁰ Drawing from Reboul’s assessment, it can be argued that many pedagogical theories throughout history have, in some way, aligned themselves with either the Sophists or the Platonic tradition.

Dialogue and dialectics had a foundation before reaching the sophisticated level of understanding found in Plato. A significant number of pre-Socratic natural philosophers did not attribute sufficient importance to dialogue.²¹ In other words, the path of dialogue was not as prominent as it later became in Socrates and Plato. Colli’s assessment broadly outlines the educational process before Socrates and Plato. In ancient Greek thought, dialectics was built upon the enigma (*riddle*), which is explicitly evident in Heraclitus. It opens towards a theoretical richness in the tension between being and nothingness in Parmenides. Through Zeno’s paradoxes, the environment of discussion emerges as a challenge. With the Sophists, the goal of prevailing in debate becomes more pronounced. At the center of this dynamic is a riddle—or, in today’s terms, a problem. By presenting a riddle, one challenges the mind of the other. In a way, riddles also encompass questioning and inquiry. Thanks to Parmenides and Pythagoras, research is carried out on the mysterious. Instead of the deception of the external and material, there is a shift towards the internal and spiritual. It is thought that the unity in the invisible is stronger than the harmony in the visible. In these inquiries, counter-argument remains an indispensable tool. Arguments refute one another and build upon each other. While thinking, intermediate paths are found, and conclusions are reached.²² Within this educational approach, two distinct perspectives emerged in terms of purpose: one is dialectic, and the other is rhetoric, which is rooted in the Sophists’ understanding. The fundamental difference between rhetoric and dialectic in Ancient Greek thought is reflected in Colli’s statement: “*...In dialectic, one struggles for wisdom, while in rhetoric, one fights for wisdom directed toward power...*”.²³

We encounter the following general framework when we look at the subject with Socrates at the center. Socrates states that he knows only that he knows nothing. In the pursuit of truth, he advises individuals to listen to their inner (divine) voice. The individual must recall and hear this voice, transforming it into knowledge. In this sense, Socrates embodies a form of wisdom that uncovers the search for truth, meaning, and knowledge through questioning. On the other hand, there is the monologue style, which claims to know too much, attributes a function to any knowledge depending on its use and the benefit it provides to itself, and restricts access to knowledge beyond its own scope. Although the monologue style is grounded in argumentation, it is embodied in the rhetoric of the Sophists. In Plato’s and Aristotle’s texts, such a style is explicitly opposed and is not seen as a wise approach. According to Socrates, Plato, and Aristotle, wisdom is open to speculation, interpretation, and understanding, and dialogue is the path to attaining it.

Rhetoric and dialectic originate from more or less the same roots. Nevertheless, rhetoric diverges from dialectic. In rhetoric, rather than delving deeper, it is possible to speak in a language accessible to the public in order

¹⁹ Olivier Reboul, *Eğitim Felsefesi*, trans. I. Gürbüz. (İstanbul: İletişim, 1991), 57-59.

²⁰ Reboul, *Eğitim Felsefesi*, 73.

²¹ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, trans. N. Arat. (İstanbul: Remzi, 1980), 17.

²² Colli, *Felsefenin Doğuşu*, 51-57, 61-66.

²³ Colli, *Felsefenin Doğuşu*, 84.

to impress listeners. The habit of thinking fostered solely by mutual discussion does not lead to depth but instead skims the surface. At a certain point, the goal of prevailing in rhetoric shifts the emphasis from mutual dialogue to a single dominant speaker.²⁴ At first glance, one might assume that the Sophists' approach does not contradict the dialogical style of education, as it teaches the art of debate. At this point, Derrida's assessment is instructive. According to Derrida, "*What Plato targets in sophistry is not the Sophists' recourse to memory, but the fact that in this recourse they substitute the aide-mémoire for the living memory, the prosthesis for the organ; it is the perversion that replaces a limb with a thing; this perversion here is the substitution of mechanical, passive memorization for the active revitalization of knowledge, for reproducing it in the present.*"²⁵ Derrida highlights the difference between Plato's understanding of learning as an internal act of recollection and the Sophists' rhetorical reduction of memory to a mere material organ. However, in terms of Plato's views, I have to ask: In learning, which is equated with recollection, is knowledge recalled only through the method of dialogue? The dialogue method is, of course, valid for Plato's educational thought. However, recollection and interiority refer to pre-existing knowledge within the individual—thus pointing to a kind of internal and preliminary speech already present in the subject.

Internal and preliminary speech is also the subject's preparation for dialogue. It is the subject's mental presentation of the dialogue they envision before engaging in it. As Bakhtin states, the speech that emerges with dialogue is also called text.²⁶ The prologue, however, precedes the text in all circumstances, whether it takes the form of dialogue, monologue, or plain text.

To conceive of memory solely as a material organ is to treat the mind as a mere repository in education. From the Sophists to the present day, this notion has persisted to a great extent. According to Colli, since the birth of rhetoric, "*writing and memorization*" have been emphasized for technical reasons. Rather than improvising by considering mutual understanding and present meaning, efforts have been directed toward influencing the public through pre-preparation (akin to training).²⁷ According to the philosophical tradition of Socrates, Plato, and Aristotle, such an understanding of rhetoric constitutes an obstacle to philosophy.²⁸

One factor that turns rhetoric into an obstacle to philosophical dialogue is the treatment of memory as solely a material organ. In addition, it is clear that the sophists' aim to prevail in the debate on education was to make monologue, not dialogue, dominant. This is because the Sophists sought to cultivate in their students not a state of mind that actively revitalizes knowledge and brings it into being during dialogue, but rather the ability to excel in debate by developing rhetorical competence. In this case, "mutual discussion" cannot be seen as dialogue. From the Sophists' perspective, mutual discussion requires a preliminary preparation and making the preliminary preparation superior. In other words, to argue is not to seek truth but to compel the other person to accept a pre-determined truth. This amounts to a mere exchange of messages. The concept of the prologue is functional in both Plato's dialectic and the Sophists' rhetoric; however, it is clear that their use of it differs in substance.

Referring to Ancient Greece, Heidegger speaks of a kind of primordial truth in the processes of concept and theory formation. According to him, this primordial truth does not eliminate difference or seek identity in order to prevail. The idea of truth, which constantly seeks an identity with reality, ties its feet to the ground as in rhetoric and does not open itself to the horizon and completeness of abstract thought.²⁹ The primordial truth Heidegger describes is the site of the realization of the prologue, which I argue is present in the thoughts of Socrates, Plato, and

²⁴ Colli, *Felsefenin Doğuşu*, 83-84.

²⁵ Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, trans. Z. Direk. (İstanbul: Pinhan, 2012), 62.

²⁶ Bakhtin, *Karnavaldan Romana Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, 334-336.

²⁷ Colli, *Felsefenin Doğuşu*, 86.

²⁸ Martin Heidegger, "Eğitim ve Siyaset Arasındaki Çizgi," trans. B. S. Gür and C. Kayan, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 2(5), (2005): 53-73. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/55978/767588>

²⁹ Heidegger, "Eğitim ve Siyaset Arasındaki Çizgi," 65, 67.

Aristotle. It is the realization of Begović's expression "prologue in the sky" in Socratic thought. This kind of prologue enables dialogue because it does not eliminate differences. Since it emphasizes the dimension of truth, it allows one to turn inward and meaning. It does not carry the monologue problem since it does not identify with the truth of any other person and remains in the draft dimension. The Sophists' rhetoric, on the other hand, is vastly different from this understanding. Although Sophistic rhetoric proposes a dialogue based on mutual discussion, it ultimately aims at prevailing, thereby eliminating differences. In Sophistic rhetoric, the goal is not the pursuit of truth but the identification with the truth of the privileged figure—often the teacher. Consequently, the prologue belonging to a single person will dominate before the dialogue even begins. A pre-preparation aimed at dominance is also a form of prologue.

In this context, the foundation of educational communication in the thoughts of Socrates, Plato and Aristotle, in other words, the contract of education, places the student at the center. However, it emphasizes the student's inner dimensions and individuality. Kant argues that Socratic dialogue should be used in education, even though it is slow in yielding results and challenging in practice. According to Kant, the distinctive criterion for employing Socratic dialogue in education is not to instill certain ideas but to uncover the student's own thoughts.³⁰ Dialogical pedagogy asserts that communication within the educational environment should not be as superficial and simplistic as it is in Sophistic rhetoric. Similarly, Socratic thought always refers to the inside. This study, however, has argued that the inner dialogue occurring within human beings in the philosophy of Socrates, Plato, and Aristotle can be explained through the concept of the prologue. Nonetheless, I would like to pose a few additional questions regarding Socrates, Plato, and Aristotle. What are the conditions that strengthen dialogue in the educational environment? Additionally, what ensures that what is internal can be safely expressed externally in educational processes? When we answer these questions from the Sophistic perspective, we encounter a "competition" drive based on the expectation of superiority and power. However, from the perspective of Socrates, Plato, and Aristotle, these questions can be addressed in two ways. First, through the concept of parrhesia. The second answer lies in the fact that dialogue (and education) is fundamentally voluntary.

Parrhesia is one of the terms that express Socrates and Plato's opposition to rhetoric. *Dialogue* is a technique in which the game of parrhesia is played. Instead of long, continuous texts, interrupted and reciprocal dialogue is preferred. The term parrhesia describes a form of speech in which individuals, without engaging in rhetoric, express all their thoughts directly (from the mind) and sincerely (from the heart) in mutual conversation. This also implies the ability to remain silent when necessary, as well as the commitment to speaking only what one believes to be true and connected to truth itself. The negative meaning of parrhesia is blabbering. However, philosophers do not use the concept in this negative sense. In its negative connotation, parrhesia ceases to be mere freedom of speech when it risks losing its connection to truth by descending into ignorant or aimless speech. With Socrates and Plato's objections to the Sophists, parrhesia evolved into an educational concern. In Plato's approach, parrhesia is regarded as a personal virtue rather than an institutional right.³¹ In this regard, Plato also speaks of the importance of loving individuals who are true to themselves.³²

The voluntary nature of education is the second factor that ensures the safe external expression of what is internal. Voluntariness means that education is not compulsory, contrary to the post-industrialization era. More specifically, education in Ancient Greek culture and civilization was regarded as a form of leisure activity. As Hadot states, in Plato's dialogues, Socrates notes that they have ample time and leisure³³. Similarly, in Aristotle, it is almost

³⁰ Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, trans. A. Aydoğan. (İstanbul: Say, 2017), 97-98.

³¹ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, trans. K. Eksen. (İstanbul: Ayrıntı, 2012), 17; 10-11; 59; 68.

³² Platon, *Devlet*, trans. Ş. Yeltekin. (İstanbul: Araf, 2012), 106-108.

³³ Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, trans. M. Cedden. (Ankara: Dost, 2017), 302.

an educational goal for free citizens to make the most of their leisure time.³⁴ Viewing education as a leisure activity eliminates coercion and creates the conditions for dialogue. Noddings underscores the absence of coercion between Socrates and his students.³⁵ Heidegger also refers to Socrates when critiquing the contractual approach to education. Since Socratic dialogue is not based on a contractual framework, Heidegger emphasizes the voluntary nature of education and its resistance to commodification.³⁶ Unlike scholastic thought and the modern period, the fact that education did not include compulsory conditions in Ancient Greece is the condition that made the concept of dialogue successful.

In the Ancient Greek perspective, education is this kind of activity. This represents a fundamentally different understanding from the meaning attributed to school in scholastic and modern times. In this regard, education was structured as a highly flexible, relaxed, and non-formalized process, where the immediate acquisition of knowledge was not obligatory.

From the perspective of dialogical pedagogy, we can pose the following question to Sophistic rhetoric: Is the dialogue between teacher and student merely the exchange of mutual messages that arise within the communication process? A message predetermined before dialogue, as seen in Sophistic rhetoric, can be regarded as a kind of prologue. However, a prologue that involves preliminary preparation, as in Sophistic rhetoric, serves as the key to monologue rather than an effective dialogue. Traces of a prologue similar to that of the Sophists might also be found in the Middle Ages and the modern era. In the thought of Socrates, Plato, and Aristotle, the prologue can also be linked to dialogue. However, just as dialogue takes on a different form in these philosophers compared to the Sophists, it is reasonable to anticipate that their understanding of the prologue would likewise diverge. To better grasp this distinction, it is useful to examine some of the fundamental ideas of Socrates, Plato, and Aristotle that shape their conception of education.

2.2. Factors Determining Socrates, Plato, and Aristotle's View of Education

The Socratic method “...left its mark on the whole future development of human civilization through the Platonic environment of thought...”.³⁷ Socrates' teaching and Plato's dialogues are broadly instructive for the character of education.³⁸ Even today, educational theories that seek to sustain the dialogical approach continue to engage with the Socratic method. In this context, it is essential to consider why Socrates chose dialogue. According to Cassirer, Socrates was not content with the methods of the natural philosophers, which were limited to merely explaining their ideas. Instead, he sought to engage directly in dialogue with individuals to understand them.³⁹ An orientation toward life characterized his philosophical personality, and he deliberately distanced himself from the mere presentation of theories. Following Socrates, his approach and intellectual style shaped nearly the entirety of antiquity.⁴⁰ Some of the reasons for Socrates' preference for dialogue are as I have quoted from Cassirer, Hadot, and Foucault. However, can it be argued that his style and thoughts extended further, bringing the concept of the prologue into discussion alongside dialogue?

Socrates had a prophecy of uncertain origin, believed to have come from the Temple of Delphi. It is possible to associate this with the concept of the prologue. The ambiguity of its source is significant when speaking of a prologue that facilitates the transition to dialogue. A similar uncertainty of origin applies to the inner voice of the

³⁴ Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say, 2018), 51, 53.

³⁵ Nel Noddings, *Eğitim Felsefesi*, trans. R. Çelik. (Ankara: Nobel, 2016), 5.

³⁶ Heidegger, “Eğitim ve Siyaset Arasındaki Çizgi,” 70.

³⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 18.

³⁸ Sophie Haroutunian-Gordon, “Socrates and Socratic Dialogue” in *Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy*, ed. D. C. Philips (Washington DC: Sage, 2014), 775.

³⁹ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 17.

⁴⁰ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 20.; Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, 303.

human being, which Socrates emphasized. Could there be a connection between Socrates' reasons for preferring dialogue and the uncertainty of the source?

If a governing center is to be assigned to human beings and language, it would be the individual's inner state. Educational theory is a field that should be shaped by the fundamental question: What is a human being? Today, as Socrates recognized, the most distinctive feature that sets education apart from other scientific disciplines is its foundation on the defining distinctions of human beings. The most significant of these distinctions is the inner dimension of human beings. The inner aspect of human beings possesses a character that is both difficult to explain and somewhat uncertain in origin. Since Plato further developed Socrates' ideas, the concept of ambiguity can be explored in greater depth through Plato's perspective.

In contrast to the Sophists' view of knowledge, Plato's pursuit of true and reliable knowledge aims at reaching the most general idea of being. Attaining immutability within being constitutes the search for truth as the highest pursuit.⁴¹ For Plato, knowledge acquired through contemplation and inquiry into existence, guided by wisdom, originates from the soul.⁴² This knowledge is not merely bodily. The sensory processes of knowledge, which exist at the physical level, are refined through thought and directed towards truth, ultimately transforming into ideas and the Idea of the Good.⁴³ The soul's journey on this path is an individual pursuit. Only human beings can engage in this process, for one can contemplate existence precisely because one is capable of conceiving non-existence.⁴⁴

According to Plato, human maturation in terms of knowledge and morality is achieved through the cultivation of the soul. This is done by turning inward and aligning oneself with the highest good. In Plato's philosophy, knowledge and truth are inseparable from the good; in fact, knowledge and truth themselves are good. Conversely, ignorance and the avoidance of truth are considered harmful and evils of the soul.⁴⁵ The human pursuit of truth is a spiritual ascent.⁴⁶ In this sense, Plato presents a creative and rational conception of the universe and humanity rather than a mechanistic or evolutionary one.⁴⁷ Plato's understanding of human nature enables education to occur within the dialogue framework. According to Plato, education should ensure the continuity of a strong character, a measured life, and consistency between words and actions. The goals set for human beings are also the goals of education. These educational objectives extend from the use of fables in early education to primary instruction, from the seven liberal arts to dialectics, which represents the highest level of education.⁴⁸

Objectives such as seeking truth, attaining being, identifying the soul as the source of knowledge, guiding the soul toward truth, and uniting the concept of the Good with the highest Idea appear ambiguous when viewed through the lens of contemporary scientific understandings of reality. Given such indeterminate goals, Plato's philosophy does not establish human education on a fixed and predetermined body of knowledge. None of these objectives eliminates the individual thinking processes of the individuals in the dialogue; on the contrary, they stimulate independent thought. The epistemic content employed in the educational process evolves within the framework of these orientations and inquiries. The prior knowledge of those participating in dialogue always exists in a draft-like state. Certain aspects of these drafts are refined within dialogue, emerging as correct and valuable. As the dialogue progresses, individuals transform these drafts into knowledge. However, possessing a draft is intrinsically linked to the progression of dialogue and the pursuit of truth. This preliminary draft state, present in the student, is also

⁴¹ Platon, *Diyaloglar*, trans. M. Gökberk. (İstanbul: Remzi, 2010), 506; 577; 584–585; 613–614.; Platon, *Devlet*, 236; 244; 250; 252.

⁴² Platon, *Diyaloglar*, 24–26; 490; 495; 163; 171; 564–565.

⁴³ Platon, *Diyaloglar*, 507–511.; Platon, *Devlet*, 239–242; 252.

⁴⁴ Platon, *Diyaloglar*, 197–199, 577–592.

⁴⁵ Platon, *Diyaloglar*, 73–74; 82; 121–122.

⁴⁶ Platon, *Diyaloglar*, 92; 111.

⁴⁷ Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, 22–23.

⁴⁸ Platon, *Devlet*, 107–120; 256–273; 76–78.

evident in Socrates, who guides the dialogue through questioning. In Plato's dialogues, Socrates frequently introduces his own preliminary outline, continually "engaging" with the subject through intermediate discussions. Socrates' draft is also open to change. What enables this draft-like state is inner speech. Furthermore, the existence of this draft state is made possible by the acknowledgment of ignorance and the preference for orientation and inquiry over fixed epistemic content. Ultimately, it is this draft-like state that enables mutual influence within dialogue.

As in Plato, Aristotle also examines knowledge through the concept of being, aligning it with the goal of comprehending existence. The philosopher founded metaphysics on the concept of being as the study of totality and principle. Principles or causes can be highly diverse, and concepts such as Good, beauty, and preference can all serve as principles.⁴⁹ In Aristotle's philosophy, dialectics is an inquiry into first principles, yet clear proofs may not always be available for such principles: "...for principles are the first elements of all the rest...".⁵⁰ Wisdom does not only mean having knowledge. Likewise, an attempt to understand based solely on sensory perception does not constitute wisdom. Wisdom is to be able to contemplate about the things that are furthest from the senses. Such contemplation is not driven by utility; rather, wisdom is experienced purely through the desire to know and through observation for its own sake. Sense, experience, or habit are also necessary. However, contemplation is superior to these and is a wise attitude. The purpose of contemplation is truth.⁵¹

According to Aristotle, the soul and body must be educated together, incorporating both rational and non-rational aspects. Through education, it is necessary to access the intellect embedded in the soul, as the soul, not the body, possesses reason. The pursuit of virtue and the search for truth is rooted in a spiritual foundation.⁵² The goal of education is to attain happiness and virtue. In order to realize this goal, education is directed toward the mind and the soul. However, the physical aspect of human beings must not be neglected. Happiness and virtue can be attained through education grounded in inquiry. In this inquiry, one must start from the first principles. Inquiry should be oriented toward the first cause or the origin of the good. Rather than striving to reach the realm of Ideas, as in Plato's philosophy, seeking the source of goodness and happiness provides more tangible and attainable content for human beings.⁵³

It can be said that Aristotle does not present a fixed or predetermined body of content in his educational objectives and perspectives. For instance, his emphasis on contemplation (theoria) as a means of pursuing truth, the priority he places on soul education, the effort to reach first principles and ultimate goals, and the search for virtue⁵⁴ and righteousness all indicate that he does not advocate a rigid educational framework. In Aristotle's philosophy, the fact that principles can diversify and change is an open door left to individual differences and dialogue. Furthermore, as Heidegger's emphasis on primary truth reminds us, the effort to reach first principles is closely tied to the concept of the prologue. The expression "Culture is the prologue in the sky" also evokes a similar effort to go to the first.

It can be observed that Socrates, Plato, and Aristotle guide individuals toward goals that can only be personally understood and experienced. Incorporating their perspectives allows for a concise summary of the argument I seek to present.

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, trans. G. Sev. (İstanbul: Pinhan, 2016), 19; 81; 85; 109; 147.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 6.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 14-17; 47; 57-59.

⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trans. S. Babür. (Ankara: BilgeSu, 2012), 27-29; 115-120. Aristoteles, *Politika*, trans. M. Temelli. (İstanbul: Ark, 2013), 381.

⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 9-21.; Aristoteles, *Politika*, 374-375; 381; 384-405.

⁵⁴ Although Aristotle himself presents virtues such as justice and courage, he frames education as a process in which individuals develop the habit of finding the middle way, rather than explicitly defining all virtues, relying instead on the principle of moderation.

The philosophers mentioned above left the door open to domains of uncertainty, such as the search for truth, integration with being, and the pursuit of first principles. If human beings were not approached with these uncertainties, the conditions enabling dialogue in education to transition from contingency to reality and back to contingency would be eliminated. Uncertainty is the key to bridging contingency and reality. Without an acceptance of uncertainty (impenetrability) in human understanding, the monologic transmission of informational content becomes normalized. The fact that Socrates, Plato, and Aristotle grounded their understanding of human beings in an ambiguous concept, such as the soul, has allowed dialogue to merge meaning with depth and individuality. Thus, the “uncertainty” in conceptions of humanity and the goals set for individuals strengthens dialogical education. Uncertainty and contingency create the conditions necessary for the co-construction of meaning by participants in dialogue. Dialogical education cannot be founded on fixed, predetermined discourse as knowledge; rather, in dialogue, the flow of conversation addresses human indeterminacy. It is precisely this indeterminacy that fosters human creativity. For this reason, from a dialogical perspective, the philosophers mentioned above established educational objectives through philosophical questioning rather than fixed epistemic content. These objectives are largely concepts such as truth, being, theory, and wisdom, which modern science often deems ambiguous. However, despite their reliance on such indeterminate concepts, the Socratic, Platonic, and Aristotelian traditions successfully attained knowledge through dialogue. Nevertheless, it remains necessary to further elaborate on the process of attaining knowledge.

The content attributed to the concept of theory is what makes knowledge possible in terms of the contingency and reality of dialogue. Aristotle was the philosopher who advanced this point. According to Hadot, Aristotle’s treatment of the concept of theory, particularly concerning contemplation, differs significantly from its modern interpretation. Aristotle describes a unique conception of truth and a theory that accompanies life.⁵⁵ It cannot be said that Aristotle entirely abandoned Socrates’ effort to avoid presenting mere theory, as his philosophy retains the dimension of individuality and the experiential aspect of life, rooted in the soul. The concept of contemplation (theoria) is not exclusive to Aristotle. According to Buber, Greek philosophy successfully integrated vision with thought, a tradition that extends as far back as Plotinus.⁵⁶

The emphasis on theory gives a chance to evaluate dialogue and prologue together. Through the concept of contemplation, sensory and perceptual processes such as sight can be integrated with inner thought. The unity of sensation and inner thought exemplifies the connection between prologue and dialogue. In Plato, the intellectual engagement between the realm of ideas and human thought, or in Aristotle, the individual’s contemplation of principles through theoria can be understood within the framework of the “prologue in the sky.” This is because the prologue serves as the compilation and presentation of all preliminary discussions. For Socrates, Plato, and Aristotle, the search for truth ultimately leads to this point. It begins with the prologue and concludes within it. Similarly, the endpoint is often the initial starting point when writing a philosophical text. Normally, the prologue in a text generates more limited content compared to the dialogue. Additionally, the prologue in texts tends to emphasize the nature of the search itself and the objectives it pursues. Therefore, the prologue does not encapsulate everything, even when interpreted through its contemporary meaning. However, the content attributed to the prologue in Ancient Greece extends beyond this limited scope.

According to Colli, mystery and reason were thought to be compatible in Ancient Greece, and their sequential relationship was actively sought.⁵⁷ This continuity and harmony serve as indicators of the prologue that precedes dialogue. In this sense, the concept of prologue represents the mysterious, while dialogue serves as the outward

⁵⁵ Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, 262.

⁵⁶ Buber, *Tanrı Tutulması Din Ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar*, 54-55.

⁵⁷ Colli, *Felsefenin doğuşu*, 66.

expression of what is contained within the prologue—communicating it to others. A dialogue directed outward, alongside a prologue that internally precedes it, can be associated with the concept of theory, which has yet to be tested in reality. However, when theory is de-emphasized, and practice or reality is solely prioritized, the prologue becomes confined to its conventional meaning.⁵⁸ From the point of view of this limitation, it is possible to present the prologue before the dialogue and to present a summary of the course of the dialogue in the prologue. Yet, such a prologue aligns more closely with monologue rather than dialogue. A prologue produced by a philosophical understanding in which theory is relegated to the background is an obstacle to the awakening of excitement about the dialogue and the voluntary participation of the subjects in the dialogue. By contrast, Socrates' concept of Daimon functions as an inner voice that motivates the subject and fosters enthusiasm for dialogue. As Kalaycı notes, Aristotle's notion of eudaimonia, which signifies happiness, is intrinsically linked to Daimon as a kind of divine force.⁵⁹ Daimon is the internal realm where individuals conduct their first preliminary dialogue and formulate their initial draft. As this preliminary conversation and draft evolve, the subject's connection with God emerges. This connection is established through discourse, yet since it lacks a clearly defined external interlocutor and remains an internal dialogue, it takes the form of a prologue. Thus, Daimon can be understood as an aspect of the concept of God. Buber suggests that God and human beings encounter and communicate with one another, yet, according to Buber, modern philosophers have overlooked or bypassed this form of communication.⁶⁰ However, in Ancient Greek thought, especially after Socrates, the idea of human communication with the divine is well established. The concept of God gains significance in interpreting the prologue concerning Daimon, as well as in perspectives such as the belief that learning is a process of recollection.

In Socratic thought, it is considered natural for human beings to experience contradiction at the source of truth. The inner voice is always present, yet it is experienced as an internal debate rather than a command. The significance and nature of this inner voice can best be illustrated by comparing it with medieval scholasticism. According to Hadot, philosophy became subordinate to theology in scholasticism. In this sense, rather than serving as a way of life in itself, philosophy became part of the Christian monastic tradition.⁶¹ In monastic life, the idea of God does not manifest as an inner voice engaging in debate.

The ability to experience contradiction at the source of truth ensures that the prologue remains a sketch that humans strive to reach and complete. Such a sketch serves as the dynamic force that transitions the subject's search for truth through dialogue from contingency to reality. Accepting the manifestation of God as an inner voice within the individual ultimately instills confidence in the student. Within the teacher-student relationship, the student gains trust in their own ability to construct knowledge.⁶² Thus, before Socratic dialogue, the prologue functions as a preliminary outline inherent to each subject engaged in dialogue. Similarly, a theory remains a mere draft unless it is tested in reality (practice). However, the theoretical framework is essential for the attainment of knowledge.

The prologue is not a preordained truth in Socrates, Plato, and Aristotle. Moreover, it is not directly open to the outside and may contain contradictions and uncertainties. Socrates' statement, "The only thing I know is that I know nothing," can be understood in this context. In this sense, not knowing is related to the inaccessibility of the inner self. Heidegger highlights Socrates' refusal to separate the mind and the heart, as well as his assertion that contradictions may exist at the very source of truth, which he presents as an educational justification. Heidegger also notes that Socrates establishes a connection between ignorance and knowledge. Accordingly, the driving force

⁵⁸ I believe that pragmatism fails to follow the path of dialogical pedagogy because it holds that a theory is meaningless unless it has been tested in reality.

⁵⁹ Nazile Kalaycı, "Daimondan Eudaimonia'ya: Aristoteles' te Mutluluk," *Cogito Aristoteles Special Issue* 77, (2014): 257-258.

⁶⁰ Buber, *Tanrı Tutulması Din Ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar*, 30-35.

⁶¹ Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, 249.

⁶² This form of communication, which is established through mutual recognition and aimed at self-actualization, has also been acknowledged by existentialist philosophers.

behind Socrates' claim, "The only thing I know is that I know nothing," is ignorance itself.⁶³ The idea that the prologue situates inner knowledge of the heart, which is more uncertain and inward, alongside reason, which turns outward to engage in dialogue, suggests that the prologue functions as a kind of inner energy source. Thus, the prologue can also be conceptualized as something hidden within the conscience or heart. Even though the draft aspect of the prologue disappears once dialogue begins, the prologue remains a continual process of reconstruction within the ongoing flow of dialogue.

Ignorance is an acceptance that mobilizes the search for truth. However, how does one come to recognize and accept one's own ignorance? The points Socrates makes regarding *Daimon* and Plato's notion of recollection both refer to an individual's search for the prologue inscribed within oneself. At first glance, this search might suggest that human beings are predetermined by God. However, from the perspective of interpersonal dialogue, this individual quest signifies a state of indeterminacy rather than predestination. In seeking the prologue within, one inevitably experiences a sense of emptiness, which in turn leads to the recognition of one's ignorance. With this realization, the process of knowing and knowledge becomes valuable. Through this awareness, the goal of self-realization (self-knowledge) emerges, sustaining inner dialogue as an ongoing process. Therefore, in Socrates, Plato and Aristotle, theory directs the individual to a knowing process related to life through such mobilizing perspectives.

In the philosophies of Socrates, Plato, and Aristotle, knowing constitutes the manner in which human beings engage with reality and Being. It is a subject that demands careful scrutiny, while knowledge itself is regarded as a profoundly valuable existential reality. The relationship between knowledge and being is inherently linked to the idea of God. All three philosophers recognized the interconnection between philosophy and religion and acknowledged the solitary contemplation of the divine within the inner processes of human cognition, a domain of profound introspection. Socrates, Plato, and Aristotle developed their understanding of dialogue and knowledge with the awareness that they could not wholly penetrate human beings regarding their inner knowledge processes.

Since the processes of knowing cannot be wholly penetrated, man can only be guided in the process of knowing. The path to knowledge outlined by the three philosophers is both individual and hierarchical. As one ascends in the hierarchy of knowledge, individuality and active engagement increase. In this hierarchy, the individual transitions from passive to active knowing. The individual can rise from sensation and perception to reason, comprehension, soul, and conscience. The hierarchy of knowledge acquisition is a process that a person must actively construct within themselves, driven by the acknowledgment of ignorance.

In Socrates, Plato, and Aristotle, what should be emphasized in the relationship between knowledge and education is the active nature of knowing. One reason for the frequent use of a motto such as "know thyself" is that the individual is actively engaged in the process of knowing. The motto "know thyself" in Ancient Greek thought can be understood in this context. As Cassirer states, in Ancient Greek philosophy and philosophy in general, self-knowledge is a widely accepted and presented goal.⁶⁴ Methodological expectations aligned with an educational aim, such as self-knowledge, can be understood through the connection between the concepts of dialogue and prologue.

When philosophy's call for human self-transformation is considered alongside the Socratic concept of *Daimon*, the prologue and the dialogue complement each other. The unity of prologue and dialogue constitutes the very foundation of philosophy. Philosophy is an act; it is the pursuit of being through dialogue with others. Within this framework, prologue and dialogue cannot be understood merely as theoretical constructs; they become matters of life and education. The goal of self-transformation and inner reflection eliminates hierarchy and monologue between teacher and student in the classroom. First, an inherent draft within the individual—a prologue—is

⁶³ Heidegger, *Eğitim ve Siyaset Arasındaki Çizgi*, 70-71.

⁶⁴ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 13.

necessary, followed by dialogue to complete this draft. Bringing what is in the soul into life does not imply conformity with external circumstances. Active knowing by turning to the soul is not the passive participation of the individual in society but rather the establishment of personality and individuality.

The prologue is the speech energy that connects a person to life for self-development. This energy strengthens participation in dialogue. The prologue serves as a prerequisite for one to turn inward, preserve, and cultivate what lies within. However, when the source of the prologue is fully determined, and everything is explicitly defined, the opposite effect occurs. Such a prologue aligns with monologue rather than dialogue. To prevent it from becoming a monologue, the content and function of the prologue are crucial. This can be better understood by examining it in the context of the Middle Ages.

In the Middle Ages, the human intellect was believed to require direct divine assistance to possess the abilities granted by God. However, there was also the notion that humanity had lost this divine aid.⁶⁵ As a result, the ideal of education changed, along with the determinism of the inner voice. The formation of the inner voice was no longer left to the individual. According to Bayraktar, the foundation of interest and curiosity that characterized participation in education during antiquity was lost. Although the lessons in the seven liberal arts were maintained, their objectives were directly altered to align with the intricacies of Christian doctrine. Philosophy was subordinated to the introduction of Christian teachings. These changes were closely linked to shifts in the relationship between philosophy and religion, as well as to evolving perspectives on knowledge and existence.⁶⁶ Similarly, an authority emerged that sought to regulate the inner voice. The authority is no longer the individual himself. This transformation altered the content of the prologue and the way individuals were oriented in the educational process. While medieval Christian scholasticism frequently emphasized the concept of meaning, the practice of internal debate was lost. If an authority clearly states the prologue, the meaning expected to be reached with the dialogue is actually lost. In the Middle Ages, meaning became a singular, predetermined truth that governed life in a direct and didactic manner. This shift marked the loss of the search for truth and, consequently, the loss of dialogue among individuals engaged in that search. Even when truth was acknowledged, it was presented in a purely transmissive manner. The difference between the concept of the prologue in Socratic and Scholastic thought, as Buber describes, is akin to the contrast between a quiet voice and a resounding, thunderous one.⁶⁷ In medieval thought, the prologue reverberated as an authoritative and obligatory declaration.

Conclusion

Can it be argued that the dialogue method, which became prominent in Socrates and Plato, serves only to refute the other person? Most researchers in dialogical education would answer this question with a firm no. In this study, in the part where rhetoric is discussed, the position of Socrates, Plato and Aristotle likewise indicates a negative response as 'no'. In the subsequent part, I aimed to reveal the substance of this response by further deepening the perspectives of Socrates, Plato, and Aristotle. From the perspective of educational processes, the dialogue method encompasses much more than merely disproving an opponent's argument. The breadth of dialogue stems from its ability to direct individuals toward internal thought processes. However, in terms of inner thought, Socrates, Plato, and Aristotle employ numerous ambiguous concepts, such as theory, being, soul, and Daimon. These concepts cannot be fully explored within the scope of dialogue alone. Therefore, in this study, we recognized that the fundamental views of Socrates, Plato, and Aristotle should be examined through an encompassing concept that both precedes and completes dialogue.

⁶⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 20-21.

⁶⁶ Olcay Bayraktar, *Varlık Ve Bilgi Ekseninde Eğitimin Temelleri* (İstanbul: İnsan, 2022), 110-114.

⁶⁷ Buber, *Tanrı Tutulması Din Ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar*, 139.

In post-Socratic Ancient Greek thought, the concept of the prologue extends beyond the meaning of a mere preface. The prologue transforms a vague or loosely formed inner voice into a structured draft that precedes dialogue. The concept of the prologue is meaningful when used together with dialogue. It cannot be claimed that knowledge is acquired solely through the prologue, entirely from and within the individual. Dialogue is what occurs between two people, whereas the prologue belongs to each individual within the dialogue. During a dialogue, speakers present their own prologue. Through the interaction of prologue and dialogue, they attempt to discover the universal both within themselves and collectively. Every dialogue, ultimately, contains a prologue. The prologue serves as the foundation that makes dialogue possible. Within the reality of dialogue, the prologue can be understood in relation to its subject and purpose. A prologue that precedes dialogue does not rigidly determine the content; as such rigidity would negate the very essence of dialogue.

The prologue can function as an educational concept that, when considered alongside dialogue, explains the processes of cognition, consciousness, thinking, and learning that belong to the individual today. However, the prologue cannot be reduced to just one of these aspects. On the other hand, the concept of dialogue alone is not sufficient to fully explain all internal processes and the goals related to human development. Although the subject or student participates in dialogue, they are often immersed in their own internal experiences. It is not always possible for the teacher to access this depth and uncertainty. In this case, the prologue is considered a silent conversation within oneself and represents the individual's internal preambles within the dialogue. During mutual dialogue, there is always a voice that precedes external speech, which belongs entirely to the individual. This inner process is the true counterpart of transformation through education, the process of becoming human, and the development of individuality. This transformation should be considered alongside the concepts discussed in the study—concepts that are often regarded as ambiguous by science. When approached in this way, the ontological foundation of dialogue, as directed toward the individual, can be completed with the concept of the prologue. The prologue serves as a call for the learning subject to turn inward. Only when individuals are alone with their thoughts and originality and begin to engage in deep reflection can they establish a connection with existence. Because the subject, who is in the process of education, forms a relationship with existence by constantly moving back and forth between dialogue and prologue.

A dialogue based solely on the prologue of a single person becomes unproductive; in reality, it is a monologue disguised as dialogue. Educational theories that are monological in essence and character but make partial use of the dialogue method are, in fact, monologues with the appearance of dialogue. Because when the prologue part is fixed on a single subject in terms of content, individuality is erased. In contrast, the philosophical traditions of Socrates, Plato, and Aristotle place great importance on individuality within the process of philosophical inquiry. Without a prologue, dialogue risks remaining superficial, preventing individuals from turning inward and seeking deeper meaning. At this point, the phrase “know yourself” and the doctrine of being oneself become significant. The foundation of self-knowledge is the prologue that precedes dialogue. The loss of the prologue after Ancient Greece is the loss of the original meaning and contributions of the dialogue.

If we do not establish the relationship between prologue and dialogue, we are left with only two alternatives: the relationship between dialogue and monologue or between prologue and monologue. However, we cannot complete dialogue with monologue because monologue does not correspond to the draft and preparatory state that the concept of prologue evokes and implies within the speaking process. In this sense, monologue aligns with the search for certainty in modern science. Yet, the learning process cannot be built upon such certainty, especially in its internal dimension. Monologue does not fully reflect the individual's state before engaging in dialogue. By contrast, prologue is a concept that stands closer to dialogue, remaining more open to interaction and transformation than monologue.

I believe that scientific approaches claiming to fully and completely explain the inner processes of knowledge formation are problematic. The internal process must remain within the human being, preserving a degree of ambiguity. The internal should persist in a continuous draft state. In this study, I do not claim to have fully explained what happens inside through the concept of the prologue. Rather, I suggest that the prologue can be considered a concept suitable for the subjectivity and variability of internal processes and that it may complement dialogical pedagogy. When we limit the process of knowledge formation solely to dialogue, it seems as if we lack a key concept to address what happens internally. Monologue is a concept that explains what occurs outside the subject who forms knowledge. Dialogue, in contrast, turns inward, yet it provides a much better explanation of what happens externally between two subjects than monologue does. Dialogue even surpasses mere explanation—it situates the formation of knowledge within the subject on a proper foundation, one that is both libertarian and humane in terms of the subject’s interaction with the external world. However, even psychology, which directly examines internal human processes, has yet to explain them fully.

In post-Socratic Ancient Greece, the prologue and dialogue remain distinct and cannot be equated. The prologue serves only as a draft for the dialogue. In contrast, the monologue is the acceptance of the draft as it is, adherence solely to the prologue, and the expansion of what is already contained within it. Just as in the “prologue in the sky,” there exists a prologue related to the first source of truth. The prologue carries an openness to the contradictions present in this initial source of truth. However, an individual may choose to continue this contradiction only to the extent they find necessary. The way to minimize contradiction is through dialogue. Conversely, monologue does not emerge from contradictions—it is the sudden and complete elimination of them. This is why monologue is incompatible with the uncertain aspects of human nature. In my view, what turns an educational activity into a monologue is not only the removal of dialogue but also the complete fixation and rigid determination of the prologue. In this sense, monologue eliminates the possibility of revising or modifying the draft.

Let us imagine for a moment that we are compiling a dictionary of dialogical pedagogy. Such a dictionary might, in some ways, contradict the fundamental principles of dialogical pedagogy. However, we are merely entertaining the idea. It would be possible to include prologue as a significant and functional sub-concept of dialogical pedagogy within this dictionary. In fact, a concept like epilogue could be developed as a new research proposal. Also, the concept of epilogue could be examined in a similar way to this study and incorporated into such a lexicon.

Considering the prologue as a complementary element of dialogue can contribute to future research on dialogical pedagogy. This study focused on Ancient Greece. However, when examining the Middle Ages and the Modern Age, can it be argued that the prologue became embedded in monologue by being fixed within a specific reality? Perhaps, as a continuation of this article, it would be worthwhile to explore philosophical movements and psychological approaches in the Middle Ages and the Modern Age through the lens of the prologue and monologue concepts.

References

- Aristoteles. *Metafizik*. Translated by G. Sev, İstanbul: Pinhan, 2016.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Translated by S. Babür, Ankara: BilgeSu, 2012.
- Aristoteles. *Politika*. Translated by M. Temelli, İstanbul: Ark, 2013.
- Aristoteles. *Retorik*. Translated by Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi, 1995.
- Bakhtin, Mihail. *Karnaval'dan Romana Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*. Translated by C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Bayraktar, Olcay. *Varlık Ve Bilgi Ekseninde Eğitimin Temelleri*. İstanbul: İnsan, 2022.
- Buber, Martin. *Tanrı Tutulması Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar*. Translated by A. Tüzer, Ankara: Lotus, 2000.
- Canan, Sinan and Mustafa Acungil. *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak*. İstanbul: Tuti Kitap, 2018.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Translated by N. Arat, İstanbul: Remzi, 1980.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Colli, Giorgio. *Felsefenin Doğuşu*. Translated by F. Demir, Ankara: Dost, 2007.
- Dafermos, Manolis. "Relating Dialogue And Dialectics: A Philosophical Perspective," *Dialogic Pedagogy: An International Online Journal* 6, (2018). <https://doi.org/10.5195/dpj.2018.189>
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. Translated by Z. Direk, İstanbul: Pinhan, 2012.
- Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. Translated by K. Eksen, İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* Translated by M. Cedden, Ankara: Dost, 2017.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Araştırmalar ve Antik Felsefe*. İstanbul: Pinhan, 2012.
- Haroutunian-Gordon, Sophie. "Socrates and Socratic Dialogue" in *Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy*, Edited by D. C. Philips, 775-777. Washington DC: Sage, 2014.
- Heidegger, Martin. "Eğitim ve Siyaset Arasındaki Çizgi," Translated by B. S. Gür and C. Kayan, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 2(5), (2005): 53-73. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/55978/767588>
- Kalaycı, Nazile. "Daimondan Eudaimonia'ya: Aristoteles' te Mutluluk," *Cogito Aristoteles Special Issue* 77, (2014): 257-274.
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine*. Translated by A. Aydoğan, İstanbul: Say, 2017.
- Legend. n.d. "In Merriam-Webster.com," Retrieved March 5, (2023). <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hacker>
- Noddings, Nel. *Eğitim Felsefesi*. Translated by R. Çelik, Ankara: Nobel, 2016.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Translated by H. Hünler, İstanbul: Paradigma, 2004.
- Platon. *Devlet*. Translated by Ş. Yeltekin, İstanbul: Araf, 2012.
- Platon. *Diyaloglar*. Translated by M. Gökberk, İstanbul: Remzi, 2010.
- Prologue. n.d. "In Merriam-Webster.com," Retrieved March 5, (2023). <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hacker>
- Reboul, Olivier. *Eğitim Felsefesi*. Translated by I. Gürbüz, İstanbul: İletişim, 1991.
- Sabey, David. "Relational Becoming: Considering Classroom Dialogue in Ethico-Ontological Terms," *Dialogic*

Solmsen, F. “Giriş. Aristoteles” *Retorik* içinde, Translated by Mehmet H. Doğan, 7-16. İstanbul: Yapı Kredi, 1995.

Yüksel, Ayşegül. “Antik Yunan Tiyatrosunda Komedyanın Evreleri,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33(1-2), (1990): 557-569.

Kant’ın Ahlak Felsefesi’nde Bireyin Rolü

Sümeyye Topakkaya Uçkun¹

ORCID: 0000-0002-8079-3674

DOI: 10.55256/TEMASA.1725473

Öz

Kaynağı alışkanlık olan eylemler, bizlere eylemlerimizi sorgulatma amacı gütmeyiz. Bu durum, istek ve eylemlerimizi gözden geçirmenin karşılığı olarak fayda ve haz çıktılı eylemlerde bulunma alışkanlığıdır. Bu durumda niyetlerimize odaklanmak yerine, eylemlerimizden çıkarı sağlamayı düşünür ve sonucu bizleri mutluluğa taşıyacak eylemlerde bulunmak isteriz. Böyle bir hareket tarzı bizi gerçek bir istemeden, daha doğrusu ‘insani’ bir istemeden uzaklaştırmış olur. İnsan varlığına yakışan isteme, Kant’ın deyimiyle ‘iyi isteme’, hayat yolundaki yeğâne amaç ve pusuladır. Kant’ın saf pratik alanı temellendirme çabası bu bağlamda değer kazanmaktadır. İnsan kendi özüne uygun bir yaşam sürmelidir bu da ancak evrensel bir yasa ile mümkün hale gelir. İnsanın kendi varlığına yakışır bir hayat sürmesi; kendi özünde saklı bulunan değeri öğrenmeye başlaması ve bu değeri hayatında sürdürmesiyle olanaklı hale gelir. Bu insani değer Kant’a göre hali hazırda sahip olduğumuz ve varoluşumuzda bulunan onurdur. ‘İnsan’ olmamızdan açığa çıkacak, yani bilinebilir hale gelecek bu özsel değer bütün insanlarda ortak olarak bulunur ve bu ortaklık, Kant’ın evrensel ahlak yasasının temelini oluşturur. İşte iyi isteme, bu ortaklığı sağlayacak olan bir buyruktur; çünkü iyi isteme insan onuruna en uygun olan istemedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, İyi İsteme, Eylem, Değer, Yasa, Yaşam.

Person’s Role in Kant’s Moral Philosophy

Abstract

Actions whose source is habitual are not intended to make us question our actions. This is a habit of taking in actions with benefits and pleasures as opposed to reviewing our wishes and actions. In the case, instead of focusing on our intentions, we want to take advantage of our actions and take actions that will lead us to happiness. Such a way of action would have taken us away from a real will, or rather a human will. That is will that befits human existence, in Kant’s words ‘good will’, is the only purpose and compass in the way of life. Kant’s effort to base pure practical reason is worthed in this context. A person must live a life that corresponds to his own essence, which is only possible through a universal law. It becomes possible for a person to live a life worthy of his own existence; to begin to learn the worth hidden in his own essence and to continue his life with awareness of this worth. According to Kant, this human worth is a honour, we already have and based in our existence. This essential worth, which will be revealed from our being ‘human’, that is, become known, is common to all people, and this partnership forms the basis of Kant’s universal law of morality. Good will is a command that will ensure this community; because the good will the most appropriate will of human honour.

Keywords: Person, Good Will, Action, Worth, Law, Life.

¹ Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. selltopakkaya@gmail.com

Giriş

Kant eylemin kendisini değil, o eylemin meydana gelmesini sağlayan etkiyi sorgular. Her eylemin arkasında onu meydana getiren bir istek bulunur. Kant'ın ilgilendiği şey eylemdeki istek değil, eylemin arkasındaki ilkedir. Kant bu nedenle “ilkesiz” yani kurlsız eylemi bir kenara koyar ve bütün insanları ortak bir istemede birleştirir. Kant bu ortak istemenin ilkesine *iyi isteme* adını verir. İyi isteme diğer istemelerden farklı olarak belirli bir özellik taşır. “Ahlaklılık, belirli bir özellik taşıyan bir istemeye sahip olmaktır. Ahlaklılık “iyi”yi istemektir.”² İyi isteme’yi diğer istemelerden farklı kılan özelliklerin başında, ilkesiz istemelerden farklı oluşu gelir: “Kant’ın ahlak felsefesinde iynin ne olduğu sorusu mutlak anlamda iyiyi kapsamakta, iynin insanlar arasındaki ilişkilerde geçerli izafi değeri kastedilmemektedir”.³ Kant’ın eylemsel ilkesinin amacı kişisel çıkarların önüne geçmek ve oluşabilecek kaosları önlemektir. Kant’a göre insanın özüne yakışır bir tavır sergilemesi ancak ‘iyi’ istemesi ile olanaklı hale gelir. “İyi isteme (*guteWille*), (...) kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği herşeyden, karşılaştırılamayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir.”⁴ Hiçbir haz ve fayda -ne denli güçlü olursa olsun-onun değerine etki etmeye ve onu alçaltmaya yetmez. O tek başına bir değerdir; değer verilmesini veya ortaya çıkarılmasını, yani kanıtlanmasını beklemey; çünkü böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. “Bu Kant’ın ahlaki değer kavrayışıdır: Tam bir iyi istenç, kişilerin ve onların akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak kişiliklerinin (ancak tamamlanmış olmayan) en yüksek iyiliğidir.”⁵

İyi isteme, bir anda zuhur eden ve yine bir anda sönen anlık bir durum değildir. İyi isteme, ilk olarak öznel bir *maxim* olarak başlar ve genel bir ahlak yasası olmaya doğru bir dönüşüm yaşar. Örneğin, bir kimsenin herkes tarafından beğenilmek için ün kazanmak istemesi bu eylemin *maxim*idir. Fakat bir *maxim*, herkes için geçerli bir yasa haline getirilebilir. Böylece *maxim* insanın düşünce ve isteklerinden, insanlar arasında geçerli olabilecek niyet ve isteklere yükselebilir.⁶ Kant ahlak yasasına uzanan yolu pratik aklın empirik alanından başlatır. Empirik pratik akıl rasyonel çıkarımlarda bulunduğumuz olaylar içerisinde kendimizi öncelediğimiz alandır. Kişisel çıkar ve önceliğimizi düşündüğümüzde eylemimize aracı nedenler sokmuş oluruz. Eylemlerimiz böyle durumlarda birtakım koşullara bağlanmış olur. ‘X hamlesini yaparsam zengin olurum’ örneğindeki gibi eylemin hep bir koşulu ve yüklemi vardır. Bu özelliği o eyleme katan buyruk ‘hipotetik buyruk’ (koşullu buyruk) tur. “Bu gibi durumlarda, insandan, akıl adına ‘akıllıca’ davranması istenir. Bu akıl, teknik pratik akıldır; salt pratik akıl değil. Burada, ‘tutumlu yaşamak’, ‘akıllıca’, ‘düşünceli’ bir davranışla, mutlu olmak ya da mutsuz olmak için bir araç kullanılmaktadır. Burada iradeyi yöneten akıl yarar ve çıkarın hizmetindedir; salt pratik akıl değildir; çünkü bağlıdır, kendiliğinden davranmaz.”⁷ Salt pratik akıldan kaynaklanan isteme ise, kategorik buyruktur ve koşulsuz bir eylem gerçekleştirmemizi buyurur. Buradaki koşulsuzluk, çıkarsızlık anlamı taşısa da yine de tam anlamıyla empirik pratik akıldan uç bir noktada değildir. Koşulsuz buyruklarda da rasyonel çıkarımlar bulunur; fakat buradaki fark, rasyonelliğin saf pratik aklın buyruğunun yegâne amacını oluşturmuyor oluşudur. Buradaki önemli nokta şudur: Saf pratik aklın yasaları empirik pratik akıl ile ters düşmez; çünkü kategorik yasalar herkes için buyurur ve herkes içindir. Ahlak yasası herkes için buyururken bunu yine insan varlığının huzuru ve refahı için yapar. Bu refah toplum içindeki bireyleri aynı oranda etkiler; çünkü burada insanlar arasında bir aynılık durumu vardır. Bu aynı olma durumu insan varlığının yüceliğinden, onurlu ve saygın bir varlık olmasından kaynaklanır ve onurlu olan insan kendine yakışanı yapmalıdır; yani varlığının yüceliğinin farkında olarak eylemelidir ve ancak böyle bir eylem, iynin kendisinden kaynaklanan bir eylem olacaktır. İyi isteme bu anlamda evrenseldir. İnsan varlığına yakışan bir şey olarak ‘iyi’, sonradan bulunmuş ya da keşfedilmiş bir şey değildir. Bizzat insanın mayasında bulunan bir şeydir. Bu anlamda yapılması gereken, kendi varlığımızın sırrını keşfetmektir. Kant’ın pratik felsefe alanında amaçladığı şey de tam da burada anlamlı hale gelir: Kant, insanlarda

² E. Efe Çakmak, “Kant, Etik ve Ahlak Üzerine, İonna Kuçuradi’yle Söyleşi,” *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Kant* 41-42, (2005): 238.

³ A. Topakkaya ve E. Erman Rutli, *Kant’tan Hegel’e Alman İdealizmi* (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 60.

⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 9.

⁵ John Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri,” *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Kant* 41-42, (2005): 253.

⁶ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 124.

⁷ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 119-120.

ortak olan bu yüceliğin, yine insanlar tarafından fark edilmesini ve bütün insanların bu bilinçle hareket etmesi gerektiğini belirtir. Eğer bu ortaklık kazanılırsa insanlar kendi onurlarına yakışır davranmış olur ve bunun yanında diğer insanların onurlu oluşlarına da sahip çıkmış olur. Böylece amaçlanan ortaklığa ulaşılmış ve insanın egemen olduğu bir toplum yaratılmış olur.

“Bütün ahlâk araştırmalarının en üst sınırı işte buradadır; bunu belirlemek de yalnızca şu kadarı için bile: aklın, bir yandan en üst hareket nedeni ve kavranılır ama deneysel bir ilgiyi duyular dünyasında aramamasını, diğer yandan ise düşünülür dünya adı altında kendisi için boş olan aşkın kavramlar uzamında, uçmadan güçsüzce kanatlarını çırpıp durmamasını, hayal kuruntuları arasında kendini yitirmemesini sağladığı için bile çok önemlidir. Bunun dışında, tüm düşünce varlıklarından oluşan bir bütün olarak —bizim de akıl sahibi varlıklar olarak (diğer yandan aynı zamanda duyular dünyasının üyeleri olsak da) ait olduğumuz— saf bir anlama yetisi dünyası idesi, bütün bilgi onun sınırlarında son bulsa bile, akla dayanan bir inanç için her zaman yararlı ve olmasına izin verilen bir ide olarak kalır; özgürlük maksimlerine göre, doğa yasalarıymış gibi, dikkatle davrandığımız zaman üyesi olarak ancak ait olduğumuz genel bir kendi başına amaçlar krallığının soylu ideali aracılığıyla, ahlâk yasasına canlı canlı bir ilgi duymamızı sağlar.”⁸

Bu canlılığın üyesi olmak bireysel olarak insanın kendine yapacağı bir iyilik olmakla birlikte, bireyselliğinin bu canlılığa katmış olduğu iyilikte önemlidir. Hepimiz ayrı ayrı bu soylu idealin bir parçasıyız ve hepimiz bir bütünlüğü temsil ettiğimizden, bu ideali hepimizin aynı anda istemesi ve yürürlüğe koyması gerekir. Bundan dolayı sadece bir kişinin bile bu idealden yoksun olması amaçlar krallığının oluşumuna bir tehdit unsuru oluşturur. Bu amaç her ne kadar bir bütünlüğü temsil etse de bu bütünlüğü sağlayan ayrı ayrı bireysel niyetlerdir. Bu yazının da amacı bu bireyselliğin önemini göstermek ve kurulacak olan ideal sistemde kendi sorumluluğumuzu almanın bu sisteme olan katkısı ahlak yasası içerisinde değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gereken kavram Kant ahlak felsefesinin temel hareket noktası olan “iyi isteme” kavramıdır; zira ahlak yasasının yolunu açan veya ahlak yasasını mümkün kılan şey bu kavramdan başkası değildir.

1. İyi İsteme: Ahlak Yasası’na Giden Yol

Ahlak yasasını oluşturan ‘iyi’ kavramını anlayabilmemiz için öncelikle saf pratik aklın, empirik pratik akla olan önceliğini bilmemiz gerekir.

“Bütün buyruklar bir “gerek”le dile getirilirler, bununla da aklın nesnel bir yasasının, öznel yapısı bakımından bu yasa tarafından zorunlu olarak belirlenmeyen bir istemeye bağlantısına (bir zorlamaya) işaret eder. Bir şeyin yapılmasının ya da yapılmamasının iyi olacağını söylerler; ama bunu, yapılmasının iyi olacağı ona gösterildiği için bunu her zaman yapmayan bir istemeye söylerler. Pratik iyi ise, aklın tasarımlarıyla, dolayısıyla öznel nedenlerle değil, nesnel, yani her akıl sahibi varlıklar için böyle bir varlık olarak geçerli olan nedenlerle istemeyi belirleyen şeydir. Bu iyi, herkes için geçerli olan aklın ilkesi olarak değil, duyular aracılığıyla yalnızca şunun ya da bunun için geçerliliklerini koruyan sırf öznel nedenler olarak istemeyi etkileyen hoş olandan ayrılır.”⁹

Eylemlerimizi bir amaç uğruna yapmak ile hiçbir koşul gütmenden eyleme geçmek arasında büyük bir fark vardır. Saf pratik akıl, koşulsuz buyruklar (kategorik imperatif) içerir. Bu koşulsuz buyruklar aynı zamanda zorunlu ve genel yasalardır. Zorunludur çünkü kategoriktir; genele hitap eder çünkü ‘akıl sahibi’ herkes bu zorunlu bulunuşa sahiptir. “(..) Kişi, istemelerinin nedenselliğine özgürlük yükleyen akıl sahibi varlıkların en üst pratik yasası olarak ahlâk yasasının, yalnızca olabilirliğini değil, aynı zamanda tam zorunluluğunu kavrayabilir; çünkü bu iki kavram birbirlerine o kadar ayrılmazcasına bağlıdır ki, pratik özgürlük aynı zamanda istemenin ahlâk yasası dışında herşeyden bağımsızlığı olarak da tanımlanabilir.”¹⁰ Saf pratik akıl, doğa yasalarındaki nedensellik ile açıklayamayız. Pratik aklın düşünme nesneleri akla aittir. “Deneyimi aşan nesne, akledilir olandır (intelligibel) ve sadece (deneyimden tümüyle bağımsız) saf düşünme fiili aracılığıyla idrak edilmiş (terkip edilmiş) nesne olabilir.”¹¹ Dolayısıyla aklın nesnesi

⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 81-82.

⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29-30.

¹⁰ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994), 102-103.

¹¹ H. Bülent Gözkan, *Kant’ın Şemsiyesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 209.

olan özgürlük ideası deneyimden tümüyle bağımsız olarak aklın zorunlu kullanımıdır. “Bu sebeple, aklın düşünme malzemesi ancak ideal olan ve parçaları cinsinden idrak edilemeyecek olandır; aklın hiçbir koşula tabi olamayacak kendinde-şeyi (noumenayı) düşünmesi de ancak bu anlamdadır.”¹²

Seçim yapabilmemize olanak tanıyan özgürlük hakkımızın varlığı pratik akli kanıtlar niteliktedir. Özgürlüğe atfedilen nedensellik onun yasaya uygun oluşundan kaynaklanır: “Ahlak yasasının formel -Aristoteles’in ifadesiyle typos- olması, bir eyleme biçimini/tarzını dile getirmesi demektir: belirli nitelikteki öznel isteme ilkelerine dayanarak eyleme biçimini.”¹³ Böylece bu eyleme biçimine yani *pratik buyruğa* uygun davranmak, ahlaklılığın ölçütü haline gelir. Kant, şimdiye kadar benimsenen özgürlük anlayışımızı bambaşka bir noktaya taşımıştır. Özgürlük, istediğimiz gibi davranma hakkını bize veren bir yöntem ya da ayrıcalık değildir. Özgürlük kural tanımamazlıkla asla bağdaştırılmamalıdır. Gerçek özgürlük, ahlak yasasına olan bağlılığı ile kendini açığa çıkarır. “İnsan doğa yasalarının dışına çıkıp özgür eyleyebilme olanağını taşıyan tek varlık olduğu için ahlaklı olabilen tek varlıktır. İnsan özgür olmadıkça hiçbir ahlaksallık mümkün değildir.”¹⁴ Tam da bu noktada ahlak yasası fikrine kaynaklık eden ve aynı zamanda bu yasanın hem dayanağı hem de amacı olarak gözüken özgürlük kavramına daha yakından bakmak yerinde olur.

2. Ahlak Yasası'nın İdesi: Özgürlük

Saf aklın kategorileri dışında kalan özgürlük kavramı, saf pratik aklın yasa yapmasını sağlayan yetidir. Açıklanamaz oluşu ve aklın pratik tarafında yer alışı bundandır. Özgürlük bir eylemin çıktısı değildir, o eylemi hayata geçirmemizi sağlayan yetidir. Her ne kadar eylemlerimizle kendisini görünür kılsa da özgürlük bir sonuçtan çok, saf pratik aklın a priori bir yetisidir.

“Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak İnsan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (aklın, kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür. Şimdi özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlâklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görünüşlerin temelinde bulunması gibi, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur.”¹⁵

Görüldüğü gibi Kant, özgürlük idesinin kanıtlanamayacağını çünkü bu idenin aklın teorik yasalarından farklı olarak, doğa yasaları ile açıklanamayacağını belirtir. Bu açıklamayı da insanın bilme şekline dayandırır: “Çünkü insan kendisini -bu sözü kullanmada bir sakınca yoksa- yaratmadığından ve kendi kavramını a priori değil, deneysel olarak edindiğinden; kendisi hakkında da iç duyuyla, dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüşüyle ve bilincinin uyarıldığı tarzda bilgi edinebilmesi doğaldır.”¹⁶ İnsan, idelerin kaynağına inemez ancak onunla yaşayabilir; yaşayabilmesi de idelerin onda bulunduğunu fark etmesiyle mümkündür. İnsanın bu fark ediş noktasına ulaşması da *iyi isteme* ile mümkündür. Bütün bunlara ulaşmak için yegâne şart çıkarılardan bağımsız olma haline erişmektir; çünkü belirlenimler bizleri her zaman özgürlük idesine götürmeyebilir. “Bunların açıklanabilmesi için, doğal nedenselliğin belirleyici olmayabildiğini -”negatif özgürlük” dediği de budur- ve doğal nedenselliğin dışında bir belirlenme olanağının olduğunu varsaymamız gerekiyor; çünkü isteme belirlenmeden eylemde bulunulamaz.”¹⁷ İstemenin belirlenmesi ve istemenin kendisine bir sınır çekilmesi, pratik aklın koyacağı *yasa* için büyük bir öneme sahiptir. Kant'ın koyduğu bu sınır aslında insanın kendisine koyulan bir sınırdır. Kant'ın başından beri yapmaya çalıştığı şey de budur: İnsan aklının sınırlarını ortaya koyabilmek ve böylece insan olma onuruna sahip olabilmek. Görüldüğü gibi Kant'ın bütün derdi, *insan* varlığına hak ettiği değeri verebilmek ve bunu gösterebilmek ile ilgilidir.

¹² Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, 215.

¹³ Çakmak, “Kant, Etik ve Ahlak Üzerine, İonna Kuçuradi'yle Söyleşi,” 239.

¹⁴ Elif Çetinkıran Balcı, “İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü” (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018).

¹⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 71.

¹⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 70.

¹⁷ Çakmak, “Kant, Etik ve Ahlak Üzerine, İonna Kuçuradi'yle Söyleşi,” 238.

Bütün belirlenimlerden arındığımızda elimizde istemenin kendisi kalır. Bu alan *negatif özgürlük* alanıdır. Burada sorulacak en önemli soru şudur: “O zaman, istemeyi *ne* belirlerse, *neyi* isteyerek eylemde bulunursak ahlaklı eylemde bulunmuş oluruz?”¹⁸ Kant’ın bu soruya verdiği yanıt şöyledir: “Kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun. Kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin formülü işte böyledir.”¹⁹ Kant’ın ortaya koyduğu bu buyruk şunu anlatmak ister: İnsan kendini bir araç olarak görmekten vazgeçmeli, her eyleminde kendini bir amaç olarak görmelidir; çünkü kazanmaya çalışacağı değer *kendisi* olmalıdır. Bu kendilik, asla bir hiç varlığı değildir. İnsan varlığı, diğer canlılar arasında saygınlık derecesi en yüksek olan bir *akıl* varlığıdır. Dolayısıyla insanın amacı kendinde bulunan bu saygınlığı ortaya çıkarmak olacaktır. “Ahlak yasası ile saygı duygusu birbirine doğrudan bağlıdır, yani birbirini zorunlu olarak gerektirir; çünkü saygı duygusu, ahlak yasasının istemeyi belirlemesi sonucunda ortaya çıkan bir duygudur, dolayısıyla bu duygu da ancak ahlak yasasına karşı duyulabilir.”²⁰ Kısaca insan, ahlak yasasına uyduğu sürece hem kendi hem de diğer insanların saygınlığını korumuş olur.

Artık bulunduğumuz bu alanda *negatif özgürlük* alanından çıkmış oluruz. Bu alanda özgürlük idesi kendini tam anlamıyla ortaya koyamaz; kendini gerçekleştirebilmesi için gerçek bir istemeye ihtiyacı vardır. Ancak gerçek bir isteme özgürlük idesinin özgürlüğünü sağlayabilir. Kant, özgürlüğün failliğine *pozitif özgürlük* adını verir. Kant, bu iki kavramın bütünlüğünü *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde şöyle açıklar: “Özgürlüğün bura-ya getirilen açıklanması negatiftir, bundan dolayı neliğini görmeyi sağlama bakımından verimsizdir; ama bundan, özgürlüğün pozitif bir kavramı çıkar ki, bu bir o kadar zengin ve verimlidir.”²¹

Sonuç olarak, özgürlük ve isteme arasında zorunlu bir bağ vardır: “İnsanın ahlaki düşünmesi ve ahlaki davranması özgürlüğün pratik anlamda bir zorunluluk olarak ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Çünkü ahlakiliğin mümkün olmasının tek şartı özgürlüktür.”²² Dolayısıyla *iyi isteme*, ahlaklılığın amacı, yöntemi ve ‘olması istenen’ sonucudur. Bütün bunlar aslında bir döngüsellığe hizmet ediyor gibidir. İyi isteme bir niyet olarak başlar; fakat vardığı yer bir ahlak yasasıdır. Niyet bir yasaya dönüşmüştür; fakat yasa olurken niyet gerçekliğinden bir şey kaybetmemiş, isteme *iyi* olarak kalmış ve eylemin kendisini de kendi gibi genel ve zorunlu bir hale getirmiştir. Bu *pratik* felsefenin başlangıcı ve sonu aynı kapıya çıkmaktadır. Bu döngüsellığı işleten ve onu canlı tutan elbette ki gerçek ve kendisi de canlı olan bir şey olacaktır. Buradaki canlılık hareket anlamında bir canlılık değildir; asla bitmeyen, ölmeyen ve önceden beri var olan anlamındadır. Gerçek olan şeylere erişmek ve bu döngüsellığe hizmet etmek için, değişmeyen ve bizlerde a priori olarak bulunan idelerin varlığını işlevsel bir boyuta getirmek gerekir.

3. Ahlak Yasası’nın Yasallığı: Ödev Ahlakı

İyi istemeye uygun, çıkar barındırmayan ve bizi gerçek özgürlüğe götürecek olan eylemlerin genel adına ödev diyebiliriz. Ödev ahlakı, genel ve zorunlu bir yasadır. Bu yasanın parolası, kendini bir *amaç* olarak görmektir. İnsan kendini bir *araç* değil, bir *amaç* olarak görmeye başladığında kendi hakikatine erişir. Bu hakikat, evrensel hakikate ulaşmada bir ön adımdır. Kant’a göre bizi bu hakikate ulaştıracak olan, egodan sıyrılmış bir benlik olacağından ödevin de bütün çıkarlardan bağımsız olması gerekir. Gerçekte ödevde uygun oluşu belirleyen nedenler olmalıdır; çünkü her ödevde uygun eylem iyi isteme ile belirlenmemiş ve tesadüfen ödevde uygun bir eylem olmuş olabilir. “Kant eylemleri ödev kavramına göre üçe ayırır; ödevde aykırı, ödevde uygun ve ödevden dolayı. Ödevde aykırı eylemlerin, kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkaramayacağı mantıksal bir zorunluluktur. Ödevde uygun davranışlar ise rastlantısal bir zemine sahiptir. Çünkü ödevde uygun davranış genelde ben sevgisine dayanır. Ahlaksal değer, iyi istemenin ortaya çıkma olanağını ödevde aykırı ve ödevde uygun eylemler gerçekleştiremezken, ödevden dolayı yapılan

¹⁸ Çakmak, “Kant, Etik ve Ahlak Üzerine, İonna Kuçuradi’yle Söyleşi,” 238.

¹⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 55.

²⁰ Oğün Ürek, “Kant’ta A Priori Sentetik-Pratik Bir Önerme Olarak Ahlak Yasası ve Saygı Duygusu,” *Kaygı* 11, (2008): 19.

²¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 64-65.

²² Topakkaya ve Rutli, *Kant’tan Hegel’e Alman İdealizmi*, 62.

eylem bunu sağlar.”²³ Koşulsuz buyruk eğilimlerimizle ilgili bir şey buyurmaz. Yani ödevden dolayı yapılan bir eylem içerisinde eğilimlerimize dair bir şey bulunmaz; bulunmamalıdır da. Bunun yanında, ‘Size sevmeyi emrediyorum!’, ‘Size mutlu olmayı emrediyorum!’ gibi eğilimler üzerinde buyurucu cümleler kurmanın mantıksal bir geçerliliği de olamaz. Eğilimler ya da hazlar genel bir düzlemde buluşamaz dolayısıyla bir ödevin konusu olamazlar; çünkü ödev ahlaki genel ve zorunlu bir yasadır. Bunlar ancak ilkesel bir görüş olabilirler. “Kutsal Kitaptaki, komşumuzu —düşmanımızı bile— sevmeyi buyuran yerleri, kuşkusuz böyle anlamak gerekir, çünkü eğilim olarak sevgi buyurulamaz; ama ödevden dolayı iyilik yapmak, hem, buna bir eğilim itmediği, hatta doğal ve zaptedilmez bir nefret karşı çıktığı zaman iyilik yapmak, tutkusal sevgi değil, pratik sevgidir —bir sevgi ki, duyusun bağımlılığında değil, istemede; insanın içini eriten duygudaşlıkta değil, eylemin ilkelerinde bulunur.”²⁴ Koşulsuz sevgi ancak iyi istemenin kendisinde bulunabilir. İyi isteme gerçek bir üreticidir: Gerçek bir buyruk, gerçek bir duygu, gerçek bir yasa, iyi istemenin gerçek değerler üreten bir mekanizma oluşundan kaynaklanır.

Ödevde dayanan bir eylemin değeri amaca göre değil, *maxime* göredir: “Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdikten maksim de bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan isteme-nin yalnızca ilkesine bağlıdır.”²⁵ Dolayısıyla ödev ahlakının buyrukları kişilerin istek, hayal ve eylemlerinden ayrı olarak öncelikle kendine dayanır. “Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığım eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir, ama hiçbir zaman saygım olamaz; çünkü o, istemenin bir etkinliği değil, sırf bir etkisidir.”²⁶ Saygınlıkta ancak, insanın özündeki değerle yüzleşip her an bunun farkındalığıyla yaşaması ve bunu yaşamının bir yöntemi haline getirmesi ile kazanılır. Kant’a göre saygınlık, insanın onurlu bir hayat sürmesinden geçer. Bu onur, insana zaten bahşedilmiştir; onun insanlığında bu *onur* vardır. “Demek ki eylemin ahlâksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmaz, dolayısıyla hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir.”²⁷

Peki, çok zor durumlarda, ödevin uygulanmamasının daha iyi sonuç vereceği durumlarda ödevden vazgeçilmeli midir? Kendi hayatımız tehlikeye düştüğünde, hayatta kalmaktan başka bir şey düşünmediğimiz o an da bile ödevde riayet etmek mi gereklidir? Kendi hayatımızdan daha mı önemlidir bu ödev? Kant bu konu hakkında şunu söyler:

“Yine de yalan yere verilen bir sözün ödevde uygun olup olmadığı sorununu en kısa, en yanılmaz şekilde aydınlatmam için, kendime şunu sorarım: doğru olmayan bir sözle kendimi güç durumdan sıyırma maksimim (benim ve başkaları için) genel bir yasa olacak olsa, memnun olur muydum? Ve kendime “Başka türlü sıyrılamayacağı güç bir durumda bulunurken, herkes doğru olmayan bir söz verebilir” der miydim? Böylece çok geçmeden farkına varırım ki, yalanı gerçeği isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem; böyle bir yasaya göre söz verme diye bir şey olmaz, çünkü bu söylediğime inanmayan, ya da fazla acele bir şekilde inansalar bile bana yaptığının aynısını yapacak olan başkalarına, gelecekteki eylemlerim bakımından istememi ileri sürmem boşuna olurdu; dolayısıyla maksimim genel bir yasa yapılıp yapılmaz, kendini yok etmek zorunda olurdu.”²⁸

Bu durum yasayı göreceli hale getirirdi. Bundan dolayı bir an bile bu yasayı çiğneyebileceğini düşünen kişi yine aynı şekilde diğer insanların da bunu kolaylıkla yapabileceğini düşünmeli ve bundan kaçınmalıdır. Çünkü bir kişinin bunu düşünmesi, diğer insanların bunu düşünmesi demektir. Bir kişinin -zor durumda kalmış bile olsa- ödevi reddetmesi diğer insanların ödevi reddetmesi gibidir. Bu ahlaki sistem bir bütündür ve bu bütünlüğün bozulmaması için bütün insanların buna hizmet etmesi gerekir.

²³ Taşkın Ketenci ve Metin Topuz, “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı,” *Flsf* 8, (2009): 5.

²⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

²⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

²⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

²⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 16.

²⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 18-19.

Sonuç

İnsan varlığını en doğru biçimde serimlemek yine insanla ilişkili olan bütün konularda bizlere yarar sağlayacaktır. Çünkü toplumsal konulardaki ana sorun ve tikanıklık, bir birey olarak insanın, toplum içindeki yerinin doğru bir şekilde saptanamamasından kaynaklanır. İnsan varlığına dair yanlış yargıların en büyük nedenlerinden biri *güç* olgusudur. Güç bu anlamda, insanı toplum içinde belirli ve hâkim kılan en önemli etmendir. Gücü elinde bulunduran kişi, diğer insanlar üzerinde tahakküm kurar. Bu anlamda insan varlığı üzerinde tarafsız ve net bir yargı oluşturulması zor bir hale gelir. Oysa *iyi isteme* açısından bakıldığında bir insanın diğer insanlara karşı baskın bir güce sahip olması, o insanın *isteme* hakkının farklı olacağı anlamına gelemez. İyi istemenin kendisi ortak bir ideali savunur ve bu ortak ideal bütün insanların ortak istemede buluşması ile olanaklı hale gelir. İstemelerin farklı olması durumunda, işin içerisine çıkarlar girer ve çıkarların hâkim olduğu istemelerde hiçbir toplumsal sistem sağlıklı işlemez. Ortak sistem aygıtlarının işlevlerini sağlıklı bir biçimde yürütememesi, toplumda aynı şekilde karşılığını bulur. Bu karşılıklı ilişki bir zaman sonra toplumun alt yapısını oluşturur. Bu yapı; kültür, gelenek ve ahlak yasası dediğimiz durumları kapsar. Dolayısıyla bu etkileşim, bireye kendi varoluş amacı ve sosyal düzen hakkında bir değer kazandırır. İşte bu değer, ahlak yasasını belirleyen bir bakış açısıdır. Bireye emanet edilen bu bakış, pratik aklın kurallarına ters düşmektedir; çünkü Kant'a göre, çıkarların hâkim olduğu bir değer anlayışı içerisinde bulunsak bile *iyi istemeden* vazgeçmememiz gerekir ve *özgürlük* de herkesin *iyi istemesiyle* ulaşılabilir hale gelir. İnsan hangi durumda olursa olsun, *iyi istemede* bulunmalıdır; en zor durumda kaldığında bile. Ancak o zaman güven yoksunluğu çeken bir toplum için bir şans doğmuş olur. Tek bir bireyin bile *iyiyi* istemesi, toplumu şekillendirmede önemli bir rol oynar. İnsanlar kendi değerlerinin -Kant'ın deyişiyle saygınlıklarının- farkına vardığı zaman toplumu yöneten iktidarın ve değer yargılarının dönüşmesi sağlanabilir. Altın kural tam da burada anlamlı hale gelir: Bu dönüşüm için öncelikle herkes, kendi onurunu ve saygınlığını keşfetmelidir. İnsan kendi keşfinden sonra diğer insanlar üzerindeki sorumluluğunu da bilecektir. Bu anlamda sorumluluk, bir niyette bulunurken herkes için *iyi istemeyi* seçebilmektir. İnsanlar birbirlerinin aynasıdır; çünkü bütün insanlarda ortak olan *istemeler* ve yetiler vardır. Önemli olan *bireyin*, *insan* olmamızda bulunan bu istemeyi keşfedip kullanmasıdır. Böylelikle her *iyi* niyetinde karşısındaki insana bir ışık tutmuş olur; çünkü o, bütün insanlar için *istemeyi* başarabilmiştir. Kısacası bir birey olarak hepimiz yaşam yolumuzu kendi içsel yasalarımızı kullanarak oluşturmalıyız. Bu içsel yasa hiçbir belirlenim içermediğinden bu yasaya ulaşmak için bütün belirlenimlerden soyutlanarak aklımızı kullanmamız gerekir. Pratik aklın a priori ideleri bu anlamda bize bir yol gösterecektir. Bu idelerden biri olan özgürlük, bütün insanların ortak hayat amacı olmalıdır. Varacağımız bu ortak ideal, *birey* olarak varoluşumuzu tanımamızdan ve bununla kalmayıp *iyi istemeyi* bir hayat yöntemi olarak kullanmamızdan geçer.

Kaynakça

- Çakmak, E. "Kant, Etik ve Ahlak Üzerine," *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Kant 41-42*, (2005): 235-239.
- Çetinkıran Balcı, E. "İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü." Doktora Tezi, Ankara Hacettepe Üniversitesi, 2018.
- Gözkan, H.Bülent. *Kant'ın Şemsiyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 2018.
- Heimsoeth, H. *Kant'ın Felsefesi*. Çeviren: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren: İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren: İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.
- Ketenci, T. ve M. Topuz. "Kant ve Nietzsche'de İsteme Kavramı," *Flsf* 8, 5, (2009): 1-16.
- Rawls, J. "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri," *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Kant 41-42*, (2005): 241-275.
- Topakkaya, A. ve E.Erman Rutli. *Kant'tan Hegel'e Alman İdealizmi*. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Ürek, O. "Kant'ta A Priori Sentetik-Pratik Bir Önerme Olarak Ahlak Yasası ve Saygı Duygusu," *Kaygı* 11, 19, (2008): 11-20.

Herakleitos'un Siyasi Bağlamda Yorumlanması

Hayyam Celilzade¹

ORCID: 0000-0001-7739-9388

DOI: 10.55256/TEMASA.1732416

Öz

Herakleitos, Sokrates öncesi felsefenin hayatı ve görüşleri hakkında araştırmacıların çok kesin yargılarla konuşamadığı isimlerinden birisidir. Bunun sebeplerinden birisi ondan günümüze çok az şeyin ulaşmış olmasıdır. Ama bunun yanında Herakleitos'tan günümüze ulaşmış az malzemenin tutarlı bir bakış açısından yorumlanmaması hem onun düşüncesinin gizemini daha da artırır hem de hakkında kesin yargılarla konuşmayı engeller. Çalışmamız bu engelin ortadan kaldırılmasına yönelik bir teşebbüs olarak değerlendirilebilir. Kanaatimize göre Herakleitos'un fragmanlarına yönelik siyasi bağlamda bir yorumlama teşebbüsüyle bahsettiğimiz engeli kısmen ortadan kaldırabiliriz. Farklı şeyler hakkında konuştuğu izlenimi veren fragmanların tek bir bağlamda yorumlanması evvel emirde tutarlı bir Herakleitos resmiyle karşılaşmamızı sağlar. Bu resmin doğru mu yanlış mı olduğuna karar vermek, önümüzde parçalı halde duran birden fazla Herakleitos resmine dair fikir yürütmekten daha kolaydır. Dolayısıyla çalışmamızın böyle bir kolaylaştırmaya hizmet ettiğini düşünüyoruz. Herakleitos'un içinde bulunduğu koşullardan özellikle memleketinin Persler tarafından işgalinden ve Yunan polislerinin dağınık ve birbirleriyle rekabet içerisinde olmasından etkilendiğini, görüşlerinin bu etkiyi gözeterek yorumlanması gerektiğini savunuyoruz. Yaşanan tarihi gelişmelerin Herakleitos'u yeni bir siyasi sahne oluşturmaya yönlendirdiği görüşündeyiz. Bu yeni siyasi sahneyi oluştururken özellikle varlığın işleyişini ve dini inançları dikkate aldığını ifade ediyoruz. Bu doğrultuda Antikçağ'da onu kozmos, teoloji ve siyaset üzerine fikir yürüten biri olarak algılayan rivayetlere önem veriyoruz. Çalışmamızda 'yazarın niyetine ulaşılabilir' şiarını esas alan hermenötik yaklaşımı esas alacağız. Bu çerçevede metne sadece iç öğelerinden değil, buna eş ve artzamanlı olarak metnin dışarısından da bakmaya çalışıyoruz. Bu yorumlamanın sonucunda Herakleitos'un felsefesinin siyasi bir bağlamda konumlandırabileceği sonucuna ulaşıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, Siyaset, *Logos*, Yasa, Ruh, Ateş.

Interpretation of Heraclitus in Political Context

Abstract

Heraclitus is one of the names attributed to Pre-Socratic philosophy, the life and views of which are not well-documented. One reason for this is that very little has survived from that period to the present day. Moreover, the paucity of extant material from Heraclitus that has been interpreted from a coherent point of view serves only to compound the enigma of his thought, thereby precluding any possibility of definitive judgement regarding his philosophy. The present study is an attempt to remove this obstacle. It is this author's opinion that this obstacle may be partially removed by interpreting Heraclitus' fragments in a political context. The interpretation of the fragments, which appear to address disparate subjects within a single context, enables the establishment of a coherent representation of Heraclitus' philosophy. Deciding whether this picture is right or wrong is a simpler task than speculating on the multiple Heraclitus pictures that are before us in a fragmentary state. It is argued that Heraclitus's philosophy was shaped by the historical and political circumstances of his era, particularly the invasion of his homeland by the Persians and the internal disorganisation and competition among the Greek poleis. It is proposed that his views should be interpreted in the context of these external influences. It is this author's opinion that the historical developments which occurred at the time led Heraclitus to create a new political scene. It is asserted that, in establishing this novel political paradigm, he accorded particular consideration to the dynamics of existence and religious convictions. In this direction, we attach importance to the narratives that perceive him as a person who reflected on the cosmos, theology and politics in Antiquity. The hermeneutic approach adopted in this study is predicated on the principle that 'the author's intention can be ascertained'. In this framework, the text is analysed from two perspectives: firstly, from an examination of its internal elements; and secondly, from a consideration of the text in relation to its context, both simultaneously and diachronically. It is the conclusion to be drawn from this interpretation that Heraclitus' philosophy can be positioned in a political context.

Keywords: Heraclitus, Politics, *Logos*, Law, Soul, Fire.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

Giriş

Sokrates öncesi Yunan felsefesine yönelik çalışma yapmak isteyenleri bekleyen birtakım engeller mevcuttur. Bu engellerin başında döneme dair birinci el kaynakların oldukça yetersiz olması geliyor. Parmenides'i hariç tutmak kaydıyla,² diğer Sokrates öncesi filozoflardan günümüze sayılı fragmanlardan oluşan parçalı bilgiler ulaşmıştır. Ayrıca bu fragmanların ilgili filozofların kaleme aldıkları eserlerden parçalar olup olmadıkları da kesinlik kazanmış değil. Yani bu fragmanların ilgili filozofların kaleme aldıkları ve sonradan bir şekilde kaybolan eserlerinden geride kalanlar olduklarını kesin bir dille ileri sürülemez.³ Bunun dışında tanıklık (*testimonia*) ve alımlanma (*imitationes*) başlığı altında bir araya getirilen fragmanlar da var.⁴ *Testimonia*, kendisinden sonra yaşamış isimlerin ilgili filozofa dair beyanlarını, *imitationes* ise yine kendisinden sonra yaşamış isimlerin ilgili filozofun görüşlerinin yorumlarını içerir. Kaynak yetersizliği sorununa eklenen diğer bir sorun ise söz konusu filozoflara dair Platon'un ve özellikle Aristoteles'in anlatımı ve yorumunun uzun asırlar boyu esas alınmış olmasıyla ilgilidir.⁵ Aristoteles, Sokrates öncesi filozofları kendi felsefesine hangi ölçüde yakın veya uzak oldukları bağlamında değerlendirir.⁶ Başka bir deyişle Aristoteles'in anlatımı ve yorumu üzerinden Sokrates öncesi felsefeye eğilmek çok da sağlıklı bir yaklaşım değildir. Elbette bu, ilgili felsefe araştırılırken Aristoteles'in tanıklığına başvurulmaması gerektiği anlamına gelmez. Sadece Aristoteles'in yorumlarının nihai ölçüt alınmamasının daha doğru olacağı anlamına gelir.

Çalışmamızda ele alacağımız Sokrates öncesi filozoflarından olan Herakleitos'tan⁷ günümüze yüz otuz küsur fragman ulaşmıştır.⁸ Onu değerlendirirken yukarıda sözünü ettiğimiz ilk engelle⁹ yüzleştik ama ikinci engelden azami ölçüde kaçınmaya çalıştık. Bu ikinci engeli özellikle hermenötik yönteme başvurarak, Herakleitos'tan günümüze ulaşmış metinlerin yakın okumasını yaparak aşmaya çalıştık. 'Yazarın niyetine ulaşılabilir' şiarı üzerine kurulu olan hermenötik yaklaşımı esas aldık. Böyle bir hermenötik yaklaşımla Herakleitos'tan günümüze ulaşan cümleleri yorumladık. Bunu yaparken aynı zamanda Herakleitos'un yaşadığı döneme dair tarihsel verileri de dikkate aldık. Yani metne sadece metnin iç öğelerinden değil, buna eş ve artzamanlı olarak metnin dışarısından da bakmaya çalıştık. Metnin iç öğelerinden ve metnin dışarısından metne bakarak, Herakleitos'un felsefesini siyasi bir bağlamda konumlandırabileceğimiz sonucuna ulaştık.

Ülke akademimizde Herakleitos'a dair yapılan çalışmaların çok sayıda olduğu söylenemez. Buna binaen bu çalışmaların genelinde Herakleitos'un görüşlerinin ontolojik bağlamda ele alındığı anlaşılar. Yani Herakleitos'un görüşlerinin siyasi bağlamda irdeleyen Türkçe bir çalışmaya rastlamadık. Bu anlamda çalışmamız bir ilk olacaktır. Yabancı dildeki literatürde de Herakleitos'un görüşleri genellikle ontolojik bağlamda ele alınmakla birlikte siyasi

² Parmenides'ten günümüze ulaşmış tek eser, *Peri Physeos*'tur. Bu eserin ilk kısmının tamamı, ikinci kısmının büyük çoğunluğu, üçüncü kısmının ise bazı fragmanları günümüze ulaşmıştır. Kaan H. Ökten, "Giriş" Parmenides, *Fragmanlar* içinde, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 16.

³ Peter Adamson, *Kesintisiz Felsefe Tarihi*, çev. Fethi Yıldırım. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 24.; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça. (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2011), 13.

⁴ Y. Gurur Sev, "Önsöz" Ksenophanes, *Fragmanlar* içinde, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 7.

⁵ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 411.; Andre Laks, Sokrates öncesi felsefeyle ilgili antik dönemde Sokratesçi-Cicerocu ve Platoncu-Aristotelesçi tutumların olduğunu savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Andre Laks, *Presokratik Felsefeye Giriş*, çev. İlhan Burak Tüzün. (İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022), 11-34.

⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 55.; Örneğin Russell'a göre Aristoteles Sokrates öncesi filozofların görüşlerini onları çürütmek amacıyla nakleder. Bertrand Russell, *Batı Felsefe Tarihi İlkçağ Felsefesi*, çev. Ahmet Fethi. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 100.; Molacı'ya göreyse Herakleitos'un düşüncesinin belirsizleşmesine Aristoteles dışındaki tanıklar katkıda bulunmuşlar. Melike Molacı, "Herakleitos'un Ethos'u: Marcus Aurelius'un Daimon'u," *Felsefi Düşün* sayı: 13 (2019): 232.

⁷ M.Ö. 540-480 yılları arasında yaşadığına kanaat getiriliyor. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 422.

⁸ Erdal Yıldız ve Güvenç Şar, *Herakleitos'un Oyunu, Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 15.; Samih Rifat, *Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 11.; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 410.

⁹ "Düşüncenin ücre köşelerine kadar ilerleyen bu görkemli yolculuğun en büyük tanığı eski çağ yorumcularının satır aralarına sinen ve doksografların kandilin titrek ışığında seçip çıkardıkları kısa ve özlü fragmanlar ya da Herakleitos'un bir kâhin edasıyla söylediği deyişler." Çiğdem Dürüşken, "Ateşten Fragmanlar ve Herakleitos'un Dile Gelişi", Herakleitos, *Fragmanlar* içinde, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2005), 11-12.

bağlamda onun görüşlerini yorumlayan az sayıda çalışma bulunmaktadır.

Çalışmamızda izleyeceğimiz yola gelince, öncelikle Herakleitos'u tanıtmakla başlayacağız. Akabinde Herakleitos'un görüşlerine dair yapılan yorumlara yer vereceğiz. Bu doğrultuda onun fragmanlarında sıkça geçen kavramlar üzerinde duracağız. İşbu kavramların irdelenmesinden sonra tutarlı bir Herakleitos felsefesinden söz etmek için onu siyasi bir bağlamda okumamız gerektiğini ileri sürüp, iddiamızı temellendirmeye çalışacağız. Bu bağlamda onun varlığa, kozmosa ve teolojiye dair söylediği tezlerin siyasi vizyonuna hizmet ettiğini savunacağız. Yani Herakleitos'un temel amacının bir varlık tasavvuru oluşturmak değil, muhataplarını yeni bir siyasallaşma sürecine davet etmek olduğunu, bu doğrultuda içinde bulunduğu siyasi duruma eleştiriler yönelttiğini, alternatif bir siyasi sahne oluşturmaya çalıştığını ileri süreceğiz. İddiamızı temellendirmeye çalışırken (a) Herakleitos'tan günümüze ulaşan fragmanların yakın okumasını yapacağız ve (b) bu okumayı, eş ve artzamanlı olarak Herakleitos'un yaşadığı döneme dair tarihsel verilerin yorumuyla irtibatlandırmaya çalışacağız. Çalışmamıza Herakleitos'u yakından tanımakla başlayalım.

1. Kimdir “Karanlık Lakaplı” Herakleitos?

Tıpkı yazdıkları gibi kendisi hakkında da elimizde kesin bilgiler mevcut değil. Onun hakkında söylenenler nitelik olarak az, nitelik olarak ise birbiriyle tutarsız bilgilerden ibarettir. Birbiriyle tutarsız bilgilerin aynı kaynaktan geldiği örnekler de var. Örneğin, Laertios onun hayatı hakkında çelişkili bilgiler aktarır. Onun aktardığı bir rivayete göre yakalandığı hastalığı tedavi etmek için güneşin altında etrafını tezeklerle kaplatmış şekilde yatarken ölmüş,¹⁰ diğer bir rivayete göre köpekler tarafından yenilmiş,¹¹ bir başka rivayete göreyse hastalıktan ölmüş.¹² Guthrie'ye göre ise herhangi bir eser yazıp yazmadığı konusunda bir uzlaşma yoktur.¹³ Ancak Laertios'un bu konudaki tanıklığı esas alınacak olursa, kozmos, siyaset ve teoloji üzerine diye üç bölüme ayrılan bir kitap yazmış ve onu Artemis tapınağına bırakmış.¹⁴ Kaynaklar Krates adında birinin o eserin kopyasını Atina'ya getirdiğini aktarır.¹⁵ Muhtemeldir ki eser Atina'ya getirilen kopyanın çoğaltılması sonrası Platon'un ve Aristoteles'in eline geçmiştir. Nitekim Guthrie, Regenbogen'e dayanarak eserin Platon'un ve Aristoteles'in elinde bulunduğunu söylüyor.¹⁶

Herakleitos, yazdığı eserin ve söylediklerinin anlaşılmamasından dolayı “karanlık” lakabıyla anılmıştır.¹⁷ Örneğin Aristoteles, *Retorik* isimli eserinde şöyle diyor: “Herakleitos'un cümlelerini ayırmak kolay bir iş değildir, çünkü çoğu kez belli bir kelimenin önceki mi, yoksa sonraki cümleye mi ait olduğu belli değildir.”¹⁸ Aynı şekilde Theophrastos da onun eserini yarım ve çelişkili bulur.¹⁹ Demetrius'un da aynı kanaatte olduğunu eklememiz gerekir.²⁰ Bununla birlikte bütün filozofların onun sözlerini kapalı bulduğu söylenemez. Nitekim Yıldız ve Şar, Nietzsche ve Heidegger'in, Herakleitos'un sözlerini açık bulduklarını aktarırlar.²¹ Yani hem hayatına dair bilgiler hem de fragmanlarına yönelik yorumlar birbirine zıtlık oluşturur. İronik bir şekilde bu durum Herakleitos'un zıtlıklardan söz ettiği fragmanlarıyla uyuyor. Herakleitos'a göre zıtlıklar evrenin en temel yani aslî öğeleridir. “Keyif ve keyifsizlik, bilgi ve bilgisizlik,

¹⁰ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 423.

¹¹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 423.

¹² Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 423.

¹³ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 413. Ayrıca bkz: Maria Michela Sassi, “Herakleitos ve Empedokles” *Felsefe Tarihi Antik Yunan* içinde, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 58.

¹⁴ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 423-424.

¹⁵ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 425.

¹⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 414.

¹⁷ Sassi, “Herakleitos ve Empedokles,” 58.; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 34.

¹⁸ Aristoteles, *Retorik*, 1407b, çev. Ari Çokona. (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019), 181.

¹⁹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 424.

²⁰ Yıldız ve Şar, *Herakleitos'un Oyunu, Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar*, 14-15.

²¹ Yıldız ve Şar, *Herakleitos'un Oyunu, Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar*, 17.

büyük ve küçük, yukarı ve aşağı hepsi aynı.”²² Yani onun, kendisine dair bilgilerin birbirine zıt olması ve sözlerinden hem karanlık hem açık olarak söz edilmesi durumundan rahatsız olacağını düşünmüyoruz. Belki de sözlerinin hem açık hem kapalı olarak anlaşılmasını istemiştir. Tam da bu yüzden “beni dinlemeyin *logos*u dinleyin”²³ der. Ancak bu açıklama yine şu soruyu sormamıza engel değildir. Herakleitos neden bilmecemsi konuşuyor? Niçin seçtiği ifadeler gizemli bir anlam dünyasını işaret ediyor? Kendisinden önceki filozofların gizemli bir anlam dünyasına işaret eden ifadelerle konuşmadığı iddia edilemez. Keza günümüze ulaşan bir fragmanda Thales’in “tanrı düzenin aklıdır, evren ise canlı ve tanrılarla doludur”²⁴ dediği söylenilir. Benzeri ifadeler Anaksimandros ve Anaksimenes’ten günümüze ulaşan fragmanlarda da rastlıyoruz. O zaman niçin söz konusu filozoflar değil de Herakleitos’un söyledikleri karanlık ve gizemli olarak yorumlanagelmiştir? Herakleitos’un insanların çoğunu eleştirdiği yani muhataplarına yönelik eleştirel bir dil kullandığı ortadadır. Örneğin şu fragman bize bir fikir verebilir: “İnsanlar apaçık olan şeylerin bilgisiyle ilgili olarak diğer tüm Yunanlardan daha bilge olan Homeros’la aynı şekilde yanılmaktadır.”²⁵ Muhataplarını eleştiren kimse, bu eleştirileriyle ne yapmayı hedefler? Onlara doğru olanı göstermeyi hedeflemiyorsa niçin eleştirel bir yaklaşım içerisinde ve eğer doğru olanı bilmiyorsa niçin doğru hakkında konuşur? Muhataplarını bilmedikleri için eleştiren Herakleitos’un muhataplarının anlayamadığı bir dil kullanmayı tercih etmesinin anlamlı bir açıklaması olmalıdır. Herakleitos’un muhataplarının onun anlayamayacağı bir üslupla onlara teklif sunması kuşku uyandırıyor. Elbette daha muhataplarının anlam dünyalarında mitolojik öğeler esaslı bir yer tutmuşken ondan muhakeme faaliyetimizin yadırgamayacağı ifadelerle konuşması beklenemezdi. Blanchot’nun da belirttiği üzere onun döneminde hala kutsal dilin tüm ağırlığı hissedilmekteydi.²⁶ Örneğin kendisiyle aynı veya kendisinden biraz sonra yaşamış Parmenides’in *Peri Physeos*’ta açık bir dil kullandığı da iddia edilemez. Özellikle de söz konusu eserin ‘Giriş’ (*Proem*) adlandırılan ilk kısmında mistik²⁷, şamanik²⁸ ve şifacı-kâhince²⁹ bir dil kullandığı ortadadır. Pythagorasçıların da muhakeme faaliyetimizin yadırgamayacağı dil kullandıkları söylenemez. Keza Pythagorasçılığın bir düşünce ekolünden ziyade dini bir tarikatı çağrıştırdığı savunulur.³⁰ Herakleitos’a ve ondan kalan fragmanlara yönelik algımızı şekillendiren etken, ‘neye felsefe, kime filozof denir?’ sorusuna verilen ve bizim sorgulamaksızın miras aldığımız yanıtlar olabilir. Belki de felsefe tarihine yönelirken özellikle Sokrates öncesi felsefeyi irdelerken işe bu mirası sorgulamakla başlamamız gerekir. Tabii *Phaidros* diyalogunda Sokrates’in metni öksüz çocuğa benzetmesi³¹ önemli bir husustur. Sokrates’in bu açıklaması hermenötik bir sorunsala işaret eder. Metin yazıldıktan sonra bir anlamda kendisini savunamaz duruma gelir. O okurun sorularına yanıt veremiyor, çünkü ebeveynlerinden ayrılmış/kopmuş durumdadır. Sokrates’in sözünü ettiği öksüzlük hali diğer tüm metinler gibi Herakleitos’un fragmanları için de geçerlidir. Ama tabii, Herakleitos’un sözlerindeki kapalılık ve gizemin diğer filozofların metinlerine kıyasla daha fazla olduğu savı ileri sürülürse sorgulamanın niteliği değişir. Herakleitos’un sözlerinin kapalı, karanlık ve gizemli olarak anılmasının başka bir sebebi olduğu kanaatindeyiz.

2. Herakleitos’un Sözleri: İçerik ve Biçim Uyumu

Herakleitos’un muhatapları tarafından anlaşıldığı kendisine özellikle siyasi işlerde danışıldığı olgusundan anlaşılır.³² Eski Yunan *polis*lerinde bir metnin yasa olarak işlev görmesi amaçlandığında tapınaklara koyulduğunu

²² Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. C. Cengiz Çevik. (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020), B13, 6. Bu çalışma, Herakleitos’un fragmanlarının çevirisi için başvurduğumuz kaynaktır. Herakleitos’un fragmanlarının Türkçeye yapılmış diğer çevirilerden yararlanmakla birlikte, işbu çalışmalara çevirmenlerinin açıklamaları ve notları için başvurduk.

²³ Herakleitos, *Fragmanlar*, D47, 16.

²⁴ Thales, *Fragmanlar*, R35, çev. Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 41.

²⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, D21, 12.

²⁶ Blanchot, “Herakleitos,” 87.

²⁷ C. Göbel, “Mysticism and Knowledge in Parmenides,” *Downside Review* 120, (2002): 159.

²⁸ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi II*, çev. Faruk Gültekin. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2019), 30.

²⁹ Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 191-192.

³⁰ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 160-167.

³¹ Platon, *Phaidros*, 275e, çev. Hamdi Akverdi. (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 113.

³² Herakleitos, *Fragmanlar*, B4 Plut. Garr. 17 51 1B, 4.

biliyoruz. Herakleitos'un Artemis tapınağına metin bırakması olgusu bu bağlamda anlam kazanır.³³ Yani Herakleitos yasa koyucu olarak hareket etmiş veya yazdıklarının yasa işlevi görmesini istemiştir. Kenny de antikçağda onun eserinin doğa araştırması mı yoksa siyasi düzene dair bir inceleme olduğu konusunda kararsız kaldığına dikkat çekiyor³⁴ ve şu sonuca ulaşıyor: "Bazı Sokrates öncesi filozofların siyasi anlamda etkin isimler olduklarına yönelik bildirimler bulunsada Herakleitos'un, fragmanları esas alındığında, bir siyaset felsefesi geliştiren ilk isim olduğu söylenebilir."³⁵ Kenny'nin Sokrates öncesi filozoflarla ilgili yargısını doğrulayan bilgiler var. Örneğin Thales'in yasa koyuculuğuna ve siyasi faaliyetle iştigal ettiğine dair rivayetler mevcuttur.³⁶ Cernin de Miletli filozofların siyasetle doğrudan ilgili olduklarını savunuyor.³⁷ Söylediği şeylerin yasa olarak telakki edilmesini amaçlayan Herakleitos'un anlaşılacak istemediğini ve kapalı konuşmayı tercih ettiğini söylemek tutarsız olur. Onun yönetici bir aileden geldiği, yönetme sırası kendisine geldiğinde makamından el çektiği bilgisine³⁸ atıfla onun siyasetle ilgilenmediği varsayımına da katılmıyoruz. Mevcut siyasetten uzak durmakla, siyasi faaliyetten uzaklaşmak arasında kategorik bir fark bulunur. O, Yunanlıların sürdürdükleri siyaset anlayışına karşıydı. "Onun apolitik olmadığının göstergelerinden biri insan yasalarına ilişkin tespitleridir."³⁹ Herakleitos'un yeni bir siyasi düzenin peşinde olduğu savı üzerinde durmamız gerekir. Bu savı destekleyenler arasında Helenistik dönem yazarlarından Diodotos da var. Gadamer, onun Herakleitos'un metinlerini iyi bildiğini ve Herakleitos'un *politeia* yani devlet üzerine fikir yürüttüğünü söyler.⁴⁰ Yeni siyasi sahneyi oluştururken de varlığın işleyişini esas alır. Onun aynı cümle içerisinde hem çok basit hem çok mürekkep ifadeler kullanması durumu da kanaatimizce düşüncesiyle tutarlılık ve uyum arz eder. Onun düşüncenin içeriği ve düşüncenin ifade biçimi arasında bir uyum tesis etmeyi hedeflediği anlaşılır. Bu anlamda onun içerik ve biçim uyumunu gözetken ilk filozoflardan biri olduğu söylenebilir. Zıtlıkların uyumu üzerinde duran birisinin basit ve mürekkep ifadelerden oluşan cümleler kurması tutarlı bir edimdir. "Her tümce bir kozmostur. Çok ince hesaplanmış bir düzenlemedir ve bu düzenlemenin öğeleri, çok büyük gerilim ilişkileri içindedirler. Hiçbir zaman yerlerine ve görüntülerine karşı tarafsız değildir."⁴¹ Yani Herakleitos'un temel yaklaşımı anlaşıldıktan sonra fragmanlarındaki kapalılık ve gizem çözülüyor. Onun temel yaklaşımı olan zıtlıkların uyumu fikri⁴² bütün kavramlarına yansımış görünüyor. Bu da belirttiğimiz üzere içerik ve biçim uyumunun en bariz göstergesidir. İçerik ve biçim uyumunun izinin sürülebileceği kavramlardan biri ateştir (*pûr*).

3. Yıkıcı ve Oluşturucu "Ateş" (*pûr*)

Peters'in *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözcüğü*'nde mütercim, Herakleitos'un temel kavramlarından olan ateş (*pûr*) kavramının Osmanlıcasının karşılığı olarak hem *nâr* (ateş) hem de *nûr* (ışık) kelimelerine yer verir.⁴³ Şehristanî'nin *El-Milel ven-Nihal* isimli eserinde Herakleitos'un *pûr* kavramından *nûr* olarak söz edilir. Bu Şehristanî'nin bireysel tercihi olmaktan öte Arapça ile ilgili bir durumdur. Zira Arapça *nûr* (ışık) ve *nâr* (ateş) aynı kökten; *nvr* kökünden gelirler.⁴⁴ O, Herakleitos'u anlattığı kısma şöyle başlar. "Allah, hak *nûr*dur ki onu akıllarımızla idrak edemeyiz. Zira akıllar bu ilk hak *nûr*dan yaratılmıştır."⁴⁵ Aynı şekilde Herakleitos'un fragmanlarında ateş (*pûr*) kavramının geçtiği yerlere baktığımız zaman onun sadece bir şeyi yok eden değil aynı zamanda var eden ve bu var etmenin de

³³ Sassi, "Herakleitos ve Empedokles," 58.

³⁴ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Antik Felsefe*, 34.

³⁵ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Antik Felsefe*, 37.

³⁶ Thales, *Fragmanlar*, P8, 15 ve R11, 33.

³⁷ David Cernin, "Methodology of the History of Philosophy: A Different Approach to the Philosophy of Heraclitus," *Aither* sayı: 4 (2016): 34.

³⁸ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 422-423.; Çevik, "Sunuş," xv.

³⁹ Çevik, "Sunuş," xviii.

⁴⁰ Hans Georg Gadamer, *Bilgeliğin Başlangıcı*, çev. Mehmet Barış Albayrak. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 49.

⁴¹ Blanchot, "Herakleitos," 89.

⁴² Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 163.

⁴³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözcüğü*, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 337.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, C. 14. (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l Arabiy, 1999), 321-325.; Feyruzabadi, *Bahri-l Muhit* (Dimaşk: Mektebu Tahkik'it Turâsî fî Müesseseti'r Risale, 1998), 488.; Mütercim Âsım Efendi, *Kamûsu'l Muhît Tercümesi*, C. 3. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2388-2392.

⁴⁵ Şehristanî, *El-Milel ven-Nihal*, çev. Mustafa Öz. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 319.

bazen ontolojik anlamda değil de epistemolojik anlamda aydınlatan bir rolü olduğu anlaşılır. Örneğin “her şey ateşten gelir ve yine ona dönüşerek yok olur”⁴⁶ fragmanındaki ateş (*pûr*) ontolojik anlam içerirken, “ateş; yoksunluk ve doygunluk”⁴⁷ fragmanında ateş, ruhun bilgili ve bilgisiz durumunun belirleyici olarak yorumlanmaya uygundur. Zira Herakleitos'ta “ateş, sadece maddî bir ilke değil aynı zamanda akılsal bir ilkedir.”⁴⁸ Cicero, Herakleitos'un fragmanlarındaki ateş (*pûr*) kavramına yönelik farklı yorumların olduğundan söz ediyor.⁴⁹ Cicero ateşin, birincil ilke (*arkhe*) olmasına yönelik iddianın sorgulanabilir olduğuna değinerek, ruhun sadece ateşten değil aynı zamanda candan da oluşmasının daha tutarlı bir açıklama olduğunu belirtir.⁵⁰ Eğer Herakleitos'un kullandığı *pûr* kavramının sadece ateş değil aynı zamanda *nûr* anlamını da içerdiği ve hem ateş hem *nûr* olarak kullandığı hesaba katılırsa ortada bir sorun kalmıyor. Cicero ruhla ilgili soruşturmasına şunu ekler: “Ama ateş diğer öğeler olmadan sırf kendinden ibaret bir canlıysa, duyumdan yoksun olamaz. Çünkü onun bedenimizde olması bizim hissetmemizi sağlıyor. Burada da aynı şeyi tekrarlayabiliriz. Duyuma sahip herhangi bir şey hem hazzı hem de acıyı tatmak zorundadır. Dahası acıya maruz kalan aynı zamanda yok olmaya da mahkûmdur. Demek ki sizler ateşin bile sonsuz olduğunu kanıtlayamıyorsunuz.”⁵¹ Ancak *nûr*un ateş gibi beslenmeye ihtiyacı yoktur. Cicero'nun ateşe yönelik sonluluk eleştirisi⁵² de *pûr*'un *nûr* sıfatı öne çıkarılarak yanıtlanabilir. Şehristanî'nin Herakleitos yorumunda bu yaklaşım esas alınır. *Pûr*'un biri değişen yani oluşa yönelik ateş, diğeryise değişenin de varlık sebebi olan alana bakan *nûr* olan iki sıfatı var. Yani Herakleitos'un *pûr*'u hem yıkar bu onun ateş sıfatıdır hem de oluşturur bu da onun *nûr* sıfatıdır. “Sırf ateşe dönüşen parçaları aşağı inerler sırf *nûr* olanları ise yukarı çıkar, şerir, kirli ve habis nefslar, ateşin çevrelediği bu âlemde ilelebet daimî azap içinde kalır. Şerefli, halis ve temiz nefslar ise tamamıyla *nûr*, parlaklık ve güzellik olan âleme intikal eder, burada ebedi olarak nimetler içinde bulunurlar.”⁵³ *Pûr*'un hem yıkıcı hem de oluşturucu olarak yani hem ateş hem de *nûr* olarak var olması Herakleitos'un genel yaklaşımıyla uyum içerisindedir. Zira onun zıtlıkları temel alan bir zeminden hareket ettiği ortadadır. “Çokluktaki uyum ve düzeni, karşıtların birliğini “bir olan” (*hen*) diye ifade eder.”⁵⁴ Gadamer'in sözleriyle o, “tüm karşıtlık içinde Bir'i arar ve Bir'de karşıt olanı bulur.”⁵⁵ *Pûr*'un yıkıcı ve oluşturucu iki sıfatının olması onun tanrısallığıyla ilişkilendirilebilir. Yani *pûr* aynı zamanda tanrısal semboldür. Tanrısallıkla ilişkili diğeri bir kavramsa *logos*'tur. O zaman Herakleitos'un hem Tanrı hem de *logos* kavramlarını irdelememiz gerekir.

3.1 Tanrı ve Tanrısal Yasa Olarak Logos

Herakleitos'un metninin başında yer aldığı düşünülen⁵⁶ “insanlar her daim var olan bu *logos*'u işitmeden önce de, ilk defa işittikten sonra da kavramıyorlar. Her şey bu *logos*'a göre gerçekleşse de ben onların her birinin doğalarıyla uyumlu olduğunu analiz ederken ve nasıl olduklarını gösterirken bahsettiğim şeyleri ve sözlerimi anlamamış gibi davranıyorlar”⁵⁷ sözleri özellikle Hristiyan düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Gadamer, Hristiyan yazarların Herakleitos'a olan ilgilerinden ve özellikle Teslis inancını açıklamak için Herakleitos'a müracaat ettiklerinden söz eder.⁵⁸ Yuhanna İncil'inin “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. O'ydu başlangıçta Tanrı'yla birlikte olan” ayetleri ve Herakleitos'un metninin başında yer alan ilk fragman arasında benzerlik kurulabilir. Bu gibi benzerliklerin Gadamer'in de vurguladığı üzere Hristiyan düşünürlerin gözünden kaçması imkânsızdı. Tabii burada

⁴⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, T50, 43.

⁴⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, D90, 21.

⁴⁸ Hakan Poyraz, “Herakleitos: Kosmos'tan İnsana,” *Felsefe Dünyası* sayı: 35 (2002): 24.

⁴⁹ Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 36, 373.

⁵⁰ Cicero, *Tanrıların Doğası*, 36, 373.

⁵¹ Cicero, *Tanrıların Doğası*, 36, 373.

⁵² “Yok olabilen bir şey, doğası bakımından sonsuz değildir. Ateş beslenmezse yok olacaktır, demek ki ateş doğası bakımından sonsuz değildir.” Cicero, *Tanrıların Doğası*, 37, 375.

⁵³ Şehristanî, *El-Milel ven- Nihal*, 319.

⁵⁴ Çetin Türkyılmaz, “Herakleitos'un Adalet Görüşü,” *Temaşa Dergisi* sayı: 2 (2015): 55.

⁵⁵ Gadamer, *Bilgeliğin Başlangıcı*, 78.

⁵⁶ Sextus Empiricus Adv. Math. 7.132'te ‘Herakleitos'un eserinin başında söylediği şudur’ diyerek bu fragmanı aktarır. akt. Çevik, Herakleitos *Fragmanlar*, 9.

⁵⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, D1, 9.

⁵⁸ Gadamer, *Bilgeliğin Başlangıcı*, 21-30.

sorulması gereken soru, Hristiyanlığın Herakleitos'tan etkilenip etkilenmediği değil Herakleitos'un peygamberî öğretiden etkilenip etkilenmediği olmalıdır. Philon'a göre Herakleitos, Hz. Musa'dan etkilenmiştir.⁵⁹ Şehristanî'ye göreyse antik Yunan filozofları peygamberî öğretiden etkilenmişler. Ona göre Yunan filozoflarının çoğu peygamberlerle görüşmüşlerdir.⁶⁰ Nitekim Jaeger de Herakleitos'un dilinin peygamberî olduğunu söyler.⁶¹ Guthrie ise onun vahiy almış biri gibi konuştuğunu ve peygamberî bir üslup benimsemesinin bir metafor olmadığını belirtir.⁶²

Onun Tanrı'ya dair söyledikleri ve Tanrı'yı karşıtların birliği olarak görmesi ile peygamberî öğreti arasında bağın olduğunu görebilmemiz için en uygun kavram *Esma'ül Hüsna* olabilir. *Esma'ül Hüsna*, Tanrı'nın doksan dokuz ismini anlatır. Bu isimlerden bazıları birbirine karşıt olarak konumlanıyor. Örneğin Tanrı'nın *el-Kâbid* ismi sıkın, daraltan, *el-Bâsıt* ismiyse açan, genişleten, *el-Hâfid* alçaltan, *er-Râfi* yükselten, *el-Mu'iz* izzet veren, *el-Müzil* zilletle düşüren, *el-Muhyî* can veren, *el-Mümîd* ölümü tattıran, *el-Mukaddim* öne alan, *el-Muahhir* sona alan, *el-Evvel*, ezeli olan, *el-Âhir* ebedi olan, *ez-Zâhir* açık olan, *el-Bâtın* kapalı olan, *et-Tevvâb* bağışlayan, *el-Müntekim* intikam alan, *ed-Dâr* zarar veren şeyleri yaratan, *en-Nâfi* yarar veren şeyleri yaratan anlamlarına gelir. Anlaşıldığı üzere *Esma'ül Hüsna* karşıtları ihata eden bir Tanrı tasavvurunu ortaya koyuyor. Bu Tanrı tasavvuru Herakleitos'un Tanrı tasavvuruyla ve genel anlamıyla hareket ettiği felsefi zeminle alakasız gibi durmuyor. Zira o bir fragmanında "Tanrı: Gündüz gece, kış yaz, savaş barış, tokluk açlık"⁶³ diyerek Tanrı'yı betimler. Şunu da belirtmekte fayda var *Esma'ül Hüsna* aynı zamanda tasavvuf geleneğinde Tanrı ve varlık arasındaki her türlü ilişkiyi belirleyen ve hem ontolojik hem de epistemolojik bir ilkedir.⁶⁴ Herakleitos'ta da Tanrı'nın karşıtları kendisinde *bir*'lediği doğası yasa olarak her şeye sirayet eder. Başka bir deyişle Tanrı'nın doğası bütün varlıkta tecelli etmektedir. Varlık, tanrısal doğayı esas alarak var olmaktadır. Yani varlık var olabilmek için tanrısal doğaya uygun hareket eder. Bu varlık için bir yasadır. Varlık söz konusu yasayı ihlal edemez, ederse var olamaz, Herakleitos'un tabiriyle adaletin yardımcıları olan Erinyesler var olanların ölçüyü aşmamasını gözetirler.⁶⁵ Bu durumu anlatmak için Herakleitos'un kullandığı kavram *logos*'tur. "*Logos* kavramı onun fragmanlarında üç temel anlamda kullanılır. 1. Söz, söyleme, anlatma ve söylem. 2. Yasa, kural, ölçü, ilke ve miktar. 3. Saygınlık ve ün."⁶⁶

Herakleitos özellikle muhataplarının da varlığın uyduğu tanrısal yasalılığı önce anlamalarını sonra ona tabi olmalarını istiyor gibidir. O insanlara tanrısal yasalılığı anlatırken peygamberî üsluba başvurur. Kendisinin adeta bir elçi olduğunu, onu değil kendisini de önceleyen *logos*'u dinlemelerini istiyor. "Asıl bilgece olan beni değil, *logos*'u dinledikten sonra her şeyin Bir olduğunu anlamaktır"⁶⁷ diyerek insanları tanrısal doğayı fark etmeye davet ediyor. Onun "her şey *logos*'a göre gerçekleşir"⁶⁸ ve "Tanrı'ya göre her şey güzel, iyi ve adildir, ancak insanlar bazı şeylerin adil olduğunu, bazı şeylerin de adil olmadığını varsayar"⁶⁹ sözleri tanrısal bir perspektiften varlığın ve oluşun güzel, iyi ve adil görüldüğü, insanın perspektifinden ise bunun böyle olmadığını anlatır. Burada onun amacı insanları o tanrısal perspektifi üstlenmeye teşvik etmektir. İlkece insanın bunu yapabileceğine inanır. Zira *logos*'u fark etmenin yani tanrısal olanı ve tanrısal yasayı idrak etmenin yolunun insanın kendisini bilmesinden geçtiğini söyler. Çünkü "kendini bilmek ve ölçülü (*logos*) olmak bir potansiyel olarak herkeste bulunur."⁷⁰ Bundan dolayı "kendimi aradım"⁷¹

⁵⁹ Philon, *Questions on Genesis*, 4.152.; akt. Çevik, "Herakleitos," 53.

⁶⁰ Şehristanî, *El-Milel ven- Nihal*, 292 ve 296.

⁶¹ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 158.

⁶² Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 420-421.; Samih Rifat ise M. Tannery *Pour l'Histoire de la Science Hellene* isimli eserinde, D. Merejkovsky ise *Les Mysteres de l'Orient* isimli eserinde Herakleitos'un görüşleri ve eski Mısır din ve felsefe düşünceleri arasında irtibat olduğunu ileri sürdüklerini aktarır. Rifat, *Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, 22.

⁶³ Herakleitos, *Fragmanlar*, D47, 16.

⁶⁴ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 108.

⁶⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, D95, 21.

⁶⁶ Çakmak, "D1 Fragmanına Yönelik Açıklama," 30.

⁶⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, D47, 16.

⁶⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, D1, 9.

⁶⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, D74, 19.

⁷⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, D31, 14.

⁷¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, D37, 15.

diyor. Zira insanın ruhunda (*psykhe*) tanrısallıktan yani *logos*'tan parça var. “*Logos*'un içine yerleştiği insan kendini dönüştürmez, görünümünden görünüme geçmez, o *logos* biçimindedir, Tanrı'ya benzemiştir.”⁷² Çakmak ruhun (*psykhe*) *logos*'a sahip olmasını mikrokosmos ve makrokosmos arasındaki ilişki bağlamında yorumluyor.⁷³ Bu yoruma göre insandaki *logos*, evrendeki *logos*'tan bir parçadır.⁷⁴

3.2. Ruh'un (Psykhe) Verdiği Savaş

İnsan, kozmosun küçük bir modeliye o zaman kozmos için geçerli olan karşıtların çatışması insan için de geçerlidir. Kozmos⁷⁵ karşıtların çatışması uyumla sonuçlandığı için var olmaya devam ediyor. Bu bağlamda doğa (*physeos*) da savaş (*polemos*) vermektedir ve doğanın (*physeos*) savaşı yokluğa karşıdır. Doğanın (*physeos*) var olması bu savaşı tekrar tekrar kazanmasına bağlıdır. Zira “savaş (*polemos*) her şeyin babasıdır.”⁷⁶ Herakleitos'a göre adil olan (*dike*) da budur. “Bilinmeli ki, savaş ortaktır, adalet çatışmadır ve her şey çatışmadan ve zorunluluktan doğar.”⁷⁷ Peki, insanda durum nasıl cereyan ediyor? Herakleitos'a göre insan ruhu (*psykhe*) için de karşıtların savaşı geçerli bir olgudur. Bunu özellikle “barbar bir ruha sahip olanların gözleri ve kulakları insanlar için kötü tanıklardır” demesi, duyuşsal kavrayışa karşı çıkışı ve *logos*'u duyuşsal kavrayışın önüne koyması⁷⁸ ruhun da bir savaş verdiğini düşünmemize yol açıyor. Bu savaşta ruhun *kuru* ve *nemli* hallere dönüşmesi söz konusudur. Eğer ruh kendi içerisinde karşıtların uyumunu *logos* lehine kurarsa o zaman kuru⁷⁹, duyuşsal kavrayış lehine kurarsa o zaman nemli olur.⁸⁰ Herakleitos'un insanın kendi içerisinde verdiği savaştan söz ederken bir anlamda organlarla ilgili verdiği örnekler, ruhun buharlaşmasından, nemlenmesinden söz etmesi, kulak ve göze dair tespitler ileri sürmesi muhtemelen onun ve diğer Sokrates öncesi filozofların tıpla ilişkilendirilmelerine yol açmıştır. Andre Laks *Antik Tıp* isimli Hipokratesçi bir eserin yazarının filozoflarla kendi aralarına bir mesafe koyduğundan söz eder. Hipokratesçi yazara göre söz konusu filozoflarla kendileri aralarındaki tek ortak taraf bazen aynı tıbbi sözcükleri kullanmalarıdır.⁸¹ Herakleitos'un tıbbın alanına girecek varsayımlarda bulunmasının sebebinin insanın verdiği savaşı anlatmak olduğunu düşünürsek, yanlış anlamamızın önüne geçebiliriz. Yani o, bir hekim olarak değil hakîm olarak konuşur. Amacı insanın tanrısal *logos*'u idrak etmesini sağlamaktır. Bu yolda kullandığı organlarla ilgili ifadeler birer metafor olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Molacı da bu bağlamda şu tespitte bulunur: “İnsani eylem çeşitliliği, ruhun değişken doğasını ortaya koyarken insanların eylemleri, içsel sıvı dengesi tarafından belirlenir. Organik bir bütünlük olan insanda hem hastalık hem de sağlık bedende bulunan kanalların ‘iyi’ ya da ‘kötü’ sıvılarla dolu olmasına bağlıdır. Herakleitos ruhun sıcak ve kuru olmaya en yakın maddi karışım olduğunu düşünür.”⁸² Aynı şekilde Benjamin de Herakleitos'un insanla *polis* arasında benzerlikten hareket ettiğini ifade ediyor.⁸³ İnsan hem arzuya hem de arzusunu dizginleyecek hatta engelleyecek akla sahiptir. İnsanda duyu verilerinin sunduğu bilgiler olduğu gibi o bilgileri soruşturan ve bazen karşı çıkan akıl da var. Herakleitos bu durumun farkındalığıyla bunun bir savaş olduğunu söyler. Bu savaşı kazanmanın yolu olarak ise kozmosun işleyişini yani tanrısal *logos*'un esas alınması gerektiğini savunur. Yani bir anlamda insan kendi içerisinde farklılıkların ve karşıtların mücadele alanıdır. İnsan kendi içerisindeki bu farklılıkları ve karşıtları iki şekilde *bir*'leyerek var olur. Bunun ilk yolu kendi *logos*'una kulak vererek, uyumu *logos* lehine kurarak gerçekleşir.

⁷² Herakleitos, *Fragmanlar*, T94, 57.

⁷³ Çakmak, “D45 Fragmanına Yönelik Açıklama,” 119.

⁷⁴ Stoacı geleneğin Herakleitos'un bu tutumunu daha sonra geliştirdiği görülür. Tasavvuf düşünce geleneğinde formüle edilen “insan küçük âlem, âlem büyük insan” fikri hem stoacı yaklaşım hem de Herakleitos'un görüşü arasında benzerlikler kurulabilir.

⁷⁵ Metinde kozmos ve varlık sözcüklerini aynı anlamda kullanıyoruz.

⁷⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, D62, 17.

⁷⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, D61, 17.

⁷⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, T23, 34 ve T82, 52.

⁷⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, D110, 23.

⁸⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, D109, 23 ve D111, 24.

⁸¹ Laks, *Presokratik Felsefeye Giriş*, 13.

⁸² Molacı, “Herakleitos'un Ethos'u: Marcus Aurelius'un Daimon'u,” 236-237.

⁸³ Andrew Benjamin, *Place, Commonality and Judgment* (London: Continuum, 2010), 5.

Bu tanrısal *logos*'a uygun olan *bir*'lemedir.⁸⁴ Diğer yol ise içindeki *logos*'un aleyhine, duyusal olanın lehine kurduğu bir *bir*'lemedir. Ama bu *bir*'leme insanı görünürde *bir* kılıyor ama gerçekte o insan çokluk halindedir. “*Logos* ortak olmasına rağmen birçok insan kendi düşüncesi varmış gibi yaşıyor.”⁸⁵ O insanın uyku hali devam ediyor. “İnsanlar *Bir*'in ayrışarak kendi içinde uyum sağladığını anlamıyorlar.”⁸⁶ Herakleitos'un sözleriyle onlar kendi dünyasında yaşıyorlar, gerçek olan dünyaya uyanmış değiller. “Uyanık olanların dünyası bir ve ortaktır, buna karşılık uyuyanların her biri kendi özel dünyasına çekilir.”⁸⁷ Her insan kendisindeki *logos*'u keşfedebilir ve hakikate ulaşabilir. Bunu gerçekleştiremeyen insan Herakleitos açısından değersiz ve önemsizdir.⁸⁸ Onun savaşın bazılarını kral, bazılarını köle yaptığını anlattığı fragmanı,⁸⁹ ruhun (*psykhe*) verdiği savaş bağlamında değerlendirilebilir. *Logos*'a kulak veren ruh (*psykhe*) kral olurken, duyusal olana tabi olan ruh (*psykhe*) köle olur. “Kendisini evrensel bilgelikten ayırırsa insan hiçliğe dönecektir. Eylemde ye ahlaki davranışlarda olduğu gibi, düşünmede de görevi onu besleyen ve dünyanın zihin ve yasası olan bir yaşam özüne kendini teslim etmektir.”⁹⁰ Herakleitos, insanın tanrısal *logos*'u idrak etmesinin yolu kendi *logos*'una dönmesinden, kulak vermesinden geçmesine rağmen bunu çoğu zaman başaramadığını söyler. “İnsanlar her daim var olan bu *logos*'u işitmeden önce de ilk defa işittikten sonra da kavramıyorlar.”⁹¹ Burada sorulması gereken Herakleitos'un niçin herkesin kendisine dönmesini, kendisindeki *logos*'u fark etmesini ve bu fark edişin onu bir anlamda *Logos*'a götüreceğini savunur? İşte bu soru bizi onun görüşlerini siyasi bağlamda yorumlamamıza olanak sağlıyor.

4. Siyasi Sahnenin Peşinde

Herakleitos, Pers-Yunan savaşlarının gerçekleştiği bir dönemde yaşar. Tarihi kayıtlar şunu gösteriyor ki o doğmadan önce Pers hükümdarı Kiros, Efes'i işgal ediyor. Pers işgaline karşı başlayan isyana Efesliler katılmaz.⁹² Robitzsch'in tarihçi Ellinger'den aktardığı bilgiye göre Persler M. Ö 450 yılında Efes'i terk etmelerine rağmen Efesliler Perslerle güçlü bağlar kurmaya devam ederler.⁹³ Çakmak ise Herakleitos'un Efeslilerin Perslerle işbirliği yapmasına muhalefet ettiğini⁹⁴ ve egemen sınıfın siyasi oyunlara alet olmak istemediğini belirtir.⁹⁵ Bu bağlamda onun “aynı kişiler için çalışmak ve onlar tarafından yönetilmek can sıkıcıdır” fragmanı yurttaşlarını işgalcilere yönelik ayaklanma çağrısı gibi duruyor. “Tüm yetişkin Efesliler kendilerini asmalı ve kenti çocuklara bırakmalı”⁹⁶ ve “ey Efesliler, zenginliğiniz sizi terk etmesin, böylece kötülüğünüz kanıtlanabilsin”⁹⁷ fragmanlarının ise çağrısına kulak vermeyen yurttaşlarına yönelik bir sitem olarak yorumlanabilir. Kanaatimizce bu tarihi bilgiler onun neden mevcut siyasi ortamdan uzaklaşmak istediğinin ve tapınağa yerleşmesinin makul açıklamasıdır. Ayrıca onun neden insanları *logos*'un sesine kulak vermedikleri, uykulu oldukları, ruhlarının nemli olması yönünde eleştirdiği de izaha kavuşuyor. Herakleitos'un Pers işgaline karşı bir duruş sergilediği ve yurttaşlarını bu doğrultuda bir araya getirmeye çalıştığı görüşündeyiz. Gadamer'in de Pers işgali ve Yunan Aydınlanması arasında etki tepki ilişkisinin olduğunda söz ederken⁹⁸ anlatmak

⁸⁴ Padel'e göre ilk defa Herakleitos'la birlikte ruh (*psykhe*) kendiliğın özü olarak tanımlanır. Ruth Padel, *Greek Images of the Tragic Self* (New Jersey: Princeton University Press, 1992), 31.

⁸⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, D2, 9.

⁸⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, D47, 16.

⁸⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, T64, 47.

⁸⁸ Erwin Rohde, *Psyche, Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 338.

⁸⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, D62, 17.

⁹⁰ Erwin Rohde, *Psyche, Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 334.

⁹¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, D1, 9.

⁹² Jan Maximilian Robitzsch, “Heraclitus' Political Thought,” *Apeiron* 51/4, (2018): 417-418.

⁹³ Winfried Ellinger, *Ephesos: Geschichte Einer Weltstadt*. akt. Jan Maximilian Robitzsch, “Heraclitus' Political Thought,” 418.

⁹⁴ Muhtemelen Herakleitos ve Pers hükümdarı Darius arasında gerçekleşen mektuplaşma; Darius'un onu kendi ülkesine davet etmesi, yunanlıların ona değer vermediklerini ama kendisinin ona değer vereceğini bildirmesi ancak Herakleitos'un bu teklif reddetmesi rivayeti yaşanan bu tarihi gelişmeler bağlamında ortaya atılmıştır. Rivayet için bkz: Rifat, *Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, 19-20.

⁹⁵ Çakmak, “Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler,” 17.

⁹⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, B3, 4.

⁹⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, T148, 66.

⁹⁸ Gadamer, *Bilgeliğın Başlangıcı*, 11. Gadamer'e göre Pers işgali ve işgale verilen entelektüel tepki Batı'nın kültürel tarihinde gerçekleşen bir dönüm noktasıdır.

istediği budur. Zira işgal Yunanlıların, dogmatik uygulamaları uyanmalarına sebep oluyor.

Herakleitos'un da temelde yeni bir toplumsallaşmanın, yeni bir siyasal oluşumun peşinde olduğu, dağınık halde olan Yunan polislerini bir araya getirmenin yollarını aradığı söylenebilir. Yani o ben'den biz'e geçişin gerçekleşmesi vizyonu ile hareket eder. Bunun ise *logos* zemininde mümkün olabileceğini savunur. Kozmik düzeyde gerçekleşen savaşın uyuma yol açtığını, çünkü var olan şeylerin *logos*'u izlendiğini anlatan Herakleitos, sınır ihlali halinde düzenin bozulacağını ve adaletsiz (*adikia*) durumun ortaya çıktığına dikkat çeker. Kozmos *logos*'u izler ve sınırları ihlal etmez. Aynı durumu kendi yurttaşlarına öneren Herakleitos, onlara *logos*'u esas alarak bir düzen kurabileceklerini anlatır. "Herakleitos'a göre *logos* aynı bireyleri yeni bir topluluk içinde birleştirebilecek bir bağdı. Bu yüzden, *logos* kavramının özü itibarıyla etik ve politik karakterde olduğu düşünülebilir. Nitekim *logos*'un, insanların söz ve işlerinden tamamen bağımsız olarak, ortak bir şey oluşunun sürekli vurgulanmasından da anlaşıldığı gibi, bu belli açılardan doğrudur da."⁹⁹ Yurttaşlarının yapmaları gereken kendilerine yönelmek, kendilerini keşfetmek yani tanrısal *logos*'un bir parçası olan kendi ruhlarındaki (*psykhe*) *logos*'u fark etmeleridir.

Herakleitos işgal yıllarında Perslerin dini inanç ve adetlerini yakından tanıma imkânı bular.¹⁰⁰ Persler komşu halklarla karşılaştırıldığında güçlü bir devlet kurmuşlardı. Memleketi işgal altında olan bir filozofun, Perslerin bunu nasıl başardıklarını sorgulamasını düşünmemize engel bir durum yoktur. Persler o dönemde Zerdüştlüğü resmi din olarak kabul etmişlerdi. "İ.Ö. altıncı yüzyılda, uygarlığın doğu bölgelerinde, Mezopotamya dünyasının öteki ucunda, bir başka dinsel akım büyük önem kazandı. Pers dininde yapılan ve Zerdüş adıyla birlikte görünen reform akımı belirdi."¹⁰¹ Herakleitos güçlü devlet kurmada yani ben'den biz'e geçmede, birliği sağlamada dinin oynadığı belirleyici rolü anlamış olmalıdır. Başka bir deyişle yeni siyasi sahnenin kurulmasında dinin belirleyici etkisinin olduğuna kanaat getirmiş olabilir. Bundan dolayı yurttaşlarının dini inançlarını eleştirir. Çünkü yurttaşlarının inançları onları ben'den biz'e geçirtmiyor, onları *bir*'leştirtmiyor ve güçlü devlet kurmalarını sağlamıyordu. "Heykellere dua ediyorlar, bir insanın evlerle sohbet etmesi gibi, tanrıların ve kahramanların kim olduğunu bilmeden."¹⁰² Yine diğer bir fragmanında "Homeros gibi halk ozanlarına inanıyor ve avamı öğretmen kabul ediyorlar"¹⁰³ diyen Herakleitos, Homeros'un yarışmalardan kovulmayı ve dövülmeyi hak ettiğini söyler.¹⁰⁴ Yurttaşlarının dini inançlarına karşı çıkmasının sebebi belki de, mitsel anlatının onların birliğini sağlamayacağını ve farklı polislerin bir çatı altında birleştiremeyeceğini düşünmüş olmasıdır. O zaman bir yandan mitsel söylem üzerine kurulu Yunan dinine öte taraftan düşmanın dini inancına karşı olan birinin Akdeniz havzasında ve Mısır'da bilinmekte olan peygamberî öğretiyeye ilgi duyması anlaşılır bir hal alır. Hem Philon'un hem de Şehristanî'nin, Herakleitos'un (keza diğer Yunan filozoflarının) peygamberî öğretiden etkilendiğine yönelik savları¹⁰⁵ mantıklı zemine oturuyor. Muhtemelen o peygamberî öğretilerde hem Yunan dinine hem Pers dinine karşı çıkmak ve yeni bir siyasi sahnenin kurulması için uygun bir zemini bulmuş olabilir. "Herakleitos'un açık bir şekilde insanın pratik işlerine gönderme yapıp Yunanların geleneksel olarak 'doğru düşünme' ve 'doğru sezgi' gibi şeyleri ifade etmek için kullandığı *phronein* sözcüğünü tercih etmesi, şimdiye dek neredeyse hiç dikkat çekmemiş bir olgudur. Bu, bilhassa ahlaki ve dini bilgi bağlamına uygun bir sözcüktür."¹⁰⁶

4.1. Herakleitos'un Siyasi Önerisi

Peygamberî öğretisi tevhit düşüncesine (*bir*) dayanır. Şehristanî'ye göre Herakleitos, ilk *nûrdan* her şeyin yaratıldığını ve ilk *nûrun* Tanrı'nın ismi olduğunu savunur.¹⁰⁷ Var olan her şey ilk *nûrdandır* ve her şey o ilk *nûra* döner.

⁹⁹ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 160.

¹⁰⁰ Çakmak, "Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler," 17.

¹⁰¹ McNeill, *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel. (Ankara: İmge Yayınları, 2008), 105-107.

¹⁰² Herakleitos, *Fragmanlar*, D14, 11.

¹⁰³ Herakleitos, *Fragmanlar*, D10, 10.

¹⁰⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, D20, 12.

¹⁰⁵ Philon, *Questions on Genesis*, 4.152.; akt. C. Çevik, "Herakleitos," 53.; Şehristanî, *El-Milel ven- Nihal*, 292 ve 296.

¹⁰⁶ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 158-159.

¹⁰⁷ Şehristanî, *El-Milel ven- Nihal*, 319.

Herakleitos böyle bir inanç etrafında yurttaşlarının birleşmelerini istemiş olabilir. O çok sayıda Yunan *polis*inin bir çatı altında birleşmesi için yurttaşlarına kozmosun işleyişini anlatmayı seçer. Eğer kozmosun işleyişinin çokların ve karşıtların birliği ve uyumuna dayandığı gösterilirse o zaman kozmik işleyiş ve kozmik yasalılık insanlar tarafından daha kolay bir şekilde örnek olarak alınabilir. Bu bağlamda Robitzsch'in "Herakleitos'un siyasi fikirleri onun kozmolojik fikirleriyle bütünleşmiş bir bütün oluşturuyordu"¹⁰⁸ tespitine katılıyoruz. Cassirer'in de doğru bir şekilde vurguladığı üzere o, evrenbilimsel ve insanbilimsel düşünceler arasındaki sınır çizgisi üzerinde konumlanıyor.¹⁰⁹ Bilgelik, kendi ruhundaki *logos*'u keşfettikten sonra tanrısal *logos*'a göre yaşamaktır. "Kozmostaki adil düzen insanlar arasındaki düzene örnek oluşturabilir. İnsanlar arasındaki düzeni temin edecek yasalara örnek arz eden bu evrensel doğa yasası fikrinin doğal hukuka, erken temeller sağlamıştır."¹¹⁰ Kahn da gerçek anlamda siyaset felsefesinin ve doğal hukuk görüşünün Herakleitos'la başladığının altını çiziyor.¹¹¹ Ancak anlaşılan o ki muhatapları onun beyan ettiğini ya anlamamış ya da anlamak istememişler. Burada tabii şunun belirtilmesi gerekir ki fragmanların hangisinin zamansal olarak önce hangisinin sonra geldiğini bilmiyoruz.¹¹² Yani bazı fragmanlarda Herakleitos'un karamsar olduğunu görüyoruz bazı fragmanlarda ise bunun tersi durum geçerlidir. Örneğin onun insanı bilgi ve güzellikte Tanrı'nın karşısında maymuna benzettiği fragman¹¹³ insanla ilgili karamsar bir resim çizerken, iyi insanın on bin insandan üstün olduğunu söylediği¹¹⁴ ve bilgeliği seven insanlardan söz ettiği¹¹⁵ fragmanlarda iyimser bir ruh hali içerisinde olduğu anlaşılır. Dolayısıyla muhtemelen Herakleitos yurttaşlarını Perslere karşı muhalefete çağırırken ve kendi aralarında birlik ve beraberliği tesis etmelerine çağrıda bulunurken iyimser nitelikte beyanlarda bulunurken, çağrısı yanıtsız kaldığında karamsar sözler sarf eder. Robitzsch ise onun aristokrasiyi savunduğu için bazı insanları yücelttiğini ve onlardan en iyiler (*aristoi*) olarak söz ettiğini savunur.¹¹⁶ Robitzsch'in tespitine katılmıyoruz. Örneğin Herakleitos "insanlar kentin surları için olduğu kadar yasaları için de savaşmalıdır"¹¹⁷ fragmanında bütün insanlara hitap eder.

Herakleitos, 'uzlaşmaz olanların nasıl bir araya geldiklerini anlamayanlardan' söz ederek yine insanı kendindeki uzlaşmaz olanlara bakmaya davet ediyor. İnsan uzlaşmaz olana en iyi örneklerden biridir. İnsanın kendi içerisinde verdiği bir savaş var. Duygular, arzular, hayal gücümüz ve akıl birbirine karşı savaş içerisindeler ama bu savaşı kazanan yani bu unsurları *logos*'a tabi kılan kimse kral olur¹¹⁸, aksi durumda köle olur.¹¹⁹ Zira "Herakleitos'a göre şeylerin genel yapısı ile insanların kurduğu siyasi düzen biçimleri arasında doğrudan bir ilişki var."¹²⁰ Dolayısıyla insan önce kendi içindeki savaşa odaklanmalı ve bu bilgelik yolunda ilk adımdır. Herkesin bireysel bütünlüğünü *logos*'a uyumlu hale getirmesi demek, yeni bir toplumun ortaya çıkmasına, ben'den biz'e geçilmesine yol açar. Bu ise Herakleitos'un peşinde olduğu yeni bir siyasi sahnenin kurulması anlamına gelecektir. Ona göre "siyasi kararın başarısı ve başarısızlığı, yasaların, geleneklerin, vb. ortak olanla nasıl uyduğu ile ölçülebilir."¹²¹ Onun eserini üç kısma kozmos, siyaset üzerine ve teoloji üzerine diye üç kısma ayırması¹²² geldiğimiz nokta itibarıyla anlam kazanır. Herakleitos siyasi saiklerle hareket ediyor, kozmos ve teoloji ise içinde bulunduğu işgal durumu dikkate alındığı

¹⁰⁸ Maximilian "Robitzsch, Heraclitus' Political Thought," 409.

¹⁰⁹ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat. (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1980), 15.

¹¹⁰ Osman Vahdet İşsevenler, "Felsefe Adalet ile Başlar: Doğal Hukukun Sokrates Öncesi Temelleri," *Hukukun Gençleri Sempozyumu* (2012): 1 (1-11).

¹¹¹ Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 15.

¹¹² İlk kez Diels, Herakleitos hakkında atıfla konuşanları alfabetik sıraya göre düzenleyerek fragmanları yayımlıyor. Ama bu durum Marcovich tarafından (1967) aynı konu hakkındaki fragmanların dağınık hale yol açtığı gerekçesiyle eleştirilir. Çiğdem Dürüşken, "Ateşten Fragmanlar ve Herakleitos'un Dile Gelişi," 12.

¹¹³ Herakleitos, *Fragmanlar*, D78, 19.

¹¹⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, D12, 11.

¹¹⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, D41, 15.

¹¹⁶ Robitzsch, "Heraclitus' Political Thought," 414.

¹¹⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, D113, 24.

¹¹⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, D62, 17.

¹¹⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, D62, 17.

¹²⁰ Robitzsch, "Heraclitus' Political Thought," 411.

¹²¹ Robitzsch, "Heraclitus' Political Thought," 413.

¹²² Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 423-424.

zaman peşinde olduğu siyasi sahneyi kurarken yararlandığı kaynakları gösterir. Sassi'nin de tutarlı bir şekilde belirttiği üzere Yunan dünyasında tapınağa eser bırakmak, o eserin bir yasa olarak telakki edilmesinin amaçlandığını gösterir.¹²³ Herakleitos'un yaptığı da budur. O eserini Artemis tapınağına bırakır. Bunun haricinde yurttaşlarının yasalar konusunda ona danıştığına dair başka rivayetler de mevcuttur.¹²⁴ Ayrıca Robitzsch de İskenderiyeli Klement'e referansla Herakleitos'un siyasette aktif olduğunu savunuyor.¹²⁵

Herakleitos, yurttaşlarını Perslere karşı savaşa çağırıyor. Bunun için önce yurttaşlarının birlik olması gerekir. Bunun yolu ise yeni bir toplumsallaşmadan geçer. Ona göre “düşünmek herkeste ortaktır.”¹²⁶ Zira “*logos* her şeyde ortaktır.”¹²⁷ Onun siyaset felsefesini anlamamız açısından bu çok önemli bir husustur. O ortak zemin olarak *logos*'a göndermede bulunarak *logos* etrafında toplumsallaşmayı önerir. “Asıl bilgece olan beni değil, *logos*'u dinledikten sonra her şeyin Bir olduğunu anlamaktır.”¹²⁸ İnsanları bir arada tutacak olan zemin herkeste ortak olan *logos*'tur. *Logos* insanın ruhuna (*psykhe*) içkindir aynı zamanda insanî *logos*, tanrısal *logos*'un da bir parçasıdır. Dolayısıyla toplumsallaşmaya örnek oluşturacak tanrısal düzenin esas alınması, *logos*'a kulak verilmesi gerekir. Herakleitos'un şu fragmanı yorumumuzu tahkim eder niteliklidir. “Akılla konuşanlar her şeyde ortak olana dayanmalı, tıpkı bir kentin kendi yasasına dayanması gibi, ama bunu daha güçlü bir şekilde yapmalı. Zira insan yasaları bir yasadandır, yani kutsal yasadandır beslenir, dilediği gibi yönetir ve her şeye yeter, geriye fazlası kalır.”¹²⁹

Herakleitos'un savaşa dair söylediklerinin ayrıca savaşı adalet bağlamında değerlendirmesinin çağdaş felsefede yankısı bulunuyor. Örneğin onun siyasi bağlamda değerlendirmeye açık olan fragmanları Heidegger'in ilgisine çekmiş olabilir. Herakleitos'un fragmanlarının Heidegger'in siyasal ontolojisi üzerindeki etkisini irdeleyen Fried, Heidegger'in, Herakleitos'un savaş (*polemos*) kavramını ontolojik bağlamda yorumlamasından¹³⁰ ve Herakleitos'un onun siyasi kariyerindeki ilham verici etkisinden söz eder.¹³¹ Herakleitos'un Pers işgaline karşı duruş sergilediğini belirttik. Heidegger de I. Dünya Savaşı'nın adaletli bir bölüşüm ortaya koymadığı ve bu savaşın sonuçlarının Almanya için bir yıkım olduğu kanaatindeydi. Keza Bourdieu'ya göre Heidegger'in felsefesini tam olarak böyle bir bağlamda değerlendirmemiz gerekir.¹³² Heidegger'in Herakleitos'u kendi siyasal ontolojisi doğrultusunda yorumlaması bir aşırı yorum örneği olmakla birlikte onun Herakleitos'un felsefesinin temelinde yer alan siyasi saikler fark etmesinin isabetli bir yaklaşım olduğu görüşündeyiz. Aynı şekilde Karl Popper'ın da Herakleitos'un felsefesinin siyasi saikler dikkate alınmaksızın değerlendirilmesinin yanlış olacağını savunmasını da anlamlı buluyoruz. Her ne kadar Popper'ın, Herakleitos'u modern totaliter ve otoriter rejimlerin üzerinde temellendikleri tarihsiciliğin kurucu filozofu olarak değerlendirmesini bir aşırı yorum örneği olarak görsek de Herakleitos'un felsefesinin siyasi bağlamda okunmasının yolunu açması bakımından onun yaklaşımını önemsiyoruz. Bu doğrultuda Popper şöyle bir tespitte bulunuyor: “Herakleitos'un genel olarak doğa ve özel olarak toplumsal yaşayış dinamiği, felsefesinin, gözlemlediği toplumsal ve siyasal huzursuzluklardan esinlenmiş olduğu görüşünü doğrulamaktadır.”¹³³ Yine ona göre “Herakleitos'un savaşın adaleti ve tarihin yargısı teorisinin temeli üstünde, kabileci ve romantik bir şöhrat, kader ve Büyük Adam'ın üstünlüğü ahlaki geliştirmesine engel olmaz -bütün bunlar, birtakım pek modern düşünceleri, garip bir şekilde andırmaktadır.”¹³⁴ Belki de Popper, Heidegger'in Herakleitos'u kendi siyasal ontolojisi bağlamında yorumladığına göre Herakleitos'u modern totaliter ve otoriter rejimlerinin üzerinde temellendikleri tarihsicilikle ilişkilendirmiş olabilir.

¹²³ Sassi, “Herakleitos ve Empedokles,” 58.

¹²⁴ Çakmak, “Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler,” 17 ve 19.

¹²⁵ Robitzsch, “Heraclitus' Political Thought,” 413.

¹²⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, D30, 14.

¹²⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, D2, 9.

¹²⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, D47, 16.

¹²⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, D112, 24.

¹³⁰ Gregory Fried, *From Being to Politics, Heidegger's Polemos* (New Heaven: Yale University Press, 2000), 4.

¹³¹ Fried, *From Being to Politics, Heidegger's Polemos*, 28.

¹³² Pierre Bourdieu, *Heidegger'in Politik Ontolojisi*, çev. Aslı Sümer. (İstanbul: Monokl Yayınları, 2018), 15-16 ve 31.

¹³³ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay ve Harun Rızatepe. (Ankara: Liberte Yayınları, 2021), 45.

¹³⁴ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 46.

Sonuç

Sokrates öncesi felsefenin “karanlık” lakaplı filozofu Herakleitos’un günümüze ulaşmış fragmanlarını siyasi bir bağlamda değerlendiren çalışmamızda onun yeni bir siyasi sahne kurmayı amaç edindiğini savunduk. Savımızı bir yandan fragmanlarla desteklerken diğer yandan Yunan felsefesi uzmanlarının fragmanlara yönelik yorumlarıyla tahkim ettik. İçinde bulunduğu siyasi koşullar özellikle Pers işgali ve bu işgal karşısında Yunan polislerinin ittifak kuramamaları ve birlik olamamaları onu bu amaç doğrultusunda akıl yürütmeye ittiğini söyledik. Persleri yakından tanıma imkânı bulan Herakleitos’un, onların dini inançlarını ve bu dini inancın Perslere sağladığı siyasi kazanımları doğru analiz ettiğini ve kendi yurttaşlarının dini inançlarına yönelik eleştirel tutum sergilediğini anlattık. Dinin, siyasi sahnenin kurulmasında belirleyici rolünü anlayan Herakleitos’un hem kendi yurttaşlarının inançlarına hem de Perslerin inançlarına alternatif olacak ve yeni bir siyasi oluşumu başlatacak peygamberî öğretiyi esas aldığını vurguladık. Onun peygamberane bir üslupla hareket ettiğini antikçağ uzmanlarının da ifade ettiğine dikkat çektik. Ayrıca eserinin daha Antikçağ’da kozmos, siyaset ve teoloji üzerine olmak üzere üç kısma ayrıldığı, antikçağ yazarlarının onun esasında siyasetle uğraştığına dair tanıklıkları üzerinde durduk. Ancak onun dine siyasi bir amaç doğrultusunda başvurduğuna değinerek, yurttaşlarını ortak bir zeminde birleşmelerini dini inançla desteklenen bir yasayla mümkün olduğuna kanaat getirdiğini ifade ettik. Bu doğrultuda onun yurttaşlarını bir arada tutacak ortak zemin olarak *logos* kavramını esas aldığını anlattık. Onun açısından *logos* bir yandan tanrısal olanın işleyişini anlatırken aynı zamanda sınırlarının ihlali durumunda var olanların yok olacağını anlatması açısından toplumsal ve siyasi bağlamda kullanışlı bir ögeye dönüşür. O bu bağlamda *logos*’un fark edilmesinin insanın kendisinden geçtiğini, zira ruhun (*psykhe*) var olması için *logos*’u esas aldığını ve onu kuru (bilge/ölümsüz) yapanın bu durum olduğunu savunur. Dolayısıyla ‘kendini bilmek’ nihayetinde *logos*’un keşfiyle sonuçlanır. Bu keşif aynı zamanda insandaki *logos*’un tanrısal bir *logos*’un parçası olduğunu bilmeyi de içerir. Böyle bir keşfi tecrübe edenlerin bir araya gelmesiyle yeni bir toplum ortaya çıkar. Bir anlamda bilgelerin toplumu olan bu yeni oluşum zorunlu olarak yeni bir siyasi sahnenin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Bu yeni siyasi sahne, tanrısal *logos*’u esas alması itibarıyla değişmenin ve yok olmanın kaçınılmaz olduğu bir alanın ötesiyle kurduğu bağ itibarıyla sürekli yeniden bir araya gelme imkânını içerir.

Kaynakça

- Adamson, Peter. *Kesintisiz Felsefe Tarihi*. Çeviren: Fethi Yıldırım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Aristoteles. *Retorik*. Çeviren: Ari Çokona, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.
- Benjamin, Andrew. *Place, Commonality and Judgment*. London: Continuum, 2010.
- Bourdieu, Pierre. *Heidegger'in Politik Ontolojisi*. Çeviren: Aslı Sümer, İstanbul: Monokl Yayınları, 2018.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çeviren: Necla Arat, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1980.
- Cernin, David. "Methodology of the History of Philosophy: A Different Approach to the Philosophy of Heraclitus," *Aither* 4, (2016): 32-53.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. Çeviren: Çiğdem Menzilioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Feyruzabadi. *Bahri-l Muhit*. Dimaşk: Mektebu Tahkik'it Turâsi fî Müesseseti'r Risale, 1998.
- Fried, Gregory. *From Being to Politics, Heidegger's Polemos*. New Heaven: Yale University Press, 2000.
- Gadamer, Hans Georg. *Bilgeliğin Başlangıcı*. Çeviren: Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Göbel, C. "Mysticism and Knowledge in Parmenides," *Downside Review* 120, (2002): 157-174.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi II*. Çeviren: Faruk Gültekin, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2019.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çeviren: Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- İbn Manzur. *Lisanu'l Arab*. Beyrut, Dâru İhyâi't-Turasi'l Arabiy, 1999.
- İşsevenler, Osman Vahdet. "Felsefe Adalet ile Başlar: Doğal Hukukun Sokrates Öncesi Temelleri," *III. Hukukun Gençleri Sempozyumu* (2011): 1-11.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren: Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Antik Felsefe*. Çeviren: Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Ksenophanes. *Fragmanlar*. Çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Laks, Andre. *Presokratik Felsefeye Giriş*. Çeviren: İlhan Burak Tüzün, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022.
- McNeill, William. *Dünya Tarihi*. Çeviren: Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Yayınları, 2008.
- Molacı, Melike. "Herakleitos'un Ethos'u: Marcus Aurelius'un Daimon'u," *Felsefi Düşün* sayı: 13 (2019): 229-254.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kamûsu'l Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Padel, Ruth. *Greek Images of the Tragic Self*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Parmenides. *Fragmanlar*. Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözcüğü*. Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Platon. *Phaidros*. Çeviren: Hamdi Akverdi, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları*. Çeviren: Mete Tunçay ve Harun Rızatepe, Ankara: Liberte Yayınları, 2021.

- Poyraz, Hakan. "Herakleitos: Kosmos'tan İnsana," *Felsefe Dünyası* sayı: 35 (2002): 88-101.
- Rifat, Samih. *Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Robitzsch, Jan Maximilian. "Heraclitus' Political Thought," *Apeiron* 51/4, (2018): 405-426.
- Rohde, Erwin. *Psyche, Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*. Çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefe Tarihi İlkçağ Felsefesi*. Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Sassi, Maria Michela. "Herakleitos ve Empedokles" *Felsefe Tarihi Antik Yunan* içinde, Editör: Umberto Eco, 58-65. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Şehristanî. *El-Milel ven- Nihal*. Çeviren: Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Thales. *Fragmanlar*. Çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Türkyılmaz, Çetin. "Herakleitos'un Adalet Görüşü," *Temaşa Dergisi* sayı: 2 (2015): 51-63.
- Ustinova, Y. *Caves and the Ancient Greek Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Yıldız, Erdal ve Güvenç Şar. *Herakleitos'un Oyunu, Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 03.08.2025**Kabul:** 31.08.2025**Atıf:** Aslan, Berke Can ve Vehbi Metin Demir. "Imre Lakatos'un "Rakip Araştırma Programları" Perspektifiyle Covid-19 Pandemisi Sürecindeki mRNA ve İnaktif Aşı Rekabetinin Analizi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 99-112. <https://doi.org/10.55256/temasa.1757698>

Imre Lakatos'un "Rakip Araştırma Programları" Perspektifiyle COVID-19 Pandemisi Sürecindeki mRNA ve İnaktif Aşı Rekabetinin Analizi

Berke Can Aslan¹

ORCID: 0009-0004-1652-2986

Vehbi Metin Demir²

ORCID: 0000-0002-4799-639X

DOI: 10.55256/TEMASA.1757698

Öz

Bu çalışma, Covid-19 aşı türleri arasında mRNA aşısının ve İnaktif aşının yöntemsel gelişimini bir "rekabet" olarak Imre Lakatos'un "Rakip Araştırma Programları" perspektifinden ele almaktadır. Lakatos rakip programlar arasında hangisinin tercih edileceği konusunda ilerici olanın tercih edildiğini fikrini öne sürer. Bu bakımdan makalede mRNA aşı yönteminin inaktif aşı yöntemi karşısında "ilerici program" olarak öne çıktığı gösterilecektir. mRNA gibi yeni teknoloji aşılar insanlık nüfusu üzerinde geniş kullanımının bu pandemi döneminde gerçekleşmiştir Pandemi üzerinden yaklaşık beş yıl geçmesine rağmen bu alandaki çalışmalar güncel bilim tarihi için zengin bir malzeme sunmaktadır. Çalışmamız, bu yönüyle bilim felsefesi ile aşı bilimini bir araya getirerek disiplinler arası bir çalışma olmayı hedeflemektedir. Makalede önce Imre Lakatos'un bilimsel araştırma programları teorisi gözden geçirilecek, sonrasında Covid-19 pandemisi sürecinde aşı üretme çalışmaları olgusal olarak aktartılacaktır. Devamında mRNA aşılı ile inaktif aşılar hakkında bilgi verilecek ve son olarak "Rakip Araştırma Programları" perspektifiyle bu iki aşı programı çözümlemeye tabii tutulacaktır. Bu iki aşı türünün seçilmesi Türkiye'de aktif olarak kullanılmış iki tip Covid-19 aşısı olmasından kaynaklıdır. Makale hem Imre Lakatos'un teorisinin pratik alandaki bir bilim dalı üzerinden gerçekleştirilmesi hem de bilimsel işleyişi bilim felsefesi perspektifinden incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Imre Lakatos, Bilimsel Araştırma Programları, Bilim Felsefesi, Aşı Bilimi, Covid-19 Aşılı, Aşı Karşıtlığı.

An Analysis of Vaccine Competition during Pandemic between mRNA and Inactive Vaccines from the perspective of Imre Lakatos's Rival Research Programmes

Abstract

This study examines the methodological development of mRNA and inactivated vaccines during the COVID-19 pandemic as a form of "competition" from the perspective of Imre Lakatos's theory of "Competing Research Programmes." Lakatos argues that, when faced with rival programs, the one that is progressive should be preferred. In this context, the article aims to demonstrate that the mRNA vaccine approach emerged as the "progressive programme" compared to the inactivated vaccine approach. Vaccines based on new technologies like mRNA were widely used on the global population for the first time during the pandemic. Even though nearly five years have passed since the outbreak, the research conducted in this field continues to provide rich material for the contemporary history of science. This study seeks to be interdisciplinary by bringing together the philosophy of science and vaccine science. The article will first review Imre Lakatos's theory of scientific research programmes, followed by a factual account of vaccine development efforts during the COVID-19 pandemic. It will then present information about mRNA and inactivated vaccines, and finally, analyze these two vaccine approaches through the lens of the "Competing Research Programmes" framework. These two types of vaccines were selected because they were actively used in Turkey during the pandemic. The article aims both to apply Lakatos's theory to a practical scientific field and to analyze scientific practice from a philosophy of science perspective.

Keywords: Imre Lakatos, Scientific Research Programmes, Philosophy Of Science, Vaccine Science, COVID-19 Vaccines, Vaccine Hesitancy.¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü. berkecanaslan67@gmail.com² Dr. Öğretim Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü. vmetindemir@uludag.edu.tr

Giriş

Bilim felsefesi alanında neredeyse her zaman başta fizik olmak üzere daha teorik alanlar üzerinden örnekler verilir. En basit örnek olarak bilim felsefesinin temel isimlerinden biri olan Karl Popper, yanlışlama (*falsification*) üzerine kurduğu örnekte “...Einstein, Newton Fiziğinin yanlış olabileceğini bize göstermiştir.” der.³ Fizik temelli bilim felsefesi araştırma geleneğini Thomas Kuhn da *magnum opus*’u olan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli eserinde takip eder ve incelemesini Newton ve Einstein gibi fizikçiler üzerinden kurar.⁴ Aynı şekilde Kuhn’un diğer önemli çalışması olan *Kopernik Devrimi* çalışması da doğrudan astronomi ile alakadır.⁵ Hem Popper hem de Kuhn’a itiraz eden Paul Feyerabend da meşhur *Yönteme Karşı* kitabında, bu açıdan eleştirdiği öncülleri ile aynı şekilde hep fizikten örnekler verir ve Galileo’nun çalışmalarının yakın okumasını yapar.⁶ Evrenin yapısına dair en soyut iddiaları içeren fizik bilimine dair bu felsefi çalışmalar ufuk açıcı olmakla birlikte, bilim felsefesinin sadece fizik alanı üzerinden tartışmalarını sürdürmesi alanın gelişimini kısıtlamıştır. Farklı alanlarda yapılan bilim tarihi ve felsefesi çalışmaları hem yeni perspektifler kazanmak hem de mevcut teorilerin kapsayıcılığı artırmak açısından büyük önemi haizdir. Bu nedenle tamamen uygulamalı bir alan olarak aşı bilimi üzerinden ve güncel bir konu olan Covid-19 pandemisi üzerinden bir yorum denemesi zenginleştirici olacaktır.

Edward Jenner’in 18. yüzyılda ilk defa çiçek aşısını bulmasından ve 14 Mayıs 1796 tarihinde James Phipps’e uygulamasından beri aşılar, birçok hastalığa karşı en önemli sağlık koruyucuları oldular.⁷ Kızamık, kızamıkçık, kabakulak, difteri, boğmaca, tetanoz ve çocuk felci gibi kimisi ölümle sonuçlanabilen ve kimisi de pandemilere neden olacak kadar yayılabilecek olan hastalıklara karşı aşılar salgın hastalıkların çözümü oldular. Aşılar olmasaydı insanlığın sonunun gelebileceğine dair yorumlar, o kadar da uzak bir ihtimal olarak görünmemektedir. Hastalıklara karşı önleyici aşılar geliştiren bilim insanları, ayrıca aşı türlerinde de gelişen teknolojiyle birlikte çeşitli aşı yöntemleri keşfettiler. Bu çeşitlilik bize bugün alt ünite (subunit) protein, inaktif, virüs benzeri parçacık, replike olmayan ve replike viral vektör, mRNA ve DNA aşıları gibi çeşitli aşı türleri (ve diğerlerini) kazandırdı. Bu çeşitli aşı türleri (ya da programları) artıları ve eksileriyle birbirlerinin önüne geçebiliyor ya da gerisinde kalabiliyorlar, bu yönleriyle de birbirleriyle rekabet halinde olduklarını söyleyebileceğimiz bir mücadele alanı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu alan sadece bilimsel düzeyin değil; politik destek, kamuoyu algısı ve ekonomik kaynaklar gibi farklı sermayelerin mücadelesini de içerir.⁸ Bilim tarihinde bu şekilde aynı kilit problemi çözmeye çalışan birden çok alternatif yaklaşım ortak olarak mücadele ettiklerinde bunlar rakip araştırma programları oluştururlar. Hatta tüm bilim tarihini rakip araştırma programları çerçevesinde okumak bile mümkündür. Lakatos’un bilim tarihini bu şekilde okumasını kısaca gözden geçirdikten sonra onun okuma tarzını aşı geliştirme çalışmalarına uygulayarak güncel geçerliliği test edilecektir.

1. Imre Lakatos’un Bilimsel Araştırma Programları

Imre Lakatos’un fikirlerinin temel zeminini Karl Popper oluşturur, hatta Lakatos doktorasını LSE’de Karl Popper danışmanlığında hazırlamıştır ve bu yüzden hem ussalık vurgusuyla hem de bu yakınlığı dolayısıyla onun ardılı olarak görülür.⁹ Popper da mantıkçı pozitivizmden etkilenmişti ve Viyana Çevresi ekolünün bir üyesi konumundaydı. Bu yüzden Popper, Viyana Çevresi ile sürekli bağlantıda kalmıştır. Viyana Çevresinin “Bilimsel Dünya Anlayışı” (*Wissenschaftlich Weltanschauung*) isimli bildirisi onların düşünce çeperlerini keskin bir şekilde çizer. Çevrenin en ayırt

³ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlkur Aka ve İbrahim Turan. (İstanbul: YKY, 1998), 39.

⁴ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş. (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017), 19-30.

⁵ Thomas Kuhn, *Kopernik Devrimi*, çev. Halil Turan, Dursun Bayrak ve Sinan Kadir Çelik. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007), 21-22.

⁶ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 49-58.

⁷ Stefan Riedel, “Edward Jenner and the History of Smallpox and Vaccination,” *Proceedings (Baylor University Medical Center)* 18, sayı: 1 (2005): 21-25. <https://doi.org/10.1080/08998280.2005.11928028>

⁸ V. M. Demir ve H. Etil, “Bilimin Bilimi ya da Pierre Bourdieu’nün Bilim Sosyolojisi,” *Toplum ve Kimlik* 2, sayı: 1 (2025): 1-32.

⁹ A. Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, çev. İbrahim Yıldız. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 315.

edici özelliği ise empirizmdir; onlara göre bilginin oluşumu sözcelerin deneyim ürünü olmasıyla mümkündür.¹⁰ Kant karşıtlığı ile sentetik a priori önermelerin olamayacağını söyleyen Viyana Çevresi mensupları yine de onun yaptığı analitik-sentetik ayrımını sürdürürler.¹¹ Onlara göre analitik bir önerme ve matematiksel ifadeler dünyada bir şeye işaret etmediği gibi empirik bir içeriği olmadığı için de bilimin konusu değildir.¹² Empirik içerikli sentetik önermeler ise Viyanalılar için bilim konusunda bir anlam ifade ederler. Burada Viyanalıların kullandığı felsefi silahın adı "doğrulamacılık"tır. Viyanalılar, bir cümlemin test edilebilir olduğunu gösterebilmenin, onun anlamının doğrulanabilirliğini bilmenin ancak gözlem yoluyla mümkün olduğunu söylerler. Yani onlara göre bir önermenin anlamlı olması için gözlem ya da deneyle doğrulanabilir olması gerekir. Bu bakımdan yöntemleri tümevarımsaldır; deneyde ortaya çıkan patenler takip edilerek genel yasalar ortaya konur.¹³

Ancak Karl Popper, tümevarımcılara karşı beyaz kuğu argümanı ile gözlem sonuçlarının tüm olasılıklarını kapsayamayacağını savunur ve tümevarımsal genellemelerin mantıksal olarak kesinlik taşımadığını söyler. Ona göre bir teori, hiçbir zaman gözlemlerle doğrulanmaz. Gözlemin yapabileceği tek şey, bir teorisin yanlış olup olmadığına dair test sunmaktır. Bu yüzden Popper doğrulamacılık yerine yanlışlamacılığın bilimin esas temeli olması gerektiğini savunur; neyin doğru olduğunu tam olarak bilemeyiz ancak neyin çürütülebilir olduğunu ve böylelikle doğru olmadığını bilebiliriz.¹⁴ Bu yüzden ona göre bir hipotez, mümkün bir gözlem ile yanlışlanma imkânı varsa bilimseldir. Ancak Popper'in doğrulamacılara karşı ters çevirdiği bu mantık da itirazlar ile karşılaşmıştır. Örneğin Popper, eksik belirlenim sorunu konusunda eleştirilir.¹⁵ Yanlışlamacılık, teorik sınanabilirlik açısından temel bir ölçüt olarak öne çıkar; ancak Popper, yanlışlamanın pratikte nasıl gerçekleşeceği konusunda metodolojik olarak yetersiz kalmaktadır. Örneğin bir testin olumsuz sonucu tüm teoriyi mi, yoksa sadece belirli bir bileşenini mi geçersiz kılar? Ayrıca teoriyi savunan bilim insanlarının deney sonuçlarına yönelik alternatif açıklamalar getirmesi doğaldır; fakat Popper, bu tür durumlarda hangi ölçütlerle bir teorisin terk edilmesi ya da savunulması gerektiğine dair net bir kıstas ortaya koymamıştır. Bu yüzden bir teorisin nihai olarak nasıl çürütülebileceği meçhul kalmaktadır.¹⁶

Popper'in yanlışlamacılığına en büyük itirazlardan biri de Thomas Kuhn tarafından yapılmıştır. Kuhn, Popper'in söylediği gibi sürekli olarak kesintisiz biçimde bir sınamanın bilimin gerçekliğine aykırı olduğunu düşünür. Kuhn'a göre bilim insanları bir bulmaca çözücüsü gibi davranır; teoriler onun tarafından anında oluşturulmaz ve bu teorilere test deneysel sonuçlar olsa bile onlardan hemen vazgeçmez.¹⁷ Kuhn'un Popperci izole ve kesintisiz bilime karşın savunduğu şey bilimin duraklama dönemlerine sahip olduğu ve kuramların eşölçülemezliğinden dolayı bilimin birikimsel ilerlemediğidir.¹⁸ Kuhn'a göre, "paradigma" paradigma, kabul görmüş olan bir örnek ya da modeldir.¹⁹ Belirli bir paradigmanın belirli bir zaman içinde tek başına bilim dünyasına hakim olduğunu savunan Kuhn, bilimin bir paradigmanın hakimiyetindeyken bilim insanlarının yeni bir paradigma bulmaya yeltenmediği ve mevcut paradigmayı derinleştirmeye uğraştıklarını söyler. Kuhn döngüsünde, bunu anlatmak için "olağan bilim" olarak adlandırılan bir süreç bulunur.²⁰ Kuhn'a göre bu olağan bilim sürecinde bilim insanları mevcut paradigma içinde kalarak "bulmaca çözücü" bir rol oynarlar, yani mevcut paradigma içerisinde çıkan sorunlara paradigmaya uygun yöntemlerle çözüm aranır. Bu bulguların da bilimsel topluluklarla paylaşarak sirkülasyonu sağlanır, böylelikle oturmuş bir bilgi düzeniyle birlikte mevcut paradigmanın ürettiği bilgiler ders kitaplarında yerini alır ve yeni nesillere

¹⁰ Z. Özcan, *Viyana Çevresi* (Ankara: Fol Kitap, 2021), 47.

¹¹ Özcan, *Viyana Çevresi*, 57.

¹² Özcan, *Viyana Çevresi*, 58.

¹³ "Bilimsel Dünya Anlayışı," *Viyana Çevresi: Program Yazıları* içinde, haz. Hasanhan Taylan Erkipçak (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 27-55.

¹⁴ Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, 64-67.

¹⁵ Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, 289-294.

¹⁶ P. Smith-Godfrey, *Kuram ve Gerçeklik-Bilim Felsefesine Giriş*, çev. Beycan Mura. (İstanbul: Babil Kitap, 2023), 123-129.

¹⁷ Thomas S. Kuhn, "Keşif Mantığı mı Araştırma Psikolojisi mi?" *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi* içinde, ed. I. Lakatos ve A. Musgrave (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 7-15.

¹⁸ A. Çüçen, *Bilim Felsefesine Giriş* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020), 190-191.

¹⁹ Çüçen, *Bilim Felsefesine Giriş*, 192.

²⁰ Çüçen, *Bilim Felsefesine Giriş*, 195-196.

de bu literatür aracılığıyla paradigma öğretilir.²¹ Olağan bilimin bu hali paradigma içerisinde çıkan sorunlara cevap verememeye başladığında bir bunalım haline girilir ve kriz halindeki bu dönemde paradigma değişimi yaşanır, Kuhn bunun bir algı değişimine benzediğini söyler.²² Bilim insanlarının bakış açılarında köklü ve ani bir değişim vuku bulur. Bu yüzden Kuhn'a göre yeni paradigmaya geçiş, birikime dayalı bir süreç olmaktan çok uzaktır; yani önceki paradigmanın geliştirilmesiyle yapılmaz, önceki paradigma resmen rafa kaldırılır.

Kuhn böylelikle bilimi rasyonel bir işten ziyade irrasyonel bir uğraşmış gibi resmeder, ona göre bilimin temelinde yatan şey mantık ve argümanlar değil ikna ve sosyal psikolojik meselelerdir. Kuhn, bu bakımdan Lakatos'un da söylediği gibi "...Popperci programın tamamına karşı çıkar ve bilimsel gelişmenin rasyonel yeniden-inşasına hiç ihtimal vermez."²³ Bu yüzden Kuhn'un eleştirilerinin de bilim açısından yıkıcı olduğunu ve rölativizme neden olacağını düşünen Lakatos, Kuhn'a karşı bilimsel devrimlerin akılcı ve ilerlemeci olduğuna dair daha güçlü bir Popperci metodolojiyi teklif eder. Lakatos, Kuhn'un hedefinde olan şeyin Popperci "naif metodolojik yanlışlamacılık" olduğunu söyler. Lakatos için farklı ve Kuhn'un eleştirilerinden yakayı sıyrabilen bir yanlışlamacılık türü mümkündür; bu da "sofistike metodolojik yanlışlamacılık"tır.²⁴ Naif yanlışlamacılık bir kuram deneysel olarak yanlışlanabilirse onu 'bilimsel' olarak kabul ederken sofistike yanlışlamacılık, bir kuramı ancak o kuram eğer yeni olguların keşfine yol açıyorsa 'bilimsel' olarak kabul eder. Oysa naif yanlışlamacı için deneysel olarak bir kuramın yanlışlanabilir olması onun bilimsel olarak kabul edilmesi için yeterlidir.²⁵ Naif yanlışlamacı, bir kuramın yanlışlanmasını kuramın testindeki gözlem çıktısının kuramla çatışıyor olmasıyla temellendirirken sofistike yanlışlamacı ise yanlışlamayı bir kuramın daha fazla olguyu ve eski kuramın yasakladığı bazı olguları açıklayabiliyor olmasıyla temellendirir. Yani Lakatos için yanlışlama, ancak yeni kuram rakip eski kurama nazaran tahminlerinden en azından bazıları doğrulanmış olmak kaydıyla daha fazla olguyu, yeni olguları ve eski kuramın yasakladığı olguları açıklayabiliyorsa mümkündür.²⁶

Thomas Kuhn bir dönemde yalnızca tek bir paradigma olduğu görüşüne sahiptir ve müesses paradigma yürürlükte iken alternatif kabul etmez. Lakatos ise Kuhn'un bu rakipsiz tek paradigma anlayışının irrasyonel dogmatik yapısını ortadan kaldırmak için 'tek bir paradigma' yerine aynı dönemde rekabet halinde olan 'birden çok araştırma programları' modelini önerir. Lakatos'un "araştırma programı" modeli tek bir kuram değil bir kuramlar demeti gibidir, bu haliyle de bir tür paradigmaya benzer. Ancak Kuhn'dan farklı olarak Lakatos'un araştırma programları Kuhn'un gibi tek bir paradigmadan ziyade birden fazla paradigmanın aynı zamanda rekabetini sunar.²⁷ Lakatos'un programları, birbirleriyle rekabet halinde hareket ederek birbirlerini çürütmeye ya da daha iyi bir ifadeyle söylemek gerekirse birbirlerinden daha "ileriye gitmeye" çalışırlar. Lakatos için bir program, eğer rakibine kıyasla daha fazla empirik içerik kanıtlayabiliyorsa, yani yeni olguların keşfine yol açıyorsa kabul edilebilirdir.²⁸ İlerici bir program 'yeni olguların keşfi'ni yol açıp açmadığına göre belirlenir, eğer yeni olguların keşfi yoksa o program yozlaştırıcıdır. Lakatos'a göre bir programın desteklenmiş deneysel içeriği rakibine göre daha çoksa, rakip programın açıkladığı herşeyi açıklayabiliyor hem de ondan fazlasını vadedebiliyorsa onun bilimsel rekabette tercih edilebilirdir. İkisi de eşit ölçüde başarılı iki programdan seçilecek olan ve ilerici olan araştırma programının kestirimlerinden bazıları doğrulanmış olmalıdır. Lakatos araştırma programlarını bu şekilde ilerici-yozlaştırıcı (dejeneratif)²⁹ diye iki kategoriye ayırır. İlerici program, rakip programa nazaran (onun iddialarını da kapsayacak şekilde) yeni olgulardan söz etmeli ve bu yeni programın tahminlerinden bazıları doğrulanmış olmalıdır. Lakatos'un sofistike yanlışlamacılığına

²¹ Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 81.

²² Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 314.

²³ Imre Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. Duygu Uygun. (İstanbul: Alfa, 2014), 153.

²⁴ Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, 31-32.

²⁵ Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, 65.

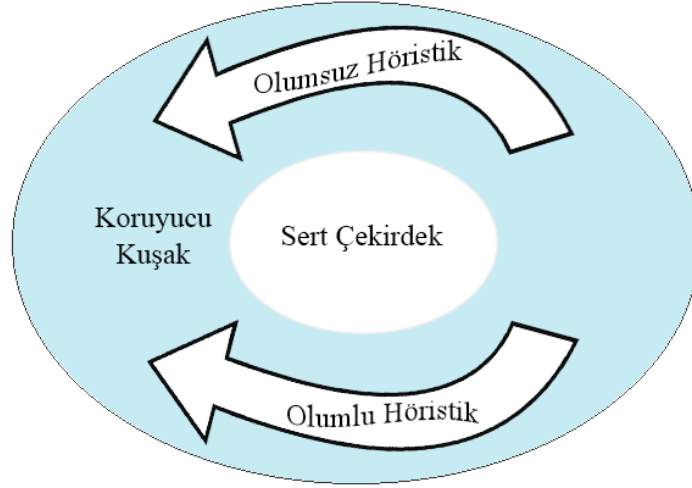
²⁶ Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, 65-66.

²⁷ Smith-Godfrey, *Kuram ve Gerçeklik – Bilim Felsefesine Giriş*, 186-187.

²⁸ Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, 89-91.

²⁹ "Yozlaştırıcı" ya da "dejeneratif" program, Lakatos'un rekabet eden program türlerini belirlemek için kullandığı teknik bir terimdir; olumsuz ya da etik dışı bir anlam ihtiva etmemektedir.

göre tek bir deneysel uyumsuzluk ile bir araştırma programı çürütülmez, yanlışlamanın oluşabilmesi için daha iyi bir programın ortaya çıkmış olması gerekmektedir.³⁰ Bu yüzden Lakatos'a göre bilimsel ilerlemenin olabilmesi için araştırma programları arasındaki rekabet şarttır. Tüm bunlardan hareketle, eğer bir program başka bir programa nazaran ilericiyse bilim insanları da rasyonel bir şekilde ilerici programı diğer dejeneratif programa tercih ederler. Lakatos, Kuhn'un irrasyonel, devrimsel ve ilerlemeci olmayan bilim anlayışına karşı geliştirdiği ilerlemeci ve rasyonel sofistike yanlışlamacı metodolojiyi önerir. Lakatos buradan hareketle bilimsel araştırma programlarına ilişkin bir metodoloji sunar. Ancak araştırma programı bir kuramlar dizisi olmasına rağmen program içindeki her kuram ve her önerme eşit değerde ve işlevde değildir. Ona göre bir araştırma programının kendine has bir organizasyonel yapısı vardır.



Şekil 1. Bilimsel Araştırma Programlarının Şeması

Lakatos bir araştırma programının iki ana bileşeni olduğunu söyler (bkz. Şekil 1); birincisi sert çekirdek, ikincisi ise koruyucu kuşaktır. Sert çekirdek araştırma programı için vazgeçilmez temel fikirlerden oluşurken koruyucu kuşak, temel fikirleri uygulamak için kullanılan sert çekirdek kadar önemli olmayan fikirlerin toplandığı bir yerdir.³¹ Bu yapı araştırma programına esneklik kazandırır. Deneysel bir çürütme ya da uyumsuzluk ile karşılaşıldığı zaman programdan tümüyle vazgeçilmez, sadece koruyucu kuşaktaki bir fikir ya da kuramdan vazgeçilir. Örneğin biyolojik evrim teorisini güçlendiren pek çok araştırma programı mevcuttur. Evrim mantığı ile kültürü açıklayan memetik teorisi, evrimsel psikoloji, evrimsel sosyoloji, sosyobiyoloji ve hatta evrimsel astronomi bile üretilmiştir. Evrim teorisinin genel ve açıklayıcı model olması onun daha kabul edilebilir olmasını sağlar ve sert çekirdeği kuvvetlendirir. Ama insan toplumlarında temel belirleyici olanın evrimsel mekanizmalar olmadığını gösteren pek çok eleştiri geldiği zaman sosyobiyoloji ya da evrimsel psikolojinin iddialarından vazgeçilerek yine de biyolojik evrimin sert çekirdeği olan 'türlerin kör seçim yoluyla değiştiği ve ortak atalardan geldiği' fikri savunulabilir olmaya devam eder.

Lakatos, araştırma programlarının metodolojik kurallarının dayandığı iki tür höristik olduğunu söyler; bunlar olumlu ve olumsuz höristik olarak adlandırılır. Olumlu höristik bize bir araştırma programı içerisinde hangi yolları takip etmemiz gerektiğine dair bir kılavuz verirken olumsuz höristik ise bir araştırma programı için hangi yolları takip etmememiz gerektiğine dair bir kılavuz verir. Örneğin evrim teorisi popülasyon genetiğinde yeni keşifler yapmaya yönlendirerek olumlu höristiğe yönlendirirken, kendi kendine oluşum (*acuevacio generatio*) gibi kuramsal ihtimallere yatırım yapmayı engelleyerek olumsuz höristiğe yönlendirir. Olumsuz höristik, araştırma programının temel iddialarının olduğu sert çekirdeğini (*hard core*) dış tehditlerden korur. Çekirdek sorgulanmadığı gibi, değişmesi gerekse de önce bu çekirdeği çevreleyen koruyucu kuşak (*protective belt*) değişir ya da düzenlenir. Böylece

³⁰ Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, 68-69.

³¹ Smith-Godfrey, *Kuram ve Gerçeklik – Bilim Felsefesine Giriş*, 187-188.

araştırma programı ilerleyici ya da dejeneratif durumdadır; yeni çıktılar üretebiliyorsa ilerleyicidir, üretmiyorsa gerici olur ve başarısızdır. İşte bu rekabet, bilimin gelişiminin ve değişiminin temelinde durur.³²

Kısaca izah edildiği gibi Lakatos'un bilimsel araştırma programları fikri ve sofistike yanıtlamacılık metodolojisi bilim tarihinde rakip araştırma programlarının rasyonel değişimini değerlendirmeye imkân verir. Buradan hareketle sorumuzu yeniden formüle edebiliriz: Covid-19 pandemisi ve aşı üretme çalışmaları Lakatoscu perspektiften incelenebilir mi? Bu soruyu cevaplamak için makalenin devamında pandemi sürecindeki aşı üretim çalışmalarını kısaca gözden geçirmek gerekir.

2. Covid-19 Pandemisi ve Aşı Üretme Çalışmaları

Covid-19 pandemisi, 17 Kasım 2019 tarihinde Çin'in Wuhan bölgesinde ortaya çıktı. Ülkemizde ise ilk vaka 11 Mart 2020 günü açıklandı. İlk verilen Wuhan kaynaklı tarihten ülkemizde görülme tarihine kadar geçen süreçte virüs, dünyanın birçok bölgesinde görülmeye başlanmış hatta birkaç ülkede SARS-CoV-2 zatürresine bağlı olarak ölümler gerçekleşmişti. Dünyayı etkisi altına alan virüs tüm eğlence, spor, ulaşım, eğitim ve gündelik yaşam standartlarını değiştirdi. Aşı çalışmaları ise virüsün dünyaya yayılmasıyla paralel bir sürede başlatıldı. BioNTech ve Pfizer ortaklığında üretilen mRNA aşısı *Comirnaty* (BNT162b2) çeşitli sağlık örgütlerinden (FDA gibi) kullanım onayı alan ilk aşı oldu.³³ İlk defa mRNA gibi kamuoyu tarafından pek bilinmeyen, standart inaktif ve bebeklik aşılarından farklı bir yöntemle geliştirilmiş *Comirnaty*; farklı eleştirilere, komplo teorilerine ve iftiralara maruz kaldı. Özellikle aşı karşıtı kitleler tarafından sosyal medya aracılığı ile yayılan dezenformasyonların başarılı olup korkuyu yaygın hale getirebilmesinin nedeni de mRNA aşı yönteminin kamuoyu tarafından bilinmeyen, daha önce görülmemeyen bir aşı yöntemi olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca Covid-19 pandemisinin bir oyun, sahte bir pandemi olduğuna dair komplo teorileri de ortaya atılmıştır. Bu durum aşılarla yönelik güveni zedelemiştir.³⁴

Özellikle mRNA aşısı teknolojisinin kim tarafından keşfedildiği hakkında birkaç isim ortaya çıkmıştır; bunlardan en öne çıkan isimler Katalin Karikó ve Robert Malone'dur.³⁵ Robert Malone pandeminin başlangıç tarihlerinde kendini mRNA aşı platformunun mucidi olarak tanıtarak ortaya çıktı, buna rağmen mRNA aşı teknolojisine karşı birtakım karşı iddialarda bulundu. Örneğin Malone, mRNA aşı teknolojisinin aşığı yaptıran özellikle genç erkekler üzerinde kalp sistemini etkileyen, miyokardit ve perikardite sebep olduğunu söyleyen demeçlerde bulundu.³⁶ Gargano ve arkadaşları tarafından yapılan bir araştırma bunun nadir ve hafif etki ile kendini gösteren bir yan etki olduğunu, ayakta tedavi ile geçebilen durumlar olduğunu ve aşının yararının daha ağır bastığını göstermektedir. Gargano ve arkadaşları özellikle bu miyokardit vakalarının 12-29 yaş arası genç erkeklerde ve ikinci doz sonrası oluştuğunu söylemektedir.³⁷ Robert Malone'un sonradan mRNA aşısının mucidi değil mRNA teknolojisi transferi platformunda çalışmaları olan (aynı K. Karikó gibi) bir bilim insanı olduğu ortaya çıkmıştır. Pandemi süresince mRNA aşı teknolojisine karşı sürdürülen karalama kampanyasına rağmen, mRNA aşıları özellikle Batı dünyasında en fazla tercih edilen aşı türü olmuştur.³⁸ Hatta bazı ülkelerde bu yeni teknoloji aşılarından başka geleneksel bir aşı sunulmamıştı. Örneğin A.B.D'de mRNA aşı teknolojisi olarak Moderna ile Pfizer-BioNTech, viral vektör aşısı olarak J&J Janssen'e ait bir aşı

³² Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, 88-95.

³³ U.S. Food and Drug Administration, "FDA Approves First COVID-19 Vaccine," basın duyurusu, erişim 23 Ağustos 2021. <https://www.fda.gov/news-events/press-announcements/fda-approves-first-covid-19-vaccine>

³⁴ Yasin Karagöz, Fatih Yalman ve Yusuf Karaşin, "Covid-19'a Yönelik Komplo Teorilerinin Aşı Tereddüdüne Etkisi: Aşı Tutumunun Aracı Rolü," *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19, sayı 2 (2022): 19-31.

³⁵ Elie Dolgin, "The Tangled History of mRNA Vaccines," *Nature*, erişim 14 Eylül 2021. <https://www.nature.com/articles/d41586-021-02483-w>

³⁶ "Aşılarda Kullanılan mRNA Teknolojisinin Mucidi: Hükümet Riskler Konusunda Şeffaf Değil," *Cumhuriyet*, erişim 25 Haziran 2021. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/asilar-da-kullanilan-mrna-teknolojisinin-mucidi-hukumet-riskler-konusunda-seffaf-degil-1847283>

³⁷ J. W. Gargano vd., "Use of mRNA COVID-19 Vaccine after Reports of Myocarditis among Vaccine Recipients: Update from the Advisory Committee on Immunization Practices - United States, June 2021," *MMWR. Morbidity and Mortality Weekly Report* 70, sayı: 27 (2021): 977-82. <https://doi.org/10.15585/mmwr.mm7027e2>

³⁸ Our World in Data, "COVID-19 Vaccine Doses Administered by Manufacturer, European Union," 2024. <https://ourworldindata.org/grapher/covid-vaccine-doses-by-manufacturer>

ve bir protein subunit aşısı olan *Novavax* uygulandı.³⁹ mRNA aşılarının dünyada yaygın olarak ilk kullanımlarından tercih oranı ve efektif olma bakımından zaferle çıktıkları söylenebilir. Bu yüzden, mRNA aşısı teknolojisiyle ilgili araştırmalar özelleştirilmiş terapötik kanser aşıları üzerine de yoğunlaşmaya başlamıştır.⁴⁰

Peki, bu kadar komplo teorisi ve mRNA aşısı teknolojisine aleyhte iddialara rağmen bu teknoloji nasıl dünya üzerinde Covid-19'a karşı en fazla kullanılan aşısı türü olmayı başardı? Bunun nedenleri; mRNA aşılarının diğer aşılarla nazaran daha hızlı bir şekilde üretilip fazlarını tamamlaması, sağlık alanında ileri teknolojiye sahip ülkelerin ve bölgelerin (örneğin A.B.D ve Avrupa Birliği) mRNA aşısı programlarına yaptığı yatırımlar; aşılarda ilk kullanımlarında yapılan saha araştırmalarında diğer aşısı türlerine nazaran mRNA'nın koruyuculuk bakımından daha yüksek oranlara çıkması ve buna benzer çıktılar olarak gösterilebilir.⁴¹ Avantajları ve dezavantajları ile birlikte, mRNA aşısı programının inaktif aşılarla karşı tercih edilmesini açıklamak için bu iki aşısı türünün özelliklerini incelemelidir.

3. mRNA Aşıları ve İnaktif Aşılar

mRNA aşıları nükleik asit aşılarıdır, hastalığa karşı bağışıklık tepkisini virüsten alınan patojenle (RNA ile) sağlar. Bağışıklık sistemi yabancı olarak tanıdığı bu patojenden özel bir protein sağlamak için talimatlar verir. Konakçı hücrelerde yer edindikten sonra, bu RNA hücrenin kendi protein üretim makinesi tarafından okunur veya öğrenilir ve antijen üretmek için kullanılır. Bu da bağışıklığı tetikler. mRNA teknolojisi nispeten yeni bir teknolojidir, bu yüzden Covid-19 pandemisi öncesi insan üzerinde kullanımı görülmemiştir. mRNA aşıları için bu bir dezavantaj oluşturmaktaydı, ancak bu dezavantaj pandemi dönemindeki hızlı başarılarından sonra giderek mRNA teknolojisi lehine artık geçerli olmamaya başladı.

mRNA aşılarının ilk zamanlarda ortaya çıkan başka bir dezavantajı ise aşısı soğukta (-80 ile -60 °C arasında) depolanması gerektiğidir. Ülkemizde de döneminde haber olmuş bu dezavantaj, çeşitli medya organlarında dile getirilmiştir.⁴² Ancak bu depolama sorunu sonradan sıkı soğukluk dereceli önlemler esnekleştirilerek ve kolaylaştırılarak çözülmüştür, aşıları saklamak ve lojistik transfer için hala yine de soğuk zincire ihtiyaç bulunmaktadır. Örneğin *FDA* ve *Pfizer* sonradan yaptığı açıklamalarda ultra-soğuk dondurucu soğukun lojistik ve depolama için sanılandan daha esnek bir yapıda olduğunu ve olabileceğini söylemiştir.⁴³ Yine *CDC*'ye göre 2 °C ile 8 °C sıcaklık arasındaki buzdolabında bir *Pfizer* aşısı (*Comirnaty*), yaklaşık on haftaya kadar saklanabilir.⁴⁴

mRNA aşıları bir başka dezavantaj olarak "booster" olarak geçen ekstra aşılamaya ihtiyaç doğurabilme sorunu ile karşılaştı.⁴⁵ Ekstra aşılamaya ihtiyacı bağışıklığın patojene karşı eğitilmesi için gerekebilir. Bu durum aşısı sonrası oluşan yan etkiler olarak bilinen ateş, halsizlik, titreme vb. gibi durumlardan şikâyetçi kullanıcılar için çekilmez bir

³⁹ Kari Katella, "Comparing the COVID-19 Vaccines: How Are They Different?," *Yale Medicine*, erişim 20 Mayıs 2025. <https://www.yalemedicine.org/news/covid-19-vaccine-comparison>

⁴⁰ Florian Lang, Benedikt Schrörs, Michael Löwer, Özlem Türeci ve Uğur Şahin, "Identification of Neoantigens for Individualized Therapeutic Cancer Vaccines," *Nature Reviews Drug Discovery* 21, (2022): 261-82. <https://doi.org/10.1038/s41573-021-00387-y>; Moderna. "mRNA Pipeline," <https://www.modernatx.com/research/product-pipeline>

⁴¹ S. M. Iqbal, A. M. Rosen, D. Edwards, A. Bolio, H. J. Larson, M. Servin, M. Rudowitz, A. Carfi ve F. Ceddia, "Enhancing Acceptance and Uptake of Novel mRNA Vaccines and Therapeutics: Insights from the Global Listening Project," *Frontiers in Public Health* 12, (2024): Art. 1429265. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2024.1429265>

⁴² Anna Nagurny, "Keeping Coronavirus Vaccines at Subzero Temperatures during Distribution Will Be Hard but Likely Key to Ending Pandemic," *The Conversation*, erişim 18 Eylül 2020. <https://theconversation.com/keeping-coronavirus-vaccines-at-subzero-temperatures-during-distribution-will-be-hard-but-likely-key-to-ending-pandemic-146071>; Selena Simmons-Duffin, "Why Does Pfizer's COVID-19 Vaccine Need to Be Kept Colder than Antarctica?," *NPR*, erişim 17 Kasım 2020. <https://www.npr.org/sections/health-shots/2020/11/17/935563377/why-does-pfizers-covid-19-vaccine-need-to-be-kept-colder-than-antarctica>

⁴³ Alice Park, "FDA: Pfizer-BioNTech Vaccine Doesn't Need Ultra-Cold Freezer Storage," *Time*, erişim 26 Şubat 2021. <https://time.com/5942452/pfizer-biontech-vaccine-cold-storage-fda/>

⁴⁴ Centers for Disease Control and Prevention. "Pfizer-BioNTech COVID-19 Vaccine: Storage and Handling Summary." 2 Mayıs 2023, erişim 20 Ağustos 2025. <https://www.cdc.gov/vaccines/covid-19/info-by-product/pfizer/downloads/storage-summary.pdf>

⁴⁵ Gavi, "What Are Nucleic Acid Vaccines and How Could They Be Used against COVID-19?," *VaccinesWork*, erişim 23 Aralık 2020. <https://www.gavi.org/vaccineswork/what-are-nucleic-acid-vaccines-and-how-could-they-be-used-against-covid-19>

durum halini alma riski taşımaktaydı. Kısacası mRNA'nın karşılaştığı sorunlar, daha önce insan deneklerde denenmemiş olması, saklama sorunları ve ekstra aşılama ihtiyacıydı.

Bununla birlikte mRNA aşılı umut vaat etmekteydi; Öncelikle içinde yaşayan canlı bir bileşen yoktur, bu yüzden aşının hastalığı tetikleme riski yoktur. Üretiminin kolay olması ikinci avantajıdır, çünkü patojenin genom dizilişi yapıldıktan sonra özellikle proteinlerinden birine karşı odaklanarak aşı tasarımı yapmak aşı üretimine hız kazandırır. Bu da aşı tasarımı ve üretiminin mutasyona uğrayabilen patojenlere karşı hızla önlem almasına yarar sağlar.⁴⁶ RNA aşılarının sentezlenmesi herhangi bir bakteri veya hücreye ihtiyaç duymadan laboratuvarındaki bir şablondan kimyasal olarak yapılabilir. Bu da maliyetleri düşüren, üretim hızını artıran bir durumdur.⁴⁷ Yapılan dozlardan sonra mRNA aşısının hastaneye yatma, ölüm, hastalığı ağır olarak geçirme gibi etkileri yüksek derecede elimine ettiği tespit edilmiştir.⁴⁸ Öyle ise mRNA aşısının avantajları; hastalık tetikleme riski olmaması, üretim kolaylığı ve maliyet avantajıdır. İlk uygulamalar beklenen olumlu sonuçları da sağlamıştır.

Sinovac ve Sinopharm gibi genellikle Çin merkezli şirketlerin desteklediği inaktif aşılar ise avantajlarını köklü teknolojisine dayandırmaktadır, inaktif aşılar virüsün ölü bir parçasının direkt olarak enjekte edilmesi suretiyle kullanılarak vücudun bağışıklık sisteminin tepki vermesine odaklıdır. Aşı, aktarılan virüsü canlı bileşeni olmadan (yani ölü şekilde) aktardığı için bağışıklık sistemi zayıf olan kişiler için uygun bir tablo çizer. Virüsün ölü olması, aşının hastalığı tetikleme riskini yok eder.

Geleneksel bir yöntem olma avantajı taşıyan inaktif aşılarda virüsün doğru proteinini sentezleyerek doğru bir aşı elde etmek mRNA aşılarda göre daha uzun süren bir süreci ifade eder. Katı prosedürler, virüsü izole etme-saflaştırma-zayıflatma-öldürme işlemleri maliyetleri artıran bir durumdur.⁴⁹ İnaktif aşılar, mRNA gibi yeni bir teknolojinin yanında oldukça geleneksel kalır, bu yüzden de “geleneksel aşılar” sınıfına girerler. Bu aşılar mRNA aşılarda göre (ölü virüs içerdiği için) nispeten daha dengeli olduğu söylenebilir, ancak inaktif aşılar tam hedefleme yapılamadığı için (ölü virüs direkt olarak bağlanması gereken yerlere gitmez, daha genel bir kapsayıcılıkla hareket eder.) bağışıklık kazandırmada ekstra aşılamaya gerek duyulur. İnaktif aşılarda bu zayıflığından dolayı “adjuvan” denen bağışıklık sistemi uyarıcılar ile güçlendirildikleri de olmaktadır.⁵⁰

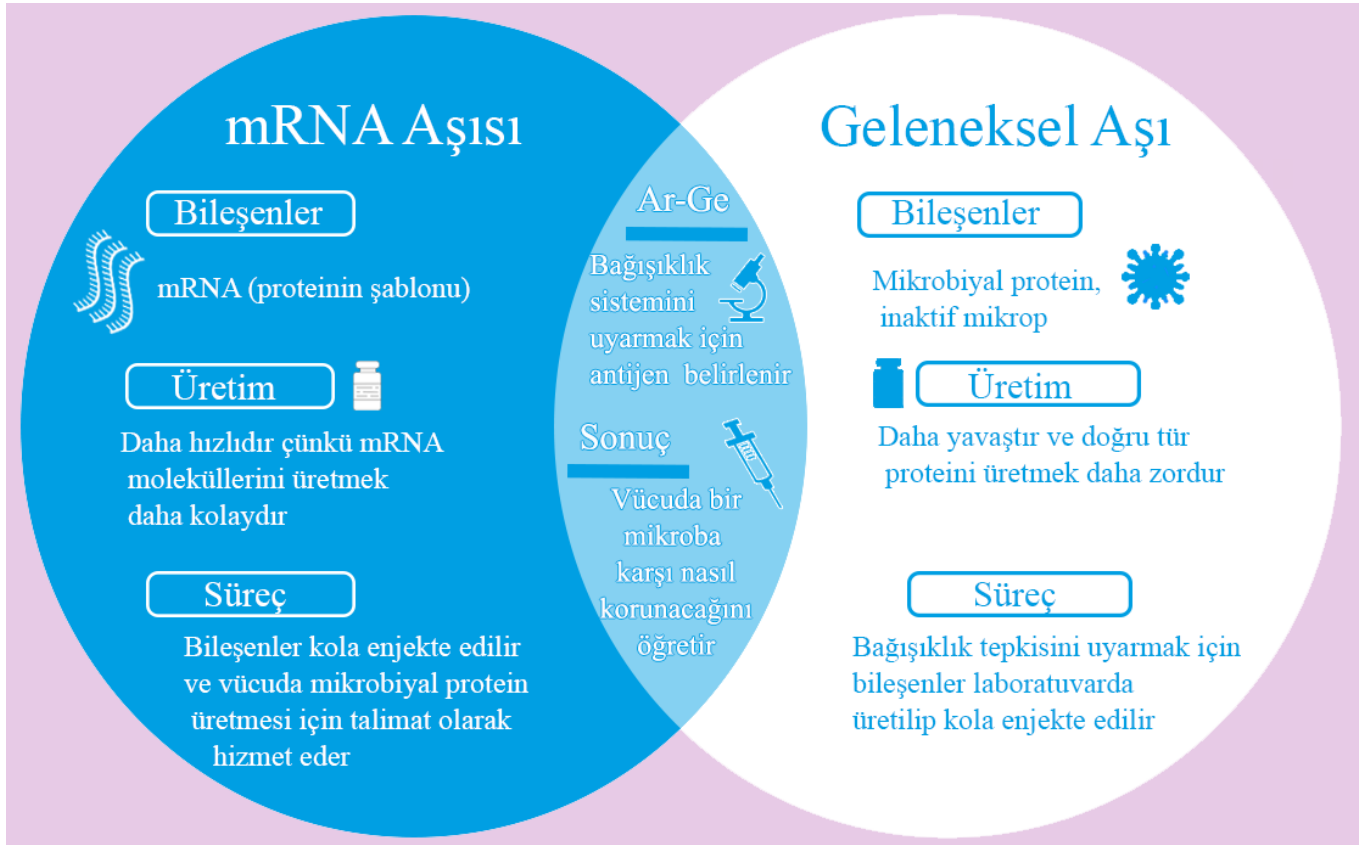
⁴⁶ Vanderbilt Institute for Infection, Immunology and Inflammation, “How Does a mRNA Vaccine Compare to a Traditional Vaccine?,” erişim 16 Kasım 2020. <https://www.vumc.org/viii/infographics/how-does-mrna-vaccine-compare-traditional-vaccine>

⁴⁷ Gavi, “What Are Whole Virus Vaccines and How Could They Be Used against COVID-19?,” *VaccinesWork*, erişim 30 Aralık 2020. <https://www.gavi.org/vaccineswork/what-are-whole-virus-vaccines-and-how-could-they-be-used-against-covid-19>

⁴⁸ E. J. Haas vd., “Infections, Hospitalisations, and Deaths Averted via a Nationwide Vaccination Campaign Using the Pfizer–BioNTech BNT162b2 mRNA COVID-19 Vaccine in Israel,” *The Lancet Infectious Diseases* 22, sayı: 3 (2022): 357-66. [https://doi.org/10.1016/S1473-3099\(21\)00566-1](https://doi.org/10.1016/S1473-3099(21)00566-1); Noga Dagan vd., “BNT162b2 mRNA Covid-19 Vaccine in a Nationwide Mass Vaccination Setting,” *The New England Journal of Medicine* 384, sayı: 15 (2021): 1412-23. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa2101765>

⁴⁹ Gavi, “What Are Whole Virus Vaccines?”

⁵⁰ ACROBiosystems, “An Overview of Different COVID-19 Vaccines,” erişim 9 Aralık 2021. <https://www.acrobiosystems.com/A1374-An-Overview-of-Different-COVID-19-Vaccines.html>



Şekil 2. İki Farklı Aşı Türünün Karşılaştırılması

Yukarıda görünen şekilde de (bkz. Şekil 2) “geleneksel” aşılar ile mRNA aşılarının karşılaştırılması verilmiştir ve bahse konu anlatılanlar özet şeklinde görülebilmektedir. Geleneksel aşılar canlı atenüe aşılar ve inaktif aşılar olarak ikiye ayrılmaktadır. Her ne kadar geliştirilen farklı türdeki aşı türlerinden (subunit protein ve viral vektör vb.) de bahsetmiş olsak da bu çalışmada mRNA ve inaktif aşı türlerine odaklanma nedenimiz Türkiye’de sunulan aşı türleriyle alakalıdır. Türkiye’de sunulmuş ve kullanılmış aşı türleri sadece inaktif ve mRNA aşılardan oluşmaktadır. *Sputnik V* isimli, Rusya menşei viral vektör aşısı için doz satın alımı yapıldığına dair haberler bulunsa da *Sputnik V* hiçbir zaman kullanıma açılmamıştır.⁵¹

Covid-19’un dünyayı pandemik olarak etkisi altına aldığı ve bu etkinin altında aşılama süreci başladığı dönemde bilim camiası (özellikle Covid-19 acil servis doktorları, immünologlar ve virologlar) toplanan veriler ile aşılar arasında birçok karşılaştırma yaptı. Bu karşılaştırmalara göre ise, özellikle Türkiye’de Covid-19 acil servis doktorları tarafından yapılmış bir çalışma, mRNA aşısı olanların, inaktif aşıları olanlara nazaran çok daha az bir sayıda hastanelik olduğunu, hastalığa yakalandığını gösterdi.⁵² Böylece aşılamanın güvenilirliğini, efektif olup olmadıklarını ve birbirleri arasındaki farkları ile diğer tüm bileşenleri de zaten sahasındaki bilim insanlarının araştırdığını ve bunlardan sonuçlar çıkardığını görebilmekteyiz. Peki, bilim felsefesi bu çıktılarından nasıl bir sonuç çıkarabilir? Imre Lakatos’a geri dönerek onun “Bilimsel Araştırma Programları” teorisinden hareketle aşı üretim süreci değerlendirilecektir.

4. İki Farklı Aşı Üretim Modelinin Lakatos’un Bilim Felsefesi ile Değerlendirilmesi

mRNA aşı programı, yukarıda da gösterildiği gibi inaktif aşı programının yanıtlayamadığı birçok şeye çözüm üretir. Örneğin, inaktif aşılar kişiye özel terapötik kanser aşıları sağlayamaz, çünkü mRNA aşı programındaki “blueprint” protein koduna sahip değildir ve kişiye özel tasarlanamaz. İnaktif aşılar virüsü bağışıklık sistemindeki

⁵¹ “400 Bin Doz Aşı Çöpe mi Gitti?,” *BirGün*, erişim 22 Eylül 2021. <https://www.birgun.net/haber/400-bin-doz-asi-cope-mi-gitti-359512>

⁵² Oğuz Uzun vd., “COVID-19: Vaccination vs. Hospitalization,” *Infection* 50, sayı: 6 (2022): 747-52. <https://doi.org/10.1007/s15010-021-01751-1>

bağlanması gereken varyant türlerine göre şekillendiremez ve modifiye edemez.⁵³ Oysa mRNA aşılı modifiye edilebilmeleri bakımından türlü şekilde bağlanıma sahiptir. mRNA aşılı, çok daha hızlı bir şekilde ve çok daha talebe odaklı bir şekilde üretilebilir. Çünkü inaktif aşılardaki gibi virüsü fiziksel olarak elde etme gereksinimi yoktur. Genel çerçeveye baktığımızda iki aşı programı arasındaki farklar bu tarz yönlerden gelişir. mRNA aşı programı için bir sert çekirdek belirleyecek olsaydık bu mRNA molekülü ile bağışıklık sistemini uyarıp spesifik antijen üretimi sağlaması olurdu, yani genetik bilginin (mRNA) hücreye verilerek bağışıklık yanıtı oluşturulması mRNA aşı programının sert çekirdeğidir.

İnaktif aşı programında ise bütün olarak ölü virüsün doğrudan bağışıklık sistemine sunularak bağışıklık yanıtı oluşturulması, programın sert çekirdeğini oluşturacaktır. mRNA aşı programı için koruyucu kuşak; lipid nanoparçacık taşıyıcıları, mRNA'nın vücutta hızlı parçalanması ve doz stratejilerinden (*booster* dozlar) oluşur. İnaktif aşı programlarında ise koruyucu kuşağı adjuvanlar, formaldehit veya ısıyla inaktive edilen virüsler oluşturur. Bu iki aşı programının koruyucu kuşağında da soğuk zincir uygulamaları ve uygulama teknikleri bulunur. Yukarıda bahsettiğimiz soğuk zincir ile alakalı mRNA aşılı konusundaki ortaya çıkan zorluklar gibi bazı durumlar, aşılıların "işe yaramaması" gibi bir durumda bir koruyucu kuşak görevi görür. Yine uygulama tekniklerindeki zorluklar; örneğin toplumun aşılama hareketine katılmamasından dolayı toplumsal bağışıklığın kazandırılmaması, rapel veya booster dozların uygulanamaması gibi zorluklar tüm aşı programları için geçerli olabilecek bir koruyucu kuşak oluşturur. Anormal çıktılarına da tepki bunları yeniden düzenlemekten geçer.

Olumlu hristik olarak mRNA aşılı; yeni varyantlara karşı hızlı uyarlanım, hızlı üretim ve tasarım, platform temelli geliştirme olanağını verir. İnaktif aşı programının ise olumlu hristiği uzun bir dönem (inaktif aşılı 1800'lerin sonlarından itibaren geliştirilmiştir) güvenlik verisine sahip olması, farklı virüsler için denenmiş olması (influenza, çocuk felci, hepatit A, kuduz, boğmaca vb.) ile ucuz ve geleneksel üretim hattına sahip olması gibi özellikleri kapsar. Olumsuz hristik olarak mRNA aşı programının kaçındığı nokta mRNA platformunun temel yapısını sorgulama kısmında yer alır. Yani mRNA mekanizması sorgulanmaz; mRNA aşı programı genetik materyalle doğrudan bağışıklık uyarımını güvenli kabul eder. Örneğin yapılan bir çalışmada mRNA aşılılarının kalp kasında belirli fonksiyon bozukluklarına yol açabileceği ortaya konmuştur.⁵⁴ Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu yan etkilerin belirli yaş aralığında ve cinsiyette (genç erkeklerde), milyon dozda 38 oranda (38 / 1.000.000) görülmesiyle fayda-zarar açısından değerlendirilerek hastalığın kendisinin çok daha fazla kalp fonksiyonu bozukluğuna yol açma imkânı olduğundan dolayı elimine edilmeye çalışılmaktadır.⁵⁵

mRNA aşılı genişleme potansiyeli olarak yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere kansere ve diğer bulaşıcı olmayan hastalıklara da uygulanabilir, ayrıca inaktif aşılıların da karşıladığı hastalıklara uygulanabilir bir programdır. İnaktif aşı programı ise genellikle enfeksiyon hastalıklarıyla sınırlıdır. mRNA aşı programının genel durumu onun gelişen ve yeni olguları açıklayabilen bir program olduğunu göstermektedir. Varyantlara karşı hızlı adaptasyon, yüksek antikor düzeyi gibi özellikleriyle mRNA aşı programına karşı inaktif aşı programı, güvenirliliğine rağmen etkinliği mRNA aşılılarına göre düşük kaldığından, varyantlara karşı adaptasyon sergileyemediğinden ve mRNA aşılılarının ya da onun açıklayamadığı yeni olguları açıklayıp karşılamadığından dolayı yozlaşmış durumda kalmıştır.⁵⁶ Elbette bu durum, inaktif aşı programını terk etmemiz gereken bir yaklaşım olarak görmemiz gerektiği anlamına gelmemektedir.

⁵³ Valerie Vetter, Gokhan Denizer, Lawrence R. Friedland, Jay Krishnan ve Matthew Shapiro, "Understanding Modern-Day Vaccines: What You Need to Know," *Annals of Medicine* 50, sayı: 2 (2018): 110-20. <https://doi.org/10.1080/07853890.2017.1407035>

⁵⁴ Ralf Schreckenber vd., "Cardiac Side Effects of RNA-Based SARS-CoV-2 Vaccines: Hidden Cardiotoxic Effects of mRNA-1273 and BNT162b2 on Ventricular Myocyte Function and Structure," *British Journal of Pharmacology* 181, sayı: 3 (2024): 345-61. <https://doi.org/10.1111/bph.16262>

⁵⁵ "Genç Erkekler İçin Kalp Hasarı Riski: ABD Covid-19 Aşı Uyarılarını Genişletiyor," *Diken*, erişim 22 Mayıs 2025. <https://www.diken.com.tr/genc-erkekler-icin-kalp-hasari-riski-abd-covid-19-asi-uyarilarini-genisletiyor/>

⁵⁶ Md. A. Islam, "A Review of SARS-CoV-2 Variants and Vaccines: Viral Properties, Mutations, Vaccine Efficacy, and Safety," *Infectious Medicine* 2, sayı: 4 (2023): 247-61. <https://doi.org/10.1016/j.imj.2023.08.005>

Lakatos için yozlaşmış bir program bir süreliğine ya da hala bilimselliğini koruyabilir ki inaktif aşılar bilimselliğini yitirecek bir durumda da değildir. Tam tersine, hala güvenlik açısından daha sağlam bir geçmişe sahiptirler ve düşük kaynaklı ülkelerde mRNA aşılara nazaran daha geniş çaplı uygulanabilir durumdadırlar. Ancak mRNA aşı programı ve onun yeni getirileri sadece "yeni" bir yaklaşım olduğu için hedef haline getirilmemeli ve bilimsel rekabet sürmeli; Lakatos'un da söylediği gibi, yeni olgular ortaya koyan programı en azından *epistemik* olarak tercih etmeliyiz.

Sonuç

Imre Lakatos'un "Rakip Araştırma Programları" perspektifi, bilimsel ilerlemenin nasıl gerçekleştiğini anlamak için güçlü bir çerçeve sunar. Bu çalışmada, Covid-19 pandemisi sürecinde mRNA ve inaktif aşılar arasındaki rekabet, Lakatos'un teorisi ışığında değerlendirilmiş ve mRNA aşı programının daha "ilerici" bir araştırma programı olduğu ortaya konmuştur. Lakatos'a göre bir araştırma programının ilerici olabilmesi için yeni olgular keşfetmesi, rakiplerinin açıkladığı her şeyi kapsamaması ve bazı tahminlerinin doğrulanmış olması gerekir. mRNA aşıları, bu ölçütleri karşılamaktadır: Öncelikle, pandemi sürecinde hızla geliştirilerek yüksek etkinlik oranları göstermiş, varyantlara karşı adapte edilebilirlik sağlamış ve geleneksel inaktif aşılardan sahip olmadığı kişiye özel terapötik uygulamalar (örneğin kanser aşıları) için potansiyel sunmuştur. Ayrıca, üretim sürecinin esnekliği ve düşük maliyeti, mRNA teknolojisinin küresel ölçekte yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır.

Buna karşılık, inaktif aşılar uzun geçmişleri ve güvenilirlikleriyle öne çıksa da, yeni varyantlara uyum sağlamadaki yavaşlıkları ve daha düşük koruyuculuk oranları nedeniyle "yozlaşmış" bir program olarak değerlendirilebilir. Ancak bu, inaktif aşılardan tamamen terk edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Lakatos'un metodolojisi, bilimsel rekabette yozlaşmış programların bile belirli bağlamlarda kullanılabileceğini kabul eder. Özellikle düşük kaynaklı ülkelerde lojistik avantajları nedeniyle inaktif aşılar hala önemini korumaktadır. Sonuç olarak, mRNA aşı programı, Lakatos'un ilerici program tanımına uygun şekilde yeni olgular üretebilmesi ve bilimsel çevrelerce kabul görmesi nedeniyle pandemi sürecinde öne çıkmıştır. Bu durum, bilimsel araştırma programlarının dinamik yapısını ve rekabetin bilimsel ilerlemedeki kritik rolünü göstermektedir. Aşı teknolojileri alanındaki bu rekabet, gelecekteki salgınlara hazırlık ve diğer tıbbi gelişmeler için de yol gösterici olacaktır.

Kaynakça

- “400 Bin Doz Aşı Çöpe mi Gitti?,” *BirGün*, Erişim 22 Eylül 2021. <https://www.birgun.net/haber/400-bin-doz-asi-cope-mi-gitti-359512>
- “Aşılarda Kullanılan mRNA Teknolojisinin Mucidi: Hükümet Riskler Konusunda Şeffaf Değil,” *Cumhuriyet*, Erişim 25 Haziran 2021. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/asilarda-kullanilan-mrna-teknolojisinin-mucidi-hukumet-riskler-konusunda-seffaf-degil-1847283>
- “Bilimsel Dünya Anlayışı” *Viyana Çevresi: Program Yazıları* içinde, Hazırlayan: Hasanhan Taylan Erkipçak, 27–55. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- “Genç Erkekler İçin Kalp Hasarı Riski: ABD Covid-19 Aşı Uyarılarını Genişletiyor,” *Diken*, Erişim 22 Mayıs 2025. <https://www.diken.com.tr/genc-erkekler-icin-kalp-hasari-riski-abd-covid-19-asi-uyarilarini-genisletiyor/>
- ACROBiosystems. “An Overview of Different COVID-19 Vaccines,” Erişim 9 Aralık 2021. <https://www.acrobiosystems.com/A1374-An-Overview-of-Different-COVID-19-Vaccines.html>
- Centers for Disease Control and Prevention. “Pfizer-BioNTech COVID-19 Vaccine: Storage and Handling Summary,” 2 Mayıs 2023, Erişim 20 Ağustos 2025. <https://www.cdc.gov/vaccines/covid-19/info-by-product/pfizer/downloads/storage-summary.pdf>
- Çuçen, Abdülkadir. *Bilim Felsefesine Giriş*. 4. baskı. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020.
- Dagan, Noam, Noam Barda, Eldad Kepten, Ofra Miron, Shay Perchik, Maia A. Katz, Miguel A. Hernán, Marc Lipsitch, Barak Reis ve Ran D. Balicer. “BNT162b2 mRNA Covid-19 Vaccine in a Nationwide Mass Vaccination Setting,” *The New England Journal of Medicine* 384, sayı: 15 (2021): 1412-1423. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa2101765>
- Demir, Volkan M. ve Hasan Etil. “Bilimin Bilimi ya da Pierre Bourdieu’nün Bilim Sosyolojisi,” *Toplum ve Kimlik* 2, sayı: 1 (2025): 1-32.
- Dolgin, Elie. “The Tangled History of mRNA Vaccines,” *Nature*, Erişim 14 Eylül 2021. <https://www.nature.com/articles/d41586-021-02483-w>
- Gargano, Julia W., Matthew Wallace, K. R. Broder, Gregory Langley, Mai Nguyen, Laura Cooper, Isaac See, Tom Shimabukuro, Jennifer R. Su, Matthew Wernecke, Stephen Moritz, Richard Jajosky, Patricia Marquez, Gina Lee, Heather Scobie, Monica Godfrey, Matthew Thompson, Anh Nguyen, Sarita Rao ve Tania Salerno. “Use of mRNA COVID-19 Vaccine after Reports of Myocarditis among Vaccine Recipients: Update from the Advisory Committee on Immunization Practices - United States, June 2021,” *MMWR. Morbidity and Mortality Weekly Report* 70, sayı: 27 (2021): 977-982. <https://doi.org/10.15585/mmwr.mm7027e2>
- Gavi. “What Are Nucleic Acid Vaccines and How Could They Be Used against COVID-19?,” *VaccinesWork*, Erişim 23 Aralık 2020. <https://www.gavi.org/vaccineswork/what-are-nucleic-acid-vaccines-and-how-could-they-be-used-against-covid-19>
- Gavi. “What Are Whole Virus Vaccines and How Could They Be Used against COVID-19?,” *VaccinesWork*, Erişim 30 Aralık 2020. <https://www.gavi.org/vaccineswork/what-are-whole-virus-vaccines-and-how-could-they-be-used-against-covid-19>
- Haas, Eric J., Felipe J. Angulo, Jennifer M. McLaughlin, Efrat Anis, Sara R. Singer, Farhaan Khan, Nathan Brooks, Maja Smaja, Gregory Mircus, Kai Pan, Jennifer Southern, David L. Swerdlow, Luis Jodar, Yaniv Levy ve Sharon Alroy-Preis. “Infections, Hospitalisations, and Deaths Averted via a Nationwide Vaccination Campaign Using the Pfizer–BioNTech BNT162b2 mRNA COVID-19 Vaccine in Israel: A Retrospective Surveillance Study,” *The Lancet Infectious Diseases* 22, sayı: 3 (2022): 357-366. [https://doi.org/10.1016/S1473-3099\(21\)00566-1](https://doi.org/10.1016/S1473-3099(21)00566-1)
- Iqbal, S. M., A. M. Rosen, D. Edwards, A. Bolio, H. J. Larson, M. Servin, M. Rudowitz, A. Carfi ve F. Cedia. “Enhancing Acceptance and Uptake of Novel mRNA Vaccines and Therapeutics: Insights from the Global Listening Project,” *temaşa* #24 ● Aralık 2025

Frontiers in Public Health 12, (2024): Article 1429265. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2024.1429265>

Islam, Md. A. "A Review of SARS-CoV-2 Variants and Vaccines: Viral Properties, Mutations, Vaccine Efficacy, and Safety," *Infectious Medicine* 2, sayı: 4 (2023): 247-261. <https://doi.org/10.1016/j.imj.2023.08.005>

Karagöz, Yasin, Fatma Yalman ve Yusuf Karaşin. "Covid-19'a Yönelik Komplo Teorilerinin Aşı Tereddüdüne Etkisi: Aşı Tutumunun Aracı Rolü," *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19, sayı: 2 (2022): 19-31.

Katella, Kari. "Comparing the COVID-19 Vaccines: How Are They Different?," *Yale Medicine*, Erişim 20 Mayıs 2025. <https://www.yalemedicine.org/news/covid-19-vaccine-comparison>

Kuhn, Thomas S. "Keşif Mantığı mı Araştırma Psikolojisi mi?" *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi* içinde, Derleyenler: I. Lakatos ve A. Musgrave, 2. baskı, 7-15. İstanbul: İthaki Yayınları, 2020.

Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren: N. Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017.

Lakatos, Imre. *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*. Çeviren: D. Uygun, İstanbul: Alfa, 2014.

Lang, Florian, Bernd Schrörs, Markus Löwer, Özlem Türeci ve Uğur Şahin. "Identification of Neoantigens for Individualized Therapeutic Cancer Vaccines," *Nature Reviews Drug Discovery* 21, (2022): 261-282. <https://doi.org/10.1038/s41573-021-00387-y>

Merkit, Nedim. "Karl Popper ve Yanlışlanabilirlik İlkesi," *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 11, sayı: 1 (2021): 129-143. <https://doi.org/10.20493/birtop.893129>

Moderna. "mRNA Pipeline," Erişim tarihi belirtilmemiş. <https://www.modernatx.com/research/product-pipeline>

Nagurney, Anna. "Keeping Coronavirus Vaccines at Subzero Temperatures during Distribution Will Be Hard but Likely Key to Ending Pandemic," *The Conversation*, Erişim 18 Eylül 2020. <https://theconversation.com/keeping-coronavirus-vaccines-at-subzero-temperatures-during-distribution-will-be-hard-but-likely-key-to-ending-pandemic-146071>

Our World in Data. "COVID-19 Vaccine Doses Administered by Manufacturer, European Union," 2024. <https://ourworldindata.org/grapher/covid-vaccine-doses-by-manufacturer>

Özcan, Zeki. *Viyana Çevresi*. Ankara: Fol Kitap, 2021.

Park, Andy. "FDA: Pfizer-BioNTech Vaccine Doesn't Need Ultra-Cold Freezer Storage," *Time*, Erişim 26 Şubat 2021. <https://time.com/5942452/pfizer-biontech-vaccine-cold-storage-fda/>

Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. Çevirenler: İlknur Aka ve İbrahim Turan. İstanbul: YKY, 1998.

Riedel, Stefan. "Edward Jenner and the History of Smallpox and Vaccination," *Proceedings (Baylor University Medical Center)* 18, sayı: 1 (2005): 21-25. <https://doi.org/10.1080/08998280.2005.11928028>

Rosenberg, Alex. *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*. Çeviren: İ. Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.

Schreckenber, Ralf, Nadine Woitasky, Naji Itani, Lukas Czech, Péter Ferdinandy ve Rainer Schulz. "Cardiac Side Effects of RNA-Based SARS-CoV-2 Vaccines: Hidden Cardiotoxic Effects of mRNA-1273 and BNT162b2 on Ventricular Myocyte Function and Structure," *British Journal of Pharmacology* 181, sayı: 3 (2024): 345-361. <https://doi.org/10.1111/bph.16262>

Simmons-Duffin, Selena. "Why Does Pfizer's COVID-19 Vaccine Need to Be Kept Colder than Antarctica?," *NPR*, Erişim 17 Kasım 2020. <https://www.npr.org/sections/health-shots/2020/11/17/935563377/why-does-pfizers-covid-19-vaccine-need-to-be-kept-colder-than-antarctica>

Smith-Godfrey, Peter. *Kuram ve Gerçeklik: Bilim Felsefesine Giriş*. Çeviren: Beycan Mura, İstanbul: Babil Kitap, 2023.

U.S. Food and Drug Administration. "FDA Approves First COVID-19 Vaccine," Basın Duyurusu, Erişim 23 Ağustos 2021. <https://www.fda.gov/news-events/press-announcements/fda-approves-first-covid-19-vaccine>

Uzun, Oğuz, Tuğba Akpolat, Ayşe Varol, Hasan Erdem, Burak Yıldırım, Mehmet Kaya, Serkan Demir, Fatma Yılmaz, Rahmi Özkan, Ahmet Çelik, Derya Şahin, Ebru Kılıç, Mehmet Arslan, Hakan Doğan, Selim Taş, Levent Karaca, Murat Yurt, Neşe Demirtaş, Pelin Öztürk ve Yusuf Şen. “COVID-19: Vaccination vs. Hospitalization,” *Infection* 50, sayı: 6 (2022): 747-752. <https://doi.org/10.1007/s15010-021-01751-1>

Vanderbilt Institute for Infection, Immunology and Inflammation. “How Does a mRNA Vaccine Compare to a Traditional Vaccine?,” Erişim 16 Kasım 2020. <https://www.vumc.org/viii/infographics/how-does-mrna-vaccine-compare-traditional-vaccine>

Vetter, Veronika, Gökdeniz Denizer, Laura R. Friedland, Jay Krishnan ve Michael Shapiro. “Understanding Modern-Day Vaccines: What You Need to Know,” *Annals of Medicine* 50, sayı: 2 (2018): 110-120. <https://doi.org/10.1080/07853890.2017.1407035>

Araştırma Makalesi

Başvuru: 17.08.2025

Kabul: 14.09.2025

Atıf: Alıcı, Birgül ve Nevin Arvas. “Friedrich Nietzsche’de Acı Kavramına Nietzsche Ağladığında Filmi Üzerinden Filmozofik Bakış,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 113-132. <https://doi.org/10.55256/temasa.1767507>

Friedrich Nietzsche’de Acı Kavramına Nietzsche Ağladığında Filmi Üzerinden Filmozofik Bakış

Birgül Alıcı¹

ORCID: 0000-0002-6769-5105

Nevin Arvas²

ORCID: 0000-0002-4872-9728

DOI: 10.55256/TEMASA.1767507

Öz

Dünyada insanın gelişimini, kendi iradesini eline alarak hayata evet deme pratiğine dayandıran ünlü filozof Friedrich Nietzsche, herhangi bir duygunun veya düşüncenin esiri olmadan kişinin kendini gerçekleştirmesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre bu yolda ‘acı’ sıradan bir kötülük veya bastırılması gereken bir duygu değil; insan varoluşunun yapısal, dönüştürücü ve hatta yüceltici bir öğesidir. Bu öğretisi, düşünürün metafizik eleştirisi, kültür yorumu ve psikolojik analizleri üzerine bina edilmiş özgün bir perspektif sunar. Bu çalışmanın amacı, Nietzsche’nin acı kavramının filmozofik yaklaşımla nasıl ele alınıp düşünüldüğünü ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışmada Friedrich Nietzsche’yi ana karakter olarak ele alması nedeniyle amaçsal örneklem tekniği ile seçilen Nietzsche Ağladığında filmi, filmozofik yöntemle analiz edilmiştir. Nietzsche’nin ahlak, iyi-kötü, din gibi pek çok konuda görüşleri ve eserleri bulunduğundan çalışma, varoluşçu görüşleri ekseninde ele aldığı acı kavramı odağında sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Çalışma sonucunda filmde Breuer ve Nietzsche karakterleri özelinde varoluşsal sorunlar içinde acılarla mücadele etme pratikleri üzerine bir filmozofik düşünme sunulduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sinema, Acı, Filmozofik Düşünme, Friedrich Nietzsche, Nietzsche Ağladığında.

A Filmosophic View of the Concept of Pain in Friedrich Nietzsche Through the Film When Nietzsche Wept

Abstract

The renowned philosopher Friedrich Nietzsche, who grounded human development in the practice of affirming life by taking control of one’s own will, emphasizes that a person must realize themselves without being enslaved by any emotion or thought. According to him, on this path, ‘pain’ is not an ordinary evil or an emotion to be suppressed; it is a structural, transformative, and even sublime element of human existence. This doctrine offers a unique perspective built upon the thinker’s metaphysical critique, cultural commentary, and psychological analyses. The purpose of this study is to reveal how Nietzsche’s concept of pain is approached and contemplated from a filosophic perspective. To this end, the film When Nietzsche Wept, chosen using a purposive sampling technique due to its central focus on Friedrich Nietzsche as the main character, was analyzed with the filosophic method. Since Nietzsche has views and works on many subjects such as morality, good and evil, and religion, the study was limited to focusing on the concept of pain within the framework of his existentialist views. As a result of the study, it was understood that the film presents a filosophic reflection on the practices of struggling with pain within existential problems, specifically through the characters of Breuer and Nietzsche.

Keywords: Cinema, Pain, Filmosophic Thinking, Friedrich Nietzsche, When Nietzsche Wept.

¹ Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü. birgualicali@yyu.edu.tr

² Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Film Tasarımı ve Yönetimi Bölümü. nevin.arvas@medeniyet.edu.tr

Giriş

Varoluşçuluk, temelde “varoluşun özden önce geldiği”³ ilkesi üzerine inşa edilir. Jean-Paul Sartre, Tanrı’nın yokluğunun, insanı mutlak özgürlük ve sorumlulukla baş başa bıraktığını, varlığın kendi temeli olmadığını ve sürekli bir “hiçleme” (néantisation) süreci içinde kendini inşa ettiğini savunur. Böylece insan, “kendi kendisinin varlığı olmayan kendi hiçliğinin temeli”⁴ olma paradoksuyla yüzleşir. Martin Heidegger ise varoluşu (Dasein) “endişe” (Sorge) üzerinden tanımlar. İnsanı “varlığın çobanı» olarak konumlandıran Heidegger⁵, aynı zamanda insanın varlığın anlamını açığa çıkarma sorumluluğu olduğunu vurgular. Dasein, ruh hali (özellikle endişe), anlama ve dil üzerinden dünyada kök salar⁶. Bu çerçevede varoluş, özü itibarıyla sınırlılık, kaygı ve sorumlulukla iç içedir.

Søren Kierkegaard, varoluşçu düşüncenin öncüsü olarak, Hegel ve Marx’ın yabancılaşma kavramlarını aşmak için bireyin estetik ya da etik varoluş tarzı arasındaki sıçramasını vurgular. Estetik hayat, anlık haz ve kontrolsüzlükle karakterize edilirken, birey bu düzeyde “deneysel” olarak kalır.⁷ Kierkegaard, yabancılaşmanın kökeninin ne salt zihinsel (Hegel) ne de ekonomik (Marx) olduğunu, temelde varoluşsal bir çıkmazdan kaynaklandığını öne sürer.⁸ Bu çıkmaz, Nietzsche’nin felsefesinin de çıkış noktasını oluşturur.

Nietzsche, varoluşun bir anlamı var mıdır? diye sorar. Ona göre bu, felsefenin en yüce; hatta en deneysel sorusudur. Uzun süre varoluşu, hatalı ya da kınanması gereken adaletsiz bir şey olduğunu varsayarak aramıştır. Varoluşçuluk felsefesinde varoluşu yorumlamak için Tanrı’ya ihtiyaç vardır. Yaşamı kurtarmak için suçlamak, haklı çıkarmak için kurtarmak gerekir. Filozof varoluşu daha çok bu noktada vicdan azabı açısından değerlendirmektedir⁹. Vicdan azabından kurtulmanın yolunu da insanın iradesi ile ilişkilendirmektedir.

Varoluşçu paradigmada hayatı olumsuzlayan düşüncelerin tersine, insanın kendi iradesini eline alarak hayata evet deme pratiği ile gelişebileceğini savunan ünlü filozof Friedrich Nietzsche, bu çalışmada özellikle acı kavramı eksenindeki düşünceleri ile ele alınmıştır. Nietzsche’yi ana karakter olarak ele alması nedeniyle amaçsal örneklem tekniği ile seçilen Nietzsche Ağladığında filmi de bu açıdan filmozofik yöntemle analiz edilmiştir. Çalışmanın amacı, Nietzsche’nin acı kavramının filmozofik yaklaşımla nasıl ele alınıp düşünüldüğünü ortaya koymaktır. Nietzsche’nin Batı felsefesine katkıda bulunan birçok konuda görüşleri ve eserleri bulunduğundan çalışma, varoluşçu görüşleri ekseninde ele aldığı acı kavramı odağında sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

1. Varoluşçuluk Üzerine

Varlık nedir? Nasıl tanımlanır? sorusu bize farklı açılımlar sunar. Heidegger, metafiziğin geleneksel dil yapısının, varlığın tanımlanmasına engel koyduğundan şikâyet edip varlığın aslında esrarlı bir şey olmadığından bahseder. Hatta varlık o kadar basittir ki insanoğlunun modern ve karmaşık zihni onu anlamakta güçlük çekmektedir. Ancak düşünme ve duygunun fazlalıklarından sıyrılmış ya da hiçbir şekilde bunlara bulaşmamış açık yürekli kişiler, varlığın ışığını bilebilirler. Bu anlamda varlığın üç özelliğinden bahseder: İlk olarak varlık paradoksal biçimde çok uzaktır. Bunun temelinde onun sonsuz ve tüketilemez olması yatar. İkinci olarak varlık, bütünüyle zamansaldır. Özü tam olarak zamansallıktır. Geçmiş ve gelecekle ilişkisiz değildir. Onun için varlık ne bir Tanrı ne de idealist bir dünya temelidir. Son olarak varlık insan için nesneldir ve ondan ayrı olarak var olur. Bu bağlamda Sartre’nin, “Varoluş özden önce gelir” sloganından uzaklaşarak “İnsan var olan şeylerin efendisi değildir. İnsan varlığın çobanıdır” der.

³ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk* (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 46-47.

⁴ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (İstanbul: İthaki Penguin Kitap, 2014), 30-37.

⁵ Martin Heidegger, *Heidegger*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 151-153.

⁶ Heidegger, *Heidegger*, 50-60.

⁷ Paul Strathern, *90 Dakikada Kierkegaard* (İstanbul: Gendaş, 1999), 35.

⁸ Gerhard Rempel, “Søren Kierkegaard and Existentialism,” (1959): 41-43 <https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/041.%20Soren%20Kierkegaard%20and%20Existentialism.pdf>

⁹ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 63-65.

Buradan hareketle insanın varlığının tamamen endişe üzerine kurulu olduğunu savunan düşünür için insan, varlığı yaratmaz ama ondan sorumludur; çünkü o düşünmedikçe varlığın aydınlanması söz konusu değildir.¹⁰

Heidegger, varoluşun kendisinin, kendi dışında ve kendi ötesinde durmak olduğunu söyler. Varlığın sadece insanın derisinin içinde olup biten bir şey olmadığını, kaygı ve endişesinin dünyaya yayıldığı bir kavram olarak tanımamaktadır. Bu varlık alanını Dasein olarak adlandıran düşünür, insan varoluşunu bu kavram üzerinden açıklamaya çalışır. Sınırlı bir doğaya sahip olan Dasein’de uzak veya soyut hiçbir şey yoktur. Heidegger’e göre insan varoluşunun üç temel kategorisi vardır: ruh hali, anlama ve konuşma. İlk olarak ruh hali var olduğumuz tüm varlık alanını kaplar. Uyumlu olmak için varlığımız belli bir şekilde bir düzene sokulur. Ruh, insanın varoluşunun bütünü istila eder, etkiler ve değiştirir. Bu temel ruh hali, Heidegger’e göre ‘endişe’dir. İkinci olarak anlama kavramı soyut ve teorik bir anlama değildir. İnsan, sabah gözlerini açar ve dünya önüne açılır. Var olmak bireyin kendisinin ötesinde önüne açılan bu dünyada bulunma halidir. İnsan varoluşa kökleşmekle sahip olur. Son olarak dil, Heidegger’e göre sesler ya da bu sesleri sembolize eden işaretler sistemi değildir. Tüm bu işaretler ancak insan, dil içerisinde var olduğu için dil haline gelir. Ünlü filozof burada daha çok işaretlerin ön plana çıktığı varoluşsal arka plana işaret eder.¹¹

Dostoyevski’nin “Tanrı olmasaydı, her şey mubah olurdu” cümlesi, Jean-Paul Sartre’ye göre varoluşçuluğun çıkış noktasıdır. Gerçekte Tanrı’nın olmaması, hiçbir şeyin yasak olmayacağına işaret ettiğinden, Sartre tıpkı Heidegger gibi insanın kendi başına bırakıldığını düşünür. Nitekim elden geldiğince az bir kayıpla Tanrı’yı ortadan kaldırmaya çalışan ahlak anlayışıyla çatışan varoluşçuluk felsefesi, Tanrı’yı eylemin bir parçası olarak kabul eder.¹² Bilincin yasası olmadığını söyleyen Sartre’ye göre varlık bilinç olmaksızın vardır. Bilinç ancak kendisi tarafından sınırlandırılır; fakat bunun bir türeyiş gibi anlaşılmaması gerekir. Kendi kendini yaratışı, bir edim olmaktan çok, bir varoluş doluluğudur ve özsel bir özelliktir. Dolayısıyla bilinç kendisiyle vardır ve bunu kendini hiçlikten devşirerek yapmaz. Bilinç hiçlikten daha öncedir ve kendini varlıktan devşirir. Edilgin varoluşu kabul etmeyen Sartre, bu durumu ‘atalet’ olarak nitelendirir. Var olanın varlığını bilince bizzat kendisi açmamakla birlikte, varlık daima var olanın mevcut olan temelidir.¹³

Sartre, neyim ben? sorusuna kendi kendisinin temeli olmayan, kendi varlığını izah etmediği ölçüde olduğundan başkası da olabilecek olan bir varlık cevabını verir. Başka bir deyişle var olarak, kendi kendisinin varlığı olmayan kendi hiçliğinin temeli olabilir mi sorusuna yine sorunun içinde cevap verir. “Varlık kendi varlığının temeli değildir” diyen Sartre, kendine mesafeli var olmak gerektiğini savunur. Bu kaynağını varlığın bağrında bulan küçük bir hiçleyiş olarak ortaya çıkan kendi-için kendindenin tam bir alt üst oluşudur. Ve bu alt üst oluş, dünyanın kendisidir. Sartre’ye göre kendi içinin gerçekliği, saf olarak sorgulayıcıdır; çünkü “kendi için kendi kendisinden her zaman başkalığın hiçliğiyle ayrılmıştır”.¹⁴

Varoluşçuluğun temeline ‘estetik’ ve ‘etik’ kavramlarını yerleştiren Kierkegaard için her bireyin bu iki kavram arasında seçim yapma şansı vardır. Birey, bu seçimi yaparken bütün var oluşunu en temel anlamda biçimlendirecek olan edimin tüm sorumluluklarını kabul etmelidir. Ona göre temelde estetik hayat yaşayan insanın varoluşu kendi kontrolünde değildir. Anlık yaşayan ve zevk için hareket eden birey, bu hayatın içerisinde ‘deneysel’ olarak kalır.¹⁵

Hegel, varoluşu mutsuz bilinç açısından yorumlamayı seçer. Mutsuz bilinç yalnızca vicdan azabının Hegelci versiyonudur. Hatta Almanlar arasında ilk kabul görmüş ateist filozof Schopenhaur da varoluş ya da adalet sorularını daha önce hiç olmadığı kadar ön plana çıkarmış olsa da acı kavramının içinde hayatı inkâr etmenin bir yolunu

¹⁰ Heidegger, *Heidegger*, 151-153.

¹¹ Heidegger, *Heidegger*, 50-60.

¹² Sartre, *Varoluşçuluk*, 46-47.

¹³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 30-37.

¹⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 725.

¹⁵ Strathern, *90 Dakikada Kierkegaard*, 35.

bulur. Bu, onu yaşamın olumsuzlanmasını haklı çıkaran bir yol olarak görünebilir. Hayatı, hiçliğin mutlu sükûneti içinde, sebepsiz bu mutluluğu bozan bir şey olarak gören Schopenhaur, insanın ne kadar uzun yaşarsa o kadar hayal kırıklığına uğrayacağını düşünür. Ona göre insan bilgisi arttığı müddetçe ıstırapı artan bir varlıktır. Ve bu ıstırapı doğuran ve büyüten tek şey dünyanın büyük günahıdır. “Var olmuş olan var değildir, hiç var olmamış olan kadar vardır ancak” diyen ünlü filozof var olan her şeyin bir sonraki zamanda çoktan var olmuş olduğunu kabul eder¹⁶

Nietzsche’ye göre varoluş, çifte bir doğaya sahiptir; bir taraftan muazzam bir adaletsizlik bir taraftan haklı çıkarıcı bir kefarettir. Suçla titanlaştırılan suçun kefaretiyle ilahi kılınır ve tüm bunların sonunda varoluşu değersizleştirmek, her şeyden önce Tanrı’nın yargısına tabi kılmanın incelikli bir yoludur.¹⁷ Böyle Buyurdu Zerdüş kitabında Nietzsche hayatın anlamını sorgularken şunları söyler: “Hayata ayak uydurmak için hayatla yöndeş olmaktan başka sağlam yol yoktur. İnsan eksiktir ama bu eksikliği kendisi giderecektir; kurtuluş kendisinden gelecektir. Şimdiye dek kendi dışında sanarak yücelttiği varlıkların bütün görkemi, güzelliği onun olacaktır. İnsan kendi içinde kalarak gerçekleştiremez bunu; insan varlığının yöneldiği, erek bildiği bir örnek koymak gerek onun üstüne: üst insan. İnsan, var gücünü seferber ederek bu örneğe doğru giderek hep kendini aşmaya çalışmalıdır”.¹⁸

Varoluşçu düşünürler, Avrupa kültürünün Hristiyanlığa olan inancını kaybetmesini nihilizme bağlarken Nietzsche bu görüşte değildir. O, nihilizmin köklerini Yahudi-Hristiyan geleneğindeki çileci ideale ve onun öteki dünya inancına bağlar. Ayrıca Nietzsche, modern Avrupa kültürünün Tanrı’ya olan inancı bir yana bırakmış olsa da ona ait olan köle ahlakı bakış açısını sürdürdüğünü söylemektedir. Bu noktada nihilizmin bütünüyle aşılabilmiş olmadığını söyler. Varoluşçu düşünürlerin varoluşsal çıkmazda Tanrı’nın yokluğuna karşı dile getirdikleri insanın yabancılaşması, anlamsızlık olgusu vb. durumlarına karşı ancak köle ahlakı bakış açısını benimseyenlerin Tanrı’nın olmayışı vb. karşısında böyle duyumsadığını düşünür¹⁹ ve aktif nihilist bir tavır sergileyerek hayatı olumlayan tarafı seçer.

2. Nietzsche Varoluşçuluğunun İçinde Acı Kavramı

Nietzsche için varoluşun anlamı, felsefenin “en yüce” ve “en deneysel” sorusudur. Ancak geleneksel felsefe ve özellikle Hristiyan ahlakı, varoluşu bir suç, bir aşırılık veya değersizleştirilmesi gereken bir şey olarak yorumlayarak “yaşamı inkâr”a dayanır.²⁰ Schopenhauer’ın karamsarlığı – acının kaçınılmazlığı ve hiç var olmamanın tercih edilebilirliği – bu inkârın tipik bir örneğidir.^{21,22} Nietzsche ise bu karamsar teslimiyeti reddeder.²³

Hristiyan ahlakını reddeden Nietzsche, özellikle geleneksel ahlakın, acıyı, ‘kötü’, kaçınılamaz ya da günahın cezası olarak yorumlayan bir yaşam düşmanlığı sergilediğini ifade eder. Ona göre bu bakış açısı, insanı acıdan kurtarmayı vaat ederken, özünde güçsüzleştirir. Sonuç olarak hayatın gerçekliğini inkâr eder ve ‘çile’ yoluyla içselleştirilmiş bir nefrete dönüştürür. Kişinin acısını paylaştığında güç kaybettiğini söyleyen düşünür için acıma duygusu bütünsel hiçliğe inandırmaktadır. Fakat kimse buna hiçlik adını vermez. “Ahiret”, “Nirvana,” “Tanrı” veya “hakiki yaşam” gibi ifadelerle izah eder.²⁴

Nietzsche’ye göre nihilizm de bu noktada “en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalmasıdır.”²⁵ Anlamların temel bir insani gereksinim olduğu düşünüldüğünde,

¹⁶ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 63-65.

¹⁷ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 19-21.

¹⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, 10.

¹⁹ Buket Korkut Raptis, “Nietzsche’nin Bakışından Varoluşçuluk,” *Kaygı*, 19, sayı: 11 (2020): 509-510.

²⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (New York: Continuum, 1983), 19-21.

²¹ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 63-65.

²² Dominique Folscheid, *Felsefe Akımları* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 121-130.

²³ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Say Yayınları, 2013), 61-69.

²⁴ Nietzsche, *Deccal*, 11-13.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale. (New York: Random House, 1967), 9.

insanın hayatını anlamlandırmaya çalışırken başvuracağı değerlerin inandırıcılıklarını kaybetmeleri ya da geçerliliklerini yitirmeleri, varoluşsal bir acıyı da beraberinde getirmektedir. Burada Nietzsche’nin kastettiği şey acının kendisi değildir. İnsanın onun için değerli olduğunu düşündüğü şeye ulaşabilmek için ıstırap bir araçsa, insan bu acıya katlanabilir; hatta onu isteyebilir. Bu durumda acı gereklidir. Hiçliği insan için katlanılmaz kılan şey, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması olduğundan katlanılan acının hiçbir gereği de kalmaz.²⁶

İncil’deki “Tanrım, beni neden terk ettin?” cümlesinin her dindarın ağzından bir gün mutlaka çıkacağını iddia eden Nietzsche için Tanrı, kendini beğenmişliğini tatmin etmek için var olmuştur. Ünlü düşünürün Tanrı ve inanmadığı diğer kutsal şeyleri duyan ve onlarla konuşan adeta bir gölgesi olsa da o, inanmamayı tercih etmektedir. Nietzsche’nin varoluşçu felsefesinde ‘acı’ da sıradan bir kötülük veya bastırılması gereken bir duygu değil; “insan varoluşunun yapısal, dönüştürücü ve hatta yüceltici bir ögesidir.” Bu öğreti, düşünürün metafizik eleştirisi, kültür yorumu ve psikolojik analizleri üzerine bina edilmiş özgün bir perspektif sunar.²⁷

Dünyanın tek temelini acı olduğuna inanan Nietzsche, bu görüşünü “varoluşun dehşeti”ne dayandırırken acıyı yaşamı onaylamanın bir aracına da dönüştürür. Schopenhauer’ın, acının insan refahını azalttığı için hiç var olmamanın daha iyi olacağı yönündeki karamsar iddiasından yola çıkan Nietzsche, ondan farklı olarak acının önemini ciddiye alır. Acı, en yüce değer gerçekleşmesi için gereklidir. Filozof, İyinin ve Kötünün Ötesinde kitabında, bugüne kadarki tüm insan gelişiminin büyük acılarla yaratıldığını ve iyi bir yaşamın yaratıcı bir varoluşta yattığını savunur. Yücenin gelişiminde belirli değerlerin kutsallaştırılmasını savunan Nietzsche için acının değeri, ancak bu şekilde vurgulanabilir.²⁸

Schopenhauer, acıyı, iradenin kendisi ile zamansal hedefi arasındaki bir engel tarafından engellenmesi olarak tanımlarken, iradeye direnmenin doğası gereği acı verici olduğunu savunur. Bu nedenle ona göre ‘çabalamak’ bir acı çekme biçimidir. İradeye direnmek de acıyı oluşturur. Direnç, acıyla eş anlamlıdır. Nietzsche bu iddiayı açıkça reddetmez. Bir kişinin bir arzuya sahip olup da hayal kırıklığına uğramamasının imkânsız olduğunu ve arzulama arzusunun, özcede önemli bir tatminsizlik yaratmadan tatmin edilemeyeceğini savunur. Ona göre arzu, acıyı ima eder.²⁹

Nietzsche’nin varoluşçu felsefesinde insanlığın başarısızlıkları, hastalıkları ve yozlaşması, acı çekmeye mahkûm olma ile ilişkilidir. Bu noktada Hristiyan ahlakındaki tüm hastalık ve acının korunmasına dair içsel inançtan yola çıkan Nietzsche, bir yandan acıyı gördüğü “en yüce” bireylerle, diğer yandan da vasat bireylerle ilişkilendirir. “Acının anlamsızlığı, acının kendisi değildir” diyen filozof için, acıyı doğrudan anlamamanın yolu, onu varoluşsal bir bakış açısıyla anlamaktan geçer. Ona göre insanlar her acı için içgüdüsel olarak sebebi; daha doğrusu, suçlayacak birini ararlar. Her duygunun huzursuzluk ve talihsizlikle iç içe geçtiğini savunan Nietzsche, kişinin dürtülerinin veya içgüdülerinin, dışsallaştırılmadıkları sürece içe doğru yönlendirileceğini savunur. Bu bağlamda, insanlar bu içgüdüleri içselleştirirler. Yani Nietzsche’ye göre, bir kişinin yaşadığı acıdan kimse sorumlu değilse, acı çeken kişi kendini suçlamaktadır³⁰

Nietzsche’nin temel kavramlarından biri de hedonizmdir. Tüm insan eylemlerinin, haz ve acı arasında pozitif bir dengeyle tanımlanan mutluluğu deneyimlemeyi amaçladığını savunan filozof için, bu haz ve acı birbirini dışlayan mutlulardır. Bu bağlamda bakıldığında, haz ve acının doğasını kavrayamamak normal görünür. Hedonik paradoks olarak adlandırdığı duruma göre, mutluluğa ulaşılamaz; mutluluk azalır. “Cennete giden yol her zaman kendi cehenneminin şehvetinden geçer” diyen Nietzsche için, varoluş dalgalarının kıyıya vurduğu en değerli inciye ancak bu bedel satın alabilir. Burada, güç kavramına da değinen filozof, bu duygunun büyümesi için önce tatminsizliğin

²⁶ Alexander Nehamas, *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir. (Ayrıntı Yayınları, 1999), 171.

²⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 61-69.

²⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 99-105.

²⁹ Folscheid, *Felsefe Akımları*, 121-130.

³⁰ Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins, *Reading Nietzsche* (New York: Oxford University Press, 1988), 110-115.

ortaya çıkması gerektiğini savunur. Dahası, tatminine karşı önemli bir direnç olması gerekir.³¹ Yani hedonizm paradoksu doğrultusunda haz ve acı mutlak zıtlar değildir; mutluluk haz peşinde koşarak değil, güç istencinin tatminiyle; engelleri aşma ve kendini aşma sürecinde deneyimlenir. Memnuniyetsizlik ve direnç, güç duygusunun ve dolayısıyla anlamlı bir varoluşun ön koşuludur.

Nietzsche'nin devrimci hamlesi, acıyı, güç istenci (Wille zur Macht) ve "üst insan" (Übermensch) projesiyle ilişkilendirmesidir. Böyle Buyurdu Zerdüş'te vurguladığı gibi insan "eksik"tir, ancak bu eksikliği aşmak ve "kurtuluşu kendinden gelecek" olan "üst insan"a doğru evrilmek zorundadır.³² Bu aşma süreci, kaçınılmaz olarak acıyı, zorluğu ve kendini alt etmeyi içerir. Geleneksel ahlakın acıyı 'kötü', kaçınılması gereken veya günahın cezası olarak yorumlaması, onu "içselleştirilmiş bir nefrete" dönüştürüp insanı güçsüzleştirirken³³ Nietzsche için acı, "en yüce değerlerin gerçekleşmesi", yaratıcılık ve kültürel gelişim için zorunludur; "büyük acılar" olmadan insanlığın yüceliği mümkün değildir.³⁴

Sonuç olarak, Nietzsche'nin acı felsefesi, onu varoluşun trajik ama aynı zamanda yaratıcı ve yüceltici özü olarak yeniden konumlandırır. Bu perspektif, insanı pasif bir kurban olmaktan çıkarıp, acısını dönüştürerek ve anlamlandırarak "üstinsan"a giden yolda aktif bir fail haline getirmeyi hedefler. Aşağıda "Nietzsche Ağladığında" filminde izi sürülecek temel zemin de Nietzsche'nin bu radikal yaşam onayının ve acının ontolojik statüsüne dair çarpıcı yeniden değerlendirmesidir. Nietzsche'nin acıyı bir lanet değil, bir meydan okuma ve yücelme fırsatı olarak kavrayan benzersiz varoluşçu vizyonunu filmozofik olarak inceleme çalışmasıdır.

3. Metodoloji

Çalışmada kullanılan yöntem filmozofik yöntemdir. Filmozofik yöntem Daniel Frampton'un kuramsallaştırdığı bir yöntemdir. Bu yöntemde film ve felsefe alanına yeni bir kapı aralayan Frampton, filmi, izleyiciyi, film deneyimini ve aralarındaki organik bütünlüğü anlama adına düşüncenin kendisini düşünmemizi istemektedir. Ona göre film, filmozofik yöntemde bir film varlıktır.³⁵ Filmin kendine özgü bir felsefi değeri olduğuna dikkat çeken Frampton, felsefeyi filme uygulamadan ziyade filmin bir bütün halinde felsefi irdelendiğinde başlı başına felsefi olduğunu anlayacağımızı ifade etmektedir. Bu şekilde film felsefesinin daha iyi kavranabileceğini, filmin düşünceleri nasıl aktardığını, özneleri nasıl dönüştürdüğünü, rüya, bellek ve şiir ile benzerliğini, film dünya, film düşünme, film zihin ve genel çerçevede filmozofi olgusu ile filmi nasıl anlamlandırabileceğimizi açıklamaya çalışmaktadır.³⁶

Frampton'a göre filmozofik analizde filmin yansıttığı üzerine konsantre olunup içerisindeki düşünce açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bir şeyin herhangi bir jest veya sembolik anlamıyla açıkça daha az ilgilenen bu yöntem, bunun yerine hangi görüntüler arasında hangi açıdan ne kadar süreyle ne kadar yaklaşıldığı gibi bir şeyin nasıl gösterildiğine odaklanır. Tutarlılık, uyum, benzerlik gibi çeşitli parametrelerden yansıtılan düşünce veya fikirler içindeki anlamlar yorumlanır. Farklı filmler arasında aynı konu, izleyiciye farklı duygular hissettirebilir. O nedenle bir filmin analizinde biçimler içinde yaratılan düşünce ile uyum nasıl? Yaratılan şey ne kadar dokunaklı veya etkileyici düşündürüyor? gibi filmin düşünce olarak ele alınmasını gerektiren bütüncü sorular sorulmaktadır.³⁷

³¹ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy* (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2021), 4-7.

³² Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş* (Bursa: Asa Kitabevi, 1999), 10.

³³ Friedrich Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, çev. Ayça Kaya (Say Yayınları, 2008), 11-13.

³⁴ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 99-105.

³⁵ Süleyman Aydın, "Filmozofi: Sinemayı Yepyeni Tarzda Anlamak İçin Bir Manifesto," *Sinecine: Sinema Araştırmaları Dergisi* 4, sayı: 1 (2019): 183.

³⁶ Derya Oğuzcan ve Gökmen Parlayandemir, "Çağdaş Türk Sinemasına Filmozofik Bakış," *Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi Araştırma Dergisi* 18, (2021): 15.

³⁷ Daniel Frampton, *Filmozofy* (Wallflower Press, 2006), 181.

Filmozofik yöntemde Frampton, filmlerin felsefi metinler gibi felsefe yapıp bunu da sinemaya özgü öğelerle gerçekleştirdiği iddiasındadır. Filmlerin düşünmesi insan zihninden farklı olarak film zihin kavramını gündeme getirir. Film zihin, film düşünme aracılığıyla da film dünya kavramını yaratmaktadır. Bu dünya da aynı şekilde gerçek dünyadan farklıdır.³⁸ Bu kavramları açıklamak gerekirse film dünya; filmde tasarlanıp yaratılan gerçek dünyadan ayrı canlandırılan dünyadır. Her filmde yaratılan dünya farklıdır. Film zihin; filme özgü, filmin kendi içerisinde çıkan zihniyettir. Bir nevi filmin zihniyeti de denilebilir. Film düşünme ise insan düşüncesinden farklı olarak film dünyada film zihinle birlikte filmin düşündürüp hissettirdikleri ile ilişkilidir.

Frampton³⁹ film zihin ve film-düşünme kavramlarının doğal bir şekilde inanç, empati gibi hümanist terimleri yarattığını söylemektedir. Ona göre bu terimler, film izleyicisini teknikten ziyade organik bir şekilde dramatik görmeye yönlendirir. Böylece biçim de içerikten daha fazlası haline gelir. Film-düşünme, biçim ve içerik arasındaki ‘bağlantıyı’ organikleştirmeyi amaçlar. ‘Stili’ içeriğe entegre ederek, film felsefesi ile film izleyicisinin deneyimini geliştirmeyi ve özgürleştirmeyi tasarlar. Film bir düşünce olarak ele alındığında anlar daha retorik olarak anlaşılabilir: Filmin (duygusal biçimleri aracılığıyla) empatiyle ağladığı, yüksek sesle zorlandığı, karakter için acı hissettiği söylenebilir. (Film zihin kavramı bu tür yorumları provoke etmelidir.) En sıradan, görünmez biçim bile düşünürsadece bu niyetle: anlatılanı açıkça ve göze batmayacak şekilde görmemizi sağlar. Normal filmlere sadece anlatım açısından yaklaştığımızda, olaylara ve temalara dikkat edilir; aktif olarak zihin açısından bir filmi düşündüğümüzde ise komple biçime, akışkanlığa, ışığa ve sese de dikkat edilir.

Film-düşünme kavramı, hemen hemen bütünüyle düşünülmüş, sonsuz derecede esnek bir olayı (‘imgeleri’) tanımlayan bir aktarım sağlar. Film zihin kavramı, bir filmin biçimsel eylemlerini filmin kalbiyle orantılı bir şekilde anlamamızı sağlar, bizi filme yaklaştırır, böylece yapılan yorumlar aracılığıyla deneyimimizin büyümesini ve olgunlaşmasını gerçekleştirir. Teknik olarak düşünme filme bir arka kapı açarken, filmi düşünce olarak kavramsallaştırmak ön kapıyı açmaktadır. Bir filmi düşünce olarak deneyimlemek, daha bilinçli, düşünceli, hayal gücü yüksek bir film izleyicisi üretir ve daha ‘insani’ düşünme kavramı, tüm benliğimizin filme katılmasını sağlar.⁴⁰

Frampton’un filmozofik olarak dile getirdiği yaklaşım, varlığı düşüncenin merkezine yerleştirmektedir. Filmozofi, yalnızca tekniğe veya dramatik yapıya odaklanmış yaklaşımları aşır yeni bir film retoriği geliştirme amacındadır.⁴¹ Çalışmada filmozofik yöntemin tercih edilmesinde Nietzsche gibi derinliği olan bir filozofun özellikle acı felsefesi ekseninde varoluşçulukla ilgili düşüncelerinin okunmasına olan uygunluğu, filmlerin ne düşündüğü ile ilgilenen yenilikçi bir yöntem olması ve Frampton’un film düşünme, film zihin, film dünya gibi kavramlarıyla açıklanabilirliği etkili olmuştur. Nietzsche Ağladığında isimli film söz konusu nedenlerle ve Nietzsche’nin ana karakter olarak yer aldığı film olması nedeniyle amaçsal örneklem tekniğiyle seçilmiştir. Nietzsche’nin ahlak, iyi-kötü, din gibi pek çok konuda görüşleri ve eserleri bulunduğundan çalışmanın analiz bölümü, varoluşçu görüşleri içerisinde ele aldığı acı kavramı özelinde sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

4. Nietzsche Ağladığında Filminin Filmozofik Analizi

Çalışmanın bu bölümünde Frampton’un film dünya, film düşünme ve film zihin kavramları ekseninde Nietzsche Ağladığında filmine içkin olan filmozofik bulguların ortaya konulmasına çalışılmıştır.

³⁸ Oğuzcan ve Parlayandemir, “Çağdaş Türk Sinemasına Filmozofik Bakış,” 8.

³⁹ Frampton, *Filmosophy*, 174-175.

⁴⁰ Frampton, *Filmosophy*, 175.

⁴¹ İsmail Bozkurt Avcı, “Dasein’i Filmozofik Düşünmek: Bir Film-Zihin Olarak ‘Hayat Ağacı,’” *Erciyes İletişim Dergisi / Journal of Erciyes Communication* 7, sayı: 2 (2020): 1431.

4.1. Film Dünya

Nietzsche Ağladığında filminde film dünya, Nietzsche'nin kız arkadaşı Lou Salome'nin Nietzsche için Doktor Joseph Breuer'den yardım istediği; mektubun kendi sesinden dış sesle okunmasıyla başlar. Gerçekte Dr. Breuer ve Nietzsche hiç karşılaşmamıştır. Ancak filmde böyle bir film dünya yaratılır ve bu yaratılan dünya, ilk önce Lou'nun siyah beyaz aynadaki yarım görüntüsüyle açılır. Mektup yazmaktadır. Bu mektubu önceden yazdığı anlaşılır. Birden görüntü renklenir. 1882 yılı baharındır. Dönemin kıyafetleri, mobilyaları, ışıkları, yaşam tarzı vb. göre film dizayn edilmiştir. Görüntü, Lou ve doktorun buluşmasından sonra, tekrar siyah beyaz olur. Nietzsche'nin ders verdiği okula gideriz. Geçmişe dönüldüğünde flashback amaçlı yapılan bu gösterimle izleyici, onun dersine katılan Lou ile Nietzsche'nin ilk karşılaşmasına gider. 6 ay öncedir. Ardından tekrar Breuer ile Lou'nun buluştuğu ana döner.

Flashback daha sonra Viyana bir hafta sonra denilişinde olduğu gibi zaman geçişlerini vurgulamak için filmin ilerleyen bölümlerinde de önce siyah beyaz sonra renkli görüntünün gelişi şeklinde uygulanır. Breuer'in psikolog olduğunu, tabelanın görüntüsünden ve hastasıyla konuşmasından anlarız. Film dünyada geçmişle ilgili bilgilere diyaloglardan kesme geçişle geçilir. Böylece geçmişle şimdiki zaman arasındaki eksik kalan bilgilere seyircinin yavaş yavaş ulaşması istenir. Lou ile Nietzsche arasındaki yakınlaşmanın; her ikisinin benzer görüşleri ve Lou'nun ondan öğreneceklerinden istifade etme düşüncesi nedeniyle filizlendiğini diyaloglardan anlarız. Lou, Doktor Breuer'i, Nietzsche'nin tedavisini üstlenmesi için ikna etmeye çalışır. Nietzsche'nin kitaplarını hediye eder. Nietzsche'nin kitapları ve Lou'nun doktorun dikkatini çekici davranışlar sergilemesinin film dünyadaki olayların şekillenmesinde payı büyük olmuştur. Film boyunca Lou'nun sıcak tavırları ve kitaplar birçok kez görülecektir.

Frampton'a göre film dünyadaki gerçeklik, amacıyla, yaratımıyla salt gerçeklikten farklı yeni bir dünyadır⁴². Breuer, gerçekte hiç karşılaşmasa da film dünyada Nietzsche'yi tedavi etmek için her şeyi yapacağını söyler. Lou'nun hayır diyemeyeceği bir kadın olduğunu, sonraki diyaloglarında arkadaşı Sigmund Freud'a söylerken de ifade eder. Sigmund Freud, psikanalizin kurucusudur ve o dönemlerde Breuer ile samimi arkadaşlıkları vardır. Bu samimiyet filmde de verilmiştir. At arabası dönemin ulaşım aracıdır ve film dünyada sadece ulaşım aracı değil Nietzsche ve Breuer gibi karakterlerin düşsel ve fikrîsel yolculuklarının da aracı olmuştur. Örneğin Breuer at arabasına binip eve giderken aklına Bertha'yı tedavi etmeye çalıştığı sahne gelmektedir. Daha sonraki sahnelerde hastasına âşık olduğu ve takıntı haline getirdiği de anlaşılacaktır. Nietzsche'nin yaşadığı iddia edilen bir hikâyede de at arabası yine karşımıza çıkar. Filmde de buna değinilir.

Film dünya, önce imajları ekrana parça parça getirip sonra parçaları birleştirme şeklinde ilerler. Işık, karakterlerin duygu durumlarını yansıtacak şekilde kimi zaman parçalı kimi zaman direk kimi zaman da oldukça zayıf bir şekilde yansıtılır. Örneğin Sigmund ile Breuer'in yemek masasında konuşmasında ışık Sigmund'un bir yüzünü aydınlatırken bir yüzünü karanlıkta bırakır. Sigmund'daki gizem; Lou'ya ilgi duyduğu, filmin sonlarına doğru anlaşılacaktır. Duyguların anlatıldığı konuşmada anlatımı destekleyici şekilde loş bir ışık da vardır. Filmde bazı detayların önemsenmediği ama zamanın geçtiğinin verilmek istendiği sahneler, hızlandırılmış kesmelerle verilir. Örneğin Nietzsche'nin Breuer tarafından muayene edilmesi, kısa kesmelerle izleyiciye sunulur. Flashback bazen de geçmişin değil zihindekilerin tezahürü olur. Örneğin flashback ile üstinsan (peygamber diye filmde ifade edilir) Zerdüş'tün konuşmasına geçilir. Böylece Nietzsche'nin davranışları, düşünceleri, kafasındaki planları, somut bir şekilde izleyicide canlandırılmak istenir.

Ardından film dünyada Nietzsche'nin ölmeden 10 yıl önce başına geldiği, hatta sonrasında aklını yitirdiği iddia edilen kırbaçlanan at hikâyesi, film dünyada Frampton'un ifade ettiği gibi yaratımı belirlenmiş yeni bir düşünce ile⁴³ karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche gerçek yaşadığı iddia edilen hikâyesinde yalnızdır. Olay Torino'da gerçekleşir.

⁴² Daniel Frampton, *Filmozofi: Sinemayı Yepyeni Bir Tarzda Anlamak İçin Manifesto* (Metis Yayınları, 2013), 17.

⁴³ Frampton, *Filmozofi: Sinemayı Yepyeni Bir Tarzda Anlamak İçin Manifesto*, 19.

Faytoncu hareket etmeyen atını kırbaçlarken orada toplanan kalabalığın arasına dalan Nietzsche atın boynuna sarılır ve ağlarken baygınlık geçirir. Oradakiler Nietzsche’yi evine bırakır. Evde son sözü “Anne ne aptalım” olur ve hayatının on yılını anne ve ablasının himayesi ile geçirir. Yaratılan film dünyada ise Nietzsche, Breuer’in muayenehanesinden çıktıktan sonra atın kırbaçlandığını görüp acı çeker ve buna engel olmaya çalışırken yere düşer. Breuer onun merhametinden ve konuşmalarından etkilenir. Uykuya daldığında rüyasında hipnoz ettiği Bertha’ya tecavüz ettiğini görür. Sonra bu, oyun sahnesine dönüşür. Bertha ve Lou, Doktor Breuer için birbiriyle kavga ederler. Ve oyun biter. Rüyasından uyanır. Nietzsche’nin kitaplarını okumaya başlar. Kitaplarını geç saatlere kadar okuduğu, saat görsellerinin geçişlerle peş peşe ekrana gelmesiyle anlaşılır. Daha sonra da filmde Breuer’in rüyalarına yer verilerek yavaş yavaş Breuer’in Nietzsche’nin sözlerini sorgulamaya başladığı hissettirilir. Örneğin Breuer, Bertha’yla birlikte olduğunu gördüğü rüyasında, sonu siyah olan bir boşluğun içine düşmektedir. Burada açmaya çalıştığı piyanonun içinde, annesi Bertha’nın olduğu, filmin ilerleyen sahnelerinde açıklanır. Bu gösterim, Nietzsche’nin Bertha ile Breuer’in annesi arasındaki bağ ile ilgili yorumlarını açıklar niteliktedir.

Film dünyada Breuer’in, Nietzsche’nin acılarını dindirip tedavi etmek için, kendisinin de onun hastası olacağını söyleyerek ikna etmesi ile birlikte kamera, her ikisinin birbirleri hakkındaki düşüncelerini kesme geçişlerle izleyiciye sunar. Ayrıca ara ara gelen Breuer’in rüya görüntüleri ile Breuer’in, Nietzsche sayesinde bilinçle bilinçaltını yavaş yavaş bütünleştirmeye başladığı anlaşılır. Bazen de Nietzsche, onun farkındalığını artırma adına Bertha ile ilgili farklı şeyler hayal etmesini sağlar. Breuer ile Sigmund’un dostlukları ve Nietzsche hakkında konuşmaları ile filmdeki mesajlar ve anlatıdaki verilmek istenen açığa çıkarmaya çalışılır. Breuer, Nietzsche’yi tedavi ederken farkında olmadan kendisini de mi tedavi ettiriyordur? Breuer, Nietzsche’yi rakip mi görüyordur? gibi sorularla filmin ilerleyişi de filmozofik açılımlarla sağlanır.

Bir yandan siyah beyaz görüntülerle karakterlerin anılarına gittiği anlar beyazperdeye yansıtılır. Örneğin Nietzsche’nin Lou Salome’yi unutamayıp acı çektiğini izleyici, Nietzsche’nin geçmişte piyano çalıp Lou’nun da ona eşlik ettiği sahneyi, siyah beyaz görüntünün ekrana gelmesiyle anlar. Nietzsche sonraki görüntüde yine piyano çalmaktadır ama yalnızdır. Renkli görüntüye geçişte Nietzsche, Lou’nun sesini, o olmasa da duymaktadır. Breuer ise içten içe Nietzsche’nin kitapları ve konuşmalarından etkilenerken korkulu rüyalar görmeye devam etmekte, Martin Heidegger’in insanın varoluşu içinde dünyaya kapılıp endişe içinde olduğuna dikkat çektiği gibi dünyada kapıldığı arzulardan dolayı acı ve vicdan azabı çekmektedir.

Bilinçaltının bir yansıması olan rüyalarında evini ve eşini yangınlar içinde kalmış, kendisini ise bir gemide Bertha ile birlikte öpüşürken görmektedir. Vapurun sesi ve şimşek sesi eşliğinde rüyadan uyanır. Søren Kierkegaard’ın sözünü ettiği bireyin estetik ve etik varoluşundaki sıçramasına paralel Breuer’in anlık haz ve kontrolsüzlükle karakterize edilen estetik hayatı da kendi kontrolünün dışına çıkmıştır. Hegel’in mutsuz bilinçte bahsettiği; çevresinin ahlaki olarak onaylamayacağını bildiği durumundan dolayı Breuer, hakikatten uzaklaşmanın verdiği ağırlığı yaşamaktadır. Film dünyada beyaz güvercinler onun özgür olma isteğini, şimşek, yağmur gibi doğa olayları Bertha’ya olan takıntısını, dingin su, gemi, berrak gökyüzü düşlerini, alevler eşi için çektiği acıyı ve duyduğu suçluluk duygusunu yansıtmaktadır. Filmde hem diegetic hem de non diegetic seslerle anlatım kuvvetlendirmeye çalışılmıştır.

Film dünyada bazı anıların gösterildiği zaman geçişleri tamamen renkli verilmiştir. Örneğin Josef Breuer’in babasıyla geçmişini hatırladığı sahnede, babasıyla satranç oynadığı ve konuştuğu anlar renkli gösterilir. Bazen de aynı anda Breuer’in gözünün önündeki görüntülerin, bir şeyler çağrıştırdığını hissetmemiz adına sessizlik öğesi olur. Breuer yaşlı insanlara refakat edildiğini görünce kendi yaşlılığını düşünüp etkilenmiştir ve ortam sessizleşir. Zaman geçişinin kesme geçiş ve saat üzerinden verilmeye çalışıldığı sahne ise Lou’nun saatlerce Breuer’in muayenehanesinde beklediği sahnedir. Görüntüler arasındaki kesmeler ile saatteki değişim, Lou ve muayeneye giden hastalar peş peşe verilir. Saat hem geçişlerde hem rüya sahnelerinde anlatımı destekleyen önemli bir nesnedir. Ayrıca saatin sahne geçişlerinin başında kullanıldığı bir sahne de Sigmund’un Breuer’i hipnoz etmeye çalıştığı sahnedir; ancak

Breuer hipnoz olmaz. Duygusal bir müzik de anlatıcı unsur olarak geçişlerde, rüyalarda, diyaloglarda ve bazı duygusal sahnelerin verildiği durumlarda özellikle kullanılır. Temaya göre müzik de değişmektedir. Örneğin Breuer'in Nietzsche'yi general olarak düşlediği sahnede askeri bir müzik vardır.

Nietzsche, varoluşu değersiz kıldığını öne sürdüğü mevcut düzendeki adaletsizlik ve onun haklı çıkarıcı kefaretime karşı, Breuer'in hayatı anlamlandırabilmesine destek olmak istemektedir. Film dünyada rüyalar dışında Nietzsche'nin Breuer'in düşlemesini istediği bir sahnede, bizim de seyirci olarak sorgulamamız için Breuer kameranaya bakarak konuşur. Bu sahnede Breuer, Nietzsche'den Bertha takıntısı için yardım istemiştir. Yardım için ne yapması gerektiği konusunda kameraya bakarak konuşur. Film dünyada Bertha'nın aklına geldiği sahneler; Bertha'nın ya elinde gülle ya şemsiyesiyle ya da onun adını söylediği güzel kıyafetler içinde kesme geçişle verilir. Ve her kendi anına dönüşünde Breuer, acı çekmektedir. Nietzsche, insanın kendisi için değerli olduğunu düşündüğü şeye ulaşmasında, acısının katlanabilir ve gerekli olduğu düşüncesindedir. Diğer türlü arzuda hayal kırıklığı kaçınılmazdır ve arzu acıyı ima eder. Breuer, arzuları ve sorumlulukları arasında kalmıştır. İlerleyen bölümlerde Breuer'in, karısını da alarak Sigmund'la artık evinde değil, operada görüşmeye başladığının gösterilmesi, ondaki farkındalığın giderek yükseldiğini düşündürmektedir. Nietzsche'nin ise acılarıyla başa çıkmak için en sonunda olmayan orkestranın şefi olmaya karar verdiğini, elinde orkestra şefi çubuğu ve müziğin duyulması ile kamera bize göstermektedir. Lou da bu ana tanık olup Nietzsche'den uzaklaşır.

Filmin sonlarına doğru film dünya, ölümün mekânı olan mezarlıkla bizi karşı karşıya getirir. Burada Nietzsche ve Breuer karakterleri, varoluşsal korkuları hakkında konuşmaya başlar. Breuer'in annesinin adının da Bertha olduğunu mezar taşından görürüz. Ölüm ve korkular ile ilgili konuşmalar içinde karakterler ölen anne (Breuer'in annesi) ve babaları (Nietzsche'nin babası) üzerinden acılarını dile getirmeye başlar. Nietzsche, Breuer'e korku ve acıları ile yüzleşmesi için telkinlerde bulunmaya devam eder. Bundan sonra Breuer'in yüzleştiği ve acı çektiği korkularına karşı nasıl bir çıkış yolu seçtiğini, film dünya hipnoz sahnesiyle bize gösterir. Nietzsche de kendi korku ve acılarını, filmin sonunda Breuer'le paylaşıp ağlamaya başlar. Ve finalde Nietzsche, Breuer, Sigmund, Lou, Bertha karakterlerinin kendi maceralarına nasıl ve ne şekilde devam edeceği, müzik, dış ses, video görüntüleri ve altyazılı açıklamalarıyla birlikte verilir.

4.2. Film Düşünme

Doktor Breuer, kafede Rus yazar Lou Salome'yi beklerken, Lou'nun ölüm kalım meselesi demesine rağmen randevusuna gecikmesini, Breuer'in saatine bakıp sinirlenmesinden anlarız. Seyirci Doktor Breuer'in öfkesinden ve Lou'nun gecikmesinden, anlatılacak meselenin çok da önemli olmadığını düşünmeye başlar. Hatta bu film düşünme "Arkadaşım kendini öldürmeye hazırlanıyor. Onun ölümü benim, sizin ve bütün dünya için kritik sonuçlar doğurur" sözlerinde de devam eder. İlk önce Nietzsche'nin hastalığının, Tanrı'yı tanımamazlığı ile ilişkili ümitsizliği olduğu düşündürülür. Çünkü Tanrı ile ilgili sözlerinden sonra kesme geçişle kameranın yöneldiği Lou, onun hasta olduğunu söyler. Baca temizliğinden bahseder. Bu ifade, film boyunca izleyicinin birçok kez duyacağı filmin anlatısında, Nietzsche'den Breuer'e, Breuer'den Nietzsche'ye acılarını aktarma ve rahatlama adına sürekli uygulanan bir yöntem olarak karşımıza çıkar.

Baca temizliği, ilk kez Josef Beurer'in hastasına uyguladığı, konuşarak, içini dökerek tedavi ettiği yöntemin adıdır. İlk kez filmdeki gibi Breuer tarafından Bertha Pappenheim'a uygulanmıştır. Doktor Breuer'in ne kadar insancıl olduğu; ömrü az kalan hastasının borçlarını silmesi, Nietzsche'yi ücretsiz tedavi etmek istemesi vb. eylemler sayesinde film düşünme ile izleyiciye verilir. Aynı zamanda hastaları olsa da Lou Salome'yle önce görüşmesi, güzel kadınlara zaafiyeti olan bir doktor imajı da çizmektedir. Lou, Breuer'e, Nietzsche ile ilgili tavsiyede bulunurken hipnoz yöntemini uygulamaması gerektiğini, Nietzsche'nin bunu iktidarı başkasına teslim etmek olarak algılayacağını söyler. Nitekim kişinin acısını paylaştığında, güç kaybettiğini söyleyen düşünür için acıma duygusu bütünsel hiçliğe **temaşa #24 ● Aralık 2025**

götürmektedir. Film daha sonra bu söylemi ve Nietzsche’nin üstinsan teorisinde Tanrı’nın ölmesi ile ilgili düşüncelerini izah ettiği diyaloglarına bizi götürür. Nietzsche’nin bilgeliğinin Lou’yu etkilediği ve birliktelik yaşadıklarına ilişkin görüntüler ekrana gelir. Sonunda Lou, Nietzsche’yi kalben incitmiş ve tedavi etmesi için Breuer’i ikna etmiştir.

Breuer’in arkadaşı Sigmund Freud, günümüz psikanalizinin kurucusudur ve o dönemde genç bir doktordur aynı zamanda Breuer ile yakın arkadaşlardır. Bunu, film düşünme, Sigmund’un sürekli Breuer’in evine gelip gitmesi ve sırlarını paylaşmaları ile hissettirir. Ayrıca Breuer’in evde karısıyla pek konuşmamayı tercih etmesi, aralarında bir soğukluk olduğunu da düşündürmektedir. Bunu, eşinin Sigmund’a sözlerinden de anlarız. Breuer’in zaafı ile mücadele içinde film boyunca Lou’nun hediye ettiği Nietzsche kitaplarıyla görülmesi, film düşünme ile Nietzsche’nin kitaplarını okuyup etkilendiğini ve kendi zihinsel yolculuğunda da kullandığını açıklar niteliktedir. Nietzsche ise filmin başından sonuna sorgulayıcı bir kişilik olarak sunulur. Film düşünme bunu, daha Breuer ile Nietzsche’nin ilk karşılaşmasında Nietzsche’nin etrafı süzerek oturması ile bize hissettirir.

Jean-Paul Sartre’nin, Tanrı’nın yokluğunda insanın mutlak özgürlük ve sorumluluk ikilisi içinde kaldığını belirttiği gibi Breuer de varoluşsal sancılar çekmektedir. Nietzsche, Breuer’e, kendi çektiği sıkıntıların sebebi olarak üstinsanla ilgili görüşlerini yazdığı Zerdüşt kitabının hazırlığı olduğu imasında bulunur “Baş ağrılarım yeni kitabım için. Zerdüşt. Cesaret, erdem ve gerçeklikle dolu olan genç peygamber, insanları aydınlatmaya kararlı” der ve bahsettiği Zerdüşt’e flaschbackle geçeriz. Zerdüşt, “Size üstün insanı öğreteceğim. İnsan aşılması gereken bir şeydir. İnsanı aşmak için ne yaptınız bugüne kadar. Bir maymun insana göre nedir. Maskaralık. Ama utanmıyorum. İnsan üstün insana ulaşmalı” diyerek Nietzsche’nin sıkıntılarının kaynağı üstinsanını bize anlatır. Nietzsche, insanların bu sözleri anlamak istemediğini, peygamber Zerdüşt’ün çok önceden geldiğini fark edip yalnızlığına geri döndüğünü, Zerdüşt gibi kendisinin de zamanından çok önce geldiğini söyler. Burada Nietzsche, Zerdüşt’e peygamber derken onu üstinsan olarak konumlandığını film düşünme ile anlatmak istemiştir.

Nietzsche, Breuer’in muayenehanesinden ayrıldığında film, Nietzsche’nin Torino’da kırbaçlanan ata sarılıp ağladığı iddia edilen hikâyesi ile ilgili, izleyiciyi yeni bir düşünme alanına sevk eder. Hikâye Torino’da geçmesine rağmen Breuer, Viyana’da olduğu için Viyana’da geçmiş gibi izleyiciye aktarılır. Nietzsche, Doktor Breuer’in muayenehanesinden çıkışta atına zulmeden adama karşı acı dolu anlar yaşayıp neden ata sarılmıştır? Acıya direnmeye çalışan Nietzsche, bu olay sonrası neden doktorla tekrar görüşmek ister? Film düşünme ile bunun cevabı, izleyiciye bırakılır. Bu hikâye, anlatımı zenginleştiren bir yan olay olarak verilmiştir. Film düşünme, bundan sonra Breuer’in onun sözlerinden etkilendiğini, gördüğü rüyalardan sonra geç saatlere kadar onun kitaplarını okumaya başladığını ve ona teslimiyetini yansıtmaya çalışır. Cinsel arzularını kontrol altına almaya çalışan, bu yüzden çok acı çeken Breuer, Nietzsche’nin cinsellikle ilgili konuşmalarından etkilenmiştir. Filmin sonraki bölümlerinde de Nietzsche’nin kitaplarını okuma eylemini sürdürecektir ve giderek daha da bilinçlenmeye başlayacak; hatta kendini hasta konumunda görüp Nietzsche’yi dinlemeye razı olacaktır.

Breuer, Nietzsche’nin kitaplarını okurken, satır aralarında onun güç istenci kavramına yönelik cümlelerini bulur ve emin olmak için Sigmund’a sorar. Sigmund da aynı görüştedir. Nietzsche’nin herhangi olumlu bir hissin ifade edilmesini iktidar olma çabası şeklinde gördüğünü düşünürler. Bu, Lou’nun dediği, “hipnozu iktidarı başkasına teslim etmek olarak algılamak” görüşü ile paraleldir. Nietzsche’ye göre ahlak ve değerler sisteminin temelinde; bir yandan efendileri alt edip güç istencini çarpıtma vb. sebepler, diğer yandan acıdan, anlamsızlıktan, ölümden ve korkunç olandan kaçma isteği gibi bir avuntu arayışı vardır. Bu ise yaşamı değersiz kılıp nihilist taşları döşemektedir. Nietzsche, nihilizmle değerlerin değersizleşmesi, amacın kaybolması ve niçinin yanıtsız kalmasına karşıdır. Ona göre günümüzde nihilizmin hâkimiyetinde efendiler yok olup kölelerin değerleri iktidar olmuştur. Hayat değersizleşmiştir. Pişmanlık ya da bir şeyler dileyip vakit kaybetmek, acıyı da bunu zorlamak için kullanmak yerine, acıyı ve her şeyi olumlamak, güce ulaşmada aracı yapıp deneyimlemek gerekmektedir. Çünkü acı, yaratıcılığın aracı olup çirkini

güzele olumsuzluğa olumluya çevirme gücünü kazanmayı sağlamaktadır.⁴⁴

Nietzsche, Breuer'in ücretsiz tedavi teklifini, kendisi üzerinden iktidar kurma çabası olarak algıladığı için reddetmiş ve acıya katlanmayı seçmiştir. Ancak ağrıları şiddetlenir. Çıkmaza girer. Doktor Breuer ise Bertha ile ilgili rüyalarında düştüğü siyah boşluk gibi, acı dolu zamanlar geçirmektedir. Film düşünme, her ikisinin de aynı anda çıkmazda olduğuna vurgu yapacak şekilde iki sahneyi peş peşe gösterir. Breuer'in acısı, evli olduğu halde karısından uzaklaşıp hastası Bertha'yı takıntı haline getirmesidir. Nietzsche ile karşılıklı birbirlerine yardımcı olacaklarını söylediği tedavi görüşmelerinde (bir nevi kendi baca temizliğinde) bu takıntının ona zarar verdiğini itiraf edecektir. Film düşünme ise Nietzsche'nin "o sözde hastalığından dolayı her şeyden muaf ama kim kime zarar vermiş, kim kimi zayıflatmış? Bertha'nın senin üzerinde daha büyük gücü yok muydu?" sözleri ile aslında güç istencinde Breuer'in daha fazla zarar görüp acı çektiği yönünde karakteri ve bizleri sorgulamaya iter.

Breuer, düştüğü acı dolu sarmalda Nietzsche'yi ikna ettiği için mutlu olsa da aslında kendisine kör olduğunun farkında değildir. Film düşünme, bunu parça parça Nietzsche'nin yorumlarıyla bize gösterir. Örneğin saat, Bertha, Çaykovski'nin Kuğu Gölü eseri, gökyüzünün kırmızıya dönmesi, yağmur, pranga, şimşek ve Kuğulu Göl'ün içinde zor anlar yaşamaları, Nietzsche'nin "Taş ve sopa kemiklerimi kırabilir. Ama ölüm beni incitemez" sözleri birleştiğinde Breuer'in rüyası aracılığıyla bilinçaltında ne olduğu ortaya çıkar. Breuer'in saplantısının onu hayattan soyutladığını, zamanını istediği gibi geçiremediğini düşünmeye başlarız. Prens Siegfried'in çabasıyla, kuğu olmaktan kurtulacak Odette ile prensin aşk hikâyesini anlatan Kuğu Gölü eserinde olduğu gibi Breuer de Bertha'nın ona ihtiyacı olduğu fikrine saplanıp kalmıştır. Nietzsche'ye göre insanın hoşnutsuz olmasında unutamaması yatmaktadır. Hayvanın doğa ile uyumlu birlikteliğine karşılık, insan bellek dünyasına bağımlıdır. Bu da onda unutkanlığın sonsuza değin kapalı olmasına ve hoşnutsuz olup acı çekmesine yol açmaktadır.⁴⁵

Film düşünme, Breuer'in acısından kurtulmak yönündeki isteğini, filmin ilerleyen bölümlerinde de bize rüyalar aracılığıyla göstermeye devam eder. Bertha'yı artık tedavi edemese de aklından bir türlü çıkaramayan Breuer, yeni seanslarında başta yadırgasa da yavaş yavaş katı kuralcılığından sıyrılmak istediğini; Nietzsche'ye isimleriyle hitap etmeyi önermesiyle hissettirir. Nietzsche, ona sorar: "Hedeflerine ulaşmışsın. Memnun musun? Amaçlarını nasıl seçtin?". Breuer ise "Hedeflerimi başardım evet. Memnun muyum hayır. Amaçlar kültürümün parçasıdır. Bütün Yahudi çocukları gibi taşradan başarıya ulaşmak istedim. Babam hayatımın en büyük öğretmeni idi. Hiç hedeflerimi seçmedim. Ordaydılar işte tıpkı bir kaza gibi" der. Hayatında kendi istediği şekilde tercihlerini yapmamış olan Josef Breuer, Nietzsche'nin "Fakat hedeflerine sahip olmaman yaşamının bir rastlantı olmasına yol açar" sözlerine takılır ve "Zaman geri döndürülemez. Yaşamım yavaşça sona eriyor. Kendi kortejimde yer alıyormuş gibiyim. Ölümümün yaklaştığını bildikçe aciz ve önemsiz olduğumu anlıyorum" sözleri ile ölüm hakkındaki farkındalığının artmaya başladığını bize film düşünmeyle hissettirir.

Nietzsche, insanın hayatın zorluklarını ve çelişkilerini kucaklayıp acıyı ve sevinci birlikte kabul etmesinin onun varoluşunu yücelten bir yaklaşım olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Breuer'e de acıyı, ölümü, üstinsanın yaptığı gibi kabullenmesi çağrısında bulunur. Film düşünme bundan sonra Breuer'in kendi farkındalığı anlamında dönüşümünün sinyallerini verir. Örneğin Lou geldiğinde Breuer mesafeli cevap verir. Ancak Bertha için takıntısını henüz aşamadığından Nietzsche'den tekrar yardım ister. Film düşünme, Nietzsche'nin ona yaptığı seansta, her şeyin düşünme merkezli olduğunun sinyallerini verir. Breuer, onun telkinlerini yaptıktan sonra rahatlamıştır. Nietzsche gibi yaşamak nasıl olurdu? diye düşünmeye başlar. Evsiz, zorunluluksuz, eşsiz, sorumluluksuz... şeklinde film düşünme,

⁴⁴ Çiğdem Bir, "The Dark Knight Filmindeki Joker Karakterinin Nietzsche'nin Üstinsanı Olarak İncelenmesi," *SineFilozofi Dergisi* 4, sayı: 2 (2020): 266-269.

⁴⁵ Z. Emir Özer, "'Eksik' Hayvan – 'Üstün' İnsan Karşıtlığının Ötesinde: Nietzsche'de Unutma ve Derrida'da Dokunma Üzerine," *Jomops* 1, sayı: 1 (2020): 99.

⁴⁶ Ali Çiçek ve Serkan Saygılı, "Friedrich Nietzsche Felsefesinde İnsan Problemi," *Kalemname Dergisi* 10, sayı: 19 (2025): 10.

Breuer gibi düşünmemizi sağlar.

Nietzsche; hayatın özünü acının oluşturduğu düşüncesini merkeze koyarak yaşama yeniden evet denilmesi gerektiği düşüncesindedir. Schopenhauer gibi dünyaya karşı tiksintiden dolayı hiçliğe felsefi kaçıışı değil, aksine hiçliğin içinden geçip nitelikçe daha üstün ve yüksek bir basamağa geçişin yolunu gösterir. Bu ise kendisinin ötesine geçebilen insanın güçlü ve yaratıcı iradesi sayesinde mümkün olacaktır. Nietzsche ne olduğunun kavranıldığı yaratıcı iradeyle, dar görüşten uzak, hayatın acı yönüne çevrilen bakışa izin verdiğimiz ölçüde kendimizi aşip gelişebileceğimizi, kötümserliğin güçsüz bırakan etkisinden kurtulabileceğimizi ve kendimizin ötesine geçebileceğimizi söylemektedir.⁴⁷

Film düşünme filmin sonlarına doğru Breuer’in acılarına karşı korktukları ile yüzleşirse ne olacağını düşünmemize bizi yöneltir. Ölümden korkan Breuer, Nietzsche’nin “Ölmeliyiz. Fakat doğru zamanda. Ölüm kişi hayatını tamamladıktan sonra korkunçluğunu yitirir. Hayatını yaşadın ve yaşatıldın mı? Hayatının dışında hiç yaşamadığın bir hayat için acı çekiyorsun. Sana nasıl farklı yaşayacağını söylersem yine başkalarının tasarladığı bir hayatı yaşıyor olursun. Hayatındaki her acı, zevki ve seçtiğin her eylemi her zaman seçme ihtimalini düşün. Bütün yaşanmamış hayatının içinde kalacak sonsuza kadar. Sorumluluğun sahte. Arkasına saklandığın bir perde. Öncelikle kendini geliştir. Karına gelince paylaştığın hapishaneden kaçmasına izin ver onun. Aynı şekilde sen de” sözlerinden etkilenip Sigmund’a yaşamadığı, özgürlüğü tatmadığı hissiyle yaşamasının onu dehşete ve acıya sürüklediğini söyleyerek saatini uzatır. Film düşünme ile bundan sonra kendi istediği hayatı yaşamak için hayata yeniden başlayan Breuer’i görürüz.

4.3. Film Zihin

1844-1900 yılları arasında yaşayan Nietzsche’yi, Irvin Yalom’un kurgusal romanı eşliğinde anlatan filmde, film zihin, Lou Salome karakteri eşliğinde öncelikle ölüm kalım meselesinin ne olduğunun merakına bizi götürür. Cafe Rousse’da, Doktor Breuer ile görüşen Lou Salome’nin Nietzsche’yi tanımayan Breuer’in “Onu tanımalı mıyım” sözüne “Henüz tanıımıyorsunuz ama zaman içinde onu hepimiz tanıyacağız” sözleri ile de izleyici, Nietzsche hakkında düşünmeye çağırılır. Sonrasında Nietzsche’nin profesör olarak ders verdiği ana gideriz. Nietzsche, “bebeğin gerçekliği kendi şüpheleri ve kuşkuculuğu ile keşfettiğini, Darwin’in evrim teorisinde Tanrı’nın gereksizliğini gösterdiğini ama kanıtlamak adına gerçeği takip edecek cesareti olmadığını, Tanrı’yı insanın yaratıp insanın öldürdüğünü” söyler. Bu görüşü daha sonra *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinde bahsettiği üst insan teorisi ile ilgilidir. Filmin sonunda bu eseri yazdığı izleyiciye alt yazı ve dış sesle aktarılır. Adı geçen eserde Zerdüşt, Tanrı’nın öldüğünden ve üstinsandan bahseder. Halk onu kendi çağında dinlemez. Film zihin burada, Nietzsche’nin Tanrı ile ilgili görüşlerini, kimsenin onu dinlemek istemeyip salonu terk ettiğini ve hatta ona karşı geldiğini yansıtır. Onu yalnız Lou ve arkadaşı sonuna kadar dinler. Burada bahsettiği üstinsan teorisi ile ilgili konuşmanın aslı, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te şöyledir:

“Üstinsanı öğretiliyorum size. O yeryüzünün anlamıdır. Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın! Onlar zehir saçar. Yaşamı aşağılayanlardır onlar, bizzat zehirlenmiştir. Tanrı öldü ve böylelikle bu kâfirler de öldü. Şimdi en korkunç günah yeryüzüne küfretmek ve anlaşılmaz olanın ciğerine yeryüzünün anlamından daha çok itibar etmektir!”⁴⁸

Tıpkı Zerdüşt gibi Nietzsche’nin de çağında dinlenmediği film zihinle izleyiciye sunulur. Dersteki dinleyicilerden bazıları ona karşı gelir. Üstinsanda kastettiği; insanın güç istenciyle kendini tüm var olan kural ve anlamları dırmalardan kurtarması ve kendi değerlerini kendisinin inşa ettiği bir hayatta yaşamı anlamlı kılması gerektiğidir. Bunu başarabilen insan üstinsandır. Burada güç istencinden de söz etmek gerekmektedir. Nietzsche’ye göre evrenin deviniminde temel istem olarak karşımıza çıkan güç istenci, hayatta olan her şeyin, daha güçlü olma yönünde iradeye sahip olmasıdır ve güç istenci gereği her canlı, yapmak istediği her şeyi kendini korumak yerine “daha fazla

⁴⁷ Richard Wisser, “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?,” *Felsefe Arkivi* 27, (2013): 80-81.

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mehmet Tüzel. (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 4.

olmak” için yapar. Yani hayatın özünde belli bir özü korumak değil, aşmak vardır. Güç istenci azaldığında ‘düşüklük’, ‘çöküş’ ve ‘değersizleşme’ gerçekleşir. Hiçbir şekilde acı, gerilim, engel veya başarısızlık içermeyen bir hayatı tercih edenler, sadece yaşamakla yetinen zayıflık gösterenlerdir.⁴⁹

Nietzsche, kürsüde dersini verirken kendisini dinlemeyenler hakkında Lou Salome’ye gerçeklerin ürkütücü geldiğini söyler. Sonrasında bilgeliği ile Lou’yu etkilediği ve Lou’nun da ona hayranlık duyup beraber olmaya başladıkları anlaşılır. Ancak Lou, ona âşık değildir ve bunu hissettirdiğinde de Nietzsche hırçınlaşmış, acı çekmeye başlamış, hatta Lou, onun intiharın eşiğine geldiğini anlatmıştır. Film zihin burada, Nietzsche’nin güç istenci, üstinsan ve acı ile ilgili görüşlerini, yaşadığı hayata paralel bir şekilde geliştirdiğini bize düşündürmektedir. Çünkü ilerleyen bölümlerde Nietzsche’nin baş ağrıları, hastalığı, intihar düşüncesi, ondan giderek yok olacak ve hatta acı ile başa çıkma yolunda tavsiye verir hale gelmeye başlayacaktır. Nietzsche, Breuer ile ilk karşılaştığında, sorgulayıcı tavrıyla farklı olduğunu hissettirirken muayene sonrası dile getirdiği Zerdüşt kitabı öncesi, ağrılar içinde olduğunu söyler ve Nietzsche’nin dünyasını Zerdüşt karakteri özelinde film zihinle öğrenmeye çekiliriz. Nietzsche de Zerdüşt gibi üstinsan için insanlığa seslense, dinlenmeyeceğinin farkındadır. O da eserleri ile düşüncelerini duyurmaya karar vermiştir ama bir yandan da üstinsan gibi kendini feda etmektedir. Çünkü üstinsan sadece kendini aşan değil, inşa ettikleri ile insanlığa da yön verendir. Bu uğurda çektiği acılara gönüllü olandır. Nietzsche de film boyunca acı çekmektedir.

Nietzsche, Meister Eckhart’ın “sizi mükemmelliğe taşıyan en hızlı hayvan, acı çekmektir” sözüyle aslında acının yaşamda dirayeti arttıran yönüne temas eder. İnsan, güç istencini artırıp üst insan olmak için acıya evet demelidir. Sadece mutluluk ve güç istencini arttırmak için yaşamak, insanı köleden farksız kılar ve üstün insan ideali sekteye uğrar.⁵⁰ Filmde de cinsel birlikteliği olup olmadığı sorulduğunda “Anlık hayvani zevk parıltısının saatlerce sürecektir kendinden iğrenmeye dönüştüğünü fark ettim. Böyle sürü zevkleri bana göre değil” diyerek hedonik hazların esiri olmadığını dile getirir. Hayatına giren kadınlarla ilgili de “Ne zaman diğerleriyle bir köprü kurmaya çalışsam hep ihanete uğruyorum. Önce bestekâr Richard Wagner oldu. Onun yüzünden çok acı çektim. Daha sonra en iyi arkadaşım şu kadınla birlikte (Lou Salome’yi kasteder)” sözleri ile açılır ancak konuşmasını daha ileri götürmek istemez. Doktora güvenemeyeceğini söyler.

Nietzsche’ye göre Hristiyanlık, acımanın dinidir. Acıma ise yaşam duygusunun arzusunu arttıran tüm güç verici tutkuların karşıtı olarak depresif bir etkiye sahiptir. Kişi, acıyı paylaştıkça güç kaybetmektedir.⁵¹ Bu nedenle acılarını anlatmayı istemeyen Nietzsche, Doktor Breuer’in muayenehanesinden ayrılır. Breuer, onu at arabasına doğru uğurlarken Nietzsche’nin gerçek hayatta da başından geçtiği iddia edilen olay yaşanır. Gerçek hikâyesinde Nietzsche, Torino’da bir atın kırbaçlandığını görünce dayanamaz acı çeker ve ata sarılıp ağlamaya başlar. Bu olaydan sonra akli dengesini kaybedip on yıl yatağa bağımlı yaşadığı ve öldüğü söylenir.⁵² Filmdeki kurgusal öyküde ise bu hikâye, Nietzsche’nin Viyana’daki Doktor Breuer’in muayenehanesinden çıkışında yaşadığı bir olaya dönüşür. Ve olay sonrası Nietzsche, sağlıklı bir şekilde yaşamaya devam eder. Burada film zihin olarak izleyicide düşündürölmek istenen Nietzsche’nin merhameti ve insani yönüdür. Oysa gerçek yaşandığı iddia edilen hikâyede ise asıl vurgu, Nietzsche’nin neden bu olaydan sonra yaşadığı acıyla aklını kaybedip yatağa düştüğüdür. Cevabı ile ilgili çok farklı yorumlar vardır. Bunlardan belki de en ilginç, kırbaçlanan atı insan olarak görmesi ve insanın kendini aşmayı reddedip yaşadığı zulme sessiz kalmasının verdiği acıya dayanamaması şeklindedir.

Sonrasında film zihin bize, Doktor Breuer’in Nietzsche’yi tedavi ederken kendi zaaflarının farkına vardığını gösterir. Adeta Breuer, Nietzsche’nin dediği Hristiyan sürü ahlakı (köle ahlakı) zihniyetinde olduğunu, kendini

⁴⁹ Uğur Işıklar, “Kriz ve Fırsat Arasındaki İnce Çizgi: Nietzsche’nin Üstinsan Düşüncesi Bağlamında Tayfun Pirseliimoğlu’nun Yol Kenarı Filmi,” *Sinefilozofi Dergisi* 7, sayı: 13 (2022): 133.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer: Zamana Aykırı Bakışlar* 3, çev. Mustafa Tüzel. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 36-42.

⁵¹ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, 12.

⁵² Hüseyin Köse ve Ömer Alanka, “Tekdüze Yaşamın Metafizik Şiddeti: Torino Atı,” *İleti-ş-im* 20, (2014): 11.

aşmaya çabalamadığını düşünüp Nietzsche’nin kitapları ile kendine çıkış yolu aramaya başlar. Okuduğu Nietzsche’nin kitabında, güç istenci ile ilgili satırlara rastlaması sonrası benzer bir olayı yaşarlar: Breuer, Nietzsche ile konuşurken kitaplarının çok az satılmasını yayıncısının onu yeterince desteklememesine bağladığını, migreninin stres kaynaklı olduğunu düşündüğünü ifade eder. Nietzsche de ders vermeyi bıraktığını, kendi arkadaşlarını seçtiğini, stres yaratacak karısı ve çocuğu olmadığını söyler ancak Breuer, bir nevi insanlardan kendisini soyutlamasının da stres yarattığını, kliniğine gelerek tedaviye başlamaları gerektiğini anlatır. Bunu karşılayamayacağını söyleyen Nietzsche’ye Breuer, ücretsiz tedavi olacağını, onun büyük düşünür olacağını düşündüğü için yardım amaçlı bunu yapmak istediğini belirtir. Nietzsche ise “Siz de benim kurtarıcım olarak daha büyük mü olacaksınız. Kullanılmış olacağım. Yöntemleriniz merhametiniz bana yardım etmek için mi hayır! Beni yönetmek için. Bunların hepsi kendinizi daha güçlü göstermek için!” sözleri ile acıya katlanmayı seçer.

Film zihinle vurgulanan, Breuer ve Nietzsche’nin yüklerinin kendilerine ağır gelmeye başlamasıdır. Breuer, Bertha takıntısı ile rüyalarında savaş vermektedir. Huzursuzdur. Nietzsche de otel odasında içtiği ağır ilaçlarla kendine zarar vermiştir. Breuer ona “acının içinize girmesine izin verin, daha iyi hissedeceksiniz” diye seslenir. Nietzsche’nin rahatsızlığı hat safhaya ulaşır ve Breuer’e “Yardım et” der. Breuer’in yaptığı iğne ile kendine gelen Nietzsche’ye Breuer, “Bu miktardaki klorin zehir gibidir, ölebilirdiniz” diye serzenişte bulunur. Nietzsche ise “Yaşamakmış ölmekmiş kimin umurunda. Yarın hesabımı kesmeye muayenahanenizde olacağım” diyerek tedavi isteme konusundaki ısrarını yineler. Çünkü hala kimsenin güç istencinin malzemesi olmaması gerektiğini düşünmekte, acıya katlanmayı yeğlemektedir. Breuer, Sigmund’a Nietzsche için “Bir yanımda bu garip yaratığın acısını dindirmesine yardımcı olarak kendi acımı yenebileceğim umudunu taşıyor. Gitmesini engellemeliyim, bir yolu olmalı” dediğinde Sigmund da “Belki de kendini Nietzsche’ye tamamen açarsan onu tutabilirsin. Güvenini kazandığında bir midye gibi içini sana açabilir” önerisinde bulunur.

Breuer, Nietzsche ile görüştiklerinde “Mesleki bir değiş tokuş teklif ediyorum size. Bir aylığına. Vücudunuza doktorluk yapcam. Siz de benim zihnime doktorluk yapacaksınız. Ümitsizlik dolu hayata nasıl katlanabileceğimi öğretin. Görevinizin insanlığı yanılsamalardan ve amaçsızlıktan kurtarmak, yeni bir davranış prensibi yaratmak ayrıca batıl inançtan arındırılmış yeni bir ahlak yapısı kurmak olduğunu yazmıştınız kitaplarınızda” diyerek üst insan öğretisi üzerinden karşılıklı anlaşma teklif eder. Biraz ısrarlı çabaları sonucu Nietzsche teklifi kabul eder. Breuer, baca temizleme yöntemi dediği kendi bulduğu yöntemle, Nietzsche’nin gömülmüş arzularını açığa çıkarıp acılarına son verebileceği, bilinçle bilinçaltını bütünleştireceği düşüncesindedir. Ancak kendi baca temizliğine giden yolda, kendisinin bu noktaya geleceğinden habersizdir.

Nietzsche, insanın katlanabildiği acı miktarının; kendi lehine çevirme yetisi ve devamlı kendini aşması durumuna göre onu yaratıcı kıldığını söylemektedir. Ona göre insan, acı çekmeyi bilip başardığı ölçüde yaratıcı olup üstinsanlığa yaklaşır. Buradaki acı çekme ile kastettiği Hristiyanlıktaki suçluluk duygusu anlamına gelen vicdan azabı veya çileci yaşam değildir. Çünkü Hristiyanlıktaki acı, insanı sürekli yaratıcıya karşı suçlu ve borçlu hissettiren, vicdan azabı yaşatan bir acıdır. Bu ise insanın güç istencini zayıflatıp özgürlüğüne zincir vuran bir durumdur. Çileci yaşamda insan tamamen öteki dünyayı merkeze alarak yaşar. Oruç, nefsin terbiyesi vb. dünyanın sunduklarından uzaklaşıp acı ve acı çekmeyi odağına alır. Oysa Nietzsche insanı, bu tür söylem ve içeriklerden kurtarmaya çağırır. Onun acı çekmek ile kastettiği insanın üstinsan olma uğruna vermesi gereken mücadele, kendi değerlerinin ve yaptıklarının sorumluluğunu alması, kendisinin Tanrı’sı olma cesaret ve gücünü taşımasıdır.⁵³

Nietzsche, filmde Breuer’de gördüğü düğümleri, yüzüne söylemeye başlar: “Başkalarının senin hakkında ne düşündüğü konusunda endişelenme. Erkeklerin cinsellik için dilenmesinden nefret ediyorum. İçindeki kahramanın

⁵³ Sema Çapın, “Tasavvuf Edebiyatındaki İnsan-ı Kâmil ile Nietzsche Nihilizmindeki Üstinsanın Mukayesesi,” *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 9, sayı: 18 (2023): 257.

gelişimine hiçbir şeyin engel olmaması gerekir. Şehvet yoluna çıkarsa o aşılmalıdır. Gerçeklik ve rahatlık arasında seçim yap. Büyümenin hazzını seçmek istiyorsan kendini acıya hazırlamalısın. Daha az acı istiyorsan git sürünün bir parçası ol. Öğrenmek yaratıcılık ve keşif, hepsine acıyla ulaşılır. İnsan varoluştaki anlamsızlığını çok görüyor. Artık korkusu o kadar açık oluyor ki şehveti zihnine davet ediyor. Aklını önemsiz şeylerle dolduruyor. Bugünkü durum bu". Film zihin bu sözlerle üstinsana giden yolda insanın acıyla yüzleşerek kendini aşabileceği vurgusunun altını çizer. Nietzsche, filmde Breuer'i de kendisinin bilincinde olmaya davet eder. Bu noktada Nietzsche'deki nihilizm, daha önce de bahsedildiği gibi hayatın değerlerinin anlamdan düşürülmesi; yani hayatın herhangi bir anlamı olmadığı üzerinedir. Oysa o Batı metafiziğindeki duyu-üstünü merkeze alan, dünyayı değersizleştirerek hiçliğe sürükleyen anlayışa karşıdır.⁵⁴

Nietzsche'ye göre insanın hayatı iliklerine kadar hissedip var olması, sadece kendisine değil tüm insanlığa faydalıdır. Ancak bundan 'Bir başkasının yerine yaşayıp onun acıları üzerine var olma' gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Güç; yani bütün beden kendinde iken insan, kendini tanıyıp bilgeliğe yönelmelidir.⁵⁵ Breuer'in zamanla ölümle ilgili farkındalığının artmaya başladığı, hem sözlerinden hem de hasta ve yaşlı insanlara refakat eden kişilere bakışlarından anlaşılırken film zihin, kendi sonunu düşünen Breuer'in artık varoluşundaki özüne dönmeye başladığını gösterir. Nietzsche de ona "varoluşun anlamsız olduğu anlamına gelmez. Aksine ölüm yaklaştıkça hayatın değeri artar. Evet demesini öğrenmelisin Josef. Hem de hayatın her dakikasına evet demeyi. Tutkulu ol, özgür düşünen bir insan ol. Sınırlarının üstüne çık. Üstün insan ol. Lütfen" diyerek varoluşundaki içgüdülerini dışsallaştıramadığı için yaşadığı suçluluk duygusuna ve acılarına karşı bilinçli bir şekilde yaşamı olumlaması çağrısında bulunur.

Nietzsche'nin hedonizm paradoksu doğrultusunda haz ve acı mutlak zıtlar değildir; mutluluk haz peşinde koşarak değil, güç istencinin tatminiyle; engelleri aşma ve kendini aşma sürecinde deneyimlenir. Film zihin, Breuer'in cevabında içinde yaşadığı bu ikilemi bize hissettirir. Bir yandan artık daha kendisi olmaya başlamıştır: Örneğin Lou Salome geldiğinde önceden hastası da olsa bekletmeyen Breuer, bu kez beklemesini ister. Lou, saatlerce son hastası bitene kadar bekler. Sonrasında da Breuer ona, "Size çok az zaman ayıracağım için üzgünüm" der. Bir yandan da Breuer'in zihni, Nietzsche'nin telkinlerini ağır bulmaktadır. Öyle ki rüyasında onu tetiği kendisine doğrultan bir general olarak görür. Bertha hakkındaki söylediklerini duymak istemez. Ancak Bertha takıntısı açısından kurtulmak için de ondan yine yardım istemek zorunda kalır. Nietzsche ona "Berta ile olan hayatını düşün. Güne başlıyorsun. Onla kahvaltı ediyorsun. On tane aşağılama listesi oluşturmanı istiyorum. Bunları yüzüne karşı bağırmanı istiyorum. Bertha'yı yumuşatıcı rolünden çıkar. Her sabah olacağı gibi gör. Kasılmalar... Elleri, ayakları kasılmış, şaşı, mutant, halüsinasyonlu, acı çekiyor. Onu çocukluğuna dönmüş gibi düşün. Tuvalete oturmuş bir yetişkin gibi düşün. Yalnız olduğunda onu düşünmeye başladığında avazın çıktığı kadar defol git senden nefret ediyorum de. Kendini çimdikleyebildiğin kadar çimdikle" derken, Breuer'in bunları yaptığını at arabasıyla giderken bağırması ve kendini çimdiklemesi ile görürüz.

Nietzsche'nin tavsiyeleri sonrası Breuer, kendisini dans etmeyi öğrenen bir ayı gibi hissettiğini söyler. Nietzsche de ona, "Haklısın. Seni alçalttım. Kendimi de. Fakat bir öğretmen insanın yükselticisi olmalı" diyerek üstinsanda olduğu gibi insanın yönlendirme olmadan kendisinin kendisini aşması gerektiği konusuna vurgu yapar. Ona göre takıntının arkasındaki anlam ihmal edildiğinden Breuer, Bertha'ya olan takıntısını henüz aşamamıştır. Nietzsche, Breuer'e, Bertha'sız hayatın nasıl olacağını sorar. Tutkusuz ve renksiz bir hayat karşılığını alır. Ancak güvenli hayatını da bozmak istemez. Breuer, "Belki de Bertha güvenli hayatımdan, zaman tuzağından kaçma arzumu temsil ediyordu" derken Nietzsche "Zaman yükümüzdür Josef. En büyük karşı çıkışsa ona rağmen yaşamaktır" diyerek sonlu yaşamda hayatın anlamsızlığına anlam katacak şeyin hayatın farkında olarak yaşamak olduğunu ima eder. Hayata yeniden tutunmak için Nietzsche, kendi acısıyla da yüzleşmelidir. Kendisi de Lou'yu aklına getirmemek için ona

⁵⁴ Mazlum Dürre, "Nietzsche'nin Nihilizm Söylem," *Felsefe Arkivi* 52, (2020): 83.

⁵⁵ Veyssel Tatar, "Nietzsche'den İnsana Kısa Bir Bakış," *Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü I. Lisansüstü Felsefe Kongresi* (2022): 340.

veda mektubu yazıp piyano başına geçer ancak çalarken aklına gelenler nedeniyle olmayan grubun orkestra şefi olmaya karar verir. Lou’yu unutmak ve hissetmesi gereken duygunun nefrete dönüşmesini istediğinden de Breuer’in Bertha için söylemesini istediği gibi kendisi de nefret kelimesini durmadan tekrarlar.

Breuer ve Nietzsche, varoluşun içinde hayatın anlamını sorguladıkları gibi ölümü de sorgulayacakları Breuer’in vefat eden ebeveynlerinin olduğu mezarlığa gelirler. Burada film zihin Nietzsche’nin varoluş, yaşam ve acı ilgili görüşlerini bizle paylaşır. Nietzsche, Breuer’e ölümün korkunç olmadığını insanın hayatı ile birlikte yaşamadığı hayatın acısını çekmesinin yükünü taşımasının yanlışlığını söyler. Babası öldükten bir yıl sonra kendisinin de gördüğü rüya ile aslında çocukken yaşadığı ölüm korkusuna değinir. “Seni öldürmeyen şey güçlendirir” düşüncesindeki Nietzsche hayatta kalmada, tecrübe ve deneyimin en güçlü motivasyon kaynağı olduğuna ve her ne sebeple olursa olsun yaşama bu doğrultuda bakıp kendi “ben”imizle karşılaşmamız gerektiğine dikkat çeker.⁵⁶ Ona göre zayıf olup merhamet dilemek veya hakkımı öteki dünyada alırım şeklindeki düşünceler yerine, güçlü durup hakkını aramak, kendine acımak veya acındırmak yerine de acıyla yüzleşip bunu üstün insana ulaşma adına bir fırsata çevirmek ve hayata bu şekilde evet demek gerekir.⁵⁷

Film zihin, film boyunca Breuer’in acı ve korkuları ile yüzleşme sürecine adım adım gidişini göstermiş ve sonunda Breuer de bilinçlenip Nietzsche’nin söylediği gibi zamanını yanlış meşguliyetlerle harcadığını öğrenmiştir. Hipnoz aracılığıyla öğrendikleri bu noktada çok faydalı olmuştur. Bu sayede Bertha’nın başka birisiyle beraber olduğunu, karısı ve çocukları olmayınca daha mutsuz bir hayata sürüklendiğini ve garsonluk yaparken Sigmund ile Lou’nun birlikte olduğunu keşfetmiştir. Hipnozdan uyandırıldığında ailesine daha sıkı sarılır. Nietzsche ile yürüdüğünde “Yaşlanma ve ölüm korkuları ürktümüştü beni. Kör bir şekilde savaştım. Ümitsizce eşime saldırdım. Verecek yardımı olmayan birinin kollarında (Bertha’da) kurtuluşu aradım” diyerek artık kendi farkındalığını yakalamış biri olarak konuşmaya başlar. Nietzsche de onun bu haline ulaşmasından memnundur. Aşk acısı yaşadığı Lou ile ilişkisini ona söylemeye başlar.

Film zihin, acı gerçeklerle yüzleşmesi gereken kişi Nietzsche olduğunda, onun tepkilerini daha duygusal verdiği anlar ile izleyiciyi etkilemeyi başarır. Nietzsche, Lou’nun mektuplarını Breuer’e verdiğini ve Breuer’e, Nietzsche ile aralarında tek bir kutsal anın bile olmadığını söylediğini öğrendiğinde kendini ihanete uğramış hisseder ve ağlamaya başlar. Nietzsche ağlarken “Kendimi kaybolmuş gibi hissediyorum. Lou’yu kaybettiğimi düşünüyorum. Seni de. Her şeyi kaybettim. Senin ailen var. Benimse sahteliklerim var. Yalnızlığımı katlanabilmek için, küçük gizli yöntemlerim var. Yalnız ölmek, bedenimin pis kokulu halde bulunmasını istemiyorum. Lou, bu korkuyu bir süreliğine hafifletmişti. Ama haklısın. Bu sadece bir yanılsama” diyerek aslında kendi bilinçaltındaki korkularını ve hissettiği acıyı açığa vurur.

Breuer’in “Gözyaşlarının dili olsa neler söylerlerdi? sözüne Nietzsche, “Gözyaşlarım özgür olduğumu söylerdi. Dr. Breuer, kapıyı açana kadar bizim dışarı çıkmamıza izin vermemiştin. Bu bir rahatlık. Hem de öyle bir rahatlık ki ilk defa yalnızlığımı açığa çıkarıyor. Eriyip gidiyor. Bir tür paradoks” diyerek aslında ilk defa duygularını ve acılarını paylaşıp rahatladığını ima etmiştir. Yani hedonizm paradoksu doğrultusunda haz ve acıyı kendini aşma sürecinde deneyimleyerek yüklerinden kurtulmuştur. Film zihin, bundan sonra Nietzsche’nin de dediği gibi herkesin kendi hayatlarının yoluna gittiğini bize sunar. Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kitabını yazdığı, Breuer’in tıbbi çalışmalarına 30 yıl devam ettiği, Lou Salome’nin Sigmund Freud’un eğitimi altında ünlü bir psikanalist olduğu, Bertha Poppenheim’in sosyal çalışmalara öncülük ettiği, Sigmund Freud’un, Breuer ile birlikte psikanalitik devrimi başlatan kitabı tamamladığı bilgilerinin aktarımı ile film sona erer.

⁵⁶ Bülent Akçağ, “Nietzsche’nin ‘Üstinsanı’ ile Jim Jarmusch’un ‘Zombileşen İnsanın’ Karşılaşması,” *Sinefilozofi Dergisi* 4, sayı: 8 (2019): 177.

⁵⁷ Erkan Öner ve Serdar Çevikbaş, “Nietzsche’nin Platon Eleştirisi: Platoncu Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi,” *Kaygı* 31, (2018): 125.

Sonuç

İnsanı eksik, tamamlanmamış bir varlık olarak gören Nietzsche, bunun nedenini de hayatını hakkıyla anlamlandırmamasında görmektedir. Diğer pasif nihilistler gibi hayatın hiçliği ve bu hiçlikle ilgili karamsar tablolar çizmeyen Nietzsche, çözüm önerisi olarak hayatı olumlamayı ve acıya evet diyerek gelişimi seçen üstinsanı önermiştir. Ona göre üstinsan, varoluşun anlamsızlığında kendine ereğini belirleyen ve bu ereğin içinde başkalarının kuralları yerine kendi kurallarını inşa ederek hayatını anlamlı kılabilendir. Bunun yolu da öncelikle insanın kendini tanımasında ve acılarına karşı kusurlarının kaynağına dönmesinde yatmaktadır.

Varoluşa suç, öteki dünya vb. kavramlar üzerinden yaklaşan Nietzsche için toplumun sunduğu kurallar içinde birey, vicdan azabı yaşamamak için Tanrı'nın kurallarına uymak ve öteki dünyayı garanti etmek için uğraşır. O nedenle bu dünya, acı çekme yeridir. Her türlü çile ahlaki üzerinden toplum kuralları, din vb. bu dünyada acı çekerek öteki dünyada huzur bulacağı vaadiyle insanın kendini gerçekleştirmesinin önüne geçmektedir. Tanrı'nın bu nedenle insan tarafından öldürülmesi ve insanın da kendi potansiyelinin farkına varması için tüm yaşamak zorunda olduklarından kendisini kurtarması gerekmektedir. Çünkü şu an, yaşadığı dinin etkisinde sürü ahlaki, köle ahlakıdır.

İnsanın kendini gerçekleştirmesinde en büyük sıkıntılarından biri, acıdan kaçınmasıdır. Aşk acısı, kaybetme acısı vb. ile yüzleşmek yerine insan acıdan kaçınmayı yeğlemektedir. Hayatı da bu nedenle özümsemekten uzaklaşmaktadır. Oysa acı, insanı geliştirir. Yaşamı daha anlamlı kılar. Hiçliğe karşı manayı getirir. İnsanın güç istenci ile hareket edip kendisinin Tanrısı olması yolunda acıya ve hayata evet demesi için de içgüdülerinin onu ele geçirmesine izin vermemesi gerekmektedir. Çünkü bunlar insanı oyalayarak gerçek ereğinden uzaklaştırır.

Nietzsche Ağladığında filmine filmozofik bakıldığında; Nietzsche'nin hayatın anlamını sorgulama yönündeki düşüncelerinin ona acı verdiği, bu nedenle de korkunç baş ağrıları yaşadığı görülür. O, insanlığın sorununu aslında kendine dert edendir. Üstinsan olma yolundaki varlığına rağmen kendisini asla bu noktada nitelendirmez. Çünkü kendi zaafının da farkındadır. Ama onlarla mücadeleyi asla bırakmaz. Hatta Doktor Breuer, onun şehvet gibi bazı takıntılarının olmamasına anlam veremez. Film dünya adeta Nietzsche'nin düşüncelerinin, Breuer'de görülmesi şeklinde tasarlanmıştır. Breuer çektiği suçluluk duygusu, vicdan azabı, ölüm korkusu gibi acılarına karşı Nietzsche'nin fikirleri ile kurtulmaya çalışır

Film düşünme ve film zihin, Breuer ve Nietzsche karakterlerinin yakın arkadaşlıkları üzerinden birbirlerini tedavi etmeleri esnasında aslında, Nietzsche'nin görüşleri üzerinden neyin önemli olduğunu ve neyin sorgulanması ve üzerine gidilmesi gerektiğini bizlere düşündürür. Filmin sonunda Nietzsche, yüzleştiği acılarını paylaşarak rahatlamıştır. Breuer ise mücadele edip yaşadığı sıkıntıların üzerine gittiği seanslarla gerçeklerle yüzleşmiş, şehvetini kontrol altına alarak çektiği acılara son vermiş ve kendi zincirlerini yok etmiştir.

Kaynakça

- Akçağ, Bülent. “Nietzsche’nin ‘Üstinsanı’ ile Jim Jarmusch’un ‘Zombileşen İnsanın’ Karşılaşması,” *Sinefilozofi Dergisi* 4, sayı: 8 (2019): 177-179.
- Aydınlı, Süleyman. “Filmozofi: Sinemayı Yepyeni Tarzda Anlamak İçin Bir Manifesto,” *Sinecine: Sinema Araştırmaları Dergisi* 4, sayı: 1 (2019): 183-86.
- Bir, Çiğdem. “The Dark Knight Filmindeki Joker Karakterinin Nietzsche’nin Üstinsanı Olarak İncelenmesi,” *SineFilozofi Dergisi* 4, sayı: 2 (2020): 266-269. <https://doi.org/10.31122/sinefilozofi.675542>
- Bozkurt Avcı, İkbâl. “Dasein’i Filmozofik Düşünmek: Bir Film-Zihin Olarak ‘Hayat Ağacı’,” *Erciyes İletişim Dergisi / Journal of Erciyes Communication* 7, sayı: 2 (2020): 1431-1452. <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.708515>
- Çapın, Sema. “Tasavvuf Edebiyatındaki İnsan-ı Kâmil ile Nietzsche Nihilizmindeki Üstinsanın Mukayesesi,” *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 9, sayı: 18 (2023): 252-269.
- Çiçek, Ali ve Serkan Saygılı. “Friedrich Nietzsche Felsefesinde İnsan Problemi,” *Kalemname Dergisi* 10, sayı: 19 (2025): 1-16.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Continuum, 1983.
- Dürre, Mazlum. “Nietzsche’nin Nihilizm Söylem,” *Felsefe Arkivi* 52, (2020): 83–96. <https://doi.org/10.26650/arcp2020-005>
- Emir Özer, Z. “‘Eksik’ Hayvan – ‘Üstün’ İnsan Karşıtlığının Ötesinde: Nietzsche’de Unutma ve Derrida’da Dokunma Üzerine,” *Jomops* 1, sayı: 1 (2020): 97–103. <https://doi.org/10.47333/modernizm.2020165084>
- Folscheid, Dominique. *Felsefe Akımları*. Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Frampton, Daniel. *Filmosophy*. Wallflower Press, 2006.
- Frampton, Daniel. *Filmozofi: Sinemayı Yepyeni Bir Tarzda Anlamak İçin Manifesto*. Çeviren: Cem Soydemir, Metis Yayınları, 2013.
- Heidegger, Martin. *Heidegger*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Işıklar, Uğur. “Kriz ve Fırsat Arasındaki İnce Çizgi: Nietzsche’nin Üstinsan Düşüncesi Bağlamında Tayfun Pirseliimoğlu’nun Yol Kenarı Filmi,” *Sinefilozofi Dergisi* 7, sayı: 13 (2022): 126-141. <https://doi.org/10.31122/sinefilozofi.949117>
- Köse, Hüseyin ve Ömer Alanka. “Tekdüze Yaşamın Metafizik Şiddeti: Torino Atı,” *İleti-ş-im* sayı: 20 (2014): 9-31.
- Nehamas, Alexander. *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından*. Çeviren: Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çeviren: Mehmet Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*. Çeviren: Ayça Kaya, Say Yayınları, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Eğitici Olarak Schopenhauer: Zamana Aykırı Bakışlar 3*. Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. Karbon Kitaplar, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Çeviren: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1967.
- Oğuzcan, Derya ve Gökmen Parlayandemir. “Çağdaş Türk Sinemasına Filmozofik Bakış,” *Kocaeli Üniversitesi İletişim*

Fakültesi Araştırma Dergisi 18, (2021): 8-33.

Öner, Erkan ve Serdar Çevikbaş. "Nietzsche'nin Platon Eleştirisi: Platoncu Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi," *Kaygı* 31, (2018): 109-127. <https://doi.org/10.20981/kaygi.474497>

Raptis, Buket Korkut. "Nietzsche'nin Bakışından Varoluşçuluk," *Kaygı* 19, sayı: 11 (2020): 500-517.

Rempel, Gerhard. "Sören Kierkegaard and Existentialism," (1959): 41-43. Erişim 5 Haziran 2025. <https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/041.%20Soren%20Kierkegaard%20and%20Existentialism.pdf>

Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. İstanbul: İthaki Penguin Kitap, 2014.

Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. İstanbul: Say Yayınları, 1996.

Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Solomon, Robert C. ve Kathleen M. Higgins. *Reading Nietzsche*. New York: Oxford University Press, 1988.

Strathern, Paul. *90 Dakikada Kierkegaard*. İstanbul: Gendaş, 1999.

Tatar, Veysel. "Nietzsche'den İnsana Kısa Bir Bakış," *Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü I. Lisansüstü Felsefe Kongresi* (2022): 338-345.

Wisser, Richard. "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?," *Felsefe Arkivi* 27, (2013): 75-97.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 29.08.2025**Kabul:** 07.10.2025**Atıf:** Çilingir, Lokman. "Geleneksel Ahlaktan Felsefi Ahlaka Geçişte Ahlak, Etik ve Töre," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 133-151. <https://doi.org/10.55256/temasa.1773417>

Geleneksel Ahlaktan Felsefi Ahlaka Geçişte Ahlak, Etik ve Töre

Lokman Çilingir¹

ORCID: 0000-0003-0121-9744

DOI: 10.55256/TEMASA.1773417

Öz

Bu makale, geleneksel ahlak anlayışından felsefi ahlaka geçiş sürecini, Türkçe'deki *ahlak*, *etik* ve *töre* kavramlarının semantik farklılıkları çerçevesinde tartışmakta ve bu kavramları Batı ile İslam düşüncesi bağlamında karşılaştırmalı bir analizle ele almaktadır. Çalışmada, Antik Yunan'da *ethos* kavramının nesnel boyutu (toplumsal kurallar, örf ve adetler) ile öznel boyutu (karakter, düşünce tarzı) arasındaki ayrım incelenmekte; bu ayrımın İslam düşüncesindeki ahlak tasavvuru ile örtüşme ve ayrışma noktaları irdelenmektedir. Töre kavramının geleneksel normatif düzen anlamı, onu *ethos*'a yaklaştıran temel özellik olarak değerlendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle, ahlaki bir temellendirmede töreyi dikkate almak, *ethos*'un nesnel boyutuyla kurulan bağın sürekliliğinin güvencesi olmaktadır. Bununla birlikte, İslamiyet'in kabulüyle birlikte töre kavramının anlam ve işlevinde dönüşümler yaşanmış; özellikle sonraki dönemde Arapça kökenli "örf" teriminin ön plana çıktığı gözlemlenmiştir. Batı geleneğinde Kant'ın *Moralität* ve Hegel'in *Sittlichkeit* kavramları merkeze alınarak, bunların Türkçe'deki töre terimiyle kurabileceği analogiler ve farklılıklar ortaya konulmaktadır. Makale, özellikle törenin, geleneksel ahlakın çoğunlukla ihmal edilen nesnel ve toplumsal boyutunu geliştirmeye imkân tanıdığını savunmaktadır. Ayrıca, etik-ahlak ayrımının Türkiye'deki eğitim sistemi, dil kullanımı ve felsefi literatürdeki yansımaları eleştirel bir perspektifle değerlendirilmektedir. Sonuç olarak, töre kavramının Kantçı ve Hegelci etik sistemler ışığında yeniden düşünülmesi gerekliliği ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Etik, Töre, Ethos, Moralität, Sittlichkeit, Kant, Hegel.

Morality, Ethics, and Custom in the Transition from Traditional to Philosophical

Abstract

This article examines the semantic distinctions between the Turkish terms *ahlak* (morality), *etik* (ethics), and *töre* (customary moral order) in the context of the transition from traditional morality to philosophical ethics, through a comparative analysis of Western and Islamic thought. The study first defines the concept of *ethos* in Ancient Greek, highlighting its objective dimension (social rules, customs) and subjective dimension (character, mindset), and discusses points of convergence and divergence with the understanding of morality in Islamic intellectual tradition. In the Western tradition, Kant's distinction between *Moralität* and Hegel's *Sittlichkeit* is examined, with an analysis of how these concepts may be related to the Turkish notion of *töre*. The article argues that *töre* could serve as a conceptual resource to strengthen the objective dimension often overlooked in traditional morality. Furthermore, it critically evaluates how the morality-ethics distinction influences the education system, linguistic usage, and philosophical literature in Turkey. In conclusion, the study emphasizes that achieving conceptual clarity is significant not only for theoretical discourse but also for the preservation and development of social values. As a result, the *töre* concept should be reconsidered in light of Kant's and Hegel's ethical frameworks.

Keywords: Morality, Ethics, Töre, Ethos, Moralität, Sittlichkeit, Kant, Hegel.¹ Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. lokman.cilingir@omu.edu.tr

Giriş

Geleneksel ahlaktan felsefi ahlaka geçiş sürecinde belirleyici olan kavramlar şüphesiz *ethos*, ahlak ve töre kavramlarıdır. *Ethos*'un Arapça karşılığı olan *ahlak* sözcüğü öncelikle yaratılış, huy, mizaç, karakter ve din anlamlarına gelmektedir.² Eski Grekçe *ethos* sözcüğü *nesnel* yönüyle bir toplulukta hükmeden kurallara, yerleşik örf ve adetlere; *özel* yönüyle karakter, düşünce tarzı ve eğilimlere gönderme yapar.³ Buna göre ilk araştırılması gereken, ahlak sözcüğünün, İslam düşüncesinde ilk dönemlerden (8. ve 9. yüzyıllar) günümüze değin taşıdığı anlam konteksinin *ethos*'u hem nesnel hem de özel yönüyle karşılayıp karşılamadığıdır. Aşağıda gündeme geleceği gibi, söz konusu ahlak daha çok bireyin özel yönüne, yani karakterine vurgu yapmaktadır, ancak bireysel karakterin oluşumuna tesir eden toplumsal değerleri, örf ve adetleri gerektiği ölçüde karşılamamaktadır. Bu eksiklik, ya dinî referanslara ya da fıkıh yorumları aracılığıyla teşekkül etmiş örfî normlar bütününe atıfla telafi edilmeye çalışılmıştır. Lakin, ahlaki yahut törel nesnel boyut sadece geleneksel yaklaşımın değil günümüz çağdaş etik çalışmalarının da fazlaca ihmal ettiği bir yöndür.

Batıda olduğu gibi ülkemizde de *ethos*, etik ve ahlak arasındaki anlam farkının korunup korunmaması noktasında genel bir uzlaşıya varılabilmiş değildir. *Ethos*, etîğin etimolojisine mahkûm olurken, ahlak daha çok inanç ve değerlere gönderme yapan geleneksel bakış açısını, etik ise daha modern ve moda bir yaklaşımı örneklendirmektedir. Ancak mevzubahis yaklaşım ve tercihler yeterince temellendirmeden uzaktır. Eğitim kurumlarında da tam bir ittifak söz konusu değildir. Orta öğretimde daha çok ahlak ve ahlak felsefesi, yüksek öğretimde ise etik terimi ağırlıklı olarak kullanılmaktadır.⁴

Ahlaktaki anlam karmaşasından kurtulmak ve bilhassa geleneksel ahlakta eksik kalan nesnel yönün geliştirilmesi için katkı sağlayabilecek olan töre sözcüğü ise çok küçük bir kesim tarafından kullanılmaktadır. Bunun önemli sebeplerinden biri töre sözcüğünün yalnızca Türkçede değil neredeyse bütün Batı dillerinde olumsuz bir çağrışıma sahip olmasıdır. Buna rağmen töre sözcüğünün, bilhassa Kant ve Hegel'deki kullanımı da referans alınarak, en azından ülkemizdeki etik bakış açısının gelişmesine katkı sağlayacağı aşikardır. Bu sebeple, bu yazının önemli amaçlarından biri, töre sözcüğünün, Türkçedeki ve Batı dillerindeki ama özellikle Almanca'daki *Sitte* teriminin analizinden hareketle, en azından ahlakla birlikte ve eş anlamlı olarak kullanılmasının zeminini hazırlamaktır. Bu maksatla ilkin *ethos*tan ne anlaşıldığını ve oradan ahlak ve etiğe nasıl geçildiğini belirteceğiz. İslam düşüncesinde ahlakın *ethos* ve etiği temsil etme noktasındaki serüvenine kısa bir göz attıktan sonra, törenin Türkçede nasıl bir anlam ufkuna sahip olduğunu göstereceğiz. Nihayet töreye analog bir sözcük olarak Almanca'da kullanılan *Sitte* teriminin Kant ve Hegel'in etik sistemlerinde taşıdığı anlama değineceğiz. Şimdi, ilkin hikâyenin başlangıcına dönüp *ethos* sözcüğünü çözümlemeye çalışalım.

1. Ethos ve Etik

Ethos, ikamet edilen yer ile orada hüküm süren gelenekler ve yaşam biçimleri arasındaki bağlantıyı ifade eder. *Ethos*, her şeyden önce ve aslen “insan ve hayvan için alışılmış ikamet yeridir”; atlar için ahır ve otlak, balıklar

² Bkz. *Lisânü'l-Arab*, “hlk” maddesi. Aktaran, Mustafa Çağrırcı, “Ahlak” *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 1.

³ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. V. Atayman ve G. Sezer. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 31.

⁴ Ülkemizde “etik” merkezli tartışmaların en sık gündeme geldiği dönemler, genellikle yolsuzluk olaylarının yaşandığı buna bağlı olarak da siyasal krizlerin derinleştiği dönemlerdir. Buna rağmen etik sözcüğünün yaygınlaşması ancak 2000'li yıllardan itibaren Avrupa Birliği ve uluslararası kurumların zorlamasıyla mümkün olmuştur. Maksat, Türkiye'de kamu hizmetlerinde etik standartların oluşturulması yönünde yapısal reformların gerçekleştirilmesi idi. Bu çerçevede, Türkiye'ye özgü etik davranış ilkelerinin belirlenmesi ve kurumsal bir etik altyapının tesis edilmesine yönelik somut adımlar atılmış, etik sözcüğü siyasi ve toplumsal bir popülerlik kazanmıştır. Geniş bilgi için bkz. İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988), 32.; Harun Tepe, *Etik ve Metaetik* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları), 2011, 14.vd.; Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlak* (İstanbul: Dergâh Yayınları), 42 vd. Ayrıca soruna dair genel bir literatür değerlendirme için bkz. Hümeysra Özturan, “Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9, sayı: 17 (2011): 195 vd.

için su, insanlar için yaşanılan polis'tir, şehirdir, dolayısıyla bir insanın içinde yaşadığı alışılmış ve geleneksel yaşam dünyasıdır.⁵ Eylem alışkanlıklarını, anlama ve açıklama kalıplarını kapsayan ve tartışmasız bir şekilde bağlayıcı olan verili/mevcut bir yaşam biçimidir. *Ethos*'a katılım, Habermasçı bir tabirle, onun temelinde iletişim kuran topluluğun üyeliğini teşkil eden şeydir. Hem toplulukta yetişen çocuklar hem de yeni gelen kişiler *ethosu* benimser ve böylece o grubun üyesi olurlar. Gelenek ve görenek, ev ve klan, polis'in taptığı tanrılar kültü, toplulukların çeşitliliği, ittifaklar, dostluklar, komşuluklar, cenaze merasimleri ve festival etkinlikleri temelinde kurulu geleneksel yapı *ethosu* oluşturur.⁶ Politik olarak oluşturulmuş bir topluluğun *nomos*'unun aksine *ethos* bilinçli insani üretimden uzaktır.

Erken dönem Yunan edebiyatında *ethos* kelimesinin başlangıçta bir varlığın meskeni ve yaşam alanı anlamına gelmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda Homeros, iki dizesinde at ve domuz gibi hayvanların yaşam alanlarından bahsederken *ethos* sözcüğünü kullanır.⁷ Yine Hesiodos ve Herodotos bu terime yarı-tanrıların ve halkların yaşam alanlarını ifade etmek başvurur.⁸

Platon'un bu sözcüğü, epik gelenekten de yararlanarak, Tanrı'nın, demokratik anayasanın ve hatta hayvanların *ethos*'una atıfta bulunmak için kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, diyaloglarındaki pasajların çoğu bu terimin esas olarak insan ve onun ayırt edici özellikleriyle bağlantılı bir anlam içerdiğini göstermektedir. *Devlet*'te (*Politeia*) iyi insanın karakteri ahlaki açıdan "sağlıklı", "adil" ve "sağduyuya bağlı" olarak değerlendirilir.⁹ Erdemli bir *ethos* aynı zamanda "nazik" ve "son derece gayretli"¹⁰, "gerçekten iyi" ve "güzel" (*kalon*)¹¹, "makul" ve "sakin" olabilir.¹² Benzer bir tonda, Sokrates filozofun *ethos*'unu "asil" ve "iyi huylu"¹³, kötü bir *ethos*'u "sinirli" ve "değişken" olarak belirterek eleştirir.¹⁴ Platon, kişilerarası ilişkilerin yapısına ilişkin analizlerinde karakterin doğasına dair de önemli gözlemlerde bulunur. İlginç bir şekilde, *Yasalar*'da *philia*'nın üç biçimini ayırt ettiğini ve bu iş için yine *ethos* kavramını kullandığını görürüz. Platon'a göre, birbirine benzeyen veya zıt karakterler vardır ve aralarındaki dostluk her bir kişide ılımlı ya da şiddetli bir ruh hali meydana getirir.¹⁵

Genel olarak "karakter" anlamında kullanılan *ethos* sözcüğü Aristoteles'in pratik felsefesinde önemli bir yer kaplar. Böylece *ethos*'tan etiğe geçişte yani "ethosun bilimi olarak etiğin tesis edilmesinde" Aristoteles bir dönüm noktası teşkil eder. *Nikomakhos'a Etik*'de *ethos* sözcüğü temelde üç anlamda kullanılır: yaşamın olağan yeri, bu yerde yaşanan alışkanlıklar ve son olarak düşünme ve zihin biçimi, yani karakter.¹⁶ İlk anlamından dolayı Aristoteles sosyal ve politik kurumlarla da ilgilenir; politika geniş anlamda etiğinin bir parçasıdır. İkinci anlamı nedeniyle, etiği bir etoloji, etimolojik olarak *ethos* ile ilişkili olan bir *ethos* (alışkanlık, töre) doktrini özelliklerini kazanır. Ancak Aristoteles kendi zamanının âdetlerini analiz etmez. Ampirik davranış araştırması ya da ampirik sosyolojinin aksine, o öncelikle genel olarak insan davranışının temelleriyle ilgilenir. Bu şekilde Aristoteles, tek bir ahlaki ilkeden çok daha fazlasıyla ilgilenen normatif bir etik geliştirir.¹⁷ Ona göre bireyin etik hale gelmesi, toplumun gelenekleri ve öğrenme süreciyle birlikte yürür. Erdem, bireyin tekrarlayan eylemleriyle kazanılır ve etik tutum, bireyin eylemleriyle toplumun normları arasında bir bütünlük oluşturur. Aristoteles, etiğin bireyin karakteriyle ve toplumun kurumsal yapısıyla iç içe olduğunu savunur. Siyaset ve hukuk, etik temellerine dayanır; yasalar ve örf birbirine dönüşebilirler ve ayrılmaz

⁵ Otfried Höffe, *Ethik. Eine Einführung* (München: Verlag C. H. Beck, 2013), 9-10.; ayrıca bkz. Joachim Ritter, "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46, (1960): 186.

⁶ Bkz. Eduardo Charpenel, *Ethos und Praxis. Der Charakterbegriff bei Aristoteles* (Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2017), 27.

⁷ Bkz. Homeros, *Odyssia*, çev. A. Erhat ve A. Kadir. (İstanbul: Can Yayınları, 2008), XIV, 235 vd.

⁸ Bkz. Charpenel, *Ethos und Praxis*, 28.

⁹ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimgöz. (İstanbul: Temzi Kitabevi 1980), VI 490c.

¹⁰ Platon, *Devlet*, II 375c.

¹¹ Platon, *Devlet*, III 400e.

¹² Platon, *Devlet*, X 604e.

¹³ Platon, *Devlet*, VI 496b.

¹⁴ Platon, *Devlet*, X 605a.

¹⁵ Bkz. Platon, *Yasalar*, çev. C. Şentuna ve S. Babür. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), VIII 837b.

¹⁶ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1103a.

¹⁷ Bkz. Otfried Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* (Berlin: Akademie Verlag 2008), 96.

bir bağ oluşturlar. Aristoteles, Platon'un ideal yönetim anlayışını eleştirerek, siyasetin ve anayasanın toplumun geleneklerinden ve etik yapısından kopuk olamayacağını savunur. Siyasi ve hukuki düzen toplumun etik yapısıyla ilişkilidir ve her tür norm toplumsal bütünlüğü sağlamaya yarar.¹⁸

Aristoteles bu *ethos*, dolayısıyla etik anlayışını, insan ilişkileri kuramının ve polis'in siyasetinin kurumsal yapısının felsefi yorumu olarak pratik felsefesinin temeli haline getirmiştir. Bireyler, polis'te yerleşik kurumlara, yasalara ve eylem kalıplarına aşina olduklarında, eylem kuralları onlar için sabit bir alışkanlık haline geldiğinde ve “ahlaki erdeme” ulaştıklarında iyi vatandaşlar olarak doğru eylemde bulunurlar. Aristotelesçi etik kavramında, *ethos*'un iki anlam düzeyi birlikte akar; ilki törenin nesnel-kurumsal bir anlayışını içerir, töreyi eylemin bir tür sosyal standardizasyonu olarak anlar; ikincisi ise törenin öznel-eylem-psikolojik boyutunu, kökleşmiş eylem alışkanlığını, yani *habitus*'u kapsar.¹⁹ Her ikisi de eğitim sürecinde etkileşim halindedir. Aristoteles'e göre eğitim, özel ve kamusal alanda “evin alışkanlıkları” ve “polisin yasaları” tarafından aktarılan doğru olana yönelik bir alışkanlıktır.²⁰ Siyasi eğitim insanları *bios politikos*'a hazırlar, kurumlar, yasalar ve *polis* tarafından karakterize edilen ortak bir yaşama aktif katılıma sevk eder; insanları mutlu ve başarılı bir yaşama hazırlar ve onlara uygun sağlam tutumlar, beceriler ve eylem alışkanlıkları kazandırır.²¹ Sonuç olarak, Aristoteles, etik ve siyaseti birbirinden bağımsız değil, birbirini tamamlayan unsurlar olarak görür ve pratik felsefeyi, insan eylemlerinin bütüncül bir şekilde ele alan bir disiplin olarak tesis eder.

Ethos'un, tutumları, duyguları etkileyebilen, bir karakterin ya da düşünce tarzının diğerinden ayrılmasına yarayan bir faktör ve nihayet gruba bütünlük katan bir özellik olmasına karşın, etik evrensel bir doğaya sahiptir. Herkesin aynı kurallara tabi olacağı evrensel kuralları oluşturmaya çalışır. *Ethos*'un bilimi olarak o, “iyi” ve “yanlış”, “erdem” ve “ahlaksızlık”, “adalet” ve “suç” gibi terimlerin tanımlarını yaparak ahlakın zeminini oluşturur. Antik anlayışa göre, uygun olan, yakışan, doğru olan bütün erdemler, şehrin kurumlarına ait olarak örf, adet, gelenek tarafından verilir. Dolayısıyla bireyin eylemleri, öğrenme ve alışkanlık yoluyla verili geleneğin içinde büyüdükçe “etik” yapıya bürünür. *Ethos* yereldir ve insanların gerçek doğasını gösterir. *Ethos*'un evrenselleştirilmesiyle, yani *ethos*'un felsefesini yapmakla etik veya onunla eşanlamlı kullanılan ahlak felsefesi tesis edilmiş olur. Dolayısıyla *ethos*, etiğin oluşması üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte, herkesin eğitmenleri, ebeveynleri ya da bazı durumlarda kendi kendini yetiştirerek oluşturduğu kendine özgü ahlaki standartları da söz konusudur. Bu şekilde etik, ahlaki, törel konuların daha genel ve net bir çerçevesini sunar bize. Kısaca, etik ve *ethos* arasındaki temel fark, *ethos*'un bir gelenekler, tutumlar ve inançlar sistemine atıfta bulunmasına karşın, etiğin, birey, toplum veya kurumlar için eylem ölçütleri belirleyen ahlaki ilkeleri kapsamasıdır. Örf adet ve alışkanlıklar, dolayısıyla ahlak her zaman tartışmalı olacaktır çünkü zaman geçtikçe ve koşullar değiştikçe insanların neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair algıları da büyük ölçüde değişecektir, oysa ahlak veya törenin bilimi etik her durum ve şartta değişmeyen ölçütler peşindedir.

Etik, hangi kültürel ve dilsel bağlamda ele alınırsa alınsın, töre ve ahlakın bireysel bilinçte ve toplumsal yaşamda süreklilik arz eden varlığını ifade eder. Antik düşüncede “iyi ve erdemli bir yaşam” ideali etrafında yürütülen etik çalışmalar Orta Çağ Hıristiyan ve İslam düşüncesinde daha çok “iyi” ideası ve yükümlülük bilinci çerçevesinde değerlendirilir. Modern dönemde, aşağıda da görülebileceği gibi, epistemolojinin metafiziğe öncelenmesiyle birlikte “etik” ve “moral/Sitte” kavramları birbirinden ayırt edilmeye başlar; etik felsefi sorgulamanın, moral ise törel normların alanı olarak belirlenir. Bu çerçevede etik, “Nasıl yaşamalıyım?” sorusu üzerinden iyi ve mutlu bir yaşamın imkânlarını tartışırken; moral veya töre, “Nasıl davranmalıyım?” sorusu temelinde genel yükümleyici normları araştırma konusu yapar.

¹⁸ Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles,” 182, 184.

¹⁹ Charpenel, *Ethos und Praxis*, 105

²⁰ Bkz. Gerhard Funke, “Ethos: Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit,” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 47, (1961): 3.

²¹ Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles,” 192.

Bu açıklamalardan sonra, cevabı aranacak asıl soru, *ethos*'un Türkçe'de uygun karşılığının ne olduğu değil, geleneğimizde töre veya ahlakın etiğin öngördüğü içeriğe sahip olup olmadığıdır? Elbette burada biz ahlak veya törenin zamana ve şartlara göre değişkenlik gösterme niteliğini tartışmıyoruz. Aksine biz, etiğin konusunu oluşturan olguların öznel ve nesnel veya siyasi ve hukuki boyutunu kastediyoruz. Bu noktada bize yol gösterecek iki önemli ipucu vardır. İlki, kendi kültür eksemimizde ahlakın, ahlak felsefesinin ne şekilde ele alınıp işlendiği, ki bunun için ilk durağımız İslam düşüncesi olacaktır, zira orada ahlak ve ahlak felsefesi adı altında bir gelenek mevcuttur. Diğeri ise Türk dili ve kültürü açısından, törenin kavramsal çerçevesidir. Bu iki kavramın (ahlak ve töre) izahı ve sağlıklı bir şekilde karşılaştırılması için, sorunun (Batı) etik tarihinde ne şekilde geliştiğini inceleyeceğiz. Zira, *ethos*'un ahlak ve töre sözcükleri ile karşılanmasına benzer bir durum Almancada da onun *Moral-litaet* ve *Sitt(e)lichkeit* terimleriyle karşılanmasında mevcuttur. Bu yüzden bu iki terimin Immanuel Kant ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'de ne şekilde gündeme geldiğine bir göz atacağız. Yalnızca bu zorunlu adımlardan sonra günümüzde ahlak ve etiğe dair boy gösteren tartışmaları daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebiliriz.

2. İslam Düşüncesinde Ahlaka Dair Yaklaşımlar

İslam düşüncesinde ahlak sorununu incelemeye, *ethos* ve etik ile mukayeseli bir şekilde ahlak terimiyle başlamak, sonra da farklı ekollerin konuyu ele alış tarzını ortaya koymak istiyoruz. Ahlak, “seciye, tabiat, huy” gibi mânalara gelen Arapça *hul(u)k* kelimesinin çoğuludur.²² Genelde insanın cismani yapısı için *halk/yaratılış*, mânevî yapısı için *hulk/ahlak* kelimeleri kullanılır.²³ İslâm öncesinde Araplar'ın dil ve edebiyatında ahlak kelimesine rastlanmamaktadır.²⁴ İslamiyetin kabulünden sonra ahlak kelimesinin tekili olan *hul(u)k* ise nâdiren kullanılmıştır. Ahlak (hulk) sözcüğü Kur'an'da biri olumsuz biri de olumlu olmak üzere toplam iki defa geçmektedir.²⁵ Yine ahlak ile ilişkili olarak *edep* (çoğulu: *adap*)²⁶ sözcüğünün kullanıldığını ve bunun daha ziyade oturma, kalkma, yeme, içme gibi çeşitli davranış ve görgü kurallarına yönelik bir değer biçmeyi içerdiği görülmektedir.

Ahlak öznel boyutuyla yaradılış, huy, mizaç, tavır, tabiat, karakter, vicdani, akılsal ve ruhsal yetileri içerisinde barındıran bir sözcüktür. Ahlak terimiyle, insanın ruhunda yerleşmiş olan ve kişinin davranışlarının zorlamaya ya da uzun uzun düşünmeye gerek kalmadan, kendiliğinden ve alışkanlık hâlinde ortaya çıkmasını sağlayan özellik kastedilir. Nesnel boyutuyla ahlak, bir toplumda kabul görmüş, tayin edilmiş ve tanımlanmış değerler ve amaçlarla, bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını, onlara erişim araçlarını gösteren kurallar toplamı veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem dahilinde, belli türden inanç, buyruk, yasak, norm ve ilkelere göre düzenlenmiş ve söz konusu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş, gelenekleşmiş yaşama biçimi diye tanımlanabilir. Ahlâk denildiğinde aynı zamanda her tür eylem ve tutumun dayanağı insani yetilere, daha doğrusu insanı yetkinleştiren bilgi ve düşünce niteliğine gönderme yapılmaktadır.²⁷ Böylece, İslam düşüncesinde ahlak teriminin, insanın asli yapısından, bu yapının ürünü karakter özellikleri ile bu özelliklerin bilimsel ve sistematik bir incelemesi demek olan bilimi yani

²² “Tabiat”, “seciye”, “ahlak”, “halk” ve “huluk” sözcüklerinin arasındaki fark için bkz. Ragıp el-İsfahani, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, çev. Abdi Keskinsoy. (Trabzon: Beşikçi Yayınları, 1987), 71-72.; yine ahlak (huluk) sözcüğünün anlam çerçevesi için bkz. Suat Koca, “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57:2, (2016), 122 vd.

²³ Muhammed Abid el-Câbiri, *Arap Ahlaki Aklı*, çev. Muhammet Çelik. (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 36.; Mustafa Çağrı, “Ahlak” *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 1.

²⁴ Çağrı, “Ahlak,” 1.; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013) adlı eserinde, İslam öncesi dönemde Araplar arasında, hayır, mâruf, hak, şecaat, kerem, vefa gibi ahlakla ilgili sözcükler kullanılsa da, bunların kavramsal ve genelleştirilebilir nitelikte olmayıp, kabile yaşamını dizayn eden kurallardan öte bir boyuta sahip olmadıklarını söylüyor (21).

²⁵ Kur'an'da, ahlâkın tekili olan huluk kelimesi, biri “âdet ve gelenek”, diğeri de “ahlâk” mânasında olmak üzere iki yerde geçmektedir. İlki olumsuz anlamda: “Çünkü bizim tuttuğumuz bu yol, öteden beri atalarımızın takip ettiği âdetlerinden [huluk] başka bir şey değildir.” (eş-Şuarâ 26/137); ikincisi de olumlu anlamda: “Muhakkak ki sen pek yüce bir ahlâk [huluk] üzerindesin.” (el-Kalem 68/4)

²⁶ Edep (adap) kelimesi için bkz. Mustafa Çağrı, “Edep” *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 412.; ayrıca bkz. el-Câbiri, *Arap Ahlaki Aklı*, 51. el-Câbiri edeple bağlantılı olarak ahlakın, 1) doğuştan sahip olunan güçler, 2) kişinin tercih ve meylini gösterir mizacı (*temperament*), 3) mizacın sonucu ortaya çıkan fiiller ve 4) “hem fiilin kaynağı olan yapıyı hem de fiili” ifade eden dört farklı kullanıma sahip olduğunu söylüyor (*Arap Ahlaki Aklı*, 42).

²⁷ Bkz. İlhan Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü” (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1989), 20.

Yukarıda bir terim olarak ahlaktan neyin anlaşıldığını belirttik ama tarihsel sürece bakıldığında ahlakın daha ziyade öznel boyutunun öne çıktığı, nesnel boyutunun ihmal edildiği görülmektedir. Nesnel boyutun arka plana itilmesinde, yerleşik Arap kabilelerin eski gelenek ve görenekları ile yaşam tarzlarının İslam inancıyla örtüşmemesinin önemli etkisi vardır. Bu durum ahlakın ilkin *ethos* ile bağının kopmasına ve töre (örf, adet) hukuk ve siyaset arasında varolan kökensel bağın ortadan kalkmasına yol açmıştır. Ortaya çıkan boşluk da, başta fıkıh olmak üzere dini disiplinler tarafından doldurulmuş, dolayısıyla ahlakın özerkliğinin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Ancak bu yaklaşımla birlikte İslam düşüncesinde aynı zamanda Antik felsefi gelenekten hareket eden bağımsız bir ahlak anlayışı da boy göstermiştir. Zira “din” ile özdeşleştirilen yahut “dine dayalı” bir ahlak karşısında ciddi bir alternatif oluşturmaktaydı. Şimdi bu ayrımlaşma üzerine gidebiliriz.

Doğrusu İslam düşüncesinde “felsefi” veya “Meşşai ekol” diye adlandırabileceğimiz kesimin haricinde bir disiplin olarak ahlaktan söz etmenin imkânı yok gibidir. Çünkü ahlaki sorunlar öncelikle İslam dünyasında felsefi faaliyetin başladığı ve başını Meşşai ekolün çektiği düşünce geleneği içinde gündeme gelmiştir. Daha doğrusu ahlaki incelemeler ya toplumsal yaşamın ve dini pratiğin ya da entelektüel ve felsefi pratiğin doğurduğu sorunlar üzerinden yürümek durumunda idi. İlki, yani toplumsal yaşamın ve inancın pratiğiyle ilgili sorunlar, dini pratik dahilinde, başta peygamber olmak üzere dini önderlerin bizzat yaşam deneyimi ve uygulaması üzerinden çözülmüş ve bunlar da esasen deneyim birikimi üzerinden geleneksel bir yapıya kavuşturulmuştur. Ahlaki sorunların yerleşik Arap kültürünün şifahi örf, adet ve gelenekleri dahilinde cevaplandırılması yani “ethos”a bağlı çözümü İslam inancının gelmesiyle etkisini kaybetmiş veya inancın onayını almayan gelenek ve uygulamalar tesirini yitirmiştir. Kaldı ki, Arap örfünden bir ahlak türetmek imkânı disipliner anlamda imkânsız idi.²⁹ Bu çerçevede Fars ve Hint kültürünün “nasihatname” türündeki literatürü çok daha etkili olmuştur. Bu durum Araplar ile Fars ve Hintliler arasında alttan alta bir kültürel ve siyasi mücadeleyi de beraberinde getirmiştir. Arapların dini ve siyasi egemenliği olmasına rağmen, rakiplerine karşı hukuki, siyasi ve entelektüel konulardaki eksikliği, Antik kültür ve medeniyetin etkin bir şekilde Arap kültürüne entegrasyonu çabalarını hızlandırdırmıştır. Bu aynı zamanda siyasi erke sahip olan Arapların rakipleri olan Romalılar, Fars ve Hintliler karşısındaki kültürel zaafiyetlerinin telafi edilmesi amacını gütmekteydi. Bu maksatla bütün bilimleri kapsayan bir entelektüel faaliyet olarak anlaşılan felsefe (hikmet) Antik kaynaklardan başta çeviriler yoluyla olmak üzere aktarılmıştır. İşte ahlakın (etik) bir disiplin olarak İslam dünyasında tesisi girişiminin böylesi bir arka planı söz konusudur. Ahlak, pratik felsefenin bir bölümü olarak İslam filozoflarının gündemine gelmiştir. İlk sistematik çalışmalar, felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi, Kindi ve Farabi gibi düşünürler tarafından başlatılmış ve geliştirilmiş daha sonra da kısmen bağımsız bir disiplin olarak İbn Miskeveyh ve takipçileri tarafından devam ettirilmiştir. Ancak, aşağıda da değinileceği gibi, ahlakın felsefe (bilhassa pratik saha) dahilindeki bütüncül yapısı, İbn Miskeveyh ve takipçileri tarafından kısmen ihmal edilmiştir. Neticede İslam dünyasında 10. asırlara gelindiğinde karşımızda bir geleneksel ahlak, bir dini ahlak bir de felsefi ahlak olmak üzere en az üç farklı ahlaki yaklaşım ve bunların birbirleriyle kaçınılmaz münasabete ve mücadelesi mevcuttu. Elbette farklı sınıflandırmalar yapılabilir elbet, örneğin, dini ve dini olmayan ahlak ekolleri sınıflandırması gibi. Bazı çekincelerle birlikte felsefi ve felsefi olmayan ayrımı da geçerlidir. Dini ahlak veya din temelli ahlak anlayışları ile ilkin Kur’an müfessirlerinin veya hadisçilerin

²⁸ Bkz. el-Cabiri, *Arap Ahlaki Aklı*, 51. Bazen ahlak yerine “edeb” veya çoğulu “adab” sözcüğü kullanılmaktadır. Edep, adet, gelenek anlamına gelen “de’b” kökünden türetilmiştir. Emeviler döneminden itibaren de eğitim boyutunun ön plana çıktığı ve daha çok şiir ve haber bilimlerine karşılık kullanıldığı söylenmektedir. Emevi döneminden sonra da ahlak veya ahlak/nefis eğitimi anlamında ahlak kitaplarına başlık olduğu görülmektedir. Ancak genel olarak edep teriminin, İslam’ın klasik döneminde belli özellikteki edebi eserlerin teşkil ettiği literatürü adlandırmak için kullanılması daha yaygındır. İslam öncesi Arap, Fars, Hind ve Hellenistik kültür çevrelerinin ürünü olan bu literatür eski nesillerin tecrübe ve öğütlerinin aktarılması işlevini görür. Bunlar, ya sıradan insanlara hikmetimsi öğütler veren ya seçkin zümrelere kültürel bir edebi aşlamaya çalışan ya da yönetici sınıflara başarılı ve mutlu bir meslek yaşamının ipuçlarını sunan metinlerden oluşur. Bu metinler ahlak düşüncesinin gelişmesinde etkili olsalar da rasyonel bir gerekçelendirme içermediklerinden burada inceleme konusu yapılmayacaktır. Bu sebeple doğrudan ahlak terimiyle devam etmek istiyoruz. Geniş bilgi için bkz. Bkz. Çağrı, “Edep,” 412; ayrıca el-Cabiri, *Arap Ahlaki Aklı*, 51-52.

²⁹ Bkz. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 21.

ahlak anlayışı, ikinci olarak fıkıhçıların ahlak anlayışı, üçüncü olarak kelimcilerin ahlak anlayışı ve nihayet arada kalan mutasavvıfların ve sufilerin ahlak anlayışları kastedilmektedir.³⁰

İslam düşüncesinde felsefi ahlakın ilk İslam filozofları Kindi ve Razi ile başlayan, Farabi, İbn Sina gibi sistemci Meşşai filozoflarca geliştirilen ve bağımsız bir disiplin olarak İbn Miskeveyh üzerinden ilerleyen bir seyri vardır. Ahlak meselesinin felsefi kavramsal bir çerçevede ortaya koyuluşu Meşşai ekolün sistemci filozofu Farabi ile mümkün olsa da, ne Farabi ne de onun takipçileri İbn Sina ve İbn Rüşd, Antik öncülleri Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, ahlaki siyasetten ve medeni (devlet) felsefeden bağımsız bir disiplin olarak tesis etmeyi denediler. Örneğin, ahlak veya ahlak felsefesi, Farabi'nin ontolojisi ve epistemolojisinin bütünlüğü içinde pratik felsefesinin bir alt koludur ve pratik felsefe dahilinde o, din ile birlikte *polis*in politiğinin, medeni bilimin alt dalını oluşturur.³¹ Fıkıh ve kelam gibi dini bilimler bile medeni bilimin (siyaset felsefesi) yardımcılardır. Çünkü mutluluğun ne olduğu sorusuna bu bilimler tek başına cevap veremezler. Bu bağlamda Farabi'nin ahlaki öncelikle “medeni” yahut toplumsal bir ahlaktır. Zira insan yaratılış amacı olan yetkinlik ve mutluluğa ancak erdemli bir toplum içerisinde erişilebilir.³²

Felsefi ahlak ekolü içinde ahlaki bağımsız bir incelemenin konusu yapan ve ahlaki diğer tüm disiplinlerden üstün bir konuma yerleştiren ilk İslam düşünürü İbn Miskeveyh'tir (öl. 1030). İbn Miskeveyh Aristoteles ve Farabi örneği üzerinden pratik felsefeye ahlaki, ev yönetimini/ekonomisini ve siyaseti dahil etmiştir. Ancak ev yönetimi ve siyasete sadece bir yerde atıfta bulunan İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*'ı esas itibarıyla ahlak ilmine hasrettiğini açıkça söylemektedir. Eserine, nefsin ruhani bir yapıya sahip olduğunu kanıtlayıcı argümanlarla başlayan İbn Miskeveyh, erdemler konusunda Platon'u dikkate alsa da Aristoteles'te karar kılar.³³ Huylar (karakter) noktasında Galen'i önemser ama Aristotelesçi zeminde kalmayı tercih eder.³⁴ İbn Miskeveyh'e göre ahlak (pratik felsefe) en faziletli olanı tercih etme ve bu tercihe uygun yaşama sanatı yahut insanın akla dayalı iradi davranışlarının bilimidir (pratik felsefe).³⁵ *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eseri kendinden sonra Nasıruddin Tusi (öl. 1274), Celaleddin Devvani (öl. 1501) ve Kinalizade Ali (öl. 1572) tarafından takip edilmiştir. Halefleri İbn Miskeveyh'in sistemine fazla bir şey eklememiştir ancak İbn Miskeveyh'te sadece ismen zikredilen ev ekonomisi ve siyaset konularını incelemelerine dahil ederek ahlakın alanını antik seleflerine uygun şekilde genişletmişlerdir. Lakin netice itibarıyla İbn Miskeveyh'in bir tekrarı olmaktan öteye geçememişlerdir ki, İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlak*'ının ne denli özgün olduğu da tartışma konusudur.³⁶ Buna rağmen bizim açımızdan önemli olan *Tehzibu'l-Ahlak*'taki ahlakın Platon ile başlayan ve Aristoteles ile disiplinler bir yapıya kavuşan *ethos*u veya etiği ne ölçüde temsil edebildiğidir. Zira İbn Miskeveyh, ahlakın veya ahlak felsefesinin *ethos* boyutunu öncülü olan İslam filozofları, örneğin bir Farabi kadar dikkate almamış görünmektedir. Bu yazının çerçevesi sözkonusu sorunun çözülmesine müsaade etmez ancak bizce ahlaktaki kötürümleşmeye ilk bağımsız

³⁰ Farklı sınıflandırmalar için bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu ve A. Arıkan. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 26-28.; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (2013) adlı eserinde “edebi ve dini ahlak” “felsefi ahlak” şeklinde bir ayrımı tercih etmiştir. Buna karşın Fahri (2020), klasik fıkhi ahlak yerine “nassi ahlak” ve “dini ahlak” şeklinde ikili bir ayrım yapmıştır. Ona göre rasyonel yöntemlerle arasına mesafe koyan ve Kuran ile Hadis temelinde ahlaka sınır çizen yaklaşıma “nassi ahlak” denebilir. Buna karşın, “dini ahlak”ın yelpazesi daha geniştir, Kuran ve hadislerden kelam ve felsefi yöntemlere kadar pek çok alan ve teknikten faydalır. (26 vd.)

³¹ Bkz. Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 49 vd.

³² Bkz. Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, 72.

³³ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 184 vd.

³⁴ Bkz. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 281.

³⁵ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak. Ahlak Eğitimi*, çev. A. Şener, Tunç, 1. Kayaoğlu. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 28.

³⁶ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Hümeysra Özturan, “Tehzibu'l-Ahlak Bir Derleme mi?: İbn Miskeveyh'in Ahlak Projesine Dair Bütüncül Bir Anlama Girişimi” *İbn Miskeveyh* içinde (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 127 vd. Bu konuda en sert eleştiriyi yapanlardan biri Cabiri'dir. Bkz. *Arap Ahlaki Aklı*, 516 vd.

ahlak incelemesi olan *Tehzibu'l-Ahlak*'in yeterliliği sorunu ile başlamak gerekebilir.³⁷

Felsefi ahlak içerisinde zikredilmeye değer önemli bir grup da İhvan-ı Safa'dır. Dini veya siyasi olmaktan ziyade ahlaki saiklerle hareket eden bu grup toplumsal bir karaktere sahiptir.³⁸ Onlara göre “insanın tabiatına işlenmiş ahlak (*ahlak-ı merkuze*); bedenın organlarından her birinde (bir yere) ‘*hazır ve yatkın olma*’ halidir. Bu yatkınlık sayesinde, nefse herhangi bir davranış ya da ameli, herhangi bir sanatı ortaya koymak, ilimlerden herhangi birini, bir edep ve ahlakı ya da bir siyaseti (uzun uzun) düşünüp taşınmadan öğrenmek kolaylaşır.”³⁹ Pythagorasçı ve Stoacı düşünceyle İslam düşüncesini harmanlayarak; cemaatvari bir dayanışma dahilinde insan aklının ilahi ışıkla aydınlanması neticesinde nefsin temizlenmesini ve olgunlaşmasını hedeflerler. İnsan ruhunun geleneksel üçlü ayırımına (bitkisel, hayvani ve insani) ilaveten, meleki (hikemi) ve kudsi (nebevi) ruh mertebelerini yerleştirirler. Nihai maksat, beşerin gücü oranında Tanrıya benzemesidir, Tanrının ahlakıyla ahlaklanmasıdır.⁴⁰ Ruhsal arınmaya o derece önem verirler ki, ölmeden önce meleklerle benzemeyi başaramayan ruhun, öldükten sonra tekrar geldiği dünyaya geri gönderileceğine inanırlar.⁴¹ Bir toplulukta farklı karakter özellikleriyle beliren insanlar, bu farklılıklarını erdemli bir topluluk yaşantısı için uyumlaştırırsa ortak bir insanlık idealine erişmenin yolu açılır. Zira tek tek insanların her sahada kabiliyetli olması beklenemeyeceğine göre, bunu ancak külli insan (*el-insanu'l-mutlak*) başarabilir.⁴² Buna göre denilebilir ki İhvan-ı Safa, her ne kadar Antik seleflerine yakın dursalar ve toplumsal boyutu ihmal etmeseler de, zamanla onlarda ahlak Sokratik etik ekollerde görülebilecek bir yaşam tarzı niteliğine bürünür.

Kur'an ve hadislerden hareket etmekle beraber rasyonel yöntem ve kavramlara dayanan *kelam* ekollerinin başında akılcı ahlak anlayışını savunan *Mutezile* (*Kaderiye*) gelmektedir.⁴³ Mutezile ekolünde ahlaki fiil, eylem, bilgili ve kudretli fail ile ilişkilendirilir. Mutezile'de asıl olan insanın gücünü rasyonelleştirme eğilimidir. Buna karşın Allah'ın mutlak kudret sahibi olması öncülünden hareket eden *Cebriye* (*Mücbire*), O'nun yeryüzündeki her oluş veya fiilin sahibi olduğunu, dolayısıyla insan için iradi fiillerin mecazi olmaktan öte bir anlam taşımadığını savunur.⁴⁴ *Eş'ariler* ise Mutezile'nin sadece aklın bir şeyi zorunlu ve ahlaki kıldığı iddiasını reddettiler ancak Cebriye'nin insan sorumluluğunu ortadan kaldıran aşırı görüşlerini de benimsemeye yaklaşmadılar. Her iki karşıt ekol arasında orta yolu takip ederek *kesb* kavramını geliştirdiler.⁴⁵ Buna göre insan fiillerinin neticesini kazanmaya (*kesb*) güç yetirebilir, her ne kadar fiili yaratan ve bu fiilin insanla irtibatını sağlayıp insanı bu fiilin sonuçlarıyla yükümlü kılan Allah olsa da. Kelam ekolleri tarafsız bir ahlak bilimini inşa etmeye girişmeseler de, fıkıhçılarda olduğu gibi ahlaki dinin bir uygulama alanı olarak görme eğiliminde de değildiler. En azından özgürlük ve kader gibi sorunlarda özgün tartışma ve kavramsallaştırmalar ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla akli önemsemeleri ve ölçü almaları ahlaki eylemlerin değerlendirilmesi noktasında yöntemsel bir katkı sunmuştur.

³⁷ Bizim “yetersizlik” yargımız, ağırlıklı olarak geleneksel ahlaktan modern bir ahlak türetememe sürecine matuftur, aksi bir tavır bizi anakronizme vardırır. Kaldı ki, İslam düşüncesinin gelişme aşaması olan 9. ve 12. asırlarda ortaya koyulan çalışmalar Batılı muadillerinden hiç de geride değildir. Öte yandan ahlakın zamanla teolojiye mahkûm olması meselesi Batı ahlak tarihi için de geçerlidir. Söz gelimi 17. asırda ontolojisini ve epistemolojisini tecrübeye dayandıran John Locke gibi düşünürler dahi ahlak sözkonusu olduğunda, vahyin, ahlak için daha emin bir kaynak olduğunu (bkz. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacikadiroğlu. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), I. Kitap, Bölüm III, § 6) ifade etmektedir. Ancak Aydınlanma süreciyle birlikte ahlak yepyeni bir yola girmiş, felsefi rasyonel gerekçelendirme ve temellendirme yeni ahlakın esası olmuştur. Bunu takip eden bilimsel, betimsel çalışmalar, normatif etiğe eşlik etmiş ve neticede ahlaki kavramların ve akımların mantıksal-dilsel çözümlemesi diyebileceğimiz meta-etik araştırmalar ile devam etmiştir.

³⁸ Bkz. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 207.

³⁹ Abdullah Kahraman, (ed.) *İhvanı Safa Risaleleri*, cilt 1, çev. Enver Uysal. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 208. İhvan-Safa genelde iki çeşit ahlak kabul eder: İlki, “(Yaratılıştan) nefislerin tabiatına iyice ‘yerleşmiş olan ahlak (ahlak-ı merkuze)’”; ikincisi ise “geleneksel uygulamalarla ve sürekli yapa yapa insanda adet haline gelmiş olan ‘kazanılmış ahlak (ahlak-ı müktesebe)’” (Kahraman, *İhvanı Safa Risaleleri*, c. 1, 212).

⁴⁰ Kahraman, *İhvanı Safa Risaleleri*, c. 1, 216.

⁴¹ Bkz. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 226.; ayrıca bkz. M. Dağ ve H. Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2020), 98.

⁴² Bkz. Kahraman, *İhvanı Safa Risaleleri*, c. 1, 208.

⁴³ Bkz. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 61.

⁴⁴ Bkz. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 85.; ayrıca bkz. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 210 vd.

⁴⁵ Bkz. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 95 vd.

Tasavvuf ekolü, ahlak meselelerini kavramsallaştırmada ve özgür eylem meselesinde fıkıhçılarla felsefeciler arasında bir yerde kendilerini konumlandırıdılar. Daha çok Sufilerce tercih edilen *zühd* hayatının yansıması olan bu ahlaki anlayış, bütün kötülüklerin kaynağı olan nefsi terbiye etmeyi ana amaç olarak benimser. Sufilerin bir kısmı dini ve ahlaki kurallara bağlılığı ilke edinirken bir kısmı her tür dini ve ahlaki kuralı aşmayı hedefledi.⁴⁶ Bununla birlikte tasavvuf düşüncesinde teorik ve pratik boyut şeklinde bir ayrıma gidilebilir. Tasavvufun teorik boyutunu bilgi sorununa yaklaşımları oluştururken (literatürde teoriyle uğraşan tasavvuf ehlini *Mutasavvıf* diye adlandırmak adet olmuştur); pratik boyutunu daha çok *Sufi* diye bilinen ve *zühd* yaşamı ile dünyadan el etek çekmeyi ilke edinen kişiler oluşturur.⁴⁷ Kader meselesinde Mutezileye yakın duran Sufiler, insanların fiilleri istemede (irade) ve seçmede (ihtiyar) özgür oldukları düşüncesine yakın dururlar.⁴⁸ Ancak tasavvufi görüşün bir kısım temsilcileri dini inanç ve ibadetlere saygılı bir ahlak anlayışı geliştirirken, daha çok felsefi tasavvufa yakın olanlar, dinden bağımsız bir ahlaki yaşamı tercih etmiştir.⁴⁹ El-Cabiri, genel olarak sufi ahlakını “fena ahlakı” veya “ahlakın fenası” diye nitelendirerek, sufi gelenek üzerinde İslam harici Fars ve İskenderiye ile Antakya ekolünün etkilerine dikkat çekmiştir. Sufilerde başta dini vecibeler olmak üzere “kulluk” ile ilgili bütün yükümlülüklerin, tam bir özgürleşme yolunda aşılması gereken zorunlu bir aşama olarak görülmesi düşüncesi hakimdir. Katı bir *cebr* anlayışı ve geleceğe yönelik plan ve kaygılardan uzaklaşma yani *tedbirin terki (tevekkül)* bu yolculuğa eşlik eder.⁵⁰ Sonuç itibarıyla tasavvuf İslam düşüncesinde ahlaki boyutta önemli bir renk ve yaklaşım olsa da ahlak veya sistematik bir ahlak biliminin (etik) gelişmesinde etkileri sınırlı kalmıştır. Zira bu ekol mensupları da ahlaki tek yönlü ve *ethos*’un zorunlu bileşenlerinden (hukuk ve siyaset gibi) bağımsız olarak anlamış ve uygulamışlardır.

Tasavvufi ekole karşı konumlanan ve “İslami Ahlak/İslam Ahlakı” diye adlandırılabilenimiz ve İslam Fıkıhçıları tarafından domine edilen dini bir ahlaktan söz edebiliriz. Gerçekten İslam ahlakı denildiğinde, bu zamana kadar belirttiğimiz ekoller içerisinde en baskın olan fıkhi ahlaktır. Dini referansla hareket eden fıkıhçılar, helal-haram karşıtlığı içinde kavramsallaştırdıkları dini düşünceyi aynı zamanda ahlakın da ölçüsü yapmışlardır. Dolayısıyla helal yahut dini olan ahlaki-olan ile haram olan da gayri-ahlaki olanla özdeşleştirilmiştir.⁵¹ Fıkıhçıların ahlak görüşlerini, diğer dini ekollerin aksine hukuki ve siyasa alana değin genişletmiştir. Ancak bu genişletmeyi Antik ahlaki gelenek ve onu takip eden İslami rasyonalizmin aksine, ahlaki dine tabi kılarak yapmışlardır. Bu sebeple fıkıhçılar için İslam ahlakından bağımsız bir ahlaktan söz etmenin imkânı yoktur. Sonuçta dinden bağımsız bir ahlak ne mümkün ne de meşru kabul edilmiştir. Fıkıhın İslam düşüncesindeki baskın rolünden ötürü, yukarıda sözünü ettiğimiz fıkhi olmayan yaklaşımlar zamanla fıkıhçılara tabi olmak zorunda kalmışlardır.

Özetlemek gerekirse, farklı ekoller tarafından temsil edilen İslam ahlakı, felsefi ahlak geleneğiyle boy ölçüşecek seviyede işlenmemiş ve bağımsız bir alan olarak gelişme imkânı bulamamıştır. Buna rağmen ahlak konusunda, farklı yöntem ve bakış açılarını temsil etmeleri bağlamında getirmiş oldukları yenilik de zamanla fıkhi ahlakın baskısı altında kötürümleşmiştir. Gitgide gelenekselleşen ve tekrara düşen felsefi ahlak ise iyi huylar kötü huylar şeklinde karakter tasnifi ve erdem katoloğuna dönüşmüştür. Neticede felsefi ahlak ya hâkim dini-fıkhi ahlak

⁴⁶ Bkz. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 111.; ayrıca bkz. el-Cabiri, *Arap Ahlakı Akli*, 541 vd.

⁴⁷ Bkz. el-Cabiri, *Arap Ahlakı Akli*, 544.

⁴⁸ Bkz. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 109.

⁴⁹ Bkz. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 119 vd.

⁵⁰ Bkz. el-Cabiri, *Arap Ahlakı Akli*, 618.

⁵¹ Bkz. Burhanettin Tatar, “Din ve Ahlâk ilişkisi” *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 26.

tarafından dışlanmış ya da özgün içeriğini kaybetmiştir.⁵² Durum bu olunca İslam ahlak düşüncesinden hareketle ahlak felsefesinin veya etiğin sorunlarını ve ilgi çerçevesini kapsayan bağımsız bir ahlak disiplininin söz etmek mümkün olmadığı gibi, ahlakın temeli ve asli nesnesi olan *ethos*'un anlam ufku da ortadan kalkmıştır. Öte yandan sıkça dillendirilen “İslam Ahlakı” adlandırması da hala sistematik bir yapıya kavuşmuş değildir. Zira bu adlandırma net değildir ve son asırlara kadar bu ad altında ciddi bir bilimsel eser kaleme alınamadığı gibi belirgin bir müfredat da oluşturulamamıştır.⁵³ Söz konusu çabalar daha çok ahlak adı altında meşruiyetini devam ettirmeye çalışsa da son dönemlerde ahlakın da etik karşısında mevzi kaybetmesiyle bu gayretler boşa çıkmıştır. Kaldı ki, İslam Ahlakı, Türk Ahlakı veya Alman Felsefesi gibi spesifik adlandırmalar artık revaçta değildir.

Şimdi çözümlememize töre kavramı ile devam edeceğiz. Zira töre, eski Gerekçede *ethos* sözcüğüne en yakın anlam içeriğine sahip olan ve bize her tür ahlaki refleksiyon veya yargılamada hareket noktası olarak hizmet görebilecek bir zemin sunabilir. Bu maksatla ilkin törenin etimolojik olarak hangi anlamlara geldiğini, daha sonra da onun ahlak siyaset, hukuk ve toplumsal kurumlarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu aydınlatmaya çalışalım.

3. Töre, Örf-Adet ve Ahlak

“Töre” veya eski telaffuzuyla “törü” veya “türe” Türkçe’de “türemek (tö-rü-mek)” fiilinden gelmiştir ve sözlükte karşılığı, töri-/törü- türemek, töremek (çoğalmak), yaratılmak, düzenlenmek, şekil almak, döl vermektir.⁵⁴ Geniş anlamıyla töre, bir toplulukta birlikte yaşamı mümkün kılan yerleşik davranış biçimleri ve kurallar ile görenekler ve geleneklerden oluşur. Dar anlamıyla da topluluğun ahlaki yaşam biçimi demektir. Orhun Yazıtları’nda geçen “törü” kelimesi, sözlü yasa, örf, merasim, tören anlamlarına gelir.⁵⁵ Bu haliyle töre, hukukla, ahlakla ve inançlarla birlikte sosyal hayatı düzenleyen kurallar bütünüdür. Eski Türk topluluklarında zamanla kendiliğinden gelişen gelenek, görenek, adet ve normlar, “yusun/yosun hukuku”nu oluşturur.⁵⁶ Kağan’ın iradesiyle “yusun” töreye dönüştürülür. Bu bakımdan “yusun” törenin en önemli kaynağıdır.⁵⁷ Her ne kadar töre kelimesi Moğallarda ve Türklerde ortak kullanılan bir terim olsa da Moğallarda daha çok siyasi bir kategori olarak yer alırken Türklerde ise hukuki ve ahlaki boyut öne çıkmaktadır. Töre Türklerde sadece bir gelenek olmadan öte iktidar ve toplumun meşrulaştırıcı normatif yapısına karşılık gelir. O sadece yazılı olmayan hukuk kurallarını değil aynı zamanda toplumsal düzenin ve siyasi sistemin ahlaki temellerini ifade eden bir kavramdır. İşte tam da törenin geleneksel normatif düzen anlamı onu *ethos*’a yaklaştıran en önemli özelliğidir. Diğer bir deyişle, ahlaki bir temellendirmede töreyi dikkate almak *ethos*’un nesnel boyutuyla olan bağın devamlılığının garantisi olacaktır. Ancak İslamiyete geçiş ile birlikte töre kavramının anlam ve işlevinde değişiklikler olmuştur.

⁵² Klasik ahlak literatürü, büyük ölçüde *İlm-i Ahlak* başlığı altında kaleme alınmıştır. Bu eserlerde öncelikle ahlakın tanımı yapılmakta, ardından amacı ortaya konmaktadır. Buna göre “ilm-i ahlak”, Aristoteles’in tabiriyle, “insanın hakiki mesleğini belirleyen”, akıl gücünü arzu edilen olgunluk seviyesine sevk eden kurallar bütününden oluşmaktadır. Nazari (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere iki kategoriye ayrılan bu eserlerin teorik bölümü ahlakın kaynağına ilişkin sorulara ayrılmıştır. Bu bağlamda ödev ile hak arasındaki bağ, ödevin davranmasında vicdanın işlevi, insanın sorumluluk bilinci, “hayır” veya “iyi”nin haz ve fayda ile ilişkisi incelenir. Ayrıca insan davranışlarında iradenin belirleyici rolü, karakterin mahiyeti ve değişebilirliği gibi sorunlar tartışılır. Pratik bölümünde ise, insanın toplum içinde yükümlü olduğu ödevlerin tasnifi yapılır. Ödevler, nefse (kişinin kendine), aileye, topluma ve insanlığa karşı olmak üzere sınıflandırılır. Sabır, kanaat ve tevekkül gibi konuların yanında, zulüm, adalet ve cömertlik gibi erdemlere yer verilir. Bkz. Ö. Türker ve K. B. Türyaki, (ed.), *İslam Ahlak Literatürü. Ekoller ve Problemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 1 vd.

⁵³ Örneğin günümüzde İslam Ahlakı denildiğinde en fazla başvurulan kaynaklardan biri olan Mustafa Çağrıç’ın kaleme aldığı *İslam Düşüncesinde Ahlak* (1988) adlı çalışma, bağımsız bir Ahlak veya Ahlak Giriş kitabı değil, adından da anlaşılacağı üzere İslam düşüncesinde ahlak anlayışlarının tasnif ve tasviri niteliğinde telif bir çalışmadır.

⁵⁴ Bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 669.; ayrıca bkz. Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, c. II (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 927.; ayrıca bkz. *Türkçe Sözlük*, cilt 2 (Ankara: TDK Yayınları, 1996), 1201. Kaşgarlı Mahmut’un (ö. 1102) *Divanü Lügat-it-Türk* adlı eserinde töre kelimesi “evin önemli yeri ve sediri” şeklinde tanımlanmaktadır.

⁵⁵ “Ol töreü üze eçim üağan olurtı.” (O töre üzerine kağan oturdu.) (Kül Tigin Yazıtı, D16). “İlig tutup törü[g] itmiş. Özi ança kergek bolmış.” (İli tutup töreyi düzenlemiş. Kendisi öylece vefat etmiş.) (Bilge Kağan Yazıtı, D4). Bkz. Talat Tekin, *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk* (İstanbul: Simurg Yayınevi, 1998), 42, 62.

⁵⁶ Bkz. Aybars Pamir, “Orta – Asya Türk Hukukunda ‘Töre’ Kavramı,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (2009): 368.

⁵⁷ Bkz. Halil İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 21.

İslamiyet'ten sonraki dönemde töre yerine Arapça "örf" teriminin ön plana çıktığını görüyoruz. Örf, Osmanlı Devleti'nin hukuk dahil olmuş ve karar verme organlarında "padişahın yönetme ve icra etme yetkisi" anlamında kullanılmıştır.⁵⁸ Bu bağlamda padişahın emir ve fermanlarıyla oluşan hukuka "örfi hukuk" denmiştir.⁵⁹ Siyasi iradenin tezahürü anlamında töre varlığını örfi hukukla devam ettirmiştir.⁶⁰ Ancak tanımlara bakıldığında örfün farklı bir anlam boyutuna sahip olduğu hemen fark edilmektedir. Ebü'l-Berekat en-Nesefî'den itibaren Siraceddin el-Gaznevî el-Hindî ve onların görüşlerini nakleden İbn Âbidîn'e kadar pek çok fakih, örfü, akıl yoluyla herkesin benimsediği ve insan tabiatına uygun bulunan şey olarak tanımlamıştır. Osmanlı literatüründe örf kavramına ilk kez Dursun Bey tarafından atıfta bulunulmuştur. Dursun Bey, şer'î hukuku vahye ve nakle dayanan normatif düzen olarak tarif ederken, örfî hukuku ise akıl ve tecrübeye dayalı olup siyasi otorite aracılığıyla meşrulaştırılan hukuk düzeni şeklinde açıklamıştır. Bu sebeple örfî hukuk, sultanın siyaseti veya padişahın yasağı kavramlarıyla ifade edilmiştir.⁶¹

Örfî hukukun sadece Osmanlılara has olmadığı, diğer Türk ve İslam devletlerinde de bulunduğu bilinmektedir. Memlûkler'de, İran'da ve Hindistan'daki İslam devletlerinde farklı adlar taşısa da bir örfî hukuk mevcuttur. Osmanlı örfî hukukunun şer'î hukukun karşısında laik bir yapı arzettiğini söylemek pek isabetli değildir. Örf sultanın sınırsız yasama yetkisi anlamına da gelmez. Şer'î hukukun nistan kaynaklanan kuralları değişmez nitelikte iken örfî hukuk kuralları değişebilir niteliktedir.⁶² Bu haliyle örf öznel açıdan nötr olsa da nesnel yönüyle, *ethos* ve töreye yakın bir anlam yüklediğini söylememiz mümkündür. Bu durum, örf ile birlikte kullanılan adet ve gelenek sözcüklerinde daha rahat görülebilir.

Türkçe'de örf ve *adeti* ifade etmek üzere an'ane, gelenek, görenek ve teamül kelimeleri de kullanılmaktadır. Adet kelimesi *avd* kökünden türetilmiş olup, "eski duruma dönmek; geri çevirmek, bir şeyi tekrarlamak, üst üste yaparak alışkanlık haline getirmek" demektir ve genel olarak "gelenek ve örf" anlamına gelir.⁶³ Bu bağlamda *adet*, belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder.⁶⁴ Akıl ve iradeden kaynaklanan, hem bireylere hem de topluma ait olay, durum ve davranışları içine alan adetin kavram açısından örften daha kapsamlı olduğunu ve bu sebeple iki terim arasında fark bulunduğunu ileri süren hukukçular örfü, "toplumun söz veya fiil halinde ortaya çıkan adeti" olarak tanımlamışlardır.⁶⁵ Buna göre bir tür adet olan örf akıl ve bilinçli tercihe dayanmaktadır. Ancak hukukun kaynağı olmaları bakımından adet ile örf arasında bir ayrım yoktur.⁶⁶ Bu sebeple Mecelle'de, toplumda yerleşmiş örf ve âdetlerin hukuki meselelerde şer-i hükmün belirlenmesinde ölçüt ve dayanak teşkil edeceğine dair bir maddeye yer verilmiştir.⁶⁷

Alışkanlık deyimi de örf, adet ve gelenek ile benzer bir anlama sahiptir. Birlikte yaşamın ürünü olan ve zaman ve şartlara göre değişiklikler gösteren örfler, gündelik yaşamı kolaylaştırma yönüyle alışkanlıklara benzese de, zorlayıcı normlar olma özelliğiyle alışkanlıklardan ayrılırlar. Yine de gündelik kullanımda töre, örf-adet ve gelenek tabirleri çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Zira her dört kavram birbiriyle anlamca irtibatlıdır.

İslam inancı açısından bakıldığında örf ve adetler doğrudan Kitap ve Sünnet kapsamında sayılmaz. Örf ve adetler, mutlak olarak kabul edilmek veya reddedilmek yerine, dinin temel esaslarına uygunluğu açısından değerlendirilmiş, bu esaslara uygun olanlar benimsenirken diğerleri reddedilmiştir. Bu bakımdan bazı örf ve adetler

⁵⁸ Bkz. Mehmet Akman, "Örf, Osmanlı Devleti'nde" *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 14 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 93.

⁵⁹ Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf" *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 14 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 87.

⁶⁰ Örneğin, Hülya Kasapoğlu Çengel (2007), "Töre, tüzük, yasa, yasak" tabirleri İslamiyet'ten önce ve sonra kullanılmaya devam etmiştir. Uygurlar'da bunların yanında kanun, kural, örfî hukuk anlamlarında kullanılmıştır." demektir ("Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Töre Bitigi ve Bu Eserdeki Töre, Yargı, Bitik Terimleri Üzerine," *Gazi Türkiyat* 80.).

⁶¹ Bkz. Akman, "Örf, Osmanlı Devleti'nde," 93.

⁶² Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1984), 233.

⁶³ Bkz. Hayrettin Karaman, "Adet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: TDV Yayınları, 1989), c. 1, 369.

⁶⁴ Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: TDV Yayınları, 1989), c. 34, 87.

⁶⁵ Bk. Karaman, "Adet," 370.

⁶⁶ Bkz. Yasemin Işıktaş, "Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1991), 26 vd.

⁶⁷ Bkz. Dönmez, "Örf," 88.

İslamiyet'te hukukun da bir kaynağı kabul edilmiş ve Kur'an referans alınmıştır, örneğin: "Af yolunu tut, örfü emret, cahillere kulak asma."⁶⁸ Bu ayette geçen örf, "maruf" ve "bütün dinlerin üzerinde birleştiği, insanların yadırgamadığı iyi ve güzel şeyler" şeklinde anlaşılmıştır. Kur'an'da otuz sekiz defa tekrarlanan *maruf* da ekseriyetle yukarıdaki manada kullanılmıştır. İslam hukukçularının genel tavrı, geleneklerin (örf ve adetler) mutlak olarak kabul veya reddedilmemekten ziyade, onların akıl ve vahiy süzgecinden geçirilmesi, vahye aykırı olmayan, akla ve insan yaratılışına uygun bulunanların kabul edilmesi, böyle olmayanların ise terkedilmesi gerektiği şeklinde olmuştur. Ancak netice itibarıyla nihai referans olarak ayet ve hadisler alınmıştır. Bu noktada şöyle bir itiraz gelebilir: Örfün dikkate alınması ahlakın hukuki, toplumsal boyutunun hesaba katılması şeklinde anlaşıldığında, İslam düşüncesinde ahlakın nesnel boyutunun ihmal edildiği şeklindeki tezimiz çürütülmüş olmaz mı? Ancak durum görüldüğünden farklıdır. Zira örfün kriteri iyi ve kötü olmaktan çıkıp sevap-günah ya da haram-helal şeklinde fıkhi normlara tabi kılındığından artık rasyonel bir disiplin olan etiğin kaynağı olan töre veya ahlaktan söz etmenin imkânı kalmamıştır.

Örfi normlar uzlaşımsal olma özelliğiyle hukuki normlardan ayrılır. Örf ve adetler kendisine tabi olanların rıza ve muvafakatine dayalı olarak yürürlük kazanabildiği halde, hukukun yürürlüğü tabi olanların rıza ve onayına bağlı değildir. Akla ve kavramsallaştırmaya dayalı olmayıp keyfe ya da koşullara göre meydana gelmesi de genellikle örfi normları hukuk normlarından ayırt eden bir özelliktir. Zira maddi anlamda birçok örfi norm toplumun adalet arayışının ürünü olup, kamu vicdanı ve toplumsal sağduyuyu yansıtır. Bu kurallar genellikle bir sosyal grup ya da sınıf tarafından belirlenir. Bütün bu açıklamalar, töre ve örfün ahlak teriminin türetildiği ethos'un anlam boyutuyla yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Kısaca, töre ve örf, Türk-İslam düşünce tarihinde yalnızca hukuki düzenlemelerin değil, aynı zamanda ahlaki normların ve toplumsal meşruiyetin de temel kaynakları olarak öne çıkmaktadır. Eski Türk toplumlarında töre, yazılı olmayan hukuk kuralları olmanın ötesinde, toplumsal düzenin ve siyasal otoritenin ahlaki zeminini temsil etmiştir. Bu yönüyle ethos kavramına yaklaşmakta ve ahlak felsefesinin nesnel boyutuna ışık tutmaktadır. İslamiyet'in kabulüyle birlikte örf kavramı ön plana çıkmış, Osmanlı hukuk düzeninde şer'î hukukun yanında akıl ve tecrübeye dayalı tamamlayıcı bir normatif alan oluşturmuştur. Ancak örfün giderek fikhî çerçevede değerlendirilmesi, onun rasyonel-etik bir dayanak olmaktan çok dinî normlara tâbi hale gelmesine yol açmıştır. Buna rağmen töre ve örfün tarihsel serüveni, etik incelemeler açısından ahlakın yalnızca bireysel ödev bilinciyle değil, aynı zamanda toplumsal ve kurumsal düzlemdeki nesnel bağlamıyla da ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Sorunu daha iyi kavramak için Batı düşüncesi üzerinden bir karşılaştırma yapmak faydalı olacaktır. Bu çerçevede çağdaş etiğin gelişmesine önemli katkısı olan Kant ve Hegel'in ahlak (ve töre) anlayışlarına bakmamız gerekir.

4. Moralität ve Sittlichkeit Arasında

Ahlak ve töre kavramlarının Türkçedeki kullanımına çok yakın bir kullanım Batı dillerinde Almanca'da göze çarpmaktadır. İngilizce ve Fransızca'da ahlak anlamında *ethos*'un Latince karşılığı sadece *moral* sözcüğü vardır. Ancak Almanca'da *Moral(itaet)* teriminin yanında yine aynı anlamda ve aynı sıklıkta kullanılan *Sitte* veya *Sittlichkeit* terimleri vardır. Bu sebeple töre kelimesini aydınlatmak için Alman dilinde neredeyse aynı anlamda kullanılan *Sitte* sözcüğüne ve onun *Moral* ile benzer ve farklı anlam boyutlarına dikkat çekmek istiyoruz.

Batı dillerinde ahlak anlamına gelen *moral* terimi, ahlak ve aynı zamanda karakter anlamına gelen *mos*'tan türetilmiştir.⁶⁹ *Moral*'ın anlam yelpazesi *ethos*'unkine çok benzemektedir. İlk olarak, *mos* "gelenek", "alışkanlık" ya da "kullanım"ın kolektif alanını temsil etmektedir. İkinci olarak, *mos* bireysel olarak "karakter", "tutum" veya "doğa"

⁶⁸ Kur'an, Araf, 7/199.

⁶⁹ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Ataman ve Gönül Sezer. (İstanbul: Ayrıntı, 2012), 31.; ayrıca bkz. Otfried Höffe, *Ethik. Eine Einführung* (München: Verlag C. H. Beck, 2013), 9-10.

olarak da kullanılmıştır.⁷⁰ *Ethos* sözcüğünün Cicero tarafından Latince'ye uyarlanmasıyla birlikte *moral* kelimesinde vurgulanan bir boyut da iradedir. Bilhassa o, Tanrı veya hükmedenlerin insan üzerindeki iradesi, dolayısıyla buyruk ve yasalar ve sonra da yerleşik adet ve alışkanlıklar anlamına gelir ki, zamanla *ethos* sözcüğüne paralel olarak kişinin hayat tarzı, niyet ve karakter özelliklerini belirtmek amacıyla kullanılmıştır.⁷¹ *Moral*'ın sıfat hali olan *moralis* ise tıpkı muadili *ethikos* gibi, bir yandan değerden bağımsız şekilde “töreyle ya da doğaya ilişkin” anlamına gelirken; diğer yandan, olumlu bir değerlendirmeye ilişkilendirilmektedir (tıpkı bugün hala bir davranışı ya da kişiyi onayladığımızda “ahlaki/ahlaklı” olarak adlandırmamız gibi). Dolayısıyla Latince *mos* ve eski Yunanca *ethos*, bazı nüanslara rağmen, anlam bakımından büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak Almanca'da, bunlardan türetilen *moral* (Alm. yazılışı *Moral*)” sözcüğünün yanında aynı zamanda *Sitte* sözcüğü de kullanılmaktadır. *Moral* ve *Sitte* genelde birbirinin yerine kullanılmakta, hatta bu iki sözcükten türetilen *Moralität* ve *Sittlichkeit* deyimleri arasında, Habermas'ın da vurguladığı gibi, “kelime anlamı açısından, neredeyse hiçbir fark yoktur.”⁷² Ancak yine de Kant ve Hegel'de bu iki terim arasında belirgin bir ayrım yapılır. Hatta, aşağıda görülebileceği gibi, Hegel, Kant'ın *Moralität*'ine karşın *Sittlichkeit*'i öne çıkarır.

Sitte Almanca'da örf adet, gelenek, muhtemelen “kişinin edindiği veya alıştığı şey”; bir halkın veya daha dar bir yaşam çevresinin üyelerinin, örneğin bir kabile, bir topluluk, bir sınıf veya bir dini cemaatin aşına olunan, sabit bir alışkanlık haline gelen ve geneli bağlayan eylem modelleridir.⁷³ Törel olarak bir eylemin değerlendirilmesi, bu eylemin “hem geçerli olan törel kuralın izlenmesi anlamına hem de eylemin oluşma nedeninin insanın töreselliğinde bulunması anlamına gelir.”⁷⁴

Thomasius tarafından 1720'lerde *moral*'ın karşılığı olarak Almancalaştırılmış olan *Sitte*, ahlak, ahlaki davranış, ahlaki öğreti veya etik; ayrıca ahlaki, törel, ahlaka göre, ahlaki öğretiye göre olandır; maddi olanın aksine içsel ve manevi olana karşılık gelir. 18. yüzyılın ortalarından sonra ise daha ziyade *etik* yerine kullanılmaktadır. Bu dönemde *Sittlichkeit* şöyle tanımlanır:

Törellik (*Sittlichkeit*), çoğulu kullanılmaz, bir şeyin insanların özgür davranışıyla ilişkili olması ve bu davranışta temel lenmiş olması niteliğidir. Yeme ve içme, kendi başına ele alındığında, fiziksel bir ihtiyacı karşılamak için yapıldığı için törellik özelliğine sahip değildir. Törellik yasaları, diğer tüm yasaların törel temelini içerir. Kişinin kendi seçimiyle ve seçimine göre olan şeyler, törellik ve sorumlulukla bağlantılıdır.⁷⁵

Jacob ve Wilhelm Grimm, 1852'den itibaren yayımlamaya başladıkları *Almanca Sözlük*'te (*Deutsches Wörterbuch*) “törellik” sözcüğüne dair dört farklı anlam ayırt ederler:

1. (Adelung'un yaptığı gibi): “ahlaki nitelik; eyleme uygun gelen içsel özelliklerin anlamı”;
2. “dürüstlük, edeplilik, alçak gönüllülük, itidal, yumuşak huyluluk (*modestia, moderatezza, placidezza*)”;
3. “ahlaki yetkinlik, törel yasalarla uyum”;
4. (yalnızca “bazen”): “cinsel anlamda dürüstlük ya da törellik.”⁷⁶

⁷⁰ Bkz. Otfried Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* (Berlin: Akademie Verlag, 1996), 10.

⁷¹ Bkz. Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 12.; ayrıca bkz. Harun Bodur, “Etiğin Alet Çantasına Bakmak: Ahlâk, Etik ve İntilî Temel Kavramlar Üzerine Notlar,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı:7 (2017): 163 vd.

⁷² Jürgen Habermas, “Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit,” *Vortrag an der Universität Frankfurt* 19, (Juni 2019), 730. <https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0055>

⁷³ Bkz. Otfried Höffe, “Moral und Sitte” in *Lexion der Ethik* (München: Verlag C. H. Beck, 2008), 211-213.; ve “Sittlichkeit,” 280-283.

⁷⁴ Pieper, *Etiğe Giriş*, 31.

⁷⁵ Bkz. Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart (1774–1786)* (Abgerufen am 16. Mai 2022. Digitale Bibliothek; 40. ISSN: 3-89853-140-6).

⁷⁶ Grimm kardeşler, “törel” (*sittlich*) sıfatında zamanla gerçekleşen bir anlam kaymasına da değinmişlerdir: “Günümüzde bu kelimenin ahlaki olana ilişkin tarafsız anlamı zaman zaman özgül biçimde yalnızca cinsellikle sınırlandırılmaktadır; örneğin şu tür ifadelerde: ‘Kırsal kesimde törellik koşulları oldukça yetersiz.’” (Jacob und Wilhelm Grimm, “sittlich”. *Deutsches Wörterbuch*. Erstbearbeitung (1854–1960), digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/dwb/sittlich>>, erişim 16.08.2025.)

Gerek etik gerekse törellik kavramı açısından Kant bir dönüm noktasıdır. Bu konuda o, ilk sistematik çalışması olan *Törelere Metafizikinin Temellendirilmesi*'nin (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) önsözünde, *a priori*, saf bir felsefe olarak bir “Törelere Metafizik” (*Metaphysik der Sitten*) kurma girişiminden söz eder.⁷⁷ Felsefe ona göre ya *deneyssel* ya da *saf* (Mantık ve Metafizik) olabilir:

Böylece ikili bir metafizik, bir *Doğa Metafizik*i ile *Törelere Metafizik*i'nin [*Metaphysik der Sitten*] idesi ortaya çıkar. Demek ki, Fizik'in bir deneyssel, bir de akılsal kısmı olacak; etiğin de aynı şekilde; ama burada deneyssel kısma özel bir ad verilerek *Pratik Antropoloji*, akılsal kısma ise tam anlamda *Ahlak* [*Moral*] denilebilir.⁷⁸

Ancak onun bu eserde kullandığı Törelere Metafizik kavramı, Dieter Schönecker'in de haklı olarak vurguladığı gibi, farklı anlamlar içermektedir.⁷⁹ İlk Kant kavramı, “saf ahlak felsefesi” veya “saf törelere felsefesi (metafizik)” anlamında, etiğin saf kısmını ifade eden “üst bir kavram” olarak kullanılmaktadır. Böylesi bir Törelere Metafizik, safılığıyla, uygulamalı olandan, popüler ahlak felsefesinden ve pratik antropolojiden ayrılır ve de onlardan önce gelir.⁸⁰ Bu birinci anlamında Kant'ın gerek *ikinci eleştiri* gerekse “ileride” sunmayı vadettiği hak ve erdem öğretisini kapsayan *Törelere Metafizik*i⁸¹, söz konusu Törelere Metafizik'in kısımlarını oluşturur. Dolayısıyla Törelere Metafizik'i hepsini kapsayan çatı niteliğine sahip bir kavramdır. Törelere Metafizik'i ikinci olarak, etik çözümlemenin bir aşamasına, *Temellendirme*'nin bir bölümünün (2. Bölümünün) başlığının “Yaygın Ahlak Felsefesinden Törelere Metafizik'i'ne geçiş” şeklinde adlandırılmasına karşılık gelir. Denilebilir ki, “töre-lilik” (*Sitte/Sittlichkeit*) terimi Kant'ta genelde “ahlak-lılık”tan (*Moral/Moralität*) farklı bir anlam taşır. Ahlakiliğin özerk ve özgür bireyin koyduğu evrensel ilkelere gönderme yapmasına karşın, törelliliğin daha ziyade yerleşik örf, adet gelenek ve kurumsallaşmış normların oluşturduğu ahlaki bir düzene gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Bazen de Kant'ın törelliliği sivil/medeni ahlak (*bürgerliche Moralität*) anlamında kullanır. Ancak törelliliğin toplumsal boyutu tam anlamıyla Hegel'de sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Yani Kant'ın ahlaklılığına (*Moralität*) karşı Hegel nesnelleşmiş törelliliği (*Sittlichkeit*) savunur.

Hegel, Kant'ın hak ve ahlak/erdem öğretisine yönelik eleştirisini sistemli olarak ilkin 1802/3 yıllarında yayımladığı *Doğal Hakkın Bilimsel Ele Alınış Biçimleri Üzerine* (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts) çalışmasında ortaya koyar. İtirazlarını *Hukuk Felsefesi*'nde “Moralität” ve “Sittlichkeit” ayrımı üzerinden derinleştirilerek devam ettirir. Ahlak-lılık ve töre-lilik (törel yaşam) kavramında da bir anlam değişikliğini beraberinde getiren bu eleştirileri dört başlık altında toplamak mümkündür: 1) Kesin buyruk, içerikten soyutlandığı için sonuçta anlamca boş ve totolojik yargılara indirgenmiştir (*formalizm* eleştirisi); 2) kesin buyruk, somut durumlardan bağımsız olduğu için, gerçek hayatın bağlamlarına duyarsız kalmıştır (*soyut evrenselcilik* eleştirisi); 3) “olması gereken” “olan”dan ayrıldığı için, ahlaki ilkelerin hayata nasıl geçirileceği konusunda etkileri azalmıştır (*pratik güçsüzlük* eleştirisi) ve 4) kesin buyruk tarihsel ve kültürel bağlamdan kopuk olduğu için, yüce amaçlar adına gayri ahlaki eylemleri meşrulaştırabilecek dogmatik bir ahlak anlayışına yol açmıştır (*saf niyetin terörü* eleştirisi).⁸²

⁷⁷ “İleride bir Törelere Metafizik'i yayımlamak niyetiyle, önce şu Temellendirmeyi baskıya veriyorum” (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [*Grundlegungsschrift*], Cilt 6 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), BA XIII.

⁷⁸ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA, V.

⁷⁹ Dieter Schönecker, “Gemeine sittliche und philosophische Vernunftkenntnis Zum ersten Übergang in Kants Grundlegung,” *Kant-Studien* 88. Jahrgang, 313.

⁸⁰ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA, VII-X, XIII. Kant'ın ahlak felsefesini sistematik biçimde ortaya koyduğu bu ilk eserinin Türkçedeki yaygın çevirilerinden birinde (*Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, [ilk baskı 1982] 2002), *Sitte* teriminin karşılığı olarak “töre” yerine “ahlak” sözcüğünün tercih edilmesi, Türkçe felsefe literatüründe “töre” kavramının kullanım alanının sınırlandırılmasına ve “ahlak” kavramının öne çıkmasına sebep olmuş bir dilsel eğilim olarak değerlendirilebilir.

⁸¹ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Sonderausgabe. Band 7. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).

⁸² Bkz. Rolf-Peter Horstmann, “Kant und der ‘Standpunkt der Sittlichkeit’. Zur Destruktion der Kantischen Philosophie durch Hegel,” Für Michael Theunissen zum Geburtstag,” *Revue Internationale de Philosophie* 53, sayı: 210 (4) (Decembre 1999): 567.; Hegel'in Kant'ın etiğine karşı itirazları için ayrıca bkz. F. Carritt, “Hegel's Sittlichkeit,” “Proceedings of the Aristotelian Society,” *New Series* 36, (1935 1936): 223-236.; “Geburtstag,” *Revue Internationale de Philosophie* 53, sayı: (4) 210 (Decembre 1999): 567 vd.

Hegel, ahlaklılık ile törellik arasındaki ayrıma dair *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri*'nin "Giriş" bölümünün sonlarında şöyle der:

Ahlaklılık (Moralität) ve törellik (Sittlichkeit) genellikle eş-anlamli olarak geçerli olsalar da, burada özsel olarak farklı anlamlarda ele alındılar. Yine de tasavvurda bunlar ayırt ediliyor gibi görünmektedir; Kantçı dil kullanımı öncelikle Moralität deyiminden faydalanır, çünkü bu felsefenin pratik ilkeleri bütünüyle bu kavramla sınırlı kalır, *töreliliğin* konumunu tümüyle imkânsız kılar, hatta onu açıkça ortadan kaldırır ve yok sayar. Fakat, ahlaklılık ve törellik etimolojik bakımdan eş değerde olsalar bile, bu, yine de bu iki ayrı sözcüğün farklı kavramlar için kullanılmalarına engel teşkil etmezdi.⁸³

Törellik (yahut *törel yaşam*) Hegel'de, bir halkın oluşturduğu topluluğun kurumsal yapılarında ahlakın fiilen yaşanması olarak kendini gösterir, oysa *ahlaklılık* yalnızca düşünen bireyi, onun kendisiyle ve çevresiyle ilişkisini ilgilendirir ve bu nedenle yalnızca sınırlı bir geçerliliğe sahiptir. Zira Hegel için, Kant'ta olduğu gibi, ahlaki bakış açısı, ödev için içeriği olmayan biçimsel bir tanımdan ibaret kalır, yani özünde soyut olan öznel iradenin sınırları içinde hapsolür. Oysa önemli olan ödevin nesnel belirlenimi ve somut içeriğidir ve böyle bir ödev öğretisi de ancak törel yaşamda mümkündür.⁸⁴ Bu nedenle *Moralität*, *Sittlichkeit* tarafından kapsanarak aşılmalıdır.⁸⁵ Törellikte öznel ve nesnel iynin birliği sağlanmalıdır ki, öznel irade özgür kalsın ve artık kurumsal düzenlerin sisteminde evrensel olanı görececek hale gelebilsin. Hegel'in tabiriyle; "Soyut iynin yerini alan nesnel ahlak [törellik], öznellik tarafından *sonsuz biçim olarak somutlaştırılan* özdür."⁸⁶ Öznel irade, nesnelliği kendi kendini gerçekleştirme olarak deneyimler. Töresellik dahilinde ise iradenin öznelliği ortadan kalkar ve hak/hukuk geçerlilik kazanır. Varlık olarak öznel irade genel olanla birleşir. Bu birleşme de *ailede*, *toplumda* ve *devlette*, yani törel bütünlükte gerçekleşir.⁸⁷

İlk törel kurum böylece ailedir. Aile doğal bir bağdır, çünkü ona ait olmaya karar verilmez, doğuştan itibaren üye olunarak ailenin bir parçası olunur. Aile, bilinçli bir kavrayıştan yoksun olmasına ve aile içindeki davranışların daha çok içgüdüsel olmasına rağmen, gerekli, makul ve ahlaki bir kurumdur. Dahası, aile içindeki sevgi, her bir aile üyesinin kendini diğerleriyle bilinçli bir bütünün parçası olarak görmesine dayanır.⁸⁸

Törelliğin gelişiminin bir sonraki adımı, ahlaki aileyle tezat teşkil eden sivil toplum veya yurttaş toplumdur (*bürgerliche Gesellschaft*). Sivil toplum, devlette törelliğin ulaşılması için gerekli olan olumsuzlama aşamasıdır. Sivil toplumunda egoist ilke hakimdir. Herkes kendi ihtiyaçlarını amaç olarak görür. Diğerleri, kendi amaçları için yararlı olabildikleri, yani amaçları için birer araç oldukları ölçüde önemlidir, çünkü diğerleri olmadan kendi amaçlarına yeterince ulaşamazlar. Bireyin özel amaçları bu nedenle genel tarafından sınırlandırılır, ancak aynı zamanda tatmin edilir.⁸⁹

Hegel'in törellik kavramındaki üçüncü adım, aile ilkesi ile sivil toplumun birleşmesi yani devlettir. Bu, tikel ile genel olanın önemli bir bütünlük oluşturmaları yani ikisinin sentezidir.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [Rechtsphilosophie]*, Werke 7. (Frankfurt am Main, 1995), § 33.

⁸⁴ Jürgen Habermas, 2019 yılında Frankfurt Goethe Üniversitesinde yaptığı bir sunumda ("Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit") Kant ve Hegel üzerinden sorunu şöyle özetler: "'Moralität' (ahlaklılık) ve 'Sittlichkeit' (törellik) terimleri arasında, sözcüksel olarak bakıldığında, neredeyse hiçbir anlam farkı yoktur. 'Moralität' teriminde eski Roma'nın *mores*'leri (görenekları) yankılanırken, "Sittlichkeit", bir şehir halkının yaşam biçimi olarak *nomos*'tan, yani konulmuş hukuktan ayrılan Yunanca *ethos*'un çevirisidir. "Moralität" kavramı, "iyi töreler" karşısında katılığı ancak Kant'la birlikte kazanmıştır; çünkü bu kavram o zamandan itibaren özerklik kavramının öteki yüzünü dile getirir. Zira, Kendi iradesini akıl tarafından yönlendirilen bir öz-yasalara bağlama şeklinde bu kökten yeni kavramsallaştırmadan, koşulsuz olarak uyulması gereken ahlaki buyruklar kavramı ortaya çıkmaktadır. Hegel, her ne kadar akıldan türeyen yasalarla kendine yön veren bir özgürlük anlayışını korumak istemişse de, yerleşik alışkanlıkların karşısında güçsüz kalan soyut bir *Sollen* (gerekirlik) ona fazla gerçekdışı görünmüştür." (Vortrag an der Universität Frankfurt, 19. Juni 2019, 730.) <https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0055>

⁸⁵ Bkz. Ludwig Siep, Was Heisst: "'Aufhebung Der Moralität in Sittlichkeit' In Hegels Rechtsphilosophie?," *Hegel-Studien* 17 (1982): 76.

⁸⁶ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 144, 293-294.

⁸⁷ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 142.

⁸⁸ Bkz. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 158.

⁸⁹ Bkz. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §182 vd.

Devlet, törel idenin gerçekliğidir – törel tin, açılanmış olarak, kendi için seçik olan tözel irade olarak, kendini düşünür ve bilir; bildiğini ve bildiği düzeye dek yerine getirir. Devlet törede dolaysız varoluşunu, bireyin öz-bilincinde, bilme ve etkinliğinde dolaylı varoluşunu bulur; tıpkı öz-bilincinde ondaki niyetlilik yoluyla etkinliğinin özü, ereği ve ürünü olarak devlette özsel özgürlüğünü bulması gibi.⁹⁰

Son olak belirtmemiz gerekir ki, Hegel’de töreliliğin yahut törel yaşamın bütünlüğü tarihin bir anıdır ve bu nedenle her zaman belirli bir biçime sahiptir. Dolayısıyla, tıpkı hak gibi, töre de zihnin bir ürünü değil, toplumsal bir üründür. Topluluğa bu yeni bakış (topluluğun törel temelde kavranması gerektiği), Hegel’in töreyi pratik yaşamın bir boyutu olarak sunmasını mümkün kılar.

Bütün bu tespitlerden hareketle denilebilir ki Kant ve Hegel felsefesi üzerinden ele alınan ahlak-lılık (*Moralität*) ile törel-lik (*Sittlichkeit*) ayrımı, Türkçedeki töre ve törellik kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Almanca’da *Moral/Moralität*, bireysel iradenin evrensel ahlaki ilkelere uygunluğunu, ödev bilincini ve içsel ahlaki tutumu ifade ederken, *Sitte/Sittlichkeit*, toplumsal bağlamda yerleşmiş örf, adet ve gelenekler üzerinden biçimlenmiş, topluluğun ahlaki düzenini temsil eder. Kant’ta ahlak-lılık, bireysel ve özerk ahlaki eylemi ön plana çıkarır; Hegel ise bunu eleştirerek, törelliği toplumsal ve kurumsal bağlamda somutlaşmış ahlak olarak sistematize eder. Törel yaşam, aile, sivil toplum ve devlet gibi kurumlarda ahlaki değerlerin fiilen yaşanmasıyla gerçekleşir; burada bireysel irade toplumsal normlarla bütünleşir. Türkçedeki töre, topluluğun ortak davranış ve alışkanlıklarını, törellik ise bu davranışların toplumsal düzen ve kurumlar içinde somutlaşmış hâlini ifade eder. Bu sebeple *Sitt(e)-lichkeit* perspektifi, günümüzde etik tartışmalarında toplumsal boyutu göz önünde bulundurmanın kavramsal temelini oluşturur. Etiğin toplumsal boyutu sorunu olarak adlandırabileceğimiz bu perspektif, örneğin Habermas ve Honneth gibi düşünürler tarafından devam ettirilir. Bu sorun aynı zamanda Liberteryenler ile Komünisteryenler arasındaki tartışmanın da esasını oluşturur. Dolayısıyla günümüzde etik bir sorunu söz konusu boyutu dikkate almadan tartışma ve çözümleyebilme imkânı neredeyse yok gibidir. Bu yargıya, *Sitte*/töre kavramı bağlamında, ülkemizdeki etik tartışmalar da dahildir.

Sonuç

Her disiplinde olduğu gibi etikte de adlandırma sorunu ve zamanla anlam kaymaları yaşanmaktadır. Eşanlamlı sözcüklerin aynı anda kullanılması sorunu daha çetrefil hale getirmektedir. Ahlak/*moral* ve etik dilsel kökenleri bakımından bakıldığında birbirleriyle yakından ilişkili kavramlardır ve Türkçe’de olduğu gibi Batı dillerinde de birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. Bu bağlamda Türkçe’deki töre ve Almanca’daki *Sitte* sözcükleri ahlak ile eşanlamlı sözcükler olarak ziyadesiyle sorunun odağında yer almaktadır. Farklılıkların bir kısmı disipliner anlamda esastır, etik yargılamada dikkate alınmak zorundadır bir kısmı ise günlük kullanımlarla sınırlıdır.

Günlük kullanımdaki karışıklığa örnek vermek gerekirse, ahlak, töre ve etik yahut sıfat halleriyle *törel*, *ahlaki* ve *etik* sözcüklerinin sistematik düzeyde ayrımı bütün dillerde her zaman aynı sözcükler ya da sözcük kökleri üzerinden yapılmamaktadır. Örneğin Türkçe’de ve İngilizce’de “etik dışı davranış”tan aynı zamanda “ahlak dışı davranış” kastedilir. Çünkü her iki dilde etik sadece akademik bir disiplini değil, aynı zamanda “ahlak”ı, yani bir kişinin ya da grubun verili ahlakını da ifade eder. Daha doğru bir ifade ise “gayri ahlaki/ahlak karşıtı”dır. Buna karşılık, söz konusu davranışın gerçekten ahlaka aykırı olup olmadığı sorusu gibi bir “etik soru” gündeme gelir. Örneğin, yalan söylemenin her koşulda yasak olması “etik bir sorundur”, ancak yalan söylüyorsanız “ahlaki bir sorunuz” var demektir. Yine günlük kullanımda etik, *ethos* ile de karıştırılabilmektedir. *Ethos* asıl anlamının yanında, bazen tanımlanmış faaliyet alanlarına sahip, belirli gruplar tarafından geliştirilen ve öz imajlarını güçlü bir şekilde karakterize eden özel bir ahlak türünü ifade etmek için de kullanılır. Örneğin, doktorlar ya da şoförler için bir “mesleki ethos”tan söz edilir.

⁹⁰ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 257.

Türkçe’de sorun bir yandan töre sözcüğünün hala yerleşmemiş olmasından bir yandan da bizzat ahlak teriminin çok anlamlılığından kaynaklanmaktadır. Sonuncusundan başlarsak, akademik çevrelerde ahlak ile etik arasındaki anlam farkının korunup korunmaması noktasında genel bir uzlaşıya varılabilmiş değildir. Gündelik kullanımda ya inanç ve değerlere gönderme yapan geleneksel bakış açısıyla ahlak, ya da daha modern ve moda bir yaklaşımla etik sözcüğü tercih edilmektedir. Eğitim kurumlarında da tam bir ittifak yoktur. Orta öğretimde daha çok ahlak ve ahlak felsefesi (etik), yüksek öğretimde ise etik terimi ağırlıklı olarak kullanılmaktadır. Güncel kullanımda etiğin, bir disiplinin temel sorunları çerçevesinde değil de, daha çok uygulamalı etik bağlamında dile geldiğini hatırlatmamız gerekir.

En eski Grekçe metinlerden, Türkçe ve Moğalca metinlere kadar *ethos* ve töre’nin, topluluğun eyleme ve yargılama alışkanlıklarını, görme, hissetme ve değerlendirme tarzlarını kapsayan ve tartışmasız bir şekilde bağlayıcı olan hazır/verili bir yaşam biçimi sunduğu görülür. Ancak *ethos* ve töre yereldir ve topluluğun gerçek doğasını gösterir. *Ethos*’un törenin ve bu anlamda ahlakın evrenselleştirilmesi, bir bilim haline getirilmesi yani felsefelleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla sorun sadece töre sözcüğünün negatif bir çağrışım yaptığı için tercih edilmemesi değil, *ethos* zemininde etiğin asli bileşeni olarak hesaba katılıp katılmamasıdır. Aynı kader aslında ahlak terimi için de geçerlidir. *Ethos* ile mukayesede, nesnel boyutunun ihmal edilmesi, etik ile mukayesede de daha çok “ahlak bilmi/bilimi” deyiminin kullanılarak etik ile arasına bir mesafe koyulması eğilimi vardır. Ahlakın hala seküler etiğe karşı tercih edilmesinin arkasında da bu sebeplerin yattığı söylenebilir. Bu bakış açısından bir “İslam ahlakı” ne denli uygun ve isabetli ise “felsefi ahlak”, “felsefi inanç” ve hatta etik terimleri de o denli örtüşmezdir.

Yukarıda da vurgulandığı gibi, İslam Ahlakı başlığı altında özgün bir ahlaktan söz etmek güçtür. O daha çok fıkının kılavuzluğunda dinin bir uygulama alanı olarak görülmüştür. Ancak felsefi ahlakın dışında kalan ve genelde dini ahlak diye adlandırılan ekollerin özgün bir ahlak anlayışı geliştirememiş olmaları, bu ekollerin bir bakıma ahlakta farklı bakış açıları veya yorumlama zenginliği getirmiş olmaları gerçeğini takdir etmeye engel değildir. Kaldı ki asıl mesele bu geleneksel ahlaki yapılardan modern bir “ahlak bilimi” veya etik türetilmemesidir.

Elbette İslam düşüncesinde felsefi/Meşşai geleneğe uygun bir ahlak felsefesi geleneği İbn Miskeveyh, Tusi, Devvani ve Kınalızade gibi düşünürler üzerinden devam etmiştir. Ancak Antik düşünürlerden ödünç alınan ilke ve teknikler verili töre ve *ethos*u açıklama noktasında yeterince kullanılmamış ve nihayet geleneksel ahlak zamanla tekrara düşüp kısırlaşmıştır. Tüm bu değerlendirmeler göz önüne alındığında, aslında İslam düşüncesinde *ethos* ve dolayısıyla etiğin nesnel boyutunu en fazla vurgulayanların, yukarıda sözü edilen bağımsız ahlak felsefecilerinden ziyade, ahlakı tümüyle toplumsal, politik bağlamda değerlendiren Farabi, İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi düşünürler olduğu söylenebilir. Lakin bu gelenek de devam ettirilmemiştir. Dolayısıyla, gerçekleştirilemeyen “ahlakta modernleşme”yi, daha doğrusu felsefi argümanlar temelinde, *ethos* ve törenin bütün yönlerini dikkate alan bir ahlak felsefesini oluşturmak hala bir ödev olarak önümüzde durmaktadır.

Kaynakça

- Adelung, Johann Christoph. *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. 1774–1786. Digitale Bibliothek; 40. ISSN 3-89853-140-6. Abgerufen am 16. Mai 2022.
- Akman, Mehmet. “Örf. Osmanlı Devleti’nde” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 34, 93. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Atalay, Besim. *Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügat’it Türk Tercümesi*. 4 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1998.
- el-Câbiri, M. Abid. *Arap Ahlaki Aklı*. Çeviren: Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Bodur, Harun. “Etiğin Alet Çantasına Bakmak: Ahlâk, Etik ve İlintili Temel Kavramlar Üzerine Notlar,” *Temaşa Journal of Philosophy* sayı: 7 (2017): 155-190.
- Çağrı, Mustafa. “Ahlak” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- . “Edep.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- . *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.
- Charpenel, Eduardo. *Ethos und Praxis. Der Charakterbegriff bei Aristoteles*. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber, 2017.
- Çengel, H. “Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Töre Bitigi ve Bu Eserdeki Töre, Yargı, Bitik Terimleri Üzerine,” *Gazi Türkiyat* (2007/1): 77–95.
- Çilingir, Lokman. *Farabi ve İbn Haldun’da İdeal ve Reel Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- M. Dağ ve Aydın, H. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2020.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Örf” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*. Çevirenler: M. İskenderoğlu ve A. Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Funke, Gerhard. “Ethos: Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit,” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 47, (1961): 1-80.
- Grimm, Jacob ve Wilhelm Grimm. “sittlich” *Deutsches Wörterbuch*. Erstbearbeitung (1854–1960). Digitalisierte Version im *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*. Zugriff am 16 August 2025. <https://www.dwds.de/wb/dwb/sittlich>
- Höffe, Otfried. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. Berlin: Akademie Verlag, 1996.
- . *Ethik: Eine Einführung*. München: Verlag C. H. Beck, 2013.
- Habermas, Jürgen. “Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit,” *DZPhil* 67, sayı: 5 (2019): 729-743. <https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0055>
- Işıktaç, Yasemin. “Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku.” PhD diss., İstanbul Üniversitesi, 1991.
- Kahraman, Abdullah. (ed.) *İhvan-ı Safa Risaleleri*. Çeviren: Enver Uysal, Vol. 1. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1984.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Vol. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- . *Die Metaphysik der Sitten*. Vol. 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Karaman, Hayrettin. “Adet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 1, 369-373. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

- Kaşgarlı Mahmut. *Divanü Lügat-it Türk*. Çeviren: Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992.
- Koca, Suat. "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57, sayı: 2 (2016): 121-135.
- Kuçuradi, İoanna. *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1988.
- Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü." PhD diss., Marmara Üniversitesi, 1989.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: V. Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- İbn Miskeveyh. *Ahlaki Olgunlaştırma*. Çevirenler: A. Şener Tunç ve I. Kayaoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Nişanyan, Sevan. "Töre" *Türk Dili'nin Etimoloji Sözlüğü* içinde, Erişim <https://www.nisanyansozluk.com>
- Ögel, Bahattin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1970.
- Özturan, Hümeysra. "Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9, sayı: 17 (2011): 169-202.
- . "Tehzîbü'l-Ahlak Bir Derleme mi?: İbn Miskeveyh'in Ahlak Projesine Dair Bütüncül Bir Anlama Girişimi" *İbn Miskeveyh* içinde, 127-159. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Pamir, Aybars. "Orta-Asya Türk Hukukunda 'Töre' Kavramı," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (2009): 368.
- Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. Çeviren: Veysel Ataman ve Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Poyraz, Hakan. *Dil ve Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ragıb el-İsfahani. *İslam'ın Ahlak İlkeleri*. Çeviren: Abdi Keskinsoy, Trabzon: Beşikçi Yayınları, 1987.
- Ritter, Joachim. "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46, sayı: 2 (1960): 179-199.
- Schönecker, Dieter. "Gemeine sittliche und philosophische Vernunftserkenntnis Zum ersten Übergang in Kants Grundlegung," *Kant-Studien* 88. Jahrgang (1977): 311-333.
- Siep, Ludwig. "Was Heisst: 'Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie?," *Hegel-Studien* 17, (1982): 75-96.
- Tatar, Burhanettin. "Din ve Ahlâk ilişkisi" *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, 21-40. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Tepe, Harun. *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Türker, Ö ve Tiryaki, K. B. (ed.). *İslam Ahlak Literatürü. Ekoller ve Problemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Yusuf Has Hacip. *Kutadgu Bilig*. Çeviren: Reşit Rahmeti Arat, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

Sessizliğin Fenomenolojisi: Kierkegaard'da Çağrının Proto-Fenomenolojik Ufku

Zeynep Zafer Esenyel¹

ORCID: 0000-0002-8419-7335

DOI: 10.55256/TEMASA.1773912

Öz

Bu çalışma, varoluşçuluğun babası olarak addedilen Søren Kierkegaard'ı fenomenolojik bir perspektiften yorumlayarak, onun özellikle sessizlik ve umutsuzluğa dair betimlemelerinin proto-fenomenolojik indirgemeler olarak sınıflandırılabilirliğini iddia etmektedir. Kierkegaard'ın fenomenolojiyi öncelediğine dair yabancı literatürde son yıllarda yürütülmekte olan kapsamlı tartışmayı Türkçe literatüre tanıtmak amacıyla onun *Ölüme Götüren Hastalık* ile *Kırdaki Zambak* ve *Gökteki Kuş* adlı eserlerinin fenomenolojik bir yorumunu gerçekleştirdiğimiz bu çalışma Kierkegaard'ı hem Heidegger'in fenomenolojisine hem de buradan hareketle Fransa'da teolojik dönüş olarak adlandırılan yeni fenomenoloji akımına yaklaştırmayı mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Kierkegaard'ın sessizlikte bireyin kendi söylemini askıya alarak Tanrı'dan gelen çağrıya açık hale geldiği iddiası bir yandan özneyi konuşmanın sağladığı imtiyazlı konumundan uzaklaştırırken, diğer yanda da Batı felsefesinin görüş merkezli düşünme biçimini duymaya yönelik bir kavrayışa doğru yönlendirir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın sessizlik kavramı hem Heidegger'in vicdanın çağrısına ilişkin betimlemeleri ile çeşitli benzerliklere sahiptir hem de yeni fenomenolojinin, Husserl'e -bilinci deneyimin kurucu merkezi olarak konumlandırmasından dolayı- getirdiği eleştirinin zemininde yer alan düşüncelerin bir öncülü olarak okunabilir. Zira sessizlik, öznenin ademi merkezileştiği ve Husserlci yönelimselliğin tersine çevrildiği bir ufuk olarak, ben'liğin başkasından gelen çağrıya maruz kalışını ve anlamın özneye öncel kaynaklarını vurgular. Bununla birlikte umutsuzluğun benliğin değil fakat ben-olmamanın yarattığı bir fenomen olarak kavranması, kendiliğin ancak başkalıktan hareketle kurulduğunu ortaya koyarak öznenin edilgen boyutunu açığa çıkarır ve fenomenolojinin imkânlarını genişleten teolojik dönüş için verimli bir alan açar. Böylece dini deneyimin fenomenolojik olarak ele alınabileceğini iddia eden yeni fenomenoloji açısından Kierkegaard'ın varoluşçuluğu bir proto-fenomenoloji olarak okunabilir. Bu çalışmanın hedefi, varoluşçuluğun olduğu kadar fenomenolojinin de ufkunu genişleten alternatif bir okuma yaparak Kierkegaard'ı yeniden yorumlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Heidegger, Proto-Fenomenoloji, Yeni Fenomenoloji, Sessizlik, Umutsuzluk.

The Phenomenology of Silence: The Proto-Phenomenological Horizon of the Call in Kierkegaard

Abstract

This study argues that Søren Kierkegaard, often regarded as the father of existentialism, can be interpreted from a phenomenological perspective, and that his descriptions of silence and despair can be classified as proto-phenomenological reductions. In order to introduce to Turkish literature the recent and extensive debate in foreign literature on Kierkegaard's anticipation of phenomenology, this study offers a phenomenological interpretation of his works *The Sickness Unto Death* and *The Lily of the Field and the Bird of the Air*, and attempts to demonstrate the possibility of bringing Kierkegaard closer to both Heidegger's phenomenology and, from this perspective, to the new phenomenological movement in France known as the theological turn. Kierkegaard's claim that the individual becomes open to the call coming from God by suspending his own discourse in silence both distances the subject from the privileged position granted by speech and redirects Western philosophy's vision-centered mode of thinking toward a receptive understanding of hearing. In this context, Kierkegaard's notion of silence not only bears significant similarities to Heidegger's descriptions of the call of conscience but can also be read as a precursor to the ideas that underlie the new phenomenology's critique of Husserl, who positioned consciousness as the constitutive center of experience. For silence emerges as a horizon in which the subject is de-centered and Husserlian intentionality is reversed, thereby emphasizing the subject's exposure to the call that comes from the Other and the sources of meaning that precede the subject. At the same time, the understanding of despair not as the phenomenon of the self but of non-self reveals that selfhood is constituted only through otherness, bringing to light the passive dimension of subjectivity and opening a fertile ground for the theological turn that expands the possibilities of phenomenology. Thus, when viewed from the perspective of the new phenomenology, which asserts that religious experience can be approached phenomenologically, Kierkegaard's existentialism can be read as a proto-phenomenology. The aim of this study is to offer an alternative interpretation that broadens the horizon not only of existentialism but also of phenomenology by re-reading Kierkegaard.

Keywords: Kierkegaard, Heidegger, Proto-Phenomenology, New Phenomenology, Silence, Despair.

¹ Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. zeynepesenyel@duzce.edu.tr

Giriş

Kierkegaard her ne kadar varoluşçuluğun kurucu figürü olarak anılsa da, son dönemde yabancı literatürdeki tartışmalar onun eserlerinin fenomenolojinin çok katmanlı gelişim seyrine işaret eden öncü düşünceler barındırdığını ortaya koymaktadır. Bu tartışmaların önemli bir kısmı Kierkegaard'ın bir *proto-fenomenolog* olarak değerlendirilebileceği yönünde birleşirken, diğer yandan onun varoluş ve öznel hakikat vurgusunun fenomenolojik bir perspektiften okunamayacağını savunanlar da vardır. Bu tartışmanın merkezinde George Pattison ve Claudia Welz'in karşıt yorumları yer almaktadır. Pattison, Kierkegaard'ın bireysel ve psikolojik betimlemelerle sınırlı kaldığını ve bu nedenle düşüncesinin fenomenolojiye değil varoluşçuluğa yöneldiğini öne sürerken;² Welz, özellikle *Sevginin İşleri* adlı eseri bağlamında Kierkegaard'ın dinî fenomenleri ele alışında özgün bir fenomenolojik yaklaşım geliştirdiğini savunarak Pattison'ı eleştirir. Welz'e göre Kierkegaard'ın bu yönü, görünmeyen (dini fenomenlerin) bir tür "semi-yotik fenomenolojisi" olarak nitelendirilebilir.³

Bununla birlikte Kierkegaard'ın bu çok yönlü mirası, Türkçe literatürde hâlâ gömülü bir hazine gibidir. Kierkegaard'a fenomenolojik bir perspektiften yönelmek onu yalnızca kendi çağının sınırlarında değil çok daha geniş bir ufukta kavramayı mümkün kılar ve bu ufuk Kierkegaard okuyucusu için keşif dolu bir serüvenin kapısını aralar. Bu serüvenin sağladığı zenginlikle Kierkegaard'ı yeniden okumak heyecan verici bir deneyime dönüşür. Bu makalenin hedefi de Türkçe literatürde henüz yer bulmamış bu tartışmayı görünür kılarak, Kierkegaard'a varoluşçuluk dışında açılan bu yeni yorum hattının zenginliğini paylaşmak ve kendi adıma da tartışmanın onu bir proto-fenomenolog olarak görmenin mümkün olduğu tarafında yer almaktır. Zira onun eserlerinde, yalnızca bireysel kaygının veya umutsuzluğun çığlığı değil fenomenolojinin farklı yönelimlerini haber veren gizli bir tını vardır ve dikkatle baktığımızda bu, sadece varoluşçuluğun değil fenomenolojinin de alanını genişleten çok katmanlı bir miras bulmamızı sağlayabilir.

Kierkegaard'ın yazılarında; Husserl'in transandantal projesinden Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisine ve Fransa'da Levinas, Marion, Henry, Chrétien ile Lacoste'un öncülük ettiği "yeni fenomenoloji"nin teolojik dönüşüne kadar uzanan zengin bir entelektüel mozaik bulunur. Başka bir çalışmamızda bu mirasın Husserl fenomenolojisiyle olan yakınlığına odaklanarak Kierkegaard'ın öznel hakikat anlayışının Husserl'in *epokhe* ve indirgemeleri ile ulaştığı öz kavrayışıyla beklenmedik bir akrabalık taşıdığını, Kierkegaard'ın irrasyonel düşüncesinin bilincin kurucu eylemini dışlamadığını ve öznel varoluşun, belirli yapılar ve bilinç düzeyleri aracılığıyla nesnel bir anlam kazanabileceğini tartışmış ve böylece öznel hakikatin fenomenolojik bir nesnellik düzleminde ortaya konabileceğini iddia etmiştik. Bu bağlamda da imanın Kierkegaard açısından benliğin kurulmasının fenomenolojik yöntemi olarak düşünülebileceği sonucuna ulaşmıştık.

Husserl'in fenomenolojisiyle Kierkegaard arasında keşfettiğimiz bu yakınlık, aslında geniş bir tartışmanın ilk adımı niteliğindeydi. Bu çalışmada ise bu tartışmanın diğer bir boyutuna dikkat çekerek; Kierkegaard'ın Batı felsefesinin merkezinde olan *görmenin* yerine *Kırdaki Zambak* ve *Gökteki Kuş* adlı eseri ile *duyma* fenomenini vurguladığını ve böylece *duymanın fenomenolojisini* yaptığını ve benliğin kuruluşunda başkalağa yaptığı vurguyla *negatif fenomenoloji* olarak adlandırılabilir olan bir yöntem kullandığını, bu bağlamda da fenomenolojinin en genel tanımıyla kendini görünüşe getiren fenomenlerden sayılamayacak olan Tanrı ve imanı birer fenomen olarak ele almayı sağladığını iddia etmeye çalışacağız. Bu tartışma bizi öznenin ve bilincin merkezi konumunu yeniden düşünmeye götürecektir. Kuşun ve zambağın sessizliği yalnızca bireysel bir dindarlığın edebi tasviri değil aynı zamanda duymanın fenomenolojisinin erken bir taslağı olarak ortaya çıkar ve yalnızca bir Hristiyan etik denemesi değil yeni

² George Pattison, "Kierkegaard and the Limits of Phenomenology" in *Kierkegaard As Phenomenologist*, ed. J. Hanson (Evanston: Northwestern University Press, 2010), 188-208.

³ Claudia Welz, "Kierkegaard and Phenomenology" in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, ed. J. Lippitt ve G. Pattison (London: Oxford University Press, 2013), 440-63.

fenomenolojinin bir öncüsü niteliği kazanır. Tüm bunları bir bütün olarak ölümcül olan umutsuzluk hastalığı ile birlikte düşündüğümüzde ise bireyin otantik benliğinin ancak başkalık tarafından kurulduğunun keşfedilmesi Kierkegaard'ın, transandantal egonun kurucu yönelimini aşan ve yeni fenomenolojiye ilham olan bir *ters/karşı yönelim-sellik* fikrine zemin hazırladığını ortaya çıkarır.

Duyma ile sessizliğin, umutsuzluk ile yeniden doğuşun kesiştiği bu ufuk, bizi şu soruların eşiğine taşır: Görmenin hâkimiyetindeki bir felsefe geleneğinde hangi alternatif kapılar aralanabilir? Sessizlik gerçekten bir fenomen olarak kavranabilir mi? Kierkegaard'ın Tanrı huzurunda insan olma deneyimine dair betimlemeleri, fenomenin sınırlarını daha geniş düşünmeye davet eder mi? Umutsuzluk, sadece bir ruhsal hastalık değil de bilinci kendi temeline çağıran negatif bir indirgeme olarak düşünülebilir mi? Ve nihayetinde Kierkegaard'ın yazdıkları, yalnızca bireysel bir varoluşçuluğun kaydı olarak mı, yoksa fenomenolojinin çok katmanlı serüvenine bir davet olarak mı okunmalıdır? Bu sorulara yönelirken, Kierkegaard'ın yalnızca fenomenleri görünüşe taşıyan deneyimlere değil kimi zaman görünüşün geri çekilişinde beliren varoluş kiplerine de ışık tuttuğuna tanık olacağız. Böylece Kierkegaard, fenomenolojinin sınırlarında dolaşan ve bu sınırları genişleten bir figür olarak karşımıza çıkacaktır.

Onun eserlerini fenomenoloji ışığında yeniden okumak, yalnızca geçmişteki bir filozofu anakronik biçimde yeniden yorumlamak değil aynı zamanda fenomenolojinin bugün hâlâ canlılığını koruyan sorularına taze bir bakış açısı kazandırmak açısından son derece değerlidir. Kierkegaard'ın fenomenolojiye açtığı ufuk yalnızca akademik bir merakın ötesinde, okuru düşüncenin beklenmedik patikalarına yönlendiren bir yolculuk vaat ederken fenomenolojinin tarihini de yeniden düşünmeye davet etmektedir. Biz bu çalışmada Kierkegaard'ın fenomenolojinin farklı damarlarıyla kurduğu ilişkileri tartışmaya açarak, onun bir proto-fenomenolog olarak düşünülüp düşünülemediğini sorgulamaya çalışacağız.

1. Görmenin Metafizikinden Duymanın Fenomenolojisine

Bu bölümde, Kierkegaard'ın dini metinlerinde öne çıkan bazı unsurların Batı metafiziğinin görmeye dayalı düşünme modeline karşılık, dinlemeyi ve sessizlikte kalabilmeyi önceleyen bir “duyma fenomenolojisine” giriş olarak okunabileceğini tartışacağız. Bu yaklaşım, aynı zamanda, Heidegger'in vicdanın çağrısını dinleme üzerine geliştirdiği anlayışa öncülük ederek, hermeneutik fenomenolojiye doğru açılan bir hattı da görünür kılmaktadır. Heidegger, her ne kadar Kierkegaard'ın ulaştığı metodolojik titizliği övgüyle anmış olsa da,⁴ onun çözümlemelerini çoğu zaman gündelik deneyimin ontik düzeyinde kaldığı ve yalnızca bireyle sınırlı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.⁵ Heidegger'e göre felsefi araştırma bir ateizmdir ve ateizm olarak kalır;⁶ bu nedenle Kierkegaard, onun nazarında bir düşünürden ziyade yalnızca dindar bir yazardır.⁷ Bununla birlikte bu mesafelere rağmen, iki düşünür arasındaki dikkate değer yakınlıkların göz ardı edilmesi mümkün değildir. Şimdi bu benzerliklerin ortaya çıktığı zeminin duymanın bir fenomenolojisi olarak okunabileceğini iddia etmeye çalışalım.

Batı felsefesi özellikle Platon'la birlikte duyular arasında en etkili konumu çoğunlukla görmeye vermiştir. εἶδος (*idea/eide*) terimi idea veya form olarak kullanılsa da bakış (look) ya da görünür (visible) anlamlarını içerir. Bu bağlamda Platon'un Mağara Benzetmesi görmenin gücünü çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Gözler gölgelerden mağaranın dışına, güneşe doğru ilerledikçe akıl da ona eşlik eder ve *doxa*'dan *episteme*'ye ya da yanılsamalardan hakikate doğru yol alınır. Platon mağarada zincire vurulmuş insanların sadece gölgeleri görmediklerini, aynı zamanda

⁴ Theodore Kisiel ve Thomas Sheehan, *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings 1910–1927* (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 147.

⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Stambaugh. (Albany: Suny Press, 2010), 225.

⁶ Martin Heidegger, *Prolegomena to the History of the Concept of Time*, çev. T. Kisiel. (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 80.

⁷ Martin Heidegger, “Nietzsche's Word: ‘God is Dead’” in *Off the Beaten Track*, ed. J. Young ve K. Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 186.

yankılanan sesleri de duyduklarını⁸ ifade etmiş olmasına rağmen bu aydınlanma sürecinde dinlemeye ve duymaya bir daha gönderimde bulunmaması manidardır. Zira “Platon kişinin ebedi gerçekliği yalnızca “ruhun gözleri” ve “akıl ışığı” ile anlayabileceği konusunda ısrar eder.”⁹ “Burada ışığın gölgesinde duymanın unutulduğu ve dinlemenin tüm epistemik belirsizliği ve etik güvencesizliğiyle mağarada bırakıldığı söylenebilir. Platon görme ve görünürlüğü odaklanarak akıl alanında dinleme duyusuna ve onun gerçek fenomenal zenginliğine yer bırakmaz.”¹⁰ Bu düşünme geleneğinde görme, akli boyutuyla hakikatin deneyimiyle ilişkilendirilmiş ve duymanın ya da sözcüklerin gerçekliği ancak bir temsili olduğu varsayılmıştır. Dolayısıyla görme doğrudan kavramayı sağlarken, duyma yalnızca dolaylı bir kavrayış sağladığı gerekçesiyle geri plana atılmıştır.

Benzer şekilde Aristoteles de tüm duyular arasında şeyleri bilmemize en çok yardımcı olan yetinin görme duyusu olduğunu söyler.¹¹ Görme, kendi doğası gereği yaşamın gereklilikleri açısından daha değerlidir; zira görme bizi birçok ayırım hakkında bilgilendirir; tüm cisimler renkli olduğundan görme; şekil, boyut, sayı ve hareket gibi ortak duyulabilir nitelikleri kavramamızın aracı haline gelir.¹² Bununla birlikte Aristoteles, duyular üzerine tartışmasının devamında görme kadar duymanın da önemini vurgular ve duymanın bilgi edinmeye görmeden daha çok katkıda bulunduğunu keşfederek Platon’un ötesine geçer: “Yalnızca sesin farklılıklarını ve birkaç durumda konuşmayı algılayan duyma, dolaylı olarak anlayışa en çok katkıda bulunan duyudur.”¹³ Zira duyma, dil aracılığıyla başkalarını kavramamızı sağlar ve başkalarıyla iletişim kurmamıza imkân tanır, böylece birinin deneyimleri herkes için erişilebilir hâle gelir. Dolayısıyla duyma Aristoteles’e göre, duyular arasında en eğitici olanıdır; zira anlam, başka bir deyişle bilginin büyük kaynağı olan kavrayış, konuşmada doğuştan bulunmaz, fakat yalnızca gelenek ve uzlaşım yoluyla ona eklenir.¹⁴ Bu nedenle, doğuştan kör olanlar, doğuştan sağır ve dilsiz olanlara göre daha zekidir.¹⁵

Aristoteles’in öğrenme söz konusu olduğunda dinlemenin görmeden daha önemli olduğunu fark etmesi Logos’un “duyulabilir” oluşundan kaynaklanır. Aristoteles, salt duyusal alan ile salt rasyonel alan arasındaki keskin ayırım içinde anlaşılamayan Logos’u dinlemenin hassas ortamına işaret eder ve kısmen duyusal bir alan ile kavramsal bir içerik arasında gidip gelen gerçek bir dinleme yetisine varan bir yolu aralar.¹⁶ Buna rağmen Aristoteles’in duymanın gücünü keşfetmesine karşılık Descartes da Platon’u izleyerek görme metafiziğini modern döneme taşır. Descartes’in ifadesiyle “Hayatımızın tüm yönetimi duyulara bağlıdır ve bu duyular arasında görme en kapsamlı ve en soylusudur; bundan dolayı, görme gücünü artırmaya yarayan buluşların, var olan en faydalı buluşlar arasında olduğu kuşkusuzdur.”¹⁷ Böylece duyma yerini yeniden görmenin üstünlüğüne bırakır.

Bununla birlikte Espinet’in de ifade ettiği gibi aslında duymanın görme karşısında pek çok avantajı vardır. Tek bir ışık kaynağı etrafında merkezlenen görmenin aksine, dinlemenin temel bir ses kaynağı bulunmaz. Hatta kişinin kendi sesi bile güneşin yaşam dünyamızda doğal olarak işgal ettiği türden otoriter bir statüye sahip olamaz. Dahası bedensel organizasyonumuz, dinlerken her yöne tamamen açık olmamızı sağlarken, görme yalnızca önden ve yandan bir ufka açıktır. Dinlemenin bu alıcı karakteri bizi sadece duyusal olarak değil aynı zamanda duyusal olarak da etkiler: Sözcükler, müzik ve çığlık gibi basit sesler genellikle ruh halimiz üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda duyma, bizi kontrolümüzün olmadığı bir dünyaya açar zira konuşmaları veya sesleri engellemek zordur. Görme daha çok kasıtlı bir yönlendirme gerektirdiği için dinlemedeki gibi bir etkilenebilirlik ve maruz kalma onda

⁸ Platon, “Devlet” *Toplu Diyaloglar –I* içinde, çev. Selahattin Hilav. (Ankara, Eos Yayınevi, 2007), 515b 8.

⁹ Platon, “Phaidon” *Toplu Diyaloglar –I* içinde, çev. Selahattin Hilav. (Ankara, Eos Yayınevi, 2007), 66d9–e1; cf. 83b.

¹⁰ David Espinet, “In the Shadow of Light: Listening, the Practical Turn of Phenomenology, and Metaphysics of Sight” in *Phenomenology and Metaphysics of Sight*, ed. A. Cimino ve P. Kontos (Boston: Koninklijke Brill, 2015), 185.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan. (İstanbul: Sossyal Yayınlar, 1996), 1.1.2.

¹² Aristoteles, “De Sensu” in *Parva Naturalia*, ed. D. Ross (London: Oxford University Press, 2019), 437a3,

¹³ Aristoteles, “De Sensu,” 437a3.

¹⁴ Aristoteles, “De Sensu,” 437a 9–15.

¹⁵ David Ross, “Commentary” in *Parva Naturalia*, ed. D. Ross (London: Oxford University Press, 2019), 184.

¹⁶ Espinet, “In the Shadow of Light,” 198.

¹⁷ René Descartes, *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*, çev. P. J. Olscamp. (Indianapolis: Hackett Publishing, 2001), 65.

çok daha azdır. Felsefede idea, teori, tefekkür, temaşa, izleme, sezgi, aydınlanma gibi görmeyle ilişkide ortaya çıkan etkinlikler aracılığıyla Platon'dan beri şeffaflık, hareketsizlik, istikrar ve zamansız nesnellik karakterine sahip olan akla öncelikli bir yer tahsis edilmiştir. Oysa sesler veya gürültüler ortaya çıkar veya kaybolur, bu nedenle dinlemenin akledilir olanla bir ilişkisi kurulmaz.¹⁸ Duyma, öznenin istemsiz biçimde çevresel etkilere açık kaldığı bir duyumsama biçimidir: “Kulakların göz kapaklarına karşılık gelen bir şeyi yoktur.”¹⁹ Bu ifade, işitmenin seçici olma kapasitesinin sınırlı olduğunu ve çevredeki her sesi, her etkiyi bir şekilde almaya açık kalmayı gerektirdiğini ortaya koyar. Duyma deneyiminde dikkat tek yönlü değil karşılıklıdır; ses gelir ve özne ona açık olabilir veya olmayabilir ancak bu an her zaman öngörülemez olarak kalır. Dolayısıyla duymada öznenin görmede olduğu gibi otoriter ve merkezi bir konuma sahip olduğu söylenemez.

Fenomenoloji de görünüşleri incelemesi bakımından öncelikle Batı felsefesinin görme modelini sürdürür gibi görünmektedir, kuşkusuz burada görünüş kavramının yalnızca görsel olandan çok daha zengin içerimlere sahip olduğu açık olsa da, buna rağmen bilincin yönelimselliği tıpkı görme gibi kasıtlıdır ve şeylerin kendilerine geri dönüş çağrısı olarak fenomenlerin kendilerini ifşa etmelerine izin vermek onların kendilerini görünür veya anlaşılır kılmaları anlamına geldiğinden fenomenolojinin de görme ve akıl arasındaki ilişkiyi sürdürdüğü düşünülebilir. Pek çok fenomenoloğun görmeden çok daha fazlasını kastettikleri halde görünüşe gelme, bakış, görülmüş olma, görünür ve görünmez gibi ifadeleri duyma ve dinlemeye dair ifadelerden daha fazla kullanması bir tesadüf değildir. Bu, fenomenolojinin tarihsel olarak görmeye dayalı bir terminoloji geliştirdiğini gösterir.

Bununla beraber Heidegger, Aristoteles'in duyma üzerine gerçekleştirdiği tespitin önemini keşfederek Dasein'in hermeneutiğinde vicdanın çağrısını bir tür dinleme olarak yorumlamak suretiyle görme metafiziğinde ciddi bir dönüş gerçekleştirir. Ancak bu noktada, dinlemenin fenomenolojisini Heidegger'den önce Kierkegaard'ın çeşitli metinlerinde bulabileceğimizi görmek önemlidir. Kuşkusuz Kierkegaard da görmeyi vurgulayan pek çok ifade kullanır; fakat bununla birlikte o görmeyi tek başına ele almaz ve bir bütün olarak baktığımızda Kierkegaard'ın eserlerinin bizden “görebilmek için önce dinlemeyi” öğrenmemizi talep ettiğini keşfederiz.

Kierkegaard *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*'de imanın bir tür otopsi olduğunu ifade eder. “Mümin imanın otopsisine daima sahiptir, o başkalarının gözüyle görmez ve iman gözüyle her müminin gördüğünün aynısını görür.”²⁰ Grekçe *autopsia* terimi, bir şeyi doğrudan kendi gözleriyle görmek anlamına gelir. Kierkegaard otopsiyi imanı içten bir sezgiyle “görmeye” yönelik bir içsel deneyim olarak yeniden yorumlar. Ona göre, günahla körleşmiş gözler ancak imanın sağladığı bir tür “manevi otopsiyle” yeniden açılabilir. Kierkegaard için görmek, fiziksel gözle sınırlı bir eylem değildir; aksine, varoluşsal bir seçim ve ruhsal bir kararla ilişkili olarak kalp gözüyle görmeye işaret eder. Söz gelimi; İsa ile çağdaş olmak başka bir deyişle, Tanrı'nın, İsa'nın bedeninde cisimleşmesine bizzat tanıklık etmiş olmak, zorunlulukla imanı doğurmaya yetmez. Gerçek iman, Tanrı'nın zaman ve mekânın ötesindeki anlamına tutkuyla ve paradoksla bağlanmakta ortaya çıkar. Bu nedenle imanla “görmek”, zamansal anlamda çağdaş olmakla ilgili değildir; birey ancak iman sayesinde İsa'nın çağdaşı hâline gelebilir. İmanla Tanrı'nın paradoksal doğasına tanıklık eden herkes, zamansal olmasa da ontolojik anlamda İsa'nın çağdaşıdır. Kierkegaard'ın ifadesiyle: “Çağdaş, bir göz tanığı değildir; bir mümin olarak, imanın otopsisinde bir çağdaştır. Ve bu otopside, çağdaş olmayan herkes de çağdaştır.”²¹

Kierkegaard'ın dini söylevlerini görmezden gelen bir okuma buradan onun görme metafiziğini sürdürdüğü sonucunu kolaylıkla çıkarabilir. Ne var ki bu otopsi, kendi başına özerk bir görme yetisi anlamına gelmemektedir. Dini

¹⁸ Espinet, “In the Shadow of Light,” 186-7.

¹⁹ Hans Jonas, “The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses,” *Philosophy and Phenomenological Research* 14, sayı: 4 (1954): 509.

²⁰ Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. D. Şahiner. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 108.

²¹ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*, 76.

söylevler, görmenin gerçekleşebilmesi için sessizliğin ve dinlemenin zorunluluğunu vurgular. Bunun anlamı görme biçimimizin, görünür olan şeye öncel olan bir çağrıya tabi olması gerektiğidir. Başka bir deyişle, hakikati görmek ancak önce duyulmuş bir çağrıya cevap vermekle mümkündür. Burada görme, kendisinden önce gelen bir işitmeye bağımlı hale gelir: Gözler ancak kulaklar duyduktan sonra açılır. Dolayısıyla Kierkegaard, görmeye dayalı bir terminoloji kullansa da aslında görmeyi dinleme ile koşullandırır. Bu düşünce, Heidegger'in *vicdanın çağrısı* analizinde yaptığı dönüşle yan yana okunabilir. Heidegger'de Dasein, çağrıyı "duyarak" kendi otantik varoluşuna uyanır. Her iki durumda da duyma, görme ve bilmenin karşısında ontolojik bir öncelik kazanır. Şimdi *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş* adlı metinde duymaya dair hermeneutik bir fenomenolojinin izlerini sürmeye çalışalım.

2. Hakikatin Sessiz Çağrısı: Duymanın Fenomenolojisinden Vicdanın Çağrısına

"Siz önce Tanrının krallığının ve Onun adaletinin ardından gidin."²²

İşitsel olanın önemine dikkat çeken Kierkegaard, hakikatin görsel biçimlere indirgenemeyecek bir çağrı olduğunu vurgular. Ona göre görme, anlamı doğrudan algılama kapasitesinden çok, içsel bir duyma biçimine dönüştüğünde gerçek varoluşsal tanıklık başlar. Gözlerin algılayabileceği şey geçicidir; ancak özellikle Tanrı'nın sözü olarak duyulan hakikat, bireyin iç dünyasını dönüştüren kalıcı bir çağrıdır. Bu da görünür olanın ötesine kulak vererek, görünmeyenle ilişkiye geçmeyi gerektirir. Kierkegaard açısından sessizlik, yalnızca dışsal bir suskunluk hâli değil kişinin Tanrısallığa kulak verebilmesi için gerekli içsel duyarlılığı oluşturan bir varoluş kipidir. Sessizlik, bu bağlamda yalnızca duyma eylemini mümkün kılan bir zemin olarak değil; aynı zamanda duyulana verilen içsel bir yanıt, hatta duyma eyleminin gerçekleştiğinin kanıtı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla sessizlik, Kierkegaard'ın düşüncesinde basitçe bir bekleyişin ötesinde varoluşsal bir uyanıklık hâlidir. Bu, Tanrısallığa duymaya hazır olan bir bilinç durumunu gerektirir. Bu sessizlik çağrısını *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş* adlı dini söylevlerin temelini oluşturan "Siz önce Tanrının krallığının ve Onun adaletinin ardından gidin."²³ cümlesiyle birlikte düşünmemiz gerekir. Zira bu yönüyle sessizlik, sadece Tanrı'nın sesini pasif bir biçimde dinlemekten ibaret değildir, duymak; eylemeyi de içerir. Kierkegaard bunun için zambak ve kuşu örnek almamız gerektiğini ifade eder.²⁴

Kierkegaard'a göre sessizlik, "önce Tanrı'nın krallığını aramanın ne anlama geldiğine" dair yolculuğun başlangıç noktasıdır. Ancak burada başlangıç kavramı, basitçe bir sürecin ilk adımını ifade etmez. "Başlangıç esasen insanın başladığı şey değil vardığı şeydir ve insan ona geri geri giderek varır."²⁵ Başlangıç burada zamansal açıdan en başta yaşanmış deneyime değil benliğin kurulmasına dair varoluşsal bir sıfır noktasına işaret eder. Dolayısıyla burada Kierkegaard'ın başlangıç ile ifade ettiği deneyimin Husserl'in *epokhe*'si ile benzer bir işleve sahip olduğu görülebilir. Tıpkı Husserl'in fenomenolojik indirgemeye fenomenlerin en saf görünümüne ulaşmak için tüm dolaşlı katmanları askıya alarak ulaştığı kökensel deneyime benzer şekilde Kierkegaard da varoluşun özsel anlamını

²² Søren Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş Üç Dini Sohbet*, çev. N. Beier. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022), 17.

²³ Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 17.

²⁴ Kierkegaard zambaktan ve kuştan almamız gereken dersin *sessizlik* olduğunu söyler. İnsanın ayırt edici özelliği konuşabilmek olsa da, susabilme becerisi tam da bu özelliği anlamlı kılan unsurdur. Bu bağlamda, susabilmek büyük bir hüner olarak değerlendirilmektedir (Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 17). Ancak bu hüneri zambağı ve kuşu gözlemleyerek gerçekleştirebiliriz. "Kuş susar ve sabırla bekler; o her şeyin kendi vaktinde olacağını bilir veya daha doğrusu buna kesinlikle inanır, kuş bu yüzden sabırla bekler; ama gününü ve saatini bilmenin üstüne vazife olmadığını da bilir, onun için susar. Zambak da böyledir; o da susar ve sabırla bekler. 'Bahar ne zaman gelecek?' diye sabırsızca sormaz, zira onun kendi vaktinde geleceğini bilir (21). Sessizlikle kastedilen, öncelikle kuş ve zambak hakkındaki yargılarımızın askıya alınmasıdır. Sessizlik burada yalnızca dışsal bir suskunluk değil, epistemolojik bir açıklık olarak düşünülmelidir: Sessizlik dünya ve benlik üzerine önceden şekillenmiş tüm anlam katmanlarını, kavramları ve yargıları askıya alarak, var olanla yeniden ve önyargısız bir ilişki kurma girişimidir. Kuş ve zambağı örnek almamız istendiğinde onların örnek alınabilecek varlıklar olmadığına dair ön yargılarımız iş başındadır ve bu bizi onlara benzemekten alıkoymaz. Konuşma yetisi insanı hayvandan ayıran temel fark olduğu halde, Kierkegaard bu yetinin bilinçli bir biçimde sürdürülmesi gerektiğini vurgular. Zira dil, önyargılarımızı ve daha önce oluşturulmuş kategorileri de iletir; bu yönüyle düşünceyi şekillendirirken aynı zamanda da sınırlayan bir işleve sahip olur. Kierkegaard burada sessizliği bu sürecin başlangıcı olarak görür. Konuşmayı durdurarak yalnızca dış dünyaya değil, kendimize dair yargılarımızı da askıya alır, böylece alımlayıcı bir konuma yerleşir. Bu sessizce alımlama süreci hem kuş ve zambağa dair daha doğru bir sezgiye, hem de kendi benliğimiz hakkında daha derin bir kavrayışa ulaşmayı mümkün kılar.

²⁵ Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 18.

kavrayabilmek için bireyin içsel gürültüsünü -ön yargılarını, beklentilerini, hazır kavramsal kalıplarını- askıya almasını talep eder. Böylece başlangıç, hem varoluşsal hem fenomenolojik anlamda, hakikatin görüldüğü asli ufku ifade eder. Tanrı'nın krallığını bulabilmek için sessizlik içinde Tanrı'nın çağrısını duymaya çalışmak gerekir.

“Kierkegaard’a göre hakikatin açığa çıkmasını engelleyen zihinsel gürültünün kaynağı, kişinin henüz karşılaşmadığı bir deneyime bile belirli anlam kategorileri yükleyerek yaklaşmasıdır. Bu bağlamda sessizlik, alışlagelmiş düşünme ve konuşma reflekslerinin geri çekilmesi anlamında negatif bir eylem olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard’ın bu sessizliğe verdiği işlev, Husserl’in fenomenolojik indirgemede üstlendiği *epokhé* ile şaşırtıcı biçimde örtüşür. Her ikisi de dünyaya dair ön kabulleri paranteze alma yoluyla, daha kökensel bir varlık deneyimine ulaşmayı amaçlar. Dolayısıyla Kierkegaard’da sessizlik, Tanrısal yüzleşme içinde uyanan bir özneye işaret eder.”²⁶ Kierkegaard için Hristiyan olmanın ilk koşulu, koşulsuz olarak içe dönmektir.²⁷ Bu içe dönüşün gerçekleşebilmesi içinse sessizlik içinde tüm önyargıların askıya alınması gerekir.

Dini bağlamda sessizlik, dua deneyiminde açığa çıkar. Dua, öznenin konuşan konumundan geri çekilerek kendisini dinleyen bir varlık olarak açmasına imkân tanır. Kierkegaard’ın ifadesiyle, “dua etmek kendi söylediğine kulak vermek değil susma raddesine gelmek ve suskun kalmaktır, sabırla beklemektir, dua eden kişi Tanrı’yı duyana dek.”²⁸ Bu sessizlik, fenomenolojik anlamda bir indirgeme gibi işler: İnsanın söz ve düşünce aracılığıyla kurduğu egemenliği askıya alarak, kendisini aşkın olana açıklığa bırakmasını mümkün kılar. Böylece kişi, Tanrı’nın huzurunda kendi varoluşunu konuşarak değil dinleyerek ve bekleyerek kavrar. “Bu anlamda dua, fenomenolojik *epokhe* ile yapısal benzerlikler gösterir: Nasıl ki fenomenolog nesneleri önceden kurulmuş teorik kategorilerle değil onları oldukları gibi anlamak üzere felsefi yargılarını askıya alarak yaklaşırsa, dua eden kişi de Tanrı’yla ilişkisinde kendi kavramsal çerçevelerini bir kenara bırakmalı ve sessizliğin imkân verdiği açıklıkta Tanrı’nın hitabını duymaya yönelmelidir.”²⁹ Kierkegaard’ın sessizlik vurgusu da Tanrı’nın çağrısını işitebilmek için gerçekleştirilen varoluşsal bir *epokhe* olarak okunabilir.

Kierkegaard açısından konuşmanın, görmeye benzer bir paradigmaya sahip olduğu açıktır. Nasıl ki görme çoğu kez benmerkezci bir tavır imliyorsa, konuşma da gevezeliğe dönüştüğünde kişinin kendi düşünce ve yargılarından hareketle daha çok kendine hitap ettiği bir duruşu ifade eder. Dahası, görme gibi konuşma da öznenin uzağa yönlendirilir ve dışarıya yansıtılır. Öznenin kendi merkezinden dışarıya yönelmesi otoritesinin pekişmesine, kendi yeterliliğinin korunmasına ve kendisini sorgulamaksızın soru sormasına imkân tanır. Oysa sessizlikte edilen dua, benmerkezçiliğimizin kırıldığı ve kendi kendine yeterli olma iddialarımızın sorgulandığı bir deneyimdir. Elbette sessizlik kişinin Tanrı ile konuşmaması gerektiği anlamına gelmez. Kierkegaard burada konuşmanın, hitap eden olarak bir başlangıç noktası olarak mı yoksa hitap edilen olarak çağrıya bir yanıt şeklinde mi ortaya çıktığını düşünmemizi ister. Tanrı’nın huzurunda kişi kendi olumsuzluğunu tanıdığında konuşmanın yerini sessizlik alır.³⁰ Kierkegaard için Tanrı’nın krallığını aramak bu anlama gelir. İnsan sessizlikte, ben-merkezli konumundan geri çekilerek, otantik benliğini inşa edebilmek için “ben olmayanı” yani Tanrı’yı merkeze koyar ve sabırla bekler. Zira Kierkegaard’ın günlüklerinde sorduğu “Tanrı, benimle ne yapmak istiyor?”³¹ sorusunun yanıtı ancak sessizlikte bulunabilir.

Kuş ve zambağı taklit ederek onlar gibi eylemek, insanın bilgi ve kontrol arzusundan farklı bir şekilde dünyayla ilişkilenebilmesi anlamına gelir. Bu varlıklar, Kierkegaard’a göre görme edimi yerine duymaya dayanan bir deneyim

²⁶ Amber Bowen, “Listening to the Word: A Kierkegaardian Phenomenology of Hearing,” in *Kierkegaardian Phenomenologies*, ed. A. Simmons ve J. Hanson (London: Lexington Books, 2024), 61-2.

²⁷ Soren Kierkegaard, *Practice in Christianity* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 225.

²⁸ Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 19.

²⁹ Wojciech Kaftanski, “Kierkegaard’s Proto-Phenomenological Reduction of the Self” in *Kierkegaardian Phenomenologies*, ed. A. Simmons ve J. Hanson (London: Lexington Books, 2024), 42.

³⁰ Bowen, “Listening to the Word,” 64.

³¹ Soren Kierkegaard, *Journals and Papers* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 40-42.

kipine sahiptir. Onların sabırla ve sessizce beklemeleri, bir tür içsel teslimiyetin göstergesidir. Görmeye dayalı bilme hırsının karşısında, duymada bir teslimiyet vardır. Bu nedenle kuş ve zambak, bilgiden çok inanç içinde yaşar; bilmek istemez fakat duymayı seçer. Ancak bu onları insandan daha bilge kılar. İnsan anlamaya, çözümlemeye ve hükmetmeye yönelirken; kuş ve zambak, sessizlik ve bekleme içinde duymaya, yani alıcı bir açıklığa yönelirler. Bu durum görmenin değerini reddetmez fakat onun varoluşsal önceliğini sorgular; anlamayı belirleyen yönelim, görmeden çok duymaya dayanır. Görmek genellikle sınır çizmek, ayırmak, kontrol etmek ve mesafe koymakla ilişkilendirilirken; duymak müdahale edilemeyen, zamansal ve alıcı bir varoluş kipidir. Tam da bu nedenle zambak ve kuş, bu sürekli hazır oluşun somut temsilcileridir. Onlar kendilerine dayatılan hiçbir anlamın taşıyıcısı değildirler; ne geleceği öngörürler ne de onu planlarlar; sadece geleni alırlar. Onların bilgeliği, bilgiye sahip olmakta değil duymaya açık kalabilmektedir. Bu nedenle Kierkegaard “Tanrı’nın sözüyle yalnız kalmaya cesaret edebilen kişiler için tek bir yanılmanın bile içeri giremeyeceğini” ifade eder.³²

Kierkegaard’ın sessizliğin birinci tekil şahıs deneyimiyle birlikte duymanın olası koşullarına dair gerçekleştirdiği analizin fenomenolojik terimlerle yeniden okunmaya elverişli olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir. Duyabilmek için gevezelik etmemenin, gürültüden, dikkat dağınıklığından uzak durmanın, yalnız ve alçakgönüllü olmanın gerekliliğine dair betimlemeler fenomenolojik indirgemeye benzer bir işlev görmektedir. Böylece fenomenin kendisini ifşa etmesi için bir tür kulak verme ve önsezi gerçekleşebilir.

Başka bir açıdan baktığımızda çağrıya kulak vermenin, hakiki anlamda felsefi *thaumazein*’in (hayret, merak) de başlangıcı için gerekli olan şey olduğunu görebiliriz. Aklın tüm yolları kapandığında geriye sadece fenomen üzerine refleksiyon yapmayı bırakarak bilgisizliğin kabul edilmesi kalır. Fenomenolog yaşanan deneyimin sınırlarının farkında olarak kendi bilme eyleminin, aslında bilmemenin yeni bir aşaması olduğunu kavrar; Bilmek, gerçekte bilmediğini bilmektir. Zira çağrı, her zaman net ve rasyonel bir açıklıkla gelmez; çoğu zaman bizden, henüz tam olarak kavrayamadığımız bir şeye yönelmemizi ister. Bu yönelim, anlamının ancak yolda olma hâliyle mümkün olduğu fikrine dayanır. Başka bir deyişle, insan çoğu zaman ancak eylerken bir şeyi anlamaya başlar. Duymanın bu yapısı bir tür hermeneutik döngüye karşılık gelir: Anlam, önceden hazır bir içerik değil, katılarak inşa edilen, uygulamada açılan bir süreçtir. Burada “duymak” yalnızca işitsel bir eylem değil varoluşsal bir açıklığa yönelmiş bir kabullenıştır. Kişi zambak ve kuşu taklit ederken aslında “yaparak duyar” ve “duyarak yapar.” Bu da taklit etmenin yalnızca teorik bir edim değil doğrudan yaşanmış bir deneyim, yani bir performans olduğu anlamına gelir. Kierkegaard “sadece taklit eden gerçek Hristiyandır”³³ derken buna işaret eder. Bu süreçte kişi, hem yorumlayan hem de yaşayan olur; hem anlamı açılar hem de onunla birlikte dönüşür. Sessizlik burada salt edilgen bir alımlama değil özne ile anlam arasındaki karşılıklı bir dönüşüm sürecidir. Bu anlayış, Heidegger’in fenomenolojisiyle doğrudan bir yakınlık sergiler. Heidegger için de anlam, ön-anlama ile başlayarak, Dasein’in dünyaya fırlatılmışlığı içinde eylemle şekillenir. Vicdanın çağrısına kulak vermek, aslında anlamın içinde açıldığı bir ontolojik yöneliştir. Başka bir deyişle kişi, çağrının tam anlamını ancak ona yanıt verdikçe, onunla birlikte yol aldıkça kavrayabilir. Bu da varlığın ancak ona katılarak varoluşun içinden duyumsanabileceğini gösterir. Heidegger, hermeneutik döngüde “her soruşturmanın bir arayış olduğunu” ve “her arayışın aranan şey tarafından önceden yönlendirildiğini”³⁴ belirtirken buna işaret etmektedir.

Varlık ve Zaman’da Heidegger’in başkalarını dinlemeye yönelik betimlemeleri dikkate değerdir. “Dasein’in anlamasal birlikte-varolma olarak başkalarına kulak verebilmesi, onun herkes-benliği içinde kendisini duymazdan gelmesine neden olur. Dolayısıyla otantik benliğini var etmesi için Dasein’in öncelikle başkalarına kulak vermeyi durduracak ve kendisine dönmesini sağlayacak farklı bir dinleme olanağının olduğunu fark etmesi gerekir. Çağrı,

³² Soren Kierkegaard, *For Self Examination Judge For Yourself* (Princeton: Princeton University Press, 1944), 30-31.

³³ Kierkegaard, *Practice in Christianity*, 254.

³⁴ Heidegger, *Being and Time*, 24.

tam bir dinlemeyi uyandırdığında Dasein'ın herkese kulak vermesi yüzünden kendini duymazdan gelmesine son verir. Heidegger için çağrıda bulunarak anlamayı sağlayan ise vicdandır.³⁵ Heidegger'de vicdanın çağrısı Dasein'ın otantik varlığı açısından asli bir karaktere sahiptir ve bireyi herkes benliğinin etkisinden alıp otantik varoluşuna sevk eden bir iç ses olarak betimlenir. Heidegger'in ifadesiyle; "Başkalarıyla ilgilenici birlikte-varolmanın herkes-benliğine çağrı isabet eder."³⁶ Çağrı herkes-benliğindeki Dasein'ı kendisi olma olanağına çağırarak, yalnızca benliğin kendisine çağrıda bulunur.³⁷ "Vicdanda Dasein kendini çağırır."³⁸ Peki, vicdanın Dasein'a ne söylediğini düşünmeliyiz? Heidegger vicdanın sadece sessizliğe yönlendirdiğini ifade eder:

Çağrı hiçbir şey demez, dünya olayları hakkında hiçbir malumat vermez, anlatacağı hiçbir şeyi yoktur. Çağrıda bulunduğu benliği "kendi kendine konuşmaya" ise hiç yeltenmez. Çağrıda bulunan benliğe "hiçbir şey" *seslenerek* söylenmez. Bilakis kendi benliğine yani en zati var-olabilirliğine çağrılır... Çağrı her türlü beyandan yoksundur. Hatta o, kendini sözcüklerle bile dile getirmez. *Vicdan sadece ve daima suskunluk modusunda konuşur.* Böylece duyumsanabilirliğinden hiçbir şey kaybetmediği gibi, çağrıda bulunularak çağrılan Dasein'ı kendi benliğinin sessizliğine sevk eder. Çağrı sırasında çağrılanın sözcüklerle formüle edilmiyor oluşu, bu fenomeni gizemli bir sesin belirsizliğine sürüklemeyi ama, Bilakis bu, "çağrılanı" anlamının bir bildirim ya da benzeri beklentisine bağlanmaması gerektiğini gösterir.³⁹

Kierkegaard'ın sessizlik vurgusu Heidegger'in, Dasein'ın her türlü verilmişliğinin koşulu olarak betimlediği eksistensiyalleri (fırlatılmışlık, düşmüşlük, kaygı) hatırlatır. Kierkegaard için de gündelik kaygıların arasına fırlatılmış umutsuz kişi kendi benliğine dair tüm yanıltıcı ön kabullerinden ancak sessiz kalarak kurtulabilir. Dolayısıyla Heidegger'in sessizliğinin eksistensiyal işlevi, Kierkegaard'ın kişinin benliğini inşa edebilmesinin bir ön şartı olarak sessizlik vurgusuyla akrabalık taşır. Tıpkı Kierkegaard'ın umutsuzluk ve günah bilinciyle bireyin suçluluğuna yaptığı vurgu gibi, Heidegger'de de vicdanın çağrısı Dasein'ı suçluluk/borçluluk durumuna davet eder. Vicdanın çağrısını duyup yanıt vermek, Dasein'ın suçlu olma olanağıyla yüzleşmesini ve sorumluluk almasını gerektirir. "Çağrıyı anlayarak Dasein, kendi seçtiği var-olabilirliğinden hareketle kendi en zati benliğini bizatihi eyleme taşır. Dasein ancak böyle sorumlu olabilir."⁴⁰

Kierkegaard'ın sessizliği ile Heidegger'in vicdanın çağrısı arasında fenomenolojik bir yakınlık görmek mümkündür. Her iki düşünür de, insanın kendi benliğini kurabilmesi için öncelikle gündelik gürültüden, gevezelikten ve herkes-benliğinin yönlendirmelerinden uzaklaşması gerektiğini vurgular. Sessizlik, burada edilgin bir suskunluk değil bilakis varoluşun özsel ufkuna açılmayı sağlayan aktif bir açıklıktır. Kierkegaard'da Tanrı'nın hitabına kulak vermek, Heidegger'de vicdanın sessiz çağrısını duyabilmekle benzer bir varoluşsal uyanıklığı talep eder. Böylece birey kendi olumsuzluğunu, kendi olmamasının suçluluğunu ve sorumluluğunu kabullenerek hakiki benliğini kurabilir. Dolayısıyla, sessizlik her iki düşünürde de yalnızca sözün geri çekilmesi değil hakikatin açığa çıkmasını mümkün kılan ontolojik bir koşul olarak belirir. İnsan ancak bu sessizliğin içinde kendisine seslenen duyar, çağrıya yanıt verir ve otantik benliğine doğru yol alabilir. Şimdi Kierkegaard'ın duymaya dair fenomenolojisinin teolojik dönüş için belirleyici unsur olan başkalık ve ters/karşı yönelimsellik kavrayışına nasıl zemin hazırladığını gösterebilmek için umutsuzluğu negatif bir fenomenoloji olarak ele almaya çalışalım.

3. Anti-Climacus'ta Benliğin Negatif Fenomenolojisi: Umutsuzluk

Kierkegaard yalnızca dini fenomenlerin birinci şahıs perspektifinden nasıl deneyimlendiğini betimlemekle kalmaz; aynı zamanda bu betimlemeler aracılığıyla insanın kendi benliğini nasıl kurduğunu da göstermeyi amaçlar. Önceki bölümde değindiğimiz gibi, Kierkegaard için bireyin özgün benliğine ulaşabilmesi, yalnızca sessizlik içinde

³⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. (İstanbul: Alfa Kitap, 2018), 404.

³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 407.

³⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 407.

³⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 410.

³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 408.

⁴⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 428-9.

çağrısı duyabilmesiyle mümkündür. Bu çağrı dışsal bir buyruktan çok, içsel bir açıklığa işaret eder ve bireyin yalnızca teolojik veya dogmatik söylemleri değil aynı zamanda kendi benliğine dair tüm ön-yargılarını, kimlik imgelerini ve sosyal etiketlerini de askıya almasını sağlar. Kierkegaard'ın bu yaklaşımı, benliğe dair her türlü tasarımı paranteze alarak, “ben olmayan”dan hareketle benliğin inşasına yönelik bir tür varoluşsal *epokhe* olarak düşünülebilir. Bu çerçevede, Kierkegaard'da benlik fenomenolojisi “ben”den değil ona hitap ederek açığa çıkaran bir çağrıdan, yani bir “başka”dan doğar: Benliğin kökeni başka bir kaynaktan -Tanrısal çağrıdan-hareketle anlaşılır hale gelir. Bu bölümde kişinin tam da kendisi olmamanın yarattığı *umutsuzluk* durumunun sessizlik içinde kendiliğin kurulmasına nasıl hizmet ettiğini tartışalım.

René Rosfort'a göre Kierkegaard'ın öznelliğe dair yaklaşımı, onu klasik fenomenoloji çerçevesinden ayıran özgün bir yön taşır: Kierkegaard'da dini fenomenler yalnızca öznellik üzerinden anlaşılabilirken, öznelliğin kendisi de ancak dini bir bakış açısıyla anlam kazanır. Bu çift yönlü bağımlılık ilişkisi, bireyin kendisiyle kurduğu varoluşsal ilişkiyi özellikle de “kendisi olmama” hâlini ve bunun yarattığı umutsuzlukla birlikte ondan kurtulma umudunu da dini bir tecrübe olarak ortaya koyar. Umutsuzluk bu bağlamda sadece psikolojik değil aynı zamanda ontolojik ve teolojik bir boyut taşır; zira bireyin kendisiyle olan ilişkisi, tam da umutsuzluğun kaynağı olan kendi-olmama halinde yani kendi olmanın eksikliği deneyiminde belirginleşir. Bu nedenle Kierkegaard'ın düşüncesi, Rosfort'un ifadesiyle bir tür *negatif fenomenoloji* olarak şekillenir: Kierkegaard için birey, sahip olmadığı bir kimliğin yokluğunda, bu eksiklikten doğan açıklık içinde benliğe yaklaşır.⁴¹ Kierkegaard'ın umutsuzluk betimlemeleri onun deneyimi yalnızca mevcut içerikler üzerinden değil namevcut içerikler (benliğin eksikliği) üzerinden kurduğunu ortaya koyar. Bu da Kierkegaard'ın sadece olanı değil olmayanı da kavrayabilen bir fenomenolojik sezgiye sahip olduğunu gösterir.

Anti-Climacus'un *Ölüme Götüren Hastalık*'ta tanımladığı umutsuzluk biçimlerini yalnızca varoluş halleri değil aynı zamanda bilinç düzeyinde derinleşen farkındalık aşamaları olarak okuduğumuzda umutsuzluğun neredeyse farkına varılmadığı en alt biçiminden giderek daha da belirginleşen ve şeytani bir umutsuzlukta doruk noktasına ulaşan bilinçlenme süreci bireyin öz bilinci ve Tanrı'yla olan ilişkisinin bir betimlemesi olarak karşımıza çıkar.

Umutsuzluğun türleri yalnızca içerik açısından değil günahla bağlantılı olarak bilinç derecelerine göre de farklılaşır. Kierkegaard'ın yaptığı bu ayırım, fenomenolojinin öz bilince ve deneyimin yapılarına yaptığı vurguyla, umutsuzluğun benliğin kendini daima bir tür kaçış içinde deneyimlenmesinin örtüştüğünü gösterir. Umutsuzluk, benliği basitçe yadsımak ya da ondan uzaklaşmak değildir; daha ziyade “kendi olmayı reddetmek” ya da “başka biri olmayı arzulamak” biçiminde ortaya çıkan daha derin varoluşsal bir eğilimin ifadesidir. “Umutsuzluk içinde bir kendilik olmayı istememek, kendisinden başka biri olmayı istemek, kendine yeni bir kendilik dilemektir.”⁴² Umutsuz kişi kendi iradesiyle kendisinden kaçmaya çalışır ancak umutsuzluğu hakkında ne kadar bilinçli olursa umutsuzluğu

⁴¹ René Rosfort, “The Single Individual: Phenomenology and Kierkegaard's Subjectivity of Faith” in *Kierkegaardian Phenomenologies*, ed. A. Simmons ve J. Hanson (London: Lexington Books, 2024), 164.

⁴² Søren Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, çev. N. Beier. (İstanbul: Alfa Kitap, 2020), 68.

Anti-Climacus, bilinç ile umutsuzluk arasındaki bağıntıya üçüncü bir boyut olarak günah kavramını eklediğinde çözümlemesini daha da yoğunlaştırır; böylece umutsuzluk artık yalnızca varoluşsal bir durum değil Tanrı huzurunda gerçekleşen bir varoluş olarak kavranır. Günahın çoğalması, Tanrı'dan uzaklaşmanın yalnızca ahlaki bir sonuç değil umutsuzluğun bilincin varoluşsal dokusunda açığa çıkan özgün bir fenomen olduğunu gösterir. Her yeni günah, bireyin Tanrı ile ilişkisinde derinleşen yabancılaşmanın ve benliğin kendi özüne kapanmasının belirgin bir görünümü haline gelir. Bu anlamda Tanrı'dan uzaklaşma, fenomenolojik açıdan bilincin yapısında doğrudan deneyimlenen bir *verilmişlik* tarzı olarak açığa çıkar.

Umutsuzluk, bu çerçevede yalnızca bir duygusal durum olarak değil bilincin kendi kendisiyle olan ilişkisini keşsettiği uğratan bir fenomen olarak kavranır. Birey, kendi benliğini Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde gerçekleştiremediğini fark ettikçe, varlığının özüne ilişkin bir farkındalık geliştirir. Bilinçle ilişkisinde bu analizin bir umutsuzluk fenomenolojisi olarak görülebileceği açıktır. Bu aynı zamanda benliğin ancak ben olmayandan hareketle kurulmasından dolayı negatif bir fenomenoloji olarak da okunabilir. Zira umutsuzluk, benliğin kişiye negatif olarak verilmesidir. Anti-Climacus benliğin gelişimini umutsuzluk biçimleri arasında yaptığı ayrımla temellendirirken, umutsuz kişinin benliğine dair ilksel kavrayışının tam da kendisi olmamak olarak yaşandığını düşünmemizi ister ve kendiliğe dair otantik bir kavrayışa doğru bir bilinçlenme sürecinden söz eder. Kendi olmak, kendi olmayı istememekle başlar ve umutsuzluk bilinci aynı zamanda kendilik bilincine doğru iradi bir ilerleme gösterir.

Benliğin kendinden farklı olanla karşılaşması olarak bu başkalık deneyimi iki aşamalı bir indirgeme olarak düşünülmelidir. İlk olarak, bireyin olmadığı benlikten hareketle kendiliği kurma yönelimi, Kierkegaard'da varoluşsal bir indirgeme biçimi olarak karşımıza çıkar. Umutsuzluk analizinin de ortaya koyduğu üzere, birey başlangıçta zaten “kendi” değildir; Kierkegaard'a göre, umutsuzluk ile kendilik bilinci arasında yapısal bir bağ vardır. Bu bağlamda birey, Tanrı'nın huzuruna çıkarken sahip olduğu tüm kimlikleri askıya almalı, bir anlamda kendini bütün toplumsal ve psikolojik belirlenimlerden sıyrımalıdır. Umutsuzluk burada yalnızca bir patoloji değil benliğin kendini açığa vurduğu eksiklik fenomeni olarak negatif açıdan betimlenmektedir. Kendi olamamak, kişinin tam da kendilik deneyimiyle yüzleştiği bir zemin oluşturur; hatta Kierkegaard'a göre, “kendi olmayı istememek” bile, kendiliğe giden yolda bir deneyimdir. İkinci aşama ise, benliğin Mutlak Başkası ile kurduğu sessiz ilişki bağlamında gerçekleşir. Tanrı insan için mutlak başkasıdır zira aralarında sonsuz bir fark vardır. Kierkegaard bu farkın Tanrı'nın mutlak tin oluşundan, insanın ise farklılıkların bir sentezi olarak salt tinsellik olmamasından kaynaklandığını ifade eder:

⁴³ Anti-Climacus umutsuzluğu bilinç düzeylerine göre somutlaştırır. 1. Umutsuzluk içinde bir kendiliği olduğunun bilincinde olmamak 2. Umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememek 3. Umutsuzluk içinde kendisi olmayı istemek (Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 17). Anti-Climacus başlangıçtaki bu üçlü karakterizasyonu ilerleyen bölümlerde açarak derinleştirir. “‘Umutsuzluğun Ölüme Götüren Hastalık Olması’ adlı ilk bölümde gerçekleştirilen bu analiz umutsuzluğu, sonsuzluk ve sonluluk, özgürlük ve zorunluluk kategorilerine göre ele alır. Bunlar soyut kategorilerdir ve bu nedenle analiz de soyuttur. Bu soyut analizi yapmak için bilinçten soyutlanmak gerekirken buna karşılık, somut bir analiz yapmak için, bilince yoğunlaşmak gerekir. Anti-Climacus sonraki bölümde umutsuzluğu çeşitli bilinç biçimleri açısından ele alarak soyuttan somuta doğru ilerler.” Bkz: Jon Stewart, “Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death” in *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 124-125. *Ölüme Götüren Hastalık*'ın ilk bölümünün ‘C. Umutsuzluğun Formları’ adlı kısmında kişinin umutsuz olduğundan bihaber olduğu veya kendiliği ve bir ebedi kendiliği olduğunu bilmediği umutsuzluktan (55), umutsuz olduğunun bilincinde olduğu, bu nedenle içinde sonsuz bir şey bulunan bir kendiliği olduğunun da farkında olduğu bir bilinç düzeyine doğru yol alışı betimlenir, böylece kişi umutsuzluk içinde ya kendisi olmayı istemez ya da umutsuzluk içinde kendisi olmayı ister (61). Anti-Climacus bu umutsuzluğun da derecelerinden söz eder. Kendisi olmayı istememekten kaynaklanan umutsuzluk zayıflığın umutsuzluğudur (63). Dünyevilikten ya da dünyevi olan bir şeyden kaynaklanan umutsuzlukta henüz bir sonsuzluk bilinci geliştirilmemiştir (65). Bu umutsuzluğun bir nebze derinleşmesiyle ebedi olan hakkında ya da kendilik üzerine umutsuzluk yaşanır (79) ve umutsuzluğun en yoğun yaşandığı en yüksek bilinç hali kişinin kendisi olmayı istemediği aykırılık durumudur (87). Bu aşamalar giderek artan bir öz-bilinç düzeyi ile karakterize edilir. Zira umutsuzluğun yoğunluğu, bilincin yoğunluğuna bağlıdır. Anti-Climacus burada umutsuzluğa bilinçlilik açısından yaklaşır ve bilinçlilik ne kadar fazlaysa umutsuzluğun da o kadar yoğunlaştığını ifade eder. “Umutsuzluğun en yoğun biçimi şeytanın umutsuzluğudur zira şeytan saf tindir ve bu açıdan mutlak bilinçlilik ve şeffaflıktır, en büyük umutsuzluktur. En küçüğü ise bunun umutsuzluk olduğunu bilmeyen bir masumiyet halidir yani bilinç azamıdeyken umutsuzluk asgaridir” (54).

“İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin kendiliktir. Ama kendilik nedir?... İnsan sonsuzluğun ile sonluluğun, zamansalla ebediliğin, özgürlükle zorunluluğun bir sentezidir. Sentez iki şey arasındaki ilişkidir böyle bakıldığında insan henüz kendilik değildir.”⁴⁴

Benin bir sentez olarak ele alınması fenomenolojinin üzerinde durduğu *ilişkisel* kavrayışını hatırlatır. Zira insan ilişkilerin düğüm noktasında yer alır ve benliğin otantik olmama halinden otantik bir varoluşa ya da kendiliğe doğru ilerlemesini sağlayan da budur. Zıtlıkların bir sentezi olması insanın henüz kendilik bilincinde olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla insan benlik bilincini ancak sessizlik içinde ben-olmayan Tanrı'nın çağrısına kulak vererek geliştirebilir.

Şimdi Kierkegaard'ın benliğin başkalıktan hareketle kurulmasına ilişkin negatif fenomenolojisinin Fransa'daki yeni fenomenolojinin teolojik dönüşüne nasıl ilham vermiş olabileceğini göstermeye çalışabiliriz.

4. Kurucu Ufuktan Kurulan Ufka: Ters/Karşı Yönelimsellik

Kierkegaard'ın sessizlikte çağrıya kulak verme ve benliğin, ben-olmayanla kurulmasına yönelik betimlemeleri kendiliğin, kendisi dışındaki bir başka varlıktan taşınarak doğduğunu gösterir. Bu tespit pek çok fenomenoloğun öznenin kurucu konumuna dair betimlemelerinin bir öncüsü olarak okunabilir; söz gelimi Sartre'ın, utancın bireyin kendisine bakılmış olmasından kaynaklandığını ifade etmesi öznenin merkezi konumunun bakan değil fakat bakılan olmakla yerinden edildiğini ortaya koyar.⁴⁵ Benzer bir şekilde Merleau-Ponty de görmek için görünür olmak gerektiğine vurgu yaparak, özneliğin kurulmasında başkaları için bir nesne olmanın farkındalığının önemine dikkat çeker.⁴⁶ Yeni fenomenoloji için belirleyici olan Levinas ve Derrida'nın, Husserlci yönelimsellik fikrine yönelttikleri eleştirileri

⁴⁴ Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 17.

⁴⁵ Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te yer alan bakılmış olmaya dair betimlemeleri benliğin utanç gibi kökensel tepkiler aracılığıyla kurulduğunu gösterir. Bkz. Jean-Paul Sartre *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie Phénoménologique* (Paris: Éditions Gallimard, 2013), 393-4. Sartre için başkasının “bakışı” ile birlikte bilinç öncelikle kendi varlığını özne olarak değil fakat nesne olarak kurar. Utanç, utanç olarak kendinin konumsal olmayan bilincidir ve bir yaşantıdır. Elbette ona refleksiyon da ulaşabilir ancak utanç kökensel olarak refleksif değildir. Birisinin karşısında utanç duyulur. Utanan kişi, uygunsuz bir hareket yapmış olmasından ve onu birisinin görmesinden dolayı utanmaktadır. Hiç kimse olmadığında bu hareket, *kendi için* kipinde gerçekleştirdiğim ve yargılamadığım bir eylemdir ancak birisinin varlığı, eylemimi bir nesne gibi yargılamama neden olur. Utanç, doğası gereği içinde bir kabul etmeyi barındırır. Başkasının beni gördüğü ve yargıladığı gibi olduğumu kabul ederim. Utanç, *başkası* karşısında *kendinden* duyulan utançtır (259-60). Bakışı genelde iki gözün üzerimize odaklanması olarak düşünürüz. Ancak dalların çıtırdaması, ayak sesleri, aralanan bir pencere, bir perdenin hafifçe hareket etmesi de bakışa gönderimde bulunur. Çalılıklar arasında sürünerek ilerleyen bir kişi sadece gözlerle sahip olarak algılanmaz. Bütün çalılık birer göz hâline gelir. Bakışta, bana bakan gözler yok olur. Bakış yakalandığında algılanan şey, bakanın gözleri değildir. Bu nedenle gözlerin güzel veya çirkin olup olmadığını ya da hangi renk olduğunu bize baktığı sırada algılayamayız. Çünkü bakışta algılanan gözler değil bakışın kendisidir. Algılamak, bakmaktır; bir bakışı kavramak, bakışın dünya üzerindeki bir nesnesini yakalamak değil bakılmış olduğunun bilincine varmaktır. Bu nedenle de bakandan çok bakılanın kendisine gönderimi vardır. Eğer ardımda dalların çatırdadığını duyarsam bunun anlamı, orada birisinin olduğu değil benim güçsüz ve korunmasız olarak burada olduğum ve yaralanabilecek bir vücudumun olduğudur. Başka bir deyişle görülmüş olduğumdur (297-8).

⁴⁶ Merleau-Ponty'ye göre tüm görmede (*vision*) temel bir narsizm vardır. Bkz; Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible* (Paris: Éditions Gallimard, 2013), 180-2. Vücudun gören olduğunu söylemek, görünür olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Vücudum ister aynada kendi bakış açımdan ister başkasının bakış açısından olsun her zaman bir yerden görünürdür. Vücudumun görmesinde, görüşün kendisini temellendiren bir şey vardır. “Vücudum *görünür*ün bir parçasıdır” (321). Narsizm teması, aynadaki imgenin kişinin başkasının gözünden bakılma deneyimine yol açtığına ve ancak bu şekilde ego hâline geldiğine işaret eder. O hâlde ben bilinci, ancak görüldükten sonra tamamlanır. Gören ile görünen arasındaki ayrılık nedeniyle aynaya bakanda hem kendilik hem de başkalık deneyimi yaşanır. Ayna, narsizm teriminin kendini beğenme ve üstün görme anlamındaki gündelik kullanımının yanı sıra sadece egoya gönderimde bulunmakla kalmaz aynı zamanda söz konusu egonun tam da kendi olmak için kendisinin dışına çıkma zorunluluğuna, yani başkalığına, işaret eder. Görmenin tek gerçek ekstaz olmasının sebebi Merleau-Ponty için burada yatmaktadır. Burada özneliğin kurulmasında imgesel bir şeyin önemini yakalarız. Psikanalitiğin narsizm teorisi; bize kişinin kendi bütünlüğünü, birliğini kendi imgesi olmadan tamamlamayacağını öğretir. Ayna imgesi, Merleau-Ponty'nin son döneminde ben kavrayışının kurulması açısından oldukça önemlidir. Kişi, ayna olmadan kendisini ben olarak düşünemez. Aynadaki imge belirli bir yabancılaşma içerse de bu bütünüyle bana yabancı bir şey de değildir, zira aynadaki imge bana aittir. Bkz. Jenny Slatman, *Chiasmi International, Merleau-Ponty, “The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched”* (France: Vrin, Mimesis, 2005), 318. Aynada gördüğüm imgem hem gördüğüm her şeyin benim bakışıma gönderimde bulunduğunu hem de benim de görünür olduğumu fark etmemi sağlar. Ayna olmadan ben, kendi görünürlüğümlü fark edemem, sadece görmek benim de görünür şeylerden biri olduğumu kavramam için yeterli değildir. Bu nedenle ayna, kendimi gören olduğum kadar görünür olarak da kavramamı sağlar. Kendime ilişkin farkındalığım ancak bu şekilde oluşur. Öte yandan bu farkındalık, görmek için *kendi dışıma çıkmam* ve görünmek için görünür dünyayla aynı dokudan olmam gerektiği kavrayışını da içerir.

de bu bağlamda düşünmek gerekir; Levinas yönelimselliğın, özneye merkezi bir konumdan nesneleri kendi lehine yapılandırma yetkisi vermesini eleştirerek, öznenin kendisini merkeze koyan bir fail olmaktan ziyade çağrılmış bir muhatap konumunda olduğunu öne sürer.⁴⁷ Tüm bunların ışığında Kierkegaard'ın çağrıya kulak verme vurgusu özellikle daha sonraki teolojik dönüş ile anılacak olan deneyimin kurulmasında öznenin merkezi rolünü sorgulayan tartışmaların bir prototipi niteliğinde okunabilir. Marion, Chrétien, Henry ve Lacoste gibi düşünürlerin yeni fenomenolojisi Husserl'in bilincin kurucu yönelimselliğının egoya aşırı merkezi bir konum atfederek, onun ben-olmayan tarafından bakılmış, görülmüş, rahatsız edilmiş veya hitap edilmiş olmasının benliğın kurulmasındaki katkısını göz ardı ettiğini iddia eder. Bu bağlamda teolojik dönüşün ana fikri deneyimin öznenin öncesinde işleyen bir koşula dayanarak ortaya çıktığıdır. Bu filozoflar inanç ya da iman sıçraması gibi dinsel deneyimlere teolojik açıdan değil fakat fenomenolojik açıdan yaklaşarak Tanrı huzurunda bulunmanın bilinç ve benlik açısından nasıl deneyimlendiğini incelerler. Zira bireyin Tanrı'yla ilişkisi, kendisini nasıl kavradığını ve dünyasını nasıl var ettiğini belirleyen unsurlardan biridir. İnsanın dünyadaki her şeyin üzerinde hakimiyeti olduğunu varsayan egosantrik bir bilinç anlayışının eksikliğini fark eden yeni fenomenologlar dikkatlerini başkasının devreye girmesi ve benin merkezileşmiş bir ego olmadığının kabul edilmesiyle birlikte değişen fenomenler dünyasına yöneltirler.

Öznenin artık kontrol sahibi olmaması, edilgenliğe zorlanması ve başkasının özneleşmesiyle birlikte bunun artık bir fenomenoloji olmadığı düşünülebilir. Bununla birlikte Levinas açısından düşünürsek yüzün kendi başına tezahürü Husserlci anlamda bir veriliş gibi görünse de, Levinas'ta bu artık anlam veren öznenin (Sinngebung) gücünü askıya alır. Bununla beraber Levinas kendisini hâlâ bir fenomenolog olarak addetmiş ve zaten gerçek fenomenolojiyi Husserl'in değil kendisinin sunduğunu iddia etmiştir. Ona göre özüne sadık bir fenomenoloji, başkalarının gerçekliği karşısında kendini doğru biçimde ifade etmeli, dünyada bulunduğumuz yeri fark etmeli ve bu sayede bir tür tersine fenomenoloji şeklinde tanımlanmalıdır. Bu tavır Levinas için yine de fenomenolojiye karşıt bir perspektif olarak değil tamamlanmış bir fenomenoloji olarak düşünülmelidir. Levinas'ın fenomenolojiyi bu şekilde dönüştürmesi, fenomenolojinin teolojik ya da etik açılımları için kritik bir argüman oluşturur. Zira içkinliğin parçalanması, yalnızca epistemolojik değil aynı zamanda etik bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar.⁴⁸

Bu noktada Kierkegaard'ı sadece Husserlci bir fenomenolojinin değil fakat aynı zamanda Husserl eleştirisi üzerinden yükselen yeni fenomenolojinin de öncüsü olarak düşünebileceğimiz bir zemin buluruz. Kierkegaard'ın sessizliği, benmerkezci söylemin geri çekilmesi ve öznenin alıcı olarak konumlanmasının gerekliliğini vurgulayarak, benliği deneyimin merkezî hâkimi olmaktan çıkarır ve özneliliği başkasından gelen çağrıya tâbi olmayla birlikte düşünerek yeni fenomenolojinin *ters* ya da *karşı yönelimsellik* (reverse intentionality) fikrini önceler. Diğer yandan da dinsel deneyimi ve Tanrı'yla ilişkiyi benliğın gelişimindeki fenomenler olarak betimlemesiyle de dini bir fenomenolojinin örneği şeklinde yorumlanabilir.

⁴⁷ Bilincin kendisinden değil fakat onun ötesinde etik bir bağlamda yer alan başkasından gelen çağrıya karşı etik bir hitapta ortaya çıktığını vurgulayan Levinas, öznenin başkasıyla olan ilişkisinin kendisiyle ve nesnelerle olan ilişkisinden önce geldiğini savunur. Etik çağrının önceliği Husserl'in özne-merkezli yönelimini radikal biçimde tersine çevirir zira başkasının benin karşısında beliren yüzü bilinci hitap eden olarak değil fakat hitap edilen olarak kurar. Dolayısıyla Levinas kurucu mutlak bir bilincin yönelimselliği yerine kendisine yönelen çağrının bir muhatapı şeklinde kurulan bir bilinçten söz eder. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhoff 1974). Benzer şekilde Derrida da, Husserl'in fenomenolojisinin bilincin yönelimselliği fikrinin egoya fazla merkeziyet tanıdığını iddia ederek, öznenin deneyimin mutlak kaynağı ya da nesnelerin görünümünün koşulu olmadığını savunur. Fenomenolojide bilincin daima bir nesneye yönelmesiyle öznenin anlamın kurucu ufku olarak konumlanması karşısında Derrida bilincin her zaman başkalarının müdahalesi ile şekillendiğini ifade ederek, Husserl'deki gibi egonun kendi yönelimiyle dünyayı kurmasının söz konusu olmadığını aksine bu bağlamda dışsallığın özneyi önceden belirlediği bir yönelimsellikten söz eder. Bilincin yönelimselliği kendi kendisini kuran bir köken değil, kendi dışına açılan, kendi üzerine kapanamayan bir süreçtir bu nedenle de bilinç her zaman başkalığın ertelenmiş izlerini içerir. Bilincin mutlak yönelimselliğının mevcudiyet metafiziğinin bir devamı olduğunu düşünen Derrida için yönelimsellik başkalıkla birleştirilerek tersine çevrilmelidir. Zira anlam bilinç açısından hiçbir zaman içkin bir zeminden hareketle kurulamaz. Bkz. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967).

⁴⁸ J. Aaron Simmons ve Bruce Ellis Benson, *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction* (New York: Bloomsbury, 2013), 60-1.

Dinin fenomenolojisi, özneliğin yeni bir kavrayışını talep eder. Husserl'in benliğin etkin ve kurucu rolüne yaptığı vurguya karşıt olarak yeni fenomenoloji özneliğin pasif düzeylerini radikal biçimde sorgulayarak benliğin yönelimsel edimlerinin önceliği yerine pasif durumların, öznenin istem dışı içkinliğinin ya da tersine dönmüş bir yönelimselliğin, başka bir deyişle ben'in kendisini bir bakışın nesnesi olarak bulduğu durumların betimlenmesine odaklanır. Bu durumda artık ben, kurduğu fenomenlerden önce gelmez; aksine, yönelimselliği kurmak yerine ona maruz kalan bir varlık olarak çağrılır. Dolayısıyla, özneliğin yeni bir kavrayışının fenomenolojik olarak geliştirilip geliştirilemeyeceği dinin fenomenolojisinin gelecekteki açılımı açısından esaslı görünmektedir. Fakat aynı şey tersi için de geçerlidir; dini fenomenlerin dikkate alınması da özneliğin derinliklerini sorgulamak için yeni imkânlara işaret etmektedir.⁴⁹

Fenomenolojinin öznenin bilincinin yönelimselliğine indirgenemeyeceğini ifade eden yeni fenomenologlar bazı fenomenlerin bilincin kapasitesini aştığına dikkat çekerler. Söz gelimi Marion'un doygun fenomen (saturated phenomena) olarak ifade ettiği dini veya sanatsal fenomenler öznenin kavrayış gücünü aşsa da hala fenomenolojik olarak betimlenebilir. "Fenomenoloji, şeyin sadece bizim algımızın ürünü olarak değil kendi kendini gösterme biçimi olarak varlığını incelemeye çalışır. Dolayısıyla Marion fenomenolojinin basitçe göstermekle yetinmediğini; esas meselenin şeyin kendi tezahüründe kendini ortaya koymasına izin vermek olduğunu düşünür. Fenomenoloji yalnızca bir bakışın nesnesi olan görünüşü değil şeyin kendi tezahürünü ele almalıdır."⁵⁰ Bu durumda özne kendisi yönlendiren değil yönlendirilen (verilişe maruz kalan) konumuna düşer. Kierkegaard'ın sessizliği, bu veriliş karşısında edilgin teslimiyet boyutuna işaret eder. Dua içinde özne, Tanrı'nın çağrısına edilgin olarak maruz kalır ve bu maruz kalış, benliğin başlangıcını oluşturur.

Chrétien'in dua fenomenolojisi de benzer şekilde çağrı-yanıt yapısı üzerinde temellenerek kişiyi doğrudan dua ile karşı karşıya getiren açık bağlamda, duanın dinî bir fenomen olduğunu ve hatta dinî boyutun dua ile birlikte görünüp kaybolduğunu düşünür. Elbette Chrétien dua biçimlerinde kültürel olarak gömülü özellikler göz önüne alındığında, duaya fenomenolojik bir şekilde yaklaşmanın zorluğunu da kabul eder. Dua her zaman belirli kültürel bir dinî söylem içinde vücut bulsa da görünmez bir başkasının varoluş iddialarından bağımsız olarak, başlı başına bir kendini-ifşa etmedir (self-manifestation). Bu anlamda Chrétien duanın bir tür monolog olmaktan ziyade, önceden gelen bir çağrıya yanıt olarak mutlak başkalığa radikal bir kendini açma hâli olduğunu ifade eder. Dua aracılığıyla, başkalık sessizce bu monoloğun arasına sızar ve dua eden kişiyi radikal biçimde sarsarak dönüştürür. O halde dua belirli bir gelenek içinde gerçekleşse bile, fenomenolojik olarak evrensel bir boyuta sahip olabilir.⁵¹

Dua gibi dini fenomenlerde kurucu bilinç artık hareketin başlangıç noktası değildir; anlam, benliğe dışsal bir kaynaktan gelir ve benlik bu anlamla karşı karşıya kaldığında yeniden şekillenir. Kierkegaard'ın sessizlik anlayışı, bu nedenle teolojik bir aşkınlıkla fenomenolojik açıklığı bir araya getirerek öznenin varoluşsal konumunu radikal biçimde yeniden tanımlar. Bu durumda fenomenolojik yönelimselliğin klasik formu, Kierkegaard'ın yaklaşımında yerini tersine çevrilmiş bir yönelimselliğe bırakır. Tanrı, bilinçten nesneye doğru uzanan anlam kurucu bir yönelimselliğin ürünü olarak değil doğrudan hitap eden bir özne olarak tecrübe edilir. "Dolayısıyla Tanrı, benim anlam yüklediğim bir noema değil, bizzat bana seslenen ve ilişkiyi başlatan varlıktır. Bu bağlamda benlik de geleneksel anlamda merkezî ve kurucu bir özne olmaktan çıkar; anlamı veren değil çağrıyı alan bir konuma yerleştirilir. Tersine çevrilmiş yönelimsellikte özne-nesne ilişkisi yerine özne-özne ilişkisi vardır. Ters çevirme beni bütünüyle bir nesneye indirgemese de çağıran Tanrı'nın verilmişliği sayesinde kökten değişmiş bir özne olarak bırakır. Zira yönelimsellik

⁴⁹ Dominique Janicaud, *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*, çev. B. Prusak. (New York: Fordham University Press, 2000), 116.

⁵⁰ Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, çev. J. L. Kosky. (Stanford: Stanford University Press, 2012), 9.

⁵¹ Jean-Louis Chrétien, *The Call and The Response*, çev. A. A. Davenport. (New York: Fordham University Press, 2004), 9.

benden değil bir Başkası'ndan bana doğru yayılır."⁵²

Benlik ile aşkın olan arasındaki tersine çevrilmiş yönelimsellik ilişkisi, İbrahim figüründe de açık bir şekilde görünür. "İbrahim'in konumu, onun kendi bilinçli iradesiyle tanımladığı bir durumdan ziyade, bizzat Tanrı tarafından belirlenmiş bir çağrının deneyimlenmesine işaret eder. Bu çağrı hem emir hem de vaat niteliği taşır; yani İbrahim, kendisine ait olmayan bir ses tarafından çağrılmış ve bu çağrı sayesinde merkezinden edilmiştir. Artık benliği, kendisini ve dünyasını kuran bir özne olmaktan çıkmış; Tanrı'nın yaratıcı sözünün doğrudan etkisiyle biçimlenen, sorumluluk altına alınmış ve lütufla donatılmış bir varlık haline gelmiştir. Yine de merkezinden edilmesi İbrahim'in değerinden bir şey azaltmaz ve onu salt edilgen bir nesneye indirgemez; aksine, Tanrı'nın hitabına yanıt verme yetisiyle donatılmış olması onun gerçek değerini gösterir."⁵³ Tanrı'nın konuşmasıyla karşılaşan bu benlik, artık anlamı üreten değil ona cevap vermekle yükümlü bir benlik olsa da, aynı zamanda yeni bir öznellik formunun, Tanrı'yla ilişkili bir benliğin kurulmasını da mümkün kılar. İbrahim hâlâ bir özne olarak kalır, ancak bu öznellik, o ana dek kendisine ait olan hiçbir şeye dayanmaz. Ona verilen şey, mutlak Başka'ya cevap verme özgürlüğüdür ve bu özgürlük onun bizzat yeni bir özne olarak doğuşudur.

Yönelimselliğin klasik formuna benzer bir eleştiri getiren Henry de bilincin her zaman bir nesneye, bir duruma veya bir olaya yöneldiğini fakat bazen bu yönelimin tam karşılığı olan şeyi henüz yakalayamadığını ifade eder. Fenomende bilinçten bağımsız olarak kendisinin sunduğu doğrudan deneyimlenen özgün bir veri bulunur. Her deneyimin bir ufuk içinde gerçekleşmesi Henry'ye göre bilinçle, deneyimlenen fenomen arasında bir tür çerçeve veya beklenti yapısının bulunduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu ufuk, bilinç henüz nesneyi tam olarak algılamadan önce onun sezgisel olarak nasıl ortaya çıkabileceğini önceden belirler. Bilinç, ufuk sayesinde nesneyi doğru bir şekilde anlamaya veya sezgisel gerçeğe ulaşmaya çalışır ancak henüz tam olarak ulaşamadığı bir nesneye yönelir ve onu hedefler. Fakat bu hedefin fenomenin özgün yapısını karşılayıp karşılayamayacağı belirsizdir.⁵⁴ Benzer şekilde Marion fenomenolojinin tek amacının tezahürün kendisine ulaşmak olduğunu vurgular; fenomenoloji, sadece gözlemlediğimiz şeyler veya öznenin algısı ile ilgilenmez; asıl ilgilendiği şey, fenomenin nasıl kendi kendisini gösterdiğidir. Başka bir deyişle fenomenoloji, şeyin algılanan görünüşünden değil onun kendini ortaya koyuş biçiminden hareket eder. İnsan bir şeyi görerek, işiterek, dokunarak, tat alarak veya koklayarak deneyimler ancak bu öznel algı araçlarının rolü ya da bu duyuların kendisi Marion'a göre ilksel değildir; esas mesele, şeyin tezahürünün duyularımız aracılığıyla olsa da, buna rağmen onlardan bağımsız olarak var olmasıdır. Eğer tezahür, görünüşün üzerinde hâkimse, hangi duyuyu kullandığımızın bir önemi kalmaz. Başka bir deyişle fenomen her durumda "kendisi" olarak bize gelir. Marion'a göre deneyimde görmenin sözde ayrıcalığı, yalnızca tezahürün kendisinin farkında olmadığımız durumlarda geçerlidir. Oysa gerçekte belirleyici olan şey, görünüşün ötesinde şeyin bizzat kendisinin tezahürüdür. Fenomenolojinin görevi o halde, öznel algıların ötesinde ama yine de onlar aracılığıyla fenomenin kendisinin nasıl ortaya çıktığını incelemektir. Duyular, sınırlı algılar ve eksiklikler bu temel amacı değiştirmez; önemli olan, şeyin tezahürünün kendisidir.⁵⁵

Bu bakımdan yeni fenomenologlar dini fenomenlerin, deneyimin noematik ufkunda yer almadığı halde nasıl tezahür ettiğini incelerler. Tanrı'nın çağrısını duymaya yönelmek, bilinçten nesneye giden klasik yönelimselliği aşar ve daha karmaşık, çift yönlü bir ilişkinin – hatta tersine çevrilmiş bir yönelimselliğin – kapılarını aralar. Kierkegaard'ın benlik anlayışı, özneyi deneyimi kuran ve anlamlandıran noetik merkez konumunun dışına çıkarır. Zira benliğin kuruluşu, öznenin kendi iradesiyle yöneldiği bir nesne değil Tanrı'nın çağrısına verilen bir yanıt olarak ortaya çıkar. Bu da teolojik dönüşün işaret ettiği gibi, öznenin anlamı mutlak biçimde kurmadığı anlamına gelir.

⁵² Jeffrey Bloech, "Kierkegaard Between Fundamental Ontology and Theology: Phenomenological Approaches to Love of God" in *Kierkegaard As Phenomenologist*, ed. J. Hanson (Evanston: Northwestern University Press, 2010), 40.

⁵³ Bloechl, "Kierkegaard Between Fundamental Ontology and Theology," 41.

⁵⁴ Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, çev. G. Etzkorn. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 17.

⁵⁵ Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, 7-8.

Bu durumda yönelimsellik, klasik tek yönlü ilişkiselliğin ötesine geçer; ego artık deneyimi organize eden değil, deneyim karşısında açığa çıkan, hatta açılan bir varlık haline gelir. Benlik, dünyaya ve Tanrı'ya açık bir konumda bulunur. Bu bağlamda Kierkegaard'ın sessizliği başlangıç olarak tanımlaması, tam da bu dönüşüme işaret eder. Sessizlik, sadece kelimesiz kalma hali değil öznenin Tanrı'nın önünde yeniden yapılandığı ve konumlandığı bir bilinç halidir. Bu yeniden konumlanma, özneyi konuşan, soran, kategorize eden biri olmaktan çıkarır; dinleyen, bekleyen, alıcı bir yapıya dönüştürür. Tanrı'nın huzurunda duran kişi, konuşarak değil susarak yanıt verir. Sessizlik, burada hem çağrının iştirilebilmesi için bir gereklilik hem de çağrının duyulduğuna dair sessiz ama etkili bir yanıt biçimidir. Konuşmak, çoğu zaman kişinin kendi anlam çerçevesini dünyaya dayatması anlamına gelirken; dinlemek ve susmak, bu çerçevenin bir kenara bırakılmasıyla oluşan açıklığı temsil eder. Bu anlamda Kierkegaard'ın sessizliği, rasyonel bilincin yönetici konumdan geri çekilmesiyle, kendisine ait olmayan bir hakikatin duyulabileceği bir zemini mümkün kılar.⁵⁶ Bu varoluşsal açıklık anlamında sessizlik, benliğin kendi dışından gelen mutlak bir sesle şekillenmesine izin vererek felsefi ve teolojik bağlamda, benliğin ademi merkezleşmesi anlamına gelir.

Sonuç

Tanrı'nın çağrısına kulak vermenin ve benliğin hakiki inşasının koşulu olarak ortaya çıkan sessizlik ve benliğin başkalık karşısında kurulduğunu ortaya koyan umutsuzluk kavramlarına dair fenomenolojik bir okuma, Kierkegaard'ı varoluşçuluğun sınırlarını dışına taşımakta ve onun çağrının ötesinde bir öngörüye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Onun bir proto-fenomenolog olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağı kuşkusuz yoruma açıktır fakat öyle olsun ya da olmasın Kierkegaard'ın metinlerine fenomenolojik bir perspektiften yaklaşmak onu çok daha zengin bir temelden anlamaya olanak tanır.

Bu noktada hem Kierkegaard hem de yeni fenomenologlar söz konusu olduğunda bu filozofların dinsel yorumlarını teolojik değil fakat fenomenolojik kılan şeyin ne olduğu başka bir deyişle dinin fenomenolojisini teolojiden nasıl ayırabileceğimiz sorusu akıllara gelebilir. Burada dikkatimizi yöneltmemiz gereken nokta Kierkegaard da dahil olmak üzere bu filozofların her şeyden önce Tanrı'nın varlığı, özü ya da nitelikleri hakkında ne vahye ne de akla dayalı bir yargıda bulunmalarındır. Sessizlikte dua vurgusu duayı birinci tekil şahısta yaşantılanan bir deneyim olarak betimleyerek bir fenomen olarak ele alır. Kuşkusuz vahyin Tanrı'sının varlığı ya da nitelikleri bu bağlamda burada hala eleştiriye açıktır.

Söz gelimi Johannes Silentio'nun *Korku ve Titreme*'deki anlatısında Tanrı elbette ki İncil'deki Tanrı'dır; fakat Kierkegaard'ın metne olan bağlılığı, bir kutsal kitap olarak İncil'e değil kültürel bellekte yer eden bir anlam taşıyıcısı olarak İncil'e yöneliktir. Başka bir deyişle, metin teolojik bir dogmanın taşıyıcısı olarak değil fenomenolojik bir karşılaşmanın zemini olarak ele alınır. Bu da teolog ile fenomenolog arasındaki temel farkı ortaya koyar: Teolog, dini deneyimi mutlak bir gerçeklik olarak onaylarken, fenomenolog aynı deneyimi yalnızca olası bir yaşantı biçimi olarak inceler. Yani, fenomenolog herhangi bir metafizik doğruluk iddiasında bulunmadan, inanan kişinin yaşantısını anlamaya çalışır. Bu bağlamda, dini metinlere ya da kutsal figürlere dikkatle yönelen bir fenomenolog, fenomenolojik yöntemle sadakatsizlik etmiş olmaz; zira amacı, ilahi hakikati onaylamak değil inancın dünyada nasıl yaşandığını, nasıl tecrübe edildiğini ve bu yaşantının öz yapısının ne olduğunu açığa çıkarmaktır. Dolayısıyla, Silentio'nun metinsel stratejisi, hem fenomenolojiye sadık hem de inanç olgusuna varoluşsal bir açıklıkla yaklaşan bir düşünme tarzını temsil eder.⁵⁷ Bununla birlikte bu yaklaşım dogmatik bir teolojiden öte, anlamın dilsel/yorumsal bir çerçevede inşa edildiğini vurgulayan hermeneutik bir fenomenolojiye daha yakındır; zira kutsal metinlerin anlamları da dahil olmak üzere anlamının her zaman tarihsel bir bağlamla diyaloga girerek gerçekleştirilen bir yorumlama olduğunu vurgular. İbrahim'in hikayesinin kültürel versiyonunun betimlenmesi, düşüncenin varsayımsız bir bakışla mümkün

⁵⁶ Bowen, "Listening to the Word," 63.

⁵⁷ Bloechl, "Kierkegaard Between Fundamental Ontology and Theology," 39-40.

olamayacağını kabul etmek ve sadece önceki yorumlar üzerinden yükselen başka bir yorum olduğunu olumlamak anlamına gelir. Kierkegaard eserinde zaten İbrahim'in hikayesinin olası dört farklı biçimini daha inceler. Bu yönüyle, hermeneutik döngüye sadık kalarak, anlamın her zaman tarihsel, kültürel ve dilsel bir bağlam içinde açıldığını gösterir. Kierkegaard'ın fenomenolojinin düşünsel ufkunu hazırlayan, ama onu teolojik bir boyutla zenginleştiren bir "proto-fenomenolog" olarak değerlendirilmesi hem varoluşçuluğun derinliğini hem de fenomenolojinin sınırlarını ve tarihini yeniden düşünmeyi olanaklı kılar.

Fenomenoloji elbette özne-nesne, içkinlik-aşkınlık, içsellik-dışsallık ya da benlik-başkalık gibi düalitelerden kaynaklanan pek çok problemi çözmekte oldukça başarılıdır. Fakat öznenin kurucu işlevine aşırı bağımlı kaldığında fenomenolojinin yeniden bu tuzaklara düşmesi de kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla fenomenolojinin, öznenin kurucu rolünün askıya alındığı ve insanın fenomenin kendini ifşa etmesine izin vermedeki başarısının fenomenin görünürlük kiplerini öznenin mutlak hâkimiyetinden kurtarıldığı bir duyma ve sessizlik imkânı üzerinden tematize etmesi yerinde olur. Kierkegaard'ın fenomenolojinin kavramsal zeminini öngören, fakat onu Tanrı, aşkınlık, umutsuzluk ve sessizlik deneyimleriyle radikalleştiren tavrı hem fenomenolojinin kökenine hem de yeni fenomenolojinin güncel tartışmalarına özgün bir katkı sunmaktadır.

Bununla birlikte Kierkegaard'ın özbilinci etik ve dini deneyimlerle temellendirmesi, fenomenolojinin epistemolojik boyutuna varoluşsal ve etik bir derinlik eklerken, iman fenomenine dair betimlemeleri de fenomenolojinin "görünmez olanın fenomeni"ni düşünmesine katkıda bulunur niteliktedir. Bu bağlamda onun dolaylı iletişim tekniği, deneyimin özünü doğrudan yaşantıya açan edebi bir strateji olmanın da ötesinde fenomenolojik betimlemenin dil ve anlatı boyutunu derinleştiren bir yöntem olarak düşünülebilir. Bu çerçeveden bakıldığında, Kierkegaard'ı fenomenoloji aracılığıyla okumak onun yalnızca varoluşçulukla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda çok katmanlı bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır. Kierkegaard'ın felsefesini varoluşçu kategorilerin sınırlı çerçevesinin dışına taşıyarak, fenomenolojinin epistemik ve ontolojik ufkuyla diyaloga sokan böyle bir perspektif, Kierkegaard okumalarını yalnızca iman sıçramasının irrasyonel eksenine indirgemek yerine, onun düşüncesini fenomenolojinin temel sorularıyla birlikte yeniden değerlendirmemize olanak tanır. Böylece hem akademik düzeyde yeni yorum imkânları hem de Kierkegaard okuru açısından heyecan verici düşünsel bir keşfin olanağı açılmaktadır. Zira Kierkegaard'ın yazıları, fenomenolojinin dilinde yeniden okunduğunda, bireyin Tanrı karşısındaki konumu bambaşka bir açıklıkla görünür hâle gelmektedir. Bu tür bir okuma, Kierkegaard'ın dehasını zamanının çok ötesine taşıyarak, fenomenolojinin imkânlarını zenginleştiren ve bugünün felsefi tartışmalarına canlı bir şekilde katılan entelektüel bir serüven sunmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. "De Sensu" in *Parva Naturalia*, Editör: D. Ross, 18-37. London: Oxford University Press, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Bloech, Jeffrey. "Kierkegaard Between Fundamental Ontology and Theology: Phenomenological Approaches to Love of God" in *Kierkegaard As Phenomenologist*, Editör: J. Hanson, 23-38. Evanston: Northwestern University Press, 2010.
- Bowen, Amber. "Listening to the Word: A Kierkegaardian Phenomenology of Hearing" in *Kierkegaardian Phenomenologies*, Editörler: A. Simmons ve J. Hanson, 57-82. London: Lexington Books, 2024.
- Chrétien, Jean-Lois. *The Call and The Response*. Çeviren: A. A. Davenport, New York: Fordham University Press, 2004.
- Derrida Jacques. *La Voix et le Phénomène: Introduction au Problème du Signe dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- Descartes, René. *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*. Çeviren: P. J. Olscamp, Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.
- Espinete, David. "In the Shadow of Light: Listening, the Practical Turn of Phenomenology, and Metaphysics of Sight" in *Phenomenology and Metaphysics of Sight*, Editörler: A. Cimino ve P. Kontos, 184-207. Boston: Koninklijke Brill, 2015.
- Heidegger, Martin. "Nietzsche's Word: 'God is Dead'" in *Off the Beaten Track*, Editörler: J. Young ve K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çeviren: J. Stambaugh, Albany: Suny Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Prolegomena to the History of the Concept of Time*. Çeviren: T. Kisiel, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Kitap, 2018.
- Henry, Michel. *The Essence of Manifestation*. Çeviren: G. Etzkorn, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Janicaud, Dominique. *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*. Çeviren: B. Prusak, New York: Fordham University Press, 2000.
- Jonas, Hans. "The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses," *Philosophy and Phenomenological Research* 14, sayı: 4 (1954): 507-19.
- Kaftanski, Wojciech. "Kierkegaard's Proto-Phenomenological Reduction of the Self" in *Kierkegaardian Phenomenologies*, Editörler: A. Simmons ve J. Hanson, 33-54. London: Lexington Books, 2024.
- Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. Çeviren: D. Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *For Self Examination Judge For Yourself*. Çevirenler: H. V. Hong ve E. H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1944.
- Kierkegaard, Soren. *Journals and Papers*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Kierkegaard, Soren. *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş Üç Dini Sohbet*. Çeviren: N. Beier, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Kierkegaard, Soren. *Ölüme Götüren Hastalık*. Çeviren: N. Beier, İstanbul: Alfa Kitap, 2020.
- Kierkegaard, Soren. *Practice in Christianity*. Çevirenler: H. V. Hong ve E. H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1991.

- Kisiel, Theodore ve Thomas Sheehan. *Becoming Heidegger On the Trail of His Early Occasional Writings 1910–1927*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff 1974.
- Marion, Jean-Luc. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Çeviren: J. L. Kosky, Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et L'invisible*. Paris: Éditions Gallimard, 2013.
- Pattison, George. "Kierkegaard and the Limits of Phenomenology" in *Kierkegaard As Phenomenologist*, Editör: J. Hanson, 188-208. Evanston: Northwestern University Press, 2010.
- Platon. "Devlet" *Toplu Diyaloglar –I içinde*, Çeviren: Selahattin Hilav, Ankara: Eos Yayınevi, 2007.
- Platon. "Phaidon" *Toplu Diyaloglar –I içinde*, Çeviren: Selahattin Hilav, Ankara: Eos Yayınevi, 2007.
- Rosfort, Réne. "The Single Individual: Phenomenology and Kierkegaard's Subjectivity of Faith" in *Kierkegaardian Phenomenologies*, Editörler: A. Simmons ve J. Hanson, 149-176. London: Lexington Books, 2024.
- Ross, David. "Commentary" in *Parva Naturalia*, Editör: D. Ross, London: Oxford University Press, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie Phénoménologique*. Paris. Éditions Gallimard, 2013.
- Simmons, J. Aaron ve B. Ellis Benson. *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction*. New York: Bloomsbury, 2013.
- Slatman, Jenny. "The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched" in *Chiasmi International, Merleau-Ponty*, 305-24. France: Vrin, Mimesis, 2005.
- Stewart, Jon. "Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death" in *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, 550-595. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Welz, Claudia. "Kierkegaard and Phenomenology" in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Editörler: J. Lippitt ve G. Pattison, 440-63. London: Oxford University Press, 2013.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 29.08.2025**Kabul:** 15.09.2025**Atıf:** Çalık, Erdoğan Serdar. "Tahtın Stoacı Ahlakı: Marcus Aurelius'ta Erdem, Güç ve Yönetim," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 171-186. <https://doi.org/10.55256/temasa.1773957>

Tahtın Stoacı Ahlakı: Marcus Aurelius'ta Erdem, Güç ve Yönetim

Erdoğan Serdar Çalık¹

ORCID: 0000-0002-6055-1862

DOI: 10.55256/TEMASA.1773957

Öz

Bu çalışma, tahtın Stoacı ahlakı kavramını Marcus Aurelius'un yönetim anlayışı üzerinden incelemektedir. Felsefe tarihinin temel meselelerinden biri olan iktidarın ahlaki sınırları problemi, Stoacılığın doğaya uygun yaşam ilkesi ve erdem merkezli yaklaşımıyla ele alınmaktadır. Giriş bölümünde, yönetim ve ahlak arasındaki ilişkinin tarihsel bağlamı ortaya konmuş, Marcus Aurelius'un hem imparator hem de filozof kimliğiyle bu tartışmaya özgün bir örnek sunduğu belirtilmiştir. Birinci bölümde, Stoacı ahlakın temelleri ele alınmış; doğaya uygun yaşam, kozmik düzen ve erdem kavramlarının bireysel etik ile siyasal otorite arasında nasıl bir köprü kurduğu açıklanmıştır. İkinci bölümde, güç ve iktidar anlayışının Stoacı yorumları tartışılmış; Cicero, Seneca ve Aurelius'un adalet, hukuk ve insan doğası ekseninde geliştirdikleri görüşlerin iktidarın meşruiyetiyle olan ilişkisi incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Marcus Aurelius'un imparatorluk pratiği değerlendirilmiş; adalet, bilgelik, ölçülülük ve cesaret erdemlerinin yönetim anlayışına nasıl yön verdiği örneklerle ortaya konmuştur. Sonuç kısmında, Aurelius'un örneğinin günümüz siyaset felsefesi açısından hukukun üstünlüğü, insan hakları ve evrensel yurttaşlık gibi çağdaş tartışmalarla kesişen yönleri vurgulanmıştır. Böylelikle çalışma, tahtın Stoacı ahlakını tarihsel bir olgu olmanın ötesinde, modern siyaset felsefesi için de değerli bir referans çerçevesi olarak değerlendirmesi gerektiği vurgusu ile sonuçlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Erdem, Yönetim Ahlakı, Güç ve İktidar, Stoacılık, Marcus Aurelius.

The Stoic Ethics of the Throne: Virtue, Power, and Governance in Marcus Aurelius

Abstract

This study examines the Stoic concept of the ethics of the throne through Marcus Aurelius's understanding of governance. The problem of the moral limits of power, one of the fundamental issues in the history of philosophy, is addressed through Stoicism's principle of living in harmony with nature and its virtue-centered approach. The introduction establishes the historical context of the relationship between governance and ethics, noting that Marcus Aurelius, with his dual identity as both emperor and philosopher, offers a unique example in this debate. The first chapter examines the foundations of Stoic ethics, explaining how the concepts of living in harmony with nature, cosmic order, and virtue bridge the gap between individual ethics and political authority. The second chapter discusses Stoic interpretations of power and authority; it examines the relationship between the views developed by Cicero, Seneca, and Aurelius on the axes of justice, law, and human nature and the legitimacy of power. The third chapter evaluates Marcus Aurelius' imperial practice; it demonstrates with examples how the virtues of justice, wisdom, moderation, and courage guided his understanding of governance. The conclusion emphasizes how Aurelius' example intersects with contemporary debates in modern political philosophy, such as the rule of law, human rights, and universal citizenship. Thus, the study concludes by emphasizing that the ethics of the Stoic throne should be evaluated not only as a historical phenomenon but also as a valuable frame of reference for modern political philosophy.

Keywords: Virtue, Management Ethics, Power and Authority, Stoicism, Marcus Aurelius.¹ Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. escalik@gumushane.edu.tr

Giriş

Felsefe tarihinin en temel alanlarından biri olan siyaset felsefesi, iktidarın ahlaki sınırlarının nasıl belirleneceği sorusuyla her zaman özgün bir yere sahip olmuştur. İktidarın ahlaki boyutu olarak ele alabileceğimiz bu alanda yönetim, siyasi otoritenin temsili olarak gücü ifade ederken; ahlak kısmı ise hem bireysel hem de toplumsal anlamda hayatı düzenleyen ve kural koyucu olarak normatif kabul ettiğimiz ilke ve erdemlerin alanını temsil etmektedir.

Yönetim ahlakı olarak isimlendirdiğimiz bu iki alanın kesişim noktasında erdemin, iktidarı nasıl sınırlandırabileceği ya da yönetimi temsil eden iktidarla erdemin nasıl bağdaştırılabileceği, temel sorun olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada Marcus Aurelius (121-180) temel sorun olarak ifade ettiğimiz erdem ve gücün temsili açısından özgün bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Marcus Aurelius'un hem Roma İmparatoru olarak gücün en yüksek temsilcisi olması hem de Stoacı felsefe akımına bağlılığı ile birlikte sahip olduğu ahlaki görüşleri bu özgünlüğün ana sebebini oluşturmaktadır. Aurelius'un karakterinde, zamanın en büyük gücü olarak kabul edilen Roma İmparatorluğunun getirmiş olduğu siyasi güç ve sorumlulukla birlikte Stoacılığın temel ilkeleri olarak kabul edilen iç huzuru ve disiplin, erdem ve denge kavramları iç içe geçmiştir.

Yönetim ahlakı açısından Marcus Aurelius, yalnızca bir imparatorun sahip olduğu bireysel erdem anlayışını temsil etmemektedir. Bu ahlaki anlayış aynı zamanda daha geniş bir çerçevede gücü elinde bulunduran iktidarın meşruiyetini de sorgulayan kapsamlı bir çerçeveyi de bize sunmaktadır. Roma tarihinin istikrarsızlıklarla dolu döneminde, felsefenin bir yönetim rehberi olarak işlev kazanması, Aurelius'un düşüncesini daha da dikkat çekici kılmaktadır. Özellikle kriz zamanlarında felsefenin ahlak ve yönetim için başvurulacak bir dayanak haline gelmesi, Aurelius'u sıradan bir hükümdar değil, filozof-imparator konumuna taşımıştır. Marcus Aurelius'un sahip olduğu güç, yönetim anlayışı ve erdem vurgusu, yalnızca Roma dönemini değil, aynı zamanda modern çağın sorunlarını da aydınatabilecek bir nitelik taşımaktadır.

Stoacı tahtın sahip olduğu ahlaki bakış açısının Marcus Aurelius özelinde anlaşılabilmesinin yolu, temsil etmiş olduğu Stoa düşüncesinden ve beslenmiş olduğu Helenistik Dönem ve Roma düşüncesinin anlaşılmasından geçmektedir. Bu açıdan Aurelius'un düşünce dünyası, içinde bulunduğu kültürel ve entelektüel birikimin bir yansımasıdır. Stoacılığın bireysel etik ile siyasal otorite arasında kurduğu bağ, yalnızca Antik Çağ'ın değil günümüzün de en tartışmalı meselelerinden biri olan iktidarın sınırları problemine ışık tutmaktadır. Bu bağlamda Aurelius'un felsefi ve siyasi düşüncesinin incelenmesi, yönetim ahlakı tartışmalarına tarihsel ve teorik derinlik katmaktadır. Dolayısıyla Aurelius'un erdem, güç ve yönetim anlayışını çözümlemek hem Stoacı ahlakın teorik ilkelerinin hem de Roma siyasal geleneğinin karşılıklı etkileşimlerini dikkate alan bütüncül bir perspektif açısından değerlendirilmesini gerektirmektedir.

1. Stoacı Ahlakın Temelleri ve Marcus Aurelius'un Felsefi Çerçevesi

Helenistik dönemin en etkili felsefi öğretilerinden biri olan Stoacılık, Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 334-261) öncülüğünde oluşmuş bir düşünce geleneğidir.² Stoacılık, yalnızca bireysel yaşamı düzenlemekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal yaşamın şekillenmesinde de önemli izler bırakmıştır. Mantık, doğa, evren ve insan hakkında sistemli ilkelere sahip olan Stoa düşünürleri açısından en önemli konulardan biri de ahlak, ahlakın toplumla olan bağlantısı ve düzenleyici etkisidir.

Stoacılık temelde bir yaşam felsefesi olarak ortaya çıkmıştır. Pratik ve teorik olmak üzere iki kola ayrılan bu düşünce sistemi iki yönüyle birbirini tamamlayan bütüncül bir yapıya sahiptir. Felsefe, Stoacılar için bir yaşam biçimi olarak somutlaşmıştır.³ Bu nedenle Stoacılık, yalnızca kuramsal bir öğreti değil, insan yaşamını düzenleyen

² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 8. bs, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 297-300.

³ Arslan Topakkaya, "Stoa Etiğinin Temel Kavramları," *Felsefe Dünyası* sayı: 49 (2009): 56.

kapsamlı bir etik sistem olarak şekillenmiştir. Bu etik sistemin temelleri ise insan ve doğaya dayalı ahlak ilkelerinde belirginleşmiştir.

Düşünce tarihine konu olmuş pek çok alanda görüş beyan eden Stoa düşünürlerinin konumuz açısından bizi ilgilendiren alanları doğa, insan ve ahlak ilkeleridir. Stoacıların ahlak teorisinin temel düşüncesi, insanın evrensel yasaları aklıyla kavrayabileceği ve bilinçli bir şekilde bu yasaları takip edebileceğidir. Buna bağlı olarak kurucu ilkesi de doğaya uygun olarak bir yaşam sürmede somutlaşır.⁴

Doğaya uygun bir yaşam sürmenin temel ilke olarak kabul edildiği bu görüşe göre, erdem yani bir insanın ulaşabileceği en üst ahlaki düzey, doğaya uygun yaşamakla elde edilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, doğanın yalnızca fiziki olarak coğrafi çevreyi değil, aynı zamanda kozmik düzeni ve logosu ifade etmesidir.⁵ Dolayısıyla Stoacı ahlak, bireyi merkeze alan bir disiplinin ötesinde doğa ile birlikte kozmik bir düzen fikrine dayanmaktadır. İnsanın bu kozmik düzene uyum sağlaması ile birlikte meşruiyet kazanmakta olan Stoacı ahlak, temel amacına bağlı olarak bütüncül bir uyumu başlangıç olarak kabul etmektedir. Bu nedenle Stoacılığın pratik yönü, doğaya uygun yaşam anlayışını mutluluk ve erdemle doğrudan ilişkilendirmiştir.

Stoacılar göre mutlu ve ahlaklı bir yaşam ancak doğaya uygun yaşamakla mümkündür. Stoacılığın temel tezi olan bu anlayış, insanın mutluluğu ve erdemi için zorunludur. Çünkü Stoacılar göre insan ve doğa ayrılmaz bir bütündür. Stoacılar, insan davranışlarını doğaya uygunluk açısından doğru ve yanlış diye ayırmaktadır. Öncelikli amaç, dışsal değil içsel dünyayı dönüştürmektir. Bu nedenle yanlış davranışlardan uzaklaşıp doğru davranışa yönelmek gerektiğini savunmuşlardır.⁶ Bu bağlamda Stoacılar için mutluluk, doğayla uyumlu bir yaşamın zorunlu sonucu olarak görülmektedir.

Stoacıların ortaya koyduğu yarar, insana teknik veya araçsal anlamda bir fayda sağlamaktan ziyade, doğaya uygun bir yaşam sürme ve doğru yolu bulma çabasına dayanmaktadır. Bu fayda, bilinçli eylemlerde bulunmak, akli rehber edinmek ve ilahi düzenin işaret ettiği yolda ilerlemekle mümkündür. Dolayısıyla Stoa düşüncesi, özünde ahlakı doğaya dayandıran bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak bu doğalcılığın mutlak bir tekdüzeliği yoktur. Varlıklar arasında farklılıklar bulunduğu kabul edilmekle birlikte bu farklılıkların ise iyinin, kötünün ve kayıtsız olanın birbirinden ayrılmasına zemin hazırladığına inanılmaktadır.⁷ Bu ayrımlar Stoacılığın yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik bir yaşam öğretisi olduğunu da göstermektedir.

Stoacılık, teoriden çok pratikte karşılığını bulan bir öğreti olarak öne çıkmaktadır. İnsanın tabiatla, evrensel ruh ve evrensel akıl ile uyum içinde olmasını esas alan bu öğreti, insan mutluluğunu bu uyumda görmektedir.⁸ Marcus Aurelius da bu anlayışı benimseyerek, insanın mutluluğunu kaderle uyum içinde ve erdemli bir yaşamda bulacağını vurgulamıştır. Stoacılık yalnızca teorik bir sistem değil, aynı zamanda insan yaşamını yönlendiren pratik bir öğreti olarak görülmüştür. Bu pratik yaşam felsefesinde ahlak iyi kabul edilen değerler üzerinden kurgulanmıştır.

Stoacılar göre iyi kategorisine girenler; doğruyu söylemek, adaletli davranmak, bilgeliğe ulaşmak gibi akla ve erdeme uygun eylemlerdir. Kötü ise düşüncesizce eylemde bulunmak ya da adaletsizlik sergilemek gibi erdemden uzak davranışlarla tanımlanmaktadır. Bunun dışında kalan unsurlar, örneğin ölüm, haz, sağlık, zenginlik, yoksulluk, soyluluk gibi kavramlar ne iyi ne de kötü olarak kabul edilmiştir. Kayıtsız olanlar doğrudan mutluluk ya da mutsuzluk getirmez; onların değerini belirleyen, insanın onlara yönelik tavrı ve bu unsurları nasıl kullandığıdır. Bu nedenle,

⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 3. bs, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 306.

⁵ Nigel Tubbs, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınç. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 64.

⁶ Topakkaya, "Stoa Etiğinin Temel Kavramları," 66.

⁷ Selahattin Doğan, "Marcus Aurelius'un Felsefesi" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016), 27.

⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Geliştirilmiş 11. basım (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 336.

Stoacı etik açısından belirleyici olan, insanın eylemleri ve bu eylemlerin erdemle uyumlu olup olmamasıdır.⁹

Stoacılığın sağlamış olduğu en önemli katkılardan biri, ulaşılması nihai hedef olan ve en yüksek iyi olarak tanımlanan erdemi, bireysel bir değerler kazanımı olmaktan ziyade toplumsal ve siyasal olarak yaşamın temeline yerleştirmesidir. Stoacı ahlakın merkezinde yer alan adalet, ölçülülük, bilgelik ve cesaret gibi erdemler yalnızca bireyin iç huzurunu sağlayan değerler olarak değil; aynı zamanda toplumun düzenini ve yöneticinin meşruiyetini de belirleyen ilkeler olarak öne çıkmıştır.

Söz konusu bu ilkelerin temel olarak kabul edilmesinin sebebi, teorik bilgidен ziyade pratik yaşama yön verme amacıdır. Böylece ahlak felsefesi, doğrudan bir yaşam kılavuzu olarak görülmüş, doğa ile ilgili erdemler iyi sayılmış ve bireyin iç huzurunu sağlayan erdemler de bu temele dayandırılmıştır. Bu yaklaşımda erdem, insanın kendi özünden kopmadan tutkularını dizginlemesi ve kozmik düzenle uyumlu bir yaşam sürmesidir. Böylelikle Stoacılık, bireyin içsel eğitimini toplumsal ve siyasal yükümlülüklerle birleştiren kapsamlı bir ahlak sistemi inşa etmiştir.¹⁰ Adı geçen sistem, zamanla Roma'ya taşınmış, Cicero ve Seneca'nın katkılarıyla Roma entelektüel hayatına yerleşmiştir. Onlar, yaşamın kısıtlılığını ve yaşlılığın kaçınılmazlığını kabul ederek değiştirilemez olana direnmemiş, kısa ömrü en iyi şekilde değerlendirmeyi savunmuşlardır.¹¹ Bu süreç, Stoacı düşüncenin Roma entelektüel hayatına yerleşmesinde önemli bir zemin hazırlamıştır.

Stoacı ahlak bu sebeple bireysel yaşam ile toplumsal yaşam arasında tutarlı bir sürekliliği vurgulayan bütünlüştür. Bu dengenin sağlanabilmesi için ilk önce kişinin kendi iç huzurunu sağlaması şarttır. Stoacı düşünceye göre kendisini kontrol edemeyen bir kimsenin toplumu adil ve dengeli bir şekilde yönetebilmesi mümkün değildir. Nitekim Marcus Aurelius'a göre insan, düşünme kapasitesini akıl aracılığıyla gerçekleştiren ve bu ortak akılsal yasalar sayesinde toplumsal bir varlık haline gelen bir yurttastır. Bu açıdan insanın karakteri, iç ve dış ilişkilerinin bütününden oluşmakta ve doğasına uygun eylemleri zorunlu olarak belirlemektedir.¹² Marcus Aurelius'un ortaya koyduğu bu Stoa ilkesi, özellikle imparatorluk gibi geniş siyasi yapılarda yönetici sorumluluğunu üstlenen insanlar açısından daha büyük bir önem kazanmıştır. Bu bakış açısı yönetim ahlakını, daha özelde ise tahratın Stoacı ahlakı kavramını oluşturmakta olup, bunu en somut şekilde temsil eden isim ise Marcus Aurelius'tur. Onu böylesine özgün kılan düşünsel zemin, yaşadığı dönemin Helenistik ve Roma özellikleriyle doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla Stoacı ahlakın teorik temelleri, Aurelius'un felsefi kimliğinde siyasi bir sorumlulukla birleşerek somut bir yönetim anlayışına dönüşmüştür.

Marcus Aurelius'un düşüncesinin temelleri, yaşadığı dönemin Helenistik özellikleri ve Roma düşüncesi ile doğrudan ilgilidir. Sahip olduğu fikir dünyasının anlaşılabilmesi için Aurelius'un beslenmiş olduğu bağlamın dikkate alınması gerekmektedir. Bu yeni Stoa dönemi, Panaitios'un etkisiyle Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi filozoflar üzerinden şekillenmiştir. Bu dönemin temsilcileri farklı sosyal tabakalardan gelerek Stoacı düşüncenin Roma toplumunun çeşitli kesimlerinde etkili olmasını sağlamışlardır.¹³ Geç dönem Stoacılık, Helenistik dönemin ilkelerini Roma'da ahlaki bir önderlik ve yönetimin meşruiyet aracı olarak yeniden yorumlamış, böylece pratik bir form kazanmıştır. Roma'da felsefi hareketler, pratik olarak toplumun yaşamına yön veren devlet idaresinin rehberi olarak işlev görmüş, Stoacılık özelinde ise yöneticilere erdemli bir iktidar anlayışı kazandırmıştır. Bu erdemli iktidar anlayışında adalet, cesaret, bilgelik ve ölçülülük esas olarak kabul edilmiştir.

⁹ Doğan, "Marcus Aurelius'un Felsefesi," 27.

¹⁰ Suat Çelikkol, "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme," *Bilimname* sayı: 37 (2019): 1235-37.

¹¹ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 33. bs, çev. Güçlü Ateşoğlu. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 51.

¹² Doğan Göçmen, "Stoacılar Dünya, Logos, Diyalektik ve Özgürlük İlişkisi," *Uluslararası Felsefe Dergisi* sayı: 5 (2022): 91.

¹³ Osman Elmalı, "Hellenistik Felsefe ve Roma Felsefesi/ Ahlak Felsefesi: Stoacılık" *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan Düşüncesi Ortaçağ Düşüncesi* içinde, 2. bs, ed. Celal Türer ve Hakan Olgun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 2:350.

Roma felsefesinin içinde oluşan bu entelektüel birikim, filozof imparator olarak isimlendirilen Marcus Aurelius'un kendi iç dünyasında huzurunu ve dengesini oluşturan bireysel ahlaki tercihlerinin yanında yönetici vasfıyla birlikte siyasi sorumluluklarını da şekillendiren temelleri oluşturmuştur. Marcus Aurelius'un sahip olduğu Stoacı anlayış, sadece teorik temelde yer alan bir düşünce sistemini yansıtmaktan çok pratikte üstlenmiş olduğu tahtın sorumluluklarını da barındıran bütünleşmiş bir yaşam felsefesini temsil etmektedir. Özellikle bu nokta Marcus Aurelius'un öfke kontrolüne dair öğütleriyle ahlaki bir yön kazanmıştır. Rönesans'tan modern döneme kadar etkili olan ve günümüzde de yönetim alanında değer ve davranış olarak varlığını sürdürmektedir.¹⁴ Dolayısıyla bu miras, Marcus Aurelius'un felsefi kimliğinde erdem ile iktidarın birleştiği bir zemin yaratmıştır.

Marcus Aurelius'un bu çerçevede şekillenen felsefi kimliği, iç huzurunu sağlayan bireysel bir erdem anlayışının çok ötesinde, Roma İmparatorluğu'nun yönetim gerçekliğinde erdemin yanında güç ve yönetim olgusunun birbiriyle bağdaştığı bir konum kazanmaktadır. Bu sebeple Aurelius'un yönetim ahlakı, sahip olduğu tahtın temsilinde erdemleri, yalnızca kendi iç huzuru için değil, bilakis sahip olduğu iktidarın sınırlarını belirleyen ve çağları aşan evrensel bir felsefi sorun olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada ortaya çıkan temel mesele, Stoacılığın iktidar ve güç kavramlarını nasıl yorumladığıdır. Zira Aurelius'un yönetim pratiğini anlamak, ancak Stoacı felsefenin iktidarı hangi sınırlar içinde konumlandığını incelemekle mümkün olacaktır. Bundan sonraki aşamada ise, Stoacılığın iktidar ve güç kavramlarını nasıl yorumladığını ele almak, Marcus Aurelius'un felsefi kimliğinin yönetim pratiğinde nasıl bir karşılık bulduğunu anlamak açısından zorunluluk teşkil etmektedir.

2. Güç ve İktidarın Stoacı Yorumunda Marcus Aurelius

Siyaset felsefesinde güç genellikle başkaları üzerinde otorite kurmak şeklinde tanımlansa da Stoacılar bu kavramı farklı bir biçimde yorumlamışlardır. Düşünce tarihinin ilk zamanlarından beri siyaset felsefesi alanında farklı açıklamalarla tanımlanmaya çalışılan bu kavram, Stoacı filozoflar tarafından da genel kabulün aksine kendilerine özgü bir şekilde tanımlanmıştır. Bu özgün anlayışın arka planında doğa anlayışı ve bunun ahlakla olan ilişkisi önemli bir konuma sahiptir. Stoacılığın doğa anlayışında, kozmik düzenin ahlaki amacın gerçekleştirilmesi için zorunlu olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda doğa yalnızca fiziksel bir araştırma konusu değil, aynı zamanda erdemli yaşamın kaynağıdır.¹⁵ Ayrıca Stoacılar için doğayı kavramak, sadece teorik bir bilgi edinimi değil, aynı zamanda etik bir zorunluluktur; çünkü doğa, erdemin dayandığı en temel ilkeleri barındırmaktadır.¹⁶

Stoa düşüncesinin güç kavramına bakış açısını en iyi yansıtan düşünürler Epiktetos ve Marcus Aurelius'tur. Kendinden önceki Stoacı düşünürlere borçlu olduğunun bilincinde olan Aurelius, hocası olarak kabul ettiği Epiktetos'a ayrı bir vefa göstermiştir. Kendisi Roma İmparatoru iken hocası olarak kabul ettiği Epiktetos sakat ve özgürlüğünü sonradan kazanmış bir köle pozisyonundadır. Marcus Aurelius milliyetlerine ve hayattaki pozisyonlarına bakmaksızın bütün insanların eşitliğine olan Stoacı inancını bu davranışı ile pratiğe geçirmiştir.¹⁷ Bu örnek, Aurelius'un gücü yalnızca siyasi bir otorite olarak değil, insan onurunu gözeten ahlaki bir sorumluluk olarak da kabul ettiğini göstermektedir. Bu bireysel tutumların yanı sıra, Aurelius döneminde felsefenin siyasal otoriteyle bütünleşmesi Stoacılığın toplumsal ve siyasal etkisini daha da artırmıştır.

Marcus Aurelius döneminde felsefe, devlet gücüyle bütünleşerek siyasal bir otoriteye dönüşmüş ve erdem merkezli bir ekol imparatorlukta kökleşmiştir. Platon'un filozof kral ideale benzer şekilde, filozoflar devletin merkezinde yer almışlar ve düşünceleri kamu düzeninin temelini oluşturmuştur. Seneca'dan itibaren Romalılar arasında yaygınlaşan bu anlayış, zamanla imparatorun çevresini de filozoflarla donatmış ve böylece Roma aracılığıyla Yunan

¹⁴ Naomi Zack, *A'dan Z'ye Felsefe*, çev. Şükrü Alpagut. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 60.

¹⁵ M. Ahmet Tüzen, "Stoa Felsefesinde Ahlaki Bir Model Olarak Doğa," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (2022): 115.

¹⁶ Tüzen, "Stoa Felsefesinde Ahlaki Bir Model Olarak Doğa," 116.

¹⁷ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 5. bs, çev. İsmet Özel. (İstanbul: Şöle Yayınları, 2009), 72.

düşüncesi Batı dünyasına aktarılmıştır.¹⁸ Bu gelişmeler, felsefenin yalnızca bireysel ahlakın değil, aynı zamanda siyasal düzenin de belirleyici bir otoritesi haline geldiğinin örneğidir.

Marcus Aurelius'un bu anlayışı, Stoacı düşünürlerin ve özelde Marcus Aurelius'un güç konusundaki yaklaşımı hakkında bize ipuçları vermektedir. Stoacılığın temeli olarak bahsetmiş olduğumuz doğaya uygun yaşama ilkesi de göz önünde bulundurulduğunda, isteklerini denetim altına alarak, aklın önderliğinde doğaya uygun yaşamak Stoacıların güç anlayışını oluşturmaktadır. Stoacıların güç anlayışının kaynağı, siyasal otoriteden çok doğa ve insanın iç dünyasıyla ilgilidir. Bu anlayış, Stoacılığın ilk dönemden itibaren bireyi merkeze alan yapısıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla Stoacılar için güç, salt bir otorite kurma aracı değil, doğayla uyumlu aklın rehberliğinde sürdürülen bir içsel hâkimiyettir.

Stoacılar ilk dönemlerde kendilerini hiçbir zaman siyasal birer teorisyen olarak görmemiş, Stoacılık da sistematik bir devlet teorisi olarak ortaya çıkmamıştır. Bununla birlikte bu durum Stoacı düşüncenin hükümet ve siyaset üzerinde dolaylı bir etki göstermesini engellememiştir. Özellikle Helenistik ve Roma dönemlerinde kralların ve yüksek düzeyde görev yapanların Stoacılığı benimsemeleri ya da en azından ona yakın görünmeyi tercih etmeleri, bu felsefenin siyasal alanda meşruiyet kaynağı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Ancak burada esas olan, Stoacılığın örgütlü bir toplum modeli inşa etmesi değil, bireyin doğa ile uyumlu bir yaşam sürmesini merkeze almasıdır. Platon ve Aristoteles'in sıkı örgütlü şehir-devlet anlayışının aksine Stoacılık, bireyin yasalara veya geleneklere itaatinden ziyade doğayla ahenk içinde yaşamasını erdemin temeli saymaktadır.¹⁹ Dolayısıyla Stoacılık, klasik Yunan siyaset felsefesinden farklı olarak, bireyin doğayla uyumunu siyasal yaşamın da temel ilkesi haline getirmiştir.

Stoacı düşüncede kendi içinde akli bir düzen barındıran doğa, kozmik bir uyum içindedir. İnsan da bu evrensel düzenin bir parçası olarak gerçek özgürlüğünü, aklını doğayla uyumlu kullanmakla ancak elde edebilir. Stoacılar göre erdem, bireyin zihninin iyi bir düzende bulunmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla insan ile doğa arasında bir karşıtlık değil, ortak bir uyum bulunmaktadır. Bu anlayış, Stoacı güç kavrayışını, dışsal oluşumundan ziyade daha çok içsel hâkimiyetiyle özdeşleştirmiştir. İnsanın gerçek benliği, bedensel ya da duygusal yanıyla değil, akıl ve erdemle varlık kazanmaktadır. Birey aklının rehberliğinde doğadaki yerini idrak ettiğinde, tümel bir kendilik bilincine ulaşırken; bu bilinç, onu yalnızca toplumsal bir varlık olarak değil, kozmik düzenin akıllı bir parçası olarak tanımlamaktadır. Böylece Stoacılık, siyaset alanında sınırlı bir etkiye sahip olmakla birlikte, esasen bireyin ahlaki ve varoluşsal bütünlüğünü evrensel düzenle uyumlu kılmayı amaçlayan bir öğreti olarak belirginleşmiştir.²⁰ Bu bağlamda Stoacıların güç anlayışı, bireyin içsel bütünlüğünü siyasal alandaki sorumluluklarla ilişkilendiren özgün bir yorum ortaya koymaktadır.

Stoacıların siyaset alanındaki bu sınırlı etkisiyle birlikte evrensel düzene uyumlu yaşamayı temele alan bu anlayış, aynı zamanda güce bakış açılarını da şekillendirmiştir. Marcus Aurelius'a göre insan sahip olduğu gücü, doğayla uyum sağladığı zaman olup bitenlerle ve gerçekleşmesi muhtemel şeylerle uyum göstermektedir.²¹ Bu durumda Marcus Aurelius'a göre güç, yalnızca dış olaylara karşı koyma kapasitesi değil, aynı zamanda gerçekleşen olayları insanın kendi doğasına uygun bir hale getirebilme kapasitesidir. Böylece gerçek erdem, karşılaşılan zorlukları doğanın bir parçası olarak kabul ederek bunları içsel düzenin bir parçası haline getirebilmektir. Bu bakımdan Stoacı güç anlayışı, bireyin sarsılmaz bir iç tutarlılık içinde kalmasını sağlamaktadır. Güç, Stoacı imparator olarak Marcus Aurelius açısından bir baskı ya da zorbalık alanı değil, akli temele alarak doğa ile uyumlu bir içsel hâkimiyettir.

¹⁸ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, çev. Özcan Doğan. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 55-56.

¹⁹ Eisenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 72-73.

²⁰ Eisenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 73.

²¹ Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 4. bs, çev. Y. Emre Ceren. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 29.

Stoacıların benimsemiş olduğu bu güç tanımı, aynı zamanda iktidarın meşruiyetini belirleyen bir unsur olarak da işlev görmektedir. Stoacı düşüncede iktidarın meşruiyeti, yalnızca güce veya tarihsel süreçlere değil, doğa yasasına ve adil bir düzene uygunlukla belirlenmiştir. Özellikle Roma İmparatorluğu açısından önem kazanan bu kavramlar geç dönem Stoacı düşünürlere kaynaklık eden fikirleri barındırmaktadır. Roma hukuk düşüncesi, doğal hukuk anlayışını benimseyerek ticari ve hukuki işlemlerde sistematik açıklık sağlamıştır. Yerel geleneklerin karmaşasını gidererek Batı uygarlığın daha sonraki dönemlerinde sözleşme hukuku ile mülkiyet ilkelerini aşan bir temel oluşturmuştur.²² Bu bağlamda güç ve meşruiyetin kaynağı bağlamında Roma'nın fikir adamlarından biri de Cicero'dur.

Cicero, istikrar ve sürekliliğin güvencesi olan bir hukuk devletinin ancak hukukun kökenlerinin araştırılmasıyla mümkün olacağını ileri sürmektedir. Ona göre hukuk bilgisi, insan doğasından ve akıldan çıkarılmalıdır. Cicero, doğa yasası kavramını temel alarak, iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan ayırmanın ölçütünü tanrısal akıldan türemiş evrensel doğru akılda bulur. Yasa koyucunun görevi, doğal yasası ile toplum arasındaki uyumu sağlamaktır. Pozitif hukuk da doğal yasasının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in de belirttiği gibi, hukukun temeli uzlaşmaya değil, doğaya dayalı olarak doğru olanı aramaya dayanır. Böylece akıl, iyinin ve doğrunun kaynağı olarak insanın tanrısal ve toplumsal yanını da tanımlamaktadır.²³

Dolayısıyla Roma ve Stoacılar için yönetim alanında temel kabul edilen hukuk bilgisi de insan doğası ve aklına dayanmaktadır. Bunun sonucu olarak doğaya uygun yaşamak, Stoacılığın en temel ahlaki ilkelerinden biri olarak, birey kadar yöneticiyi de bağlamaktadır. Bu bağlamda iktidar, kendi başına değerli ya da sınırsız bir yetki mekanizması değil, adaletin uygulanması için insana verilmiş geçici bir sorumluluk olarak yorumlanmıştır. Erdemden yoksun bir iktidar keyfiliğe, çıkarıcılığa ve zulme dönüşürken; adaletle sınırlandırılmış bir iktidar toplumsal düzenin ve kozmik uyumun taşıyıcısı olmuştur. Cicero'nun devlet yönetimi hakkındaki açıklamalarında temel olarak aldığı sınırlı bir yönetici kurumu mantığı buna dayanmaktadır.²⁴

İktidarın meşruiyeti konusunda yöneticinin adaleti sağlamakla görevli geçici sorumluluk yüklenmiş kişiler olarak kabul edilmesi düşüncesi Stoacı geleneğin büyük düşünürlerinden biri olan Seneca'da daha da somutlanmış bir formla karşımıza çıkmaktadır. Cicero'nun hukuka dayalı yaklaşımı daha çok kurumsal temeli öne çıkarırken, Seneca bu meşruiyet fikrine insani ve ahlaki bir boyut eklemiştir. Erdemli bir yönetimde iktidarın meşruiyetini insanı merkeze alarak değerlendiren Stoacı düşüncede insan ve insan doğasına uygun davranmak çok önemli bir yer tutmaktadır.

Seneca'nın Lucilius'a hitaben kaleme aldığı metinlerde kölelik kurumuna dair dikkat çekici bir eleştirel perspektif ortaya konmaktadır. Kölelerin yalnızca "köle" kimliğiyle değerlendirilmesinin yetersiz ve insana aykırı olduğu vurgulanırken, onların da insani varlıklar oldukları, kaderin herkesi aynı ölçüde esir kıldığı hatırlatılmıştır. İnsanların, dış görünüş veya statüye göre değil, özdeki ruh ve ortak insanlık paydasında değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu çerçevede Seneca, kölelerle aynı sofrada oturmayı ayıp sayan anlayışı eleştirmiş ve bunu yapan efendilerin de farklı biçimlerde tutkuların, arzuların, şehvetin veya korkunun kölesi olduklarını vurgulamıştır. Böylelikle asıl köleliğin toplumsal statüden ziyade, insanın tutkularına yenik düşmesinden kaynaklandığı fikri öne çıkmıştır.²⁵ Bu yaklaşım, iktidarın meşruiyetini yalnızca hukuki temellerle değil, aynı zamanda insan onuruna dayalı bir ahlaki çerçeveye sınırlandırmıştır.

²² Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 3. bs, çev. Yusuf Kaplan. (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2015), 1:146.

²³ Philippe Raynaud ve Stephane Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, 3. bs, çev. İsmail Yerguz vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 156.

²⁴ Raynaud ve Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, 157.

²⁵ Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar* 3. bs (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 343-44.

Metinlerde ayrıca kölelere yönelik zalimce uygulamalar, efendilerin keyif ve sefalarının bedelini ödeten hoyrat davranışlar eleştirilmiştir. Seneca, kölelere karşı sevgi ve şefkat ile yaklaşılması gerektiğini, cezalandırmada ise sopadan ziyade sözün daha insani ve etkili olduğunu savunmaktadır. Ona göre ahlaki üstünlük, başkasını ezmekle değil, insani muameleyi korumakla mümkündür. Güçlülerin öfke ve hiddetle hareket etmeleri, onların konumlarını zayıflatır; oysa hakiki yücelik, itidal ve adaletle davranmayı gerektirir. Ayrıca Seneca, kölelere karşı merhametli ve eşitlikçi bir tutum sergilenmesini öğütlerken, temiz ahlakın sürekliliğini ve güvenilirliğini bozuk ahlakın değişkenliğine karşı yüceltmektedir.²⁶

Stoacı düşüncenin insan doğasına ve aklına uygun olarak ele almış olduğu bu meşruiyet anlayışının pratik alanda tam yansımaları, imparator Marcus Aurelius tarafından gerçekleştirilmiştir. Marcus Aurelius'a göre güç ve meşruiyet çerçevesinde belirleyici olan insanın sahip olduğu erdemdir. Erdemler ise belli meziyetlerin bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. Aurelius, insanın doğuştan sahip olduğu samimiyet, ağırbaşlılık, çalışkanlık, hazlardan uzak durma, yazgıya razı olma, azla yetinme, nezaket, özgürlük, gayret, düşüncelilik gibi nitelikleri açığa çıkarabileceğini; şikâyet, açgözlülük, dalkavukluk, övünme ve kafa karışıklığının ise doğuştan gelen özellikler olmadığını; zihinsel yavaşlık veya kavrayış kısıtlılığı olsa bile bunun tembellikle değil, çalışmayla aşılması gerektiğini ifade etmektedir.²⁷

Marcus Aurelius'un belirtmiş olduğu bu değerler ve en yüksek iyi olan erdem, aynı zamanda yönetici kesimi için de geçerlidir. Stoacılar için adalet, yalnızca hukuki bir norm değil aynı zamanda evrenin rasyonel yapısına içkin bir ilkedir. Bu nedenle yöneticinin görevi, sadece hükmetmek ya da emir vermek değil; insan topluluklarını kozmik düzenin bir parçası olarak doğayla uyum içinde yönetmektir. Marcus Aurelius'a göre kişinin başkalarının yönetici ilkelerine değil, doğanın kendisine gösterdiği yola bakması gerekmektedir. İnsan, evrenin doğasıyla uyumlu olarak, kendisine düşen işleri yapmakla yükümlüdür. Daha güçsüz canlıların daha güçlüler için var olması gibi, bütün şeyler akıllı varlıklar için, akıllı varlıklar da birbirleri için yaratılmıştır. Bu nedenle insan doğasının ilk yönlendiricisi toplumsal yükümlülük, ikincisi ise bedensel zayıflıklara karşı dirençtir.²⁸

Aklın yönettiği faaliyetlerin temeli, insanın kendine hâkim olması ve içgüdüleri ile arzuların etkisi altında kalmamasıdır. İçgüdü ve arzular hayvani iken, düşünce efendilik ister; çünkü doğası gereği hepsini nasıl kullanacağını bilir. Üçüncü yönlendirici ilke ise aceleci karar vermekten ve yanılmaktan kaçınmaktır. Bu üç özelliğe sahip olan yönetici ilke görevini doğru şekilde yerine getirir ve kendine ait olanı elde eder.²⁹ Dolayısıyla Aurelius'a göre iktidarın kaynağı, tutkular değil aklın rehberliğinde şekillenen erdemdir. Birey ve iktidar düzeyindeki bu erdem anlayışı, Aurelius'un kozmopolit dünya görüşüyle birleştğinde evrensel yurttaşlık fikrini ortaya çıkarmaktadır.

Marcus Aurelius'un vurgulamış olduğu bu özellikler yöneticinin halkı üzerinde bir iktidar kurmaktan ziyade akıl ve erdem aracılığıyla herkesi birlikte evrensel düzene uygun şekilde yönlendirmesidir. Stoacılıkta iktidar, mutlak anlamda bir yetki değil, doğa yasasının evrenselliği ve adalet ilkesinin bağlayıcılığıyla sınırlanmış bir otoritedir. Bu yaklaşım, hem klasik siyaset felsefesinde iktidarın sınırlandırılması düşüncesine öncülük etmiş hem de Marcus Aurelius örneğinde görüldüğü üzere, imparatorluk pratiğine etik bir temel kazandırmıştır.

Marcus Aurelius'un imparatorluk genelinde pratiğine geçmeden önce Stoacı bakış açısı üzerinden bireyin sorumluluğu ve evrensel yurttaşlık kavramlarının da açıklanması gerekmektedir. Güç anlayışının, salt bir iktidar temsilinden ziyade ahlaki bir sorumlulukla doğaya uygun yaşam ve kozmik düzene dayandığını belirttiğimiz Aurelius'ta yurttaşlık ve evrensellik kavramları da çok önemli bir yer tutmaktadır.

²⁶ Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar*, 345-47.

²⁷ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 42-43.

²⁸ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 72.

²⁹ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 73.

Evrensellik bağlamında kullanılmakta olan dünya vatandaşlığı fikri genellikle Stoacı düşünceyle özdeşleşmiş bir düşüncedir. Evrene olan bağlılık ve yaratılışa ilgili köken birliği bağlamında, beşerî ve sosyal açımlı bir kavram olarak dünya yurttaşlığı anlayışının gelişimi de Stoacılara borçlu olduğumuz bir kavramdır. Kendini devlete adama ve kamu hizmeti sorumluluğu erdeminden sonra gelen ikinci temel ilke, evrensel ahlaki iyi davranış yasası uyarınca yaşamının, insanı bir dünya yurttaşı kılacağı inancıdır.³⁰ Stoacı geleneğe hâkim olan bu bakış açısı Marcus Aurelius'ta da kendisini göstermektedir.

Marcus Aurelius'a göre akıl tüm insanlarda ortak bir şekilde bulunmaktadır. Bu ortaklık aynı zamanda mantık, yasa ve yurttaşlığı da kapsamaktadır. Böylelikle insanlar kamu işlerinin yönetimini de paylaşmaktadır. Bunun da doğal sonucu olarak evren bir şehir gibi kabul edilmelidir.³¹ Görüldüğü üzere Aurelius'un bu tanımlaması Stoa felsefesinin evrensel akıl yani logos anlayışı ile örtüşmektedir. Yine Marcus Aurelius'a göre hiçbir şey hiçlikten gelmediği gibi hiçbir şey de hiçliğe gitmez. Öyleyse aklımız da bunun gibi kendi kaynağından gelmektedir.³² Bu düşünce, Stoacıların insan ruhunu evrenin ruhuyla özdeşleştirerek tüm insanları kozmik devletin doğal yurttaşları olarak görmeleriyle³³ paralellik göstermektedir.

Yaşadığımız her yeri dünya kenti olarak kabul eden³⁴ Marcus Aurelius'a göre tek bir ortak kentten bahsedebiliyorsak o zaman aynı şekilde herkesi kapsayan evrensel bir yurttaşlıktan da söz etmemiz gerekmektedir. Çünkü Aurelius için kente zararı olmayan hiçbir şey yurttaş da zarar vermemektedir.³⁵ Burada kastedilmek istenen düşünce bireyin kendi çıkarlarından önce bütünün, yani içinde bulunduğu kentin ve nihayetinde evrenin yararını gözetmesidir. Bu nedenle, kent zarar görmüyorsa bireysel bir zarardan söz edilemez. Aurelius tarafından kastedilen zarar ancak ortak iyinin bozulmasıdır. Bu bakış açısı, Aurelius'un iktidarı dar bir ulusal çıkar çerçevesine değil, evrensel bir sorumluluk anlayışına dayandığını göstermektedir.

Evrensel yurttaşlık konusundaki görüşlerini Stoa geleneğine uygun bir şekilde dile getiren Marcus Aurelius'a göre bu tek bir dünya devletinin vatandaşlarını aynı zamanda yönetecek bir lidere ihtiyaç vardır. Aurelius'un Stoacı geleneğe uygun olarak tasarladığı yöneticinin kim olacağı ve taşıması gereken özelliklerin, evrensellik ve yurttaşlık açısından cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aurelius'un evrensel yurttaş anlayışı, diğer konularda olduğu gibi burada da Stoacı düşüncenin genel ilkeleleriyle uyumlu olup birey ve toplum arasında ahlaki bir bağ kurmaktadır. Kurmuş olduğu bu bağ yönetici açısından yorumlandığında imparator, sadece kendi halkının çıkarlarını gözetmekle sınırlı bir otoritenin temsilcisi değil, herkeste ortak olan aklın evrensel yasalarını tüm insanlığa yansıtmakla yükümlü bir temsilci konumundadır. Çünkü Aurelius'a göre adaletli düşünmek, icraatta ortak yararı gözetmek, sözde aldatmamak; gerçekleşen her şeyin gerekli olduğuna ve ortak bir temelden geldiğine inanarak onları samimiyetle karşılamak gerekir.³⁶ Böylelikle ortak yarar bireysel çıkarların üstünde tutulmaktadır. Yurttaşlık ve kozmopolit birlik fikri bu anlayıştan doğmaktadır. Bunu da sağlayabilecek olan kişi yönetme yetkisini elinde bulunduran imparatordur.

İmparator ve Stoacı bir filozof olarak Marcus Aurelius, kardeşi Severus'tan aile, bilgi ve adalet sevgisini öğrendiğini belirtmiştir. Onun sayesinde Thræsea, Helvidius, Cato, Dion ve Brutus'u tanımıştır. Severus'tan demokratik yönetim, eşitlik, konuşma özgürlüğü ve yurttaşların özgürlüğüne önem veren devlet anlayışını; felsefeye bağlılıkta dengeli bir karakteri, iyilikseverliği, cömertliği, güler yüzlülüğü, dost sevgisine güvenmeyi; eleştirdiği kişilere karşı

³⁰ Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. Meral Delikara Üst. (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2007), 158.

³¹ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 30-31.

³² Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 31.

³³ Arslan Topakkaya, "Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hristiyan Doğal Hukuk Öğretileri," *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* sayı: 15 (2013): 69.

³⁴ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 106.

³⁵ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 48.

³⁶ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 36.

açık olmayı ve arkadaşlarının isteklerini doğrudan bilmeyi öğrenmiştir.³⁷

Marcus Aurelius'un vurgulamış olduğu bu meziyetler sahip olduğu erdem anlayışıyla siyasal erdemlerin birleşimini yansıtmaktadır. Marcus Aurelius, kişisel ve siyasal yaşamında rehber aldığı değerlerin kökenini kardeşi Severus'a bağlamaktadır. Burada hem bilgelik, adalet, iyilikseverlik, dürüstlük bireysel erdemler hem de eşitlik, özgürlük, demokratik yönetim gibi toplumsal ilkeler vurgulanmaktadır. Bütün bu değerler, Aurelius'un imparatorluğu kişisel çıkarları için değil, tüm insanlar için ortak yarar eşliğinde yürütmesi gerektiği inancını yansıtmaktadır. Bu değerlerin pratikteki karşılığını görebilmek için Marcus Aurelius'un yönetim anlayışının ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir.

3. Erdem ve Yönetimde Marcus Aurelius'un Pratiği

Felsefe, Roma İmparatorluğu'nda hükümdarların çoğu tarafından yalnızca bir uğraş olarak görülmüş ve yönetimde sınırlı bir alan içinde kalmıştır. Roma'da bu konuda bir istisna olarak öne çıkan isim Marcus Aurelius'tur. Aurelius, Atina'daki dört büyük okulu yaşatmış, adalet ve kamu yararı ilkesine dayalı yönetim anlayışını benimsemiştir. Aurelius, özellikle halkın yararını gözetken, adaletli, ölçülü ve erdemli bir hükümdar tipini hayata geçirmeye çalışmıştır.³⁸ Bu erdemli hükümdar tasavvuru, onun imparatorluk pratiğinde de karşılık bulmuştur.

Marcus Aurelius'un imparatorluk dönemi, temsil etmiş olduğu Stoa düşüncesinin pratikteki yansımasının en belirgin örneği olarak kabul edilmektedir. On dokuz yıllık imparatorluk süresi boyunca karşılaşmış olduğu tehditler, askeri seferler, salgın hastalıklar ve toplumsal sorunlar karşısında göstermiş olduğu yönetim Aurelius'un sadece bir imparator değil, aynı zamanda erdemi temele alan filozof bir yönetici olarak anılmasını sağlamıştır. Bu noktada Aurelius'un felsefi kimliğini daha iyi anlamak için etik ve politika ilişkisine bakmak gerekmektedir.

Etik, insan pratiğinin ahlaki boyutunu, politika ise onun siyasal boyutunu yansıtmaktadır. Aristoteles için ise etik ve politika birbirinden ayrı düşünülebilecek kavramlar değildir.³⁹ Dolayısıyla Aristoteles'in bu yaklaşımı, Marcus Aurelius'un yönetim anlayışında Stoacı bir yorumla yeniden vücut bulmuştur. Marcus Aurelius da Stoacı bir hükümdar olarak, etik ile siyaseti aynı zeminde birleştirmiş ve kişisel erdemi devlet yönetiminin temeli olarak görmüştür. Bu bağlamda etik ile siyasetin ayrılmazlığı hem klasik düşünce geleneğinde hem de Marcus Aurelius'un yönetim anlayışında temel bir ilke olarak öne çıkmaktadır.

Marcus Aurelius'un yönetim ahlakı ile ilgili görüşlerinde bilinmesi gereken temel nokta, kriz anlarında bile iktidarın kendisine sağlamış olduğu orantısız gücün yerine Stoacı erdemleri tercih ederek bu ilkeleri devlet yönetimine uyarlama çabasıdır. Aurelius'a göre insan, doğuştan samimiyet, ağırbaşlılık, çalışkanlık, hazzardan kaçınma, nezaket, özgürlük ve düşüncelilik gibi erdemleri taşıma potansiyeline sahiptir; dolayısıyla hiç kimse yoksunluk bahanesine sığınmamalıdır.⁴⁰ Böylelikle Aurelius'a göre hiç kimse doğuştan yoksunluk veya yetersizlik bahanesine başvurmadan birçok erdemi ortaya koyabilecek durumdadır. Erdemlerin bu doğuştanlık boyutu, adalet gibi toplumsal düzende belirleyici olan erdemlerle daha net biçimde açığa çıkmaktadır.

Aristoteles'e göre adalet, politik yaşamın en büyük erdemidir. Bir toplumun varlığı için ortak bir görüş birliği zorunludur. Ancak günümüzde erdemlerin tanımı ve içerikleri konusunda uzlaşmaya varılamaması, adalet anlayışının temel bir sorun olarak kalmasına yol açmaktadır. Erdemler genellikle kurallara uyma eğilimleri ya da duygularla ilişkilendirilse de hangi kuralların geçerli olacağına dair görüş birliği sağlanamadığından, erdemin doğası ve içeriği

³⁷ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 5.

³⁸ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 355-56.

³⁹ Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, 2. bs, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 61.

⁴⁰ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 42.

üzerinde uzlaşmak da güçleşmektedir.⁴¹ Bu tarihsel süreklilik, adaletin yalnızca Antik Çağ'da değil, günümüzde de tartışmalı ve vazgeçilmez bir ilke olarak öne çıkmasına yol açmaktadır. Bu noktada Stoacı geleneğin, özellikle Marcus Aurelius'un yönetim pratiğinde şekillenen adalet anlayışıyla yakın bir paralellik taşıdığı görülmektedir.

Erdemlerin doğuştan olduğunu ifade eden Aurelius'a göre erdemli davranışların hepsi takdir edilecek davranışlar olsa da bazı erdemler geniş, kapsayıcı toplumsal özellikleri bakımından öne çıkmaktadır. Antik Yunan düşüncesinin en büyük filozoflarından biri olarak kabul edilen Platon'a göre tasarlanan bir toplum modelinde düzenin sağlanması, dört ana erdem üzerine kurulmuştur. Platon'a göre devlet, bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet üzerine kurulmalıdır.⁴² Dolayısıyla Marcus Aurelius'un bireysel ahlak anlayışı ile Platon'un toplumsal düzen fikrini aynı çerçevede birleştirerek erdemlerin hem kişisel hem de siyasal boyutunu vurgulamak, tahtın Stoacı ahlakındaki pratiği daha iyi açıklamaktadır. Bu dört erdemden adalet Aurelius için öncelikli olsa da cesaret, bilgelik ve ölçülülük de onun yönetim anlayışında tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir.

Marcus Aurelius'un yönetim anlayışında erdemler özellikle de adalet erdemi belirleyici bir rol oynamıştır. Adalet, hangi erdem ele alınırsa alınsın vazgeçilemeyecek dört ana erdemden biridir ve tüm erdemleri içeren bir özelliğe sahiptir.⁴³ Aynı zamanda hukuka uygunluk olarak ve eşitlik ya da orantı olarak iki anlamda kullanılan adalet⁴⁴ toplumsal düzenin sağlanması bakımından belirleyici ilke olmaktadır. Aurelius'a göre efendisinden kaçan kişi nasıl kaçak olarak adlandırılıyorsa, insanın gerçek efendisi olan yasa karşısında da aynı durum geçerlidir. Yasayı ihlal eden kimse, bu nedenle firari konumundadır. Bununla birlikte, acı çeken, haksızlığa uğrayan ya da korku duyan ve aynı zamanda herkese hak ettiğini veren ve her şeyi yöneten yasanın buyurduğu herhangi bir şeyin gerçekleşmemesini, şimdi ya da gelecekte vuku bulmamasını isteyen kimse de yine firari sayılmaktadır.⁴⁵ Aurelius'un bu uygulamaları, Stoacıların doğa yasasına dayalı adalet anlayışının da somut bir yansımasıdır.

Bu ilkesel yaklaşım, imparatorluk pratiğinde somut uygulamalarla da kendini göstermiştir. Marcus Aurelius, imparator olarak zamanının büyük kısmını adalet dağıtmaya ayırmış, temyiz davalarının çoğu kez kendisine ulaşması nedeniyle hoşgörülü ve adil kararlar vermeye özen göstermiştir. Bu nedenle filozof-imparator, yetkin ve bilgili bir hâkim olabilmek için kendini sürekli eğitmiştir.⁴⁶

Bütün düzenin temelinde doğa yasasını kabul eden Stoacılar için adalet, bu yasanın bireysel ve toplumsal hayata yansımasıdır. Marcus Aurelius için firari sayılan kişi, yalnızca bireysel tutkularına yenilerek değil, aynı zamanda doğa yasasının buyruğuna karşı çıkarak adaleti de ihlal eden insandır. Çünkü evrensel yasa, herkese hak ettiğini verme ilkesine dayanmaktadır. Kişi, acıdan, korkudan ya da çıkarından dolayı bu düzenin gerçekleşmemesini istediğinde, başkalarının haklarını ve evrenin bütünlüğünü hiçe sayar. Bu durum, adalet erdemine aykırıdır. Marcus Aurelius'a göre de bu firari kişiler, toplumun ve evrenin düzenini gözetmeden doğa yasasına başkaldırarak adaletsizlik içinde olan kimselerdir.

Adalet temelinde Marcus Aurelius için önemli olan doğa yasasına uygunluktur. Çünkü doğa yasasına uygun davranılan bir toplumda herkes için geçerli olan ortak ve toplumsal yarardır. Yönetici olarak imparatora düşen görev ise bu toplumsal ve daha geniş anlamda evrensel olan faydayı devam ettirebilmektir. Bu faydanın devamlılığı için Aurelius'un birey ve toplum uyumu hakkındaki görüşleri sahip olduğu yönetim fikrini de açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Marcus Aurelius, Stoacı geleneği yalnızca teorik bir ahlak öğretisi olarak değil, devlet yönetiminde uygulanabilir bir ilke bütünü olarak hayata geçirmeye çalışmıştır. Aurelius'un bu yaklaşımı Stoacılığın esasen bir ahlak

⁴¹ Alasdair Macintyre, *Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, 1. bs, çev. Muttalip Özcan. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019), 494.

⁴² Platon, *Devlet*, 38. bs, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 125.

⁴³ Andre Comte-Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, 7. bs, çev. Işık Ergüden. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2024), 89.

⁴⁴ Comte-Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, 92.

⁴⁵ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 107.

⁴⁶ Veronique Boudon Millot, *Filozof İmparator Marcus Aurelius*, çev. Ayşen Sarı. (İstanbul: Kronik Kitap, 2022), 75.

öğretisi olması ve adalet erdemini toplumsal düzenin merkezine yerleştirmesiyle de uyumludur.⁴⁷

Başımıza gelen her şeyin bütüne yararlı olduğunu ve dikkatlice baktığımızda bir insana yarar getiren şeyin genellikle diğer insanlara da fayda sağladığını⁴⁸ belirten Aurelius’a göre bu anlayış yönetim açısından da adaletli bir yaklaşımı temsil etmektedir. Benzer bir şekilde kovana yararı olmayanın arıya da bir fayda sağlamayacağı⁴⁹ görüşü birey ve toplum arasındaki bütünlüğü temsil etmektedir. Aurelius’a göre bireysel fayda hiçbir zaman toplum yararından bağımsız değildir ve toplumsal gerçeklikten kopuk durumda olan bir iyilik de gerçek amacına hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Böylelikle Marcus Aurelius özelinde Stoa düşüncesinde adalet erdeminden kastedilen anlam tam olarak ortaya çıkmaktadır.

Stoacılar göre adalet, sadece bireylerarası ilişkileri düzenleyen bir hukuk ilkesi değil; tüm toplumun uyumunu ve ortak yararını gözetten en temel erdemdir. Marcus Aurelius için adalet, her bireyin hem kendi doğasına hem de topluluğun bütününe uygun davranmasıdır. Marcus Aurelius’un kovan ve arı benzetmesi buna çok güzel bir örnek teşkil etmektedir. Burada adaletten kasıt, toplumsal faydayı bireysel çıkarın önüne koymaktır. Eğer bir birey yalnızca kendisi için çalışır, topluma fayda sağlamazsa bu adil değildir. Adalet hem bireyin hem de toplumun yararını birlikte gözetten bir denge ilkesidir. Böylelikle Stoacı düşüncede ve Marcus Aurelius için gerçek adalet bireysel fayda ile toplumsal yararı birbirine uyumlu hale getirmektir. Nasıl ki kovayı gözetmeyen arı kendi varlığını sürdüremeyecekse, adaletten kopan birey de kendine ve topluma zarar verecektir. Bu bağlam, Cicero aracılığıyla Roma’ya taşınan Stoacı “ezeli-ebedi yasa” ve “herkese eşitlik” öğretisinin, Aurelius’un adaleti toplumsal düzenin temeli olarak konumlandırmasına ilişkin tarihsel bir dayanak sağladığını göstermektedir.⁵⁰

Doğanın ruhuna uygun olarak adaletli bir şekilde bir arada yaşama erdeminden sonra Stoacı yönetim için bahsedebileceğimiz bir diğer erdem ise cesarettir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta Aurelius’u cesaret anlayışının salt bir yürekliikten ziyade iç huzuru bulabilmek ve toplumsal yaşama katkı sağlayabilmek amacıyla kişinin kendisiyle olan savaşında cesur davranabilmesidir.

Marcus Aurelius’a göre insan ya alıştığı yerde yaşar ya da kendi isteğiyle alıştığı yerin dışına çıkar, ya da ölür ve hizmetini tamamlar. İnsanın bu sınırlı seçenekler karşısında cesur davranması zorunludur.⁵¹ Aurelius’un bu bakış açısına göre insanın yaşadığı yerde koşullara uyum sağlamak, kendi iradesi ile yeni bir yaşam alanı seçmek ve ölüm neticesinde hayat döngüsünü tamamlamaktan başka bir seçeneği bulunmamaktadır. İnsan mutluluğunu dış etkenlerden ziyade insanın tavırlarına bağlayan Stoacı düşünceye göre Aurelius’un bu yaklaşımı, insanın şikâyet etmek yerine ya uyum sağlaması ya da gerekli cesareti göstererek kendi tercihi ile içinde bulunduğu koşulları değiştirmesidir. Ölüm kaçınılmaz bir son olarak her insan için bir dönüşümü ifade ettiği için insan bu konularda cesur olmalıdır. Dolayısıyla insana yakışan davranış cesur ve erdemli bir seçim yapmaktır.

Marcus Aurelius için adalet ve cesaret dışında bulunması gereken başka bir erdem ise bilgelik ve bununla birlikte ölçülü hareket etmektir. Aurelius doğrudan bilgelik ve ölçülülük erdemleri üzerinden hareket etmese de denge, dinginlik, uyumluluk ve insanın kendini kontrol etmesi gibi kavramlar bu erdemlerle ilişkilidir.

Aurelius’a göre doğru aklın yolunda ilerlerken insanın karşısına çıkan engeller kişiyi doğru işinden alıkoyamaz. Aynı şekilde iyi niyetinden de vazgeçiremez. Her durumda insan kendine hâkim olmalı, yalnızca eylemlerinde ve kararlarında kararlılığını değil, engel olmaya ya da sıkıntı çıkarmaya çalışanlara karşı nezaketini de korumalıdır. Çünkü

⁴⁷ Ali Özgan, “Filozof Bir Kralın Ahlak ve Siyaset Felsefesi: Marcus Aurelius Örneği,” *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sayı: 40 (2022): 344.

⁴⁸ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 62.

⁴⁹ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 64.

⁵⁰ Topakkaya, “Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hristiyan Doğal Hukuk Öğretileri,” 70.

⁵¹ Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 107.

öfkeye kapılmak güçsüzlüktür ve bu, görevden kaçmaktan veya korkuyla boyun eğmekten farklı değildir. Korkak birinin ya da doğanın verdiği bir akraba ya da dostundan uzaklaşmanın durumu da görevinden kaçanlarla aynıdır.⁵² Aurelius'un bu fikirleri, Stoacı düşüncenin temel ilkelerinden biri olan doğru aklın rehberliği fikrine dayanmaktadır. Marcus Aurelius'a göre bir yönetici, dışsal engellerle karşılaştığında dahi aklın ve erdemin yolundan sapmamalıdır. Yönetimde karşılaşılan zorluklar (muhalafet, entrika, adaletsizlik) kişiyi görevinden alıkoymamalı, aksine erdemli duruşunu güçlendirmelidir.

Aurelius'un bu noktada dikkat çektiği başka bir husus da öfkeye kapılmanın güçsüzlük olduğunun vurgulanmasıdır. Bu husus, Marcus Aurelius'un yönetim anlayışında önemli bir noktayı işaret etmektedir. Aurelius'a göre gerçek güç, dışsal otoriteye değil, kişinin kendine hâkimiyetine dayanmaktadır. Bir yönetici öfkeyle hareket ettiğinde, aslında görevinden kaçmış olur. Bu bakış açısı, yönetimde soğukkanlılık ve özdenetimin ahlaki zorunluluk olduğunu göstermektedir. Özdenetim yalnızca bireysel erdem değil, toplumsal ilişkilerde de nezaketi zorunlu kılmaktadır.

Toplumsal ya da bireysel anlamda sıkıntı çıkaranlara karşı bile nezaketin korunması, bir güçsüzlük olarak algılanmamalıdır. Burada temel alınan nokta Stoacıların temel argümanlarından biri olan insanın toplumsal bir varlık olarak kabul edilmesidir. Aurelius'a göre bir kral, tebaasının sevgisini kazanmadıkça muhafızlarla güvenliğini sağlayamaz. Halkını korkutmak yerine nezaket ve iyilikle sevgi kazanan hükümdarlar uzun ve huzurlu bir saltanat yaşar.⁵³ Bu yüzden yönetici, halkına ya da yakın çevresine düşman gibi davranmamalı, onlarla doğanın kurduğu akrabalık bağını gözetmelidir. Bu anlayış imparatorun kendi tecrübelerinde de yansımaları bulmuştur. Aurelius, savaşlar ve siyasi krizler içinde bile insana karşı temel saygıyı elden bırakmamıştır. Eski edebiyatı geliştirmekte Yunan ve Romalılardan geri kalmayarak eserleri ve sözleri bunu kanıtlamış olan Aurelius, samimiyeti ve nezaketiyle herkese el uzatmış, huzuruna gelenlere engel olmamıştır. Bilgeliği sadece teoride değil, davranışlarında da uygulayarak çağını erdemli insanlar için bereketli kılmaya çalışan bir imparator olmuştur.⁵⁴

Marcus Aurelius, böylelikle yönetim ahlakının özünü yansıtan belli çıkarımlarda bulunmuştur. Aurelius'a göre gerçek bir yönetici, görev bilinciyle hareket etmeli, özdenetimini kaybetmemeli, nezaket ve adalet duygusunu daima korumalıdır. İnsana duyulan saygı ise bu ahlakın temel taşıdır. Aurelius için iktidar, yalnızca bir güç ilişkisi değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluktur. Bu nedenle gerçek yönetici, karşılaştığı engellere rağmen erdeminden ödün vermeyen kişidir.

İmparator-filozof Marcus Aurelius'un bu görüşleri yönetimde erdemin, yalnızca bireysel bir meziyet değil, aynı zamanda toplumsal düzenin temeli olduğunu ortaya koymaktadır. Onun için adalet, cesaret, bilgelik ve ölçülülük yalnızca bir filozofun kişisel yaşam rehberi değil, imparatorun siyasal sorumluluklarını da şekillendiren ilkeler olmuştur.

Aurelius'un kriz anlarında dahi öfkeye kapılmadan, nezaketini ve özdenetimini sürdürmesi; bireysel çıkarı toplumsal faydanın önüne koymaması, yasayı ve doğa düzenini gözetmesi, yönetim ahlakının özünü açıkça göstermektedir. Böylelikle Aurelius, gücün gerçek anlamının dışsal iktidar araçlarında değil, yöneticinin kendi tutkularını denetleyebilmesinde ve adaleti koruma iradesinde yattığını savunmuştur. Marcus Aurelius'un güç ve yönetime pratik anlamda yaklaşımı, temsil ettiği Stoacı geleneğin temel ilkeleriyle sıkı bir uyum içinde şekillenmiştir. Bu çerçevede Aurelius'un pratiği, tahtın Stoacı ahlakını tarihsel bir deneyim olarak somutlaştırmakta ve modern dönemde de geçerliliğini koruyan bir model sunmaktadır.

⁵² Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 116.

⁵³ Millot, *Filozof İmparator Marcus Aurelius*, 115.

⁵⁴ Millot, *Filozof İmparator Marcus Aurelius*, 118.

Sonuç

Filozof-imparator Marcus Aurelius'un kişiliğinde birleşmiş olan siyaset ve felsefe, Antik Yunan düşüncesinden başlayarak her dönemde devam eden ve en tartışmalı alanlardan biri olan yönetim ve ahlak arasındaki ilişkiye dair dikkate değer bir örnek sunmaktadır. Çalışmamıza konu olan Marcus Aurelius'un ahlakı, Stoacı felsefenin teorik ilkeleri olarak kalmamış, Aurelius'un imparatorluk pratiğinde yalnızca bireysel erdem arayışının ötesine geçerek siyasal otoritenin de sınırlarını belirleyen bir yönetim ahlakına dönüşmüştür. Marcus Aurelius özelinden hareketle ulaştığımız sonuçlar, Stoacı geleneğin özgün yapısıyla birlikte modern siyaset felsefesindeki tartışmalar için de eleştirel bir referans noktası sunmaktadır.

Çalışmamızla ilgili ulaşılmış olduğumuz en temel argüman, Stoacılığın, Aurelius'un yönetim anlayışında yalnızca bir felsefi zemin değil, aynı zamanda iktidarın meşruiyetini belirleyen ölçüt olmasıdır. Doğaya uygun yaşama ilkesi, birey için en yüksek iyi olan erdemi tanımlarken, imparator için bu ilke yönetimde adalet, ölçülülük, bilgelik ve cesaret gibi temel erdemlerin pratiğe geçirilmesini zorunlu kılmıştır. Aurelius, gücü mutlak otoriteye indirgemek yerine, içsel denge ve toplumsal sorumlulukla ilişkilendirmiştir. Böylelikle iktidar, keyfi bir güç alanı olmaktan ziyade insan doğasına, kozmik düzene ve evrensel akla uygun bir sorumluluk alanı olarak görülmüştür. Marcus Aurelius'un bu anlayışı, yönetim ahlakı tartışmalarında erdemin, yalnızca bireysel meziyet değil, aynı zamanda siyasi otoritenin sınırlarını tayin eden kurucu değer olduğunu da göstermektedir.

Marcus Aurelius özelinde tahtın Stoacı ahlakıyla ilgili söylenebilecek ikinci husus, bireysel özdenetimin, toplumsal adalet ve evrensel yurttaşlık olmak üzere belli katmanlı bir yapı üzerine inşa edilmeye çalışılmasıdır. Aurelius için gerçek iktidar, öfkeye kapılmamak, tutkularını denetleyebilmek ve toplumsal faydayı bireysel çıkarın önünde tutabilmektir. Bu anlayış, bireyden topluma ve toplumdan evrensel düzene kadar genişleyen ahlaki bir zinciri ortaya koymaktadır. Kovan ve arı benzetmesi, bireysel faydanın toplumsal yarardan ayrı düşünülemeyeceğini ve adaletin esasen ortak iyiyi korumakla ilgili olduğunu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Öyleyse, Aurelius'un pratiğinde adalet, yalnızca hukuki bir yaptırım değildir. Toplumsal düzenin ve kozmik uyumun vazgeçilmez temelini oluşturan üst düzey bir erdemdir. Böylece Marcus Aurelius açısından yönetim ahlakı, insanlık düzeyinde evrensel bir sorumluluk alanını kapsamaktadır.

Tahtın Stoacı ahlakının özgünlük taşıyan başka bir yönü de temel erdemler bağlamında Platon ve Aristoteles'le benzerlikler taşımasının yanı sıra, bu iki görüşün, Platon'un ve Aristoteles'in görüşlerinin, Aurelius'un yönetim ahlakında Stoacı bir yorumla yeniden yorumlanarak daha işlevsel bir form kazanmış olmasıdır. Aurelius'un farkı, bu erdemleri teorik bir tasarımdan çıkarıp, imparatorluk pratiğinde uygulanabilir bir yönetim ilkesi haline getirmiş olmasıdır. Bu noktada imparator olarak yönetici konumunda bulunması düşüncelerini pratiğe geçirmesinde etkili bir rol oynamıştır. Böylece ütöpik olarak Platon'dan gelen ve Aristoteles'le devam eden ahlak ve yönetim ilişkisi teorik düzlemde devlet yönetimine yön verebilen dinamik bir yapıya evrilmiştir.

Aurelius'un erdem merkezli yönetimi her ne kadar ideal bir model sunsa da Roma İmparatorluğunun pratik gerçekliğiyle tam anlamıyla örtüşmemiştir. Savaşlar, salgınlar ve toplumsal huzursuzluklarla dolu bir dönemde, filozof-imparatorun kişisel erdemleri toplumsal düzeni tamamen istikrara kavuşturamamıştır. Ayrıca Stoacılığın birey merkezli doğa anlayışı, kurumsal yapılar ve siyasal mekanizmalar açısından sistematik bir devlet teorisi üretmekte sınırlı kalmıştır. Bu durum, Aurelius'un pratiğinde görülen erdemli iktidar anlayışının daha çok kişisel örneklik üzerinden yürüdüğünü, kalıcı kurumsal düzenlemeler üretmediğini göstermektedir. Dolayısıyla tahtın Stoacı ahlakı, ideal bir yönetim etiği modeli olarak güçlü, fakat tarihsel koşullar karşısında kırılgan bir yapıya sahip olmuştur. Kendi oğlu tarafından öldürülmesi ve sonrasında Roma'da yaşanan olaylar bu tarihsel kırılmalara en güzel örnektir.

Bütün yönleriyle Marcus Aurelius'un temsil ettiği bu tahtın Stoacı ahlakı, modern dünyadaki siyaset felsefesi tartışmaları açısından da yeniden düşünölmeye değerdir. Özellikle 21. yüzyılda otoriterleşme eğilimleri, insan hakları ihlalleri ve küresel adalet arayışları dikkate alındığında, Aurelius'un evrensel yurttaşlık ve hukukun üstünlüğü vurgusu eleştirel bir perspektif sunmaktadır. Burada kurulan ilişki, kesin bir paralellik iddiasından çok, günümüz sorunlarına ışık tutabilecek tarihsel bir referans olarak görölmelidir. Bu sayede Stoacı ahlak, çağdaş siyasal söylemlerle birebir örtüşen bir çözüm değil, ama analitik ve eleştirel bir kıyas imkânı sağlayan bir düşünsel çerçeve olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Marcus Aurelius'un temsil ettiği tahtın Stoacı ahlakı, erdem, güç ve yönetim ilişkisini tarihsel bağlamda en somut biçimde ortaya koymaktadır. Çalışmamız, onun felsefi ilkeleri iktidar pratiğine taşıdığını ve erdemi bireysel yetkinliğin ötesinde siyasal otoritenin sınırlandırılmasında belirleyici kıldığını göstermektedir. Bu model tarihsel koşullar bakımından sınırlı olsa da günümüz siyaset felsefesinde erdem temelli iktidar anlayışının hâlâ tartışılabilir olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tahtın Stoacı ahlakı, iktidarı kişisel çıkarların ötesine taşıyan ve evrensel bir sorumluluk anlayışıyla temellendiren bir perspektif olarak, günümüz için de analitik bir çözüm önerisi sunduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. 4. bs. Çeviren: Y. Emre Ceren, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Geliştirilmiş 11. basım. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Comte-Sponville, Andre. *Büyük Erdemler Risalesi*. 7. bs. Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2024.
- Çelikkol, Suat. "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme," *Bilimname* sayı: 37 (2019): 1225-45.
- Doğan, Selahattin. "Marcus Aurelius'un Felsefesi." Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
- Ebenstein, William. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. 5. bs. Çeviren: İsmet Özel, İstanbul: Şûle Yayınları, 2009.
- Elmalı, Osman. "Hellenistik Felsefe ve Roma Felsefesi/ Ahlâk Felsefesi: Stoacılık" *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan Düşüncesi Ortaçağ Düşüncesi* içinde, 2. bs, Editörler: Celal Türer ve Hakan Olgun, c. 2. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Göçmen, Doğan. "Stoacılarda Dünya, Logos, Diyalektik ve Özgürlük İlişkisi," *Uluslararası Felsefe Dergisi* sayı: 5 (2022): 73-107.
- Heater, Derek. *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. Çeviren: Meral Delikara Üst, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. 8. bs. Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Macintyre, Alasdair. *Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması*. 1. bs. Çeviren: Muttalip Özcan, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Millot, Veronique Boudon. *Filozof İmparator Marcus Aurelius*. Çeviren: Ayşen Sarı, İstanbul: Kronik Kitap, 2022.
- Özgan, Ali. "Filozof Bir Kralın Ahlak ve Siyaset Felsefesi: Marcus Aurelius Örneği," *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sayı: 40 (2022): 339-72.
- Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. 2. bs. Çevirenler: Veysel Atayman ve Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Platon. *Devlet*. 38. bs. Çevirenler: Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Raynaud, Philippe ve Stephane Rials. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. 3. bs. Çevirenler: İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun ve Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. Çeviren: Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi*. 3. bs. Çeviren: Yusuf Kaplan, C. 1. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2015.
- Topakkaya, Arslan. "Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hristiyan Doğal Hukuk Öğretileri," *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* sayı: 15 (2013): 67-78.
- . "Stoa Etiğinin Temel Kavramları," *Felsefe Dünyası* sayı: 49 (2009): 56-68.
- Tubbs, Nigel. *Batı Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Tunçay, Mete. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar*. 3. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Tüzen, M. Ahmet. "Stoa Felsefesinde Ahlaki Bir Model Olarak Doğa," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (2022): 114-29.
- Warburton, Nigel. *Felsefenin Kısa Tarihi*. 33. bs. Çeviren: Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Zack, Naomi. *A'dan Z'ye Felsefe*. Çeviren: Şükrü Alpagut, İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. 3. bs. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 03.09.2025

Kabul: 10.10.2025

Atıf: Nahum, Alber Erol. "From Biblical Truth to the Truth About the Bible: Spinoza and the End of Scriptural Philosophy," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 187-203. <https://doi.org/10.55256/temasa.1777186>

From Biblical Truth to the Truth About the Bible: Spinoza and the End of Scriptural Philosophy¹

Alber Erol Nahum²

ORCID: 0000-0002-0866-8596

DOI: 10.55256/TEMASA.1777186

Abstract

This article examines Spinoza's confrontation with the religious traditions of scriptural philosophy and his effort to disentangle philosophy from biblical exegesis, and vice versa. By reading the *Treatise on the Emendation of the Intellect* alongside the *Theological-Political Treatise*, it argues that Spinoza's path to philosophy arises primarily from a reflection on the "true good" through the recognition of the futility of certain aspects and conventional "goods" of ordinary life. At the same time, it is shaped by his original and critical engagement with biblical and Pharisaic-rabbinic themes. The study highlights his critique of Pharisaic-rabbinic exclusivism and its interpretation of the biblical doctrine of chosenness, his rejection of philosophical-allegorical exegesis, and his polemic against theologians who subordinate Scripture to Neoplatonic and Aristotelian speculation. Against these traditions, Spinoza advances what may be called a dual liberation. On one side, philosophy (freed from theological tutelage) claims geometric certainty in uncovering the necessary order of nature and in guiding human beings toward genuine happiness and blessedness. On the other, Scripture (released from speculative distortions) regains its divine character and usefulness, preserving its dignity and authority through the universal moral precepts of justice and charity. Ultimately, the article argues that Spinoza brings scriptural philosophy to an end by exposing the contradictions inherent in all attempts to reconcile revelation with philosophy, and by inaugurating a new philosophical project (an ethics grounded in ontology) together with a hermeneutic science founded on historical-critical exegesis. This dual liberation stands out as one of Spinoza's most enduring contributions within the framework of modern thought.

Keywords: Spinoza, Philosophy, Scripture, Theology, Exegesis.

Kitabı Mukaddes'in Hakikatinden Kitabı Mukaddes Hakkındaki Hakikate: Spinoza ve Kitabı Mukaddes Felsefesinin Sonu

Öz

Bu makalede Spinoza'nın Kitabı Mukaddes'e dayalı felsefe anlayışını temsil eden dinî geleneklerle hesaplaşması ve felsefe ile Kitabı Mukaddes'i birbirinden ayırma çabası ele alınmaktadır. Bu çerçevede *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* ile *Teolojik-Politik İnceleme* birlikte okunmaktadır. Buradan hareketle, Spinoza'yı felsefeye götüren yolun, gündelik hayatta genellikle kabul gören "iyi"lerin beyhudeliğinin fark edilmesinden doğan bir "gerçek iyi" arayışının yanı sıra, bazı Tevradî ve Farisî-Rabbanî izleklere yönelik özgün ve eleştirel bir sorgulamayı da içerdiği ileri sürülmektedir. Çalışmada, Spinoza'nın Tevrat'taki seçilmişlik öğretisinin Farisî-Rabbanî yorumuna yönelttiği eleştiri ve bu anlayışın kısmen benimsediği felsefî-alegorik tefsiri çürütme girişimi öne çıkarılmaktadır. Ayrıca, Spinoza'nın Kitabı Mukaddes'i Yeni Platoncu ve Aristotelesçi spekülasyonlara tâbi kılan teologlara karşı yürüttüğü polemik ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Bu bağlamda makalenin ana savı, Spinoza'nın, felsefeyi Kitabı Mukaddes'in çarpıtılmasına dayalı teolojik baskılardan, Kitabı Mukaddes'i ise felsefe ve teolojinin vesayetinden kurtarmayı amaçlayan çifte bir özgürleşme projesi geliştirdiği düşüncesi etrafında şekillenmektedir. Böylece teolojik boyunduruktan kurtulan felsefe, geometrik bir kesinlikle, doğanın zorunlu düzenini açıklamayı ve insanları gerçek mutluluğa ulaştırmayı amaçlarken; spekülatif çarpıtmalardan arınan Kitabı Mukaddes, içerdiği adalet ve iyilikseverlik gibi evrensel ahlâk ilkeleri aracılığıyla tanrısallığına ve yararlılığına yeniden kavuşarak, otoritesini ve saygınlığını güçlendirmektedir. Sonuç olarak makalede, Spinoza'nın vahiy ile felsefeyi uzlaştırma girişimlerindeki içsel çelişkileri açığa çıkararak Kitabı Mukaddes'e dayalı felsefeye son verdiği; bunun yerine ontoloji temelli bir etik ile tarihsel-eleştirel metin çözümlemesine dayalı bir hermeneutik bilim kurduğu savunulmaktadır. Bu çifte özgürleşme, Spinoza'nın modern düşünce bağlamında en kalıcı katkılarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Felsefe, Kitabı Mukaddes, Teoloji, Tefsir.

¹ This article is based on an unpublished doctoral dissertation entitled *Révélation et loi chez Maimonide et Spinoza*, completed at Galatasaray University in 2018 under the joint supervision of Professors Catherine Chalié and Kenan Gürsoy. It has been revised and expanded to focus on some of the central themes of the dissertation, within the framework of a research project supported by the Galatasaray University Scientific Research Projects Division (BAP), project no. SBA-2024-1262.

² Arş. Gör. Dr., Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. aenahum@gsu.edu.tr

Introduction

This article seeks to explore the place or the very possibility of a religious, scriptural, or specifically Jewish philosophy within Spinoza's thought. It asks, in particular, whether the method of biblical interpretation developed in the *Theological-Political Treatise* bears any relation to what is now called the philosophy of religion. It also examines how this historical-critical exegesis, with its primarily political implications, relates to the philosophical project articulated in the *Ethics*. It further considers how religious concepts such as "salvation" and "blessedness" can be understood within the framework of a philosophy conceived as an ethics grounded in ontology.

It is undeniable that religion and the Bible occupy a central place in Spinozism — as the foundation of religious institutions from a theological-political perspective, and as an immense historical-textual heritage from a linguistic and literary perspective. Yet whether this institution and this heritage carry a philosophical significance remains, to say the least, debatable. Our question, then, is whether one can speak of a philosophy of the Bible, or a philosophy *within* the Bible — as some Jewish ("Pharisaic") sages and Christian theologians have claimed — from a Spinozist perspective.

1. Spinoza as a Perplexed Disciple?

With regard to Spinoza's "religion" or "religious views," it may be instructive to begin by relating his much-discussed "heresy" or "apostasy" to the condition that one of the most prominent rabbinic figures famously calls "perplexity." Maimonides describes this state as an intellectual and spiritual crisis that arises from the apparent tension between the literal sense of biblical and Talmudic passages and the principles of philosophical or rational truth. The disciple thus finds himself in confusion, believing he must choose between two seemingly "opposing" paths: the path of the intellect, or that of the Law (the Torah), that is, the path of religious tradition.³

Maimonides further maintains that disciples who face this impasse can be delivered from the perplexity it entails only by gradually recognizing that the sacred texts of Judaism possess multiple layers of meaning. The teachings transmitted by the Prophets and Sages, he argues, also convey universal philosophical truths (namely, Aristotelian physics and metaphysics), albeit in a highly allusive and subtle manner. In other words, these revealed or inspired words — of which the Talmudic sages say, "*The Torah speaks in the language of the sons of man*" — express, in their literal or external layer of meaning, "sound opinions," that is, the most prudent and beneficial teachings for the moral and social well-being of both the individual and the multitude. Yet they also contain the "true essence [*māhiyyah*]" of things: metaphysical truths Maimonides designates as the "secrets of the Torah."⁴ Indeed, it is through the knowledge of these truths that one attains true perfection. To uncover the hidden truths embedded in the highly figurative, equivocal, and anthropomorphic language of the Jewish Scriptures, one must master the principles and methods of allegorical interpretation (*ta'wil*).⁵

For Spinoza too, the path to philosophy begins with a profound *spiritual and intellectual crisis* — one might even call it a moment of confusion and perplexity. In his case, however, this crisis is not resolved through an allegorical interpretation that seeks to uncover the philosophical teachings of the Torah. Nor does Spinoza appear to

³ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Vol. I, trans. Shlomo Pines. (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 5-6 (I: Introduction).

Abbreviations used: E = *Ethics*; TTP = *Theological-Political Treatise*; TIE = *Treatise on the Emendation of the Intellect*; CM = *Metaphysical Thoughts*; Ep = Letters; App = Appendix (Part I of the *Ethics*); p = Proposition; dem = Demonstration / Proof; s = Scholium; c = Corollary; def. aff. = Definitions of the Emotions; exp = Explanation; lem = Lemma; Pref. = Preface; annot = Annotation. Parts of works are cited by Roman numerals for major divisions and Arabic numerals for sub-sections. References to the Babylonian Talmud are given as *b.* followed by the tractate name.

⁴ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Vol. I, 71 (I: 33).

⁵ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Vol. II, trans. Shlomo Pines. (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 327-30, (II: 25).

believe that he must choose between “turning his back on his intellect” and “bringing harm to himself and to his faith”; for him, the question seems settled from the outset. His perplexity — or what he would describe as a “doubt” or a “wavering of spirit [*fluctuatio animi*]” — lies elsewhere.⁶ It is precisely his way of confronting and resolving this inner crisis that makes him one of the most emblematic “heretics” in both the Jewish tradition and the broader history of philosophy.

But it is difficult to assume that the crisis that sets Spinoza his philosophical path is of the same nature as the “great perplexity” described by Maimonides. According to his own account, Spinoza does not begin his critical inquiry with the contradictions of Scripture, still less with the rigorism or exclusivism of the Pharisaic (i.e. rabbinic) Jews, but rather with the observation of the “emptiness and futility” of ordinary life, governed largely by the arbitrary conflicts of the passions. The famous autobiographical prologue to the *Treatise on the Emendation of the Intellect* thus bears witness to a different kind of disturbance or existential uncertainty, in which the conventional values (the so-called “highest goods”) of society reveal themselves to be fundamentally dubious, relative, and lacking any true foundation. From this reflection on the immediate experience of life there arises an entire philosophical project:

I resolved at last to try to find out whether there was anything which would be the true good [*verum bonum*], capable of communicating itself [*sui communicabile*], and which alone would affect the mind, all others being rejected—whether there was something which, once found and acquired, would continuously give me the greatest joy, to eternity.⁷

It turns out that this decision to seek the “true good,” the “greatest joy and happiness,” and universal truth amounts, in effect, to what can be called a *conversion* to philosophy, or to the philosophical life. It is represented here as a “new plan of life [*novum institutum*],” lying beyond the illusory and transient “goods” pursued by the multitude. For Spinoza, the moment of perplexity thus resolves into a radical reordering of both thought and conduct: the adoption of a way of living inseparable from a way of thinking, perceiving, and knowing — a life capable of sustaining the difficult task of healing and perfecting the intellect and of attaining “the knowledge of the union that the mind has with the whole of Nature.”⁸

Judging from these descriptions, one might at first glance think that the young Baruch Spinoza’s initial soul-searching and existential questioning (his path toward philosophy) had nothing to do with his attitude toward biblical or rabbinic teachings, or with the question of divine providence or governance. Nothing in this early moment seems to explain the “evil opinions,” “abominable heresies,” or “monstrous deeds” mentioned in the *writ of ḥerem* (excommunication), which are cited as the basis for his categorical ban, not only from the Jewish community of Amsterdam, but from the Jewish people as a whole. Yet this first impression proves to be misleading.⁹ The road to philosophy, conceived as the pursuit of a “communicable true good,” is also shaped by other motives.

2. Religious Dimension of the Quest: The True Good and Pharisaic Exclusivism

To see what Spinoza leaves out in his account of the background to his initiation into a philosophical life, we may turn to another text: the third chapter of the *Theological-Political Treatise*. This chapter, which addresses the question of “the vocation of the Hebrews,” was likely drafted before Spinoza’s excommunication and therefore

⁶ Benedict de Spinoza, *Ethics Proved in Geometrical Order*, trans. Michael Silverthorne and Matthew J. Kisner. (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), (EIIIp17s), 108. Hereafter, references to the *Ethics* will be given by part, proposition, scholium, etc., followed by the page number of the cited edition/translation.

⁷ Benedictus de Spinoza, TIE §1, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. I, ed. and trans. Edwin Curley. (Princeton: Princeton University Press, 1985), 7.

⁸ TIE §13, *The Collected Works of Spinoza*. Vol. I, 11.

⁹ See Steven Nadler, *Spinoza’s Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 2, 27-44.

predates the *Treatise on the Emendation of the Intellect*.¹⁰ At its outset, Spinoza again raises the questions of the true good and supreme happiness, but this time within an explicitly theological-political and even socio-psychological framework. His analysis and critique of Pharisaism (i.e., rabbinic Judaism) in this context shed new light on the religious dimension of the “perplexity” that preceded his adoption of a new way of life. Here is how he denounces the claim to exclusive happiness and wisdom:

True joy and happiness lie in the simple enjoyment of what is good and not in the kind of false pride that enjoys happiness because others are excluded from it. Anyone who thinks that he is happy because his situation is better than other people's or because he is happier and more fortunate than they, knows nothing of true happiness and joy, and the pleasure he derives from his attitude is either plain silly or spiteful and malicious [*invidia et malo animo*]. For example, a person's true joy and felicity [*vera hominis felicitas et beatitudo*] lie solely in his wisdom and knowledge of truth [*sola sapientia et veri cognitio*], not in being wiser than others or in others' being without knowledge of truth, since this does not increase his own wisdom which is his true felicity.¹¹

In this passage — which also offers a glimpse into his broader philosophy, namely the pursuit of happiness and blessedness through adequate knowledge — Spinoza appears to remain focused on the individual level. Nothing here suggests that wisdom, happiness or blessedness could be collective, nor that adjectives such as “spiteful” or “malicious” can properly be attributed to an entire people. However, the rest of the chapter leaves little doubt as to the object of his critique: it is clearly a community he knew intimately — the Jews of the Diaspora, or more precisely, their Pharisaic ideologues, the rabbis. They are the ones who believe themselves to be the bearers of a unique and exclusive wisdom by virtue of which they claim to attain true happiness. Yet Spinoza argues that this very *exclusivist conception of wisdom* in fact reveals their ignorance and unhappiness. (Incidentally, he chooses to disregard both the arduous yet open path to sharing this wisdom by joining its bearer people, and the eschatological promise of the unification of nations under the banner of the knowledge of the true God; cf., e.g., *Ruth* 1:16; *Isaiah* 2:2–4; 11:9–10).¹²

We can now see why Spinoza, in his pursuit of true wisdom and happiness, felt compelled to break with Pharisaic-rabbinic Judaism, which he regarded as a passion to be overcome. He thus embarked on a wholly different path, one that necessarily rejects exclusivist conceptions of wisdom and every form of national-religious particularism concerning the supreme good.

It would not be wrong, then, to claim that Spinoza's initial questioning also — and perhaps above all — concerns the Pharisaic-rabbinic interpretation and application of certain biblical teachings, such as the doctrine of the “chosenness” or “election” of the Jewish people. On this theme, he offers a series of psychological descriptions centered on the decisive illusion of possessing a “good” (wisdom or blessedness) exclusively, together with the false sense of superiority that inevitably follows. He suggests that the Pharisees (that is, the rabbis, and more broadly rabbinic Jews) adhere to the doctrine of “election” in an erroneous and passionate manner. This attitude is marked by *sad passions*, concerned less with their own supposed happiness than with the misfortunes of others. Ultimately, this psychological mechanism leads Spinoza to define the Pharisaic conception of chosenness as a kind of *bad joy*, especially when it is born of envy, which, as he writes in the *Ethics*, is “simply hatred itself, insofar as hatred is

¹⁰ See Leo Strauss, “How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise” in *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 165–67.; Warren Zev Harvey, “Spinoza's Counterfactual Zionism,” *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 62, (2013): 235. Some scholars have suggested that Chapter III may be a reworked version of the “apology” (*Apología para justificarse de su abdicación de la sinagoga*), allegedly written in Spanish and read aloud by Spinoza in the synagogue shortly before his excommunication. Steven Nadler, however, challenges this view and questions whether such a “mythical manuscript” ever existed.” Cf. Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 132–33.

¹¹ Benedict de Spinoza, (TTP III §1), *Theological-Political Treatise*, trans. Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), (TTP III §1), 43. Hereafter cited by chapter and paragraph, followed by the page number in this edition.

¹² For the *Tanakh* (Masoretic text and JPS translations), see Sefaria.org

considered as disposing a person to enjoy harm to another person and to be saddened by his success.”¹³

One might find it surprising that a thinker who advocates a philosophy of ontological and ethical affirmation should engage so critically with those negative aspects of the biblical heritage — aspects that must inevitably arouse in him a sad passion as well. Yet he obviously cannot avoid settling scores with his former coreligionists: Yet he clearly cannot avoid settling scores with his former coreligionists. It is precisely here that Spinoza reveals his talent as a fierce critic and polemicist, even while presenting himself as one “who dreads quarrels.”¹⁴ When we examine Spinoza’s attitude toward rabbinic literature, it is impossible not to notice the change in tone. Moving from the Bible to the Talmud — from the prophets to the rabbis, whom he cites rather sparingly — Spinoza’s discourse shifts entirely. Profound respect, deep interest, admiration, and fascination give way to contempt, denunciation, and even derision. According to him, most of the time, the “rabbis talk evident nonsense.”¹⁵

This shift, with its socio-historical and theological-political foundations, marks, in his view, not merely a change but a radical rupture — if not the very end — of the Jewish people’s vocation. In other words, the destruction of the “State of the Hebrews” and the rise of Pharisaic-rabbinic authority in the dispersed communities constitute, for Spinoza, a genuine decline and the loss of the Hebrews’ very *raison d’être*. In this process, he sees the degeneration of a revealed Law as the constitution of a state — that is, a divinely sanctioned, well-structured, and sustainable political order founded on the prophecy of Moses — into a body of legal-religious, ceremonial, and communal rules. And the sole purpose of these rules, in Spinoza’s view, is the isolation and preservation of the Jewish people among other hegemonic nations.

We have already seen that, in the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, Spinoza emphasizes the communicative (or rather, self-communicative) nature of the true good he seeks to attain. This implies that the “good” in question is, in principle, a theoretically and practically *common* and *universal* good — one that can be shared by all without exception. More precisely, it is a “true good” that arises only through “common notions,” which presuppose an affective and cognitive process of communalization. In any case, the true good, which fundamentally consists in adequate knowledge, is accessible to all in principle, even if, as Spinoza himself acknowledges, its attainment remains “difficult as well as rare.”¹⁶

The Pharisees-rabbis, by contrast, lay claim to a wisdom and blessedness that are, in Spinoza’s view, essentially *incommunicable* beyond the boundaries of an ethno-religious framework. While Pharisaic-rabbinic Judaism is certainly not reducible to the “vanities” of ordinary life (wealth, honor, and sensual pleasure), whose excesses it condemns in its own way (see, e.g., *Mishnah Avot* 1:10, 1:13, 2:7),¹⁷ it nevertheless promises a form of national and legal wisdom and blessedness (Deuteronomy 4:6). This promise, however, ultimately proves not only illusory but also detrimental to the pursuit of the true common good. In this sense, Spinoza argues, the Pharisaic interpretation of biblical election or chosenness constitutes a major obstacle to philosophy, which progresses precisely through “common notions” and depends on a specific form of intersubjective community. It also reflects a profound misunderstanding of the true meaning and the theological-political intention of the biblical sources on which it claims to rely.

¹³ EIIp24s; 113. Thus, from Spinoza’s point of view, the doctrine of election could be described as a “pretentious chimera”: an affective reality without any real object. See Catherine Chaliier, *Spinoza, lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique* (Paris: Cerf, 2006), 109, 210.

¹⁴ Ep 6, *The Collected Works of Spinoza*. Vol. I, 188.

¹⁵ TTP IX §11; 136.

¹⁶ EIIp40s1; EIVp18s; EVp42s; 76–77, 250.

¹⁷ For translations of the Mishnah and the Talmud, see Sefaria.org (*The William Davidson Talmud*, ed. and trans. Adin Steinsaltz, 2017).

It is clear, then, that Spinoza's personal "perplexity" and philosophical questioning did, in fact, involve biblical, rabbinic, and even *Marrano* elements, in which he seems to have acquired considerable erudition and expertise at a young age.¹⁸ Significantly, he continued to engage with these issues rigorously even after his excommunication. While he does not appear to reject the authority of either Scripture or reason within their respective domains, he nevertheless draws a clear distinction between them. At the same time, he subjects the rabbinic tradition to a sustained critique, refuting it both biblically and philosophically.

All in all, in light of this intertextual reading (TIE §§1-11 and TTP III), it is safe to say that Spinoza's intellectual and spiritual crisis was resolved and crystallized in certain pre-philosophical thoughts. These early reflections appear to have led to his excommunication and were later articulated in a terminology that is partly Cartesian and partly scholastic. These thoughts seem to have consisted, on the one hand, in a rejection of certain religious ideas and institutions, and, on the other, in a quest for a "true good." This quest implied the rejection of a life devoted to empty and futile endeavors in favor of a truly free, happy, and joyful life (so far as one is capable of it), grounded in the knowledge of necessary causal relations and the essences of things.

This life is fostered through the interactions and friendships of free and rational human beings "who sincerely love the truth," insofar as "the love they bear to one another is based on the love each has for knowledge of the truth."¹⁹ This conception of life-changing and unifying knowledge of truth requires a separation between the realms of Scripture and philosophy. One who seeks the truth must pursue his highest happiness in the latter. As we shall see, this philosophical life further requires, so to speak, "transcending" the laws and prescriptions of organized religion, even when these are biblically ordained and, in that moral and political context, considered "true" (i.e., extremely useful and necessary for the multitude).

Hence, with Spinoza we are confronted, on the basis of this distinction, with an adherence to the ancient idea of philosophy, combined with the conception of the new (Cartesian) philosophy and with an entirely new science of biblical hermeneutics.²⁰ The former aims not only to attain truth but also to realize the true life with geometric rigor and certainty. The latter, in turn, seeks to uncover the true — namely, the historically accurate and originally intended — meanings of the biblical verses through precise linguistic analysis and an inquiry into the mentality of the prophets and the ancient Hebrew people. To grasp Spinoza's stance toward Pharisaic-rabbinic thought, as well as toward all theological endeavors that claim justification in a "solid tradition or a true exegesis inherited from the prophets themselves" concerning the meanings of biblical verses, it is crucial to assess the radical break he introduces in both domains.²¹ Before doing so, however, we should take a closer look at the philosophical and theological tradition with which Spinoza engages in passionate debate throughout his oeuvre.

3. Allegorical Interpretation as Religious Philosophy

It is well known that one of the principal objectives of the *Theological-Political Treatise* is to separate the domains of theology and philosophy, thereby broadening the scope of freedom of thought and expression. In a famous letter in which he discusses the "considerations which move" him to compose this treatise, Spinoza explains how he perceives the threats to this freedom: "the freedom of philosophizing and saying what we think, which I want to defend in every way; here the preachers suppress it as much as they can with their excessive authority and

¹⁸ See Jean-Maximilien Lucas, *The Oldest Biography of Spinoza (La Vie de Feu Monsieur Spinoza)* (London: Allen & Unwin, 1927), 94–95.

¹⁹ Ep 19, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. I, 357.

²⁰ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 2001), 271ff.; Edwin Curley, "Spinoza's Biblical Scholarship" in *Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat*, ed. Otfried Höffe (Berlin: De Gruyter Akademie Verlag, 2014), 109–26.

²¹ TTP VII §9; 105.

aggressiveness.”²² This plea for the freedom to philosophize — aimed at liberating philosophy from the tutelage of theology — has attracted, and continues to attract, the attention of many commentators. And rightly so, for it is Spinoza himself who explicitly underscores this cause, making “an earnest request of [his] readers” to read the relevant chapters “with some attention and take the trouble to reflect on them again and again.”²³ Indeed, it is in these chapters that Spinoza articulates his theological-political positions most directly:

The foundations of philosophy are universal concepts, and philosophy should be drawn from nature alone. But the foundations of faith [*fides*] are histories and language and are to be drawn only from Scripture and revelation [...]. Faith therefore allows every person the greatest liberty to think, so that they may think whatever they wish about any question whatever without doing wrong.²⁴

The author writes as though he were here recapitulating the immediate conclusions of his analysis of the respective natures of Scripture and philosophy. Yet one cannot help but ask whether this theological-political cause fully encompasses the treatise’s broader aims, which also involve highly intricate historical, hermeneutical, and philological analyses. In fact, it is difficult to read these chapters (which the author describes as the heart of the work) as the main intended outcome of his earlier considerations concerning, among other things, the “chosenness of the Hebrews” or the “biblical and historical illegitimacy of the Pharisaic-rabbinic tradition.” We must therefore examine more closely the connection between Spinoza’s rejection of the conception of *philosophia ancilla theologiae* and his sharp critique of the rabbinic-Maimonidean tradition of philosophical-allegorical exegesis — often referred to as “Jewish philosophy” — beginning with its sources and distinctive features.

To be sure, the very question of whether one can speak of a “Jewish philosophy” remains, to this day, a subject of debate. Yet there is no denying that the historical encounter between biblical narratives and philosophical concepts gave rise to one of the most prolific currents of thought in history — a tradition of religious-biblical philosophy that dominated the medieval period and, in various forms, endures to this day. It is this exegetical orientation that characterizes Jewish philosophy, even if it is by no means confined to it. Scholars generally agree that it was Philo of Alexandria (1st century CE) who initiated this approach, which combines Platonic and Neoplatonic philosophy with allegorical exegesis, although the Greek translation of the Pentateuch had already prepared the ground for it.²⁵ From this perspective, Philo is also regarded as the initiator of the “triple religious philosophy.” Philosophy as allegorical reading of sacred texts thus constitutes the foundation of the “common philosophy of the three religions with cognate Scriptures—Judaism, Christianity, and Islam.” The philosopher-exegete who would eventually bring this scriptural-religious philosophy to an end is none other than Spinoza, with his historical-critical method of biblical interpretation.²⁶

This allegorical approach essentially assumes that, while there are indeed *two distinct sources* of truth or wisdom (namely, revelation and reason), this truth is *ultimately one and the same*. It can, at times, be uncovered through “philosophical” readings of the esoteric and multilayered passages of Scripture (in Philo’s case, the Pentateuch or the entire *Tanakh*). But since Scripture is divinely revealed or inspired, Greek philosophy — which relies solely on the natural capacities of the human intellect — can serve only as its handmaid (*ancilla*), enabling one to discern in these texts something other (*allos*) than their literal meaning. Hence, Philo can maintain that, although Jewish Scripture is primarily a Law (a divine law revealed to Moses), it is framed to convey the most profound truths

²² Benedictus de Spinoza, Ep 30, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. II, trans. Edwin Curley. (Princeton: Princeton University Press, 2016), 14–15.

²³ TTP XIV §14; 185.

²⁴ TTP XIV §13; 184.

²⁵ Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Vol. I, Third Printing Revised (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 94–95.

²⁶ Harry Austryn Wolfson, “Philo Judaeus” in *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), 70.

concerning God and the universe. The eternal wisdom it embodies, he adds, remains in its entirety beyond the full reach of human understanding. He writes the following with reference to the account of Creation, presented as a preamble to the Law of Moses:

It contains an account of the making of the cosmos, the reasoning for this being that the cosmos is in harmony with the law and the law with the cosmos, and the man who observes the law is at once a citizen of the cosmos, directing his actions in relation to the rational purpose of nature, in accordance with which the entire cosmos also is administered.²⁷

Filled with awe upon encountering this extraordinary biblical narrative and prose (yet struck also by a stylistic modesty no less remarkable when compared with the Greek classics), the commentator can only strive to elucidate, for himself and for others, a minute portion of this inexhaustible source of meaning. Philo himself likens it to the engraving of a “tiniest seal,” capable of “contain[ing] the representations of things with colossal dimensions.”²⁸ This means that the universal truth sought by philosophy (or the highest philosophy itself) is already inherent in the biblical text. In other words, the “highest branch of philosophy, which includes both theology and ethics, is to Philo that philosophy which is to be found in the revealed Law of Moses.”²⁹ And as philosophy, the universal content of the Torah can be assimilated to the laws of nature; for Philo, it is, in fact, “the law of the city of the world, the cosmopolitical law.”³⁰

In any case, although Spinoza was probably unacquainted with the works of this Hellenistic-Jewish author, it is clear that the allegorical method — which later became prevalent in medieval theological-philosophical thought — embodies everything he rejected in biblical exegesis. His own interpretive method is aimed precisely at breaking with the assumption that the “Old Testament,” though deeply rooted in the language, history, and culture of a small ancient nation and its theocratic state, could contain (on a universal and cosmopolitical level), anything beyond a few extremely simple moral lessons, let alone esoteric philosophical knowledge.

On the other hand, what Spinoza knew very well and felt compelled to challenge were the Pharisaic-rabbinic (Talmudic-Midrashic) methods of interpretation. He insists that their legal, moral, and “philosophical” interpretations of the Hebrew Bible are entirely unfounded, fabricated, and erroneous, both biblically and historically. The same, he argues, applies to their conception of the Oral Tradition — believed to have been equally revealed to Moses at Mount Sinai and to constitute the foundation of their legislative and interpretative authority.³¹ However, it may easily be observed that the complex current of thought now known as “Jewish philosophy” developed and flourished, especially from the tenth century onward, largely within the Talmudic-rabbinic tradition. It drew on biblical and rabbinic categories alongside Greco-Arabic-Islamic philosophical concepts. It is therefore worth undertaking a brief examination of the characteristics of this form of *religious philosophy* — or “philosophic form of [biblical-Talmudic] religion” — before considering why, for Spinoza, it constitutes a *contradiction in terms*.³²

The Talmudic sages themselves adopt an ambiguous stance toward the study of philosophy and toward the wisdom and intellectual influence of the other nations (each of which was considered idolatrous in their time), especially the Greeks. One illustrative example is the following passage, in which a Torah scholar is warned against studying Greek thought:

Ben Dama, son of Rabbi Yishmael’s sister, asked Rabbi Yishmael: In the case of one such as I, who has learned the entire Torah, what is the *halakha* [rule/law] with regard to studying Greek wisdom [*hokhmat Yevanit*]? Rabbi Yishmael recited

²⁷ Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, trans. David T. Runia. (Leiden: Brill, 2001), 47 (I: §§3-4).

²⁸ Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, 47-48 (I: §6).

²⁹ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy*, 147.

³⁰ Gérard Bensussan, *Qu’est-ce que la philosophie juive?* (Paris: Desclée de Brouwer, 2003), 30.

³¹ TTP annot 25; 269–70. Cf. Mishnah Avot 1:1.

³² Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, trans. David W. Silverman. (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1966), 53-54.

this verse about him: “This Torah scroll shall not depart from your mouth, and you shall contemplate in it day and night” [Joshua 1:8]. Go and search for an hour that is neither part of the day nor part of the night, and learn Greek wisdom in it (b. *Menachot* 99b).

This passage, which at first glance appears to categorically reject the study of Greek wisdom, nevertheless displays a certain deliberate ambiguity. According to Rabbi Yishmael, best known for his “Thirteen Exegetical Principles” that serve as a basis for the formation of *halakhah* (Jewish law), the exclusion of Greek wisdom from the curriculum is not due to its being intrinsically worthless, but rather to the fact that the Jewish disciple is obliged to devote himself constantly to the study of the Torah. For the Torah itself is deemed inexhaustible.³³ There are, however, other passages that seem to present a more lenient and open view of this kind of cultural-linguistic interaction:

Rabban Shimon ben Gamliel says: Even with regard to Torah scrolls, the Sages permitted them to be written only in Greek [*Yavanit*]. [...] What is the reason for the opinion of Rabban Shimon ben Gamliel? He based his opinion on an allusion in the Torah, as the verse states: “God shall enlarge Japheth [*Yaft Eloqim le-Yefet*], and He shall dwell in the tents of Shem” (Genesis 9:27), indicating that the words of Japheth shall be in the tents of Shem (b. *Megillah* 9b).

This passage undoubtedly refers to the *Septuagint*, the Greek translation of the Hebrew Bible. It is noteworthy that rabbinic tradition (even centuries after Philo of Alexandria) continues to reflect on and seek to justify, naturally through biblical figures, the profound influence exerted upon it by Hellenistic culture and Greek philosophy. According to the biblical genealogy presented in Genesis 10, the so-called “Table of Nations,” among Noah’s sons are Japheth (identified as the ancestor of the Greeks), and Shem, described as “the ancestor of all the descendants of Eber,” that is, the Hebrews (Gen. 10:21). This rabbinically sanctioned “interaction,” however, clearly works in both directions. It can be seen both as an attempt to express the Word of the Torah in Greek and as an effort to subject Greek thought (that is, philosophy) to the test of the Hebrew Word. “It is,” writes Lévinas, “the spiritual trial, for the tradition of Shem, of welcoming the speech of Japheth, while at the same time exalting the genius peculiar to the oral Torah.”³⁴

This reluctant and cautious openness is thus both a way of engaging with another culture — one that itself lays claim to universality — by inhabiting its language, and a way of coming to know oneself more fully. It entails seeking to discern the polysemy and plurivocity of one’s own words, figures, and images within the more or less univocal concepts of the other. As we have noted, this in no way implies abandoning the singularity of the Hebrew text, which, as an inexhaustible source, continually calls forth new meanings in accordance with tradition. Thus, while accepting the legitimacy of translating Scripture into foreign languages, the rabbis nevertheless “reject the claim of these translations to *replace* the Hebrew, by ignoring their own Midrashic dimensions and the perennial “generative power [*pouvoir dire*]” of the Hebrew letter.”³⁵

This, then, is the foundation on which “Jewish philosophy” develops: it undertakes the difficult task of *conceptualizing* (under the sign of *logos*) not only the words, but the Word (*davar*) itself — that is the infinite “generative power” that emanates from the Sinaitic Revelation. Conversely, this task, often imposed by external circumstances and power relations, continually shapes the open-ended act of translation between prophetic and philosophical discourses that characterizes Jewish philosophy. It thus represents a constant search to “forge a path toward a philosophical discourse that is at once rigorous in its reasoning and open to the diversity inherent in biblical commentary.”³⁶

³³ See Adin Steinsaltz, *The Essential Talmud*, trans. Chaya Galai. (New York: Basic Books, 1995), 99.

³⁴ Emmanuel Lévinas, *In the Time of the Nations*, trans. Michael B. Smith. (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 51–52.

³⁵ Catherine Chalié, “Le pouvoir révélateur de la Bible juive” in *Catherine Chalié and Marc Faessler, Judaïsme et christianisme, l’écoute en partage* (Paris: Cerf, 2001), 97.

³⁶ Catherine Chalié, *L’inspiration du philosophe: “L’amour de la sagesse” et sa source prophétique* (Paris: Albin Michel, 1996), 79.

This form of philosophy must contend with the tension between *particularism* (the divine Law revealed to a specific people, cf. Exodus 19:5ff.) and *universalism* (the creation of all humanity “in the image of God,” cf. Genesis 1:27). Spinoza claims to resolve this tension by rejecting any form of universalism that is not intrinsically natural and rational; that is, one arising from a particular historical and cultural process linked to the destiny of a people. We shall now consider why the Spinozist conception of philosophy represents the very antipode of religious (or, more specifically, Jewish) philosophy.

4. Philosophy and Scripture: Toward Mutual Liberation

For Spinoza, even the very expressions “religious philosophy,” “scriptural philosophy,” or “Jewish philosophy” are *contradictions in terms*. The defining feature of the latter is the constant to-and-fro between figurative-narrative language and conceptual language, particularly evident in allegorical interpretation. Spinoza thinks that this form of interpretation not only constitutes a major obstacle to an adequate understanding of the Bible but also undermines the possibility of a genuine philosophical pursuit of truth and of true life. Anyone who truly wishes to philosophize and to grasp the true meanings of biblical verses must therefore begin by recognizing the irreconcilable nature of these two domains. This point was so important for his philosophy that Spinoza interrupted the writing of the *Ethics* to compose the *Theological-Political Treatise*. We must therefore inquire into what “true philosophy” means for Spinoza and how it “relates” to biblical exegesis, how it “relates” to biblical exegesis, and why the intrusion of philosophy into the Bible (or of the Bible into philosophy) proves so detrimental to both.

In a reply to a former student who had recently converted to Catholicism, and who chastised Spinoza’s philosophy before imploring him to “repent [his] sins, realize the fatal arrogance of [his] wretched and insane reasoning,” Spinoza responds calmly, setting out how he understands his own philosophy and its criterion of truth. To the question, “How do you know that your philosophy is the best [there is]?” he replies with the following words:

I do not presume that I have discovered the best Philosophy; but I know that I understand the true one. Moreover, if you ask how I know this, I will reply: in the same way you know that the three Angles of a Triangle are equal to two right angles. No one will deny that this is enough, not if his brain is healthy and he is not dreaming of unclean spirits, who inspire in us false ideas which are like the true. For the true is the indicator both of itself and of the false [*verum index sui et falsi*].³⁷

This “immanentist” idea that truth requires no external criterion beyond itself constitutes, from the very outset, a cornerstone of Spinozism. Already in the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, we read: “for the certainty of the truth, no other sign is needed than having a true idea.”³⁸ In other words, Spinozist epistemology is not a search for *criteria* of truth, for some clear *sign* by which we can know that we know; it is a search for the *truth itself* — truth that bears within it its own mathematical certainty. By the same token, Spinoza can be certain that he possesses the true philosophy, expounded through the geometrical method and modeled on Euclidean demonstrations. In the “true cognition of things,” true philosophy owes the overcoming of anthropomorphic and anthropocentric prejudices to “mathematics, which is not concerned with purposes but only with the essences and properties of figures.” It likewise owes its immanent certainty, based on the “concatenation” of adequate ideas corresponding to the “concatenation of things,” to the geometrical order.³⁹

But to be able to follow (or reproduce) this demonstrative reasoning, one must first “distinguish carefully between an idea or conception of the mind and the images of things which we imagine. Then it is necessary to distinguish between ideas and the words by which we signify things.”⁴⁰ Philosophers who conflate words with ideas

³⁷ Ep 67 and 76, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. II, 443, 475.

³⁸ TIE §35, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. I, 18.

³⁹ EI App, Ellp7; 37, 47.

⁴⁰ Ellp49s; 88.

(particularly those who follow the line of Aristotelianism) are doomed to fail in grasping the true nature of things. True philosophy, therefore, must not attach itself to words as they occur in ordinary language, for these are naturally laden with errors as well as with corporeal and cultural biases. In his first published work, Spinoza writes: “Nevertheless, I do not wonder that Philosophers preoccupied with words, or grammar, should fall into such errors [the improper division of being into real being and being of reason] For they judge the things from the words, not the words from the things.”⁴¹ This nominalist stance likewise forms part of the immanentist critique of anthropomorphism and teleologism, as well as of the pursuit of truth with mathematical certainty.

True to these principles, Spinoza appears to pay little or no attention to the so-called “linguistic and cultural dimension” or “sources” of philosophy. From his perspective, philosophy, like mathematics, can dispense with linguistic mediation by means of demonstrations. Moreover, Spinoza seems to exclude the very possibility of cultural influence in the formation of his philosophy — or indeed of any true philosophy. In the *Ethics*, it is evident that he seeks to neutralize the semantic weight of the Latin terms he employs by redefining them within a wholly self-referential conceptual framework. Hence the famous definitional formula: *intelligo id*.⁴²

Thus, although his first encounter with philosophy was shaped by Hebraic and Sephardic culture, Spinoza’s deep conviction is that he transcends it — just as he later transcends the Latin in which he writes — in favor of a universal and universally intelligible thought, while still preserving a special fondness for, and ease in using, “the language in which [he] was raised.”⁴³ For him, philosophical training does not consist in the appropriation of a culture or of previously accumulated knowledge, but in the possession and exercise of our power to act and to understand, which is achievable only through our own intellectual-bodily striving.⁴⁴ The method of initiation into philosophy points, first and foremost, to a critical reflection on ordinary experiences of life and, at the same time, to an emendation or healing of the intellect. This, in turn, brings about a gradual (but necessary) transformation in our modes of perception and existence.

So, the process of realizing the innate power of the intellect to know things necessarily involves its “emendation.” This process is directed, among other things, against cultural and linguistic errors — errors themselves rooted in imagination and memory. Philosophical activity can be conceived, at least initially, as a way of employing our primary instrument, the intellect, to fashion further instruments. These, in turn, gradually serve to attain supreme perfection through knowledge of the principles governing the workings of Nature and the essences of things. Spinoza illustrates this with an analogy to the progression of material culture and civilization, explaining that “the intellect, by its inborn power, makes intellectual tools for itself, by which it acquires other powers for other intellectual works, and from these works still other tools, or the power of searching further, and so proceeds by stages, until it reaches the pinnacle of wisdom.”⁴⁵

But the crucial point is that none of these intellectual efforts can be effectively realized or brought to fruition by an isolated human being. The augmentation of our power of thought and of our power of action depends on the thing that is most necessary for a happy, active, and virtuous life: our relations with *others*. If the “better part of ourselves” is the “understanding,” then the “most useful thing” for a human being is another human being, “insofar as they live by the command of reason” and, consequently, “necessarily always agree in nature.”⁴⁶

⁴¹ CM I:1, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. I, 301.

⁴² EIII def. aff. 20, exp; 148.

⁴³ Ep 19, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. I, 361. On this issue, see my “Les langues de Spinoza, les langues des Juifs et la ‘langue juive’” in *Philosophical Remarks on City and Right to the City*, ed. M. Ertan Kardeş and Özgüç Güven (Istanbul: Istanbul University Press, 2021), 95–113, <https://doi.org/10.26650/BS/AA23.2021.001-2.07>.

⁴⁴ See Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin. (New York: Zone Books, 1990), 287.

⁴⁵ TIE §31, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. I, 17.

⁴⁶ EIVp35ff.; 182ff.

Nothing therefore is more useful to a human being than another human being [*Homini igitur nihil homine utilius*]; human beings, I say, can wish for nothing better for preserving their own being than that all should agree in all things, so that the minds and bodies of all of them compose as it were one mind and one body, and all of them simultaneously endeavor as much as they can to preserve their own being, and all simultaneously pursue what is useful for all in common. It follows from this that human beings who are governed by reason, that is, human beings who aim at what is useful for themselves under the command of reason, want nothing for themselves that they do not desire for all other human beings [...].⁴⁷

One can discern in this passage (beneath its praise of the affective, corporeal, and intellectual union of human beings), a strategy of individual *conatus* grounded in reason as the criterion of the common good or common utility. From this it follows that desiring the good for others rests, in fact, on a natural form of *egoism and utilitarianism*, both of which are irreducible aspects of human nature. Once guided by the decrees of reason, these tendencies necessarily give rise to a social framework in which the desire for the common good could emerge and flourish. Yet this interactional strategy of *conatus* concerns not only social and political solidarity — though that is certainly one of its beneficial effects — but, more importantly, the formation of “common notions,” which constitute the very basis of adequate knowledge. In the *Ethics*, these notions are described as the sole means of conceiving, within a particular relation, the necessary and interrelated nature of the things that make up the universe, in other words, God or Nature, as an infinitely complex Individual who remains constant in form while changing and diversifying infinitely in its affections.⁴⁸

To sum up, according to Spinoza, the promise of true philosophy is nothing other than to lead us — through knowledge of the necessary causes of things — to our supreme perfection and blessedness. Yet we must not forget the context in which we are seeking to determine the goal of Spinozist philosophy. If philosophy provides us with true “salvation” and “blessedness” through an “adequate knowledge of God,” what, then, remains for religion or for the Bible?

A detailed hermeneutical inquiry into the “true meanings” of biblical passages, or into the compositional structure of the Bible itself lies beyond the scope of this article.⁴⁹ We will content ourselves with saying only this: from Spinoza’s point of view, there is no doubt that the Bible, too, conveys salvation — but not through the discovery of esoteric philosophical doctrines or the disclosure of the true nature of God and of things. It does so solely through its simplest and most universal moral precepts, namely “justice and charity.” These universal precepts are consistently ordered and upheld throughout all the books of Scripture, whether in the “Old” or the New Testament. The meanings of the verses that contain these “matters necessary for salvation and happiness” can be easily understood by all with clarity and certainty, regardless of one’s knowledge of biblical language or culture.⁵⁰ So central are these to his view of the Bible that Spinoza does not hesitate to derive from them all “the dogmas of universal faith or the fundamentals of the intent of the whole of Scripture.” And at the very core of this universal biblical faith, we find the teaching “that there exists a supreme being who loves justice and charity, and that, to be saved, all people must obey and venerate Him by practising justice and charity towards their neighbour.”⁵¹ In short, insofar as they call for obedience to these moral principles, religions too can provide human beings with salvation.⁵²

The lesson to be drawn here is the following: in order to realize the salutary effects intended by God and His prophets, Scripture must be liberated from theological-philosophical inventions altogether extraneous to the

⁴⁷ EIVp18s; 172-73.

⁴⁸ EII lem7s; 59-60.

⁴⁹ For a broader analysis of this subject, see, among many others, Pierre-François Moreau, *Spinoza. État et religion* (Lyon: ENS, 2005), 81-92.; Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 104-70.

⁵⁰ TTP XII §11; TTP VII §17; 170-71, 110-11.

⁵¹ TTP XIV §10; 182.

⁵² Cf. Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (Paris: Aubier Montaigne, 1971), 187-280.

text. These are, in fact, nothing but theological inventions that obscure the universal moral precepts constituting the essence of all its doctrines. For it is precisely these precepts that render Scripture *sacred*: Spinoza's ultimate aim seems to be to persuade his readers to seek sacredness not in the mere letter of the biblical texts, but in pious thoughts and righteous, charitable actions, which are inspired by the Word of God that the Bible surely contains in its essence. In this way, alongside his historical-critical exegesis, he develops a performative and utilitarian approach to the reading of sacred texts. Accordingly, even when conducted within the framework of a historical-critical exegesis, a religious and moral reading should take as its sole semantic and hermeneutic criterion the *morally beneficial effects* produced by the words of the Bible. On this point, Spinoza writes:

Words acquire a particular meaning simply from their usage [*verba ex solo usu certam habent significationem*]. Words deployed in accordance with this usage, in such a way that on reading them people are moved to devotion, will be sacred words; and any book written with words so used will also be sacred.⁵³

When it comes to words, therefore, we can speak only of a performative and conditional sacredness. It follows, moreover, that the words of the Bible, and the Bible itself, possess a sacred character only insofar as they lead people, through obedience, to the love of God and the practice of justice and charity — in short, to “the true way of life.” Philosophy is in no way necessary (and may even be counterproductive) for drawing from the Bible the true teaching that leads to salvation.

This does not mean, by any means, that philosophy has nothing to do with salvation or blessedness. On the contrary, as we noted above, Spinoza conceives it as the more certain path to the more genuine forms of these states. Yet this difficult path involves something *very different from obedience* to the moral precepts of Scripture. Here, salvation follows necessarily from adequate knowledge — knowledge, among other things, of the human condition and of the order and connection of things within God or Nature. This means that Spinozism implies, for some people at least, an entirely different mode of existence: one liberated from the yoke of revealed positive law and governed solely by the command of reason. Spinoza, in fact, likes to describe philosophers (or “free persons”) as “those who are above the law, i.e., who follow virtue not as a law, but from love, because it is the best thing.”⁵⁴ In other words, although the actions of moral and pious people (in the biblical sense) and of philosophers may appear similar from a practical and external perspective, they differ radically in the primary and proximate causes from which they follow.

Conclusion: Spinozist Refutation of Scriptural-Religious Philosophy

We now know that, according to Spinoza, although we may find our salvation through the Bible, we will never find there the “truth of things [*rerum veritas*]” — that is, the truth about God or the necessary order of nature — because it is simply not the Bible's task to provide it. Such truths, rather, must be attained through philosophy (or science). Therefore, one of the principles to be followed in interpreting Scripture is “not to be blinded by our own reasoning, in so far as it is founded on the principles of natural knowledge [i.e., philosophy]” so as “not to confuse the genuine sense of a passage with the truth of things.”⁵⁵

When Spinoza says that the “biblical teaching contains no elevated theories or philosophical doctrines, but only the simplest matters,” it is easy to see why this poses a problem for the proponents of religious-scriptural philosophy.⁵⁶ It means, for example, that contrary to Maimonides' assumption, Scripture does not teach us the “essence of things” or other metaphysical truths. The whole premise upon which scriptural philosophy is built is thereby decisively undermined. Thus, the purpose of Scripture is not to convey philosophical speculations concerning the

⁵³ TTP XII §5; 165.

⁵⁴ Ep 19, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. I, 360.; see also EIVp63c, EIVp73dem; 207, 213.

⁵⁵ TTP VII §5; 100.

⁵⁶ TTP XIII §1; 172.

nature of God, the order of the universe, or related matters. If we truly wish to associate a form of “knowledge” intended for the multitude with this collection of sacred books, it is, paradoxically, one that leads not to true knowledge of God but merely to the most useful and loving obedience to Him. Even this knowledge of obedience, however, rests on a representation of God that does not fully correspond to the reality of God as substance.⁵⁷ As Spinoza clearly writes:

[I]t was not the purpose of the Bible to teach any branch of knowledge [*Scripturae intentum non fuisse scientias docere*]. For from this we can readily infer that it requires nothing of men other than obedience, and condemns not ignorance but disobedience. [...] All other philosophical concerns [*reliquas autem speculationes*] that do not directly lead to this goal, whether concerned with knowledge of God or of natural things, are irrelevant to Scripture [*Scripturam non tangere*] and must therefore be set aside from revealed religion.⁵⁸

The question naturally arises: which philosophical speculations, then, are at stake here? It is as if Spinoza were once again responding to those who read Scripture with the intention of discovering in it — through allegorical interpretation — a revealed science or an esoteric knowledge. And by rejecting this *Philonic premise* altogether, he seeks, in fact, to restore Scripture to its *proper function* and *genuine meaning*. For one must ask: if the only knowledge that Scripture requires of the faithful of revealed religion is that extremely simple knowledge that leads to obedience to God through justice and charity, why then does the Bible not function as a firm foundation for morality and sociopolitical stability? Why is there so much controversy, sectarian conflict, and even war over its true teaching? One of the reasons for this situation lies with the theological-philosophical authorities who distort the Bible’s peaceful and loving message with irrelevant interpretative interventions. Of them Spinoza writes defiantly: “They were only concerned to derive Aristotelian trifles [*nugas Aristotelicas*] and some figments of their own from Scripture.”⁵⁹

Thus, concerning these philosophical speculations irrelevant to Scripture, Spinoza points chiefly to the Greek philosophers who provided the foundations of medieval scriptural philosophy. What the proponents of this tradition believe they discover in the Bible as its hidden or allusive teaching is, in fact, merely the Aristotelian and Neoplatonic ideas they had already presupposed to be the truth itself:

[W]hile I admit that they could not express greater veneration for the deepest mysteries of Scripture, what I see in their actual teaching is nothing more than the speculations of the Aristotelians or Platonists. Since they did not wish to appear to be following pagans [*ne gentiles sectari viderentur*], they adapted the scriptures to them. It was insufficient for them to be mouthing nonsense themselves, they also desired, together with the Greeks, to render the prophets equally nonsensical [*prophetas cum iisdem deliravisse voluerunt*]. This proves clearly that they cannot even imagine what is really divine in Scripture.⁶⁰

It is well known that Spinoza had little esteem for these famous philosophers of antiquity — and, indeed, of all time.⁶¹ Yet the harshness of Spinoza’s words in these passages is striking. What is also remarkable is that he positions himself on the side of the prophets against the *hermeneutical violence* of the commentators, who are inspired by the “nonsense” of the Greeks. In this way, he subtly turns the accusation of heresy, which has undoubtedly hung over him since his excommunication, back against his potential (and actual) accusers. From this perspective, it is in fact the Jewish and Christian theologians who are too attached to “pagan” thought, to the point of adapting revealed Scripture to the profane speculations of the Greeks. Religious-scriptural philosophy thus amounts to nothing more than subjecting Scripture to the ideas of Platonic-Aristotelian philosophy. Spinoza writes here with both irony and humor:

⁵⁷ Cf. Elp11-36; 10–34; TTP XIV §10; 182-83.

⁵⁸ TTP XIII §3; 173.

⁵⁹ TTP I §14; 18.

⁶⁰ TTP Pref §9; 8.

⁶¹ Ep. 56, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. II, 423.

[I]t would be truly surprising had these men introduced anything novel, on any philosophical question, that had not long before been commonplace among pagan philosophers [*gentiles philosophos*] (despite which they claim the latter were ‘blind’). For if you ask what mysteries they discover hidden in Scripture, you will find nothing but the fabrications of Aristotle or Plato or some like philosopher which mostly could be more readily dreamt up by some layman than derived from Scripture by even the most consummate scholar.⁶²

Thus, even though they “imported into religion so many philosophical questions that the Church now resembles a university and religion a field of learning, or rather of ceaseless scholarly controversy,” these eminent theologians and commentators prove incapable of inventing new philosophical questions or solutions — let alone of uncovering profound mysteries concealed in Scripture. Spinoza once again plays on their ambivalent stance toward the Greek masters. These, after all, are pagans-Gentiles who, according to both Judaism and Christianity (albeit in very different ways), are ignorant of revealed truths (which are themselves of very different natures). Yet theologians readily enlist their insights to “illuminate” biblical verses that are divinely revealed or inspired. Against those who accuse him of atheism, Spinoza retorts that they are the ones profaning prophetic discourse and ultimately reducing Scripture to the role of servant or mouthpiece of the philosophy of the Gentiles. Those who uphold the idea of philosophy as the servant of theology turn out, in fact, to be proponents of the idea of the Bible as the servant of pagan authors. *Biblia ancilla paganorum/gentilium* instead of *philosophia ancilla theologiae*.

These are the reasons why, according to Spinoza, it is high time to put an end to religious-scriptural philosophy and thereby liberate both the Bible and philosophy (or science) from each other’s yoke — and, at the same time, from the yoke of theology. Philosophy must be free to flourish through the natural powers of human reason and human relations, without being suppressed by fictitious biblical restrictions. The Bible, for its part, must be rehabilitated as a source of peace, concord, and love (on the basis of its moral precepts) and freely subjected to scientific analysis with respect to its historical dimensions. In this dual liberation, Spinoza not only redefines the boundaries between faith and reason, or between Scripture and philosophy, by systematically discrediting theological speculation on biblical texts, but also lays the groundwork for modern freedom of thought — especially in the philosophical study of the human condition and human felicity, as well as in the scientific study of the Bible.

⁶² TTP XIII §2; 173.

Bibliography

- Bensussan, Gérard. *Qu'est-ce que la philosophie juive ?* Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- Chalier, Catherine. "Le pouvoir révélant de la Bible juive" in *Judaïsme et christianisme, l'écoute en partage*, Edited by Catherine Chalier and Marc Faessler, 97-113. Paris: Cerf, 2001.
- . *L'inspiration du philosophe. "L'amour de la sagesse" et sa source prophétique*. Paris: Albin Michel, 1996.
- . *Spinoza, lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique*. Paris: Cerf, 2006.
- Curley, Edwin. "Spinoza's Biblical Scholarship" in *Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat*, Edited by Otfried Höffe, 109-26. Berlin: De Gruyter Akademie Verlag, 2014.
- Deleuze, Gilles. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Translated by Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990.
- Guttmann, Julius. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Translated by David W. Silverman, Garden City, NY: Anchor Books, 1966.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase, Oxford: Blackwell, 2001.
- Harvey, Warren Zev. "Spinoza's Counterfactual Zionism," *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 62, (2013): 235-44.
- Lévinas, Emmanuel. *In the Time of the Nations*. Translated by Michael B. Smith, Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Lucas, Jean-Maximilien. *The Oldest Biography of Spinoza (La Vie de Feu Monsieur Spinoza)*. London: Allen & Unwin, 1927.
- Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. 2 vols. Translated by Shlomo Pines, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Matheron, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants Chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne, 1971.
- Moreau, Pierre-François. *Spinoza. État et religion*. Lyon: ENS, 2005.
- Nadler, Steven. *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- . *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Nahum, Alber Erol. "Les langues de Spinoza, les langues des Juifs et la 'langue Juive'" in *Philosophical Remarks on City and Right to the City*, Edited by M. Ertan Kardeş and Özgüç Güven, 95-113. Istanbul University Press, 2021. <https://doi.org/10.26650/BS/AA23.2021.001-2.07>
- Philo of Alexandria. *On the Creation of the Cosmos According to Moses: Introduction, Translation and Commentary*. Translated by David T. Runia, Leiden: Brill, 2001.
- Spinoza, Benedict de. *Ethics Proved in Geometrical Order*. Translated by Michael Silverthorne and Matthew J. Kisner, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- . *Theological-Political Treatise*. Translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Spinoza, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza. Vol. I*. Translated by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- . *The Collected Works of Spinoza. Vol. II*. Translated by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 2016.

Steinsaltz, Adin. *The Essential Talmud*. Translated by Chaya Galai, New York: Basic Books, 1995.

Strauss, Leo. "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise" in *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

The Babylonian Talmud: The William Davidson Edition. Edited and translated by A. Steinsaltz, [Sefaria.org](https://www.sefaria.org), (01.09.2025), 2017. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>

Tanakh: The Holy Scriptures. The Jewish Publication Society, (01.09.2025), 1985. [Sefaria.org. https://www.sefaria.org/texts/Tanakh](https://www.sefaria.org/texts/Tanakh)

Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. I, *Structure and Growth of Philosophical Systems from Plato to Spinoza*. 3rd rev. printing. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

———. "Philo Judaeus" in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 60–70. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

Malleus Maleficarum’daki Temellendirmelerde Aristoteles Felsefesinin Kullanımı

Taşkınır Ketenci¹

ORCID: 0000-0001-9464-5341

Seren Özdoğan²

ORCID: 0000-0002-3951-2156

DOI: 10.55256/TEMASA.1779185

Öz

Felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan Aristoteles’in düşüncelerinin kendi çağından başlayarak çağdaş düşünceye kadar etkisini sürdürmekte olduğu ve eserlerinin birçok farklı alanı etkilediği oldukça yaygın bir kanaattir. En başta belirtmek gerekir ki bu etkiler yalnızca salt felsefi bağlamla sınırlı kalmamıştır. Bunun bir sonucu olarak Aristoteles’in düşünceleri kimi zaman asıl bağlamının dışında kullanılmış, bu yaklaşım da Aristoteles felsefesine yönelik yanlış yorumlamaları beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada geç Ortaçağ’ın önemli hukuk metinlerinden biri olan *Malleus Maleficarum*’da³ (Cadıların Çekici – Heinrich Kramer, Jacob Sprenger) cadılık-büyücülük bağlamlarında Aristoteles’in düşüncelerinin nasıl kullanıldığı ele alınmaktadır. Bununla birlikte çalışma, söz konusu bağlamı tarihsel bir zemine oturtturarak Batı düşünce tarihinin en önemli filozoflarından Aristoteles’in düşüncelerinin nasıl kullanıldığını ele almayı da amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde Batı Ortaçağı’nda büyü ve büyücülük kavramlarıyla birlikte cadılık sorunsalı ele alınacaktır. İkinci bölümde *Malleus Maleficarum*’un hangi koşullarda ve hangi amaçlarla yazıldığı değerlendirilecektir. Son olarak, metinde Aristoteles’ten yapılan alıntıların/kavramların/düşünümelerin gerçek bağlamlarında kastedilen anlamlarıyla *Malleus Maleficarum*’da kazandıkları anlam farkları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ, cadılık, büyü, *Malleus Maleficarum*, Engizisyon, Aristoteles.

The Employment of Aristotle’s Philosophy in the Foundations of the *Malleus Maleficarum*

Abstract

It is a well-established assertion within the history of philosophy that the thought of Aristotle –one of its most pivotal figures– has exerted a sustained influence from antiquity through to contemporary intellectual discourse. Crucially, this influence has not remained confined to strictly philosophical domains; rather, Aristotelian concepts have permeated various fields, often being appropriated beyond their original epistemological and ontological contexts. Such appropriations have, in certain instances, engendered interpretative distortions and misreadings of Aristotelian philosophy. This study investigates the deployment of Aristotelian thought within the framework of witchcraft and sorcery as presented in *Malleus Maleficarum*, a seminal juridical text of the late medieval period. In doing so, it aims to situate this usage within its broader historical and intellectual milieu, thereby elucidating the modalities through which Aristotle’s ideas were recontextualized in a non-philosophical and polemical setting. Accordingly, the first chapter will examine the conceptualization of magic, sorcery, and the witchcraft problematic in the context of Western medieval thought. The second chapter will analyze the socio-political and theological conditions under which *Malleus Maleficarum* was composed, as well as its intended juridical and doctrinal functions. The final chapter will undertake a comparative hermeneutic analysis of the Aristotelian references– quotations, concepts, and theoretical constructs– by juxtaposing their original philosophical meanings with the altered significations they acquire within the text, thereby revealing the epistemic shifts and semantic displacements involved in their transposition.

Keywords: Middle Ages, witchcraft, sorcery, *Malleus Maleficarum*, Inquisition, Aristoteles.

¹ Prof. Dr., Mersin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. ketenci@mersin.edu.tr

² Doktora Öğrencisi, Mersin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. serenozdogann@gmail.com

³ Heinrich Kramer ve Jacob Sprenger, *Cadı Çekici*, çev. Aysu Polat. (İstanbul: Artes Yayınları, 2018).; Heinrich Kramer ve Jacob Sprenger, *The Hammer of Witches*, çev. Christopher S. Mackay. (New York: Cambridge University Press, 2009). Bu çalışmada, Türkçe çeviri akademik çalışmalar uygun görülmediğinden, İngilizce çeviri kullanılmaktadır. Kitabın yazarları konusunda yapılan son araştırmalar kitabın yapılan en son araştırmalar, kitabın Heinrich Kramer (Institoris) tarafından yazıldığını ortaya koymaktadır. Bkz. Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupa’sında Cadılar ve Cadı Avı* (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021).

Giriş

Felsefe “büyü” olgusunu felsefi bir problem olarak konumlandırmaktan özellikle kaçınır. Büyü konusu felsefe ile meşgul olan araştırmacılar tarafından tarihçilere ve antropologlara terk edilmiş bir konudur. Bu terk edişin arkasında büyük oranda Aydınlanma Çağı’nın büyüü “batıl inanç” ya da “ön yargı” sınıfına dâhil etmesi yatmaktadır. Oysa büyü -kuram ve kılığının altında yatan sayılılara bakılırsa- insanın semboller, göstergeler üreten bir varlık olarak görünür dünyayı görünmez ilkelerle birlikte düşünme çabasının bir ürünüdür. Bu bakımdan da “insan nedir?” sorusu hakkındaki her araştırma, insanın bu yönüne de odaklanmak zorundadır. Ne yazık ki insanı bu yanıyla önyargısız bir şekilde nesne edinen felsefi çalışmalar hem Batı dillerinde hem de ülkemizde yeterince güçlü bir şekilde felsefi bir sorunsala oturtulamamıştır. “Büyü” insanın en temel varoluşsal sorgulamalarıyla bütünleşik rasyonel ya da sezgisel bir sorular ağına ait felsefi bir sorun düzeyine çıkarılamamıştır. Sorun yalnızca nesnenin aydınlanmacı önyargılar tarafından dışlanması kaynaklanmamaktadır. Büyü öncelikle tarihsel bir olgu olarak ortaya konmadıkça felsefi olarak da incelenemez. Batı dünyası açısından konuşulacak olursa, Antik Yunan ve Roma dönemlerinden başlayarak iktisadi, siyasi ve din tarihi araştırmaları yapmadan büyü olgusu felsefi bir problem olarak doğru konumlandırılmaz. Bu çalışmada bu ilkeye sadık kalınarak, büyücülük Ortaçağ tarihsel zemini üzerinde felsefi bir sorunsal üzerine oturtulmaya çalışılmaktadır.

Ortaçağ hakkındaki en yaygın kanı onun “karanlık” bir çağ olduğudur. Ortaçağ yaygın bir şekilde ve kolaylıkla dinsel bağnazlığın etkisi altında yüzyıllar süren bir baskı ve vahşet dönemi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama kuşkusuz bir yönüyle doğrudur. Ama bu doğru tanımlama bin yıllık devasa bir dönemi incelerken hatalar yapılmasına, söz gelimi yalnızca vahşet ve dinsel taassuba odaklanılmasına yol açabilir. Oysa Ortaçağ’ın bu baskıcı din uygulamalarını var eden koşullar dinsel yapılanmaların dışındadır. Ortaçağ’ı “karanlık” bir çağ olarak var eden asli koşulların başında, kuzeyli “barbar” kabilelerin ve Hun ordularının saldırıları sonucunda Roma İmparatorluğu’nun yıkılması gelir. Dolayısıyla “Pax Romana” olarak adlandırılan imparatorluk düzeninin yıkılması, Avrupa çapında neredeyse bin yıl sürecek bir merkezi devletin/otoritenin bulunmadığı; onun yerine derebeyliklerden ve küçük-kalıcı olmayan devletlerden oluşan kaotik bir düzenin hâkim olduğu “karanlık” bir döneme işaret eder. Bu karanlık çağda Avrupa çapında ayakta kalan neredeyse tek merkezi güç, Katolik Kilisesidir. Katolik Kilisesi bu “karanlık” dönemde, Antik edebiyat ve felsefe mirasını ‘kafir işleri’ olarak görüp yok etmez; aksine bu devasa kültür mirasının önemli bir kısmını muhafaza eder.

Avrupa’da siyasal açıdan güçlü devletlerin kurulması, Amerika kıtasının keşfi ve Uzak Doğu ticaret yollarının keşfi gibi siyasal ve iktisadi olgular biraraya geldiğinde, Katolik kilisesinin merkezi otorite olma konumu sarsıntıya uğrar. Bu sarsıntının/krizin ilk işaretleri 14. yüzyılda Boccacio’nun *Decameron* adlı eserinde açık seçik ortaya konur. Kilise, din adamlarının pratikleri yüzünden artık alay konusudur. Bu kriz, 16. yüzyılın başında Martin Luther’in Wittenberg’de ilan ettiği “95 Tez” ile somutlaşır. 95 tezin yol açtığı yaklaşık iki yüz yıl süren Katolik-Protestan çatışmaları “Avrupa”nın bugün aldığı biçimin oluşmasının önemli etkenlerindendir.

Ortaçağ bütün bu dönüşümlerin yaşandığı yaklaşık 1000 yılın adıdır. Bu yaklaşık bin yıl süren zaman dilimine “karanlık” (saeculum obscurum) ve “orta” nitelendirmeleri veren Petrarca’dır. Petrarca *My Secret Book* (2002) (Benim Gizli Kitabım) adlı eserinde Augustinus ile yaptığı hayali sohbette Antik dünyaya duyduğu hayranlığı ifade eder. Petrarca ve öğrencileri tarihi üçe ayırarak Antikçağ ve kendilerinin içinde yaşadıkları yeni yüksek kültür çağının arasında bıraktıkları “orta” çağı karanlık bir barbarlık çağı olarak nitelendirdiler.

“Kısacası, yüzyıllar süren “karanlığın” ardından bir kültürel yeniden doğuşa, bir “rönesans”a önyak olduklarını iddia ediyorlardı. Başlatmayı umdukları bu yeni yüksek kültür çağı insanlık tarihinin üçüncü farklı çağını oluşturacağından, Petrarca ve öğrencileri tarihi aslında üç bölüme ayırmışlardı: Önce antikçağ, üçüncü olarak, henüz başlamakta olan yeni yüksek kültür çağı ve ikinci olarak da, bu ikisinin arasında, hümanistlerin (belki haksızca ama ateşli bir biçimde) bir

Ortaçağ hakkındaki “karanlık” imgesini desteleyen en önemli tarihsel olgulardan biri de kilisenin iktidarını korumak amacıyla gerçekleştirdiği büyücü/cadı avcılığıdır. Bu süreci daha iyi anlamak için, Ortaçağ’ın büyü konusuna bakışını netleştirmek bakımından Tevrat ve İncil’de “büyü” ve “kehanet” konularına nasıl yaklaşıldığını belirlemek gerekir. Ne Tevrat’ta ne de İncil’de büyü ve kehanete itibar edilmesi gerektiği söylenir. Aksine iki kutsal kitap da büyü ve kehaneti kabul eder. Varlığı kabul edilen bu iki olgu yasaklanır. Tevrat Levililer 19/26: “sihirbazlık etmiyeceksiniz ve münecimlik yapmayacaksınız”; 19/31: “cincilere ve bakıcılara dönmeyin”; Levililer 20/27 “Ve cinci yahut bakıcı olan erkek, veya kadın, mutlaka öldürülecektir; onları taşla taşıyacaklardır; kanları kendi üzerine olacaktır”; Çıkış 22/18 “afsuncu kadın yaşatmayacaksın”. Ancak Tevrat bu örneklerin yanı sıra I. Samuel 28/3’ten itibaren “cinci ve bakıcıları” ortadan kaldıran Saul’un cinci bir kadına giderek bir savaşa dair kehanet istediği de anlatır.

İncil’de ise büyüye dair doğrudan hükümler, Tevrat’taki kadar açık ve cezai değildir. Büyü, sihir ve falcılık gibi uygulamalar genellikle Tanrı’ya karşı bir sapma olarak değerlendirilir. Bu tutum özellikle Yeni Ahit’te ahlaki ve ruhsal uyarılar şeklinde karşımıza çıkar: Galatyalılar 5:19-21: “Bedenin işleri bellidir: zina, ahlaksızlık, sefahat, putperestlik, büyücülük... Bunları yapanların Tanrı’nın Egemenliğini miras alamayacaklarını önceden söylemişim, yine söylüyorum.”; Elçilerin İşleri 8:9-24: “Samiriye’de Simon adında bir adam halkı büyüyle etkiler. Vaftiz olduktan sonra bile Ruh’un gücünü para ile satın almak ister. Petrus onu sert bir şekilde uyarır: “Kalbin doğru değil... Tövbe et!”. Fakat İncil’de kehanetin/astrolojinin olumlandığı bir bölüm de vardır. Matta İncili 2. Bölüm: “İsa... doğduktan sonra bazı yıldızbilimciler doğudan Kudüs’e gelip şöyle dediler “Yahudilerin kralı olarak doğan çocuk nerede? Doğuda O’nun yıldızını gördük ve O’na tapınmaya geldik... Bunun üzerine Hirodes yıldızbilimcileri gizlice çağırıp onlardan yıldızın görüldüğü zamanı tam olarak öğrendi”.

Tevrat ve İncil’de yer alan bu bağlamların öncesinde/ötesinde kadim Mısır, Mezopotamya kültürlerinin tamamında, Anadolu kadim kültürlerinde, Antik Yunan ve Roma dünyasında büyücülük, astroloji vb. uygulamalar son derece güçlü (dinsel ya da halk kültürüne ait) pratiklerdir. Batı kültüründe büyü, büyücülüğün, astrolojinin cadılığın ve cadı avcılığının incelenmesi, bütün bu dinsel ve din dışı kaynakların ve pratiklerin kökenlerinin, amaçlarının ortak ve farklı yanlarının çözülmesini gerektirir⁵. Konunun felsefi bir bağlama oturtulmasıysa, bu çözümlemelerin nihai olarak felsefeye varoluşundan beri egemen temel sorunsallara getirebilecekleri olası bir katkı ve perspektif çeşitliliği bağlamında değerlendirilmesi demektir.

Entelektüel açıdan bakıldığında Augustinus’tan başlayarak, büyü ve astroloji konusunun bütün Ortaçağ boyunca filozof ve teologlar tarafından sıklıkla ele alındığı görülmektedir. Augustinus *Confessiones* (İtiraf), *De Civitate Dei* (Tanrı Şehri), *Contra Faustum Manichaeum* (Manici Faustus’a Reddiye) ve *De Doctrina Christiana* (Hristiyan Öğretisi Üzerine) adlı eserlerinde büyü ve astroloji karşıtı bir tutumu net olarak ifade eder. Augustinus’un bu konudaki düşünceleri, Ortaçağ boyunca hemen hemen bütün büyücülük karşıtı metinlerde alıntılanmıştır. Geç Ortaçağ’ın en önemli düşünürü Thomas Aquinas da *Summa Theologiae*’de büyüye dair görüşlerini özellikle IIa IIae (İkinci Kısımın İkinci Bölümü) içinde, “Sihirbazlık” (*superstitio*) ve “büyü” (*maleficium*) başlıkları altında ele alır. Thomas Aquinas’a göre büyü, doğrudan doğa yasalarını ihlal etmez; fakat doğal nedenlerin ötesinde, kötü ruhların aracılığıyla gerçekleşen bir yönlendirmedir. Bu nedenle büyü, Tanrı’nın yaratılış düzenine karşı gerçekleştirilen bir sapmadır. Aquinas, büyüyü batıl inanç başlığı altında sınıflandırır. Ona göre, Tanrı’ya ait olan gücü başka bir kaynağa atfetmek (örneğin yıldızlara, tılsımlara, ruhlara) şirk koşmakla eşdeğerdir.⁶

⁴ Charles Nauert, *Avrupa’da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 26.

⁵ Büyü/büyücülük alanındaki öncü çalışmalar için bkz. Edward Burnett Tylor (1832-1917), James George Frazer (1854-1941), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Émile Durkheim (1858-1917), Marcel Mauss (1872-1950). Ayrıca bilim tarihi açısından büyü konusunu inceleyen Lynn Thorndike’in (1882-1965) çalışmaları da son derece önemlidir.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, çev. T. F. O’Leary ve O. P. A. J. Deffly. (New York: McGraw-Hill Book Company, 1963).

Alan yazının klasik hale gelmiş eserlerini kaleme almış olan Hansen (1998) teologların ve filozofların büyü hakkındaki düşüncelerini şu şekilde değerlendirmektedir: “Skolastik düşüncenin bir dizi ürünüyle zenginleştirilen eski halk inançları, ‘Communis opinio theologorum’ (teologların ortak görüşü) haline gelmişti; kısa sürede eğitilmiş dünyada genel kabul gördü ve bu konumunu Aydınlanma Çağı’na kadar korudu;...”⁷ Bu bağlamda Arnold temelde Ortaçağ eleştirisinin, Aydınlanmanın eleştirisi de dahil olmak üzere, kiliseden kaynaklanan bir sofuluk eleştirisi olduğunu söylemektedir.⁸

Bu çalışmada Geç Ortaçağ’ın önemli hukuksal metinlerinden birisi olan *Malleus Maleficarum*’da Aristoteles’in düşüncelerinin nasıl kullanıldığı ele alınmaktadır. *Malleus Maleficarum* büyücülük/cadılık sapkınlığıyla mücadele amacıyla Kramer ve Sprenger tarafından 1486’da yayınlanan bir kitaptır. *Malleus Maleficarum*’da ilk olarak büyü’nün gerçekliğine ve amaçlarına yönelik tanımlamalar yapıldıktan sonra, buna dayalı olarak büyücünün/cadının şeytanın iş birliği olduğu gerekçesiyle cezalandırılması gerektiği öne sürülmektedir. Arnold’a göre bir dönemin kendini gösterdiği yerlerden biri hukuk tarihidir. Çünkü hukuk kayıtlarıyla temelde dönemin insanının kaygılarının arkasındaki nedenlere işaret edilmektedir. Ortaçağ hukukunun dönemin topluluğuna ait korku, kaygı ve benzeri durumların yasada kodlanmasıyla toplumsal yapıya dair bilgiler verdiği görülmektedir.⁹ Dolayısıyla Tanrı, topluluk ve yasa arasındaki ilişkiler de yargılama yöntemleriyle kendini göstermektedir.¹⁰ Opitz ise Ortaçağ yasa kitaplarının tanımlayıcı olmaktan ziyade buyurucu özelliğe sahip olmalarından dolayı dönemin gerçekliklerinden çok yazarların ideallerini ve isteklerini yansıttığını söylemektedir.¹¹ Bu iki farklı düşünce göz önünde bulundurularak Ortaçağ’ın karakteristik özelliği olarak görülen engizisyon yargılamalarına ve buna bağlı olarak arkasındaki nedenlere bakıldığında, bu yargılamaların gerçekleştirildiği toplumsal düzlem hakkında belirlemeler yapılabilir.

Büyücülükle ilişkili her türlü “karanlık” sanatın, yasa ve toplumsal düzeni tehdit ettiği gerekçesiyle kilise tarafından sapkınlık olarak değerlendirilmesi, büyüyle uğraşanların yalnızca günahkâr olarak değil, aynı zamanda ruhsal tehlike olarak da görülmesine neden olmuştur. Ancak bu teolojik değerlendirmelerin ötesinde, kilisenin büyücülüğe karşı yürüttüğü mücadelenin arka planında, Avrupa’yı putperestlikten tamamıyla arındırmaya yönelik kilise politikaları yer almaktadır. Pagan uygulamalar ve batıl inançlar, Hristiyan inanç sisteminin merkezileşmesinin önünde bir tehdit olarak değerlendirilmiş ve söz konusu sapkınlığın bastırılmasına yönelik ilk kurumsal adım III. Gregory tarafından 1231 yılında Papalık Engizisyonu’nun kurulmasıyla atılmıştır.¹² Bu çalışmada ise *Malleus Maleficarum*’da Aristoteles’in düşüncelerinin nasıl kullanıldığı ele alınmaktadır. Kitapta büyü’nün gerçekliğine ve şeytanla iş birliğine ilişkin temellendirmeler ise bazı bağlamlarda Aristoteles’in felsefesine dayandırılarak yapılmaktadır. Fakat kitapta Aristoteles’ten yapılan alıntılar bağlamından kopuk bir şekilde ele alınmakta ve kaynak metindekinden tümüyle farklı bir bağlamda yorumlanmaktadır.

Bu çalışma, Batı Ortaçağ’ında büyü ve cadılık olgusunu yalnızca tarihsel bir fenomen olarak değil, aynı zamanda felsefi ve teolojik bir söylem olarak ele almaktadır. Özellikle Aristoteles’in doğa felsefesi, mantık ve metafizik anlayışının cadı figürünün inşasında nasıl araçsallaştırıldığını inceleyerek, felsefi düşüncenin bağlam dışı kullanımının ideolojik sonuçlarını tartışmayı amaçlamaktadır.

⁷ Jürgen Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter* (Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 1998), 191.

⁸ John H. Arnold, *Ortaçağ Tarihi Nedir?*, çev. Kahraman Şakul. (İstanbul: İslık Yayınları, 2019), 28.

⁹ Arnold, *Ortaçağ Tarihi Nedir?*, 77-78.

¹⁰ Arnold, *Ortaçağ Tarihi Nedir?*, 83.

¹¹ Christine Opitz, “Geç Orta Çağ’da Yaşam” *Kadınların Tarihi 1: Ortaçağ’ın Sessizliği* içinde, ed. Christiane Klopisch-Zuber (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 256.

¹² Brenda R. Lewis, *Papaların Karanlık Tarihi*, çev. Sena Nur Yavuz. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 95-97.

1. Batı Ortaçağ'ında Cadılık ve Büyü

Ortaçağ'da cadılık ve büyü inancına ilişkin sorulara yanıt verilebilmesi için bu kavramların dönemin tarihsel ve toplumsal koşulları çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir. Ortaçağ'ın “karanlık” tarihine atfedilen bu olgular tarihsel bağlamda süreklilik gösteren, yani hem Ortaçağ öncesinde hem de sonrasında yer alan “aydınlık” dönemlerde de kültür hayatında yeri olan olgulardır. Hatta “Orta” çağa adını veren Rönesans düşünürlerinin kendileri de büyü ile meşgul olmuşlardır. Cadılık ve büyücülüğün neden Ortaçağ ile anıldığı, bu dönemde büyüyle neden yoğun bir şekilde ilgilenildiği, Ortaçağ'da büyüyü kullanan insanların kimler olduğu sorularının cevabına cadılık ve büyü kavramlarının tarihsel bağlamda değerlendirilmesiyle ulaşılabilir. Nitekim Ortaçağ'ın hurafelerle dolu bir çağ olduğu görüşünde önemli bir rolü olan büyü ve cadı kavramlarının geniş tarihsel bir arka planı bulunduğu unutulmamalıdır.

Ortaçağ bağlamında “büyünün tarihi var mı?” sorusu 9. yüzyıl Hristiyan misyonerlerinden 12. yüzyıl alimlerine ve 15. yüzyıl hümanistlerine sonrasında ise 16. ve 17. yüzyılları kapsayan büyük büyücülük/cadılık kovuşturmalara dek uzanan bir tarihe karşılık gelmektedir.¹³ Büyü kavramının hangi dönemde hangi anlama karşılık geldiğinin anlaşılır olabilmesi için kavramın tarihini incelemek gereklidir. Batı dillerinde “magie”, “magic” olarak kullanılan sözcüğün, Persçe’de “magi” sözcüğünden geldiği ve Mecusi din adamlarını ifade ettiği görülmektedir.¹⁴

Ortaçağ kültüründe büyüye yönelik yaklaşımlar, bu dönemin kültürel yapısını anlamaya yönelik bir başlangıç noktası sunmakla beraber aynı zamanda Ortaçağ'ın farklı kültürlerle kurduğu etkileşimleri de görünür kılmaktadır. Ortaçağ Avrupa'sında “büyü” olgusu pagan kültürlerin mirasını devam ettirmekle birlikte, Haçlı Seferleri üzerinden Arap/İslam kültüründen¹⁵ de etkiler taşır. Ayrıca Ortaçağ'da büyü olgusu sadece halk inancı düzeyinde olmayıp dini düşünce ve dönemin bilimsel anlayışının kesişiminde de konumlanmaktadır. Bu durum büyüyü dönemin entelektüel kesiminin ilgi alanına da dahil etmektedir.¹⁶ Pico della Mirandola¹⁷ ve Agrippa von Nettesheim¹⁸ gibi önemli entelektüeller kendilerini “büyücü” olarak tanımlamakta sakınca görmezler. Kabbala, doğal büyü ve sayı büyüleri 14. yüzyıldan itibaren özellikle soylu kesim ve Nicolaus Cusanus gibi üst düzey din adamları arasında çok rağbet görür. Ancak halk kültürünün bir parçası olarak büyü, daha çok insanlar arası ilişkilerde ve tarım alanında ortaya çıkar ve demon inancıyla bağlantılı olarak icra edilir. Okült terimi, doğada mevcut olmakla birlikte henüz bilinmeyen ya da açıklanamayan güçleri ifade etmektedir. Okült güçler, doğada var olanları açıklamaya çalışan Aristotelesçi kategorilere gizil güçlerin eklendiği bir anlayış üzerinden doğal büyüyle ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda doğal büyü, geleneksel anlamdaki büyü kavramından farklı amaçlarla icra edilmektedir.¹⁹

Bu noktada, bir eylemin büyü olarak tanımlanıp tanımlanmayacağını belirleyen ölçütler sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu ölçütlerden ilki başvurulacak gücün kaynağıdır. Eğer bir eylem ilahi bir kudret ya da doğal bir güç tarafından yönlendiriliyorsa, genellikle büyü olarak değerlendirilmemektedir. Buna karşılık, demonik varlıklar ya da okült güçlerle ilişkilendirilen eylemler ise büyü kapsamında değerlendirilmektedir. İkinci ölçüt ise bu eylemlerin belirli ritüeller aracılığıyla gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğidir.²⁰ Büyünün tanımlanmasına yönelik ölçütler önemlidir, çünkü dinsel çatışmalar bu noktada önemli rol oynamaktadır. Nitekim Hristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren Avrupa'da suçlu kategorisinde yabancılar, putperestler, kafirler, Yahudiler, büyücüler ve cadılar yer almaktadır.

¹³ Richard Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, çev. Zarife Biliz. (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017), 9-10.

¹⁴ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 31-32.

¹⁵ Örneğin Batı okült düşünce dünyasında önemli bir yeri olan Picatrix aslında Ghāyat al-Ḥakīm (Bilgenin Amacı) adlı 10. yüzyılda kaleme alınmış Arap büyü kitabıdır. 13. yüzyılda Kastilya Kralı X. Alfonso'nun emriyle İspanyolcaya, ardından Latinceye çevrilmiş ve bu çeviriyle Picatrix adını almıştır. https://tr.wikipedia.org/wiki/Picatrix_Ghayat_al-Hakim.

¹⁶ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 20-21.

¹⁷ Cassirer'in Pico'dan aktardığına göre “... şehir denince aklımıza “Roma”, şair denince “Vergilius” ve filozof denince “Aristoteles” geliyorsa- aynı şekilde büyüyü de bilim ve felsefenin bütününe işaret eden bir ad olarak görebilmemiz gerekir.” Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, çev. Emre Can Evren. (Bursa: Vera Yayınları, 2018), 230.

¹⁸ Agrippa von Nettesheim, *Gizli felsefe (Ya da Büyü Felsefesi) I. Kitap*, çev. Levent Özşar. (Bursa: Biblos Yayınları), 2006.

¹⁹ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 33-35.

²⁰ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 37-38.

Hristiyanlığın kafirlerle mücadelesinden sonra ise 15. yüzyıldan itibaren Orta Avrupa ülkelerinde cadıların ortaya çıkışına kadar sapkınlık suçları çoğunlukla Yahudilerle ilişkilendirilmektedir.²¹

İlk kez 1293 yılında kullanılan Cadı (*Hexe*) kavramının hukuki metinlerdeki kullanımı 1419 yılına dayanmaktadır. Cadılık, 1420-1440 yılları arasındaki davalarda engizisyon tarafından “yeni bir tarikat” olarak kabul edilmektedir. Kilisenin söz konusu bu yeni tarikatı Hristiyanlığa karşı kurgulanan bir komponun parçası olarak görmesi, cadı avlarını bu bağlamda mücadele aracı bir araç haline getirmiştir. Nitekim Avrupa’da 1430-1780 yılları arasını kapsayan ve uzun bir döneme yayılan “Cadı Avı Çağı”, Ortaçağ’a “karanlık” nitelimesinin yapılmasında belirleyici bir etken olarak görülmektedir. Bu bağlamda Luther, cadıların ve büyücülerin kovuşturulmasını ve yok edilmesini savunmuştu; ve onun gibi düşünen takipçileri de aynı görüşü paylaşıyordu. Cadı kovuşturmalarında Lutherciler ve Reformcular, Katoliklerden çok daha fanatik biçimde hareket etmişlerdir. Tamamen Katolik olan bölgelerde -örneğin Orta ve Güney İtalya ile İspanya’da- cadı davaları oldukça önemsiz bir rol oynamıştır. Buna karşılık İngiltere’de, İsviçre’de, İskandinavya’da ve nihayet Kuzey Amerika’da çok daha şiddetli bir biçimde yakılmışlardır.²²

2. Ortaçağ’da Aristoteles

Dante *İlahi Komedyası*’nın “Cehennem” bölümünde vaftiz edilmemiş ama erdemli yaşamış pagan filozofların ruhlarıyla karşılaşır. Burada Sokrates, Platon, Demokritos, Herakleitos gibi birçok Antik düşünürün yanı sıra Aristoteles de yer alır. Dante, onu şöyle tanımlar: “bilginlerin en bilgini”.²³ Günümüzde felsefe yaparken kullandığımız birçok terim Aristoteles’in düşünsel mirasına dayanmaktadır. Aristoteles etkisi 13. yüzyıldan itibaren Ortaçağ felsefesinde son derece belirgindir. 12. yüzyılda, Haçlı Seferleri sayesinde Araplar ile İspanyollar aracılığıyla Aristotelesçi yazıların Avrupa’ya ulaşması, Batı dünyasının ufku genişleterek umut veren bir başlangıç yapılmasını sağlamıştı. Bu dönemde bilimsel düşünceye duyulan ihtiyaç 13. yüzyıla miras olarak aktarılmıştı, ancak bu mirası sürdürenler yalnızca Roger Bacon ve birkaç seçkin zihin olmuştur.

Antikçağ dünyasından erken Ortaçağ kültürüne geçişin göstergeleri olarak Atina’daki Platoncu Akademeia’nın kapatılması (M.Ö. 384-M.S. 529) ile Benedictus tarafından Montecassino Manastırı’nın kurulmasını (M.S. 529) gösteren Limonta, eski metinlerin korunması ve incelenmesinde manastırların önemli bir görev üstlendiğini dile getirir. Ancak manastırdaki faaliyetlerin Antikçağ felsefi düşüncesinin korunmasıyla sınırlı kalmaması ruhani alıştırmaların da etkisiyle felsefenin farklı şekilde düşünülmesine neden olmuştur. Manastır okullarında verilen eğitim, Aristoteles’in de olduğu klasik yazarların çevirileriyle birlikte, *Kutsal Metinler*’i incelemeye ve anlamaya yöneliktir.²⁴

Ortaçağ her ne kadar Batı’da bir Hristiyan felsefesi olarak düşünülse de farklı geleneklerle sürekli bir şekilde dönüşüme uğramıştır. Bu nedenle Ortaçağ felsefesi bin yıllık bir dönem içerisinde problemler açısından ortaklıklar göstermekle beraber olağanüstü bir düşünce zenginliğine sahiptir. Bu zenginlik içerisinde “erken ortaçağda Aristoteles’le (MÖ 384-322) ilgili bilgiler, Severinus Boethius (y. 480-525?) tarafından VI. yüzyılda tercüme edilmiş ve yorum getirilmiş olan mantık eserleriyle sınırlıdır.”²⁵ Batı dünyası Klasik kültürün yeniden keşfedildiği XIII. yüzyıldan itibaren gerçek anlamda Aristoteles’i tanımaya başlar. Bu ana sorun etrafında Ortaçağ felsefesi başlangıçta Platon ve Yeni Platoncu bir çizgiye sahip olsa da, Thomas Aquinas ile birlikte baskın “filozof” Aristoteles’tir. Aristoteles’in etkisinin artmasıyla Ortaçağ’da “filozof” unvanı Aristoteles’e işaret eder.²⁶ Böyle bir ortamda Aristoteles’in rolünün ne olduğunu 13. yüzyıl Aristotelesçiliğinde bulmak mümkündür. 13. yüzyılda entelektüellerin iman ile akıl

²¹ Haydar Akin, *Ortaçağ Avrupa’sında Cadılar ve Cadı Avı* (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021), 129-130.

²² Eric Rosenfeld, *Friedrich Spee von Langenfeld: Eine Stimme in der Wüste* (Berlin: Walter de Gruyter, 1958), 257-258.

²³ Alighieri Dante, *İlahi Komedyası*, çev. Rekin Teksoy. (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2011), 60.

²⁴ Roberto Limonta, “Okumak, Düşünmek, Tefekkür Etmek: Ortaçağda Felsefe ve Monastisizm” *Felsefe Tarihi 2: Helenizm’den Augustinus’a* içinde, ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2020), 313-315.

²⁵ Umberto Eco, *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı. (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021a), 352.

²⁶ Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 4.

arasında denge kurma amacıyla Aristoteles'e yönelmeleri 12. yüzyılın mantıkçı Aristoteles'inin yanına fizikçi, ahlakçı ve metafizikçi Aristoteles'ini eklemeleriyle sonuçlanmıştır. Bunula beraber başlangıçta Aristoteles okumalarının çoğunlukla İbn Rüşd yorumlamalarına dayandırılması ve her yorumun kendine ait bir Aristoteles düşüncesine sahip olması yine de gerçek Aristoteles düşüncesini görünmez kılmaktadır.²⁷

Başlangıçta Ortaçağ'da Aristoteles'in eserlerinden sadece birkaç metin Boethius'un (MS 480 ile 524) Latince çevirileri sayesinde tanınır²⁸ ama XII. yüzyıldan itibaren Aristoteles'in külliyyatının tamamının önce Arapçadan, sonra da Yunancadan tercüme edilmesi Ortaçağ düşüncesinde gerçek anlamda bir devrime yol açar. Ancak Hansen'in özellikle vurguladığı gibi, bu etki her zaman Aristoteles'in özgün görüşlerine sadık yorumlar olmamıştır. Haçlı Seferleri aracılığıyla Avrupa kültürüne başka yönlerden büyük katkılar sağlayan Doğu-Batı bağlantısı, Talmudik unsurların Avrupa'ya taşınmasında etkili oldu. Talmud'da, Yahudi demonolojisi ve şeytan inancı Hristiyanlıktakinden bile daha geniş bir şekilde ele alınmıştı. Aristoteles'in Arap yorumları ise astrolojik batıl inançları destekleyen en güçlü kaynaklardan biri haline geldi.

1230 civarında yazan Wilhelm von Auvergne, Guilelmus Parisiensis olarak da bilinen Paris Piskoposu (1228-1249), Paris'teki teolojik çalışmaların gelişiminde büyük bir etkiye sahiptir. Von Auvergne'in düşüncesi, Hristiyan eğitiminin ürünü olan ve tüm skolastik gelenekte görülen bir bilgi ve naiflik karışımını yansıtıyordu. Augustinus ve Platon'un görüşlerine dayanmakla beraber Aristoteles'in eserlerini ve Arap yorumlarını iyi biliyordu. Auvergne Aristoteles'in demonların varlığına inanmadığı savını yanlış bir görüş olarak değerlendiriyordu. Hansen'e göre daha 13. yüzyılın başlarında Aristoteles ve demon anlayışı arasında bağlantılar açıkça kurulmuştu.²⁹ Thomas Aquinas ile Aristotelesçilik Hristiyan teolojisinin resmi felsefesi haline gelecektir.³⁰ Ancak Thomas Aquinas ve izleyicileri, 13. yüzyılda spekülasyonu (felsefe-teoloji ilişkisini) tek taraflı olarak ön plana çıkardı. Aristotelesçi mantığın yeni keşfedilen diyalektik oyununa aşırı bir bağlılık, bu dönemin sanatsal açıdan olağanüstü yetenekli zihinlerini büyüledi ve onları, bu sistemin üzerine inşa edildiği zayıf temeli göz ardı etmeye yönlendirdi. Böylece doğa bilimlerine olan ilgi giderek azaldı ve Arap filozofları aracılığıyla Yunan düşüncesi aktarılırken, astrolojiye yönelik Doğu kaynaklı eğilimler daha da güçlendi.

Ortaçağ düşüncesinde sıklıkla Aristotelesçi ve Platoncu bakış açıları arasında bir karşıtlık olduğu ileri sürülür ve İtalyan Rönesansı'nın Platoncu hümanist karakteri Aristotelesçi ekolün karşısına konur. Oysaki Rönesans, Aristoteles'in önceki yüzyıllarda bilinmeyen metnlerinin ortaya çıktığı bir dönem olmasının yanı sıra Aristoteles ve Platon arasında kurulacak bir benzerlik arayışına da yöneliktir.³¹ Bu arayış Marcilio Ficino ve Pico Della Mirandola'nın başlıca sorunları arasındadır. 14. yüzyılda Aristoteles felsefesinin bir kriz yaşadığı ve 15. yüzyılda yerini Platonculuğa bıraktığı düşüncesi yaygın olsa da Papalığın desteğiyle 15. yüzyılda ve sonrasında da güçlü bir Aristotelesçilik söz konusudur. Bu dönemde, daha önce göz ardı edilen *Poetika* ve *Retorik* gibi eserlerin yeniden gündeme alınmasıyla birlikte, Aristoteles'in bilinen metnlerinde gizil kalan hakiki anlamın izine düşülmüş; bu arayış, düşünürün entelektüel bir "yeniden doğuşu" olarak nitelendirilmiştir.³² Bu bağlamda, Ortaçağ'a ait ve artık yetersiz görülen çevirilerin yerini, hümanist dönemin önde gelen isimleri – Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Giorgio Valla gibi – tarafından

²⁷ Le Goff, *Ortaçağ'da Entelektüeller*, 141-144.

²⁸ Susan Wise Bauer, *Rönesans Dünyası*, çev. Mehmet Morali. (İstanbul: Alfa Basım Dağıtım, 2022), 24.

²⁹ Jürgen Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter* (Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 1998).

³⁰ Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, "Neden Aristoteles?" *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan* içinde, ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2022), 237-238.

³¹ Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, "Devamlılık ve Kırılma: XV. Yüzyıl" *Felsefe Tarihi 3: Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye* içinde, ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021b), 281.

³² Ortaçağ düşüncesinde gerçekte Aristoteles'e ait olmadığı halde Aristoteles metni kabul edilen çok sayıda eser de vardır. Bunlar arasında en popülerlerinden biri *Secretum secretorum* (Sırların Sırrı) adlı Aristoteles'in Büyük İskender'e mektupları şeklinde kaleme alınan bir kitaptır. Bir diğer eser ise Platon'un *Phaidon*'undan hareketle Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platoncu gibi sunulduğu *De pomo* adlı eserdir. John Marenbon, *Medieval Philosophy, An Historical and Philosophical Introduction* (London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2007), 214-215.

yapılan, metne sadık ve kavramsal derinliği gözetken yeni çeviriler almıştır. Aynı zamanda bu çeviri akımıyla ortaya çıkan doğrudan metne yönelik okuma, metinlerin yorumlanmalarına ilişkin eleştirileri de beraberinde getirmektedir.

“Filozof” olarak anılan Aristoteles’in otoritesi de hem İslam Aristotelesçi filozoflarında – İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Meymun – hem de 1250’den itibaren Latin Batı’daki üniversitelerde – Thomas Aquinas – kendini göstermektedir. Dolayısıyla Aristoteles ve Yeni Platoncu gelenekle harmanlanan bir Ortaçağ felsefesinden söz etmek mümkündür.³³ Aristoteles’in *Fizik*’ten *Politika*’ya birçok çalışması Ortaçağ düşünürleri için ana referans noktasıdır.³⁴ Nitekim Aristoteles’in *Metafizik*’teki nedensellik terminolojisine sahip İlk Neden, *Nous* ilkesi ile ruh öğretisindeki madde ve form ilişkiselliğine benzer şekilde ortaya koyduğu ruh ve beden anlayışı, Ortaçağ felsefesinde etkin bir role sahiptir.³⁵

Ortaçağ’da Aristoteles felsefesi Hristiyan teolojisiyle birleştirilerek yorumlanmış ve özellikle dört neden öğretisi ile varlık anlayışı cadılık temellendirmelerinde merkezi bir rol oynamıştır. Aristoteles’in dört neden öğretisi cadıların varlığını ve şeytanla iş birliğini ispatlamada kullanmak için yorumlanırken, ruh ve akıl anlayışı ise cadılığa yatkınlık ve yargılamaların gerekliliği noktasında ele alınmaktadır. Genel itibarıyla Aristoteles felsefesi teolojik anlayış çerçevesinde cadı avlarının meşrulaştırılmasında kullanılmaktadır. Batı literatüründe çok sayıda kaynak bulunmakla beraber, cadılık-büyücülük konusunu kilise tarafından ele alan klasik metinleri içeren kısa bir liste vermek gerekirse: Kramer ve Sprenger: *Malleus Maleficarum* (1487), Pierre de Lancre: *On the Inconstancy of Witches* (1612), Anonim: *Canon Episcopi* (yaklaşık 10. yy), Jean Bodin: *De la démonomanie des sorciers* (1580), Martín del Río: *Disquisitiones Magicae* (1599), James VI: *Daemonologie* (1597), Francesco Maria Guazzo: *Compendium Maleficarum* (1608), Joseph Glanvil: *Saducismus Triumphatus* (1681). Burada anılan metinlerde sık sık Aristoteles’in düşüncelerine dayanılmaktadır.

2.1 Malleus Maleficarum

Malleus Maleficarum 1486 yılında iki engizisyon rahibi Henrich Kramer ve Jacob Sprenger tarafından kaleme alınmış engizisyon hukuku alanına ait bir eserdir. Kitabın başlığında yer alan Malleus Latince “çekiç” anlamına gelir. Antik Roma’da “malleus” kelimesi hem fiziksel bir alet hem de cezalandırma ve yargı gücünün simgesi olarak kullanılırdı. Metaforik olarak, “çekiç” cadılıkla suçlananları ezme, yok etme arzusunu temsil eder. Maleficarum ise “Maleficus” kelimesinden türetilmiştir: male (kötü) facere (yapmak) “kötülük yapan kişi” anlamına gelir. “Maleficarum” ise bu kelimenin dişil çoğul genitif hâlidir. “Cadıların çekici” kiliseye karşı yapılan sapkınlıklarda cadıları/büyücüleri alt etmek için kullanılan araç anlamına gelmektedir. Amaçlarına ve konularına göre üç bölüme ayrılan kitap öne sürdüğü ispatlarla sırasıyla, büyücülüğün gerçekliğinden şüphe duyulamayacağını, büyücülerin uygulamalarına karşı koymanın yöntemlerini ve son olarak da onlara karşı yürütülecek davalarda uygulanacak temel hukuki normları ortaya koyar.³⁶ Bu eser, önceki cadı avı metinlerinin izinden gitse de, onların tüm argümanlarını bünyesine katmış ve daha da ileri götürmüştür. Ancak, önceki metinlerin acımasız ve katı mantığına ek olarak, *Malleus Maleficarum*’da soğukkanlı bir zalimlik, insanlara işkence etmeyi kolaylaştırıcı bir eğilim ve dinî fanatizmin en uç noktaları görülmektedir. Okuyucuda derin bir öfke ve tiksinti uyandıran bu eser, dinî fanatizmin en karanlık yüzünü ortaya koyan bir eser olarak tarihe geçmiştir.³⁷ Eser 1486 yılında tamamlanmış ve 1487’de ilk kez yayımlanmıştır. 1520’ye kadar 13 kez, 1574-1669 yılları arasında ise 16 kez basılmış ve toplam 29 baskı ile büyük bir etki yaratmıştır. Bu eser, cadı inancının ve ona adanmış akademik literatürün en önemli parçalarından biri olarak kabul edilir. Dönemin entelektüel dünyasında büyük bir yer edinmiş, ancak aynı zamanda Avrupa’da cadı avlarının sistematik hâle gelmesine yol açmıştır.³⁸

³³ Marenbon, *Medieval Philosophy, An Historical and Philosophical Introduction*, 2-3.

³⁴ Marenbon, *Medieval Philosophy, An Historical and Philosophical Introduction*, 6-8.

³⁵ Marenbon, *Medieval Philosophy, An Historical and Philosophical Introduction*, 10-12.

³⁶ Christopher Mackay, “Introduction” in *The Hammer of Witches* (New York: Cambridge University Press, 2009), 11.

³⁷ Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*.

³⁸ Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, 458-459.

Kitabın hemen başında Papa VIII. Innocentius'un 1484 yılının 5 Aralık günü ilan edilen, ünlü ve çok tartışılan "Hexenbulle"si yer alır. Bu ferman öncelikle bir durum saptaması yapar:

"Yakın zamanda, Almanya'nın yukarı bölgelerinde, Mainz, Köln, Trier, Salzburg ve Bremen şehirlerinde ve çevresindeki bölgelerde, birçok erkek ve kadının kendi kurtuluşlarını umursamadan Katolik inancını terk ettiği ve kendilerini dışı ve erkek demonlara teslim ettikleri haberini aldık -bu durum bizi büyük bir üzüntüye sevk etti. Bu kişiler, büyüler, tılsımları ve diğer lanetli batıl inançlarıyla kadınların doğurganlığını, hayvanların yavrularını, ekinleri, bağları ve meyve ağaçlarını mahvediyor ve yok ediyordu. Ayrıca, erkekleri ve kadınları kısırlığa sürüklüyor, evliliklerin tamamlanmasını engelliyor, insanlara ve hayvanlara hastalık bulaştırıyor ve kutsal vaftizde aldıkları imanlarını sapkınca dudaklarıyla reddediyorlardı. Bunun yanı sıra, insanlığın düşmanı olan Şeytan'ın yönlendirmesiyle, büyük günahlar işlemekte ve Tanrı'nın ihtişamına hakaret eden korkunç eylemler gerçekleştirmekteydiler."³⁹

Ardından, Heinrich Kramer ve Jacobus Sprenger'in Engizisyon yargıcı olarak görevlendirildiklerini belirterek:

"Bu kişiler, sapkın olarak suçlanan kişileri tutuklama, cezalandırma ve düzeltme yetkisine sahiptir. Ayrıca, Strazburg Piskoposu'na emir veriyoruz ki bu fermanı kendi yetkisi içinde veya başka temsilciler aracılığıyla sık sık halka açık bir şekilde duyursun ve Engizisyon görevlilerinin görevlerini yerine getirmelerini engelleyen her türlü girişimi cezalandırsın. Bu emir herhangi bir otorite tarafından hiçbir şekilde engellenemez veya sorgulanamaz. Kimse bu açıklamamızı ihlal etme veya onunla çelişme cesaretini göstermesin."⁴⁰

Teologların özel literatürü, Engizisyonun sayısız davada halka açık bir şekilde sunduğu ve bazı bölgelerde devlet otoriteleri tarafından da kabul edilen bir gerçeği doğrulamıştı: Yeni tür büyücüler ve cadılar gerçekten vardı ve işledikleri suçlar gerçektir. Daha önceki papalık fermanlarında büyücülükle ilgili birçok hüküm bulunuyordu, ancak bunlar genellikle Engizisyonun büyücülere karşı yetkisini sorgulayan şikayetler üzerine yayımlanmıştı. Bu yetkiyi kanıtlamak, dönemin teolojik metinlerinin temel amaçlarından biriydi, çünkü büyücülük ve cadılık, açıkça sapkın bir mezhep olarak tanımlanarak Engizisyonun yetki alanına sokuluyordu.⁴¹

Bu fermanın temel amacı, cadıların işlediği iddia edilen suçları özetlemek ve Engizisyonun müdahalesini haklı çıkarmaktır. Bu nedenle, Engizisyon görevlileri Kramer ve Sprenger, suç listesini bu doğrultuda oluşturmuş ve Roma'da tekrar onaylatmışlardı. Bu fermanın önemi önceki papalık emirlerinden farklı olarak, matbaada basılarak geniş çapta dağıtılmasından gelir. Bu belge, ünlü "Malleus Maleficarum" (Cadıların Çekici) adlı eserin tüm baskılarında önsöz olarak yer aldı. Söz konusu ferman, sayısız masum insanın yok edilmesine neden olmuş, zaten dezavantajlı durumda bulunan kişileri daha da büyük bir felakete sürüklemiştir. Cadı avlarının en korkunç özelliklerinden biri, özellikle alt sınıfları ve kırsal kesimde yaşayanları hedef almasıdır, çünkü teologların batıl inanç olarak gördükleri halk inanışları bu kesimde daha güçlü ve yaygın bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Engizisyonun müdahalesi için en uygun ortamı sağlayan kesim, halkın bu yaygın inanışlarıydı.

Malleus Maleficarum'da büyücülük, Tanrı (iyi) ile şeytan (kötü) arasındaki mücadelenin bir parçası olarak ele alınmaktadır. Ancak bu anlayış, Hristiyan teolojisinin Tanrı'nın mutlak kudretine ilişkin temel inancıyla doğru değildir. *Malleus Maleficarum* bu çelişkiyi, büyüsel pratiklerin kendi başlarına herhangi bir etkiye sahip olmadığı ancak Tanrı'nın izin verdiği ölçüde etkili olabileceklerini belirterek gidermektedir.⁴² Bu bakımdan kitapta büyücülük ve Tanrı'nın konumu sorunu da ele alınmaktadır. Tanrı'nın mutlak kudretine ve mutlak iyiliğine duyulan inanç ile "kötülüğün temsilcisi" konumundaki cadıların varlığının nasıl bağdaştırılabileceği sorusunu sürekli olarak tekrarlanmaktadır. Sorunun çözülmesinde Tanrı'nın insanlara özgür irade bahşetmesini temel alan geleneksel bir açıklamaya başvurulmaktadır. Bu düşünceye göre, Tanrı'nın kötü eylemlere izin vermesi onun adaletini zedelememektedir, çünkü ölümden sonra ilahi ceza uygulanacaktır. Aynı zamanda şeytanın gücü de mutlak olmayıp Tanrı'nın izin verdiği ölçüde etkili olabilmektedir. Sonuç itibarıyla her şeyin Tanrı'nın iradesine tabi olduğu düşüncesi

³⁹ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 75

⁴⁰ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 76

⁴¹ Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, 391-519.

⁴² Mackay, "Introduction," 21-22.

vurgulanmaktadır. Kimi zaman da insan aklının Tanrı'nın amaçlarını kavramadaki yetersizliği belirtilerek Tanrı'nın insan bilgisinin ötesinde hazırladığı daha büyük bir iyiliğin var olduğu inancı öne sürülmektedir.⁴³

Kitapta büyücülükle ilgili olarak Tanrı'nın rolünden sonra dikkat çeken ve üzerinde durulan bir diğer önemli konu kadının rolüdür. Bu eseri önceki literatürdeki metinlerden⁴⁴ gerçekten ayıran üç önemli unsur vardır: *Malleus Maleficarum*, cadı inancını farklı bir şekilde yapılandırır; cadılık faaliyetlerini temelde kadın cinsiyetiyle özdeşleştirir. Yazarlar bu noktada, Aristoteles, Augustinus ve hatta İncillerden seçme yorumlarla, kadının doğası gereği daha zayıf, daha şehvet düşkün ve sapkınlığa daha meyilli olduğunu savunurlar. Havva örneği üzerinden kadın, “şeytanın kapısı” olarak resmedilir. Bu yaklaşım, Ortaçağ Avrupa'sında büyücü figürünün kadın cinsiyetiyle özdeşleşmesinde dönüm noktasıdır. Bir başka deyişle: *Malleus Maleficarum*, kadın düşmanlığını teolojik bir çerçeveye oturtarak kurumsallaştırır. *Malleus Maleficarum*'un yazarları, şeytanla cinsel ilişkinin kadınlarda erkeklere kıyasla çok daha yaygın olduğunu ileri sürer. Hatta erkekler olarak Tanrı'ya şükrederler, çünkü erkek cinsiyetini bu büyük günahtan koruduğuna inanırlar – bu da, Mesih'in erkek bedeninde vücut bulmuş olması nedeniyle erkekliğe tanınmış özel bir ayrıcalık olarak görülür. Bu nedenle, eserlerine de “*Malleus maleficarum*” (kadın cadıların çekici) adını verirler. Yazarlar, geniş okuma birikimlerinden yararlanarak, kadınlar aleyhine söylenebilecek her şeyi titizlikle bir araya getirirler. Bu amaçla, özellikle bu yönde verimli olan Eski Ahit'in yanı sıra, Hristiyan döneminin bekârlık literatürünün önde gelen temsilcileri olan Lactantius, Hieronymus ve Chrysostomus'a başvururlar.

Kadının büyücülükle ilişkisinin şeytanla olan iş birliğinden geldiği düşünülmektedir ki bu iş birliğinin arkasında kadının zayıf olduğu düşünülen doğası bulunur. Ortaçağ Avrupa toplumsal yapısına bakıldığında toplumun erkek egemenliğine ve iktidar mücadelelerine dayalı eril bir kültüre sahip olduğu görülür. Hukuk alanı da dahil olmak üzere yaygın olan bu erkek egemen düşünce cadılık inancındaki kadına yönelik zulümde de merkezi bir rol oynamaktadır.⁴⁵ Kadının toplumsal yaşamda evlilik ve annelik nitelikleriyle tanımlanması kadını gerek evlilik içinde gerek evlilik dışında bedeni üzerinden tanımlayarak görevini ve varlık nedenini üreme işlevine dayandırmaktadır.⁴⁶ Kadını evlilikte ve toplumda bir konuma sahip olabilmesi için çocuk sahibi olmaya zorunlu tutan bu anlayış, çocuk sahibi olmaya engel durumlarda ise kadınların büyüye veya alternatif bitkisel tedavi yöntemlerine yönelmelerine sonuçlanmaktadır.⁴⁷

Ortaçağ'da cinsellik ve evlilik gibi bireysel ve toplumsal düzenlemeler kilisenin denetimi altındaydı. Kadının toplumsal rolünü ve davranışlarını kontrol altına alma çabası, yalnızca normatif bir düzenleme işlevi görmemiş; aynı zamanda kadın bedenini ve bilgisini çevreleyen bir gizem üretmiştir. Bu gizem, erkek egemen söylemde hem arzu-yu hem de tehdidi çağrıştıran, kadınlara dair bilginin denetlenmesi gereken bir güç olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda kadın bedeni ve doğurganlığı hakkında en fazla bilgiye sahip olan ebeler – özellikle yaşlı kadınlar – erkek egemen korkuların yansıması olarak “cadı” damgasıyla hedef haline gelmiştir.⁴⁸ Kadının potansiyel bir tehdit unsuru haline getirilmesinin bir nedeni de kadın fizyolojisine dair anatomik bilgi eksikliğidir. Bu doğrultuda kadınların ‘günahın aracıları’ ve ‘hastalıkların aktarıcıları’ olarak ilahi cezayı hak ettiği düşünülmektedir.⁴⁹ Kadına

⁴³ Mackay, “Introduction,” 24.

⁴⁴ Özellikle *Canon Episcopi*'den. *Canon Episcopi* (ya da Capitulum Episcopi), Ortaçağ kilise hukukunda büyü, cadılık ve halk inançları hakkında erken dönem Hristiyan tutumunu yansıtan bir metindir. İlk kez 906 yılında Regino of Prüm tarafından *Libri de synodalibus causis* adlı eserinde kaydedilmiştir. *Canon Episcopi*'ye göre: Cadıların gece uçuğu, hayvanlara dönüştüğü ya da ruhları çağırıldığına dair anlatılar gerçek değil, hayal ve yanılsamadır. Bu tür inançlar, halk arasında kalan putperest kalıntılar ve şeytani aldatmacalar olarak değerlendirilir. Dolayısıyla cadılık eylemleri fiziksel değil, psikolojik ve ruhsal sapmalar olarak görülür. Bu yaklaşım, özellikle 15. yüzyıldan önceki dönemde cadıların cezalandırılmasına karşı ılımlı bir tutum sergileyen kilise görüşünü temsil eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (New York: Cornell University Press, 1992).

⁴⁵ Opitz, “Geç Orta Çağ'da Yaşam,” 255-258.

⁴⁶ Opitz, “Geç Orta Çağ'da Yaşam,” 264, 278.

⁴⁷ Opitz, “Geç Orta Çağ'da Yaşam,” 271-272.; Christiane Thomasset, “Kadın Doğası” *Kadınlara Tarihi 1: Orta Çağ'ın Sessizliği* içinde, ed. Christiane Klapisch-Zuber (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 51.

⁴⁸ Thomasset, “Kadın Doğası,” 66-68.

⁴⁹ Thomasset, “Kadın Doğası,” 71-74.

cadı sıfatının yüklenmesinin başka bir nedeni de evlilik alanında görünür hale gelir. Kadın kendisine yüklenen rollerin zorunluluğu altında çocuk sahibi olabilmek ya da istenmeyen gebelikleri sonlandırmak için çeşitli yöntemlere – örneğin kürler, dualar ve benzeri uygulamalara – başvurmaya yönelmiş fakat bu tür yönelimler de çoğu zaman büyü olarak nitelendirilmiştir.⁵⁰ Kadının günaha yatkın olduğu düşüncesi dönemin sosyal ve siyasi yapısı da göz önüne alındığında kadını soruşturmaların ve yargılamaların kurbanı haline getirmiştir. Tarihsel bağlamdaki demonolojik mitin Ortaçağ'da sapkınlıkla şekillenmesi arka plandaki sosyal ve kültürel faktörlere dayanmaktadır. *Malleus Maleficarum* büyücülüğün gerçekliği ve kadının doğası gereği şeytanla iş birliğine yatkınlığı düşüncelerine dayanır.

Bu bağlamda *Malleus Maleficarum* hakkındaki herhangi bir yorum, modern öncesi inançların değerlendirilmesinde dönemin insan ve dünya görüşünü merkeze almayı gerektirmektedir.⁵¹ Ortaçağ'da dönemin bilim anlayışının dışında kalan gizemli olgular genellikle batıl inançlara ya da şeytani güçlere dayandırılarak iki temel büyü türünden birine dâhil edilmekteydi. Bu ayrımla aynı zamanda toplumsal statü eksenindeki farklılaşma da görünür hale gelmektedir. Cadı avlarının en korkunç özelliklerinden biri, özellikle alt sınıfları ve kırsal kesimde yaşayanları hedef almasıdır, çünkü teologların batıl inançlarıyla örtüşen halk inanışları bu kesimde daha güçlü bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Engizisyonun müdahalesi için en uygun ortamı sağlayan kesim, halkın bu yaygın inanışlarıydı. Büyücülük suçlamaları zaman zaman üst sınıflara da yöneltilmiş olsa da, burada sosyal bağlantılar ve politik güç, cadı avlarının genişlemesini engellemiştir.⁵² Bununla entelektüel kesimin ilgilendiği büyü biçimleri ile alt sınıfın uyguladığı pratikler birbirinden ayrılmaktaydı *Malleus Maleficarum*'un odaklandığı büyü ise özellikle yüksek eğitimli olmayan halk kültürüne ait büyü pratikleridir.⁵³ Bu bağlamda kitabın ayırt edici yönü, büyücülüğün gerçekliğini kanıtlama sürecinde geç Ortaçağ'da “bilimsel” olarak kabul edilen bir akıl yürütme biçimi olarak Skolastik yöntemi kullanmasıdır.

2.2. *Malleus Maleficarum*'da Aristoteles Referansları⁵⁴

Malleus Maleficarum'da cadılık ve büyü ile ilgili argümanların oluşturulmasında teolojik ve hukuki metinler kadar felsefe metinlerine de atıflar yapıldığı görülmektedir. Kitapta isimleriyle anılan yetmiş sekiz yazarın (bazıları birden fazla eserle anılır) yanı sıra anonim eserlerden de yararlanılmaktadır. *Malleus Maleficarum*'da çok sayıda isim anılmakla beraber, metnin temelini oluşturan aslında üç ana yazar vardır. Thomas Aquinas, Johannes Nider ve Nicholas Eymeric. Thomas Aquinas'tan ağırlıklı olarak eserin birinci bölümünde yararlanılır. *Malleus Maleficarum*'da birinci bölüm, büyücülüğün gerçekliğini kanıtlamaya yöneliktir ve bu esasen felsefi, metafiziksel ve teolojik bir mesele olduğundan, ana kaynağın Thomas Aquinas olması şaşırtıcı değildir. *Malleus Maleficarum*'da geçen Aristoteles alıntılarının büyük çoğunluğu da Aquinas metinlerinden alınmadır. Ancak bu alıntılar Aquinas'ın metinlerine de başka ikinci el literatürden aktarmadır. Dolayısıyla *Malleus Maleficarum*'un yazarlarının alıntı yaptıkları kitapları birinci elden okumadıkları, geleneksel olarak kullanılagelmiş alıntılarını ikincil literatürden aldıkları söylenebilir.

⁵⁰ Opitz, “Geç Orta Çağ'da Yaşam,” 272.

⁵¹ Mackay, “Introduction,” 30.

⁵² Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, 456-457.

⁵³ Mackay, “Introduction,” 30-31.

⁵⁴ Antikçağ'ın en önemli iki düşünürü olan Platon ve Aristoteles eserlerinde “büyü” terimini kullanmaları açısından önemli bir farklılık vardır. Platon *Alkibiades* 121e/122a'da “Mageia bilimi” adı altında ‘tanrılara tapınmayı’ ve ‘kral olmayı’ öğreten bilimi ifade eder: “Bu öğretmenler tanınan ve yaşlı Persler arasından seçilir. Dört kişidirler. Birisi en bilge, birisi en doğru, birisi en ölçülü, diğeri de en cesurudur. En bilge olanları Horomagos'un oğlu Zoroastros'un mageia bilimini, yani Tanrılara tapınmayı ve krallığı öğretir.” Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2010a), 121e 122a. *Gorgias*'da sofistlerin ikna sanatını (retorik) göz boyama sanatı olarak “büyü”ye benzetir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat. (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2017), 463b. Retorik sanatının insanları etkileyen “büyü”ye benzetilmesi *Devlet*'te de karşımıza çıkar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cımcöz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010b), 364a. Ancak *Yasalar*'da Platon “büyü” sanatını kullananların cezalandırılmasını talep eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007), 447-448. Buna karşılık Aristoteles metinlerinde metaforik olarak bile olsa, herhangi bir bağlamda “büyü” (μαγεία) terimi kullanılmaz. Diogenes Laertios *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı kitabında, bir pseudo Aristoteles metni olan Magikon'a göndermede bulunur. Ancak bu eser, bugün kayıptır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 13.

“Aquinas oldukça geniş bir okuma yelpazesine sahipti ve *Malleus*'taki çok sayıdaki alıntının büyük kısmı ona aittir. Bu alıntılar, Antik Yunan filozofu Aristoteles'ten, Orta Çağ Yahudi düşünürü Maimonides'e; Jerome ve Augustinus gibi Kilise Babalarından, Orta Çağ figürlerine kadar uzanır. Ancak bunlar tralatik (devralınmış) alıntılardır.”⁵⁵

Cadılığa ilişkin argümanların temellendirilmesinde *Malleus Maleficarum*'da “Filozof” olarak anılan Aristoteles Thomas Aquinas, Johannes Nider ve Nicholas Eymeric kadar olmasa da yine de önemli bir rol oynamaktadır. Kitapta büyüün ve büyücülüğün gerçekliğini ispatlamada, büyücülerin uygulamalarında şeytanla iş birliğini göstermede, büyü uygulamalarından nasıl korunabileceğini ve bu tür uygulamalarda yer alanların neden cezalandırılmaları gerektiğini açıklamada Aristoteles'in eserlerinden yararlanılmaktadır. Kitapta otuzu aşkın Aristoteles alıntısı söz konusudur.⁵⁶ Bunların arasında Aristoteles'e ait olmadığı o dönemde bilinmeyen metinlerden yapılan alıntılar da bulunmaktadır.⁵⁷ *Malleus Maleficarum*'da Aristoteles'ten yapılan alıntılarda, Aristoteles'in cümlelerinin asıl bağlamının göz ardı edildiği görülmektedir. Çalışmanın bu kısmında *Malleus Maleficarum*'daki Aristoteles alıntıları asıl metne gidilerek karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır. Fakat çalışmanın kapsamı bağlamında Aristoteles'e dair tüm göndermeleri ele almak mümkün olmayacağından çalışmanın bütünlüğü ve kitabın genel amacı doğrultusunda kitaptaki üç bölümden gerekli görülen göndermeler seçilmiştir.

2.2.1. İlk olarak büyüün/büyücülerin varlığına dair soru ve cevaplardan oluşan birinci bölümün birinci sorusunun ele alınması gerekmektedir. Kitabın ilk cümlesi, kitabın temel kabulünü dile getirir: **“Büyücülerin var olduğunu iddia etmek, Katolik inancına o kadar ait bir görüştür ki bunun tersini ısrarla savunmak bütünüyle sapkınlıktır.”**⁵⁸ Ortaçağ literatüründe “büyü” olgusunu reddeden din adamları ve düşünürler de vardır. *Malleus Maleficarum*'un birinci sorusu, büyü olgusunu reddeden yaklaşıma cevap olarak kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Aristoteles'e yapılan referans *Malleus Maleficarum*'da şu şekildedir:

“Ayrıca, her bedensel değişim – örneğin hastalıkların ortaya çıkması ya da sağlığın yeniden kazanılması – yer değiştirme hareketine atfedilir. Bu, [Aristoteles'in] *Fizik* adlı eserinin 7. (aslında 8.7) kitabından (“ilk olan ise Gök'ün hareketidir”) açıkça anlaşılmaktadır. Ancak demonlar Gök'ün hareketini değiştiremezler, çünkü bu yalnızca Tanrı'nın bir eylemidir (Dionysius'un Polycarp'a Mektubu [7.2]). Bu nedenle, demonların bedenler üzerinde herhangi bir değişiklik yaratamayacakları, en azından gerçek bir değişiklik yapamayacakları ve bu tür değişimlerin gizli bir nedene atfedilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.”⁶⁰

Bu pasajda yer alan alıntı, Aristoteles'e dayanarak, şeytanın ya da şeytani varlıklar olan demonların dünyada fiziksel bir değişiklik meydana getiremeyeceğini savunan görüşleri eleştirmek için kullanılmıştır. Alıntıda Aristoteles'in *Fizik* (2020) kitabında incelediği “hareketin nedenselliği” ilkesi temel alınmaktadır. *Fizik* sekizinci kitabın yedinci bölümüne yapılan atıfla bedensel değişimlerin nedeninin yer değiştirme olduğu düşüncesi esas alınmaktadır. Büyünün ve cadılığın olanaksızlığını ileri sürenler bu düşünceden hareketle demonların maddi evrende gerçek, etkili bir değişim yaratamayacağını teolojik bir sav olarak ileri sürerler.⁶¹ Çünkü tüm bedensel değişimler yalnızca Tanrı'nın düzenine tabi olan gök cisimlerinin hareketine bağlıdır. Aristoteles'in düşünce yapısında doğada olup biten her değişiklik bir neden tarafından belirlenir. Bu belirlenimde belirleyen nesnenin etkisini herhangi bir demonun ya da başka bir doğa nedenselliğine tabi olmayan etkenin belirlemesi düşünülemez bile.

Dolayısıyla demonlar göklerin hareketini değiştiremez, yani gerçek bir fiziksel etki yaratamazlar. Burada Hristiyan teolojisinin tanrısal egemenlik düşüncesi Aristoteles'in “ilk hareket ettirici” öğretisine uyarlanmaktadır. *Fizik* sekizinci kitap devinimin varlığına karşı yapılan sorgulamada ilk devindiricinin kendisi haricinde bir şeye bağlı

⁵⁵ Mackay, “Introduction,” 16.

⁵⁶ Bkz. EK

⁵⁷ Bahsi geçen “pseudo” metin “*The Properties of Elements*”tir.

⁵⁸ Henrich Kramer ve Jacob Sprenger, *The Hammer of Witches*, trans. Christopher Mackay. (New York: Cambridge University Press, 2009), 144.

⁵⁹ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 91.

⁶⁰ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 91.

⁶¹ Burada asıl hedef *Canon Episcopi*'dir.

olmadığı ve devinimsiz ilk devindirici olarak ebedi olduğu üzerinde durur. Aristoteles devinimin sürekliliğinden hareketle sorguladığı ilk ve sürekli devinimin ne olabileceği sorusuna cevap olarak yer değiştirmenin ilk devinim olduğunu söylemektedir.⁶² Fakat oluş ve bozuluş ilişkisinde yer değiştirmeyi devinimlerin sonuncusu olarak alması üzerine, yer değiştirme için tamamlanmış olma gerekliliğinden de söz eder.⁶³ Yer değiştirmenin tamamlanmış olana ait olmasının varlık açısından da önceliğini ortaya koyduğunu söyleyen Aristoteles'e göre⁶⁴ devinimin var olanlarda zorunlu olması ve bir devindirici tarafından gerçekleştiriyor olması devinimsiz devindiriciyi gerektirmektedir.⁶⁵

Kramer ve Sprenger şeytanın ya da demonların dünyada fiziksel değişiklikler yaratabileceğini savunurlar. Bu bağlamda Aristoteles aslında, Kramer ve Sprenger tarafından kendilerine karşıt konumundaki bir düşünceyi ifade etmek için retorik olarak kullanılmıştır. Nihayetinde Aristoteles'in nedensellik öğretisiyle demonların maddi varlıklar üzerindeki etkisizliği cadıların varlığının ispatı yönünde kullanılmaktadır. Alıntılanan pasajda geçen "bu tür değişimlerin gizli bir nedene atfedilmesi gerektiği" ifadesiyle "gizli neden" olarak cadılara ve onların isteklerini yerine getiren demonlara – şeytani varlıklara – işaret edilmektedir.

2.2.2. "Bir büyü etkisi ortaya çıkarmak için demonun her zaman bir büyücüyle iş birliği yapması gerektiğini ya da demonun büyücü olmadan (ya da tam tersi) böyle bir etki yaratabileceğini iddia etmek Katolik bir görüş müdür?"⁶⁶ sorusuyla şeytanın büyücüyle yaptığı iş birliği ya da biri olmadan diğerinin böyle bir etki üreteceği iddiasının Katolik bir önerme olup olmadığı sorgulanmaktadır. Bunun için Aristoteles'e yapılan referans şu şekildedir:

"Ayrıca, eğer demonun büyü her hangi bir yetersizlikten dolayı değil, arzuladığı büyücü kadının lanetini sağlamak amacıyla kullandığı söylenirse, Aristoteles buna karşı çıkar; *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin 3. Kitabında (3.5) "Kötülük, iradenin bir eylemidir" der. Çünkü kimsenin isteyerek haksızlık yapmadığını ileri sürerek, böyle bir kişinin haksız olmak istemediğini, isteyerek cinsel günah işleyenin de iradesiz olmak istemediğini kanıtlar. Bu yüzden yasalar, kötü kişileri, kötülüğü kendi iradeleriyle yaptıkları için cezalandırır. Öyleyse, eğer demon büyücü kadını kendi eylemi için kullanıyorsa, onu bir araç olarak kullanıyor demektir. Ve araç, asıl failin iradesine bağlı olduğu ve eğer iş birliği yapıyorsa bile bunu kendi isteğiyle yapmadığı için, bu eylem büyücü kadına atfedilemez ve dolayısıyla o cezalandırılmaz."⁶⁷

Alıntılanan pasajda Aristoteles'in etik görüşüne dayanan tartışma üzerinden cadıların cezalandırılıp cezalandırılmayacağına yönelik problem ele alınmaktadır. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles "Öyleyse iyi olan bir şeyi yapmak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde; iyi olan bir şeyi yapmamak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmak da elimizde, iyi ve kötü şeyleri yapmak ve aynı şekilde bunları yapmamak elimizdeyse – iyi olmak ve kötü olmak da bu idiye – demek ki doğru olmak da kötü olmak da elimizdedir."⁶⁸ düşüncesiyle bir eyleme kötü denebilmesi için o eylemin isteyerek ve bilerek yapılmış olması gerekliliği üzerinde durmaktadır. İsteyerek yapılmayan eylemler bilgisizlikle ilişkilendirilmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla insanların eylemlerinden sorumlu tutularak cezalandırılmaları isteyerek yapıp yapılmamalarına bağlıdır.⁷⁰

Aristoteles erdeme ulaşmak için gerçekleştirilen eylemlerin istenerek mi, yoksa istemeden mi yapıldığını ödül ve ceza bağlamında ele almaktadır. Ona göre bir eylemin zorla, istemeden veya bilmeden yapılması kişinin etkisinin bulunmadığını göstermekte ve bu bilgisizlik sonucunda pişmanlık söz konusu ise bunlar isteyerek yapılmayan eylemler olmaktadır.⁷¹ *Malleus Maleficarum*'da Aristoteles'in kötülük ve ceza anlayışına bağlı olarak cadının sadece

⁶² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 260a 5-15, 260b 5.

⁶³ Aristoteles, *Fizik*, 260b 25-30.

⁶⁴ Aristoteles, *Fizik*, 261a 15-20.

⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*, 267a 20-25, 267b 5-15.

⁶⁶ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 105.

⁶⁷ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 106.

⁶⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 1113b-10.

⁶⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1114b.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1114.

⁷¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1110b, 1111.

araç olduğu durumlarda cezalandırılmaması, fakat iradi olarak demonla iş birliği söz konusu olduğu durumlarda cezalandırılması gerektiği vurgulanmaktadır. Aynı zamanda kötülüğün istemeye bağlı yapılan bir eylem olması bakımından şeytanın emellerine tabi olan cadının bu istemede bir payının olmaması nedeniyle cezalandırılmaması gerektiği düşüncesi de ele alınmaktadır.

Bu noktada Aristoteles'in "her değişim temas (ἄφῆ) yoluyla gerçekleşir" ilkesi, demonların doğrudan bedenler üzerinde etkide bulunamayacağı düşüncesinin temel dayanağı olarak kullanılmaktadır. Bu görüşe göre, demonların etkilerini gerçekleştirmek için bir aracıya (örneğin büyücü ya da nesne) ihtiyaç duyduğu savunulur. Aristoteles'in fiziksel nedensellik anlayışı burada metafizik bir bağlamda yeniden yorumlanır: ruhsal ya da doğaüstü varlıkların maddi dünyaya etkisi, doğrudan değil dolaylıdır. Cadı, bu dolayımı bilerek ve isteyerek tercih etmektedir. Bundan dolayı da cezalandırılması gerekir sonucuna varılmaktadır. Bu çerçevede Aristoteles, demonoloji ya da büyü teorilerinin doğrudan savunucusu olmamakla birlikte; onun nedensellik, ruh-beden ilişkisi ve phantasia anlayışı, bu teorilerin temellendirilmesinde araçsallaştırılır. Temas ilkesi, metafiziksel etkilerin maddi dünyada nasıl gerçekleşebileceğine dair sınırları belirler.

2.2.3. Birinci bölümde ele alınması gereken, çalışmanın bütünlüğü açısından önem arz eden bir diğer referans ise bölümün beşinci sorusunda karşımıza çıkar: **"Bir Katolik, büyücülerin eylemlerinin kökeni ve sayıca artışının göksel cisimlerin etkilerinden ya da insanlardaki taşkın kötülükten kaynaklandığını, ve bunun incubus ile succubus demonlarının iğrenç eylemlerinden değil, başka nedenlerden ileri geldiğini herhangi bir şekilde savunabilir mi?"**⁷² Burada büyücülüğün kökeninde ve yaygınlaşmasında şeytanın kötü eylemlerinden ziyade gök cisimlerinin etkilerinin veya insanın aşırı kötülüğünün olduğunun savunulup savunulamayacağı sorgulanmaktadır. Bu sorunun yanıtlanması için de Augustinus ve Aristoteles'ten yararlanılır:

"Üçüncü konuya gelirsek, Aziz Augustinus'un (*Tanrı Devleti*) dediğine göre demonlar taşlar, bitkiler, ağaçlar, muskalar ve müzik aletleriyle cezbedilir. Ama hayvanlar gibi yiyeceklerle değil, ruhlar gibi anlam taşıyan imlerle etkilenirler; çünkü bu şeyler onlara, arzuladıkları ilahi onurun işareti olarak sunulur. Ancak sıkça şu iddia edilir: Demonların insanlara verdiği rahatsızlık bazı bitkiler ve müziklerle azaltılabilir. Buna örnek olarak da Davud'un liriyle Saul'u rahatlatması gösterilir. Bu görüşten yola çıkarak bazıları, demon yardımı olmadan, sadece bitkiler, gizli sebepler ya da gök cisimlerinin etkisiyle büyüsel etkilerin ortaya çıkabileceğini savunur. Bu nedenle daha kapsamlı bir yanıt verilmelidir. Bitkiler ve müzik, doğal özellikleriyle Şeytan'ın insanlara verdiği rahatsızlığı tamamen engelleyemezler (eğer Tanrı ya da melekler izin veriyorsa), ama bu rahatsızlığı hafifletebilirler – bazen o kadar ki tamamen ortadan da kaldırabilirler. Fakat bu, demonun kendisine karşı değil, onun etkilediği insana karşı gerçekleşir; çünkü demon, bedensel olmayan bir ruhtur ve hiçbir cismani varlık doğal olarak ona etki edemez. Her sınırlı sebep, etkisini ancak uygun yapıda olan bir maddeye karşı daha güçlü şekilde gösterebilir. Aristoteles'in de dediği gibi (*Ruh Üzerine*), "etkenin etkisi, alıcının eğilimi olduğunda gerçekleşir." Yani Şeytan, rahatsız etmeye meyilli olan kişileri çok daha kolay etkiler; örneğin melankoliye yatkın biri, böyle olmayan birine göre daha fazla etkilenir."⁷³

Bu soru, Hristiyanlığın Ortaçağ'da egemen Katolik Kilisesi'ne ait yorumuyla demonların dünyaya etkisinin ontolojik yapısını sorgularken, astrolojik etkiler, insan iradesi ve doğa yasaları gibi alternatif açıklamaların Katolik inançla ne ölçüde bağdaşabileceğini tartışmaya açmaktadır. Alıntılanan pasajda Aristoteles'in nedensellik anlayışı cadılığın şeytani mi yoksa doğal mı olduğu sorgulamasında kullanılmaktadır. Alıntıda ele alındığı üzere Aristoteles'in etki eden ile etki edilen arasında kurduğu ilişki şeytan ve kötüye eğilimli insan arasındaki ilişkiye uygulanmaktadır. Böylece cadılığın sadece şeytani bir eylem olmadığı insan doğasının bir eğilimini, aynı zamanda fiziksel ortamı da kapsayan bir nedenselliği içerdiği belirtilerek cadılık hem doğaüstü hem de doğal bir sorun haline getirilmektedir. Birinci bölümün beşinci sorusu Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinde duyumsama bağlamında ele aldığı hareket ettirme ve etkilenme konusunu merkezine almaktadır. Bu bağlamda etkilenme benzerlik temelinde ele alınabileceği gibi, etkileyen ile etkilenen arasındaki karşıtlık üzerinden de incelenebilir. Aristoteles'e göreyse etkileme iki

⁷² Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 140.

⁷³ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 157.

yönlü bir niteliğe sahiptir. Ona göre etkilenme bir bakıma karşıt olanın etkisiyle bir bozulma olurken, diğer yandan etkilenen etkileyen ile bir benzerlik de taşımaktadır. Böylece Aristoteles, etkileyen ile etkilenen arasında hem bir benzerlik hem de bir karşıtlık olması gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁴ *Malleus Maleficarum*'da bu durum şeytan tarafından etkilenen insanların etkileyen tarafa benzerliği üzerine olup, şeytanın kötülüğe meyilli insanı etkisi altına aldığı düşüncesine temel oluşturmaktadır. Nihayetinde bu bağlamda ileri sürülen düşünceler, şeytan tarafından etkilenmeye en açık varlık olan kadına işaret etmektedir.

2.2.4. Birinci bölümde ele alınması gereken bir diğer önemli referans, birinci bölümün üçüncü temel konusu olan ilahi izinle ilgisinde, **“Büyücülerin bu işlerle bağlantılı olarak ilahi izni onaylamasının Katolik bir önerme olup olmadığı ve karşıt görüşün (böyle bir iznin reddedilmesi) tamamen sapkınlık olup olmadığı”**⁷⁵ şeklindeki on ikinci sorudur Burada Katolik bir önerme olan büyücülerin uygulamalarında ilahi iznin olduğu görüşüne karşıt bir görüş sunulmasının sapkınlık olduğu üzerinde durulmaktadır. Bunun bağlamda Aristoteles'e yapılan referans ise şu şekildedir:

“Ayrıca Augustinus *Enchiridion* adlı eserinde [17. bölümde] (ve Aristoteles de *Metafizik*, 9. Kitap [aslında 12.9]'da) şöyle der: “Bazı şeyleri bilmemek, onları bilmekten daha iyidir”; örneğin, aşağılık şeyleri bilmektense hiç bilmemek daha iyidir. İyi olan her şey Tanrı'ya atfedilmelidir. Bu nedenle, Tanrı büyücülerin bu bayağı işlerine izin verip vermemekle ilgilenmez. Aynı şekilde Pavlus da şöyle der: “Tanrı öküzlerle ilgilenmez” (2 [gerçekte 1.] Korintliler 9:9); diğer akılsız yaratıklar için de bu böyledir. Dolayısıyla bu varlıkların büyüden etkilenip etkilenmemesi Tanrı'nın izniyle ilgili değildir; yani bunlar Tanrı'nın inayetine dayanan bir izin sürecine bağlı değildir.”⁷⁶

Alıntılanan pasaj temel olarak cadılık eylemlerinde Tanrı'nın izni/Tanrısal irade problemini konu edinmektedir. Bu noktada Aristoteles'in *Metafizik* eseri temele alınmaktadır. Aristoteles'in *Metafizik*'in on ikinci kitabı bağlamından tümüyle kopartılarak büyücülükte Tanrı'nın izni sorununun düşünülmesine taşınmaktadır.

Malleus Maleficarum, büyü eylemleri gibi kötülük amaçlayan uygulamaların Tanrı'nın izniyle gerçekleştiği fikrini reddeder. Bu reddiye şu gerekçelere dayanır: Tanrı'nın izniyle kötülük gerçekleşiyorsa, Tanrı ya ilgisizdir ya da güçsüzdür (AG2). Kötülük Tanrı'nın takdirine tabi değilse, O'nun hikmetli düzenleyiciliği sorgulanır (AG1). Bazı kötülükler zorunlulukla (örneğin göksel etkilerle) meydana gelir ve bu da izne gerek bırakmaz (AG5)⁷⁷. Bu argümanlar, Tanrı'nın mutlak iyiliği ile dünyadaki kötülüğün varlığı arasındaki klasik teodise sorununu yeniden üretir. AG5'te Aristoteles'in *Etik*'ten alıntısıyla, bazı büyüsel etkilerin göksel cisimlerin zorunlu etkileriyle meydana geldiği savunulur. Bu, kötülüğün Tanrı'dan değil, doğa yasalarından kaynaklandığını ima eder.⁷⁸

Aristoteles *Metafizik*'in on ikinci kitabının dokuzuncu bölümünde düşünülen şeyin, usun kendisinden daha değerli olabileceği üzerine –çünkü düşünme ve düşünme etkinliği, en değersiz olanı düşünende de bulunacağından– düşünme etkinliğinin en iyisi olması için bunun önlenmesi gerektiğinden, yani bazı şeyleri görmemenin görmekten daha iyi olabileceğinden bahsetmektedir.⁷⁹ Böylece Aristoteles'in bu düşüncesiyle insanı ahlaken düşürecek şeylerden uzak durmanın iyiliği savunusu en yüksek iyi olan Tanrı'nın aşağılık olan şeylerle ilgilenmeyeceği düşüncesiyle birleştirilmektedir. Sonuç itibarıyla cadılığın bazı durumlarda Tanrı'nın aktif iznine bağlı olmadan doğal/zorunlu olarak gerçekleşebileceği vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda *Malleus Maleficarum*'da Aristoteles'in düşüncesi büyücülükte ilahi izne yönelik referans olarak kullanılmaktadır.

2.2.5. İkinci bölüm büyücülerin uygulamalarının açıklamalarının ardından bunlardan nasıl korunulabileceğine ilişkindir. Bu amaçla **“Bir kimsenin iyi melekler tarafından öyle bir şekilde korunması mümkün müdür ki**

⁷⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021a), 416b32, 417a9, 417b2.

⁷⁵ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 213.

⁷⁶ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 214.

⁷⁷ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches* 91

⁷⁸ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 213-214.

⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021b), 1074b15.

aşağıda tanımlanan yöntemlerin hiçbirinde büyücü kadınların büyüünden etkilenmesin?”⁸⁰ giriş sorusu büyücülerin büyü uygulamalarından korunmak için iyi meleklerin yardımından faydalanıp faydalanamayacağını inceler. Metinde bu konuya yönelik Aristoteles referansı şu şekildedir:

“Dışsal korumaya gelince –ki bu koruma Tanrı tarafından gök kürelerinin hareket ettiricileri aracılığıyla dağıtılır– gerek teolojinin gerekse doğal felsefenin öğretileriyle daha uyumlu olan ve yaygın biçimde kabul edilen görüş şudur: Tüm göksel cisimler, “kürelerin hareket ettiricileri” (motores orbium) olarak adlandırılan meleklerin kudretiyle hareket ettirilir. Bu melekler hem İsa Mesih hem de Kilise tarafından “Semavi Kudretler” (Virtutes caelorum) olarak adlandırılır. Bu nedenle bu dünyadaki tüm maddi cisimlerin göksel tesirlerle yönetildiği söylenebilir; nitekim bu görüş, Filozof’un (Aristoteles) Meteoroloji’sinde (gerçekten *Metafizik*) de yer almaktadır. İşte bu nedenden dolayı denebilir ki Tanrı, Seçilmişleri (Electi) üzerinde özel bir takdiri gözetim (özel bir ilahi tedbir, providentia specialis) uygular. Her ne kadar bazı kişileri bu dünya hayatının kötülüklerine (veya ceza türünden musibetlerine) maruz bıraksa da, bazılarını ise hiçbir şekilde zarar görmeyecekleri biçimde korur. Bu korunmayı ya Tanrı tarafından kendilerine muhafız olarak görevlendirilen iyi melekler aracılığıyla, ya da gök cisimlerinin (yani kürelerin hareket ettiricilerinin) etkileriyle elde ederler.”⁸¹

Alıntılanan pasajda *Metafizik*’e yapılan atıf on ikinci kitaptaki gök cisimlerinin hareketini başlatan “ilk neden” düşüncesine yöneliktir. Aristoteles’in gök cisimlerinin akılsal güç tarafından harekete geçirildiği düşüncesi⁸² meleklerin kozmik düzen içindeki görevi şeklindeki teolojik düşünceyle harmanlanmaktadır. *Metafizik*’te,

“Varolanların aslı ve ilkesi, hem kendi başına hem de ilineksel olarak, hareketsizdir. O ilk, ezeli ve biricik hareketi hareket ettirir. Madem hareket ettirilen zorunlu olarak bir başkası tarafından hareket ettirilecek, ve baş hareket ettiricinin kendi başına hareketsiz olması, ve ezeli hareketin bir ezeli olan tarafından ve her bir hareketin tek bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilmesi zorunlu; ve evrenin basit yer değiştirmesinin dışında başka yer değiştirmeler de var, yani gezegenlerin ezeli yer değiştirmesi ki onun hareket etmesi hareketsiz olan baş varlık tarafından sağlanır deriz.”⁸³

ifadesi ile ilk hareket ettirici ve varlığın var olma ilkesi üzerinden teolojik yorumla ilahi korumaya yönelik bir düşünce geliştirilmektedir. *Malleus Maleficarum*’daki pasajda ele alınan Tanrı’nın cadılığa veya şeytani kötülöklere karşı koruyucu olup olmadığı sorunu, ilk hareket ettirici ilkenin gök cisimlerine olan etkisi ve bu etkiyi sağlayan melekler tarafından Tanrı’nın seçilmiş kullarını koruduğu düşüncesiyle çözümlenmektedir. Böylece Aristoteles’in kozmoloji anlayışına teolojik bir yorum eklenerek, tanrısal bir esirgeme düşüncesi geliştirilmektedir. Dolayısıyla cadıların etkilerinden bazı insanların muaf tutulduğu düşünülmektedir; bu yaklaşımla cadıların gerçekliğinin kabulünün yanı sıra ilahi esirgemenin ontolojik gerçekliği bir kez daha olumlanmaktadır. Aristoteles ve Augustinus arasında kurulan bağlantı ise bilgi olma iddiasındaki metafizik bir fikir ile Hristiyan inancı arasındaki geçişi temsil eder. Melekler sadece kozmik düzeni değil, aynı zamanda bireyleri de korur. Aristoteles’in evrendeki hareketi anlama ve açıklama çabası Augustinus’un düşüncesinde meleklerin belirleyici olduğu bir yapıya bürünürken, meleklerle bir rol daha verilir: evrendeki düzeni korumanın yanında Tanrının sevdiği insanların da korunması.

2.2.6. Çalışma kapsamında ele alınması gerektiği düşünülen son referans ise üçüncü bölümün giriş sorusuna ilişkindir. Kitabın üçüncü bölümünde büyücülerin kovuşturması amacıyla büyücülük soruşturmalarına yönelik yöntemler ele alınmaktadır: “Büyücüler ile onlara yardım eden, onları barındıran ve savunan kişilerin yargılanması yalnızca piskoposların kilise mahkemelerine ve sivil otoritelere mi aittir, yoksa sapkınlıkla mücadele eden engizisyon görevlileri bu kişiler hakkında soruşturma yürütmekle yükümlü müdür?”⁸⁴ Bu soru ile büyücülerin ve onlara yardımda bulunanların kiliseye karşı bir sapkınlık soruşturmasına tabi olup olmadıkları ve engizisyonun rolü sorgulanmaktadır. Bu bağlamdaki Aristoteles referansı şu şekildedir:

“Ayrıca, bir kimsenin bu tür fiilleri (Mesih’in bedenini ayaklar altına almak gibi) işlemesi, ancak Mesih’in Bedenine dair kötü bir görüşe sahip olması durumunda mümkün görünmektedir. Bu, şu gerekçeyle kanıtlanır: Anlama yetisinde bir

⁸⁰ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 262.

⁸¹ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 269.

⁸² Aristoteles, *Metafizik*, 1072b1 14.

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, 1073a14 23.

⁸⁴ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 477.

hata olmaksızın iradede kötülük olması imkânsızdır; zira Filozof'un [Aristoteles] da (*Nikomakhos'a Etik*, 3. Kitap, 2. Bölüm) belirttiği üzere, her kötü insan gerçekte bir tür bilgisizlik veya yanlış içindedir. O halde, bu tür fiilleri işleyenlerin iradesinde bir kötülük bulunduğuna göre, anlama yetilerinde de bir hata vardır."⁸⁵

Alıntılanan pasaj Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki kötülük ve bilgi ilişkisine yönelik anlayışını cadılık eylemlerine yönelik sorgulamalarda kullanılması amacıyla ele almaktadır. Cadılık eylemlerinin kaynağının bilgisizlikten kaynaklanmayıp iradi kötülükten kaynaklandığı görüşü doğrultusunda bu eylemin kötülüğü temellendirilmektedir. Yukarıda alıntılanan pasajda üzerinde durulan konu ise Aristoteles'in bahsettiği insanın cezaya tâbi olması gereken kötülüğün koşulu, yani kişiden kaynaklı bir şeyi bilmeme durumu, bunun kişinin karakterinden kaynaklandığı durumlara gönderme yapar.⁸⁶ Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki "Yasalarda bilinmesi gereken ve bilinmesi zor olmayan bir şeyi bilmeyenleri de cezalandırırlar; bilgisizliklerini gidermek kendi ellerinde olmasına karşın, ciddiye almama nedeniyle başka konuları da bilmedikleri düşünülenlere aynı şekilde ceza verilir; çünkü bilmeme durumunda olmamak ellerindeydi."⁸⁷ Aristoteles'e göre kötü eylem, çoğu zaman bilgi eksikliği ya da yanlış yargıdan kaynaklanır. Kötülük, bilinçli bir tercih değil, bir tür kişinin içinde bulunduğu durumu doğru değerlendirememesine dayanan epistemik hatadır. Bu düşünce, Hristiyan teolojisinde de yankı bulur: Günah, sadece iradi bir sapma değil, aynı zamanda Tanrı'nın hakikatine dair bir yanlış anlamadır. Dolayısıyla Mesih'in Bedeni'ne saygısızlık eden biri, bunu ancak onun kutsallığına dair yanlış bir inanç taşıyorsa yapabilir. Aristoteles'in düşünceleri *Malleus Maleficarum*'un yazarları tarafından hiç hesaba katmadığı cadılık bağlamına taşınarak kötülüğün iradedeki ve akıldaki sapmadan kaynaklandığı yönünde kullanılmaktadır. Bu sapma, cadılar eliyle gerçekleştirildiğinde dinsel bir sapkınlık biçimine dönüşür. Bu dönüşüm ile birlikte artık engizisyon görevlilerinin soruşturma alanına girer. Aristoteles'ten seçilen belli düşüncelerle dinsel metinlere dayanarak akıl ve inançtaki sapmayı saptayan bu akıl yürütme, bu temelde cadılığın cezalandırılması gerektiği düşüncesini gerekçelendirir. Böylece Tanrı'ya ve insanlığa yönelik olduğu düşünülen bu sapma gerekçesiyle cadılığın toplumsal ve ahlaki bir suç olması bakımından cezalandırılması gerekliliği meşrulaştırılmaktadır.⁸⁸

Sonuç

Günümüzde entelektüel bakış açısı büyük oranda Aydınlanma dönemi düşünce ilkeleriyle biçim kazanmıştır⁸⁹. Bu bakış açısı, büyü hakkında düşünmeyi, bu konuyu felsefenin ele alabileceği bir konu haline getirmeyi reddeder. Felsefe tarihi yazımında egemen bakış açısı da Ortaçağ düşünce dünyasını Tanrı kanıtlamalarına ve adcılık/kavram realizmi tartışmasına indirme eğilimindedir. Oysa Ortaçağ'ı yalnızca bu iki temaya indirgemek var olan düşünce zenginliğini görünmez hale getirerek, Ortaçağ hakkındaki önyargıları güçlendirir. Bu durum önyargısız düşünme sanatı olarak felsefenin asli yapısına zarar verir. "Metafiziği yadsıyan modern filozofun aksine Orta Çağ düşünürü ya da filozofu için bilgi nesnesi olan gerçeklik, salt maddî gerçeklikten ibaret değildir; gerçekliğin ruhsal ve aşkın bir boyutu bulunmaktadır ve bu boyut diğerine göre daha gerçektir. Zira beş duyuya konu olan nesnel gerçeklik, aşkın olandan pay alan, ancak onun gölgesi mesabesinde olan bir gerçekliktir."⁹⁰ Ortaçağ boyunca egemen olan bu anlayışa, kaygılarını gözetmeden yaklaşmak, ezbere değerlendirmelere kapı açmak demektir. Ortaçağ'ın bu tarzda inceleme konusu yapılması, bugünün büyüden arındırılmış dünyasında yaşayan 'aydınlanmışlar' tarafından pek makbul karşılanmıyor.

⁸⁵ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 490.

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1114.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1114a-5.

⁸⁸ Kramer ve Sprenger, *The Hammer of Witches*, 490-492.

⁸⁹ Aydınlanma çağında özellikle mucize kavramına yönelik eleştiriler, büyücülük hakkındaki tartışmaları basitçe tarihsel bir olgu düzeyine indirmenin temelini oluşturur. Dilek Fesli, Taşkın Ketenci, "Aydınlanma Dönemi Mucize Eleştirileri: Hume ve Spinoza," *Sofist Dergisi* sayı: 1 (Ekim 2020): 141-159.

⁹⁰ Aydın, "Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri," 6.

Bir filozofun düşüncelerinin bağlamı dışında başka amaçlarla kullanılmasının tek örneği Aristoteles değildir kuşkusuz, en bilinen örneklerden biri Nietzsche'nin düşüncelerinin Nazi ideolojisine uyarlanmasıdır. Sprenger ve Kramer'in *Malleus Maleficarum*'da Aristoteles'i bir otorite olarak sunması, aslında onun metafizik ve doğa felsefesi kavramlarını demonolojik bir şemaya hizmet edecek şekilde yeniden yorumlamasıdır.

Sprenger ve Kramer büyü'nün doğada karşılığı olduğunu, kadınların "soğuk ve nemli mizacı" nedeniyle şeytanla anlaşmaya daha yatkın olduklarını öne sürer. Sprenger ve Kramer'in bu yaklaşımı, doğa felsefesini teolojik dogma ile birleşen bir suç kanıtına dönüştürür. Bu kullanım, Aristoteles'in felsefesini kendi bağlamından çıkarır ve cadı karşıtı söylemin meşrulaştırıcı bir mekanizmasına dönüştürür. Sprenger ve Kramer, Aristoteles'in *form-madde* ayrımını kullanarak kadın bedeninin şeytani eğilimleri taşıyan "uygun araç" olduğunu savunur. Örneğin, kadının "soğuk ve nemli" mizacı Galenik anlayışla birlikte, şeytani etkilerin yerleşmesi için erkek cinsine kıyasla daha uygun bir töz olarak sunulur. *Malleus Maleficarum*'da bu fikir, Aristoteles'in doğal yer ve doğal eğilim fikirleriyle birleştirilir: kadının doğal yeri ahlaksızlık ve düzensizliktir gibi bir hüküm dolaylı biçimde Aristoteles üzerinden meşrulaştırılır. Örneğin "kötülüğün doğası" üzerine Aristoteles'ten hareketle yapılan çözümlemeler, kadınların "potansiyel olarak daha fazla kötülük taşıdığı" sonucuna varmak için kullanılır.

Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de sunduğu kıyas yapısı, *Malleus Maleficarum*'un cadılık davalarındaki mantıksal şemaları için temel oluşturur. Sprenger ve Kramer, "kadınların daha kolay kandırıldığını", "şeytanla ilişki kurduğunu" ve "günahı yaydığını" bu sistematik kıyaslarla temellendirmeye çalışır. Aristoteles'in maddeyi "pasif ve şekillendirilmeye muhtaç" olarak tanımlaması, Sprenger ve Kramer tarafından kadının ontolojik eksikliği olarak yorumlanır. Bu eksiklik, kadının "şeytanın formunu alması" ve doğası gereği bozulmaya açık olması yönündeki cadı imgesiyle örtüştürülür. Bu noktada ilginç olan nokta şudur: Aristoteles'in *Politika*'sı *Malleus Maleficarum*'da yalnızca bir kez alıntılanır. Aristoteles'in *Politika*'da çağında kadın varlığına nasıl baktığı düşünüldüğünde, Sprenger ve Kramer'in bu esere yalnızca bir yerde referans vermesi, üstelik bu referansın da tali bir noktada olması ilgi çekici bir sorun olarak görünüyor.

Malleus Maleficarum yazarlarının "femina" sözcüğüne dair sundukları etimoloji (Fe: onur, mina/minus: eksi(klik); kadın: onur bakımından eksik varlık) onların kadın cinsiyeti hakkındaki düşüncelerini anlamamızı kolaylaştırır. Dahası, olumlu değerlendirmeleri yalnızca bakir, yani cinsel yaşamı olmayan kadınlara yöneliktir. İnsanlık meselelerinin erkek bakış açısından değerlendirilmesine alışılmış olduğundan, kadın, dışsal dindarlık eylemlerine ne kadar yatkın olursa olsun, esasen erkeği ayartan duyusal bir varlık olarak görülür. Ahlaki meselelerde kadın şeytanın en sevdiği aracı olarak ikinci sınıf bir varlık sayılır. Bakireliğe yönelik aşırı yüceltme, kilise öğretisine göre her durumda evlilikten üstün sayılır ve evlilik içinde bile korunması özel bir erdem olarak övülür. Bu anlayış, Bakire Meryem'in lekesiz doğumu doktrininin Basel Konsili'nde (1430'lar) doruğa ulaşmasıyla taçlandırılmıştı ki bu da, cinselliğe yönelmiş kadının karanlık bir teolojik cadı figürüne dönüştürülmesiyle neredeyse aynı zamana denk gelir. Fakat bu kullanımla Aristoteles'in düşüncesi kendi bağlamından kopararak teolojik yorumlarla birleştirilmekte ve böylece felsefi rasyonalizminden uzaklaştırılarak irrasyonel bir biçimde cadılıkla mücadelede dogmatik korkuyu meşrulaştıran bir araca dönüştürülmektedir.

Son olarak, *Malleus Maleficarum*'da Aristoteles yalnızca bir kaynak değil, aynı zamanda teolojik korkunun felsefi tercümanı hâline gelir. Sprenger ve Kramer'in ona yüklediği yeni anlam, felsefenin dogmaya boyun eğdirildiği bir döneme ışık tutar: burada Aristoteles, artık *aklın efendisi* değil, *korkunun vekilidir*. *Malleus Maleficarum*'da Aristoteles'in kullanımı, bir düşünürün fikirlerinin bağlam dışı bir biçimde – üstelik kadına ve doğaya karşı teolojik korkuyu doğrulamak üzere – yeniden konumlandırılmasıdır. Sprenger ve Kramer Aristoteles'i salt bir filozof değil, bir dogmatik savaşçı hâline getirir. Böylece felsefe, burada ne özgürdür ne eleştireldir; yalnızca korkunun ussal suretidir. Sonuçta, Aristoteles'in *kıyas teorisi*, *form-madde* ayrımı ya da *kadın doğasına dair düşünceleri*, *Malleus*

Maleficarum'da *onto-teolojik* bir suçlama sisteminin altyapısı hâline gelir. Bu alt yapı, hukuksal bir başvuru kitabı olarak *Malleus Maleficarum*, binlerce kadın ver erkeğin yargılanarak idam edildiği süreçlerin merkezinde yer alır.

EK: MALLEUS MALEFİCARIM ARİSTOTELES ALINTILAR TABLOSU

Sayfa	Metin	Konu
91	Fizik (8.7)	Hareket öğretisi, ilk hareket ettirici
106-107	Nikomakhos'a Etik (3.5)	Ahlaki sorumluluk ve irade
113-114	Uyku ve Uyanıklık Üzerine (On Sleep and Wakefulness)	Fizyoloji anlayışı: fiziksel etki
122	Ruh Üzerine (2.4)	Ruh öğretisi: ruh ve beden birlikteliği
123	Fizik (7.2)	Nedensellik ve hareket öğretisi (demonların bedenler üzerinde doğrudan etkide bulunamayacağı)
123	Fizik (7.2)	Hareket öğretisi: hareket ettirici neden
127	Uyku ve Uyanıklık Üzerine Nikomakhos'a Etik	Hareket öğretisi ve ruh-beden ilişkisi (demonun büyücüyü kullanması)
131-132	Fizik (3) Nikomakhos'a Etik (7) Uyku ve Uyanıklık Üzerine	Hareket öğretisi (Tanrı'nın izniyle demonun insan bedeni üzerindeki etkisi). Genel kanının tümüyle yanlış olmayacağı düşüncesi (demonların varlığına olan yaygın inanç)
141-142	Eudemos'a Etik (8.2)	Nedensellik ilkesi, ilk neden anlayışı (eylemdeki nedensellik düşüncesinin teolojik anlayışla birleştirilmesi)
144	Elementlerin Özellikleri (The Properties of Elements)	Yanlış atıf
156	Hayvanların Parçaları Üzerine (Parts of Animals)	Fizyoloji anlayışı (demonların insanlar üzerindeki etkisinin doğa yasaları üzerinden gerçekleştiği)
157-158	Ruh Üzerine (2.2) Politika (8.5)	Nedensellik ilkesi (etki edenle edilen arasındaki ilişkiselliğin demon insan ilişkisinin açıklanmasında araçsallaştırılması) Müzik ve karakter eğitimi (insanın kendini değiştirerek etkilenmeye karşı koruyabileceği)
175-176	Ruh Üzerine (3.4) Metafizik (7.7)	Epistemoloji anlayışı (zihnin algılananla olan ilişkisi demonun insan zihniyle olan etkileşimini açıklamada kullanılıyor) Madde form öğretisi (demonun fiziksel olanda etkide bulunabilmesi için aracıya ihtiyaç duyduğu)
177	Uyku ve Uyanıklık Üzerine	Rüya ve imgelem anlayışı (demonun insan zihnine olan etkisini açıklamada)

179	Uyku ve Uyanıklık Üzerine	İmgelem ve duyuşal deneyim ilişkisi (imgelem üzerinden demonun insanı etkileyebileceği)
181	Ruh Üzerine (2)	İmgelem ve düşünce ilişkisi (demonun imgelem aracılığıyla zihne etkisi)
191	Peripatetikler	Prepatetiklerin demonların varlığı yerine “doğal güçler” anlayışına karşı T. Aquinas merkezinde demonların varlığının inkâr edilemeyeceği ele alınıyor
196-197	Uyku ve Uyanıklık Üzerine	Rüya ve imgelem anlayışı (demonun insan imgelemine ve algısına etkisi)
214	Metafizik (12.9) Nikomakhos’a Etik (6.5)	Bilginin amaçsallığı ve zorunlu olaylar üzerinden Tanrı’nın izni konusu ele alınıyor
222	Nikomakhos’a Etik (1.1)	Teleolojik doğa anlayışı (kamunun iyiliğinin bireyin iyiliğine öncelliği Tanrı’nın günaha neden izin verdiği noktasında ele alınıyor)
223	Metafizik (5)	Nedensellik öğretisi, ilk neden (demonun ilk neden olarak diğerlerini günaha teşvik ettiği)
226	Doğrudan atıf yok	Bilginin amaçsallığı üzerinden bazı şeyleri bilmemenin yararı üzerinde duruluyor. (Sayfa 214 ile benzer)
244-245	Uyku ve Uyanıklık Üzerine	Rüya anlayışı (rüya – beden ilişkisi üzerinden rüyada gelen vahye açıklık ve duygularla ilişkisi ele alınıyor)
261	Fizik (8.4)	Nedensellik öğretisi (cadılık eylemlerini ortadan kaldırmanın ve korunmanın mümkünlüğü)
269	Metafizik	Göksel etkiler düşüncesi (gök cisimlerinin yeryüzü üzerindeki etkisine dair anlayış teolojik bağlamda tanrısal korumayla özdeşleştiriliyor)
298	Fizik (8.7)	Mekânsal hareket (dışsal etkiye bağlı mekânsal hareket anlayışının teolojik çerçevede Tanrı’nın iznine dayalı olarak ruhani etkiyle birleştirilmiştir)
305	Ruh Üzerine (2.8)	Teleolojik doğa anlayışı (bazı hayvanların solunum olmadan ses çıkarabilmeleri yönündeki düşüncesi üzerinden bedenden yoksun olan demonların nasıl ses çıkarabildikleri problemi ele alınıyor)
461	Fizik (1.5)	Madde form öğretisi (sanat yoluyla yapılmış cisimlerin formlarının – büyü sanatı gibi – doğaüstü gibi bir erdeme, etkiye sahip olmadığı)
490	Nikomakhos’a Etik (3.2)	Ahlak anlayışı (irade ve bilme ilişkisel-liği üzerinden kötülük düşüncesinin teolojik bağlamda ele alınması)

Kaynakça

- Akın, Haydar. *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*, Vol. 40 Çevirenler: T. F. O'Aleary, O.P. ve A. J. Duffy, O. P. New York: McGraw-Hill Book Company, 1963.
- Aristoteles. *Fizik*. Çeviren: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021b.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çevirenler: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021a.
- Arnold, John Hugh. *Orta Çağ Tarihi Nedir?*. Çeviren: Kahraman Şakul, İstanbul: Isık Yayınları, 2019.
- Aydın, Hasan. "Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri," *FLSF Dergisi* 19, (2015): 1-28.
- Bauer, Susan Wise. *Rönesans Dünyası*. Çeviren: Mehmet Morali, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2022.
- Cassirer, Ernst. *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*. Çeviren: Emre Can Ercan, Bursa: Vera Yayınları, 2018.
- Dante, Alighieri. *İlahi Komedya*. Çeviren: Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları, 2011.
- Eco, Umberto ve Riccardo Fedriga. "Neden Aristoteles?" *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan* içinde, Editörler: Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, 237-238. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2022.
- Eco, Umberto ve Riccardo Fedriga. "Devamlılık ve Kırılma: XV. Yüzyıl" *Felsefe Tarihi 3: Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye* içinde, Editörler: Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, 281-282. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021b.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*. Çeviren: Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021a.
- Fesli, Dilek ve Taşkın Ketenci. "Aydınlanma Dönemi Mucize Eleştirileri: Hume ve Spinoza," *Sofist Dergisi* 1(1), (2020): 141-159.
- Gyat al-Hakim. *Picatrix: The Goal of the Wise*. Fraternity of the Sanctum Regnum, 2010.
- Hansen, Jürgen. *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 1998.
- İncil. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1995.
- Kieckhefer, Richard. *Orta Çağda Büyü*. Çeviren: Zarife Biliz, İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları, 2001.
- Kramer, Heinrich ve Jacob Sprenger. *Cadı Çekici*. Çeviren: Aysu Polat, İstanbul: Artes Yayınları, 2018.
- Kramer, Heinrich ve Jacob Sprenger. *The Hammer of Witches*. Çeviren: Christopher S. Mackay, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Lancre, de Pierre. *On the Inconstancy of Witches*. Çevirenler: Harriet Stone ve Gerhild Scholz Williams, Belgium: Arizona Board of Regents for Arizona State University, 2006.
- Le Goff, Jacques. *Ortaçağda Entelektüeller*. Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Lewis, Brenda Ralph. *Papaların Karanlık Tarihi*. Çeviren: Sena Nur Yavuz, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Limonta, Roberto. "Okumak, Düşünmek, Tefekkür Etmek: Orta Çağda Felsefe ve Monastisizm" *Felsefe Tarihi 2: Hellenizmden Augustinus'a* içinde, Editörler: Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, 313-325. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021.

2020.

- Mackay, Christopher S. "Introduction" in *The Hammer of Witches*, 1-58. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Marenbon, John. *Medieval Philosophy, An Historical and Philosophical Introduction*. London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2007.
- Nauert, Charles G. *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*. Çeviren: Bahar Tırnakçı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Opitz, Christine. "Geç Orta Çağ'da Yaşam" *Kadınların Tarihi 1: Orta Çağ'ın Sessizliği* içinde, Editör: Christiane Klapisch-Zuber. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Petrarch, Francesco. *My Secret Book*. Çeviren: J. G. Nichols, London: Hesperus Press Limited, 2002.
- Platon. *Alkibiades I-II*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2010a.
- Platon. *Devlet*. Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010b.
- Platon. *Gorgias*. Çevirenler: Mehmet Rifat ve Sema Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Platon. *Yasalar*. Çevirenler: Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Rosenfeld, Eric. *Friedrich Spee von Langenfeld: Eine Stimme in der Wüste*. Berlin: Walter de Gruyter, 1958.
- Russell, Jeffrey Burton. *Witchcraft in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 1992.
- Thomasset, Christiane. "Kadın Doğası" *Kadınların Tarihi 1: Orta Çağ'ın Sessizliği* içinde, Editör: Christiane Klapisch-Zuber. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

Bir Atopos Kimlik: Göçmen

Ayşe Eroğlu¹

ORCID: 0000-0003-3935-1353

DOI: 10.55256/TEMASA.1780504

Öz

İnsanın yaşamı boyunca gerçekleştirdiği yolculukları göç olarak nitelendirmek mümkündür. Bazı insan göçleri geçici nitelik taşıırken, bazıları ise kalıcı olarak gerçekleşmekte ve geri dönüşü mümkün olmayan hareketlilikler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Her şeyini geride bıraktığı yolculukta bir atopos olarak insan/göçmen birtakım sıkıntılar, acılarla karşılaşmaktadır. Geri dönüşün imkânsız olduğu bu yolculuk, insanın hayatını bulunduğu hali ile kabul etmesine neden olmaktadır. İnsan/Göçmen atopos olarak her şeyden etkilenir. Atopos olarak göçmen, o gözü pekliliği ile her şey için savaşır. Yolculuk boyunca bulunduğu hali kabullense de birtakım aporiler içerisinde kendini bulur. Bu aporiler onun için bir girdaptır. Her ne zaman kendini yeni varoluşa götürmek isterken bu aporilerin oluşturduğu dipsiz kuyuda kendini bulur. Bu nedenle bu çalışmanın konusunu atopos olarak göçmenin yaşadığı aporiler oluşturmaktadır. Bu çalışmada göçmenin yaşadığı "sürgün", "kültür, kimlik ve dil", "entegrasyon ve asimilasyon" ve "ben ve öteki" gibi aporiler ele alınmaktadır. Çalışma, atopos insanın/göçmenin yaşadığı aporileri ele alarak onun varoluşunu ifade etmeyi amaçlamaktadır. Bir atopos olarak göçmen, atopiktir. Bu çalışmanın atopos olan göçmenin kendi kültür ve kimliğini karşılaştığı toplumun kültür ve kimliğiyle ne şekilde uyum sağlayıp sağlamadığı ele alınmaktadır. Çalışma aporiler aracılığıyla insan/göçmen/in bir atopos olduğunu iddia etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın önemi, bir atopos olarak insan/göçmen kendi olabilmekle birlikte başkalarının varlığını ise, kendini ve ötekini başkalaştırarak kabul ettiği iddia edilebilir. Sonuç olarak hayat yolculuğunda insan, dilsel, kültürel ve kimliksel ve mekânsal anlamda atoposluk yaşar. Bu atoposlukta onu sıra dışı yapar. Her zaman kendine sorar ben kendim miyim yoksa öteki miyim? Çalışma, nitel bir araştırma olduğu için çözümlemeci/analiz yöntemi kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Apori, Atopos, Kültür, Kimlik, Göçmen.

An Atopos Identity: Migrant

Abstract

It is possible to describe the journeys a person undertakes throughout their life as migration. While some migrations are temporary in nature, others are permanent and take the form of irreversible movements. In this journey, where they leave everything behind, the person/migrant, as an atopos, encounters various hardships and pains. This journey, from which there is no return, causes the person to accept their life as it is. The person/migrant as an atopos is affected by everything. As an atopos, the migrant fights for everything with their boldness. Even though they accept their situation throughout the journey, they find themselves in a state of aporia. This aporia is a vortex for them. Whenever they want to bring themselves to a new existence, they find themselves in the bottomless pit created by these aporias. Therefore, the subject of this study is the aporias experienced by the migrant as an atopos. This study addresses the aporias experienced by migrants, such as "exile," "culture, identity, and language," "integration and assimilation," and "self and other." The study aims to express the existence of the atopos person/migrant by addressing the aporias they experience. As an atopos, the migrant is atopic. This study examines how the migrant, as an atopos, adapts or fails to adapt their own culture and identity to the culture and identity of the society they encounter. The study aims to argue that the human/migrant is an atopos through aporias. The importance of the study lies in the claim that as an atopos, the human/migrant can be themselves while accepting the existence of others by transforming themselves and the other. Consequently, in the journey of life, humans experience atopos in linguistic, cultural, identity, and spatial terms. This atopos makes them extraordinary. They constantly ask themselves, am I myself or am I the other? As this is a qualitative study, it uses a descriptive/analytical method.

Keywords: History of Philosophy, Apori, Atopos, Culture, Identity, Migrant.

¹ Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi. ayseeroglu@gantep.edu.tr

Giriş

İnsan, hayatı boyunca çeşitli nedenlerle yaşadığı mekânı değiştirmektedir. İnsanın atoposluğu/yersiz yurtsuzluğu hayatı boyunca farklı boyutlarda gerçekleşmektedir. Atoposluğun en problematik olanı ise savaş, depresyon, salgın hastalıklar ve yanardağ patlaması gibi nedenlerle gerçekleşmiş olmasıdır. Günümüz dünyasında atopos/yersiz yurtsuz edilmenin en acımasız örneğini Filistinlilerin maruz bırakıldığı görülmektedir. Şu ana kadar 95.000’den fazla Filistinli hayatını kaybetti, pek çok Filistinli ise yerlerinden edildi ve pek çoğu da açlıkla mücadele ettiği bilinmektedir. Bu nedenle çalışmanın konusunu, atopos olarak göçmenin yaşadığı aporiler oluşturmaktadır. Çalışma atopos olarak insanın/göçmenin birtakım aporiler yaşadığını iddia etmektedir. Bu çalışma atopos olarak göçmenin yaşadığı aporilere odaklanarak onun bu aporilerden çıkmasını sağlamanın imkanını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, atopos olarak göçmenin “sürgün”, “kültür, kimlik ve dil”, “entegrasyon ve asimilasyon”, “ben ve öteki” gibi aporiler üzerine odaklanılarak insanın/göçmenin aidiyetini yeniden inşasının mümkün olduğunu iddia eder. Bu aporiler dışındakiler bu çalışmanın içeriğini kapsamamaktadır. Çalışmanın sınırlılığı sadece bu aporileri ele almasıdır. Çalışmada çözümlemeci/ analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu aporilerin onun hayatı için anlamının² ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu çalışma, aporilerin insanın/göçmenin yaşamı üzerinde varoluşsal düzeyde nasıl etkiler yarattığını dile getirmeyi amaçlamaktadır. Çalışma bir anlamda ontolojik çözümleme denemesi yapma çabasına girmektedir.

Bu çalışmanın temel kavramlarını apori, atopos, göç, göçmen, dil, kimlik, kültür, entegrasyon ve asimilasyon ve ben-öteki kavramları oluşturmaktadır. Aporia, kelime olarak, çıkış yolu olmayan, çıkmaz, aşmaz, güçlük sorun ve problem anlamlarına gelmektedir.³ Aristoteles, Metafizik adlı eserinde cehaleti başlangıçta zincire vurulmuş adama benzetir. Ona göre aporia çeşitli yolların araştırılıp keşfedilmesi olarak ifade edilirken; diaporìa/çıkar yol, geçit, yarıp geçme felsefi diyalektik sürecin özelliklerini ifade etmek için kullanılır. Aporiler ortaya konulur, sonra problemlerle ilgili kanılar gözden geçirilir, sonra çözüme ulaşılır. Bu diyalektik bir süreçtir.⁴ Dolayısıyla çalışmada apori kavramı insanın/göçmenin kendi varoluşunu inşa etmesi anlamında anahtar bir kavram olarak kullanılmıştır. Onun yaşadığı aporiler yaşama uyum sağlamanın yollarından biridir.

İnsanın aporileri deneyimlemesinin temel nedeni, varlığının sürekli olarak bir arada ve geçiş halinde olmasıdır. İnsan olmak, arada kalmak ve farklı yönlere çekilmek anlamına gelir. Kişi, öncelikle kendi düşünceleri, niyetleri ve eylemleriyle bir bütünlük oluşturur. Ardından, ötekilerle kurduğu ilişkilerle kimliğini yeniden şekillendirir. Son olarak ise, ait olduğu toplumsal yapı ve kültürle bağ kurarak, toplumun bir üyesi olur.⁵ Bu çok katmanlı etkileşim, insanın atopos olarak göçmenlik sürecinde karşılaştığı aporilerin temelini oluşturur ve bireyin varoluşsal yolculuğunda dönüştürücü bir rol oynar. Dolayısıyla insanın bu aradalıkları onun bir atoposlaştırarak aporiler yaşamasına neden olur.

Grekçe “atopos” kelimesi yersiz yurtsuz, yolun dışında, alışılmadık, sıra dışı, olağanüstü gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime Plotinus’ta ve Hierocles ve Proclus gibi daha sonraki Platoncular’ın da kullandığı görülür. Bu ἄτοπος/atopos kelimesi felsefi anlamda “yersiz yurtsuz” anlamında kullanılmaktadır. Bu kavram özellikle Platon’un ve Aristoteles’in eserlerinde geçtiğinden bahsedilebilir. Başka bir Grekçe sözlükte ise atopos, yersiz, aykırı, alışılmadık, sıra dışı, garip, paradoksal, doğal olmayan, iğrenç, çirkin, canavarca, kötü, yanlış, kötü, zararlı, elverişsiz bir konumda, harikulade ve saçma bir şekilde⁶ vb. gibi anlamları ihtiva etmektedir. Özellikle filozoflar sıra dışı fikirleri nedeniyle atopos/yersiz yurtsuz olarak kabul edilmiştir. Çünkü düşünceleri nedeniyle eleştiriye maruz kalmıştır. İlk çağda Sokrates bir atopos şahsiyettir. Orta Çağda Farabi de Bağdat’ta yaşarken bir atoposluk yaşar. Entelektüel olarak anlaşılmadığını düşünür ve yaşamının son demlerini huzur bulduğu Halep ve Şam’da geçirir. 19. yüzyıl filozofu

² Nermi Uygur, *Kuram ve Eylem Bağlamı*, 1. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 13.

³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 44.

⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 45.

⁵ Betül. Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 1. bs (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2018), 57.

⁶ “Eulexis-web,” Boîte à outils Bibliissima, erişim 07 Temmuz 2025. <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/index.php>

Nietzsche de yaşadığı çağda aykırı bulunan düşünceleri nedeniyle bir atopostur. Bu atoposluğu üst insanı Batı'da değil de Doğu'da bulmasına neden olmuştur. Edward Said iyi bir entelektüel olmasına rağmen Said soyadı onun Doğulu olarak etiketlenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Said de atoposluk yaşamıştır. Yaşadığı çağın yersiz ve yurtsuzu olarak değerlendirilen filozoflardan analoji yapıldığında insan/göçmen, hayat/göç yolculuğunda olağanüstü bir performans göstererek kendi varoluşunu inşa edebildiği için bir atopostur. Çünkü insan gerektiğinde yersiz yurtsuz, garip, olağanüstü, aykırı, sıra dışı olabilmektedir. Nietzsche'ye göre Zerdüş karakteri, toplumun genellikle onayladığı şeylere radikal şekilde karşı çıkabilen ve bunu uygulayabilen bir kimliği temsil eder.⁷ Burada Nietzsche, bir atopos karakter olarak Zerdüş'ü sıra dışı ve aykırı bir karakter olarak değerlendirir.

Bu varoluşsal yolculukta karşılaşılan aporiler, insanın kendilik arayışını daha da derinleştirirken; dil, kimlik ve kültür gibi temel öğeler, göçmenin yaşadığı bu aradalık hissinin ve yersiz yurtsuzluğun merkezinde yer alır. Özellikle de dil ve kimlik, insanın toplumsal aidiyetini ve kendini ifade edebilme kapasitesini belirleyen en önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkar. Göçmenin atopos olarak yaşadığı bu deneyim, dil aracılığıyla aidiyet kurma ya da yabancılaşma tecrübesini de beraberinde getirir.

Burada göç kavramından bahsetmek gerekir. Göç, insanların çeşitli nedenlerle yaşadıkları yeri değiştirmesidir. Bu hareketlilik; savaş, doğal afet veya diğer felaketler sonucunda da ortaya çıkabilen, toplumları derinden etkileyen önemli bir olgudur.⁸ Göçmen, ana vatanından ayrılıp herhangi bir ülkeye göç eden birey, aile veya topluluktur. Bu kişilere muhacir de denir.⁹ Bu çalışmada bu kavramları kısmen gerçek anlamıyla kısmen metaforik anlamıyla kullanarak insanın atoposluğundan bahsetmeyi amaçlamaktadır.

İşte bu noktada, göçmenin yaşadığı varoluşsal aporilerin merkezinde hep dil, kimlik ve kültür yer alır. Çünkü insan, başka bir topluma, mekâna ya da kültüre adım attığında, yalnızca fiziksel bir yolculuk yapmaz; aynı zamanda kendini anlamlandırmasının ve kendini ifade edebilmesinin de yeni yollarını arar. Göçmenin, içinde bulunduğu toplumla uyum sağlama çabası, çoğu kez kendi kimliğiyle yeni kültür arasında kalmasına, hatta bazen içsel bir yabancılaşma yaşamasına neden olur. Bu süreçte en belirleyici unsur ise dildir; çünkü dil hem kişinin kendini var etmesinin hem de toplumsal aidiyet hissinin temel yapıtaşıdır. Dil, bilinçle gelişen ve insanları iletişimde buluşturan toplumsal bir araçtır.¹⁰ Dil, insanın hem düşünmesini hem de düşündüğünü ifade etmesi anlamında önemlidir. İnsanların birbirini tanıması ve aralarında ülfet gelişebilmesi için ortak dilin varlığı elzemdir. Bu nedenle o insanın varoluş nedeni, yuvasıdır. Bir insan/göçmen kendini ana dili ile ifade ettiğinde yuvada hisseder. Bir insan toplum tarafından anlaşılmazsa yalnızlaştırır, yani atoposlaşır. Bu nedenle insanın kimliği onunla belirlendiği için dil insan için olmazsa olmazlardandır.

Dili bilmek aynı zamanda kimlik kavramının neyi ifade ettiğini de bilmeyi gerektirir. Kimlik, Latince "idem" (aynılık ve süreklilik)'den türemiştir.¹¹ Mollaer, İngilizcede "identity" kelimesinin hem kimlik hem de özdeşlik anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu iki terimin birbirinden ayrılması kolay değildir. Kimlik, bireyin her zaman şartlar ne olursa olsun kendi olarak kalma halidir.¹² İnsan çeşitli nedenlerle kendi olma halini başaramayabilir. Onun apori yaşadığı en temel problemlerden biri kimliktir. Bu nedenle bir insan/göçmen olarak atopos olmak kendi varlığını bütün kimliği ile ortaya koymaya engel teşkil ettiği söylenebilir. Ancak bu durumun bir çözümü bulunmaktadır. Söz

⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 5. bs, çev. Mustafa Tüzel. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 88.

⁸ Serkan Çalışkan, "Adrian Paci'nin Eserlerinde Göç ve Kimlik Olgusu," *Sosyal Bilimler Dergisi* 9, sayı: 17 (Haziran 2019): 14. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.550837>

⁹ Serdar Bulut, "Göç, Göçebe, Göçer, Göçer evli/evlü, Göçer oba, Göçgün(cü)/Göçkün(cü), Göçmen/Göçmel ve Konargöçer/Göçerkonar Sözcükleri Üzerine Bazı Notlar," *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18, sayı: 3 (Aralık 2021): 1695. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.1035352>

¹⁰ Orhan Hançerlioğlu, "Felsefe Ansiklopedisi" *Dil* içinde, 1. bs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976), 1:319-20.

¹¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü. (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 405.

¹² Fırat Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said'in izinde* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 41.

gelimi insan bir anlamda bulunduğu toplumda dili, etnik kimliği ve kültürü ile ifade etmeyi başarabilir ve o toplumun değerleriyle entegre olmayı başarabilirse o topluma kendini ait hissedebilir. Özellikle insan/göçmen kendini aidiyetini etnik kökeni ile ifade ettiği ederek başka bir toplum içinde aidiyet duygusu geliştirebileceği iddia edilebilir. Sözelimi bir siyahi, beyazlar tarafından ırkı ve teni nedeniyle aşağılanabilir ya da beyaz ırka mensup biri kendini siyahilerden üstün görebilir. Dolayısıyla kimliği belirlemede etnisite önemli olduğu iddia edilebilir.

İnsan kimliğini en çok kültürel kimliği ile ortaya koyar. Bu durumda kültür kavramı köken olarak, Latince’de “gelişmek, ikamet etmek, tapmak, korumak” gibi anlamlara gelen “colere” fiilinden türemiştir. Başlangıçta tarım veya doğal gelişim eylemleriyle ilişkili olan kültür kavramı, zamanla anlamını değiştirmiş olduğu görülür. Modern çağda, dinin ve aşkınlığın azalan etkisinin yerini almasıyla, “colere” kelimesi önce Latince “cultus” haline gelmiş, ardından dini bir terim olan “kültür” ile ilişkilendirilmiştir.¹³ Eagleton, kültürün etimolojik kökeninin kırsal emek olduğunu ve başlangıçta “terbiye” gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.¹⁴ Kültür kavramının Türkçe’deki yolculuğu araştırıldığında karşımıza, hars, ekin ve kültür kavramı çıkmaktadır. Koselleck’in sınıflandırmasına bakılınca kültür kavramına eş anlamlı olarak, örf, adet, görgü, gelenek, yetiştirme, bilgi sözcükleri gelmektedir.¹⁵ Kültür sözcüğü, “bir milletin inanç, fikir, sanat, adet ve geleneklerin maddi ve manevi değerlerin bütünü”¹⁶ olarak ifade edilir. Kültür, toplumu bir arada tutan değerler, normlar ve davranış kurallarının toplamıdır. İnsanın kendine aidiyetini ve bir topluma aidiyetinin oluşmasını sağlayan kültür aynı zamanda farklı toplumların entegrasyonunda önem arz etmektedir.

Çokkültürlülüğün olduğu bir ortamda farklı toplumların birbirleriyle uyum süreçlerinin iyi ve kötü halini ifade eden kavramlar entegrasyon ve asimilasyon kavramlarıdır. Entegrasyon/Uyum, bütün benliğin içinde yaşadığımız dünyaya veya evrene yönelimdir. Doğa, varoluş ya da evren sadece fiili olan şey değildir. Tüm imkanları da içerir. Uyum, iradidir. Ama bilinçli, niyet edilmiş istemli bir eylem değildir; varlığımızın organik bütünlüğü olarak kavranacak bir irade değişikliğidir.¹⁷ Dewey’e göre, ‘uyum’ ‘uymak’, ‘uyarlama’ kelimeleri sıklıkla eş anlamlı olarak kullanılır. Karşılaştığımız değiştirilmesi mümkün olmayan durumlar olabilir. Söz gelimi hava durumunu değiştirmemiz mümkün olmadığı için ona uyum gösteririz. Dewey’e göre uymak, sadece belli davranışları etkiler ve genellikle pasif bir süreçtir. İnsan koşullara göre tepki gösterebilir onları taleplerimize göre değiştirebilir. Söz gelimi bir ev hane halkının değişen koşullarına göre yeniden inşa edilebilir. Uyarlama ise, kendimizi koşullara uyacak hale getirmek yerine koşulları değiştirip onları isteklerimize ve amaçlarımıza uydurabilir.¹⁸ Asimilasyon, bir topluluğa veya mekâna dışarıdan gelen bireylerin ya da göçmenlerin, egemen toplum ile ayırt edilemeyecek düzeyde bütünleşmesini ifade eder. Bu terim, bazen kültürel entegrasyonun eş anlamlısı olarak da kullanılmaktadır.¹⁹ Asimilasyon kavramından çoğunlukla egemen toplum karşısında azınlık toplumunun bir egemen kültürle bütünleşmesi olarak ifade edilir. Göçmenler bu anlamda geldikleri ülkeye yabancılaşır, egemen kültür tarafından absorbe edilir. Egemen kültür ile azınlık kültür arasındaki fark tamamen ortadan kalkar.²⁰ Bu durum atopos olarak göçmeni kendi beninden uzaklaştırarak öteki olarak görülmesine neden olmaktadır.

Bu nedenle ben ve öteki kavramının ne olduğunun bilinmesine ihtiyaç vardır. Ben/Ego, bilinçli kişinin kendini başkalarından ayırmasını sağlayan güçtür. Saf ben doğrudan bilinemez, sadece içebakış yoluyla bilinebilir; deneysel ben ise içebakışla algılanan ve kişiyi diğerlerinden ayıran bireysel yönüdür.²¹ Öteki, konuşan kişiyle aynı türden

¹³ Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 10.

¹⁴ Eagleton, *Kültür Yorumları*, 17.

¹⁵ Elif Daldeniz ve Nihal Ekin Erkan, *Kavramların Yolculuğu Çeviribilimsel Perspektiften Bir Bakış* (İstanbul: Metis Yayınları, 2022), 39.

¹⁶ Daldeniz ve Erkan, *Kavramların Yolculuğu Çeviribilimsel Perspektiften Bir Bakış*, 40.

¹⁷ John Dewey, *Ortak İman*, 1. bs, çev. Mukadder Erkan ve Ayşe Eroğlu. (Ankara: Fol Kitap, 2021), 24-25.

¹⁸ Dewey, *Ortak İman*, 47.

¹⁹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 42.

²⁰ Christian Henkes, Jochen Dahm ve Politische Akademie, ed., *Sosyal Demokrasi El Kitabı 5 Entegrasyon, Göç ve Demokrasi*, 1. bs, çev. Tamer İlbuğa. *Lesebuch der sozialen Demokratie 5* (İstanbul: Friedrich Ebert Vakfı Siyaset Akademisi Birimi, 2020), 19.

²¹ Sibel Karakaş, “Ben” *Paradigma Felsefe Sözlüğü* içinde, 4. bs, ed. Ahmet Cevizci ve Sibel Karakaş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 126.

olduğu düşünülen bireydir. Husserl ve Merleau-Ponty'ye göre öteki, öznenin dünyasını anlamlandırmasına yardımcı olurken; Sartre'a göre ise öteki, bireyi nesneleştiren ve dünya görüşünü etkileyen bir bakış olarak tanımlanır.²² Görüldüğü üzere ben ve öteki kavramlarını filozoflar farklı şekilde değerlendirmişlerdir. Kimisi, beni öteki olarak değerlendirirken; kimi ise beni özneleşme olarak ötekiye ise nesneleşme olarak değerlendirmişlerdir. Bu çalışmada beni göçmenin özneleşmesi, ötekiye ise onun nesneleşerek atopus olarak hissetmesi durumu bağlamında ele aldık. Ancak bağlam içerisinde diğerlerine de yer verdik.

Tüm bu kavramsal çerçeve, insanın kendilik arayışında ve yeni mekânlarda kök salma çabasında yaşadığı varoluşsal aporilerin, sürgün duygusunun ve sürekli aradalığın göç deneyiminin özünü oluşturduğunu göstermeyi amaçlandığı iddia edilebilir.

1. Sürgün Aporisi

Sürgün aporisinin temel argümanını “İnsan hayatı boyunca sürgündedir.” oluşturmaktadır. Yani atopus göçmen, hayatı boyunca köksüzlük yaşar. Bu durum bir çiçeğe benzetilebilir. Nasıl ki dikilen bir çiçek toprakta kök salmadan büyüyemezse insanda bir mekâna kök salmadan var olamaz. İnsanın kök salmadığı yer onun sürgün mekanıdır. İnsan dünyada kalıcı değildir. Antoine De Saint Exupery Küçük Prens’de bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Çölü boydan boya geçti. Ancak bir çiçek görebildi. Onunla günaydınlaştı. Küçük Prens burada insanın olup olmadığının çiçeğe sordu, çiçekler ona altı yedi tane insanın olduğunu yıllar önce gördüğünü söyler. Ama onların nerede olduklarını kimse bilmez, onları rüzgâr bir yerden bir yere atar çünkü köksüzdürler, bunun da çok acısını çekerler.”²³

Bu pasaj insanın dünyada sürgün yerinde olduğunu, dünya hallerinin insanları bir yerden bir yere savurduğu için onların bir köklerinin olmadığını kökleri olmadığı içinde insanların her daim sürgünde olduklarını ifade etmektedir. Metaforik olarak köksüzlük yani sürgün insanın dünyadaki halidir. Bu köksüzlük durumu, dünyanın sonsuz olmadığını da işaret eder. Sezai Karakoç’un “Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine” adlı şiirindeki şu mısralar atopusun bu sürecini betimlemektedir: “Sevgili/ En sevgili/ Uzatma / Dünya sürgünümü benim.”²⁴ İfadesinde de görüleceği gibi insan için dünya bir sürgün yeridir. Yani insan dünyada bulunduğu müddetçe bu aporiyi yaşar.

Sürgünlüğün katlanılamayacak bir hal olduğunu Sokrates Savunması’nda şöyle dile getirir:

“Yok Atinalılar mümkün değil, bu yaşta bir insan için uzaklara gitmek bir kentten bir yere gitmek sürüklenerek yaşamak ne kadar da güzel hayat olurdu her nereye gidersem gideyim orada gençler sözlerime kulak verecekler geri çevirirsem onları büyüklerini ikna edecekler beni sürgüne göndermeye.”²⁵

Burada Sokrates göç etmenin zor bir durum olduğundan bahsetmektedir. Her hâlükârda ülkesinde yaptığını başka bir yerde de yapabileceğini ifade eder. Ancak onun gibi yaşlı birisi için memleketinden sürülmenin çok büyük mücadele verilmesi gereken bir durum olarak değerlendirmektedir. Sokrates’in düşünceleri nedeniyle ölüme mahkûm edilmesi yaşadığı toplumda bir atopus olarak değerlendirildiği gösterir. Platon Sokrates’in atopusluğunu birkaç eserinde ele alır. Bunlardan biri Gorgias diyalogudur. Burada Sokrates toplumsal normların dışında olan bir kişi imajı verir, yani Sokrates’in toplumsal, felsefi ve hatta fiziksel olarak bulunduğu ortama ait olmadığı için atopus olduğu ifade edilir.²⁶ Alkibiades diyalogunda ise, Sokrates açık olarak atopus olarak ifade edilir. Çünkü Platon’a göre onu betimleyecek bir imge yoktur. O toplumdaki herkesten farklıdır. Bu nedenle o yersiz yurtsuzdur. Kısaca onun

²² Paradigma Felsefe Sözlüğü, 4. bs, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), md. “Öteki”, 723.

²³ Antoine Saint-Exupery, *Küçük Prens*, 2. bs, çev. Fahrettin Arslan. (İstanbul: Hece Yayınları, 2015), 68. <https://www.hece.com.tr/urun/kucuk-prens>

²⁴ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, 9. bs (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2010), 431.

²⁵ Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev. Erman Gören. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2020), 95.

²⁶ Joel Alden Schlosser, “An Atopic Socrates: Engaging Socrates’ Strangeness,” SSRN Scholarly Paper no. 1449729 (Rochester, NY: Social Science Research Network, 2009), 11. <https://papers.ssrn.com/abstract=1449729>

toplum değerlerine uymayan tuhaflığı ancak metaforlarla ifade edilir.²⁷ Bu metafor da atopos olacaktır. Halbuki İbrahim Kalın'a göre, düşünmek insana yerini ve yurdunu bulmak için ayağa kaldırır. Onun için atoposluk yaşayan filozof değil de modernitenin ürettiği zihin, sanal ortam içinde kendine yer yurt arayandır.²⁸ Kalın atoposluğa olumsuz bir anlam verir. Ve bir filozofun hiçbir zaman yersiz yurtsuz olamayacağını ifade etmektedir. O halde yerimizi yurdumuzu bulmak bizi atoposluktan kurtarır diyebilir miyiz? Düşünmek, yeni şeyler üretmeye imkân tanır ve bunun sonucunda kişi atoposluk olarak adlandırılan durumdan uzaklaşabilir. Bu nedenle, sürekli olarak yeni uğraşlar edinen bireylerin atoposluktan çıkabileceği söylenebilir. Yine de toplum içinde onlara aykırı olan karakter bir atoposluk alanına çekildiği iddia edilebilir.

İlk Çağda toplumun pek çok normuna karşıt fikirler geliştirdiği için Sokrates bir atopos olarak adlandırılırken; bunun tersine dijital çağın tüketim kültürü içerisinde savrulmak atoposluk olarak adlandırılır. Atoposluğun sürgün aporisi, belirli nedenlerle yurtlarını terk eden göçmenler aracılığıyla somut bir biçimde ortaya çıktığını iddia etmek mümkündür. Çünkü sürgün aporisi ile yüzleşen kişilerden biri de bir göçmendir. Söz gelimi 2011'de Suriye'de çıkan iç savaş nedeniyle Suriyeliler sürgün ile karşılaştılar. 8 Aralık 2024 Esad rejiminin çöküşüyle yeniden geri dönmek isteyen Suriyeliler sürgün ile yeniden yüzleşecekleri söylenebilir. Şu an Suriye'nin yeniden inşasının halen devam edeceği düşünülünce Suriyeliler bu apori ile karşılaşmak durumunda kalacaklarını iddia edilebilir.

Göç geri dönüşü olmayan bir yolculuk olması nedeniyle sürgün olarak isimlendirilir. Gazze'deki soykırımı gören Filistinliler bir daha Gazze'nin var olamayacağını oraya geri dönemeyeceklerini düşünmüş olabilirler. Edward Said, yıllar önce göç ettirildiği Filistin'e bir daha dönemeyeceklerine inanıp bu ülkeyi yalnızca içten özlediklerini belirtmiştir.²⁹ Bir insanın yurdundan edilmesi onda saf ve duru bir bakışı oluşmasını imkânsız hale getirir. Göçmen, sürgün durumunda olduğundan dolayı, aynı anda hem aidiyet duygusuna sahip hem de köksüz olma haliyle karşı karşıyadır.³⁰ Yani atopos kendini hem oraya ait hem de ait hissetmeyebilir. Bu durum onda kökleşmeye engel olur. Söz gelimi Gazze'nin işgali süreci hale devam ederken oradaki çocuklar birdenbire bu zorlu koşullar çevresinde her şeyin düzeleceğini yoluna gireceğini düşünmeleri imkansızlaşabilir.

Göçmenler, geçmişteki daha istikrarlı evde olma durumuna geri dönemezler. Said'e göre maalesef atoposun yeni evine hemen varması mümkün değildir. O, atoposun yeni evi ya da durumuyla asla kimliklenme gerçekleştirmediğini iddia eder.³¹ Söz gelimi, İkinci Dünya Savaşı'nın Almanlar savaş yüzünden memleketlerini terk etmek zorunda kalırken, diğerleri ise büyük şehirlere göç ederek yabancılaşmıştır. Kendi yurtlarında kalanlar sanayinin gelişmiş olduğu şehirlere yerleştiler. Onlar modern yaşamın etkisiyle evlerinden koparılmış hissetmekteydiler. Çünkü sanayileşme büyük şehirde yaşama onları radyo ve televizyona bağımlı hale getirmiştir.³² İnsan yaşamı boyunca geçmişte yaşadığı mekân ile yeni mekân arasında her daim gidip gelmektedir. Köyden kente göç edenlerde kendilerini yeni bir kimlik, kültür ve müzik zevki, oluşturmaktadır. Söz gelimi arabesk müzik, blue müziği, rap ve sokak sanatı böyle ortaya çıkmıştır. Göç ile yerlerinden edilen insanların tekrar geriye döndükleri mekân onlar için ötekidir. Bu durumu bugün geri dönen ya da geri dönmek istemeyen Suriyeliler için de düşünülebilir. İnsan her iki mekân karşısında da atoposluk yaşar.

Bilindiği üzere sürgün, insan için en acı verici kaderlerden biridir. Kişi, geçmiş veya gelecekle bağ kurmadan çevresine uyum sağlayamayabilir. Bir anlamda sürgün olmak, toplumun dışına itilmek anlamına da gelir.³³ Atopos,

²⁷ Schlosser, "An Atopic Socrates," 15.

²⁸ İbrahim Kalın, *Açık Ufuk*, 1. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 15.

²⁹ Edward W. Said, *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer. (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 169.

³⁰ Iain Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, çev. Mehmet Beşikçi ve İsmail Türkmen. (Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2024), 129.

³¹ Edward W. Said, *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı*, çev. Tuncay Birkan. (Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2023), 58.

³² Martin Heidegger, William McNeill ve Kai Hammermeister, *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafaası*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 120.

³³ Said, *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı* 53.

kendini her zaman cezalandırılmış olarak hisseder. Çünkü yuva insanın kendi olduğu yerdir. İnsanın kendi olmadığı her yer onun için sürgün yeridir.

Adorno Said'den farklı düşünerek insanın sürgün olma halini modernizmle ilişkilendirmektedir. Ona göre, modernizm çağında sürgünler için bir yere kalıcı olarak yerleşmek olanaksızdır. Ona göre, Amerikan tüketim toplumu insanları genellikle geçici veya kolayca değişebilen evlerde yaşar; bu nedenle, günümüzde birçok kişi kendi evinde bile aidiyet hissetmemektedir.³⁴ Onun için, bir otele ya da pansiyona taşınmak, kendi yaşam alanımızın sorumluluğundan kaçmayı ve mülteciliği seçilmiş bir durum gibi göstermeyi sağlar.³⁵ Adorno bir yandan sürgün olmayı atoposluk olarak ifade ederken; öte yandan tüketim kültürüyle insanların bugün çadır, bungalov, kamp çadırları, karavanlarda ve tiny house da kalmalarıyla ev imgesinin bittiğini iddia etmektedir. O, insanın evi varken evsizlik yaşamasını da doğru bulmamaktadır. Yani ev bizim tutunacak dalımızdır. Onun sayesinde varlığımızı ve mahremiyetimizi koruruz. Modernizm, postmodernizm ve postruth çağı bizi hakikatte var olan ev imgesinden uzaklaştırarak varoluşsal ahlaki olarak bir sürgün ile karşılaşmaktadır. Söz gelimi, teknolojinin imkanlarının donatılmış lüks bir karavan bize yuvada olmayı gerçekleştirir diye düşünülür aksine karavan köksüzlüğü, yani sürgün bilincini içimize yerleştirdiği iddia edilebilir.

Adornocu düşününce vatanlarından sürülmüş olanlardan vatanlarında yaşamaya devam edenlerin halini farksız kılan nedir? İnsanın köklü olma hali bugün can evinden vurulmaktadır. Köksüzlüğe yol açan nedenler, ahval, kader ve insanın hayat tarzıdır. Hakikatte köksüzlük çağın ruhundan kaynaklanır.³⁶ Çağımızdaki tüketim kültürü insandaki aidiyeti öldürmektedir. Söz gelimi, değiştirilen patnerler, mekânlar, yenilenen eşyalar ve cep telefonlarının kaydırılan ekranları hep bir yerde durup kendi varlığımızı hissedememize engel olmaktadır.

O zaman yaşantısı boyunca insanın atopos olduğu iddia edilebilir mi? Bu atoposluk onun hem varoluş sancısı çektiği yerde hem de varoluşunu gerçekleştirdiği her yerde gelip onu bulur denilebilir. Atopos artık terk ettiği yerde değildir. Ama can attığı yere de henüz varmamıştır. Onun meskenine uzaklığı gitgide artarken varış noktasına uzaklığı gitgide azalan insan bu beyaz tarafsız bölgede dolanır. Kurgusal olarak yukarı çıkan bir yamacı tırmanır, zirveye yakın bir noktaya varır. Sonra iniş başlar.³⁷ Atopos, bir mekânı kendine ait olarak nitelendirdiği her durumda, oradan başka bir yere taşınmak zorunda kalmaktadır. Bu aidiyet eksikliği onun meskenini bulmasını sağlasa bile kendini bulabilmesi için yeniden yollara düşmesine neden olur. Dolayısıyla atoposluk yaşamının her alanında insanı gelip bulacak hal olarak değerlendirmek mümkün olduğu iddia edilebilir. Söz gelimi, yeni bir ülke, yeni iş, ev, eş, çocuk, acı, sevinç ve başarı atoposu başladığı noktaya yeniden getirebilir.

Bu durumda göçebelik yaşamın her alanında gerçekleşebilen nihayete ermiş bir yolculuk olarak ifade edilemez. İnsan kendini bir kez atopos bildi mi tekrar yola çıkacağı yolculuğun nihai olmadığına kani olur.³⁸ İnsan her ne kadar bu yolculuk sürecinde kendini sürgün hissetse de harita üzerinde okunabilen bir sözcük, bir isim, bir yer bir bölge o zaman insanın dikkatini celbeder. Bütün bunlar, bir ülkeye, bir su akıntısına, bir dağa, bir volkana, bir kıtaya, bir adaya ya da bir şehre ait olabilir. İstanbul Boğaziçi Köprüsü, Şark ile Garp'ın birbirine kavuştuğu yerde sükûn içinde kamp kurmak, Hint Okyanusu'nun deniz gölcükleri üstünde uçarken soluğunu tutmak³⁹ gibi aktiviteler bizi atoposluktan kurtararak o mekâna ait hissetmesini sağlar. Örneğin, Bolkar Dağları'nda Çinili Göl'e karşı kahve içmek oraya ait hissettirir.

³⁴ Said, *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı*, 62.

³⁵ Theodor W. Adorno, *Minima moralia: Sakatlanmış yaşamdan yansımalar*, 7. Aufl, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 42.

³⁶ Heidegger, McNeill ve Hammermeister, *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafası*, 41.

³⁷ Michel Onfray, *Yolculuğa Övgü Coğrafyanın Poetikası*, çev. Murat Erşen. (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022), 35.

³⁸ Onfray, *Yolculuğa Övgü Coğrafyanın Poetikası*, 103.

³⁹ Onfray, *Yolculuğa Övgü Coğrafyanın Poetikası*, 30.

Chambers'a göre atoposluk, bölük pörçük bir varoluşdur. Çünkü atopos geride bırakılan mekânla sürekli olarak bir çatışma içinde olmaktadır.⁴⁰ Sürgün, ait olmadığı bir yerde yabancılıkla mücadele eder ve bu duyguyu anlamayan insanlarla karşı karşıya kalır.⁴¹ Atopos bu sürgün sürecinde yurtsuzluk ve işsizlik ile karşılaşır. Atopos, göç ettiği yerde sömürülerek meta haline gelebilir. Bu da göçmenlerin, yarı gizli emek piyasalarında işe alınıp, merkezin sakinlerine bebek bakıcılığı, ev bakımı, gibi hizmetler sunmakta, sokak satıcılığı yapmalarına neden olmuştur.⁴² Atopos göçmen göç ettiği yerdeki toplum tarafından yabancı olarak kabul edildiği için o çok iyi eğitilmiş olsa da kendine uygun olmayan işlerde çalışmak durumunda kalarak ötekileşir. Bu da atoposun hafızasında geçmiş hayatının canlanmasına neden olur. Riceour'a göre atoposluk, hatırlama ve unutuş altında yaşamdır. Ama bu yaşamı yazmak için başka bir hikâyenin sonunun olmadığı⁴³ görülmektedir. Bireyler göç ettiklerinde farklı bir dil ve kültürle karşılaştıklarında, kendi dil, kimlik, kültür, örf, adet ve geleneklerini hatırlama ve yaşama eğiliminde olabilirler. Sennett'e göre, sürgünler ve göçmenler, zamanla geldikleri yabancı topraklarda, anılara dayalı korku ve üzüntülerin ötesine geçmek zorunda kalmaktadırlar.⁴⁴ Eğer böyle bir durum söz konusu olmazsa atopos göç ettiği yere hiçbir zaman uyum sağlayamaz. Atopos yeni yaşam mekanını uyum sağlayabilmesi için acılarından uzaklaşma çabasına girmesi onun hem bedensel hem de mental sağlığı için önemlidir.

Bu yüzden göç açık uçlu bir yolculuktur. Atoposluk tamamlanmamışlığın var olduğunu, sabit kimliğin ya da nihayete eren bir ikametgâh olmadığı bir haldir. Göç, süregiden *bir fabl*, *bir icad* ve *inşa* olarak değerlendirmek mümkündür.⁴⁵ Yani bu sürgün hali bir muammadır, onun sonunda insan ne ile karşılaşacaktır? Bunu bilmenin imkânı yoktur. Sürgün atopos için bu yolculuk güzel bir masal ve yeniden varoluş olabilir. Atoposun sürgün hali hayatına getirilen alışıldık eşyalarla aşına kılınmaya çalışılan yabancı evler, yeni komşular ve yeni arkadaşlar hayatına girmesiyle başlar.⁴⁶ Atopos için anılar, fikirler kavramlar her Platoncu gibi bir yer fikrini bir yolculuk kavramını hatırlatır. Sonra da atopos, göz koyulan ikonlar, imgeler, sözcükler, arasından şöyle böyle görünen mahallin gerçek ya da varoluşunu doğrulamak için yola çıkar. Her yolculuk, bir anının üzerini örterken aynı zamanda onu ortaya çıkarabilir.⁴⁷ Yolculuk bir anıyı hatırlatır ya da bir anının unutulmasına neden olur. Tabi bu durumun gerçekleşmesine neden olan olaylara karşı gösterdiğimiz düşünceler, duygular ve bunun sonucunda oluşan davranışlardır. Levinas'a göre atoposluk, tehditlerin sessizce var olmasıyla ortaya çıkan belirsizlik ve güvensizliğe neden olur. O, bu duruma "gündüz dünyasının gecesi" benzetmesi yapar. Bu durum karşısında kaçmanın veya saklanmanın imkânsız olduğunu, her şeye tamamen maruz kalındığını ifade etmektedir. Atopos için nesneler ve varlıklar, bir dünya düzeni içinde değil, varoluşun kaosu içinde kendini göstermektedir.⁴⁸ Yani atopos kaotik bir durum içerisinde yaşamını sürdürür.

Atoposun bilmediğini bir yere varması; onu varoluşsal muhtaçlığa mahkum eder. Yolculukta atopos benliğinde neyi taşıyorsa onu keşfeder. Bir seyyahın deneyim eksikliği, seyahat sürecinin de verimli ve kapsamlı olmasına neden olabilir. Öte yandan, seyyahın bilgi birikimi ve donanımı, gerçekleştirilen seyahatin niteliğini ve bütünlüğünü belirler.⁴⁹ Acılar, yaralar, sıkıntılar ve ıstıraplar, güçlükler ve mutsuzluklar, üzüntüler ve melankoliler yolculukta büyür. Kendimizi sağlamak için değil, kendimizi zorluklara alıştırmak ve güçlendirmek daha incelikli hissetmek ve bilmek için yolculuk ederiz.⁵⁰ Seyahat acıları ve sevinçleri artırabilir ya da azaltabilir. Yaşamdaki

⁴⁰ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 13.

⁴¹ Richard Sennett, *Gözün Vicdanı Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. Süha Sertabiboğlu ve Can Kurultay. (Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2013), 167.

⁴² Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 149.

⁴³ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. Mehmet Emin Özcan. (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 555.

⁴⁴ Richard Sennett, *Saygı Eşit Olmayan Bir Dünyada*, çev. Ümmühan Bardak. (Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2017), 162.

⁴⁵ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 45.

⁴⁶ Daldeniz ve Erkan, *Kavramların Yolculuğu Çeviribilimsel Perspektiften Bir Bakış*, 21.

⁴⁷ Onfray, *Yolculuğa Övgü Coğrafyanın Poetikası*, 31.

⁴⁸ Emmanuel Levinas, *Sonsuza tanıklık: Emmanuel Levinas'tan seçme yazılar*, 4. bs, çev. Medar Atıcı vd., with Zeynep Direk ve Erdem Gokyan. (İstanbul: Metis Yayınları, 2022), 52.

⁴⁹ Onfray, *Yolculuğa Övgü Coğrafyanın Poetikası*, 26.

⁵⁰ Onfray, *Yolculuğa Övgü Coğrafyanın Poetikası*, 71.

herhangi bir hal seyahat vasıtasıyla ortaya çıkabilir denilebilir. Bunun sonucunda birdenbire yeni varoluş yeni bir kimlik içinde kendimizi bulabiliriz. Bir göçmen için sürgün aporisinden kurtulmanın yolu, anı yaşayabilmektir. Bu bağlamda Kalın'a göre, var olmak hazır olmaktır. Hazır olmak anı en dolu şekilde yaşamaktır. Hazır olanlar huzurlu olabilirler. İnsanın amacı sonsuzluğa uzanmaktır. Anı yaşayan insan sonsuzluk ve ölümsüzlük diyarına ulaşır.⁵¹ Böylece göçmenin yaşadığı sıkıntılar ve mutsuzluklar kendi varoluşunu inşa ederek sürgün aporisinden kurtarabilir.

Nietzsche, sürgün aporisinden çıkmanın yolunu bulmuştur. Ona göre, insanın dünyada yaşadığı sürece, gördüğü zararların çarelerini bulabilir, kötü tesadüflerden kendi çıkarı için yararlanabilir, çünkü onu öldürmeyen şey onu güçlendirir.⁵² Atoposun yaşadığı zorluklar onun daha da güçlenmesini sağladığı iddia edilebilir. Nietzsche'e göre, insandaki büyüklük ifadesi amor fatidir. Zorunlu olana yalnızca katlanmak ya da onu gizlemek, onun karşısında idealizmin geçerliliğini ortadan kaldırır. Aksine yazgıyı sevmektir. Nietzsche, yazgıyı severek yaşama devam edilebileğini iddia eder. Bu da atoposu sürgün aporisinden kurtarır.

Nietzsche, Şen Bilim de ev sahibi olmamasının sürgün olmasının, iyi talihinin bir parçası bile sayılabileceğini iddia eder. Adorno'ya göre, günümüzde bireylerin kendi evlerini ev olarak görmemesi ve bu mekânda kendilerini ait hissetmemeleri, etik bir problem olarak değerlendirilmektedir.⁵³ İnsan kendini evinde hissetmemesi nasıl etiğin bir parçası olabilir? Adornocu düşünüldüğünde insan evinde birtakım değerlerini oluşturur ve geliştirir denilebilir. Nietzscheci düşünüldüğünde ise, insanın hiçbir yeri yuvası olarak görmemesi onun varoluşuna katkı sağlar denilebilir. İnsan kendini evinde hissederse kendini geliştirmek için hiçbir şey yapmayabilir. Yani konformizm atoposun sonunu getirir denilebilir. Acılar insanı büyütür, geliştirir denilebilir. O halde bu iki tez insanın varoluşunu geliştirdiği iddia edilebilir.

Sonuç olarak, atoposluk tamamlanmamış bir yolculuk, sürekli bir arayış ve dönüşüm halidir. İnsan, sürgün ve göç aporisinden kurtulmak için kendini bulmaya, anlamlandırmaya ve yeni kimlikler inşa etmeye devam eder; bu süreçte acılar, belirsizlikler ve değişim, varoluşun ayrılmaz bir parçası haline gelir.

2. Dil, Kültür ve Kimlik Aporisi

Bir atoposun varoluşunu inşa etmesini sağlayacak onda birtakım aidiyet oluşturacak unsurların en önemlileri dil, kültür ve kimliktir. Bir insan dil, kültür ve kimlik aporisi neden yaşar? İnsan kendini kültür ve kimliğini kendi diliyle ifade edemediğinde bu apori ile yüzleşir. Tabi bu durumun gerçekleşmesine neden olan temel saiklerden en önemlisi insanın arada olan bir varlık olması halidir. Arada olma durumu, insanı başka varlıklarla karşı karşıya getirir. O halde arada olma durumu, bireysel deneyimler ile insan oluşturduğu kavramlar arasında bir köprü kurmak olarak ifade edilebilir.⁵⁴ Yani insan bir anlam dünyasında yaşadığı için o mekâna anlam katandır. Gerçekten dünya insanla varlığa kavuşmaktadır. Çünkü dünya, onun varlığını farkına varan insanlar, aracılığıyla var olmaktadır ve kavramlaşmaktadır.⁵⁵ İnsan dil ile hem kendisiyle hem de dünya ile bağ kurar ve onlarla anlam bulur ve onları anlamlandırır. Böylece yaşadığı mekâna kendini ait hissederek.

Dil de insandaki bu aidiyet hissini oluşturan temel unsur olduğu iddia edilebilir. Çünkü Dil bir kaldıraç gibi, insanı kendine, başkalarına, topluma, başka toplumlarla iletişim kurmasını sağlamaktadır. O hayatımızın mimarıdır.⁵⁶ O her koşulda dünyamızı şekillendirir ve dönüştürür. İnsanın dil sayesinde kültür ve kimliğini geliştirir. Her insan dil, kültür ve kimlik göstericiliğinde dünyaya yönelir, var olanı nesneleştirir.⁵⁷ Dil atoposun kendini tanımlaması ve

⁵¹ Kalın, *Açık Ufuk*, 83.

⁵² Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 10.

⁵³ Adorno, *Minima Moralia*, 43.

⁵⁴ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 57.

⁵⁵ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 13.

⁵⁶ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 90.

⁵⁷ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 58.

tanıtması için temel araçtır. O, atoposun dünya ile bütünleşmesini, insanın toplumda bir yer edinmesini sağlar. İnsan dili ile kendini ve dünyayı anlamlandıramadığında atoposlaşır.

İnsan dünyayı anlamlandırmadan önce kendi anlamını bulması gerekir. Belki de yaşamı boyunca insana verilen ilk ödev kendini bulmak ve tanımak olmalıdır. Çünkü kendini bulamayan ötekini bulamaz. Kendini bulan insan, kendini tanır, bilir. Böylece ötekilerine de kendini tanıtır ve onları da tanır. İnsanın kendini bulma imkânı var mıdır? Bununla ilgili olarak filozofların kullandığı kavramlar var mıdır? Kendini bulma kavramına ilk olarak Platon'un Alkibiades I'inde görülür. Platon, "epimelesthai sautou" ifadesini kişinin kendisiyle ilgilenmesi, kendine özen göstermesi ve kendine dikkat etmesi anlamında kullanmaktadır. Foucault'a göre Platon felsefesinin temel prensibi kişinin kendine eğilmesidir. Foucault, epimelesthai kavramını kendi üzerinde çokça kafa yormanın analizine ayırmıştır. Çünkü kendilik, dönüşlü bir zamirdir ve hem "aynılık" hem de kimlik anlamı taşır. Bu nedenle, "Kendilik nedir?" sorusu kimliğin temelini aramaya insanı yöneltir. Alkibiades ise kendiliği diyalektik yöntemle sorgular. Kendilik bedene bakılarak gerçekleşmez. Kendilik ruhumuz konusunda kaygılanmak anlamına gelir.⁵⁸ Yani kendini bil buyruğu, insanın insan olarak kendini bilme çabasının bir özetini oluşturur. Kendini bilmek insana kendi anlamını buldurur.

Atoposun başkalarını fark edebilmesi için önce kendinin kim olduğunu fark etmesi gerekmektedir. Kendilik bilincimi ne şekilde geliştirebilirim gibi sorulara cevap vermesi gerekmektedir. Nietzsche'e göre, kişi kendini koruma sanatına vakıf olarak⁵⁹ kendisi olmaktadır. Kendilik bilinci, özdeşlik ve özerklik⁶⁰ ile gerçekleşmektedir.

Nietzsche Ecce Homo'da kişinin özerkliğini kendinden yola çıkarak veciz bir şekilde betimler: "Her şeyden önce ben kendimim. Beni başkasına benzetmeyin!"⁶¹ İnsan kendini bulabilmesi için kendisinin biricik olduğu bilinci-ne sahip olmalıdır. Bu bilinç kendilik yani kimlik bilincini oluşmasına katkı sağlayan bir hal olarak değerlendirilebilir. Yani insan kendi varlığını farkında olan, kendi kararlarını alabilen ve aldığı kararların arkasında durabilen bir kişi olarak belirir.

Nietzsche'e her ne kadar kendisinden bir tane olduğunu iddia etse de o bir çocuğun kimliği ilk olarak ailesinin de şekillendirdiği düşüncesini de benimser. O, kişinin hayatının biricikliği onun karayazısında olduğunu ifade etmektedir. O, babası olarak zaten öldüğünü annesi olarak hala yaşlandığını ifade etmektedir. Onun için yaşam merdiveninden gelen bu ikili köken aynı zamanda dekadans ve başlangıcı ortaya koymaktadır.⁶² Burada Nietzsche insanın kimliğini ebeveynleri oluşturduğunu yaşamı boyunca yaşadığı varoluş ve dekadans sürecinde onların etkisinin yadsınamayacağını iddia eder. Bir anlamda ailenin yaşadığı dekadanslar çocuğun hayatında da tezahür eder sonucu çıkarılabilir. Nietzscheci söylem fatalist bir değerlendirme olduğu iddia edilebilir.

Atoposun kendini tanıyamadığı ve kendini bulamadığı durumda ne olur? Atopos kitleler içerisinde kaybolur gider. Bu durumu, Walter Benjamin'in saf bakışın yakalanmasının yalnızca zor değil, aynı zamanda imkânsız olduğunu vurgulayan sözü ile oldukça etkili biçimde ortaya koymaktadır.⁶³ Atopos farklı kimlik ve kültür içinde kendini bulması güçleşmektedir. Bu durumda atoposluğunun artmasına sebep olmaktadır. Çünkü kimlik kişinin veya belli bir grubun ne olduğunu anlatan bir tanım anlamına gelir. İnsan kimliği sayesinde bir yere kendini ait hissedir. Bu da dil ve kültürün işlenme sürecidir.⁶⁴ Kendini bulmak kendini ait hissetmenin olmadığı yerde kimlik aporisi kaçınılmazdır. Dijital çağda kendi kalabilen bir kişinin varlığı imkânsız görünmektedir. Hepimiz yapay zekanın bizim için oluşturduğu çoklu kimliklerin ablukası altındayız.

⁵⁸ Michel Foucault, "Kendini Biçimlendirme Teknikleri" *Kendini Bilmek Bir Michel Foucault Semineri* içinde, 5. bs, ed. Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton (İstanbul: Profil Kitap, 2021), 30-38.

⁵⁹ Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 36.

⁶⁰ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, 131.

⁶¹ Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 1.

⁶² Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 7.

⁶³ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 125.

⁶⁴ Mollaer, *Kimlik, tanınma mücadelesi ve şarkiyatçılık*, 26.

Dil, kültür ve kimlik aporisini en iyi yansıtan imge “Walkman (yürüyen adam)” “walking machine” sözcüğüdür. Bu sözcük hem bir maske işlevi görmekte hem de bir maskeli baloyu ifade etmektedir.⁶⁵ Atopos kendi kimliğini ifade etmekten korktuğu ve çekindiği için bir maske takınır. Özgürce kendi olamaz ve kendini ifade edemez. O artık melez ya da arabesk bir kimliktir. Ve walkmen imgesi, özellikle de postmodernizmle birlikte akıl, tarih, dil, gelenek, kültür, kimlik, özne, toplumsal cinsiyet, hakikat ve bilgi varlığının yeniden sorgulanması, parçalanması hatta yok sayıldığından söz eder.⁶⁶ İnsan bir anlamda kendi varlığını bulması etnisitesi, bulunduğu statü, cinsiyeti ve konuştuğu dil ve kültür ile olmaktadır. Bunların yok edilip melez bir kimliğin oluşturulması kendini bulmayı zorlaştırmaktadır.

Andre Lorde atoposun walkmen/yürüyen adam halini “*Haritasını çıkardığınız yere zaten gitmişsinizdir. Ama gitmekte olduğunuz yerin haritası yoktur*”⁶⁷ ifadesiyle betimlemektedir. Bu durum göç ile sabit herhangi bir kökeni ya da hedefi olmayan atoposun, kimliği sürekli olarak mutasyon ve başkalaşım ile karşılaşmaktadır.⁶⁸ Göçmen kendi kimliğini adeta unutup farklı bir kimliğe bürünebilmektedir. Atopos kendi kimliğini benliğini gizlemek zorunda kalmaktadır. Bu durumda atopos yeniden kendini bulma ya da yeni bir kimlik inşası yaşayabilir.

Atopos, kendi kimliği ile kendini bulamayınca ve tanıtamayınca etnisitesini bir kenara bırakarak evrensel bir kimlikle kendini ifade edebilir mi? Julien Benda’nın Entelektüellerin İhaneti adlı kitabında entelektüellerin ulusal sınırlarından da etnik kimliklerinden de etkilenmeyen bu tür evrensel alanda yaşadıkları iddia eder.⁶⁹ Benda’ya göre, nasıl ki bir entelektüel evrensel bir kimlik ile kendini tanımlıyorsa atopos da bu şekilde tanımlayabilir mi? Yani kişi ben kendimim değil de ben herkesim ya da yaşadığım ülkeyim diyebilir mi? Ancak Said, bu görüşe karşı çıkar. Ona göre her entelektüel, dilin içinde doğar ve hayatının geri kalanını da çoğunlukla o dilin içinde geçirir.⁷⁰ Bu nedenle bir entelektüelin varlığının devamı doğduğu dil üzerine kendini ifade etmesidir. Bir entelektüel eğer kendini ifade edemezse bu onun ölümüdür. Heidegger’in ifadesiyle dil varlığın evidir. İster entelektüel olsun isterse kim olursa olsun kişinin herhangi bir nedenle değiştirdiği mekânda kendini kendi kimliği ile ifade ettiğinde atoposluktan kurtulur. Yani bir atoposun kendini bulması için kendi dili ile kendini ifade etmesi hayatidir denilebilir.

Farklı etnik kimliklerin yaşadığı toplumda tek bir dilin varlığı doğru bir şey midir? Buna ister evrensel bir dil isterse üst dil diyelim böyle bir şeyin olması mümkün müdür? Bu görüşe Lacan karşı çıkar. Lacan’a göre üst-dil diye bir şey yoktur. Çünkü o toplum içinde yaşayan herkes o dili, yorumlayan, üreten ve tüketen olacaktır. Yani dil parçalanmaktadır.⁷¹ Sanatın bir dili yoktur. Sanat evrensel bir dildir. Söz gelimi, farklı dillerde dinlenen şarkılar o dil bilinmese de ondan zevk alınmasını sağlar. Tek bir dil, kimlik, hakikat yoktur.⁷² Dolayısıyla etnik ve kültürel çeşitliğin varlığını kabul etmek gerekir. Herhangi bir ülkede konuşulan tek bir dil dahi olsa o dili konuşan farklı etnik kimlikler değiştirip dönüştürmektedir.

Dil insan için hayatiyet taşır. Bir insanı bir toplumu kimliğini yok etmenin yolu, onun dilini yok etmektir. Bir toplumun dili yok edilirse, o toplumu kırılır ve incitilir. Çünkü “*Etnik kimlik ile dilsel kimlik etle tırnak gibidir. Toplum dilin kendisidir, diliyle gurur duymadan toplum kendisiyle gurur duymaz.*”⁷³ Bir insan kendi varlığını ancak dil ile ortaya koyar.

Dil kültürün gelişimine olanak sağlar. Dil ile kültürü ayrı düşünemeyiz. Dil kültürün taşıyıcısıdır, onu kuşaktan kuşağa aktarır. Kültür ile insanın düşünen, dile getiren, bilen, yapıp eden, yaratan varlık olması arasında

⁶⁵ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 72-73.

⁶⁶ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 162.

⁶⁷ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 62.

⁶⁸ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 165.

⁶⁹ Said, *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı*, 37.

⁷⁰ Said, *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı* 39.

⁷¹ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 85.

⁷² Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 189.

⁷³ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 108.

bir bağ vardır. İnsanın kültürü, yapıp yaratan bir varlık olması antropontolojik yaklaşım için tartışılmaz bir zemin oluşturmaktadır.⁷⁴ Bu nedenle yazmak, konuşmak, olmak, her zaman için yadsıma edimiyle ortaya çıkar. Bizler kayıtlardan, istikametlerden birini seçerken aynı zamanda daima ötekini terk etmiş oluruz. Dünya bir dil tarafından damgalanır ama yutulmaz. Dünya bir yandan, okuduğumuz, izlediğimiz, dinlediğimiz, yazdığımız, yorumladığımız ve beraber yaşadığımız metinlere sürekli olarak tercüme edilirken, diğer yandan kapanıma inatla direnir. Dilin simyası o denli güçlü değildir. İşte bu yarıktaki ve açıklıkta bedenlerimiz, jestlerimiz ve dillerimiz sürekli olarak yenilenir.⁷⁵ Yazmak her daim insanı kendini ait hissettiği dil, kimlik ve kültür ile ifade etmesini sağlar. Böylece atoposun aidiyeti güçlenir ve yenilenir ve gelişir. İnsan kimliği, yalnızca bireysel bir arayış değil; dil, kültür ve toplumsal aidiyetlerle şekillenen çok katmanlı bir süreçtir. Kimlik, sabit olmaktan ziyade etkileşimle oluşur ve kişi bu süreçte kendini ötekilerle karşılaştırarak sürekli yeniden tanımlar.

Atoposa göre kimlik, farklılıkların ortaya çıkmasını sağlayan diyalektik imgelemlerle ilişkilidir. Brecht ise göçün, insanların diyalektik düşünmeyi en iyi öğrendiği süreç olduğunu belirtir.⁷⁶ Bu diyalog sayesinde insanlar birbirleriyle kaynaşırlar. Göç farklı kimliklerin bütünleşmesini sağlayan bir süreç olarak karşımıza çıkar. Derrida diyalog sürecine vurgu yaparak kendi ile farklılığı yadsıyan kültür veya kültürel kimlik yoktur.⁷⁷ Her kültür ve kimliğin kendine göre farklılıkları vardır. Paul Ricour'a göre, bu kimlik kendi kendisini değiştiren ve dönüştüren, farklı yüz ve evrelere bürünen "aynı" şeydir.⁷⁸ Atopos farklı kültürler vasıtasıyla kimliği değişir ve başkalaşır.

Bir atopos farklı dillere maruz kalmak "Hiçbir dilde kendini evinde hissetmemeye"⁷⁹ neden olur. Bu durumu bu pasaj çok güzel bir şekilde betimlemektedir:

"Ailesi Almanya'ya ilk giden işçi ailelerdenmiş. Yaşadıkları yerde çoğunluk Alman olduğu için Almanca öğrenmek zorunda kalmışlar. Bu nedenle çocuklarının da Almanca öğrenmelerini istemişler. Bu nedenle o iki farklı kültür ve kimlikte gidip geldiğini dile getirmektedir. Kendisini hem Alman hem Türk olarak ifade etmektedir. Çocukken her iki dilde de insanları selamlayabildiğinden ve teşekkür edebildiğinden bahsetmektedir. Yaşadığı ortamda ne Almanlar ne ailem ne de diğer Türkler farklı bir kimliğim -çoğul ya da melez- olabileceğini kabul edemediklerini dile getirmektedir. Geriye dönüp baktığında Almancanın kendileri için kurucu bir söylem oluşturmuş olduğunu ifade etmektedir. Kendinin bu ahvalini beyaz adamın dilini kullanmaya çalışan kızıl derilere yakın bulduğunu ifade etmektedir. Çocukluğu boyunca iki ülke arasında gelip gittiğini mekânı hızlıca değiştirmek mümkünken, dildeki değişim o kadar çabuk olmadığını iddia etmektedir. Nasıl ki yeni ya da geri geldiği evin yeniden ona ait olmaya başlamışsa geri gelen dil de yeniden ona ait olduğunu ifade etmektedir."⁸⁰

Bir atopos, göç ettiği ülkenin dili konuşabilse de bu anadilinde konuşmak gibi olmadığını iddia edilebilir.

Emmanuel Levinas kültürü "iz bırakmak" eylemi üzerinden tanımlamaktadır. Bu iz, kasıtlı olarak bir şey yaratma veya inşa etme amacı taşımayan, aksine tamamen geçip gitme, kendini geride bırakma ve kendini muaf tutma eyleminin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir izdir.⁸¹ İnsan her daim iz bırakmak ister. Bu iz bırakmak hali insanı geçmişle karşı karşıya getirir. Bu nedenle bir göçmeni atoposluğa sürükleyen en büyük problemlerden biri de kendi kültürel kimliğini ifade etmek ve yaşamakta zorlanmasıdır. Kültür olmadan bir insan kendi var oluşunun anlamını bulamaz. Bilindiği üzere Türkiye iç ve dış göçlerle mücadele eden bir ülkedir. Genel anlamda iyi bir göç politikamız olmamış olmasına rağmen bir göçmenin dilini kültürünü ve kimliğini iyi bir şekilde yaşayabildiği ülkelerden birinin Türkiye olduğu ifade edilebilir. Söz gelimi bunun en güzel örneklerini Osmanlı İmparatorluğunda görülebilir.

⁷⁴ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 81.

⁷⁵ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 189-90.

⁷⁶ Mollaer, *Kimlik, tanınma mücadelesi ve şarkiyatçılık*, 185.

⁷⁷ Mollaer, *Kimlik, tanınma mücadelesi ve şarkiyatçılık*, 71.

⁷⁸ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 167.

⁷⁹ Daldeniz ve Erkan, *Kavramların Yolculuğu Çeviribilimsel Perspektiften Bir Bakış*, 21.

⁸⁰ Daldeniz ve Erkan, *Kavramların Yolculuğu Çeviribilimsel Perspektiften Bir Bakış*, 22-24.

⁸¹ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, 144.

3. Entegrasyon Asimilasyon Aporisi

Atoposun bütün varlığı ile yaşadığı evrene yönelimi entegrasyon olarak ifade edilebilir mi? Atopos neye uyum sağlar? Onu ne marjinalleştirir? Başka diller, kültürler ve kimlikler atoposu asimile eder mi? Atopos bulunduğu her ortama uyum sağlar mı? Atopos her dem bulunduğu ortama uyum sağlama sorunsalıyla yüzleşmektedir. Gittiği her mekân onu yeni durumlarla karşılaştırır. Bu yeni mekanlar ve koşullar bazen iyi hallerle karşılaştırırken bazen ise katastrofik durumlarla karşılaştırır. Yeni mekân, yeni insan, yeni iş, yeni bir hava atoposda bir katastrof oluşturur. Değiştiremeyeceğimiz her ortam atoposun uyum sağlamasını salık veren her ortam aporiktir. Bir atopos kendi benliğini koruyarak göç ettiği yere entegrasyonunu gerçekleştirebilir. Eğer atopos uyumu gerçekleştiremezse o zaman asimilasyon gerçekleşebilir. Asimilasyon dilsel, kültürel ve kimliksel gerçekleşmesi mümkündür. Atopos kendi benliğini ifade edemez. Bu durum onu atoposlaştırır. Söz gelimi, bir toplulukta çoğunluk belli bir özelliğe sahipse onların içinde bu özelliğe sahip olmayan kişi atopos olarak kabul edilir. Bu kişi ya asimile olur ya da uyum sağlar. Mesela, zenginler arasında fakir, fakirler arasında zengin, güzeller arasında çirkin, beyazlar arasında siyahi, siyahiler arasında beyaz vb...her daim atoposlaştırır. Bu ortam gettolaşmaya neden olur. O gruba aykırı kişi öteki olarak nitelendirilir.

Bu aporinin en büyük problemini göçmenin kendini evinde hissetmeme durumu oluşturur. Kültürel çeşitliliğin içinde atopos kendini evinde hissedemediği durumda asimilasyon gerçekleşir. Çünkü ev imgesi, insanın kendi olduğu kendini olduğu gibi ifade ettiği mekandır. Ev insanın kimliğini değiştirmek zorunda olmadığı ve başkasına göre şekillendirmediği mekandır. Atoposun evsizlik durumunu, Marjorie Garber'in, "...bir daha gidemezsiniz. Neden? Çünkü evdesiniz."⁸² ifadesiyle dile getirmektedir. İster göç ister farklı nedenle evi değiştirelim artık yerleşilen yer ev olacaktır. İnsanın evinde hissedemediği bir durumlar var mıdır? İnsan, etnisitesi, cinsiyeti ve rengi dolayısıyla ötekileştirmeye maruz kalabilir. Ancak bir zamanlar dışlanan kadınlar, siyahiler ve ayrımcılığa tabi tutulanlar kültür, toplum ve dil anlayışının ta kendisini yeniden tanımlamaktır.⁸³ Yani yeni bir kültür ve dil inşa süreci ortaya çıkmaktadır. Yeniden bir kültürleşmenin ve kimliklenmenin olduğu çokkültürlü bir toplum inşa süreci başlamaktadır. Bu da insanların kimliklerini yeniden tanımlamalarına ve kendilerini tanıtmalarına imkân vermektedir.

Yine göçmen çoklu kimliğe sahip olduğu için aporiler yaşar ve kendini ifade etmekte zorlanır. Söz gelimi Edward Said, "Bir yere oturtmadığım bu çok kimliklik hissine sahiptim. Arap, Hristiyan gibi çoğu birbiriyle çatışan kimliklerdi."⁸⁴ ifadesi bu aporinin dehşetini açıkça ortaya koymaktadır. Bu çoklu kimlik içerisinde aporiyi Baudrillard çöl imgesiyle somutlaştırır: "Çöl, bıkıp usanmadan yenilediği gibi, ölü anlamların ve terk edilmiş göstergelerin boş boş tekrarlandığı yerdir. Aynı zamanda sonsuzluğun uzamıdır."⁸⁵ Çöl insanın hep birtakım seraplar içerisinde var olmasına neden olur. Bir yanda kendi gibi hissedilen bireyler öte yandan kendi kimliğinden atoposu uzaklaştıran durumlar ile karşılaşır. Dolayısıyla aşkın kimlik sokaktaki diğer insanlara yeni bir şekilde bakmamızı sağlar.⁸⁶ Bütünüyle toplumun tamamını aşan bir kimliğin varlığı herkesi olduğu gibi kabul edip kültürel çeşitliliğin içinde kendimize bir yer bulmak ile ilgilidir.

Başka kültürleri asimile etmeye çalışan kolonyalistler bunun örneklerinden biridir. Söz gelimi, bir yandan Avrupalı kimlikler hem dünyayı keşfetmekle de hem de dünyanın haritasını çizmekle ve bununla dünya hâkimiyeti iddiasında bulunurken kendilerini modern epistemenin öznelere olarak tanımlayarak şekillendirirken; öte yandan da paradoksal biçimde yeni kimliklerin oluşumuna da kaynaklık etmektedirler.⁸⁷ Yani Avrupalı kimlikler sadece dünyayı şekillendirip dönüştürmemektedir; onlar diğer toplumların kimlik ve kültürlerinden etkilenmekten kendilerini kurtaramamaktadırlar.

⁸² Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 68.

⁸³ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 179.

⁸⁴ Said, *Yersiz Yurtsuz*, 24.

⁸⁵ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 120.

⁸⁶ Sennett, *Gözün Vicdanı Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, 165.

⁸⁷ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 179-80.

Baudrillard kimliklenme ve kültürleşme süreçlerini ironik bir şekilde ele alır. Ona göre, beyazlar kendi kültürlerini yaymaya çalışırken aslında siyahileşen beyazlara, siyahilerin de beyazlara benzemeye çalışan siyahilere dönüştüğünü öne sürer. Kolonyalizm ve dekolonizasyon süreçleri aracılığıyla insanlık kendiyle alay eden devasa bir illüzyon yaratmaktadır. Kùltürler, birbirini taklit ederek özgünlüklerini yitirirler ve yok olurlar. Bu durum, Batı'nın bir zaferi değil, aksine uzun zaman önce ruhunu kaybetmiş bir kùltürün sonu olarak görülmelidir. Baudrillard, kùltürlerin birbirini taklit etme sürecini Borges'in "Aynalar Halkı" öyküsüyle açıklamaktadır. Köleleştirilen toplumlar, özgürleşmek yerine efendilerine giderek daha çok benzemeye çalışır. Bu döngü hem köleleri hem de efendileri yok etme potansiyeli taşır. Metin, siyahilerin benimsediği beyaz kùltürün bir karnaval gibi olduğunu, aynı zamanda siyahi kùltürün de beyaz uygarlığını yamyamca yutarak yok ettiğini belirtir. Bu süreçte her iki kùltür de yok oluşa sürüklenir.⁸⁸ Yani üst bir kùltürden bahsedilemez. Kùltürler birbirini asimile etmektedirler. Dijital çağda bir topluma ait tek bir kùltürün varlığından söz etmek mümkün değildir.

Öte yandan Baudrillard'ın bu düşüncesine Nietzsche karşı çıkar. Ona göre, kanına tek bir damla kötü kan, hele Alman kanı hiç karışmamış safkan bir Polonya soylusu olduğunu⁸⁹ ifade ederek Almanların onu hiçbir şekilde asimile edemediğini iddia etmektedir.

4. Ben ve Öteki Aporisi

Bir varlığın, kendini ve ötekini anlamaya çalıştığı sınırdaki, kimliğin kökenlerine ve aidiyetin güçlüklerine dair bıçak sırtı bir gerilim başlar. Atopos; ne tamamen içeride ne bütünüyle dışarıda, sürekli bir aradalığın, geçişin ve arayışın öznesidir. Bu başlık, benliğin ve ötekiliğin kesiştiği, insanın kendini bulma ya da kaybetme olasılıklarının, entegrasyon ve asimilasyonla iç içe geçtiği aporik bir düzlemi incelemeye açar. Öznenin kendini ve ötekini tanıma süreci, çoğu zaman uzamların, kimliklerin ve dillerin ötesinde, insanın evinde ya da evsizlik halinde ortaya çıkan, karmaşık bir ötekiyle karşılaşmaya dönüşür. Burada sorulacak temel problemler şunlardır: Atopos, kimi öteki olarak isimlendirir? Atopos, kendini ve ötekini hangi mesafede, nasıl algılar? Ben ve öteki arasındaki apori, insan varoluşunun sınırlarında nasıl şekillendirir?

İnsanın kendi beninin dışındaki her varlık onun için öteki olarak kabul edilir. Öteki: Tanrı, dünya, toplum, öteki ben olabilir. İtiraflarım adlı eserinde Rousseau, kendililiği birinci olarak kendine has tanımlayıcı bir özne; ikinci olarak ben ve öteki, birey ve toplum şeklinde sınıflandırmaktadır.⁹⁰ Bu nedenle atopos dünyayla kendisi arasındadır.⁹¹ Bu aradalık insanda da aporiye neden olur. Kendi varlığını ve ötekiyi kabul etme ya da öteki olarak reddedilmek ile karşı karşıya kalmak anlamında arada kalır. Bu gerilimi yaşayan kendisine belli bir uzaklıktan, mesafeden bakabilme başarısını gösterebilen insan kendini ben olarak ifade edebilir. Yani özne olabilir.⁹²

İnsan özne olabilen bir varlıksa onun özne olamadığı haller var mıdır? Kalın'a göre, bu durum varlığın fakirleştiği, bilginin araçsallaştığı ve anlamın kayborduğu dünyada gerçekleşir. Böyle bir dünyada insan, atopos haline gelir.⁹³ İnsan kendi varlığını ve kendi anlamını bulamadığı dünyada ben olarak varlığını sürdüremez. Varlıkların içinde kaybolur. İnsanların her biri biriciktir ve eşsizdir. Her birinin eşsizliği biricikliği insan olarak dünyada ki konumu, duruşu ve her birinin duruşunun değerli hale gelir.⁹⁴ İnsan kendini bulduğunda biricikliğini de fark eder. Dolayısıyla insan ben ve öteki aporisinden kurtulmak için ilk olarak kendini bilmelidir.

⁸⁸ Jean Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, 2. bs, çev. Oğuz Adanır. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 13-15.

⁸⁹ Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 11.

⁹⁰ Huck Gutman, "Rousseau'nun İtirafları: Kendini Biçimlendirme Tekniği" *Kendini Bilmek Bir Michel Foucault Semineri* içinde, 5. bs, ed. Luther Luther, Huck Gutman ve Patrick Hutton (İstanbul: Profil Kitap, 2021), 151.

⁹¹ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 10.

⁹² Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 124.

⁹³ Kalın, *Açık Ufuk*, 27.

⁹⁴ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 122.

İnsan, bir özne haline gelirken kendine dair algısını zamanla oluşturur. Başka bir deyişle, insan kendini ancak deneyimler ve zaman içinde tanır.⁹⁵ Ben, özdeşliğin kaynağıdır; değişmez bir nitelikten değil, kendilikten gelir. Kişi, karakter özelliklerinden bağımsız olarak kendisini aynı olarak tanımlar ve her şeyi bu özdeşlik üzerinden değerlendirir. Bu özdeşleşme basit bir tekrar değildir, çünkü “A, A’ya yönelir” anlamı taşır. Ben dışında olanlar beni uyarır ve ihtiyaç duyan ben için vardır; kendiliğin totolojisi ise bencilliktir. Düşünceden bağımsız varlık ise başkılığın vahşi yönünü barındırır.⁹⁶ Kendini bulan başkasını da bulur. Kendini fark edemeyen başkasını da fark edemez. Ancak kendiliği çok abartmamız Foucault’a göre, kendilik fetişizmi, çok istenmesiyle var edilen bir arzu nesnesine dönüşmüş olduğunu görülür.⁹⁷

Foucault’ya göre, bir benliğin oluşabilmesi için, öncelikle “ben” olmayan ile arasındaki ayrımın netleştirilmesi gerekir. Bu ayrım, benliğin sınırlarını belirleyen, benliği diğer her şeyden, yani benliğin ötesindeki unsurlardan ayıran çizgilerdir.⁹⁸ Foucault’a göre, Rousseau’nun icat ettiği itiraf yöntemi, bireyi olduğu gibi kabul eden her bir tecrübenin de sıralamasını içermektedir. Rousseau, kendi ile öteki ayrımını, şimdiye kadar tanıştığım hiç kimseyle aynı yaratımadım; hatta tüm bu dünyada bana benzeyen kimse olmadığını bile öne sürebilirim diyerek yapmaktadır.⁹⁹ Kendini kabul etmek başkasını da fark etmeyi sağlar denilebilir. Önce kendimizin kim olduğunu bilmeye ihtiyacımız vardır.

Atopos kendini bilerek varlıklarla sonsuz ilişki halinde olduğu için ileri doğru yürüyüşünü durdurması imkânsızdır. Platon’un Phaidon da ifade ettiği üzere, insanın görevini terk etmesi imkânsızdır. Kelimenin tam anlamıyla atopos kendine geri dönmek için zaman bulamaz. Bu tavır, insanın sorumluluktan kaçışının imkansızlığını, iç dünyasında bile bir sığınak bulamamayı ve benliğini yok sayarak yürünen bir yol olduğunu anlatır.¹⁰⁰ İnsan için yaşam sonsuz ilişkilerin bulunduğu bir an olduğu için o her an kendine ait misyonu yerine getirmek durumundadır. Hayat boyunca bu ilişki ağı onu kendi kısmen kendi beninden uzaklaştırırken kısmen de öteki olanlara yaklaşmasını salık verir. İnsan için ben onun dekadansdan çıkmasını sağlayan en büyük güçtür. İnsan benini bir kenara bıraktığında kitleler için yok olup giderek atoposlaşır.

Nitekim Edmond Jabes’e göre, “Öteki sana sen olma fırsatı verir, seni bir ötekime dönüştürerek”¹⁰¹ ifadesi atoposun hem kendinin öteki olduğunu hem de başkalarını ötekileştirebileceğinden bahsetmektedir. Kalın’a göre, Ahmet Tezcan Abbara Bir Umudun Masalı adlı eserinde Abbara sembolizmi ile insanın kendini, zamanı, mekânı ve var oluş gayesini keşfediş serüvenini anlatır. Yazar’ göre, “Her insan bir abbaradır, her abbara bir umuttur.” Kalın’a göre, Allah hiçbir şeyi boşuna yaratmadığına göre, O’nun yarattığı hiçbir şey de insan için öteki değildir.¹⁰² Abbara’nın hikayesi benin ve ötekinindir. Onun yaşadığı acı, sevinç, nefret ve aşk gibi hisler ortak hislerdir. Dolayısıyla bu durumda ben aynı insan hallerini paylaştığı ötekini yadsıyamaz.

Bu anlamda Nietzsche de, “Kendinizi bulabilmeniz için beni kaybetmenizi istiyorum; hepiniz beni reddettiğinizde aranızda döneceğim,” diyerek ben ile ötekinin dönüşümünü vurgular.¹⁰³ Nietzsche insan benliğini insanların arasında kaybedebilir. Yani bir benin yokluğu ötekinin varlığını ortaya koyar. Ama bir insan toplum içinde atopos olunca yeniden kendi var oluşunu geliştirerek geri gelebilir.

İnsan, varlığını ancak diğer bireylerle ilişkisi içerisinde anlamlandırabilir; ötekinin yokluğunda kendini tam olarak açıklayabilmesi mümkün değildir. Bu konuda Romalı köle Terence’in komşusuna verdiği “Ben bir insanım,

⁹⁵ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 162.

⁹⁶ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, 129.

⁹⁷ Gutman, “Rousseau’nun İtirafı: Kendini Biçimlendirme Tekniği,” 147.

⁹⁸ Gutman, “Rousseau’nun İtirafı: Kendini Biçimlendirme Tekniği,” 139-40.

⁹⁹ Gutman, “Rousseau’nun İtirafı: Kendini Biçimlendirme Tekniği,” 140.

¹⁰⁰ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, 140.

¹⁰¹ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 26.

¹⁰² Kalın, *Açık Ufuk*, 176.

¹⁰³ Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 5.

insana dair hiçbir şey bana öteki değildir.” yanıtı dikkate değerdir. İnsan insanın kurdu değil, kardeşi, dostu, yurdu, yoldaşı koruyup kollayanıdır. İnsan eşrefi mahlukattır varlık alemindeki hiçbir şey onun için öteki değildir.¹⁰⁴ İnsan kendini öteki ile var eder. Ötekinin varlığı insanın yaşamının zenginleşmesine katkı sağlar denilebilir.

Agustinus, dili ben aileden ve toplumdan öğrenirim diyerek toplumsal dil ortamının, kişinin içine doğduğu dil çevresinin yarattığı ötekilik hissini zamanla aşmasını sağlar. Öteki kavramı ise farklı olanın, bireyin karşılaştığı toplumsal, tarihsel ve kültürel unsurlarda yaşanmasını ifade eder.¹⁰⁵ Ötekinin varlığı benin kendini bulmasına ve geliştirmesine katkı sağlar. Derrida düşünceye katılarak diffirance nedeniyle kimlik, ötekilik olmadan düşünülemez ve kimlik farkındalığa dönüşür. Avrupalı kimliği mutlak bir saflık durumunda kendisine özdeş mevcudiyete ulaşmasını daima erteleyen diffirance olmaksızın tassavvur edilemez. Farklılıklar insanın anlam dünyasını geliştirir. Yani ben kimliğimi başkasıyla tanımlarım. Kimlik, yalnızca kendi iç dinamikleriyle ele alınamaz veya yapılandırılmaz. Temelinde bulunan köklü bir kırılma veya çatlak olmaksızın, kimliğin inşası ya da tahayyülü mümkün değildir.¹⁰⁶ Levinas’a göre, ötekiyi kendimize benzetmek yerine, onu farklı ve kendi başına var olan biri olarak kabul etmek gerekir.¹⁰⁷ Focault’a göre, Rousseau diğerinin bir öteki olduğunu ve nihayetinde birlikte yaşamaya müsait olmadığını keşfetmesi hiç de şaşırtıcı değildir.¹⁰⁸ Levinas için öteki bene benzeyerek başkalaşmadan olduğu gibi kabul edilerek ben zenginleşir ve gelişir; Rousseau’ya göre insan kendi benzeyenle ancak ülfet kurar.

Göçmen ben ve öteki aporisini Kalın’ın ifadesiyle ben ötekini düşünerek, ufkunu genişletir, kendine yeni tefekkür alanları açar. Öteki ile düşünmek göçmeni dar kalıplardan kurtarır.¹⁰⁹ Göçmen dünyaya sadece kendi çerçevesinden değil geniş bir çerçeveden bakar. Böylece hem kendinin hem de ötekinin dünyasını anlar. Öteki olan bir başkasının ihtiyacının ne olduğunu bilir. Öteki atoposun ne düşmanımdır ne de tamamlayıcısıdır. Ötekine duyulan istek, hiçbir şeyin eksikliğini hissedilmeyen bir varlıkta doğar. Öteki, anlamını kültürel bütünlük içinde kazanır; varlığı bu bütünlüğün görünüşüyle güvence altına alınarak anlaşılır. Onu anlamak, yorum ve çözümleme gerektirir.¹¹⁰

Öteki ne şekilde anlaşılabilir? Öteki, yüzünü göstererek bize varlığını sunar; bu tezahür, biçimin ötesinde canlı ve anlam yüklüdür. Yüzün ortaya çıkışı bir anlam fazlası yaratır, ilk söylemdir ve gizliden açıkça konuşur.¹¹¹ Yüz insanı temsil eder. Onunla bir insanın sevinçli ve hüzünlü halini anlarız. İnsandaki iyi kötü her şeyi ortaya koyar. Yüz beni başkasına bağlayandır.

Ötekileşme nerede başlamaktadır? İnsanı idealize etme her türlü ötekileştirmenin, ayrımcılığın başlangıç noktasını oluşturmaktadır.¹¹² Bir ülkeye aidiyetin olmadığı bir yerde hem diaspora kimliklerin hem de yeni fundamentalizmin doğmaktadır. Bunun sonucunda da dinsel fundamentalizmi vurgulayan şiddet eğilimleri ortaya çıkmaktadır.¹¹³ Yukarıda ifade edilen durumlar ötekileşmenin en dehşet verici temsillerini oluşturmaktadır.

Ancak şu an toplumlar arasında bir ayrımcılığın olmadığı iddia edilebilir. *Monolitik bir Batı karşısında üniter bir Afrika faraziyesi kendilik ve öteki ikiliği- artık tarihinin eski sayfalarına havale etmemiz gereken modernleştiricileri ayıran son turnusol kağıdıdır.*¹¹⁴ olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki, 16. yüzyılda, yerlilerin Hristiyanlığı kabul etmesiyle ilgili olarak bazı kaynaklarda Portekiz’den gelen rahiplerin sürece katılımı ve sonrasında yaşanan olaylar anlatılmıştır.

¹⁰⁴ Kalın, *Açık Ufuk*, 177.

¹⁰⁵ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlık bilgisi*, 89.

¹⁰⁶ Mollaer, *Kimlik, tanınma mücadelesi ve şarkiyatçılık*, 34.

¹⁰⁷ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 182.

¹⁰⁸ Gutman, “Rousseau’nun İtirafları: Kendini Biçimlendirme Tekniği,” 141.

¹⁰⁹ Kalın, *Açık Ufuk*, 96.

¹¹⁰ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, 135-36.

¹¹¹ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, 137.

¹¹² Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlık bilgisi*, 140.

¹¹³ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 151.

¹¹⁴ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 116.

Bu dönemle ilgili olarak, bazı yerli grupların ritüel olarak rahipleri kızartıp yemesi, konukseverlik sınırlarının ötesine geçen uygulamalar kapsamında değerlendirilmiştir. Hristiyanların düzenlediği törenlerde ilk kurbanlar olan yerliler, bu uygulamaları kendi inanç ve kültürel yapıları çerçevesinde gerçekleştirmiştir.¹¹⁵ Baudrillard, yerlileri yamyam olarak değerlendiren beyazların asıl tüm değerlerini, tüm dünyaya yaymadan önce yamyamlaştıklarını iddia eder.¹¹⁶ Dolayısıyla ben ile öteki arasındaki ayrım ortadan kalkarak birbirleriyle bütünleşirler.

Nietzsche, öteki olarak kabul ettiği toplumun kimliğiyle nasıl bütünleştiğini şu ifade ile dile getirmektedir: “Her şeyi düşünüp tarttığımda, Wagner müziği olmasaydı gençliğime katlanamayacağımı görüyorum. Çünkü Alman olmaya yazgılıydım. Wagner Alman olan her şeye mükemmel panzehirdir.¹¹⁷ Her birey, başkalarıyla kurduğu ilişkilerle sürekli olarak değişir.¹¹⁸ Öte yandan Wagner Alman olmayanlara benlik kazandırırken Almanlara ise öteki kimlikler kendi benliklerini anlamlandırmalarını sağlamaktadır. Söz gelimi, Alman klasik müziğinin en önemli temsilcileri Alman değildir. Almanya’daki en iyi müzisyenlerin en büyükleri başta olmak üzere ötekidirler. Slavlar, Hırvatlar, İtalyanlar, Hollandalılar ya da Yahudilerdir. Aksi halde de güçlü ırktan Almanlar, Heinrich, Schütz, Bach ve Handel gibi.¹¹⁹

Atopos bu ilişkiler ağı içerisinde benini kaybettiği durumlardan biri özellikle kitle iletişim araçlarını kullanımının artması ile insanlığın gerçeği değil de simülasyonu yaşamaktadırlar. İnsan için sanal ortamlar fabllara dayanan sahte bir dünya oluşturur.¹²⁰ İnsan, kendini ben olmaktan uzaklaştıran her durumdan kendini kurtarabilmesi için kendi öz kimliğini ortaya koymaya çalışmalıdır.

Baudrillard’a göre de özne varlığını dijital çağda kaybeder. Dijital çağda, mücadele etmeyen öznenin ortadan kaybolması söz konusudur. Dünyanın sonu geldiğinde karşılaşılabilecek öznellik imgesi bu şekilde tanımlanmaktadır. Özne, artık kaçamadığı nesnenin, gerçeğin ve ötekinin etkisi altında olup, bu olayda karşı çıkma imkânı bulunmamaktadır.¹²¹ Hülasa atopos kendi aidiyetini inşa edebilmesi için ötekine ihtiyaç duyar. Öteki olmadan ben varlığını sürdüremez.

Sonuç

Platon tarihi Sokrates imgesine vurgu yaparak atopos kavramına olumlu bir anlam vermektedir. Bu durumda atopos, toplumun norm ve değerlerle uyum sağlamayan, sıradışı, tuhaf bir şahsiyet olarak ortaya çıkar. Bu nedenle de toplumun dışına itildiği için atopos/ yersiz yurtsuz bir karakter olarak gösterilir. Söz gelimi Platoncu bakışta Sokrates’in demokrasiye karşı duruşu bir atoposluktur. Bu anlamda atoposluk olumlu bir anlamı ihtiva etmektedir. Ancak bu durum göçmen açısından düşünüldüğünde bu adlandırmanın onun için kaotik durumları izah etmek için kullanıldığını ifade etmek gerekir. Çünkü göçmen sürgün, dil, kültür, kimlik, entegrasyon ve asimilasyon, ben ve öteki gibi aporilerle yüzleşirken, kendini yeniden inşa etme sürecine girer. Bu süreçte, göçmenin yaşadığı aidiyet sorunları, kimlik bunalımları ve kültürel çatışmalar, onun varoluşunu şekillendirir.

Atopos yaşadığı dünyanın hem öznesi hem de nesnesidir. Dünyanın hem içinde hem de dışında kendini hissederek. Böylece kendi beni ile öteki arasında varoluşunu inşa çalışır. İnsan sonsuz ilişki ağında yaşar. Kimi zaman bu ağlar insanı kendi olmaktan uzaklaştırarak atoposlaştırır. İnsanı atoposluktan kurtulmasının yolu ötekinin varlığını tanımaktan geçmektedir. İnsan kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesi için ötekine ihtiyaç duyar. Yani farklılık benin varoluşuna katkı sağlar. Hülasa atoposluk insan için bir amor fatidir. İnsan her yaşadığı çağda ve mekânda farklı

¹¹⁵ Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, 10.

¹¹⁶ Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, 12.

¹¹⁷ Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 32.

¹¹⁸ Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*, 26.

¹¹⁹ Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, 33.

¹²⁰ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 80.

¹²¹ Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, 23.

düşünceleriyle atoposdur ve atopos olmaya da devam edecektir.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. *Minima moralia: Sakatlanmış yaşamdan yansımalar*. 7. Aufl. Çevirenler: Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Baudrillard, Jean. *Karnaval ve Yamyam*. 2. bs. Çeviren: Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Boîte à outils Biblissima. "Eulexis-web," Erişim 07 Temmuz 2025. <https://outils.biblissima.fr/fr/eulexis-web/index.php>
- Bulut, Serdar. "Göç, Göçebe, Göçer, Göçer evli/evlü, Göçer oba, Göçgün(cü)/Göçkün(cü), Göçmen/Göçmel ve Konargöçer/Göçerkonar Sözcükleri Üzerine Bazı Notlar," *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18, sayı: 3 (Aralık 2021): 1671-720. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.1035352>
- Chambers, Iain. *Göç, Kültür, Kimlik*. Çevirenler: Mehmet Beşikçi ve İsmail Türkmen, Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2024.
- Çalışkan, Serkan. "Adrian Paci'nin Eserlerinde Göç ve Kimlik Olgusu," *Sosyal Bilimler Dergisi* 9, sayı: 17 (Haziran 2019): 13-21. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.550837>
- Çotuksöken, Betül. *Antropontoloji ya da İnsan - Varlıkbilgisi*. 1. bs. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2018.
- Daldeniz, Elif ve Nihal Ekin Erkan. *Kavramların Yolculuğu Çeviribilimsel Perspektiften Bir Bakış*. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.
- Dewey, John. *Ortak İman*. 1. bs. Çevirenler: Mukadder Erkan ve Ayşe Eroğlu, Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. Çeviren: Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Foucault, Michel. "Kendini Biçimlendirme Teknikleri" *Kendini Bilmek Bir Michel Foucault Semineri* içinde, 5. bs, Editörler: Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, 26-66. İstanbul: Profil Kitap, 2021.
- Gutman, Huck. "Rousseau'nun İtirafı: Kendini Biçimlendirme Tekniği" *Kendini Bilmek Bir Michel Foucault Semineri* içinde, 5. bs, Editörler: Luther Luther, Huck Gutman ve Patrick Hutton, 139-57. İstanbul: Profil Kitap, 2021.
- Heidegger, Martin, William Mcneill ve Kai Hammermeister. *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafaası*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Henkes, Christian, Jochen Dahm ve Politische Akademie. (ed.) *Sosyal Demokrasi El Kitabı 5 Entegrasyon, Göç ve Demokrasi*. 1. bs. Çeviren: Tamer İlbuğa, Lesebuch der sozialen Demokratie 5. İstanbul: Friedrich Ebert Vakfı Siyaset Akademisi Birimi, 2020.
- Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk*. 1. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Karakaş, Sibel. "Ben" *Paradigma Felsefe Sözlüğü* içinde, 4. bs, Editörler: Ahmet Cevizci ve Sibel Karakaş, 126. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Karakoç, Sezai. *Gün Doğmadan*. 9. bs. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2010.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza tanıklık: Emmanuel Levinas'tan seçme yazılar*. 4. bs. Çevirenler: Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya, Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Özel Özkan, Cemalettin Haşimi, Umut Öksüzan, Ceylan Uslu, Hakan Yücefer, Zeynep Direk ve Erdem Gokyaran. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çevirenler: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said'in İzinde*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*. 5. bs. Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Onfray, Michel. *Yolculuğa Övgü Coğrafyanın Poetikası*. Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

- Platon. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren: Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2020.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. Çeviren: Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Said, Edward W. *Entelektüel:Sürgün Marjinal Yabancı*. Çeviren: Tuncay Birkan, Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- . *Yersiz Yurtsuz*. Çeviren: Aylin Ülçer, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Saint-Exupery, Antoine. *Küçük Prens*. 2. bs. Çeviren: Fahrettin Arslan, İstanbul: Hece Yayınları, 2015. <https://www.hece.com.tr/urun/kucuk-prens>
- Schlosser, Joel Alden. "An Atopic Socrates: Engaging Socrates' Strangeness," SSRN Scholarly Paper No. 1449729. Rochester, NY: Social Science Research Network, 2009. <https://papers.ssrn.com/abstract=1449729>
- Sennett, Richard. *Gözün Vicdanı Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*. Çevirenler: Süha Sertabiboğlu ve Can Kurultay, Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- . *Saygı Eşit Olmayan Bir Dünyada*. Çeviren: Ümmühan Bardak, Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Uygur, Nermi. *Kuram ve Eylem Bağlamı*. 1. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Fârâbî'nin Düşüncesinde Mille'nin Siyasal Temelleri ve Dinden Ayrışması

Mehdi Yiğit¹

ORCID: 0000-0001-5695-2906

DOI: 10.55256/TEMASA.1784451

Öz

Bu çalışma, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde merkezi bir konuma sahip olan Mille kavramını ele almaktadır. Literatürde çoğunlukla "din" ile özdeşleştirilen Mille'nin bu eşitleme nedeniyle siyasal işlevinin yeterince görünür olmadığı tespit edilmektedir. Çalışma, Fârâbî'nin terminolojisine sadık kalarak Mille kavramını din bağlamından ziyade siyasal düzen perspektifinde incelemekte ve böylece literatürdeki bu boşluğu gidermeyi amaçlamaktadır. Yöntem olarak, Fârâbî'nin temel eserlerinde kavramsal çözümleme yapılmış; özellikle Mille'nin devlet başkanı tarafından tasarlanan değerler ve fiiller bütünü olarak tanımlanışı merkeze alınmıştır. Bu yaklaşım, kavramın yalnızca teorik yönünü değil, aynı zamanda pratik ve kurumsal boyutunu da açığa çıkarmaya imkân tanımaktadır. Mille'nin değişmez kurallardan oluşmaması, aynı dönemde farklı biçimlerde ortaya çıkabilmesi ve yalnızca siyasal bir düzen içinde anlam kazanması onun özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu bağlamda araştırmanın amacı, Fârâbî'nin ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve teolojik temellendirmelerle oluşturduğu siyaset düşüncesinde Mille'nin özgün yapısını açığa çıkarmak ve kavramı siyaset biliminin temel inceleme alanlarından biri olarak yeniden konumlandırmaktır. Böylelikle çalışma, hem klasik literatürdeki yorumların sınırlarını göstermekte hem de kavramın modern siyaset teorisine ilişkilendirilebilmesi için yeni bir zemin sunmaktadır. Sonuç olarak, Mille dinle ayrılarak Fârâbî'nin siyaset felsefesinde hem teorik temellendirmeyi hem de siyasal düzenin kuruluşunu açıklayan kilit kavram olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Fârâbî, Mille, Siyaset, Din.

The Political Foundations of Milla in al-Fârâbî's Thought and Its Distinction from Religion

Abstract

This study examines the concept of Milla, which occupies a central position in al-Farabi's political philosophy. In the literature, Milla is often equated with "religion," and as a result of this identification its political function has remained largely underexplored. By adhering to al-Farabi's terminology, the study approaches the concept not within a religious framework but from the perspective of political order, thereby seeking to fill this gap in the literature. Methodologically, a conceptual analysis of al-Farabi's major works has been conducted, with particular emphasis on his definition of Milla as the set of values and actions designed by the ruler for the community. This approach makes it possible to uncover not only the theoretical dimension of the concept but also its practical and institutional aspects. The fact that Milla does not consist of immutable rules, can appear in different forms within the same period, and acquires meaning only within a political order demonstrates its originality. Accordingly, the aim of the research is to reveal the distinctive character of Milla within al-Farabi's political thought—structured on ontological, cosmological, epistemological, and theological foundations—and to reposition the concept as a central subject of political science. In doing so, the study highlights the limits of classical interpretations while also providing a new ground for relating the concept to modern political theory. In conclusion, Milla, distinguished from religion, emerges as a key concept in al-Farabi's political philosophy, explaining both the theoretical foundations and the establishment of political order.

Keywords: Philosophy, al-Fârâbî, Milla, Politics, Religion.

¹ Doktorant, The University of Jordan, Prince Al Hussein Bin Abdullah II School of Political Science and International Studies. mehdiyiigit@gmail.com

Giriş

Fârâbî ilk İslam filozoflarından ve delillendirmelerinde ağırlıklı olarak akli yöntemleri esas alır. Hakikati temsil ettiğini iddia eden herhangi bir yapıya dayanmaksızın hakikate ulaşmaya çalışır. Nitekim, siyaset bilimi ile ilgili sunduğu eserlerde, neredeyse hiçbir dini kaynağa yer vermez. Ulaştığı sonuçların belli dini kaynaklarla uyuşturulmasına işaret etmek suretiyle dahi olsa felsefesini dine yaklaştırma çabasına girmez. Ancak bu yaklaşım, dinin felsefe ile diyalogunu veya onun değerini reddetmekten ziyade, felsefeyi kendi rasyonel zemini üzerinde temellendirme arzusundan kaynaklanır. Bu nedenle onun ortaya koyduğu eserlerin felsefi yönüne dikkat etmek ve özgün yapısını gözden kaçırmamak önemlidir.

Fârâbî'nin felsefesinin özgünlüğü meselesi, onun düşüncelerine kaynaklık etmiş düşünürler ve görüşlerin analizinde önem arz eder. Nitekim Ahmet Arslan'ın *İslam Felsefesi Üzerine* adlı eserinde Fârâbî'nin felsefesinin özgünlüğü meselesi ayrıntılarıyla incelenmiştir.² Ayrıca Şenol Korkut'un hazırladığı "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi'nin Temel Problemleri ve Kökenleri" isimli doktora tezi, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin, onu etkileyen geçmiş görüşlerle birlikte düşünülerek analizini içeren emek ürünü bir çalışmadır.³ Aynı şekilde Hasan Suştis'in hazırladığı "el-Medînetü'l-fâzıla ve Cumhûriyyet Aflâtûn" isimli çalışma Fârâbî'nin *El-Medînetü'l-fâzıla* isimli eseriyle Platon'un *Cumhuriyet*'ini karşılaştırarak Fârâbî'nin özgün yanlarını ön plana çıkarır.⁴ Son olarak Richard Walzer'in *Al Farabi on the Perfect State* isimli kitabında yaptığı çeviri ve eklediği notlar, Fârâbî'nin felsefesinin kaynaklarına ilişkin ayrıntılı analizler içermektedir.⁵

Fârâbî'nin Mille kavramına yoğunlaşmış çalışma sayısı ise çok değildir. Mustafa Said Kurşunoğlu'nun "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille'" isimli çalışması, kavramın ortaya çıkmasında etkili olan tarihsel mirası incelemiştir.⁶ Mille kavramını din olarak ele almak literatürde yaygın kabul gören bir yaklaşımdır. Bundan dolayı Georgios Steiris, Nurysheva G. Zh. ve Konayeva G.M.'nin birlikte hazırladığı "Al-Farabi on the Interdependence of Religion and Politics" başlıklı makale her ne kadar dinin siyaset ile ilişkisini çalıştığını ifade ediyor olsa da özünde Mille kavramının siyaset bilimiyle karşılıklı bağımlılığına işaret etmiştir.⁷ Ancak Mille kavramına odaklanan en kapsamlı çalışma, bizim ulaşılabildiğimiz kadarıyla, Abdullah Selman Nur tarafından hazırlanan "Fârâbî'nin Mille Teorisi" isimli Yüksek Lisans tezidir. Söz konusu tez, Mille kavramının etimolojik kökeninin yanında felsefe ve Medine ile olan ilişkisini incelemesi bakımından önemli bir başvuru kaynağıdır.⁸

Fârâbî'nin özgün biçimde kurguladığı Mille kavramının din ile farkına işaret eden çalışmalar bulmak da mümkündür. Bu çalışmalara Driss Bouyahya'nın "Dualism in Al-farabi's writings and language" isimli makalesi örnek gösterilebilir.⁹ Aynı şekilde Gürbüz Deniz'in "Din, Felsefe ve Mille" başlıklı makalesi, Mille'nin dinden farklı bir kavram olduğuna işaret etmektedir.¹⁰ Ek olarak, Mille kavramının siyaset bilimiyle olan yakın ilişkisine vurgu yapan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu bağlamda Şaban Haklı'nın "Fârâbî'nin Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı" başlıklı bildirisi örnek verilebilir.¹¹

² Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* 1. bs (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2004).

³ Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005).

⁴ Hasan Suştis, "el-Medînetü'l-fâzıla ve Cumhûriyyet Aflâtûn", *el-Fârâbî ve'l-ḥaḍâratü'l-insâniyye* içinde (Bağdat, Maṭâbî' Dârü'l-ḥurriyye, 1976).

⁵ Abu Nasr al-Farabi, *Al Farabi on the Perfect State*, çev. Richard Walzer. (Oxford: Clarendon Press, 1985).

⁶ Mustafa Said Kurşunoğlu, "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille'," *Mavi Atlas* 6, (Aralık 2018): 29-62. <https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.486080>

⁷ Georgios Steiris, G. Zh. Nurysheva ve G.M. Konayeva, "Al-Farabi on the interdependence of religion and politics," *Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы* 69, sayı: 3 (2019): 117-26. <https://doi.org/10.26577/jpcp-2019-3-p13>

⁸ Abdullah Selman Nur, "Fârâbî'nin Mille Teorisi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011).

⁹ Driss Bouyahya, "Dualism in Al-farabi's writings and language" in *14º Congreso Mundial de Semiótica: Trayectorias*, ed. Maria Teresa Dalmasso ve Claudio Guerri (Buenos Aires: International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS), 2019), 127-39.

¹⁰ Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille," *Diyanet İlmî Dergi* 52, sayı: 1 (2016): 65-80.

¹¹ Şaban Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı" *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri* içinde, ed. Fethullah Terkan ve Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 30:303-14.

Bununla birlikte mevcut literatür, Mille kavramını çoğunlukla dinle ilişkilendirerek, onun Fârâbî'nin felsefî sistemindeki özgün ve kurucu konumunu sınırlı biçimde ele almıştır. Bu çalışma ise, Mille kavramının filozofun düşünce sistemindeki felsefî ve siyasal temellerini ortaya koymayı ve böylece kavramın dinden ayrılarak kazandığı özgün konumu açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Literatürde çoğu kez dinle ilişkilendirilerek ele alınan Mille kavramının aslında Fârâbî'nin siyaset felsefesi anlayışıyla yakından bağlantılı olduğu göz önüne alındığında, filozofun siyasal düşüncesinin odaklandığı ilkelere değinmek açıklayıcı olacaktır. Siyaset bilimi, Platon'un farklı eserlerinde ortaya koyduğu adalet, siyasal erdem ve yönetim biçimlerine dair teorilerle başlamıştır.¹² En genel tanımıyla siyaset bilimi, siyasal otorite ile ilgili kurumların ve bu kurumların oluşmasında ve işleminde rol oynayan davranışların bilimi olarak tanımlanmaktadır.¹³ Fârâbî'nin siyaset felsefesi de insanın nasıl yaşadığına değil, nasıl yaşaması gerektiğine odaklanır. Mutluluğu insanın en yüksek amacı olarak kabul eden bu anlayışta, siyaset bilimi merkezi bir öneme sahiptir. Siyaset, bireylerin mutluluğunu, şehir veya başka bir ifade ile devlet gibi siyasi yapılar aracılığıyla gerçekleştirmeyi amaçlar. Bu bağlamda etik ve siyaset birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak ele alınır; zira eylemler, alışkanlıklar ve siyasal kurumlar bir arada değerlendirilir.¹⁴

Fârâbî'nin siyaset felsefesi, ontolojik görüşü ile yakından ilişkilidir.¹⁵ Nitekim onun düşüncesinde siyaset bilimi, gerçek mutluluğun ne olduğunu belirtir ve gerçek mutluluk Tanrı ve diğer ayrık varlıkların bilgisine dayanır. Bu nedenle siyaset bilimi ilahi konularla da ilgilenir.¹⁶ Ayrıca Fârâbî, tasarladığı siyasal düzeni kozmolojik görüşüne dayandırır. Ona göre sosyal ve siyasal düzen, varlıkların kozmolojik hiyerarşisiyle benzerlik taşımalıdır. Bu bağlamda, Fârâbî'nin siyasal düzen anlayışı, kozmolojik modelin bir yansımasıdır.¹⁷ Bu nedenle, onun düşüncesinde metafizik, kozmoloji ve siyaset bilimi birbirini tamamlayan bir bütünü oluşturur.¹⁸

Siyasal düzeni yalnızca insanlar arasındaki günlük ilişkileri düzenleyen bir yapı olarak görmeyen Fârâbî, onu aynı zamanda insanı daha yüksek ve ebedi bir düzenle birleştiren bir köprü olarak değerlendirmektedir. Bu bakış açısı, siyasal düzeni bir ara alan (*mesokozmos*) olarak konumlandırır; insanı ebedi olana benzeten ya da onunla bütünleştiren bir yapı olarak tanımlar.¹⁹ Dolayısıyla Fârâbî'de siyaset düşüncesi, onun ontolojik görüşünün pratik alana uyarlanmış biçimidir.

Filozofun düşüncesinde toplumsal alana yansıtılmamış bir ontolojik görüş eksik kabul edilir. Onun felsefesini, Platon'un Mağara Alegorisine ile ilişkilendirmek mümkündür; cehalet mağarasından felsefe aracılığıyla kurtulmuş ve kişisel mutluluğuna ulaşmış olan yetkin filozof, geride kalan insanları özgürleştirmek ve onları doğuştan gelen yatkınlıkları ve hazırlık seviyelerine uygun olarak erişebilecekleri mutluluk düzeyine ulaştırmak için mağaraya geri dönmelidir. Bu nedenle siyaset felsefesi, filozofun Mağara'ya dönüşüyle başlar.²⁰ Kişisel mutluluğuna ulaşan filozof, sahip olduğu akli ve ahlaki olgunluk gereği, hakikatin bilgisini tüm yurttaşların anlayabileceği bir forma ve izlenebilir bir yaşam tarzına dönüştürmekle yükümlüdür.²¹

¹² Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann, ed., *A New Handbook of Political Science* (Oxford University Press, 1996), 53.

¹³ Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi* 8. bs (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 19.

¹⁴ Fauzi M. Najjar, "Al-Farabi on Political Science," *The Muslim World* 48, sayı: 2 (1958): 95. <https://doi.org/10.26577/jpcp-2019-3-p13>

¹⁵ Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi," *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12, (2002): 248.

¹⁶ Najjar, "Al-Farabi on Political Science," 96-97.

¹⁷ Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)' Kavramı," *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi* 2, sayı: 2 (1987): 298.

¹⁸ Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi on the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 9.

¹⁹ John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time* (Middletown: Wesleyan University, 1958), 15.

²⁰ Janis Esots, "Al-Farabi on milla," *Latvijas Universitātes Raksti* 813, (2015): 44-45. <https://doi.org/10.22364/luraksti.os.813.06>

²¹ Ömer Türker ve Hatice Umut, ed., *Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Hakikat-Siyaset İrtibatı Meselesi*, İslam Siyaset Düşünce Dizisi 1 (İstanbul: Fikir Kitap, 2023), 51-52.

Fârâbî'ye göre tüm varlıkların kedisıyla, kendisinden ötürü ve kendisi için var olduğu İlk İlke'yi²² bilmek yetmez; insanı o ilkeye yaklaştıracak olan fiillerin ne olduğunu da bilmek ve onları yerine getirmek gerekmektedir.²³ Bu noktada bahsi geçen fiillerin hangi fiiller olduğunun tespiti ve onun halka sunulması sorunu ortaya çıkmaktadır. Fârâbî bu soruna çözüm olarak, İlk Cevher'e dair görüşü mümkün olabilecek en yetkin hale gelmiş olan bir karakter öne sürer ve onu "İlk Reis" olarak isimlendirir. İlk Reis ya kendisinde bulunan beceri ile ya da Yüce Vahyedici'den elde etmiş olduğu güç ile, yönettiği toplumu İlk Sebep'e yaklaştıracak olan fiilleri belirler.²⁴ İşte bu fiiller bütünü, Fârâbî'nin "Mille" adını verdiği kavramın pratik kısmını oluşturur.

Mille'nin ayrıntılı analizi makalenin gövdesini oluşturmaktadır. Bundan dolayı kavrama dair ayrıntılı açıklama, çalışmanın ilgili alanlarına bırakılmıştır. Ancak bu çalışmanın farkını vurgulamak adına birkaç önemli noktaya değinmek gerekmektedir. Fârâbî'nin Mille kavramını "Din" olarak çevirmek genel bir kabul haline gelmiştir.²⁵ Filozofun kullandığı bazı dini terimler, Mille'nin vahiy sonucu oluştuğunu belirtmesi, Fârâbî'nin Müslüman olması, Mille'yi oluşturan şahsa "Nebi" ve "İmam" gibi sıfatlar yüklemesi ve Mille ile dinin neredeyse eşanlamlı olduğunu söylemesi gibi gerekçeler, bu genel kabulü anlaşılır kılmaktadır. Bununla birlikte, oluşan bu genel kanı, Mille'yi din olarak çevirmeyi haklı çıkarmak için yeterli değildir. Zira çalışmanın ilerleyen bölümlerinde gösterileceği üzere, Fârâbî'nin vahiy ve nebi tanımları kendine özgüdür. Bu iki özgün tanımın devamında ortaya çıkan Mille kavramı, yalnızca onların özgünlüklerinden dolayı değil, aynı zamanda tanımı ve işlevi bakımından da kendine has bir kavramdır.

Ayrıca Mille'nin felsefenin altında konumlanması, siyasi düzenin olmadığı yerde Mille'den bahsedilememesi, Mille'yi bildirenin onu tasarlamadaki aktif rolü, birden fazla erdemli Mille'nin aynı anda bulunabilmesi ve Mille'de değiştirilemeyecek hiçbir ögenin olmaması, Mille'nin özgün bir siyasal kavram olduğunu gösteren delillere örnek olarak sunulabilir. Bu deliller, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Siyasal bir kavram olan Mille'nin analizinde, Fârâbî'nin Erdemli Şehir düşüncesi temel bir öneme sahiptir. Bu düşünceyi, filozofun varlık ve evren tasavvuruyla birlikte ele almak gerekmektedir. Bu gereklilik göz ardı edilirse; Fârâbî'deki İlk Reis anlayışının kaynağı, toplumsal katmanların nedenleri ve Mille'nin ilkesi, amacı ve parçalarının içerikleri temelsiz kalacaktır. Bu çerçevede, Fârâbî'nin düşüncesinde Mille'nin siyasal temellerinin incelenmesine, filozofun ontolojik görüşünü siyasete nasıl uyarladığını analiz ederek başlamak uygun olacaktır.

1. Fârâbî'nin Varlık Anlayışı ve Siyaset Felsefesi

Fârâbî, felsefi sistemini sebep-sonuç ilişkisi üzerine inşa etmiştir. Onun düşüncesini analiz ederken bu bü-tüncül yapıyı göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim siyaset felsefesi ile alakalı sunduğu en önemli eserlerden biri olan *El-Medînetü'l-Fâzıla*'ya ilk mevcudun tarifi ile başlar. Bu çalışmanın esas amacı Fârâbî'nin ontolojik görüşlerini analiz etmek olmadığı için ilk varlık hakkında sunulan bilgilerin ve çıkarılan önermelerin geçerliliği derinlemesine incelenmeyecektir. Ancak İlk'in hakîm olduğu bilgisi, O'nu bilmenin nihai gaye olması açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre; "Hikmet, en üstün şeyin en üstün bilgi ile akledilmesidir. En üstün bilgi, zail olması mümkün olmayan daimî şeye ilişkin zail olması mümkün olmayan daimî bilgidir".²⁶

²² Abu Nasr Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 13. bs, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 14.

²³ Abu Nasr Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 2. bs, çev. Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas ve Mehmet Aydın. (İstanbul: Büyüyenay, 2012), 99.; Esra Türksever ve Mehmet Çiçek, "Farabi'nin Düşünce Dünyası İçerisinde Din ve Felsefe İlişkisi," *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sayı: 2 (2018): 24.

²⁴ Abu Nasr Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 2. bs, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 18.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*.; Steiris, Nuryseva ve Konayeva, "Al-Farabi on the interdependence of religion and politics."

²⁶ Abu Nasr Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 4. bs, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 60.

İlk'in varlığından zorunlu olarak mevcudat meydana gelir ve bu oluş, Fârâbî'nin ifadesi ile taşma (*feyz*) yoluyla gerçekleşir.²⁷ İlk'in cevherinden bütün mevcutlar taşıdığına, mertebelerine göre sıradüzenine girerler.²⁸ Yani varlıktan aldıkları pay bakımından en yetkin olan İlk'e en yakın olandır, en az yetkin olan ise en uzak olandır.

Fârâbî *El-Medînetü'l-Fâzıla* isimli kitabının ikinci fasıl, üçüncü babında İlk'ten taşan varlıkların sıralanışını şu şekilde açıklar:

İlk'ten ikincinin varlığı taşar. Bu ikinci de kesinlikle cisimsiz bir cevherdir ve bir maddede değildir. O (ikinci) kendini akleder ve İlk'i akleder. O'nun kendi zatında aklettiği şey, zatının dışında bir şey değildir. İlk'i akletmesi sebebiyle, ondan üçüncünün varlığı lüzûmen meydana gelir. Kendine has olan zatiyla cevherleşmiş olması sebebiyle de ondan İlk Semâ'nın varlığı lüzûmen meydana gelir.²⁹

Yukarıda aktarılan açıklama, Fârâbî'nin varlık felsefesinde on birinci varlığa kadar aynı düzende ilerler ve bu varlık "Faal Akıl" olarak isimlendirilir. Meydana gelen her varlık, kendi zatiyla cevherleşmesi sonucu, ya da başka bir ifade ile kendi zatını akletmesi sonucu, bir Gök Küresi'ni oluşturur ve İlk'i akletmesi sebebiyle de ondan bir alt meritedeki varlık lüzûmen meydana gelir. Bu "Maddede olmayan-İkincil" varlıklar, Faal Akıl ile son bulur ve ardından "Ay-Altı Âlem"³⁰ olarak adlandırılan, içinde bulunduğumuz madde ve cisim alemi başlar.³¹

Fârâbî, mevcudat analizini insana kadar sürdürür ve onu diğer maddi varlıklardan ayıran temel gücün akletme yetisi olduğunu belirtir. Bu gücün ortaya çıkabilmesi için insanda beslenme, duyum ve arzu gibi alt yetilerin gelişmesi gerekir. Bu aşamaların ardından ortaya çıkan Mütahhayyile gücü, duylardan gelen izlenimleri birleştirip ayırarak yeniden üretir ve soyut düşünmeye zemin hazırlar. Nihai aşamada ortaya çıkan Akletme (Nâtıka) gücü ise insanın makulleri kavramasını, güzel ile çirkinin ayırt etmesini ve ilimleri elde etmesini mümkün kılar.³² Dolayısıyla insan nefsindeki hiyerarşik yapının en üstünde akıl yer alır ve ondan daha üstün bir güç bulunmaz.³³ Bu yeti sayesinde insan, şeylerin imgelerini aşarak onların mahiyetlerine ulaşır. Bu yapı, Mille kavramının oluşumunda merkezi bir rol oynayan mütahhayyile gücünün işlevini anlamak bakımından temel öneme sahiptir.

İlk Varlık, Fârâbî'ye göre hiçbir eksikliği bulunmayan, en yetkin ve erdemli varlıktır. Hikmet ise en üstün varlığı en üstün bilgiyle bilmek olduğundan, İlk Varlık kendi özünü bilmek bakımından hakîmdir.³⁴ Ondan taşan tüm varlıklar, kendisini ve İlk Varlık'ı akletmekle mutluluğa ulaşır. Mutluluk, "en güzeli en iyi biçimde kavramak"tır³⁵ ve bu anlamda mutlak mutluluk yalnızca İlk Varlık'a aittir; diğer varlıklar O'na yaklaşmak suretiyle mutluluğa erişirler. Bu durumu Fârâbî şöyle açıklar:

Birinci'nin, onlardan her birinin özünün erdemliliğine olan üstünlüğünden dolayıdır ki, her birinin Birinci'yi düşünmekle kendi başına duyduğu mutluluk, yalnızca kendi özünü düşünmekle duyduğu mutluluktan üstündür. Gene, her birinin Birinci'yi bilmekle duyduğu zevkin, kendini bilmekle duyduğu zevkten üstün oluşu, Birinci'nin erdemliliğinin onun kendi erdemliliğinden üstün oluşu dolayısıyladır. Her birinin kendine olan hayranlığı ve aşkı da böyledir.³⁶

Fârâbî'ye göre bir aracın mükemmelliği, araç olduğu gayeye en iyi biçimde ulaşmasında yatar. Bu nedenle her güç, kendisinden daha yüksek bir güce hizmet ettiği ölçüde değerlidir; duylar ve mütahhayyile akla, pratik akıl

²⁷ Feyz kavramına dair farklı bir görüş için: Hüseyin Atay, "Nazariyyetü'l-ḥalq 'inde'l-Fârâbî," *el-Fârâbî ve'l-ḥaḍâratü'l-insâniyye* içinde (Bağdat: Maṭâbî' Dârü'l-ḥurriyye, 1976), 41-53.

²⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 72-76.

²⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 82.

³⁰ Kübra Serbest, "Fârâbî'de Semâvî Cisimler" (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022), 70-71.

³¹ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 82-87.

³² Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 134-37.

³³ Ender Büyükozkara ve Rahmi Karakuş, "Fârâbî'ye Göre İnsanın Akletmesi ve Faal Akıl," *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 12, sayı: 1 (2022): 55. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1696>

³⁴ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 50-57.

³⁵ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 54.

³⁶ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 61.

ise teorik akla hizmet eder.³⁷ Zira Fârâbî şöyle der: “Mutluluğun başarılması için yararlı olan her şey iyidir; ancak, bu iyilik, onların özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır.”³⁸ Mutluluk ise başka bir gayeye ulaşmak için değil, bizzat kendisi için talep edilir.³⁹ Nitekim insanın nihai amacı da nazarî akıl yoluyla hakikati bilmek ve bu bilgi aracılığıyla ebedî mutluluğa erişmektir.

Bu açıklamalar, mutluluğun Fârâbî'nin sisteminde göreceli bir kavram olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak mutluluğun hangi ölçüde bilinebileceği, ona ulaşmak için ne yapılması gerektiği ve bunun nasıl gerçekleştirileceği, İlk Varlık ile diğer varlıklar arasında farklılık gösterir.

Bu farklılık insanda toplumsal bir yaşamı zorunlu kılar. Bunun birkaç sebebi vardır: Öncelikle her insanda doğuştan gelen barınma ve diğer insanlarla bir arada yaşama ihtiyacı bulunur.⁴⁰ Ayrıca, gerçek mutluluğun ne olduğunu belirleme ve bu mutluluğa ulaştıracak fiilleri tespit etme becerisi her insanda eşit düzeyde bulunmaz. Bu nedenle, insanların büyük bir çoğunluğu mutluluğun ne olduğunu bilmek ve bu doğrultuda ne yapması gerektiğini öğrenmek için bir kılavuza ihtiyaç duyar. Sonuç olarak, insanın mükemmelliğe bir ölçüde erişebilmesi için diğer insanlarla bir arada yaşaması ve onlarla ilişki kurması zorunludur.⁴¹

Bu noktada bireysel eksikliklerin toplumsal yapı aracılığıyla telafi edilmesi, Fârâbî'nin siyaset anlayışının temelini oluşturur. Ona göre en üstün iyiye küçük insan topluluklarında ulaşamaz. Onun, daha az yetkin olanın daha çok yetkin olana hizmet etmek için var olduğu yönündeki genel felsefesi burada da geçerlidir. Fârâbî'de en az yetkin olan topluluk evdir. Ev ise ancak bir sokağın parçası, sokak mahallenin, mahalle ise şehrin bir parçasıdır ve onun var olması içindir.⁴² Dolayısıyla en üstün iyi ancak şehirde ulaşılacak bir idealdir. İnsana düşen görev kendisini mutluluğa yani en üstün iyiye ulaştırabilecek bir şehir kurmasıdır. Ancak bu sayede varoluş gayesini gerçekleştirebilir.

İşte bu noktada Fârâbî'nin ontolojik görüşünün siyasete uygulanması safhası ortaya çıkar ki o bunu *Mutluluğun Kazanılması* kitabında aşağıdaki şekilde açıklamıştır:

Araştırmacı için, siyasi toplumun ve şehirlerde şehir haklının bir araya gelmesinden doğan her şeyin, alemin bütününe meydana getiren cisimlerin meydana gelmelerine benzediği ortaya çıkar. O, şehir ve toplumun meydana getirdiği bütünün kapsadığı her şeyin bir benzerinin alemin bütününde mevcut olduğunu açıkça görür.⁴³

Fârâbî, âlemin düzeni ile şehir ve toplumun düzeni arasındaki benzerliği, tümevarım ve tümdengelim olmak üzere iki yöntemle temellendirir. Tümevarım yönteminde, öncelikle kendisinden sonra başka bir şeyin var olmasının mümkün olmadığı, İlk'e en uzak varlığı inceler ve onu hiçbir şeye yöneticilik yapmayan, yalnızca hizmet eden bir varlık olarak tanımlar. Bu noktadan hareketle, o hizmet eden varlığı yöneten ve aynı zamanda üst bir varlığa hizmet etmesi açısından yönetilen olan bir üst varlığa ulaşır. Fârâbî bu yöntemi hiyerarşik sırayı izleyerek, en aşağıda bulunan şeylerden başlayıp merteye olarak en üstte bulunanlara doğru genişletir.

Bu yükseliş zorunlu olarak yöneticilerin sayısının azalması ve mükemmelliklerinin artması sonucunu doğurur. Son aşamada artık yalnızca kendisine hizmet edilen, mutlak yetkinliğe sahip bir yöneticiye ulaşılır. Bu varlık, İlk Varlık'tır ve O, hiçbir eksikliği olmayan tam bir yetkinliğe sahiptir. O'nun dışındaki her şey, O'na yakınlık derecesine göre mükemmellik kazanır.⁴⁴

³⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 168.

³⁸ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 85.

³⁹ İbrahim Sezgül, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi,” *Felsefe Dünyası* sayı: 47 (2008): 203.

⁴⁰ I. J. Rosenthal, “Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri,” çev. Ali Çetinkaya, *İslami Araştırmalar Dergisi* 18, sayı: 2 (2005): 171.

⁴¹ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 90.; Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 13.

⁴² Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 81-82.

⁴³ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 15.

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 56-61.

Tümdengelim yönteminde süreç, İlk İlke'den başlayarak ondan türeyen ilkeler ve varlıklar aracılığıyla hiyerarşinin en alt basamağına kadar uzanır. Bu kozmik düzen, şehir düzenine doğrudan yansıtılır: İlk İlke şehirde İlk Reis'e, ondan türeyen ilkeler önderlere, daha alt varlıklar ise sıradan yurttaşlara denk düşer. Fârâbî, "şehrin içerdiği şeyler, âlemin bütününün içerdiği şeylerin benzeridir"⁴⁵ ifadesiyle bu paralelliği açık biçimde ortaya koyar. Böylece, İlk İlke'nin analizinin siyaset açısından anlamlı bir temel sunduğu görülmektedir.⁴⁶ Metafizik temellendirme, kurulacak siyasal düzenin teorik dayanağını oluşturmakta ve bu düzenin pratikte nasıl şekillenebileceğine dair bir çerçeve sunmaktadır.

Âlem ile şehir arasında kurulan hiyerarşik benzerlik, Fârâbî'nin siyaset kavramına yüklediği anlamın da felsefi temelini teşkil eder. Bu noktadan itibaren, siyaset olgusunun hem klasik İslam düşüncesinde hem de modern tanımlarda nasıl kavrandığına bakmak açıklayıcı olacaktır. İslam siyaset düşüncesi siyaseti, insanları veya şehirleri fiziksel, ahlaki, manevi ve entelektüel refahlarını artıracak şekilde, belirli bir ilke veya amaca uygun olarak yönetme ve idare etme sanatı olarak tanımlar.⁴⁷ Siyaset bilimci Andrew Heywood ise siyaseti "Genel sosyal kuralların yapılması, korunması ve değiştirilmesi" olarak tanımlamaktadır.⁴⁸

İki yaklaşım da siyaseti düzen oluşturma ve yönetim sanatı olarak ele almakta ve toplumsal yapı üzerindeki düzenleyici rolünü ön plana çıkarmaktadır. Benzer şekilde Fârâbî siyaseti, bireyleri ve toplumu mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan bir yönetim sanatı olarak tanımlar. Ona göre siyaset, toplumu oluşturan bireylerin erdemli bir düzen içinde yaşamalarını sağlamak ve nihai mutluluğa erişmelerini mümkün kılmak için gereklidir. Bu nedenle filozof, siyaset bilimine hem bir yönetim sanatı hem de bu sanatın uygulama alanı olan devlet bilimi olarak yaklaşır.⁴⁹

Bu kısımda Fârâbî'nin, Mille kavramını anlamak için gerekli ön bilgilerden biri olarak, âlemi İlk Varlık'tan başlayarak insana kadar nasıl analiz ettiği ele alınmıştır. Mutluluğun mahiyeti ve hem İlk Varlık hem de diğer varlıklar için nasıl gerçekleştiği incelenmiştir. Ayrıca, bu çözümlemelerin siyasal düzenle ilişkisi incelenmiş; insan mutluluğunun ancak şehirde kazanılabileceği ve şehrin, kozmolojik düzenin bir yansıması olduğu ortaya konulmuştur. Daha önce açıklanan tümdengelim yöntemi doğrultusunda, İlk İlke'den başlayan hiyerarşik yapının şehir düzenine uyarlanarak siyasal düzenin temellendirilmesinde nasıl bir rol oynadığına değinilmiştir.

2. Erdemli Şehir'in Ne Olduğu ve Nasıl Kurulacağı

Bu bölümde, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde merkezi bir yere sahip olan Erdemli Şehir düşüncesi, onu kuran İlk Reis'in nitelikleri çerçevesinde ele alınacaktır. Erdemli Şehir'in kuruluş amacı, İlk Reis ile İlk Varlık arasındaki benzerlik ve şehir düzeni ile kozmik düzen arasındaki ilişki, Mille kavramının doğru anlaşılabilmesi için gerekli ön bilgiler olarak sunulacaktır.

Fârâbî, toplum kavramını siyasi, idari ve hukuki yönlerden teşkilatlanmış bir topluluk anlamında kullanır.⁵⁰ Ona göre, mevcudatın ortak gayesi en üstün iyiye ve en son yetkinliğe, yani mutluluğa ulaşmaktır. İnsan ise bu mutluluğa ancak, mutluluğa ulaşmak gayesiyle teşkilatlanmış bir toplumun oluşturduğu bir şehirde ulaşabilir. Bu bağlamda Fârâbî, erdemli şehri, insanların hakiki mutluluğa ulaştıran şeylerde yardımlaşma amacıyla bir araya gelerek oluşturdukları şehir olarak tanımlar.⁵¹

⁴⁵ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 15.

⁴⁶ Adnan Ayaz, "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 126.

⁴⁷ Fauzi M. Najjar, "Siyasa in Islamic Political Philosophy" in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura (Albany: State University of New York Press, 1984), 92.

⁴⁸ Andrew Heywood, *Politics* 4. bs (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 2.

⁴⁹ Çiğdem Ekincioglu, "Farabi ve Siyaset Felsefesine Dair Görüşlerinin İncelenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2018), 32.

⁵⁰ Suat Çelikkol, "Farabi'nin Toplum Görüşü," *Bilimname* 19, sayı: 2 (2010): 101.

⁵¹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 188.

Filozofun düşüncesinde Erdemli Şehir ancak akli ve ahlaki erdemleri en mükemmel seviyede taşıyan İlk Reis tarafından kurulabilir. İlk Reis, şehrin ve onu oluşturan parçaların varlık bulmasının temel sebebidir. Aynı zamanda, bu parçaların kendi mertebelerine uygun şekilde düzenlenmesinden ve herhangi bir düzensizlik durumunda müdahale ederek düzenin yeniden sağlanmasından da sorumludur.⁵² Bu nedenle Erdemli Şehir, bir anlamda İlk Reis'ten sudur ederek⁵³ onun öncülüğünde şekillenmekte ve tespit ettiği ilkeler çerçevesinde inşa edilmektedir.

Bu şekilde İlk Varlık ile İlk Reis arasında benzerlik kurmak mümkün hale gelir. Nasıl ki İlk Varlık, kendisinden sonra gelen mevcutların sebebiyse İlk Reis de şehrin ve onu oluşturan parçaların sebebidir. Aynı şekilde İlk Varlık, varlık olmak bakımından en üstün olandır; İlk Reis de insanlar arasında bedensel ve zihinsel açıdan en üstün durumda olandır. Fârâbî'ye göre, İlk Reis'in hem tabiat itibarıyla en üstün olmaya hazır olması hem de iradesiyle bu üstünlüğü fiiliyata dönüştürmesi gerekir.⁵⁴

Fârâbî, İlk Reis'in öncelikle bir filozof olması gerektiğini ifade eder. Çünkü felsefe, diğer sanatların hizmet ettiği hâkim bir sanattır ve İlk Reis de mutlak anlamda hükmeden bir konumdadır. Teorik bilgilerin öğrenilmesinin öncelikli olması sebebiyle reislik filozofluktan sonra gelir, ancak mutlak anlamda filozof olan bir kişinin aynı zamanda İlk Reis olması da zorunludur.⁵⁵ Zira Fârâbî, filozofun teorik olarak ulaştığı erdemleri başkalarında fiilen meydana getirme kudretine sahip olması gerektiğini vurgular.⁵⁶ Filozofun İlk Reis olması, insanları bir araya getirerek bir şehir kurmasıyla gerçekleşir. Bu ise İlk Reis'in büyük bir bilgi ve fikir gücüne, üstün ahlaki erdemlere ve yetkin bir sanata sahip olmasıyla mümkün olur.⁵⁷ Dolayısıyla İlk Reis hem filozof hem de hükümdar konumundadır. Ayrıca, kurduğu şehrin yasalarını da belirlediği için aynı zamanda bir kanun koyucudur. Sonuç olarak Fârâbî filozofluk, hükümdarlık ve kanun koyuculuk vasıflarını aynı şahısta birleştirmiştir. Bu bütünlük, Fârâbî'nin felsefi sisteminde içsel bir tutarlılık sağlar ve siyaset felsefesine özgün bir katkı sunar.

Bu kısımda, Fârâbî'nin Erdemli Şehir anlayışı ele alınmıştır. Erdemli Şehir, filozof ve hükümdar olan İlk Reis önderliğinde kurulmuş; varlıkların ortak gayesi olan mutluluğa ulaşmayı amaçlayan bir yapıdır. İnsanların tabiat ve irade yetileri doğrultusunda hiyerarşik bir düzen oluşturduğu bu yapıda, herkes bir üsttekine hizmet ederek düzenin parçası olur. Bu düzenin oluşmasında, İlk Reis'in koyduğu ilkeler öncelikli bir öneme sahiptir.

3. Mille'nin Tasarlanma Süreci

Bu bölümde, Fârâbî'nin İlk Reis anlayışı çerçevesinde akıl mertebeleri, Faal Akıl'ın işlevi ve vahiy süreci ele alınacaktır. İlk Reis'in sahip olması gereken nitelikler açıklanacak ve bu niteliklerin filozof, nebi, hükümdar ve kanun koyucu kavramlarıyla ilişkisi değerlendirilecektir. Ayrıca Mille'nin nasıl oluştuğu ve hangi işlevleri üstlendiği tartışılacak; felsefe ile Mille arasındaki yöntem farklılıkları ile Mille'nin siyasal düzen açısından taşıdığı rol incelenecektir.

Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, Erdemli Şehir, İlk Reis tarafından kurulur ve düzeni ile işleyişini belirleyen ilkeler de yine onun tarafından oluşturulur. İlk Reis, yönettiği toplumu mutluluğa ulaştırmak amacıyla belirli şartlar çerçevesinde sınırlandırılmış bir dizi görüş ve fiil tasarlar.⁵⁸ Fârâbî, bu tasarlanan görüş ve fiiller bütünü "Mille" (الملة) olarak adlandırır. Mille kavramı, onu tasarlayan İlk Reis ile doğrudan ilişkili olduğundan, kavramın analizine geçmeden önce İlk Reis'in sahip olduğu nitelikleri incelemek önem taşır.

⁵² Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 194.

⁵³ Ayaz, "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri," 153.

⁵⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 196.

⁵⁵ Türker ve Umut, *Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Hakikat-Siyaset İrtibatı Meselesi*, 49.

⁵⁶ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 45-46.

⁵⁷ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 46.

⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 16.

Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde Erdemli Şehir'in yöneticisinin fıtratında bulunması gereken 12 özelliğten bahseder.⁵⁹ Bu nitelikler, İlk Reis'in tabiat bakımından bu role hazır olması gerektiğini ortaya koyar. Ancak, Mil-le kavramı bağlamında esas önemli olan, İlk Reis'in duyu, düşünme ve tahayyül gücünün üstün olması gerektiğidir.

Fârâbî'ye göre İlk Reis'in öncelikle teorik felsefeyi tam olarak bilmesi gerekir. Çünkü o, şehrin düzenlenmesi ve onda uygulanacak kuralların belirlenmesi görevini, İlk Varlık'ın örnekliği doğrultusunda yerine getirecektir.⁶⁰ Teorik felsefe, insanın düşünme gücünün nazari (*teorik*) ve amelî (*pratik*) olarak ikiye ayrılan kısmından nazari olanıyla ilişkilidir. Nazari güç veya nazari akıl, insanın kendi gücüyle değiştiremeyeceği cinsten varlıkları, örneğin bir bütünün parçasının o bütünden küçük olması gibi zorunlu gerçeklikleri, bilme yetisidir. Bu akıl, bahsi geçen cinsten bilgileri bilfiil (*fiilen*) bilmediği durumda "bilkuvve (*potansiyel*) akıl" olarak isimlendirilir.⁶¹

Bu noktada Fârâbî'nin insanın düşünme gücünü farklı mertebelere ayırdığını belirtmek önemlidir. Ona göre, insani akıl şu şekilde açıklanır:

İnsanda başından itibaren tabii olarak bulunan insani akla gelince; o, makullerin resimlerini kabul etmek için hazırlanmış bir maddede bulunan bir heyettir. O, bilkuvve akıl, heyûlânî akıl ve yine bilkuvve makuldür.⁶²

İnsanın bilkuvve akıllı, potansiyel halden fiili hale geçebilmesi için maddeden bağımsız, özü itibarıyla bilfiil akıl olan bir varlığın etkisine ihtiyaç duyar. İşte bu varlık Faal Akıl'dır ve adı da bilkuvve akıllı bilfiil hale getirme işlevinden gelir.⁶³ Faal Akıl, insanın bilkuvve aklına onu bilfiil hale getirecek bir etki sunar. Bu etki sayesinde bilkuvve akıl hem kendisine verilen şeyi hem bu şeyi vereni hem de kendi varlığını akleder. Böylece, potansiyel halde bulunan akıl, bilfiil akıl seviyesine ulaşır.⁶⁴

Burada, Faal Akıl'ın etkisini kabul ettiği için bilkuvve akıl olarak da adlandırılan heyûlânî akıl, münfail (*edilgen*) akıl mertebesine ulaşır. Bu bağlamda, Faal Akıl'ı "etken akıl" olarak düşünebiliriz. Münfail aklın yetkinleşmesiyle birlikte insan, bilfiil akıl ve bilfiil makul düzeyine ulaşır. Bu aşamanın ardından insanın düşünme becerisi, müstefâd (*kazanılmış*) akıl seviyesine yükselir. Bu akıl, maddeden daha kesin ve tam bir biçimde ayrılmıştır ve artık onunla Faal Akıl arasında başka bir aracı bulunmaz. Bu noktada insan, Faal Akıl'ın etkisini tamamen içselleştirerek sanki onunla birleşmiş hale gelir.⁶⁵ İşte bu, insanın ulaşabileceği en yüce mutluluktur.⁶⁶

Bir başka ifadeyle, insanın doğuştan sahip olduğu düşünme gücü, etken akıl olan Faal Akıl'ın etkisiyle münfail (*edilgen*) akıl seviyesine yükselir ve böylece potansiyel halden aktif hale geçer. Daha sonra, bu aktif akıl insanın teorik ve pratik çabalarıyla yetkinleşerek müstefâd (*kazanılmış*) akıl seviyesine ulaşır. Etken, edilgen ve kazanılmış kavramları bu süreç çerçevesinde değerlendirilmelidir. İnsanın nihai yetkinliği, Faal Akıl ile birleşmiş gibi olduğu durumla ifade edilir ki bu, ulaşılacak en yüksek mertebedir.

Bahsi geçen birleşme durumu, insanın düşünme gücünün hem teorik hem de pratik yönlerinde gerçekleşir. Eğer bu durum, insanın mütehayyile gücünde de meydana gelirse, o kişi kendisine vahyedilen bir insan olur. Fârâbî'ye göre, vahiy İlk Sebep tarafından Faal Akıl'a taşırılır. Ardından bu taşan şey Faal Akıl tarafından, müstefâd akıl aracılığıyla münfail akla aktarılır ve onun aracılığıyla da mütehayyile gücüne ulaşır.⁶⁷ Bu noktada, İlk Sebep

⁵⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 202-5.

⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 68.

⁶¹ Abu Nasr Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, çev. Hanefi Özcan. (İzmir: İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 31.

⁶² Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 160-63.

⁶³ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 43.

⁶⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 160-65.

⁶⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 198-201.

⁶⁶ Abu Nasr Al-Farabî, *Risale Fi'l Akl* (Beyrut: Catholic Press, 1938), 31.

⁶⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 200.

tarafından mütehayyile gücüne gerçekleşen taşma fiilinin dolaylılığına dikkat etmek gerekir. Fârâbî, bu durumu *Es-Siyasetü'l Medeniyye* adlı eserinde şöyle ifade eder:

İşte, kazanılmış akıl kanalıyla Faal Akıl'dan munfâil akla gelen bu akış, Vahy'dir. Faal Akıl, İlk Sebep'in varlığından çıkmıştır. Bunun için, Faal Akıl aracılığı ile bu insana vahyedenin İlk Sebep olduğu söylenebilir.⁶⁸

Mütehayyile gücü, akletme gücünden gelen bilinirleri oldukları gibi kabul edemez, onları ancak duyulabilirlerin imgeleri ve sembolleri aracılığıyla taklit ederek kabul edebilir.⁶⁹ Faal Akıl, mütehayyile gücüne hem akletme gücünün nazari kısmına hem de ameli kısmına ait bilgileri taşıyabilir. Mütehayyile yetisi, nazari kısma ait olan makulleri (*akledilirleri*) doğrudan kavrayamaz, ancak onları taklit yoluyla algılar. Örneğin, İlk Sebep'e dair bir bilgi ulaştığında, onu güzel ve yetkin duyulurlarla taklit eder. Ameli kısma ait olan tikelleri ise bazen olduğu gibi, bazen ise taklitleri aracılığıyla kabul eder.⁷⁰

Erdemli Şehir'i yönetecek İlk Reis'in Faal Akıl ile sanki birleşmiş durumda olması ve dolayısıyla vahiy alan konumunda bulunması gerekir. Zira insan, ancak Faal Akıl'la kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığında vahiy alır.⁷¹ Ayrıca Fârâbî'ye göre İlk Reis, Erdemli Mille'deki fiilleri ve görüşleri ancak vahiy ile alır. Bu gelen vahiy, İlk Reis'e Mille'deki erdemli fiilleri ve görüşleri belirlenmiş olarak bildirebilir. Ya da İlk Reis vahiyden ve vahiy gönderenden aldığı güç ile Mille'deki fiiller ve görüşleri kendisi belirler.⁷² Bu bağlamda Fârâbî, özgün biçimde geliştirdiği vahiy ve nübüvvet anlayışını siyaset felsefesinin temel unsurları olarak konumlandırmakta ve onların toplumsal düzenin tesisi açısından zorunluluğunu akli gerekçelerle temellendirmektedir.

Ek olarak Fârâbî'ye göre, nazarî ilmi tamamlamamış bir kişinin de vahiy alması mümkündür ancak bu vahiy yalnızca ameli kısım ile sınırlıdır. Ayrıca, tabii ilimler konusunda bilgi sahibi olmayan bu kişi, aldığı vahyin hakikatini de tam anlamıyla kavrayamaz. Bu noktada, nazarî ilmi tamamlamamış biri ile tamamlamış olanın aldığı vahiy arasında yalnızca isimsel bir benzerlik vardır.⁷³ Nitekim Fârâbî, vahiy alan ikinci tür insanı "Kâhin" olarak adlandırırken, "Nebi" olmanın ön koşulu olarak filozof olmayı şart koşar. Yukarıda açıklandığı gibi, filozof vahyi münfail akli aracılığıyla mütehayyile yetisine alır. Vahyin doğrudan mütehayyile yetisine taşabileceği düşüncesi, Fârâbî'nin ifadelerinden çıkarılamamaktadır.⁷⁴ Ona göre vahiy, bir bakıma filozofun metafizik ve ilahi meselelere entelektüel olarak yükselmesidir.⁷⁵ Bu bağlamda, Fârâbî'nin kullandığı terimlerin dini çağrışımlarından yola çıkarak, onun belirli bir dine atıfta bulunduğunu düşünmek aceleci bir yorum olabilir.⁷⁶ Zira Fârâbî'nin vahiy ve nübüvvet konusundaki görüşleri, geleneksel İslam inancı ile örtüşmemektedir.⁷⁷

Fârâbî'nin düşüncelerinin özgünlüğünü vurgulamak açısından, filozof, İlk Reis ve nebi isimlendirmelerinin aynı kişi için kullanıldığını belirtmek önemlidir. Fârâbî üzerine yapılan bazı çalışmalar, filozof ile peygamber arasında bir hiyerarşi kurma amacıyla, bu iki vasfın farklı kişilere ait olduğunu öne sürmekte ve bu doğrultuda filozofun mu yoksa peygamberin mi daha üstün olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmektedir.⁷⁸ Bu çalışmaların bazıları,

⁶⁸ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 93.

⁶⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 172-77.

⁷⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 178-81.

⁷¹ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 93.

⁷² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 18.

⁷³ Abu Nasr Alfarabî, *Fusûl Munteze'a* (Beyrut: Dar El Machreq, 1984), 95-99.; Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, 73-74.1984

⁷⁴ Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı," 305.

⁷⁵ Daniel H. Arioli, "The First Ruler and the Prophet: On the Identity-in-Difference of Politics, Religion, and Philosophy in the Thought of Alfarabî and Ibn Sina," *Polity* 46, sayı: 4 (2014): 555.

⁷⁶ İlhan Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü," *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri* içinde, ed. Fethullah Terkan ve Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 30:286.

⁷⁷ Ayaz, "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri," 194-95.; Hasan Şahin, "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı," *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri* içinde, ed. Fethullah Terkan ve Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 30:275-76.

⁷⁸ Ayaz, "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri," 195.; Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı," 305-6.; Deniz, "Din, Felsefe ve Mille," 77.

Fârâbî'nin düşüncelerini Hz. Muhammed'e atıfla geliştirdiğini ve dolayısıyla peygamberlerin aslında filozof olduklarını öne sürmektedir.⁷⁹ Filozof, İlk Reis ve kanun koyucunun farklı şahıslar olduğu yönünde bir görüş bildiren çalışmaya rastlamak mümkün değildir. Oysa filozof ile İlk Reis arasındaki ilişki ile nebi arasındaki ilişki tamamen aynıdır.⁸⁰ Bu durum, mevcut görüş ayrılıklarının Fârâbî'nin düşüncelerinden değil, araştırmacıların şahsi yorumlarından kaynaklandığını düşündürmektedir.

Yukarıdakilere ek olarak, Louis Gardet, Fârâbî'nin Nebi tanımının dinlerdeki peygamber tanımıyla benzeştiğini, ancak filozofun Nebi ile esas kastının şeriat getiren büyük peygamberler olduğunu ileri sürmektedir.⁸¹ Ne var ki, Fârâbî'nin kullandığı kavramları özgünlüklerini dikkate almadan doğrudan dini bir bağlamda değerlendirmek, çeşitli sorunları beraberinde getirmektedir. Zira bu durumda, devlet başkanlığı yapmamış peygamberlerin nasıl konumlandırılacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Gardet, bu güçlüğü aşmak için bir çözüm önermişse de söz konusu ayrıma Fârâbî'nin kendi eserlerinde rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla, Fârâbî'nin kavramlarını kendi bağlamında ve özgünlüklerini koruyarak değerlendirmek gerekir; aksi halde onun peygamberleri genel anlamda filozof olarak mı gördüğü, filozofu peygamberden üstün mü yoksa aşağı mı konumlandığı ve devlet idaresinde bulunmamış peygamberleri nasıl açıkladığı gibi sorunlarla karşılaşılır.

Tüm bu tartışmalar göstermektedir ki, Fârâbî'nin kullandığı kavramların başka bağlamlara taşınması çoğu kez sorunlu sonuçlara yol açmakta, hatta filozof ile nebi arasında Fârâbî'ye ait olmayan hiyerarşilerin kurulmasına sebep olmaktadır. Oysa Fârâbî'nin kendi sisteminde bu kavramlar arasında ayırım değil, bütünlük esastır. Bu noktada, Fârâbî'nin felsefesindeki bütüncül yapıya dikkat etmek gerekir. Şimdiye kadar, insanın anlama gücü ve ulaşabileceği en üst yetkinlik düzeyi açıklanmıştır. Bu düzeye erişen kişi; teorik bilgiye sahip olması yönüyle filozof, Faal Akıl'dan mütehayyile gücüne taştan vahyi alması yönüyle nebi, yönetme vasfı dolayısıyla İlk Reis, yasa belirleme yetkisi bakımından ise kanun koyucu olarak adlandırılır. Ancak, bu farklı isimler aslında aynı insanın farklı yönlerini ifade eden unvanlardan ibarettir. Tıpkı insanın duyu, tahayyül ve akletme yetilerinin aynı bütünün üç farklı aşaması olması gibi, filozofun teorik bilgiyi bilmesi, vahyin tahayyül yetisinde imgeler yoluyla şekillenmesi, ameli erdemler aracılığıyla erdemli fiillerin belirlenmesi ve Mille'nin halka temsil ve ikna yoluyla ulaştırılması, bir bütünün farklı yönleri olarak değerlendirilmelidir.

Bu nedenle, Fârâbî'ye göre Mille, filozof ve nebi olan İlk Reis'in belirlediği ve toplumun mutluluğa ulaşmasını sağlayan ilkeler bütünüdür. Mille hem teorik bilginin aktarımını hem de pratik yaşamın düzenlenmesini içerdiği için, felsefe, şeriat ve din ile hemen hemen eşanlamlıdır.⁸² Zira bunların tümü, insanları en yüksek iyiye ulaştırmayı hedefleyen bir düzenin farklı belirlenimleridir. Fârâbî, bu ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

Şimdi, varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde, eğer onların kavramları akılla tasavvur ediliyor ve kesin kanıtlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan ilim felsefedir. Eğer onlar kendilerini taklit eden misaller üzerinden tahayyül etme yoluyla biliniyor, tahayyül ettirilen bu şeyler ikna yöntemiyle tasdik ettiriliyorsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi Mille diye adlandırırdı. Bu akılsalların kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa, bunları kapsayan Mille'ye popüler, meşhur, zahiri felsefe denir.⁸³

Bu noktada, felsefe ve Mille'nin aynı konular hakkında bilgi verdiği, ancak yöntemlerinin farklı olduğu görülmektedir. Felsefe, hakikati akla ve kesin delillere dayanarak ortaya koyarken Mille, mütehayyile yetisine ve ikna yöntemlerine dayanır. Felsefenin ispat ettiği konular, Mille aracılığıyla halka misaller ve ikna yoluyla anlatılır. Mille'nin

⁷⁹ Nur, "Fârâbî'nin Mille teorisi," 26-27.

⁸⁰ Ali Ishraq, "Philosophy and Religion in the Political Thought of Alfarabi," *Religions* 14, sayı: 908 (2023): 5. <https://doi.org/10.3390/rel14070908>

⁸¹ Louis Gardet, "et-Tavfîk beyne'd-dîn ve'l-felsefe 'inde'l-Fârâbî," *el-Fârâbî ve'l-haḍâratü'l-insâniyye* içinde (Bağdat: Maṭâbi' Dârü'l-hurriyye, 1976).

⁸² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 24.

⁸³ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 44.

amacı, en üstün mutluluğa ulaşan insanın, bu mutluluğa götüren teorik ve pratik bilgileri halka temsil ve ikna yoluyla aktarmasını sağlamaktır. Kanun koyucu için teorik ilimlerle kanıtlanmış teorik şeyler kesindir. Ancak, kanun koyucu, bu hakikatleri geniş halk kitleleri için semboller, temsiller ve ikna edici kanıtlarla şekillendirerek Mille'yi oluşturur.⁸⁴

Anlaşılabileceği üzere, Mille, İlk Reis'in halk için tasarladığı bir bütündür ve kendisi için hakikat mertebesinde bulunmaz. Ancak, tüm bireyler doğrudan ahlaki mükemmelliğe ulaşamayacağından, Mille, İlk Reis tarafından siyasal topluluğun düzenini ve devamlılığını sağlamak amacıyla üretilmiştir.⁸⁵ Bu yönüyle Mille, belirli bir amacın gerçekleştirilmesi için kullanılan siyasal bir araçtır ve değeri, bu amaca hizmet etme derecesine bağlıdır.⁸⁶ Bu da Mille'nin din olmadığına getirilebilecek deliller arasında zikredilebilir. Zira din siyasal bir araç değildir ve değeri, siyasal bir topluluğun düzenini ve devamlılığını sağlaması açısından ölçülemez.

Bu bölümde, insanın akletme gücünün Faal Akıl ile birleşme seviyesine ulaşana kadar geçtiği aşamalar ele alınmıştır. Ardından, Faal Akıl'dan insanın mütehayyile yetisine akledilirlerin vahiy şeklinde taşıdığı ve mütehayyile yetisinin bu akledilirleri misaller yoluyla aldığı gösterilmiştir. Bu sürecin, aynı insanın farklı sıfatlar almasıyla sonuçlandığına işaret edilmiştir. Sonuç olarak, Mille'nin nasıl ortaya çıktığı ve mahiyetinin ne olduğu açıklığa kavuşmuştur.

4. Siyasal Bir Kavram Olarak Mille'nin Analizi

Fârâbî'nin siyaset düşüncesinde İlk Reis, Mille ve Medine kavramları, siyasal yapının üç ana unsurunu oluşturur. İlk Reis, Medine'nin kurucusu olup, şehirdeki hiyerarşik düzeni inşa eder ve bu düzenin yasalarını belirler. Medine'de kurulan sosyal ve siyasal yapı, İlk Reis tarafından şekillendirilir ve yönetilir. Mille kavramı, bir şehrin, bir ulusun ya da mamur dünyanın tamamında, toplulukların bir araya gelerek oluşturduğu erdemli yönetimlerin ilkelerini ve tekil olaylara yönelik belirlenen yasaları içeren bir bütündür. İlk Reis'in otoritesi altında halkın yaşamını düzenlemek üzere tasarlanan bu yapı, bir şehrin sakinleri tarafından benimsenen inanç ve davranışların toplamını içerir. Buna karşılık şehir, ortak bir Mille, düşünsel ilkeler ve toplumsal bağlar etrafında şekillenen ve örgütlenen siyasal bir yapıya karşılık gelir.⁸⁷

Dolayısıyla, Mille'de yöneten ve yönetilen ayrımı, en başta onun ortaya çıkması için zorunludur. Bu durum, siyaset biliminin temel konularıyla doğrudan ilişkilidir. Zira siyaset, özünde devleti incelemek ya da daha geniş anlamıyla yönetme pratiği ve iktidarın işleyişini anlamaya çalışmaktır.⁸⁸ Fârâbî de Mille kavramını din veya inanç sisteminden çok, bir yönetme sanatı olarak ele alır.⁸⁹ Bu nedenle, devlet başkanının halkını yönetmek amacıyla tasarladığı Mille kavramını din ile özdeşleştirmek veya siyaset biliminden ayırmak mümkün değildir.

Önceden bahsi geçtiği üzere Mille ile, felsefede ortaya konan teorik ve pratik şeylerin, ikna ve hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaçlanır.⁹⁰ Felsefe, doğası gereği azınlıkta kalan bir insan grubuna hitap ederken, Mille toplumun geniş kesimlerine yönelir. Felsefe, akli kavramlar ve burhanî kıyaslarla şekillenirken, Mille ise mecazi imgeler ve ikna edici benzetmeler üzerine kuruludur.⁹¹ Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır: Mille, felsefede ispat edilen bilgileri taklit ettiğinden, gerçek mutluluğu da mutluluk olduğuna inanılan şeyler aracılığıyla temsil eder.⁹² Bu nedenle Mille, gerçek mutluluğu ne tanımlayabilir ne de ispat edebilir. Ancak halkın çoğunluğuna, gerçek mutluluğu ona en yakın imgelerle tasvir

⁸⁴ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 47-48.

⁸⁵ Steiris, Nuryшева ve Konayeva, "Al-Farabi on the interdependence of religion and politics," 122.

⁸⁶ Zerrin Kurtoğlu, "Fârâbî'nin Din Tanımının İnsani Bilgelikle İlişkisi" *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri* içinde, ed. Fethullah Terkan ve Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 30:297.

⁸⁷ Muhammed Abid el-Cabirî, "Meşrû' firâ' cedîde li-felsefetî'l-Fârâbî's-siyâsiyye ve'd-dîniyye," *Maṭâbi' Dârü'l-ḥurriyye* (1976): 372.

⁸⁸ Heywood, *Politics*, 4.

⁸⁹ Bouyahya, "Dualism in Al-farabi's writings and language," 128.

⁹⁰ Abu Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 69.

⁹¹ Sâlim 'Iyâdî, "Medḥal ilâ el-felsefe el-siyâsiyye 'inde el-mu'allim el-ş ânî Abû Naşr el-Fârâbî," *Al-İslah E-Dergi* (2015): 7:50-51.

⁹² Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 45.

ederek zihinlerinde bir hayal oluşturmaya çalışır. Bu yönüyle Mille, ancak felsefeye uyduğu sürece anlam kazanır. Dolayısıyla, Mille'nin din olarak adlandırılmayacağına dair deliller arasında bu husus da zikredilebilir.

Erdemli Mille'de yer alan teorik ve iradi meseleler ise Fârâbî'nin *Kitâbü'l Mille* adlı eserinde ele alınmıştır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:⁹³

- 1-Allah'ı nitelendiren teori.
- 2-İlk Varlık'tan sonra gelen cismani olmayan varlıkların özelliklerini içeren bilgiler.
- 3-Alemi, onun parçalarını ve onların Allah'a ve birbirlerine nispetlerinin ne olduğunu içeren bilgiler.
- 4-İnsanın oluşumuna ve onun alemdeki konumuna dair bilgiler.
- 5-Nübüvvet ve vahyin mahiyeti ve keyfiyetine dair bilgiler.
- 5-Ölüm ötesi yaşamın hallerini içeren bilgiler.

6-Bunlara ek olarak, iradi meselelerde bilinmesi gerekenler arasında şunlar yer alır: Geçmişte kurulmuş erdemli yönetimler ve onların unsurlarını ayrıntılı şekilde bilmek, aynı şekilde geçmişte kurulmuş erdemsiz yönetimler ve bunların parçalarını detaylarıyla kavramak. Ayrıca, bu yönetim biçimlerinin günümüzdeki karşılıklarını tespit edebilmek de önemli bir unsurdur.⁹⁴

Mille'de yer alan fiiller ise şu şekilde özetlenebilir: Yukarıda belirtilen meselelerde övgüye layık olanların yüceltilmesi ve övülmesine yönelik sözler ve fiiller, yergiye layık olanların yerilmesine dair sözler ve fiiller ile insanların hem kendi aralarındaki hem de başkalarıyla olan ilişkilerini adaletle düzenleyen fiiller.⁹⁵ Bununla birlikte, Mille teorik meseleleri de içerir. Ancak teorik meselelerin ispatı ve pratik meselelerin ilkelerinin kaynağı felsefedir. Mille ise bu meseleleri, İlk Reis'in içinde bulunduğu toplumun şartlarına ve dönemin gerekliliklerine uygun olarak tasarladığı biçimde halka aktarır. Bu nedenle Mille belirli bir zaman ve mekân bağlamıyla sınırlıdır; buna karşılık felsefe evrensel ve zamansız bir çerçeve sunar. Dolayısıyla Mille, felsefenin bir belirlenimi olup onun altında konumlanır.

Fârâbî'ye göre halk için oluşturulan Mille'de hatabî ve şiirsel olmak üzere iki temel öğretim yöntemi kullanılır.⁹⁶ Hatabî yöntem, insanları belirli bir düşünceye inandırmayı ve bir görüşü tasdik etmeye yönlendirmeyi amaçlar. Hatabî sözler ile kesin bilgiye yakın bir zan oluşturma amacı güdülmez.⁹⁷ Hitabetin temel işlevi, insanlarda duygusal bir yönelim uyandırmaktır. Bu yönelim, bazen akli gibi görünse de aslında hissi bir temele dayanır ve esas amacı, kitleleri belirli bir düşünce veya davranışa yönlendirmektir. Şiirsel yöntem ise insan zihninde belirli bir konuya dair bir tasavvur oluşturmaya amaçlar. Bu tasavvur, güzellik ve çirkinlik, yücelik ve düşüklük gibi kavramlar çerçevesinde şekillenir. Şiirsel yöntem, bireyde hayal ettirdiği konuya dair bir duygu uyandırır ve bu duygu, hoşlanma ya da hoşlanmama şeklinde kendini gösterir. Böylece insan, bir şeye yönelme veya ondan kaçınma eğilimine girer.⁹⁸

Mille'nin temel amacı hakikati doğrudan ispatlamak değil, onu temsil ve ikna yoluyla aktarmaktır. Dolayısıyla onda kullanılan yöntemler de felsefe ve mantık değil, hitabet ve şiirdir. Bu bağlamda Mille, halkta belirli bir algı ve yönelim oluşturarak, yeteneği olanları felsefeye yükseltmek için bir köprü görevi görür; yeteneği olmayanları ise felsefeye mümkün olduğu kadar yaklaştırır. Bu açıdan Mille, halka indirilmiş bir felsefe olarak değerlendirilebilir. Zira

⁹³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 20-21.

⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 20-23.

⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 22-25.

⁹⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 87.

⁹⁷ Abu Nasr Fârâbî, *İhsâ'ül Ulûm*, çev. Ahmet Ateş. (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 82-83.

⁹⁸ Fârâbî, *İhsâ'ül Ulûm*, 83-85.

Fârâbî'nin felsefesinde doğru Mille ve felsefe aynı hakikatin farklı belirlenimleridir ve ikisi de insanı nihai mutluluğa ulaştırmayı amaçlar.⁹⁹ Ancak aralarındaki temel fark, izledikleri yöntemdir.¹⁰⁰

İlk Reis, felsefe aracılığıyla gerçek mutluluğa ulaşır ve mütehayyile gücü sayesinde halkın da bu mutluluğa erişmesi için gerekli şartları belirler. Bu şartlar ise ancak siyasal bir yapı içinde uygulanabilir.¹⁰¹ Bu noktada Mille, yalnızca felsefenin bir aracı olarak kalmaz; aynı zamanda onun siyasal bir yapı içinde kendini gerçekleştirmesine de olanak tanır. Böylece felsefe, bireysel düzeyde hakikati bilmek ve mutluluğa ulaşmak için yeterli olsa da toplumsal düzeyde insanları yönlendiren bir yapı olarak Mille'ye ihtiyaç duyar. Bu anlamda felsefenin, toplumsal işlevini yerine getirebilmek için Mille'ye bağımlı olduğu öne sürülebilir.¹⁰²

Fârâbî'nin siyaset düşüncesinde İlk Reis'in rolü, sadece vahyi ileten bir elçi olmaktan çok daha fazlasıdır. O, yasaları formüle eden, topluma uygun hale getiren ve bunların uygulanmasını sağlayan bir kurucu ve yöneticidir.¹⁰³ *Kitâbü'l Mille* adlı eserinde Fârâbî, İlk Reis'in Mille'yi oluşturma sürecini "tasarlama" fiiliyle ifade eder. Bu fiil, sadece bir bilgiyi yorumlamak veya iletmek değil, doğrudan bir yapı inşa etmek, yeni bir düzen kurmak anlamına gelir. Bu durum, İlk Reis'in aktif rolünü vurgularken, aynı zamanda Mille'nin geleneksel din anlayışından farklı bir siyasal kavram olduğunu da ortaya koyar.

Ek olarak Mille, İlk Reis'in belirlediği sabit kurallar bütünü olarak anlaşılmamalıdır. Onda bulunan yasalar, belirli şartlara göre oluşturulmuş ve bu şartlarla sınırlandırılmış, tümelleri felsefede bulunan pratik düzenlemelerdir.¹⁰⁴ Zira İlk Reis Mille'yi içinde bulunduğu toplum ve dönemin ihtiyaçlarına göre tasarlar ve şekillendirir. Bu nedenle, İlk Reis'in yaşadığı zamandan farklı bir dönemde, Mille'de belirlenmiş fiiller farklılık gösterecektir.¹⁰⁵ İlk Reis'in koyduğu yasalar, sonraki dönemlerde toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yeniden gözden geçirilebilir ve değiştirilebilir.¹⁰⁶ Bu durum, geleneksel din anlayışından farklı olarak, Mille'nin mutlak, zaman üstü ve değişmez bir ilahi yasa olmadığını; aksine, siyasal düzenin sürekliliğini sağlamak için esnek bir sistem olarak tasarlandığını gösterir.

Benzer şekilde, İlk Reis'in içinde yaşadığı toplumdan farklı bir toplumda, o topluma uygun misaller içeren farklı bir Mille ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, mutluluğa ulaşma gayesi ortak olmakla birlikte, farklı Mille'lere sahip erdemli şehirler bulunabilir.¹⁰⁷ Ancak burada önemli bir ayrım yapılmalıdır: Mille'nin dayandığı ve aslı felsefede bulunan teorik bilgiler, iki temel sebepten dolayı değişmez. Birincisi, teorik bilgilerin konusu olan varlığın tabiatı değişime uğramaz. İkincisi, teorik bilgiler kesin kanıtlarla ispatlanmış ve doğruluğu kesinleşmiş durumdadır. Hakiki mutluluk da bu kapsama girer. Dolayısıyla Mille'de değişebilecek unsurlar; teorik bilginin temsili, hitabet yöntemi ve pratiğe dair yasalarla sınırlıdır.

Bir ve aynı mutluluğa ulaşmayı hedeflediği halde, farklı Mille'lere sahip erdemli şehirlerin var olabileceği düşüncesi, Fârâbî'nin *El-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eserinde yer almaktadır.¹⁰⁸ Fârâbî üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, farklı toplumların aynı zaman dilimi içinde ortaya çıkma ihtimalinin genellikle göz ardı edildiği görülmektedir. Oysa Fârâbî'nin kendi düşünce sistemi içinde değerlendirildiğinde, söz konusu toplumların aynı zaman diliminde fakat farklı coğrafyalarda ortaya çıkabileceği ihtimali bulunmaktadır. Bu ihtimalin dikkate alınmamasının temel

⁹⁹ Engin Erdem, "Fârâbî: Metafizik ve Şehir," *Düşünen Şehir* (2020): 138.

¹⁰⁰ Türksever ve Çiçek, "Farabi'nin Düşünce Dünyası İçerisinde Din ve Felsefe İlişkisi," 25.

¹⁰¹ Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, (1976): 308.

¹⁰² Hans Daiber, "The Ruler as Philosopher: A new interpretation of al-Farabi's view," *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* 49, sayı: 4 (1986): 143.

¹⁰³ Todd Lawson, ed., *Reason and Inspiration in Islam* (New York: I.B.Tauris & Co Ltd, 2005), 92.

¹⁰⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 26.

¹⁰⁵ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 19-20.

¹⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 28-31.

¹⁰⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 230.

¹⁰⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 230-31.

sebebi, Mille'nin din olarak, özellikle de İslam dini bağlamında ele alınmasıdır.¹⁰⁹ Bu bakış açısıyla Mille, değişmez ilahi dinin çağlara göre çeşitli şekiller alması ya da farklı yorumlanması şeklinde anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Ancak Fârâbî'nin kavramsal çerçevesi dikkate alındığında, aynı dönemde birden fazla toplumda, kendi koşullarına uygun şekilde farklı Mille'lerin ortaya çıkmasının mümkün olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Mille'nin ne dinle özdeşleştirilmesi ne de dinin farklı toplum ve dönemlerdeki değişken yorumları olarak açıklanması isabetlidir.

Bu bölümde, Mille kavramının içeriği, oluşum koşulları, çeşitliliği ve hangi şartlarda değişime uğrayabileceği ele alınmıştır. Yapılan inceleme sonucunda, Mille'nin felsefi hakikatleri hitabet ve şiir sanatları aracılığıyla halkın anlayabileceği bir düzlemde temsil etmeyi amaçladığı ve toplumu mutluluğa ulaştıracak pratik düzenlemeleri içerdiği görülmüştür. Bu yönüyle Mille, geleneksel din anlayışından ayrılır çünkü sabit ve mutlak bir "ilahi yasa" olmaktan ziyade, İlk Reis tarafından belirli zaman ve mekân koşullarına göre tasarlanan esnek bir yapıya sahiptir. Böylece Mille, aynı hakikati farklı toplumlara, onların özel koşullarına uygun anlatım biçimleri ve yasal düzenlemelerle aktarabilmekte, dolayısıyla farklı dönem ve coğrafyalarda çeşitlenebilmektedir. Mille, toplumu düzenlemeye yönelik oluşturulmuş bir yapı olduğu için siyasal bir nitelik taşır ve Fârâbî'nin siyaset felsefesinde merkezi bir konuma sahiptir. Zira Mille hem yönetme işlevinin temel aracıdır hem de insanları nihai mutluluğa ulaştıracak düzeni kurar.

Sonuç

Bu çalışmada Fârâbî'nin Mille kavramı, filozofun kendi terminolojisine bağlı kalarak ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik yaklaşımı çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim Fârâbî'nin düşünce sistemi, disiplinlerarası bir yaklaşımı gerektirmektedir. İlk Neden ile İlk Reis arasında kurduğu ilişki, kozmolojik hiyerarşi ile siyasal düzen arasındaki paralellik, teorik ve pratik felsefenin Mille içinde bütünleşmesi ve hukuk kurallarının da bu çerçeveye dahil edilmesi, onun felsefesinin ancak çok yönlü bir analizle anlaşılabilirliğini göstermektedir. Bu sebeple Mille'nin ortaya çıkış sürecine dair sunulan bilgiler yalnızca bir arka plan değil, doğrudan kavramın analitik yapısının parçalarıdır. Fârâbî'nin kurguladığı bütüncül sistem, araştırmacıları ontoloji, kozmoloji, etik ve siyaset disiplinlerini birlikte ele almaya mecbur bırakmaktadır.

Fârâbî'nin İlk Sebep'ten başlayarak insana kadar uzanan hiyerarşik varlık anlayışı, siyasal düzen düşüncesinin de zeminini oluşturur. Bu bakımdan, İlk Varlık ile İlk Reis arasında doğrudan bir ilişki kurarak, İlk Reis tarafından inşa edilecek Erdemli Şehir'in düzenine felsefi bir dayanak sunar. Dolayısıyla Fârâbî'nin ontolojik ve kozmolojik görüşleri, onun siyaset düşüncesinin öncülleri olması bakımından da değerlidir.

Fârâbî'ye göre İlk Varlık, en yetkin varlık olup kendini bilişi de en yetkin kavrayıştır. Hakiki mutluluk ise en yüce olanı, en yetkin şekilde bilmektir. Bu tanım, tüm varlıklar için geçerlidir. Bu nedenle İlk Reis, en yüceyi mümkün olan en yetkin şekilde bilmeye çalışır ve bunu gerçekleştirme kapasitesi, onun diğer insanlara hükmetmesini meşrulaştıran temel gerekçedir. İlk Reis, felsefe aracılığıyla teorik bilgileri edindikten ve mutluluğa ulaştıracak fiilleri tespit ettikten sonra, bunları halkın anlayabileceği benzetmeler aracılığıyla ve ikna edici bir üslup kullanarak onlara aktarır. İşte İlk Reis'in halkına bildirdiği bu bütün, Mille'yi oluşturur ve Mille'nin tanımıyla birebir örtüşen başka bir kavramın olmadığı açıkça görülmektedir.

Mille, devlet başkanının toplum için tasarladığı, hakikat mertebesinde bulunmayan fakat siyasal düzenin kurulması ve sürdürülmesi görevini üstlenen bir yapıdır. Şehrin ve siyasal bir yapının bulunmadığı bir düzlemde ondan söz edilemez. Bu nedenle Mille, belirli bir amaca hizmet eden siyasal bir araç niteliği taşır ve değeri de bu amaca hizmet etme derecesiyle ölçülür. Din ise araçsal bir işlev taşımadığından aynı çerçevede değerlendirilemez. Bu nedenle

¹⁰⁹ Mahdi, *Alfarabi on the Foundation of Islamic Political Philosophy*, 108-10.

¹¹⁰ Deniz, "Din, Felsefe ve Mille," 74-79.; Mustafa Yıldız, "Din-Siyaset ilişkileri bağlamında Farabi ve Maturidi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 1 (2014): 88-89.

Mille'nin dinle özdeşleştirilmesi isabetli değildir. Onun, Fârâbî'nin siyaset felsefesine kazandırdığı özgün bir katkı olarak değerlendirilmesi daha yerinde olacaktır.

İlk Reis'in Mille'yi tarihsel ve toplumsal şartlar doğrultusunda aktif biçimde tasarlaması, onun din kavramından ayrışmasını sağlayan temel unsurlardan biridir. Geleneksel din anlayışında peygamber, vahyi bildiren bir elçi olarak görülür. Ancak Fârâbî'nin düşüncesinde vahyi alan nebi, oluşturduğu Mille'de aktif bir role sahiptir. Ayrıca Mille'nin zaman ve mekâna bağlı olarak şekillenmesi, onun mutlak ve değişmez bir ilahi yapı olmadığına işaret eder. Bu yönüyle Fârâbî'nin kullandığı vahiy ve nebi terimlerinin klasik dini içerikleriyle birebir örtüşmediği, onların daha çok siyasal ve felsefi bir bağlamda ele alındığı görülmektedir.

Eğer Mille'nin siyasal yönü tam olarak kavranırsa, farklı araştırmalar için verimli bir kavramsal zemin oluşturabilir. Gelecekteki çalışmalar, Mille'yi modern anlamda “ideoloji” ya da “toplum sözleşmesi” kavramlarıyla, İlk Reis'i ise “karizmatik lider” anlayışıyla karşılaştırarak yeni yorumlar geliştirebilir. Ancak bu tür karşılaştırmaların sağlıklı yürütülebilmesi için, her şeyden önce Mille'nin Fârâbî'ye özgü bir kavram olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada, Fârâbî'nin geliştirdiği Mille kavramı onun terminolojisine sadık kalınarak ele alınmış ve kavramın içerdiği anlam olabildiğince doğru biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, Mille'nin dini bir yapı olarak değil, esasen siyasal bir kavram olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Alfarabi, Abu Nasr. *Fusûl Munteze'a*. Beyrut: Dar El Machreq, 1984.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Risale Fi'l Akl*. Beyrut: Catholic Press, 1938.
- Arioli, Daniel H. "The First Ruler and the Prophet: On the Identity-in-Difference of Politics, Religion, and Philosophy in the Thought of Alfarabi and Ibn Sina," *Polity* 46, sayı: 4 (2014): 547-61.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. 1. bs. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2004.
- Ayaz, Adnan. "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, (1976): 303-15.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)' Kavramı," *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi* 2, sayı: 2 (1987): 291-302.
- Bouyahya, Driss. "Dualism in Al-farabi's writings and language" in *14º Congreso Mundial de Semiótica: Trayectorias*, Editörler: Maria Teresa Dalmasso ve Claudio Guerri, 127-39. Buenos Aires: International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS), 2019.
- Büyükozkara, Ender ve Rahmi Karakuş. "Fârâbî'ye Göre İnsanın Akletmesi ve Faal Akıl," *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 12, sayı: 1 (2022): 47-76. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1696>
- Cabirî, Muhammed Abid el-. "Meşrû' firâ' cedîde li-felsefeti'l-Fârâbî's-siyâsiyye ve'd-dîniyye," *Maṭâbi' Dârü'l-ḥurriyye* (1976): 339-76.
- Çelikkol, Suat. "Farabi'nin Toplum Görüşü," *Bilimname* 19, sayı: 2 (2010): 99-115.
- Daiber, Hans. "The Ruler as Philosopher: A new interpretation of al-Farabi's view," *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* 49, sayı: 4 (1986): 133-49.
- Deniz, Gürbüz. "Din, Felsefe ve Mille," *Diyanet İlmi Dergi* 52, sayı: 1 (2016): 65-80.
- Ekincioglu, Çiğdem. "Farabi ve Siyaset Felsefesine Dair Görüşlerinin İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- Erdem, Engin. "Fârâbî: Metafizik ve Şehir," *Düşünen Şehir* (2020).
- Esots, Janis. "Al-Farabi on milla," *Latvijas Universitātes Raksti* 813, (2015): 44-56. <https://doi.org/10.22364/luraksti.os.813.06>
- Fârâbî, Abu Nasr. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. 4. bs. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Farabî, Abu Nasr. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*. 2. bs. Çevirenler: Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas ve Mehmet Aydın, İstanbul: Büyüyenay, 2012.
- Fârâbî, Abu Nasr. *Fusulü'l Medeni*. Çeviren: Hanefi Özcan, İzmir: İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- . *Harfler Kitabı*. Çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . *İhsâ'ül Ulûm*. Çeviren: Ahmet Ateş, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- . *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*. 2. bs. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Farabî, Abu Nasr. *Mutluluğun Kazanılması*. 13. bs. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Farabi, Abu Nasr al-. *Al Farabi on the Perfect State*. Çeviren: Richard Walzer, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Gardet, Louis. "et-Tavfîk beyne'd-dîn ve'l-felsefe 'inde'l-Fârâbî," *el-Fârâbî ve'l-ḥaḍaratü'l-insâniyye* içinde. Bağdat: Maṭâbi' Dârü'l-ḥurriyye, 1976.

- Goodin, Robert E. ve Hans-Dieter Klingemann. ed. *A New Handbook of Political Science*. Oxford University Press, 1996.
- Gunnell, John G. *Political Philosophy and Time*. Middletown: Wesleyan University, 1958.
- Haklı, Şaban. "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı," *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri* içinde, Editörler: Fethullah Terkan ve Şenol Korkut, 303-14. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Heywood, Andrew. *Politics*. 4. bs. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Ishraq, Ali. "Philosophy and Religion in the Political Thought of Alfarabi," *Religions* 14, sayı: 908 (2023): 1-9. <https://doi.org/10.3390/rel14070908>
- Kışlalı, Ahmet Taner. *Siyaset Bilimi*. 8. bs. Ankara: İmge Kitapevi, 2000.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said. "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille'," *Mavi Atlas* 6, (Aralık 2018): 29-62. <https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.486080>
- Kurtoğlu, Zerrin. "Fârâbî'nin Din Tanımının İnsani Bilgelikle İlişkisi" *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri* içinde, Editörler: Fethullah Terkan ve Şenol Korkut, 295-301. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan. "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü" *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri* içinde, Editörler: Fethullah Terkan ve Şenol Korkut, 283-94. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Lawson, Todd. ed. *Reason and Inspiration in Islam*. New York: I. B. Tauris & Co Ltd, 2005.
- Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi on the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Najjar, Fauzi M. "Al-Farabi on Political Science," *The Muslim World* 48, sayı: 2 (1958): 94-103. <https://doi.org/10.26577/jpcp-2019-3-p13>
- . "Siyasa in Islamic Political Philosophy" in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Editör: Michael E. Marmura. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Nur, Abdullah Selman. "Fârâbî'nin Mille teorisi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Rosenthal, I. J. "Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri," Çeviren: Ali Çetinkaya, *İslami Araştırmalar Dergisi* 18, sayı: 2 (2005): 169-81.
- Serbest, Kübra. "Fârâbî'de Semâvî Cisimler." Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022.
- Sezgül, İbrahim. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi," *Felsefe Dünyası* sayı: 47 (2008): 198-205.
- Steiris, Georgios, G. Zh. Nuryшева ve G.M. Konayeva. "Al-Farabi on the interdependence of religion and politics," *Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы* 69, sayı: 3 (2019): 117-26. <https://doi.org/10.26577/jpcp-2019-3-p13>
- Suštis, Hasan. "el-Medînetü'l-fâzıla ve Cumhûriyyet Aflâtûn," *el-Fârâbî ve'l-ḥaḍâratü'l-insâniyye* içinde. Bağdat: Maṭâbî' Dârü'l-ḥurriyye, 1976.
- Şahin, Hasan. "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı" *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri* içinde, Editörler: Fethullah Terkan ve Şenol Korkut, 30:267-82. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi," *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12, (2002): 247-73.
- Türker, Ömer ve Hatice Umut. ed. *Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Hakikat-Siyaset İrtibatı Meselesi*. İslam Siyaset Düşünce Dizisi 1. İstanbul: Fikir Kitap, 2023.

Türksever, Esra ve Mehmet Çiçek. “Farabi’nin Düşünce Dünyası İçerisinde Din ve Felsefe İlişkisi,” *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sayı: 2 (2018): 21-27.

Yıldız, Mustafa. “Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Farabi ve Maturidi,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 1 (2014): 78-94.

‘Iyādī, Sālim. “Medħal ilā el-felsefe el-siyāsiyye ‘inde el-mu‘allim el-ş ānī Abū Naşr el-Fārābī,” *Al-İslah E-Dergi* 7, (2015).

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 17.09.2025**Kabul:** 22.10.2025**Atıf:** Esen, Melinda Gülsüm. "Does Metaphorizing the Mind Dethrone It?," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 265-281. <https://doi.org/10.55256/temasa.1785849>

Does Metaphorizing the Mind Dethrone It?

Melinda Gülsüm Esen¹

ORCID: 0000-0001-9909-8017

DOI: 10.55256/TEMASA.1785849

Abstract

This article contributes to ongoing debates in the philosophy of mind concerning the ontological status of mental states by examining mental fictionalism. Within a pragmatic and naturalist framework, mental fictionalism reconsiders the tension between the Cartesian legacy, which treats mental states as metaphysically and ontologically serious entities, and strict behaviorism, which entirely neglects this inner dimension. Drawing on the work of analytic philosophers such as Sellars, Ryle, and Quine, mental fictionalism suspends commitment to the ontological status of mental states. Instead, it legitimizes the functional role of folk psychology. On this account, mental states are grounded not in inner representations but in patterns of behavioral regularity and social norms. The article consists of three sections: the first outlines the theoretical framework of mental fictionalism; the second discusses the place of folk psychology within this framework; and the third examines the epistemic and pragmatic implications of these two lines of inquiry. The aim of this paper is not merely to describe mental fictionalism, but to show that metaphorizing the mind may offer a way to reconsider its epistemic and pragmatic function. Within this framework, metaphorizing the mind is understood not as a form of reduction, but as a strategy for preserving the epistemic strength of mental discourse.

Keywords: Eliminativism, Fictionalism, Folk Psychology, Mental Fictionalism, Metaphor, Mind.**Metaforlaştırmak Zihni Tahtından İndirir mi?****Öz**

Bu makale, zihinsel durumların ontolojik statüsüne ilişkin zihin felsefesindeki güncel tartışmalara zihinsel kurguculuğu inceleyerek katkıda bulunmaktadır. Zihinsel kurguculuk, pragmatik ve natüralist bir çerçevede, zihinsel durumları metafizik ve ontolojik olarak ciddiye alan Kartezyen miras ile bu içsel boyutu tümüyle göz ardı eden katı davranışçılık arasındaki gerilimi yeniden ele alır. Sellars, Ryle ve Quine gibi analitik filozofların çalışmalarına dayanarak, zihinsel durumların ontolojik statüsüne yönelik bağlılığı askıya alır; bunun yerine folk psikolojinin işlevsel rolünü meşrulaştırır. Bu yaklaşıma göre zihinsel durumlar, içsel temsillere değil, davranışsal düzenliliklere ve toplumsal normlara dayandırılır. Makale üç bölümden oluşmaktadır: İlk bölüm zihinsel kurgusalcılığın teorik çerçevesini özetlemekte; ikinci bölüm halk psikolojisinin bu çerçevedeki yerini tartışmakta; ve üçüncü bölüm bu iki araştırma çizgisinin epistemik ve pragmatik etkilerini incelemektedir. Bu makalenin amacı yalnızca zihinsel kurguculuğu tanımlamak değil, aynı zamanda zihnin metaforlaştırılmasının epistemik ve pragmatik işlevini yeniden değerlendirmenin bir yolunu sunabileceğini göstermektir. Bu çerçevede, zihnin metaforlaştırılması bir indirgeme biçimi olarak değil, zihinsel söylemin epistemik gücünü korumaya yönelik bir strateji olarak anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eliminativizm, Folk Psikoloji, Kurguculuk, Metafor, Zihin, Zihinsel Kurguculuk.¹ PhD Student, Sakarya University, Philosophy and Religious Sciences. melindaesenn@gmail.com

*"I'm writing a book on magic," I explain, and I'm asked, "Real magic?" By real magic people mean miracles, thaumaturgical acts, and super-natural powers. "No," I answer: "Conjuring tricks, not real magic." Real magic, in other words, refers to the magic that is not real, while the magic that is real, that can actually be done, is not real magic."*²

Introduction

No human being can escape the mesmerizing performance of their own inner world. One always witnesses it from the very front row, from the perspective of the first-person singular. Descartes appreciated the epistemic value of this performance. In doing so, he set the course for modern philosophy. For later philosophers, however, it has not been easy to determine the role that first-person experience plays in organizing our inner experiential domain. It has also been difficult to trace the practical implications of its epistemic force. At the risk of spoiling the surprise at the outset, it is worth noting that this remains an unsettled debate. In the concluding remarks, it will be argued that the fact that the debate has not reached closure and that there remains value in continuing along this path underscores the significance of mental fictionalism. In this respect, mental fictionalism offers a valuable contribution to the naturalist search for reconciliation.

The philosophical topography of the inner world, transmitted to us as a historical legacy, and the question of where our inward journey carries us ontologically, metaphysically, and epistemologically, have been discussed in many different contexts. The investigation and interrogation of the nature of the set of mental states to which we refer with the pronoun "I"—in other words, the inquiry into the ontological inventory of the mind—have required that mental discourse itself be taken seriously and critically assessed.

In this context, one of the approaches that has been pursued is to focus primarily on the functions of the mind. The mind is symphonic, operating through a variety of different operators: perceiving, remembering, imagining, feeling, experiencing, believing, desiring, hoping, knowing, intending, and so on. We refer to these as "mental states." Yet mental states are not conceptually clear or unproblematic notions in philosophy; rather, they bear many ink stains upon them. For the present purposes, however, we shall set aside debates and classifications and proceed. The intentional forms of mental states, such as belief and desire, are referred to as propositional attitudes.³

Descartes, by claiming that a person can have direct access to their own mental states, laid the groundwork for the idea that the inner world possesses a stage of its own. Cartesian dualism recognizes this stage as a distinct substance at the ontological level and grants the mind a special status — as if bestowing upon it a throne of its own.⁴ Behaviorism rejects this status, even seeks to dismantle it; however, by doing so, it eliminates the very idea of the mind altogether, leaving only patterns of behavior behind.⁵ However, mental fictionalism, rather than reconciling them, reframes the debate: it does not dethrone the mind but changes the meaning of the throne. While the mental fictionalist holds that the Cartesian view takes the inner world too seriously, behaviorists, by contrast, remain indifferent to it.⁶ For mental fictionalism, the solution lies in a shift of perspective: mental states are understood as metaphorical expressions within folk psychology, to which appeal is made in order to make sense of behavior and language. Thus, on this view, mental states can be investigated, theorized about, and made the subject of

² Lee Siegel, *Net of Magic: Wonders and Deceptions in India* (Chicago: University Of Chicago Press, 1991), 425.

³ Michael Rescorla, "The Language of Thought Hypothesis," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2023).

⁴ Howard Robinson - Ralph Weir, "Dualism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2025).

⁵ George Graham, "Behaviorism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2023).

⁶ Adam Toon, *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism* (Oxford: Oxford University Press, 2023), 37.

philosophical inquiry without being mystified. Moreover, the fact that our discourse about mental states is metaphorical does not amount to a devaluation of it.⁷ In other words, propositional attitudes can be articulated without categorically denying the ontological status of mental states. The following section takes a closer look at mental fictionalism. Before doing so, however, it will be helpful to clarify how three key notions that form the linguistic and conceptual foundations of mental fictionalism—metaphor, fiction, and make-believe—intertwine.

Human beings are hypersocial creatures; our survival depends on making sense of the world around us, and we achieve this by using models, metaphors, and fictions. Among these, metaphors play a distinctive cognitive role in connecting what is familiar with what is to be understood—a relation that Toon captures with precision. As Toon puts it, “When we use metaphors, we describe a primary domain (i.e. the domain we wish to understand) by looking to a secondary domain (i.e. the source of our metaphor).”⁸ The primary domain, in this context, is the realm of social life and behavior through which we live and act; the secondary domain is our semantic repertoire, populated by public representations.⁹ We employ the latter to make sense of the former. For the mental fictionalist, representations are fictional tools we use to make sense of the world. Hence, they have epistemic functions but no ontological commitments. The mental fictionalist therefore treats make-believe and modeling as overlapping practices. According to Toon, models function like props in games of make-believe—devices that do not mirror the world directly but allow us to form specific conceptions of it.¹⁰ In this sense, fiction does not assert reality directly; rather, it emerges from the interplay of imagining, pretending, and conceiving.¹¹ Thus, make-believe can be understood as a psycho-social activity in which the subject simulates certain mental states within a fictional context through a kind of role-playing. This activity involves engagement and allows the subject to develop a form of participation in mental representations that is fictional rather than ontological.

1. Mental Fictionalism: Framework and Problematic Domain

Mental fictionalism is a relatively recent approach. At its core lies the claim that mental states (beliefs, desires, intentions, etc.) are patterns of behavior. In order to understand and regulate these behavioral patterns, we treat them *as if* there were inner representations. In other words, this approach preserves the explanatory value of folk psychology and positions it not as a direct equivalent of internal processes but as a functional framework that enables the interpretation of human actions. In this respect, the narratives of folk psychology operate as structured imaginative forms that, while conceptually inaccurate, remain epistemically generative in the production of knowledge.¹² Accordingly, within this approach, the epistemic role of folk psychology is preserved by conceiving it as a useful fictional schema and a pragmatic instrument.¹³ Following Toon’s theory, it is simply “a game of prop-oriented make-believe.”

In order to ground mental fictionalism, different theoretical frameworks have been developed in the literature. Ted Parent defends the approach of prefix semantics. According to this view, within the framework of “Lewisian prefix semantics,” a sentence with mental content “p” is true only if “p” can be derived from the fiction of folk psychology.¹⁴ Demeter draws an analogy between folk psychology and musical performance.¹⁵ He argues that

⁷ Toon, *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism*, 35.

⁸ Adam Toon, “We Have Never Been Cartesian,” *Synthese* 205/3, (February 24, 2025), 109.

⁹ Toon, “We Have Never Been Cartesian,” 109.

¹⁰ Steven French, “Series Editor’s Foreword,” *Models as Make-Believe: Imagination, Fiction and Scientific Representation* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012).

¹¹ Richard M. Sainsbury, *Fiction and Fictionalism* (London; New York: Routledge & Kegan Paul, 2010).

¹² Adam Toon, “Fictionalism and the Folk,” *The Monist* 99, no. 3 (July 2016): 280. <https://doi.org/10.1093/monist/onw005>

¹³ Meg Wallace, “Saving Mental Fictionalism from Cognitive Collapse,” *Res Philosophica* 93, no. 2 (2016): 405. <https://doi.org/10.11612/resphil.2016.93.2.5>

¹⁴ Ted Parent, “Ontology After Folk Psychology; or, Why Eliminativists Should Be Mental Fictionalists,” *Analytic Philosophy* (October 2024). <https://doi.org/10.1111/phib.12358>

¹⁵ Tamás Demeter, “Mental Fictionalism,” *Monist* 96, no. 4 (2013): 483-504. <https://doi.org/10.5840/monist201396422>

mental elements in folk psychology become fixed in specific contexts, similar to how certain notes in classical music evoke effects without verbal articulation.¹⁶ In contrast, Adam Toon develops a distinct theory based on Walton's views.¹⁷ In this article, Toon's perspective is taken as the primary focus, and the views of other mental fictionalists are incorporated where relevant.

Numerous philosophers consider mental fictionalism to be aligned with the eliminative approach and use it as a foundation for analysis.¹⁸ However, a significant distinction exists: mental fictionalism withholds ontological commitment to folk psychology while acknowledging its practical value.¹⁹ Therefore, due to the fundamental principles underlying eliminative materialism and mental fictionalism, attempts to reconcile these positions are likely to face substantial challenges.²⁰

The primary motivation is to avoid the theoretical and practical costs associated with eliminative materialism's critique of folk psychology. Mental fictionalism is grounded in three fundamental principles:

i. Ontological Modesty (Naturalism): The semantic network invoked with respect to mental states need not possess a referent. We can suspend our ontological commitments.

ii. Consistency (Fictional Order and Internal Meaning): The semantic network concerning mental states, even without ontological commitments, remains consistent and maintains its own stability.

iii. Functionality (Pragmatic Value): Mental states serve practical functions. They facilitate behavioral prediction and contribute to social regulation, including social cognition and the development of ethical and social norms.

Mental fictionalism, as defended by Adam Toon, draws inspiration from Ryle.²¹ Ryle's *The Concept of Mind* (1949) critiques Cartesianism and addresses the mind-body problem using the well-known metaphor of the "ghost in the machine." For this reason, Ryle is frequently recognized for challenging and dispelling the dualist perspective.²² Ryle has often been regarded as the exorcist of the ghost in the machine.²³ For Ryle, the Cartesian conception of mind is a myth and constitutes a "category mistake."²⁴ On his account, the notion of "soul" does not denote a mysterious essence but rather refers to the totality of a person's abilities, dispositions, and inclinations.²⁵ Mental fictionalism aligns with Ryle's perspective, but this is just a starting point. Mental fictionalists push back against the reductive approach of contemporary behaviorism, which ignores the inner dimension.

¹⁶ Demeter, "Mental Fictionalism."

¹⁷ Toon, "Fictionalism and the Folk"; Toon, *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism*.

¹⁸ Richard Joyce, "Psychological Fictionalism, and the Threat of Fictionalist Suicide," *Monist* 96, no. 4 (2013): 517-38. <https://doi.org/10.5840/monist201396424>; Miklós Márton and János Tözsér, "Mental Fictionalism As an Undermotivated Theory," *Monist* 96, no. 4 (2013): 622-38. <https://doi.org/10.5840/monist201396429>; William G. Lycan, "A Rylean Mental Fictionalism" in *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 70-85. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-5>; Meg Wallace, "Mental Fictionalism" in *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 27-51. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-3>

¹⁹ László Kocsis and Krisztián Pete, "The Sellarsian Fate of Mental Fictionalism" in *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 128. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-9>

²⁰ This position is compatible with Demeter's analysis. Tamás Demeter, "A Mental Fictionalism Worthy of Its Name" in *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 86-103. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-6>

²¹ Adam Toon, "Defending Mental Fictionalism: A Précis of Mind as Metaphor," *Philosophical Psychology* (June 2025): 1-10. <https://doi.org/10.1080/09515089.2025.2519317>

²² Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).

²³ Julia Tanne, "Ryle'i Tekrar Düşünmek" *Zihin Kavramı* içinde, ed. Gilbert Ryle (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2020), 48.

²⁴ Ryle, *The Concept of Mind*, 16.

²⁵ Shanjendu Nath, "Ryle as a Critique of Descartes' Mind-Body Dualism," *International Journal of Scientific and Research Publications* 3, no. 7 (2013): 3.

Ryle's framework proves insufficient to explain the content of mental states; this gap is filled by Quine's naturalist intuitions. Through this synthesis, Toon's approach allows for the naturalization of both language and behavior. Consequently, within the intellectual trajectory followed by the mental fictionalist, a Quinean outlook can be strongly—though indirectly—discerned. Even though mental fictionalism does not explicitly invoke Quine, it nonetheless shares many of its key principles with his naturalist and pragmatic sensibilities. From a broader perspective, the kinship between mental fictionalism and Quine becomes evident when viewed against Quine's critique of the Cartesian quest for certainty.²⁶ Mental fictionalism follows an intellectual trajectory influenced by Quine, albeit indirectly. It shares key commitments with Quine's naturalist and pragmatic outlook, seeking to minimize ontological commitments and to legitimate theoretical constructs through their pragmatic functions. As has been pointed out, mental fictionalism focuses on the articulation of mental states—that is, on the ontological status of the content that becomes the subject of mental discourse. Its guiding motivation appears to be the attempt to resolve the tension with Quine's paradigm of ontological commitment, since it seems to turn our attention to the question of how we should address the ontological commitments of mental states in everyday discourse. This, in turn, is directly related to the way in which folk psychology itself is to be understood. For example, Demeter, himself a mental fictionalist, criticizes the acceptance of folk psychology as a *fact-stating discourse*.²⁷ Demeter's critique, in one respect, converges with Quine's approach of interpreting references to "belief" in language as a *dramatic act*; for both perspectives imply that attributions of mental states should not be understood as statements reporting objective facts, but rather as functional structures within linguistic and pragmatic contexts. As we may recall, Quine likewise regarded the articulation of another person's belief or mental state not as an objective report, but as an empathetic and fictional act—a form of dramatic staging.²⁸ According to Quine, this is less a matter of providing an objective report than an empathetic and fictional act, a form of dramatic staging. His account, therefore, is directed not at beliefs themselves, but at their linguistic expression. In this way, the subjective character of belief attributions is brought to light; such attributions are not facts that can be incorporated into the objective domain of science, but rather linguistic acts operating at the level of empathy. This, indeed, is no mere coincidence. For mental fictionalism advocates the naturalization of meaning and claims that the norms emerging over time are projected onto a metaphorical inner realm. As it is put, "A community that already uses language as an external tool in its social practices—to name things, to make assertions, to ask questions—begins to talk as if they had such things inside their heads."²⁹

Another point of convergence lies in Quine's approach to ontology developed in "On What There Is" (1948), where he emphasizes that by suspending ontological commitment, refraining from unnecessary posits, and attending solely to practical efficacy, we can nevertheless proceed with our theorizing.³⁰ Nevertheless, despite these intersections, it should be made clear that mental fictionalism is not a theory of meaning.³¹ At this point, it is possible to establish a direct continuity between Quine's ontological pluralism and the naturalizing orientation of mental fictionalism. Quine argues that conceptual systems need not be exact replicas of objective reality; rather, they should be evaluated in terms of their explanatory success and theoretical efficiency.³² Similarly, mental fictionalism maintains that the concept of "mind" need not refer to a distinct metaphysical domain of entities but can instead function as a regulative principle for explaining behavioral patterns and social norms. Thus, to metaphorize the mind is not to eliminate its epistemic and semantic value, but to naturalize it by freeing it from its metaphysical commitments.

²⁶ Kemal Batak, *Felsefenin Sonu: W.V.Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

²⁷ Demeter, "Ment. Fict.," 484.

²⁸ Willard Van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge: MIT Press, 1960), 219.

²⁹ Toon, *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism*, 68.

³⁰ Willard V. Quine, "On What There Is," *The Review of Metaphysics* 2, no. 5 (1948).

³¹ Adam Toon, "Fictionalism and Intentionality," *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 57. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-4>

³² Frederick Kroon et al., *A Critical Introduction to Fictionalism* (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2019), 11–15.

A theory of meaning may appeal to representational explanations; however, for mental fictionalism, the mental state that centers the speaker and the hearer derives not from any inner representation but from general patterns of behavior. This is because explaining the meaning of language through the notion of representation overlooks the fact that representation itself already carries a linguistic form. In such a case, language takes on the task of explaining its own structure, which results in a theoretical circularity.³³ For the mental fictionalist, the way out of this circularity appears to lie in focusing on the nature of linguistic appearances within ordinary practices. This focus leads to the additional requirement of naturalizing meaning. For, “if representationalism asks us to naturalise mental representation, fictionalism asks us to naturalise meaning.”³⁴ Therefore, for the mental fictionalist, intentionality does not need to depend on representations, since it arises from and is sustained by patterns of human behaviour. The subject possesses the mental state attributed to them by virtue of performing the corresponding action.³⁵ What we attend to as representation is, in fact, a metaphorization. Thus, “We make sense of other people by talking as if they were guided by an inner world of representations, and we make sense of ourselves by talking as if we had such a world inside us.”³⁶

Mental fictionalism departs from representationalism by seeking to move beyond the limitations of representationalism itself, situating mental representations not as literal inner entities but on a practically useful footing.³⁷ According to Toon’s approach, the fictionalist does not deny the existence of mental states, and in particular of thoughts; rather, the stance is one of agnosticism. Whether or not mental states, representations, or thoughts actually exist, we would continue to speak as if mental representations did exist, given the considerable advantage they provide.³⁸ According to him, the “mind” is not a myth but a metaphor, and the inner world described in reference to the mind is a kind of folk story.³⁹

A closer examination of Toon’s view shows that the mental fictionalist approach is grounded in, and conceptually supported by, Kendall Walton’s framework of make-believe.⁴⁰ In Walton’s terminology, as adopted by Toon, when a child, in the course of play, imagines pieces of wood to be animals, those pieces of wood function as stage props. A child who treats a log as a horse establishes, by means of a principle of generation—stipulating that the log counts as a horse—an implicit contract with herself. Through this contract, she generates propositional fictions from such principles of generation. In this scenario, this entails the presupposition of a chain of criteria concerning what is to be imagined, how, and why. These fictions, in turn, contain their own fictional facts and fictional truths—and these fictional truths may be objective. A further branch incorporated into the scenario will, insofar as it belongs to the same fictional world, fall under the same propositional attitudes.⁴¹ Specifically with respect to Walton’s approach, it is noteworthy that he begins with fictionalism. For from as early as 18 months of age, when their linguistic abilities are only just beginning to develop, children engage in role-play not with the intention to deceive but purely for the sake of enjoyment. This form of pretense is assumed to constitute the very foundation of the modes of fiction and representation that later emerge in culture—literature, theater, cinema, painting, and sculpture.⁴² These fictions, which increasingly function as mechanisms for socialization and self-expression, provide significant insights into the nature of the human mind as conceptualized by Toon. Fiction belongs to the stage; it is

³³ Adam Toon, “Fictionalism and Intentionality” in *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 57, <https://doi.org/10.4324/9781003091073-4>

³⁴ Toon, “Fictionalism and Intentionality,” 59.

³⁵ Toon, “Fictionalism and Intentionality,” 56.

³⁶ Toon, *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism*, 55.

³⁷ Toon, “Fictionalism and Intentionality,” 54-55.

³⁸ Adam Toon, “The Story of the Ghost in the Machine” in *Art, Representation and Make-Believe: Essays on the Philosophy of Kendall L. Walton*, ed. Sonia Sedivy (Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2021), 384-399.

³⁹ Toon, *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism*, 3.

⁴⁰ Toon, “Fictionalism and the Folk.”

⁴¹ Adam Toon, *Models as Make-Believe: Imagination, Fiction and Scientific Representation* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 34, 35.

⁴² R. M. Sainsbury, *Fiction and Fictionalism* (Oxon: Routledge, 2009), 1.

on the stage. Accordingly, it is not merely a metaphor but a form of make-believe, enacted within a scene that itself draws upon, and indeed is constituted by, the imagination that participates in processes of knowledge production. A model is true only from a certain perspective, and only insofar as what it invites us to imagine in that respect holds for the target as well. Thus, the mental fictionalist approach appears to draw upon both metaphor and the imagination involved in epistemic practices, for precisely this reason: to metaphorize the mind is, in social life, to engage in a kind of make-believe staged on a shared platform. A model functions *representationally* only insofar as it prescribes a perspective from which we are to imagine, and that imaginative stance proves accurate for the target from that perspective. No demand for isomorphism or one-to-one correspondence is involved; resemblance or overlap is neither a necessary nor a sufficient condition for representation. What is crucial are the principles of generation that determine the perspectives from which we are to imagine. Thus, modeling and metaphor are deeply intertwined, and the same holds in the context of folk psychology. Our concept of the mind as an “inner world” actually arises from the internalization and metaphorical transposition of external representational devices—such as notebooks, maps, scripts, and plans—onto the mind.⁴³ In invoking the term “mind,” we are, in a sense, staging a scene. These metaphors, in turn, serve to conceptually frame our behavior and assist us in anticipating and projecting underlying assumptions. Accordingly, folk psychology can be regarded, in a sense, as a game. Within this game, we operate under the pretense that individuals possess internal states such as beliefs, desires, or intentions, and we interpret their behavior accordingly. This interpretative practice—grounded in the assumption of such inner states—constitutes a make-believe game.

To support this claim, Toon reinterprets Wilfrid Sellars’s famous account of the origins of mental state language. Sellars’s “Myth of Jones” begins by positing a prehistoric community that initially spoke a genuinely Rylean language. Here, by way of a parenthetical remark—and at the risk of repetition—let us recall Ryle: Ryle made it his task to underscore the difficulties inherent in Cartesianism.⁴⁴ What Ryle designated as the “intellectualist legend” is the tendency to assume that intelligent behavior is always underpinned by pre-formulated inner theories or representations.⁴⁵ Ryle argued that it is a mistake to view the mind as an immaterial entity. According to him, our predictions about matter gain meaning only within the context of behavioral dispositions and capacities. Thus, Sellars’s prehistoric Rylean community does not have distinct mental entities called “mental states.” Instead, they have the ability to describe behavioral dispositions.⁴⁶ In this prehistoric Rylean community, Jones then appears, taking what is external—overt verbal behavior—as his model, and from there moving to the idea of what is internal, namely thoughts, thereby constructing a model of them. Jones’s way of explaining the mind achieves explanatory success not by imposing an inner essence, but by modeling observable practices. Thus, “metaphorization” here does not amount to reduction; rather, it involves transferring the explanatory power from metaphysics to epistemic functionality. The central claim of this paper is rooted precisely in this point: to metaphorize the mind is not to dethrone it, but to shift its explanatory authority from metaphysics to practical knowledge. Jones’s success lies in surpassing the Rylean constraints; through this model, he can now predict behavior far more effectively than could be achieved within a purely Rylean explanation.⁴⁷ So, what does this mean from Toon’s perspective? Toon brings together Walton’s approach with Sellars’s Myth of Jones. For Toon, Jones’s invention—the positing of mental states—can be understood as a sophisticated proposal: the idea that “the entire model serves as a useful metaphor for describing people and their behaviour.”⁴⁸ It is evident that this interpretation bears a distinctly behaviorist appearance. However, at this juncture mental fictionalism crucially diverges from behaviorism: unlike the behaviorist, who reduces

⁴³ Toon, “Defending Mental Fictionalism: A Précis of Mind as Metaphor.”

⁴⁴ Tanney, “Gilbert Ryle.”

⁴⁵ Ryle, *The Concept of Mind*, 31.

⁴⁶ Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 91–92.

⁴⁷ Wilfrid Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind” in *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis—Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. Herbert Feigl and Michael Scriven (Indiana: Minnesota Press, 1956).; Toon, “Fictionalism and the Folk.”

⁴⁸ Toon, “Fictionalism and the Folk,” 6.

mental states to behavior, the fictionalist—at least in the form articulated by Toon—does not collapse mental states into mere behavioral dispositions.⁴⁹ In other words, the fictionalist does not posit the “language of mind” as an ontological reality but instead regards it as a fictional element of our discursive practice. The attribution of mental states functions as a metaphorical means of recognizing, describing, and predicting human behavior. When we speak of mental states, what we are in fact doing is metaphorizing the mind—and this metaphorization ought not to be construed as a form of denigration.

Mental fictionalism maintains a clear distance from both the extended mind thesis and enactive approaches. As it is put, “Unlike the extended mind thesis, mental fictionalism rejects the representational theory of mind. According to the fictionalist, mental representations do not exist—either inside or outside the head. And yet, unlike advocates of enactive approaches, mental fictionalism need not urge cognitive science to stop talking about mental representations.”⁵⁰ It would seem that this distance derives from its divergence from representationalism.

But what, then, can it say about pre-linguistic infants or non-human animals? For the mental fictionalist, the navigational and orientation capacities of migratory animals may be understood as exhibiting behavioral regularities and a kind of “metaphorical model” analogous to the linguistic or symbolic representations found in humans. Such an interpretation lends support to the claim that there can be both language-dependent and non-language-dependent mental states, and hence that animals and pre-linguistic infants, too, may be said to possess mental states.⁵¹

2. Folk Psychology as the Key Motivation for Mental Fictionalism

Others’ behavior is explained by assuming their mental states and use these assumptions to predict actions. Many fields, including philosophy, cognitive science, anthropology, and developmental psychology, agree that this ability relies on folk psychology. Here, the focus is not on a scientific theory but on our everyday way of understanding.⁵² Folk psychology serves as a Rosetta Stone for human behavior, enabling us to understand and interpret one another.

However, accounts of folk psychology vary widely across the literature.⁵³ Folk psychology refers to the semantic repertoire through which, in ordinary language, people understand and articulate mental states—typically beliefs, desires, and intentions—and to the (putative) theoretical framework that this repertoire is taken to imply. It is worth noting, however, that folk psychology is not always assumed to possess a theoretical framework. Rather, it may be defined as a reflective practice, meaning an activity in which we actively consider and try to make sense of others’ behavior by connecting it to mental states, rather than simply noting observable patterns. Instead of merely relying on observational generalizations when interpreting a person’s behavior, this practice seeks to situate that behavior within a conceptual whole structured by mental states such as intentions, motives, and beliefs. The very essence of this reflective practice lies in the assumption that others, like ourselves, are bearers of mental states.

Philosophers’ definitions of folk psychology are typically an expression of their broader stance within the philosophy of mind. Attitudes toward and approaches to folk psychology can be categorized in a variety of ways.⁵⁴ For

⁴⁹ Toon, “Fictionalism and the Folk,” 9.

⁵⁰ Toon, *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism*, 7.

⁵¹ Toon, “Fictionalism and Intentionality,” 56.

⁵² Daniel D Hutto and Matthew Ratcliffe, “Introduction” in *Folk Psychology Re-Assessed*, ed. Daniel D Hutto and Matthew Ratcliffe (Dordrecht: Springer, 2007), 1.

⁵³ Bruno Mölder, “Mind and Folk Psychology: A Partial Introduction,” *Studia Philosophica Estonica* (February 2017): 1-21. <https://doi.org/10.12697/spe.2016.9.1.01>

⁵⁴ Tamás Demeter, T. Parent and Adam Toon, “What Is Mental Fictionalism?” in *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 3-4. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-1>

the purposes of this discussion, folk-psychological attitudes can be classified under three general headings: those who are broadly compatible with and conciliatory toward folk psychology; those who reject it outright; and those who adopt an agnostic stance. Among these, the most striking group has been the eliminativists.

Now, by looking at these three distinct perspectives, we can outline a projection that helps us understand the framework of mental fictionalism. The differing approaches to folk psychology, including Fodor's reconciliatory stance, Dennett's functional acceptance, and Churchland's eliminative rejection, form a conceptual bridge that clarifies how mental discourse is positioned across these three levels.

Attitude		Main Position
Compatible	Fodor ⁵⁵	Folk psychology is scientifically meaningful and explanatory.
Agnostic	Dennett (interpretivist) ⁵⁶	Folk psychology is metaphysically/ontologically indeterminate, yet practically functional.
Rejection/ Eliminativist	Churchland ⁵⁷	Folk psychology is fundamentally mistaken, and neuroscience will bring about a paradigm shift.

Fodor contends that propositional attitudes, including beliefs, desires, emotions, and motives, are real mental states that contribute to the causal explanation of human behavior. According to Fodor, the explanatory power of these states arises from their representational nature, which assumes an underlying symbolic system of thought. This position forms the basis of his theory of mental representation, expressed through the concept of the Language of Thought, which he developed most extensively in *The Language of Thought* (1975).⁵⁸ A mental representation is a mental entity that carries certain semantic properties (for example, a definition, a content, or a truth condition). Therefore, to have a propositional attitude, in other words, "To believe that p, or hope that p, or intend that p, is to bear an appropriate relation to a mental representation whose meaning is that p."⁵⁹ This means that propositional attitudes have intentionality (and the notion of aboutness) and that they possess content. He argues that this intentionality is real and has a causal effect. Accordingly, he maintains that "We have no reason to doubt—indeed, we have substantial reason to believe—that it is pry possible to have a scientific psychology that vindicates commonsense belief/desire explanation."⁶⁰ However, Fodor does not take folk psychology at face value. His aim is not to "copy it wholesale" but rather to vindicate its fundamental explanatory power and principles within a scientific psychology, and to reconstruct them. As he states: "I'm dubious, in fact, that we can give it up; that our intellects are so constituted that doing without it (I mean really doing without it; not just philosophical loose talk) is a biologically viable option. But be of good cheer; everything is going to be allright."⁶¹

⁵⁵ Jerry A. Fodor, *Psychosemantics* (Cambridge: MIT Press, 1987).

⁵⁶ Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown and Company, 1991).

⁵⁷ Paul M. Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *The Journal of Philosophy* 78, no. 2 (February 1981): 67. <https://doi.org/10.2307/2025900>

⁵⁸ Jerry Fodor, *The Language of Thought* (New York: Thomas Crowell, 1975).

⁵⁹ Rescorla, "The Language of Thought Hypothesis."

⁶⁰ Fodor, *Psychosemantics*, 16.

⁶¹ Fodor, *Psychosemantics*, xii.

In Dennett's view, folk psychology provides us with certain explanatory conveniences and is functionally useful.⁶² However, it has no ontological counterpart. I would like to point out that Dennett can at times be interpreted as a fictionalist. The reason is that, for him, the tacit belief that there exists in the brain a kind of inner arena where our experiences are played out as if projected by a device is an illusion. The Cartesian theater—supposedly observed from the front row and constructed from the first-person perspective—is itself an illusion.⁶³

Our belief in the existence of a “self” is a fiction that functions as the focal point around which various narratives revolve; we merely presuppose a “center of narrative gravity.”⁶⁴ Moreover, the idea that we possess phenomenal experience⁶⁵ is itself an illusion.⁶⁶ Therefore, he appears to be compatible with mental fictionalism. One reason for this is that Dennett has not been as strongly influenced by neuroscience as eliminativists have. At the same time, Dennett defines his own position in relation to particular problem areas. For example, since he argues that phenomenal experience is not real, he can be regarded as leaning toward both the eliminativist and the fictionalist side.⁶⁷ According to Dennett, mythologized concepts such as consciousness and free will also carry with them certain metaphysical assumptions.

However, as science advances, these will change. For him, fictionalism and instrumentalism are not so much theories as they are “diplomatic work-arounds, designed to grease the rails to a new level of understanding.”⁶⁸ He summarizes his own position as follows: “I am a realist about consciousness but an eliminativist about qualia, and I am happy to join Keith Frankish in calling my overall view of consciousness illusionism [...]”⁶⁹ After Dennett's emphasis here, mental fictionalism and illusionism may appear to be quite close; however, there are subtle differences between them, as follows:

	Mental Fictionalism	Eliminativism	Illusionism
Focus	Proximity to eliminativism	Ontological denial (complete rejection)	Ontological reality and illusion
Core motivation	Practical functionality and utility	Absolute acceptance of reality	Acceptance of reality + preservation of social order
Existence claim	Mental states can be used as useful fictions	Mental states do not exist in fact	Mental states/free will do not exist in reality
Proximity to eliminativism	Low	Full	High

⁶² Daniel C. Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).; Daniel C. Dennett, “True Believers: The Intentional Strategy and Why It Works” in *Scientific Explanations: Papers Based on the Hubert Spencer Lectures Given in the University of Oxford* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

⁶³ Dennett, *Consciousness Explained*, 112-113.

⁶⁴ Dennett, *Consciousness Explained*, 418.

⁶⁵ Phenomenal experience refers to the “what-it-is-like” aspect of being in a conscious state. This notion was popularized by Thomas Nagel in his famous paper *What is it like to be a bat?* (1974). It has been variously described as qualia, subjective experience, phenomenal consciousness, and first-person experience. It has also been referred to as the subjective character of experience, the qualitative character of experience, raw feels, sensory qualities, and phenomenality.

⁶⁶ Dennett, *Consciousness Explained*, 431.

⁶⁷ Daniel C. Dennett, “Am I a Fictionalist?” in *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 352-61. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-23>

⁶⁸ Dennett, “Am I a Fictionalist?,” 355-356.

⁶⁹ Dennett, “Am I a Fictionalist?,” 356.

After Dennett's emphasis, it should be stated that illusionism appears to be closer to eliminativism than to mental fictionalism. In order to make the position of illusionism more explicit, it should be noted that the central debate here revolves around whether phenomenal experience—which we may treat as a subset of mental states—ought to be regarded as real. In the philosophy of mind, among those who accept phenomenal experience as real are dualists, neutral monists, mysterians, and those who argue that a new understanding of physics—arriving via a paradigm shift—will provide an explanation for phenomenal experience. This first view accepts phenomenal experience as real. A second view also accepts phenomenal experience as real but does not advocate for a new understanding of physics. According to this view, we can explain phenomenal experience with our existing scientific resources. Representational theories can be cited as an example of this view. A third view, however, denies the existence of phenomenal experience. This view is known as illusionism. According to its adherents, there is no such thing as phenomenal consciousness.⁷⁰ What we wish to emphasize here is that this classification focuses on phenomenal experience, not on mental states. Mental states constitute a broader set. Illusionism presupposes mental states but does not acknowledge the existence of phenomenal experiences within them. As for the relation between illusionism and mental fictionalism, given that both views are relatively recent in origin, this is an area where one should be cautious about making bold claims.⁷¹

Returning to where we began, mental fictionalism is not so much a claim about phenomenal experience in particular as it is directed toward mental states more broadly, suspending their ontological status.⁷² Thus, in contrast to illusionism and eliminative materialism, mental fictionalism preserves its own distinctive intellectual voice.

Whether considered from an illusionist or a fictionalist standpoint, this discussion ultimately leads back to the same central question: Is the human mind organized in such a way that it can make sense of itself? From an evolutionary perspective, the mind has developed as a system capable of modeling intricate causal relations; yet, when this modeling capacity turns inward, it tends to generate narrative structures that serve social rather than epistemic purposes. From the standpoint of mental fictionalism, as Demeter insightfully observes, folk psychology functions as a narrative activity oriented toward social rather than epistemic virtues.⁷³

When it comes to eliminativism and given the close boundary between the eliminativist framework and mental fictionalism, it is important to further examine Churchland's axis—which marks the continuum between eliminativism's total rejection of folk psychology and mental fictionalism's reinterpretation of it as a useful fiction. This connection reveals how the radical approach of eliminativism has shaped the more conciliatory stance of mental fictionalism toward folk psychology.⁷⁴ Eliminative materialism maintains that mental states such as beliefs and desires will be replaced by their neurophysiological counterparts in light of advances in neuroscience.

Although eliminative materialism varies from theorist to theorist, defenses of eliminative materialism share a common line of reasoning: 1) The mind is either identical with the brain or reducible to it. 2) The most powerful scientific explanations of the mind and brain are, neither now nor in the future, compatible with folk psychology. 3) When folk explanations conflict with scientific explanations, it is assumed that the rational choice is to adopt the

⁷⁰ Keith Frankish, "Illusionism as a Theory of Consciousness" in *Illusionism as a Theory of Consciousness* (Exeter: Imprint Academic, 2017).

⁷¹ When it comes to folk psychology, it is debatable whether there exists, as philosophers propose, a classification of experience into phenomenal and non-phenomenal. For further discussion, see Justin Sytsma, "Folk Psychology and Phenomenal Consciousness," *Philosophy Compass* 5, no. 8 (July 2010): 700-711. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00315.x>

⁷² The question of which mental states possess phenomenal experience is, however, a considerably broad issue that deserves separate treatment. For further discussion, see: David J. Chalmers, *Conscious Mind in Search of Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

⁷³ Demeter, "Ment. Fict.," 489.

⁷⁴ Toon, "Fictionalism and the Folk," 284.

scientific one.

Accordingly, the most adequate scientific approach to the mind and brain will involve the rejection of folk psychology.⁷⁵ The radical stance of the eliminative approach has, however, led to it being sharply criticized.

Speaking specifically of eliminativism, for the eliminativist, folk psychology has no place in the cognitive sciences.⁷⁶ For eliminativists, the very notion of “folk” is fundamentally flawed and misleading. According to them, folk psychology is a pre-scientific discourse that will be eliminated by future science.⁷⁷

To reject folk psychology, for eliminative materialists, means to claim that common-sense psychological concepts such as beliefs, desires, and intentions correspond to no real entities, and ultimately to argue that folk psychology should be abandoned in favor of a more scientifically grounded understanding of human behavior and cognition. This has sometimes been referred to as cognitive suicide. For when the eliminative materialist asserts that belief–desire discourse is false, they thereby also accept that propositional attitudes do not exist. In this case, the eliminative materialist, in attempting to defend their own view, undergoes a kind of cognitive collapse—in other words, they commit cognitive suicide.⁷⁸ The mental fictionalist, however, does not fall prey to such a criticism. This is because mental fictionalism is inclined toward an agnostic stance. What protects mental fictionalism from being merely a terminological variant of eliminativism is that it does not advance an ontological theory about the nature of mental states, but rather adopts an agnostic stance toward their status. The fictionalist does not decide whether mental states exist; instead, they preserve the linguistic and practical functions of these concepts.⁷⁹

Thus, while for eliminativists the notion of “folk” is used interchangeably with the notion of “error” and designates a theory assumed to be eliminated by a completed science, mental fictionalists regard the “folk” concept as a useful inner-world assumption that guides our social life. As Sainsbury states the main motivation of fictionalism in this respect:

The starting point for fictionalism is some kind of ontological scruple: one cannot bring oneself to believe in moral values, nonactual things, unobservable things, or abstract things. But one has somehow to do justice to the fact that one cannot simply throw away the related regions of discourse: morality, modality, elementary physics, or mathematics. Fictionalism to the rescue.⁸⁰

This motivation is understandable, given that we have not yet developed a comprehensive theory of the nature of mental contents as we currently conceive them, nor has an interdisciplinary consensus been reached on resolving the hard problem. As a result, every theory of mind we adopt comes with its own set of assumptions. Therefore, the most appropriate starting point is to address the baggage embedded in our existing language. Mental fictionalism treats attempts to radically revise this socially constructed language as a costly and reductive endeavor.

At this point, it will also be appropriate to introduce another criticism in favor of folk psychology (and, indirectly, of mental fictionalism). Adrian Downey asks how, in its ongoing conflict with folk psychology, eliminative materialism is supposed to eliminate folk psychology.⁸¹ It can also be argued that this constitutes a formidable challenge for eliminative materialism. Indeed, art and culture arise from the individual diagnosis, definition, and

⁷⁵ Adrian Downey, “Enactive-Ecological Fictionalism” in *Mental Fictionalism* (London: Routledge, 2022), 106. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-7>

⁷⁶ Daniel D. Hutto, “A Brickhouse Defence for Folk Psychology” in *Mental Fictionalism*, ed. Tamás Demeter, T Parent and Adam Toon (Routledge Taylor & Francis Group, 2022), 161. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-11>

⁷⁷ P. M. Churchland, “Folk Psychology (2)” in *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. S. Guttenplan (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1994), 308–16.

⁷⁸ Wallace, “Ment. Fict.,” 34.

⁷⁹ Toon, “Fictionalism and the Folk,” 290.

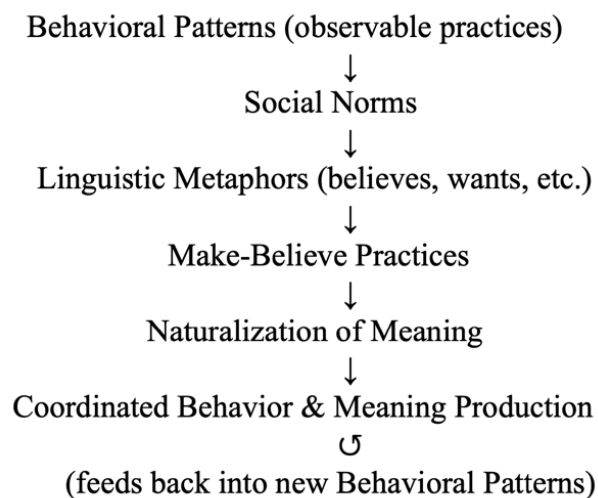
⁸⁰ Richard M. Sainsbury, *Fiction and Fictionalism* (London; New York: Routledge & Kegan Paul, 2010), 2.

⁸¹ Downey, “Enactive-Ecological Fictionalism,” 107.

description of psychological needs within everyday practices, and furthermore develop in this very way. The primary factor that makes social cognition possible can arguably be regarded as folk psychology. Art, in bringing forth its own object, cannot present the materials it produces, nor the psychological perspectives and reflections through which the object is exhibited, without taking folk psychology into account.⁸² A neuroscientific examination of art can be carried out, and it is possible to investigate, in a neuroaesthetic context, how particular brain regions respond to aesthetics, as well as to construct brain stimulation maps.⁸³ However, this will not suffice to account for the cycle of creation between art and the agent engaged with the object of art—what Noë conceptualizes as entanglement.⁸⁴ When we are asked what it is in a work of art that affects us, our response does not appeal to causal explanation.⁸⁵ Moreover, while it remains doubtful what power of public science communication could render hyper-scientific psychology reducible to the entire society—at a level transmissible across generations—the ideal of an art in which folk psychology is entirely reduced would amount to a depiction of an Orwellian world. It thus appears that eliminative materialism (illusionism) must take mental fictionalism into account.

Toon reminds us that: “In the beginning was the deed. After that, came the word—which brought with it new deeds and new ways to describe them. Our ordinary talk about the mind is a metaphorical mapping of words onto deeds.”⁸⁶ Demeter deepens this insight through a vivid analogy: “Escher’s *Drawing Hands*, for example, is not a representation of hands drawing one another, but a representation as if hands were drawing one another—as if it were possible.”⁸⁷

Therefore, the summary is as follows:



Discussion and Conclusion

In conclusion, from the perspective of mental fictionalism, fiction is intrinsic to the human capacity to conceptually reconstruct the world. Fiction is a constructive activity, and the agent of that activity emerges from within it. A metaphor is not a representational instrument but an act that produces meaning itself. Make-believe is the cognitive extension of the human creative capacity. What is crucial here is that this activity does not reduce the

⁸² Carl Plantinga, “Folk Psychology for Film Critics and Scholars,” *Projections* 5, no. 2 (January 2011). <https://doi.org/10.3167/proj.2011.050203>

⁸³ Flavia De Simone et al., “Editorial: Psychology and Art: Exploring New Ways of Interaction,” *Frontiers in Psychology* 16, (January 2025). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1542235>

⁸⁴ Alva Noë, *The Entanglement: How Art and Philosophy Make Us What We Are* (Princeton: Princeton University Press, 2023).

⁸⁵ Noë, *The Entanglement: How Art and Philosophy Make Us What We Are*, 191.

⁸⁶ Toon, *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism*, 83.

⁸⁷ Demeter, “Ment. Fict.,” 497.

mind to an ontological “shadow entity”; rather, it liberates its capacity for meaning-making from metaphysical dependencies. In this way, mental discourse can maintain its epistemic function of producing knowledge without the obligation to make any ontological commitment.

Extending this line of thought, the position of mental fictionalism brings a new direction to debates concerning the nature of consciousness. The “hard problem” in the philosophy of mind, which concerns the difficulty of reconciling the phenomenal aspect of consciousness with the objective forms of scientific explanation, is not, from this perspective, a metaphysical mystery but a linguistic and semantic misalignment. What places consciousness outside the domain of the physical is not experience itself but the way meaning is positioned. In other words, it is the removal of mental concepts from their functional contexts and their relocation onto an ontological plane. For this reason, mental fictionalism attempts to address the hard problem through the naturalization of meaning, but it does so without reducing itself to a theory of meaning, focusing instead on the practical function of explanation. In this way, it provides a framework that allows us to rethink both the limits of representation and the nature of meaning production. Ultimately, mental fictionalism emerges as a perspective in the philosophy of mind that shifts explanatory power from metaphysics to epistemic functionality, toward a generative dimension of meaning.

In the final analysis, as philosophical inquiries that examine the symbolic relations between language and the external world have clearly shown, the power of representation cannot be denied. Nevertheless, although mental fictionalism neither explicitly engages with this issue nor takes it as a central focus, another question arises: when the human being is considered as a metaphor-generator, what fundamental principles give rise to, sustain, and direct this generative act of meaning-creation within the social sphere? At what point does the human being become an agent in this generative process? Or, alternatively, might these very principles themselves amount to a meta-metaphoric form of metaphorization? When the mental fictionalist confronts this question, their position may begin to coincide with eliminativist or illusionist tendencies, or even move beyond their boundaries.

References

- Batak, Kemal. *Felsefenin Sonu: W.V.Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Chalmers, David J. *Conscious Mind in Search of Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Churchland, P. M. "Folk Psychology (2)" in *A Companion to the Philosophy of Mind*, Edited by S. Guttenplan, 308-16. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1994.
- Churchland, Paul M. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *The Journal of Philosophy* 78, no. 2 (February 1981): 67. <https://doi.org/10.2307/2025900>
- Demeter, Tamás. "A Mental Fictionalism Worthy of Its Name" in *Mental Fictionalism*, 86-103. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-6>
- . "Mental Fictionalism," *Monist* 96, no. 4 (2013): 483-504. <https://doi.org/10.5840/monist201396422>
- Demeter, Tamás, T. Parent and Adam Toon. "What Is Mental Fictionalism?" in *Mental Fictionalism*, 1-24. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-1>
- Dennett, Daniel C. "Am I a Fictionalist?" in *Mental Fictionalism*, 352-61. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-23>
- . *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown and Company, 1991.
- . *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- . "True Believers: The Intentional Strategy and Why It Works" in *Scientific Explanations: Papers Based on the Hubert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Downey, Adrian. "Enactive-Ecological Fictionalism" in *Mental Fictionalism*, 104-24. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-7>
- Esen, Melinda Gülsüm. "Mental Fictionalism: A New Approach to Understanding the Nature of the Mind," *Philosophical Psychology* 15, (September 2024): 1-4. <https://doi.org/10.1080/09515089.2024.2403511>
- Fodor, Jerry. *The Language of Thought*. New York: Thomas Crowell, 1975.
- Fodor, Jerry A. *Psychosemantics*. Cambridge: MIT Press, 1987.
- Frankish, Keith. "Illusionism as a Theory of Consciousness" in *Illusionism as a Theory of Consciousness*. Exeter: Imprint Academic, 2017.
- Hacker, P. M. S. and M. R. Bennett. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2003.
- Hutto, Daniel. "Folk Psychology as a Theory," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021).
- Hutto, Daniel D. "A Brickhouse Defence for Folk Psychology" in *Mental Fictionalism*, Edited by Tamás Demeter, T. Parent and Adam Toon. Routledge Taylor & Francis Group, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-11>
- Hutto, Daniel D. and Matthew Ratcliffe. "Introduction" in *Folk Psychology Re-Assessed*, Edited by Daniel D. Hutto and Matthew Ratcliffe, 1-25. Dordrecht: Springer, 2007.
- Joyce, Richard. "Psychological Fictionalism, and the Threat of Fictionalist Suicide," *Monist* 96, no. 4 (2013): 517-38. <https://doi.org/10.5840/monist201396424>
- Kocsis, László and Krisztián Pete. "The Sellarsian Fate of Mental Fictionalism" in *Mental Fictionalism*, 127-46. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-9>
- Lycan, William G. "A Rylean Mental Fictionalism" in *Mental Fictionalism*, 70-85. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-5>
- Márton, Miklós and János Tözsér. "Mental Fictionalism As an Undermotivated Theory," *Monist* 96, no. 4 (2013): 622-38. <https://doi.org/10.5840/monist201396429>

- Mölder, Bruno. "Mind and Folk Psychology: A Partial Introduction," *Studia Philosophica Estonica* 15, (February 2017): 1-21. <https://doi.org/10.12697/spe.2016.9.1.01>
- Nath, Shanjendu. "Ryle as a Critique of Descartes' Mind-Body Dualism," *International Journal of Scientific and Research Publications* 3, no. 7 (2013).
- Noë, Alva. *The Entanglement: How Art and Philosophy Make Us What We Are*. Princeton: Princeton University Press, 2023.
- Parent, Ted. "Ontology After Folk Psychology; or, Why Eliminativists Should Be Mental Fictionalists," *Analytic Philosophy* (October 2024). <https://doi.org/10.1111/phib.12358>
- Plantinga, Carl. "Folk Psychology for Film Critics and Scholars," *Projections* 5, no. 2 (January 2011). <https://doi.org/10.3167/proj.2011.050203>
- Quine, Willard V. "On What There Is," *The Review of Metaphysics* 2, no. 5 (1948).
- Quine, Willard Van Orman. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press, 1960.
- Rescorla, Michael. "The Language of Thought Hypothesis," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2023).
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.
- Sainsbury, R. M. *Fiction and Fictionalism*. Oxon: Routledge, 2009.
- Sainsbury, Richard M. *Fiction and Fictionalism*. London; New York: Routledge & Kegan Paul, 2010.
- Scholl, Brian J. and Alan M. Leslie. "Modularity, Development and 'Theory of Mind,'" *Mind & Language* 14, no. 1 (March 1999): 131-53. <https://doi.org/10.1111/1468-0017.00106>
- Sellars, Wilfrid. "Empiricism and the Philosophy of Mind" in *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis- Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Edited by Herbert Feigl and Michael Scriven. Indiana: Minnesota Press, 1956.
- . *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Siegel, Lee. *Net of Magic: Wonders and Deceptions in India*. Chicago: University Of Chicago Press, 1991.
- Simone, Flavia De, Panagiotis Kourtesis, Simona Collina, Francesca Nicolais, Roberta Presta and Roberto Montanari. "Editorial: Psychology and Art: Exploring New Ways of Interaction," *Frontiers in Psychology* 16, (January 2025). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1542235>
- Sytsma, Justin. "Folk Psychology and Phenomenal Consciousness," *Philosophy Compass* 5, no. 8 (July 2010): 700-711. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00315.x>
- Tanney, Julia. "Gilbert Ryle," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021).
- . "Ryle'i Tekrar Düşünmek" *Zihin Kavramı* içinde, Edited by Gilbert Ryle, 11–69. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2020.
- Toon, Adam. "Defending Mental Fictionalism: A Précis of Mind as Metaphor," *Philosophical Psychology* (June 2025): 1-10. <https://doi.org/10.1080/09515089.2025.2519317>
- . "Fictionalism and Intentionality" in *Mental Fictionalism*, 52–69. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-4>
- . "Fictionalism and the Folk," *The Monist* 99, no. 3 (July 2016): 280-95. <https://doi.org/10.1093/monist/onw005>
- . *Mind as Metaphor: A Defence of Mental Fictionalism*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- . *Models as Make-Believe: Imagination, Fiction and Scientific Representation*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- . "The Story of the Ghost in the Machine" in *Art, Representation and Make-Believe: Essays on the Philosophy of*

Kendall L. Walton, Edited by Sonia Sedivy, 384–399. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2021.

Wallace, Meg. “Mental Fictionalism” in *Mental Fictionalism*, 27–51. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-3>

———. “Saving Mental Fictionalism from Cognitive Collapse,” *Res Philosophica* 93, no. 2 (2016): 405-24. <https://doi.org/https://doi.org/10.11612/resphil.2016.93.2.5>

Kierkegaard ve Levinas: Ötekinde Kaybolmak mı, Ötekinde Var Olmak mı?

Sibel Kadioğlu¹

ORCID: 0000-0002-0714-7270

DOI: 10.55256/TEMASA.1785970

Öz

Kierkegaard ve Levinas Batı felsefesine yönelik eleştirel tavırları ve etik anlayışları ile fark yaratan, felsefelerinde dini öğretilerin etkisini güçlü biçimde gördüğümüz filozoflardır. Kierkegaard'ın felsefesinde 'kendi olma' ideali ile 'ben'i öne çıkarışının karşısında Levinas güçlü bir 'öteki' savunucusu olmuştur. Levinas, özellikle etiği öncelikli kılmak ve sonrasında aşkınlığın yolunu açmak istemiştir. Kierkegaard ise insanın sadece düşünen bir varlık olmadığını, bir bütünün parçası olmaktan öte kendine özgü bir varoluşa sahip olduğunu hatırlatmak istemiştir. Kierkegaard 'kendi olma' problemi bağlamında 'öteki'nin konumunu değerlendirirken, Levinas aşkınlığa uzanan etik anlayışında 'öteki'ni merkeze almıştır. Günümüzde yalnızlık, bağlanma, yabancılaşma gibi olguların insan yaşamındaki güçlü etkisi, 'öteki' üzerine daha fazla düşünmeyi, sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Kierkegaard ve Levinas'ın düşünceleri kimi noktalarda kesişse de amaçlarına ulaşmada farklı yollar tercih etmişlerdir. Her iki düşünürün söylemlerinde uzlaşılması, makul görülmesi güç noktalar olmakla birlikte sundukları farklı bakış açıları düşünce tarihine önemli bir zenginlik katmaktadır. Kierkegaard ve Levinas'ın 'öteki' problemine dair ortaya koydukları argümanların eleştirel karşılaştırması, bu argümanların taşıdığı zenginliğin açığa çıkarılması ve günümüz insanının öteki ve kendi ile olan ilişkisine anlam katması bakımından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Levinas, Ben, Öteki, Tanrı.

Kierkegaard and Levinas: Lost in The Other, Existing in The Other?

Abstract

Kierkegaard and Levinas are philosophers who make a difference with their critical attitudes towards Western philosophy and ethical understanding, we strongly see the influence of religious teachings in their philosophies. Levinas was a strong defender of the 'other' in contrast to Kierkegaard's emphasis on the 'self' with the ideal of 'being oneself' in his philosophy. Levinas particularly wanted to prioritize ethics and then pave the way for transcendence. Kierkegaard, on the other hand, wanted to remind us that man is not just a thinking being, but rather has his own unique existence rather than being a part of a whole. While Kierkegaard evaluated the position of the 'other' in the context of the problem of 'being oneself', Levinas placed the 'other' at the centre in his ethical understanding that extends to transcendence. Today, the strong impact of phenomena such as loneliness, attachment and alienation on human life necessitates more thought and questioning about the 'other'. Even though their thoughts intersected at some points, they chose different ways to achieve their goals. Although there are points in the discourses of both thinkers that are difficult to reconcile and find reasonable, the different perspectives they offer add significant richness. A critical comparison of the arguments put forward by Kierkegaard and Levinas regarding the problem of the 'other' is important in terms of revealing the richness of these arguments and adding meaning to today's human relationship with the other and herself.

Keywords: Kierkegaard, Levinas, I, Other, God.

¹ Dr., MEB, Ankara. sibelflsf@gmail.com

Giriş

Etik anlayışları ile Batı felsefesinde farklı bir çizgide bulunan Kierkegaard ve Levinas'ın kimi zaman ortak bir paydada buluşan düşünceleri çağdaş etik tartışmalara konu olmaktadır. Felsefesinde Sokrates, Kant, Hegel ve Hristiyan öğretinin etkisini güçlü bir biçimde gördüğümüz Danimarkalı Kierkegaard, üretken, etkileyici ve aykırı bir yazar olarak çağını aşan düşünceleri ile günümüz düşünce dünyasının ilgisini çekmeye devam etmektedir. Etik alanda anılan Fransız düşünür Levinas'ın ise felsefenin başlangıç noktası olarak ontolojiyi değil etiği tercih eden yaklaşımı, düşünce tarihinde öne çıkmaktadır. Bu çalışmada Kierkegaard ve Levinas'ın 'öteki' problemine dair ortaya koydukları argümanlar eleştirel bir yaklaşımla karşılaştırılacaktır. Yapılan değerlendirme ile günümüz insanının kendi ve öteki ile olan ilişkisine yönelik farklı bakış açılarının sunulması amaçlanmaktadır.

Kierkegaard düşüncesinin merkezinde, modern felsefenin bilen özneyi merkeze almasına yönelik eleştirileri yer almaktadır. O, çağının varlığı akıl ve bilim temelli açıklama çabası karşısında maddesel dünyanın akılcı ve bilimsel temelde açıklanışının, insanın kendine yönelik keşfinde başarı sağlayamadığını belirtir. Kierkegaard bireysel varoluşa yönelik anlam arayışını bu belirlenimi doğrultusunda yönlendirir ve hakikatin öznel nitelikte olduğu sonucuna varır.² Levinas da Batı felsefesinin kendisini ve kendi aklını yüceleştirmesini,³ ontolojinin ve içkinliğin temele alınışını eleştirir.⁴ Ona göre Batı felsefesi, şimdiye kadar farklılıkları ve çoklukları aynılığa ve birliğe indirgemeye, bir bütünlük oluşturmaya çalışmıştır. 'Öteki' ise bu çaba içerisinde ontoloji yoluyla aynılaştırılarak bir bütünlük içine kapatılmıştır.⁵ Levinas 'ben'in merkeze alınışına karşı 'öteki' kavramını ortaya koyarak, Kierkegaard'ın 'düşünen 'ben'in merkeze alınışına gösterdiği karşı duruşu, farklı bir noktaya taşımıştır. Kierkegaard, bireyin akılsal varoluşunun öncelenmesine, bireysel varoluşunun unutulmasına karşı çıkarken Levinas 'öteki'nin varlığını vurgulamayı tercih etmiştir.

Kierkegaard'ın özellikle Hegel üzerinden eleştirdiği Modern felsefe; bireyi bir varoluş olarak değil, bir kavram olarak mantıksal bir bütün içinde ele almaktadır. Bu felsefede düşünme ve bilme unsuru öne çıkarılırken varoluşun diğer olanakları göz ardı edilmekte⁶ duygulara, yaşam deneyimlerine yer verilmemektedir.⁷ Bu da insan varoluşunun bütünlüklü bir biçimde anlaşılmasına neden olmaktadır. Kierkegaard ise bireysel varoluşu öne çıkardığı felsefesinde bireysel varoluşun değişkenliğini, anlatılamaz ve tanımlanamaz oluşu karşısında varoluşun tasvirinin yapılabileceğini belirtir.⁸ O, varoluşun düşünceden önce geldiğini belirtirken, varoluşa, akıl ile temellendirilmesi güç, paradoksal bir çerçeve çizer.

'Ben'i farklı bir biçimde yine merkeze koyan Kierkegaard karşısında Levinas ise 'ben'i bütünüyle merkezden alıp yerine 'öteki'ni koyar. Batı'nın özne merkezli anlayışına tepki göstererek bireyin 'ben' olarak keskin duruşuna karşı 'ben'i ötekinde bulmaya çalışır.⁹ Onun bu düşüncesinin temelinde büyük ölçüde 'ben'in karşısında 'öteki'nin göz ardı edilişi yer almaktadır. Levinas, aynılık ve bütünlük içerisinde 'öteki'nin anlamının açığa çıkmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Kierkegaard'ın 'düşünen ben'i önceleyen anlayışa karşı çıkışının yanında Levinas'ın 'öteki'ni gündeme getirişi bizi epistemolojiden ontolojiye, ontolojiden etiğe götürmektedir. Levinas'ın klasik ontoloji düşüncelerine Kierkegaard'ın ise klasik epistemoloji düşüncelerine yönelik eleştirileri ön plana çıkmaktadır. Etik ise her ikisinin düşüncelerinde öncelikli bir alan olarak karşımızdadır.

² Soren Kierkegaard, "Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar" *Kierkegaard* içinde, ed. Kamuran Gödelek (İstanbul: Say, 2010), 198-222.

³ Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*. çev. Zeynep Direk vd. (Ankara: Fol, 2022), 209.

⁴ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık* (İstanbul, Metis, 2003), 165-167.

⁵ Ahmet Cüneyt Gültekin, "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* sayı: 52(1) (2012): 16.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngü Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea, 2015), 25.

⁷ Frederick Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea: 2010), 10.

⁸ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* (Ankara: Hece: 2004), 121.

⁹ Naci İspir ve Şeyma B. Erdoğan, "Levinas'ta İdeal İletişimin İmkânı: Öteki'yle Birlikte Var Olmak," *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18(2), (2014): 48.

1. Kierkegaard ve Levinas'ın Etik Anlayışları

Kierkegaard düşüncesine bütüncül bir yapı kazandıran temel nokta, onun varoluş olanaklarını tasvir ederek oluşturduğu yapıdır. O etik, estetik ve dinsel olmak üzere üç varoluş olanağı veya alanı tasvir etmektedir. Varoluş alanları, bireyin önündeki 'kendi olma' biçimleri veya benlik seçenekleri olarak değerlendirilmektedir. Birey varoluş alanlarına 'sınır durumlar'da yaptığı özgür seçimler ile dâhil olurken, "Kendin için mi, başkaları için mi yoksa Tanrı için mi yaşayacaksın?" Sorusu önem kazanmaktadır. Kierkegaard'ın bu alanlara yönelik tasvirinde estetik varoluş içinde zevk ilkesinin öne çıktığını ve bireyin bu ilke doğrultusunda kendi 'ben'ini düşünerek seçip eylediği görülmektedir. Bireyi estetik varoluştan, etik varoluşa taşıyan unsur ise 'öteki'ne bağlanma olmaktadır.

Kierkegaard, felsefesinde bireysel varoluşu öne çıkarırken, Hegel ve Kant eleştirisi üzerine temellendirdiği etik anlayışında evrensellik ve akılcılık ilkesinin bireysel varoluş için geçerliliğini sorgular. İnsanın iç dünyasının, doğa bilimlerinin ilke ve yöntemleri ile aydınlatılamayacağını savunan Kierkegaard için akıl temelli evrensel uzlaşım, bu noktada yetersiz kalmaktadır.¹⁰ O etik olanın evrensel olduğunu kabul eder ve bireyin etik alanda evrensele ulaşmak için kendi tekilliğinden vazgeçmek durumunda kaldığını belirtir.¹¹ Kierkegaard'a göre birey etik alanda kurduğu toplumsal bağlarla toplumun bütününe dâhil olur ve bütünün bir parçası haline gelir. Bu dâhil oluşla birlikte estetik alana nazaran etik alanda bireyin sorumlulukları da artar.

Estetik alanda özgürlük, yaşamdan bir kaçış arz ederken, etik alanda özgürlük, yaşamı bir yükümlülük olarak kabul eder.¹² Estetik alanda kendinden kaçan birey, etik adımı kendine dönerek atar. Ancak etik varoluş, bireyin kendine dönüşünü içeren bir başlangıca sahip olsa da sonrasında etik varoluşun evrenselliğinde birey kendiliğini yitirme tehlikesini yaşar.¹³ Etik varoluşun koşullarından biri olan evrensel değerlere teslim oluş, bireyin kendisinden uzaklaşması tehlikesini içerir ve birey evrensellik içinde kendinden, kendi benliğinden vazgeçmek zorunda kalabilir. Bu durum, etik varoluşun en önemli çıkmazlarından biri olarak kabul edilir.

Kierkegaard'a göre etik varoluşun gereği olarak evrensel değerlere uyum sağlayan birey, sonrasında kendi benliği ile evrensel değerlerin çelişeceği anlar yaşadıkça kendi 'ben'ini susturmak zorunda kalır. Çünkü evrenselin güvenli ortamından çıkmak, evrenselin dışında tek başına kalmak korkunçtur.¹⁴ Kierkegaard, etik alanda, bireyin evrenselin dışında kalmasının yaratacağı bu çıkmaz karşısında etik ilkelerin askıya alınmasını gerektirecek 'sınır durumlar'dan bahseder. Bu 'sınır durumlar'da bireyin yapacağı kritik seçimler, bireye 'kendi olma' olanağı sunabileceği gibi onu dinsel varoluş alanına da taşıyabilir. Dinsel varoluşu, etiğin üstüne çıkaran Kierkegaard, etik varoluşun temel unsurlarının, bireyin 'kendi olma'sı önünde yarattığı engelleri irdeler. Ona göre toplumsal varoluşun gereği olan sosyalleşme, evrensele bağlanma, otantik benliği ortaya çıkaramaz.¹⁵ Sosyal normlar, sosyal birlikteliği mümkün kılmak adına bireylerin davranışlarını akılcı ve evrensel bir temelde düzenlemeye çalışır, bu düzenleme ise bireysel varoluşu silikleştirir ve bireyi kendi benliğinden uzaklaştırır. Kierkegaard bu durumda birey olmayı, toplumun bir parçası olmaya tercih eder.

Kierkegaard gibi Levinas felsefesinde de etiğin önemli bir yeri olduğunu görürüz. O Batı felsefesinin etik anlayışına yönelik eleştirisi ile düşüncelerini yapılandırır. Levinas'ta etik, felsefe ağacının bir dalı, bir disiplin adı olmanın ötesindedir. Onun düşüncesinde etik, 'ben'in Batı felsefesi tarafından karanlıkta bırakılan tayin edici deneyimin adıdır, 'öteki'nin mevcudiyeti tarafından benim kendiliğindenliğimin sorgulanışıdır.¹⁶ Levinas'ın etik anlayışında merkeze 'öteki'ni koyması ile Levinas etiği, 'öteki etiği' olarak nitelendirilmiştir.

¹⁰ Soren Kierkegaard, *Günlüklerinden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Anka, 2005), 289.

¹¹ Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı. (İstanbul: Ayrıntı, 2000), 178.

¹² Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, 215.

¹³ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. Alastair Hannay. (Newyork: Cambridge University, 2009), 128.

¹⁴ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Ağaç, 2011), 124.

¹⁵ Stephen C. Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays* (Texas: Baylor University, 2006), 218.

¹⁶ Rodolphe Calin ve François-David Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, çev. Murat Erşen. (İstanbul: Say, 2011), 57.

Levinas, akıllı ve yeterliliği ile üstünlüğünü ilan eden 'ben'i merkezileştiren Batı felsefesini bir 'egoloji' olarak adlandırmaktadır. Heidegger'in de sıkça vurguladığı varlığın unutuluşunu içeren bu felsefe ona göre bir iktidar felsefesidir.¹⁷ Bu noktada Levinas, 'öteki'nin dışarıda bırakıldığı iddiası üzerinden, insanın 'öteki' insanlarla olan ilişkisi üzerine odaklanır. Etik olmak, ona göre dünyanın bir yanından diğer yanına 'öteki'yle ilişki kurmaktır. Ama bu ilişki dünyanın terimleriyle kurulmuş bir ilişki olmamalıdır. 'Öteki' ile ilişki dünyanın dışında üretilmemiştir, fakat sahip olunan dünyayı sorgulanır kılmaktadır.¹⁸ Bu bakımdan Levinas etik alanda merkezi eksenini değiştiren bir anlayışla öteki ile ilişkiyi yeniden kurgulamaktadır.

Levinas, Batı felsefesinin dışarıda bıraktığı 'öteki' anlayışına köklü bir değişim getirmeyi amaçlamaktadır. O bu amaçla 'ben', 'öteki' ve ahlaki sorumluluk üçlüsü üzerine düşüncelerini inşa eder. 'Öteki'yle olan ilişkiyi tamamen ahlaki boyutta ele alır ve onu dışarıda bırakacak bir yapıyı kabul etmez. 'Ben' odaklı olmayan bu felsefi düşünce, 'öteki'ni her koşulda koruyup gözetken, 'ben'i 'öteki'nde anlamlandıran ve yeniden oluşturan bir sistem üzerinden varlığını ortaya koymaya çalışır.¹⁹ Levinas'a göre birey, kendi yaşamının merkezi olmaktan, ötekinin lehine vazgeçerek etik bir birey olabilir. Levinas etiğinde ötekinden sorumlu oluşu farklı kılan unsur, 'öteki'ni gözetmenin ötesinde 'öteki' için var olma gerekliliğidir. Birey ancak o zaman, yani kendi merkeziliğini terk ettiğinde etik alana dâhil olabilir.²⁰ Böyle bir anlayış düşünce tarihindeki 'ben'in önceliğini sarsmakta, ikincil pozisyonda bulunan 'öteki'ni öne çıkarmaktadır.

'Öteki'ni merkeze alan, ortak bir iyi hedefinden uzaklaşan Levinasçı etik anlayış; akıl temelli, uzlaşımçı ahlaka bir meydan okuma niteliği taşımaktadır. Bu meydan okuma, onun etik anlayışının dikkat çekmesine neden olurken, bir taraftan da işaret ettiği unsurlar ile önceki etik anlayışların sorgulanmasının yolunu açmaktadır. Batı felsefesi tümüyle 'ben' merkezci egoist, 'öteki'ni dışarıda bırakan bir anlayış olmasa da 'bilen özne'nin merkeze alınışının sorgulanışı önemli bir adımdır. Ancak Levinas daha fazlasını talep etmektedir. Onun akıllı ve insan doğasını zorlayan 'öteki' çıkışı, meselenin temkinli bir şekilde ele alınışını gerekli kılmaktadır.

Levinas'ta merkezileşen 'öteki'nin konumu özgürlük problemini de derinleştirir. Levinas, Batı felsefesinin ontoloji yoluyla 'öteki'ni 'aynı'ya indirgeyerek temellendirmeye çalıştığı özgürlüğün yerine, 'öteki'ne karşı duyulan sorumluluğu koymaktadır. 'Öteki'ni dışarıda bırakarak bireyi özgür kılan anlayış yerine Levinas, 'öteki'ne bağlanarak elde edilecek bir özgürlük anlayışını savunur.²¹ 'Öteki'ni dışarıda bırakan özgürlük anlayışının başarısız olarak nitelendirilmesinin karşısında 'ben'i dışarıda bırakan, 'ben'i 'öteki'ne bağlayan bir düşünce düzleminde özgürlük daha da problemli bir hale gelmektedir

Çağdaş felsefenin öne çıkardığı özgürlüğü ve kendine dönüşü gerekli kılan bireysel varoluş karşısında Levinas, 'yüz yüze' ifadesi ile bireysel ve toplumsal varoluşa farklı bir bakış açısı sunar. Levinas'ta 'yüz' 'öteki'ni simgelerken 'yüz yüze' toplumsallığın birincil unsuru olarak, asimetrik bir ilişkiye işaret etmektedir. 'Yüz yüze' ayırım gözetmeden benden sana senden bana giden bir karşı karşıya değil; benim başlangıç noktası olduğum ve bana geri dönüşü olmayan bir ilişkiyi ifade etmektedir.²² 'Yüz yüze' oluş, bir karşılıklı olma durumu içeriyor gibi görünse de bu durum ancak 'öteki' de benim 'öteki'ni konumlandığı gibi beni konumlandırıyorsa mümkün olabilmektedir. Ancak Levinas için hesapsız, karşılıksız bir 'öteki' için var olma esastır. Karşılık bulma olasılığı burada saf dışı bırakılmaktadır.

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity, an Essay on Exteriority*, çev. A. Lingis. Hingham. (London: Kluwer, 1979), 46.

¹⁸ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 108.

¹⁹ İspir ve Erdoğan, "Levinas'ta İdeal İletişimin İmkânı: Öteki'yle Birlikte Var Olmak," 57.

²⁰ Emmanuel Levinas, "Sonsuz'un Etiği" *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları Richard Kearney içinde*, çev. H. Arslan (İstanbul: Paradigma, 2010), 89.

²¹ Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 116.

²² Calin ve Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, 141.

Etik alanda farklılaşan görüşleri ile dikkat çeken Kierkegaard ve Levinas'ın söylemlerinin birbirinden ayrıştığı önemli noktalar vardır. Öncelikle Levinas akılcı, uzlaşımçı ve evrenseli gözetken etik anlayıştan ayrılırken Kierkegaard'ın etik varoluş alanında bu ilkeleri geçerli kıldığını ancak felsefesine bütüncül olarak baktığımızda özellikle bireysel varoluşa dair tasvirinde bu ilkelerin geride bırakıldığını görürüz. Kierkegaard, spekülâtif felsefe tarihinin şiddetli bir ihlalcisi olarak kabul görüp, etiğin kurallarının ötesine geçmenin gerekliliğini vurgularken Levinas da Kierkegaard'ın öznel etiğinde etik olmayana açıkça bir dönüşün olduğunu işaret eder. Levinas etik alanda insanın tekil bir birey olarak varlığına esas olarak ihtiyaç duysa da Kierkegaard ile ilişkisel benlik anlayışlarındaki motivasyonları farklılık gösterir.²³ Levinas'ın bireyin karşısına koyduğu 'öteki' daha büyük bir önem arz etmektedir. Kierkegaard için ise 'ben' önceliklidir, fakat onun 'ben' vurgusu bireyci bir anlayış niteliği taşımamaktadır. Kierkegaard, bireysel varoluşu öne çıkarırken, bireyin toplumun mekanik bir parçası olarak görünmesine, bireysel varoluşun sivilleşmesine, 'ben'in toplum içinde kaybolmasına karşı çıkar. Levinas ise 'ben'den daha önemli bir şekilde 'öteki'ni öne çıkarmaktadır. Ancak bu 'öteki' toplumsal bir kitle ya da halk değil tekil bireydir.

2. Kierkegaard ve Levinas'ın Etik Anlayışlarında 'Öteki'nin Konumu

Kierkegaard ve Levinas'ın etik anlayışlarında belirginleşen ve aynı zamanda farklılaşan unsur 'öteki'nin konumu olmaktadır. Levinas'ın 'öteki'ni merkeze alan etik anlayışı ile Kierkegaard'ın estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarında 'öteki'ni konumlandırışı önemli farklılıklar içermektedir. 'Öteki' Kierkegaard için de önemli bir meseledir ve bu önem daha çok 'öteki'nin kim olduğu ile belirginleşmektedir. 'Öteki' ile ilişkinin farklılığı, varoluş alanları arasındaki farklılıkla paralel olarak ilerlemekte ve ona göre şekillenmektedir. Her bir varoluş alanında bireyin muhatabı olan 'öteki'i ve 'öteki' ile ilişki, farklılaşmaktadır

Varoluş alanlarının ilki olan estetik alanda bireyin yaşamındaki belirleyici unsur ya da itici güç zevk alma isteğidir. Estet, kendisi için yaşar ve arzuları doyurmaya yönelik bu yaşam biçimi, insanın bencil bir karaktere bürünmesine yol açmaktadır. Bu durum estetin yaşamını, etik olmayan bir çerçeveye itmekte, estetin etik değerler ile ters düşen davranışları toplum tarafından kabul görmemektedir. Estet ahlaki sorumluluk ile değil anlık, keyfi seçimler yapmaktadır. O, toplumun beklentileri ve kendi istekleri arasında gidip gelirken dış dünyaya dönüktür. Bu dışa dönüklük ile kendisinden ve gerçeklikten uzak dururken, gerçekliğin ve kendisinin yabancıdır.²⁴

Estetik varoluş alanında toplum ya da ötekiler estet için değer taşımamaktadır. Ancak istisnai bir 'öteki' vardır ki bu da âşık olunandır. Kierkegaard, aşkıta bedensel zevk unsurunun önemini kabul etmekle birlikte aşkı yüce kılan şeyin estetik ve entelektüel değerler olduğunu savunur. Ona göre âşık olanın gözünde her şey kendi anlamını yitirir ve âşık olduğu ile anlam kazanır, onun olabilmek için kendi olmaktan vazgeçer.²⁵ Bu noktada Kierkegaard, aşkıta kendini kaybeden, kendisi olamayan birinin başka birine sahip olmaya çalışmasını ise çelişik bulur. Kierkegaard'ın 'öteki'nin varlığına daha fazla yer verdiği alan, etik varoluş alanıdır. Etik varoluş alanına, kendine ve iyiye yönelik seçim ve bağlanmayla dâhil olan birey, iyi olanı sadece kendisi için değil, bütün insanlar için ister ve herkesin iyiliğini gözetir.²⁶ Böylece genelin iyiliği bireyin kendisinin de iyiliği anlamına gelir. Başkasının mutluluğu için çalışan kendi mutluluğu için de çalışmış olur.

²³ Robyn Broothers, "Ethics of Ethics, Law of Laws": Kierkegaard, Levinas and the Aporia of Substantive Identity," *Sophia* 38(2), (1999): 60.

²⁴ Soren Kierkegaard, *Two Aes, the Age of Revolution, and the Present Age a Literary Review*, çev. Howard V. Hong and Edna H. Hong. (New Jersey, Princeton University, 2009), 20.

²⁵ Soren Kierkegaard, *Either/Or, a Fragment of Life*, çev. Alastair Hannay. (London: Penguin, 1992), 275.

²⁶ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 115-116.

Kierkegaard etik alanda 'öteki'nin varlığının ve 'öteki' ile ilişkinin gerekliliğinden yanadır. Bu alanda başkaları ile uyum içinde olmak bireye saygınlık ve yarar sağlayacaktır.²⁷ Aynı zamanda o 'öteki'nden ya da sosyal ilişkilerden yalıtılmışlığı da tehlikeli bulur. Bireyin kendisini etik alana taşıyan seçimlerine bağlılığı 'öteki' ile ilişkilerinde güçlü bir zemin oluşturmaya destek olur.²⁸ Etik alanda genel olarak insanlığın iyiliği gözetilmektedir, çünkü evrensellik ve akılcılık buna yönlendirir. Birey etik alanda 'öteki'nin onayına ihtiyaç duyar, bu durum onun kendisini geride bırakmasına neden olur.²⁹ Huzur ve güven için ödenen bu bedel, bireyin kendinden vazgeçışı, onun bireysel varoluşu için büyük bir çelişki oluşturur. Birey iç sesini susturmakta zorlanır ve kaygı duymaya başlar. Kendini etik alana adayan, akılcı, ahlaklı, başarılı, saygın birey, kendiliğini sorgulamaya başladığında kaygısı ıstıraba dönüşür.

Farklı varoluş alanlarında birbiri ile çelişir gözükten düşünceler ortaya koyan Kierkegaard, 'öteki'nin varlığını etik alandan dinsel alana geçişte bireyin 'kendi olma'sına bir engel olarak değerlendirir ve 'öteki'nin bireyde yarattığı bu etkiyi sert bir dille eleştirir. 'Öteki'nin varlığını, can sıkıcı insanlar topluluğu olarak gördüğü kamuyu, bir güruh, kalabalık olarak niteler.³⁰ Kierkegaard bireyin kendinden yüz çevirerek sosyal ilişkilerdeki güveni huzuru tercih etmesini bir kayboluş olarak niteler. 'Öteki'nin onayı ihtiyacı ile yaşamına yön verme, benliğin kaybı tehlikesini içerir ve böyle bir yaşam Kierkegaard için sefilliktir.³¹ Bu seçim 'kendi olma'ya cesaret edememektir. Eylemlerinin dayanak noktalarını kendileri dışında arayanları düşük mizaçlı olarak nitelendiren³² Kierkegaard bu seçimin daha kolay olduğunu ve bu sebeple çoğu insanın bunu seçtiğini belirtir.

Kierkegaard'a göre benlik ilişkisel bir yapı üzerine kuruludur. Bu ilişki esas olarak bireyin kendine dönük ilişkisi olmakla birlikte ilişkisellik, bir 'öteki'nin varlığını da gerekli kılmaktadır. Bu sebeple Kierkegaard, bireyin 'kendi olma' yolunda 'öteki' benliklerden izole olduğu düşüncesinden uzaktır. O benliği, sosyal ilişki içinde bir varlık olarak görür.³³ 'Öteki'nin varlığının gerekliliği ile birlikte Kierkegaard, bireyin 'öteki'nden önce kendisine dönmesi, kendisine bağlanması gerektiğini de belirtir.³⁴ Birey kendine bağlanmadan diğer benliklere bağlanmamalıdır. Bireyin kendine dönüşü bireyin 'kendi olma'sının koşuludur, doğrudan 'öteki' ile ilişki bu koşulu sağlayamaz.

Levinas'a baktığımızda Kierkegaard'ın 'ben'in kendi oluşunda 'öteki'nin etkisine dair duyduğu endişeleri paylaşmadığını görürüz. Kierkegaard'ın tehlike olarak gördüğünün Levinas tarafından arzu edilen olduğunu söylemek mümkündür. 'Öteki', Levinas için etiğin ana unsurudur ve onun etik anlayışı, 'öteki'nin varlığı üzerine inşa edilmiştir. O 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişkiyi önceki anlayışları eleştirerek yeniden kurar. Genel anlamı ile 'öteki', 'ben' olmayan, 'ben'den farklı olan başkasıdır. Levinas için 'öteki', yakın olandır, komşudur. Etik ilişkiyi 'yüz-yüze' ilişki olarak konumlandıran Levinas, bu doğrultuda 'yüz'ü 'öteki'ni ifade eden bir metafor olarak kullanmaktadır. Ona göre 'öteki'yle olan ilişkimde bana ilk görünen 'öteki'nin 'yüzü'dür. 'Yüz', bir şeyin şey olarak şahsi sunumudur ve ne ifade ediyorsa odur. Bu açıdan 'yüz', 'öteki'nin bana kendini ifade etmesinin ve dayatmasının mutlak surette eşsiz tarzıdır.³⁵ Aramızdaki ilişkiden bağımsız olarak 'yüz'ün anlamı, 'ben'in onu etkilemesinden dolayı değişmez. Çünkü 'ben'in onu değiştirmesine direnir ve ona meydan okur.³⁶ Bu belirlenimler gösterir ki 'yüz yüze'nin efendisi 'öteki'dir.

Levinas'ta 'öteki'ni simgeleyen 'yüz' benim ona hizmet etmemi emreden bir anlam taşımaktadır. 'Öteki'ne karşı duyulan sorumluluk, 'öteki'nin hizmetinde, emrinde olmak demektir. Bu durumda 'öteki' aslında karşımda değil üstümdedir konumlanmakta ve 'ben' 'öteki'nin bu yüksekliği ile sorguya çekilmekte, buyruğu ile etiğe davet

²⁷ Kierkegaard, *Günlüklerinden ve Makalelerden Seçmeler*, 382.

²⁸ Gordon D. Marino, *Kierkegaard in the Present Age* (Milwaukee: Marquette University, 2001), 64.

²⁹ Søren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu. (Ankara: Doğu Batı, 2014), 43.

³⁰ Robert Ferguson, *Kierkegaard'dan Hayat Dersleri*, çev. Elif Ersavcı. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015), 26.

³¹ Julie E. Maybee, "Kierkegaard on the Madness of Reason, Man and World," *Continental Philosophy Review* sayı: 29 (1996): 399.

³² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 88.

³³ Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays*, 21, 272.

³⁴ Kierkegaard, *Two Ages, the Age of Revolution, and the Present Age a Literary Review*, 11.

³⁵ Calin ve Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, 39.

³⁶ Levinas'tan akt. İspir ve Erdoğan, "Levinas'ta İdeal İletişimin İmkânı: Öteki'yle Birlikte Var Olmak," 56.

edilmektedir³⁷ ‘Öteki’nden sorumlu olmak ‘ben’in aşağıda görülmesini, egoizmden sıyrılmasını içerir ve etik ilişki ancak bu şekilde mümkün hale gelebilir. Etik alanda daha çok bireyin kendi seçim ve eylemlerine yönelik olarak beliren sorumluluk burada başkasından sorumlu olmaya dönüşür. Seçmek sorumlu olmayı, ‘öteki’ni seçmek ise ‘öteki’nden sorumlu olmayı ifade eder.

Levinas düşüncesinde ‘öteki’ne duyulan sorumluluk sonsuz, sınırsız bir nitelik taşımaktadır. ‘Ben’ ve ‘öteki’ arasındaki asimetrik ilişkiyi karşılık beklemeden verme arzusu yönetmektedir. ‘Ben’in ‘öteki’ için yaptığı hiçbir zaman yeterli olmamaktadır. İhtiyaç karşılamanın ötesinde hep daha fazlasını yapması gereklidir. ‘Ben’, verme arzusu ile verdiği bilinmeden, ‘öteki’nden hiçbir şey beklemeden hareket etmelidir. Onun her şeyinden kendisini sorumlu hissetmelidir. Zalimin elinden çektiği zulümden bile kendini sorumlu hissetmelidir.³⁸ Ben bu durumda ‘öteki’ne adeta takıntılı duruma gelir ve etindeki bu dikenden asla kurtulamaz. Bu, radikal bir kendini verme sevgisidir, karşılığında hiçbir şey beklemeyen bir sevgidir.³⁹ Dolayısıyla bencilliğin tamamen yıkılışını, ‘ben’in kendi varlığını gözetmemesini içerir.

Levinas’ta ‘öteki’nin yerini almaya varan ‘öteki’nden sorumlu oluş, ‘öteki’nin ıstıraplarını ve hatalarını üstüne almayı, taşımayı ve böylece işlemediği hatalardan kendini suçlamayı ve bunların kefaretiyi ödemeyi ifade eder.⁴⁰ ‘Öteki’ne karşı duyulan bu sonsuz sorumluluğu Levinas ‘rehine’ kavramı ile ifade eder. ‘Ben’in ‘öteki’nin yüzündeki otoriteye kendisini teslim etmesi, adeta rehin vermesi anlamına gelen sorumluluk, ‘öteki’nin yerine geçmeyi, ‘öteki’ için kendini fedaı içerirken bu durum empatinin ötesinde bir mahkûmiyete işaret etmektedir.⁴¹ Levinas, ‘öteki’ ile kurulan ilişkide rehin durumunun, yeryüzünde acıma, merhamet, bağışlama ve yakınlığı var ettiği iddiasındadır.⁴² Ancak yine de ortada rehin alınmış bir ‘ben’ söz konusudur. ‘Ben’ kendini ‘öteki’nin yerine koyarken kendini ‘öteki’nde rehin bırakmıştır.

‘Öteki’ne duyulan sonsuz sorumluluğun insan özgürlüğünü yok saydığı düşünülse de Levinas ayrıcalıklı bir heteronomi (kendi dışındakine tabi olma) olan, ‘öteki’ne boyun eğmeyi içeren ‘öteki’ ile ilişkinin özgürlük ile çelişmediğini savunmaktadır.⁴³ Ona göre bu ilişkide ‘ben’in kendi özgürlüğünün özgür bir sınırlandırılması söz konusudur. Kişi kendi özgür iradesiyle ‘öteki’nden sorumlu oluşu seçtiği için özgürlüğün yokluğu ya da kölelik söz konusu değildir.⁴⁴ Etik ilişki içerisinde kendisini var etmek için birey bu bağlanışı, bu tabi olma durumunu kendi seçmektedir. Levinas’a göre bu durumda özgürlüğün ihlali söz konusu değildir.

Özgürlüğün problematik hale gelişinin yanında bir diğer sorun da bu sorumluluk içerisinde ‘ben’in kendini yitirmesidir. “Nasıl bir sen’in başkalığında, ben bu sende eriyip gitmeden ya da kendimi kaybetmeden ben kalabilirim?” Levinas bu sorunun cevabını babalık ilişkisi (veludiyet) üzerinden vermeye çalışır. Babalık ona göre kendi iken başka olmanın yoludur. Çocuğum bir yabancıdır, o benim değildir sadece, o ben’dir. O bana yabancı olan bendir.⁴⁵ Veludiyet, babanın oğlunda kendisini devam ettirmesidir. Babalık, ‘öteki’ iken ben olan bir yabancıyla ‘oğul’ ile olan bir ilişkidir. Bir bakıma da ‘ben’in kendi ile ilişkisidir.

Levinas, ‘ben’in ‘öteki’ ile olan ilişkisindeki ‘ben’in kendini yitirmesini özgür bir seçim olarak değerlendirse de ve kendiliğin kalmasına ‘veludiyet üzerinden çözüm getirmeye çalışsa da bu yeterli görünmemektedir. Levinas’a göre, benim kendimle ilgili algım, kendimi bir düşünme süreci yoluyla oluşturmamdan değil, ‘öteki’ karşısında temel

³⁷ Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, 137.

³⁸ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 19, 30.

³⁹ Thomas G. Casey, “Kierkegaard and Levinas on More Perfect Human Love,” *Irish Theological Quarterly* 75(1), (2010): 25.

⁴⁰ Calin ve Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, 74.

⁴¹ Şengün M. Acar, “Levinas’ta Aşkınılık Düşüncesine Giriş,” *Kaygı* 27, (2016): 105.

⁴² Emmanuel Levinas, “Başkasının Yerinde Olma” *Levinas* içinde, ed. Ö. Gözel (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 254.

⁴³ Brian T. Prosser, “Conscientious Subjectivity in Kierkegaard and Levinas,” *Continental Philosophy Review* sayı: 35 (2003): 399.

⁴⁴ Emmanuel Levinas, “Öteki İnsanın Hakları,” çev. Özkan Gözel, *Tezkire* (2004): 38-39.

⁴⁵ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 173, 175.

bir alıcılık duruşundan gelmektedir.⁴⁶ ‘Öteki’ni var eden benim ona açık oluşumdur. Bu onun kendisini açması için benim gösterdiğim çabaya bağlıdır. Ben bu noktada destekleyici bir konumda olmak zorundadır. Levinas benim ‘öteki’nin karşısında kendisini bulmasından ziyade ‘ben’in ‘öteki’nin kendisi bulması için duyduğu sorumluluğu öne çıkarır. ‘Öteki’ ile olan ilişkide yine karşılıklı olma durumu değil asimetriklik yani ‘öteki’nin önceliği vardır. Önemli olan ‘ben’in değil ‘öteki’nin kendisini bulmasıdır. Görülür ki; Kierkegaard ve Levinas’ın etiği ontolojinin önüne geçiren düşüncelerinde ‘ben’ ve ‘öteki’ vurgusu öne çıkmaktadır. Her ne kadar bazı meselelerde ayrı düşseler de ikisi de benliğin ilişkisel olduğunu, maddi ya da sabit olmadığını savunurken, burada bahse konu ilişkinin tarafı Kierkegaard’da ‘ben’dir, Levinas’ta ise ‘öteki’dir.

3. Kierkegaard’da ‘Ben’, ‘Tanrı’ ve ‘Öteki’ İlişkisi

Kierkegaard’ın benliği bir yönelim, ilişkisel bir süreç olarak ele alışı zorunlu olarak bir muhatapı gerektirmektedir. Ona göre öncelikli olan bireyin kendine yönelimi, kendisi ile ilişki içinde oluşu olmakla birlikte, bu yönelim durumu başka muhatapları da olanaklı kılmaktadır. Kierkegaard için benliğin ilk muhatapı olan kendisi ile kurduğu ilişki, sadece istek ve arzuların yön verdiği, benci bir ilişki olmamalıdır. Birey kendine yönelik ilişkisinde kendinin bilincine varmalıdır. Bu koşul ile birey hiçbir bilimin erişemeyeceği bilgiye sahip olur, kim olduğunu bilir.⁴⁷ Kendini bilmek; kendini ‘öteki’nden ayırmayı içerir, öznelliği ve içselliği öne çıkararak kendi olmanın ilk basamağını oluşturur.⁴⁸

Kierkegaard için ‘öteki’nin kim olduğu bireyin benliğinin bir ölçütü durumundadır. Çoğu yorumcu için Kierkegaard’da bireye ‘kendi olma’ olanağını veren ‘öteki’ Tanrı’dır, insan ilişkileri ise benliğin biçimlenmesinde olumlu bir yere sahip değildir.⁴⁹ Kierkegaard, benlik için insan ilişkilerinin gücünün farkında olmakla birlikte, bu ilişkilerin bireyin ‘kendi olma’ sürecini olumsuz bir biçimde etkileyeceğini düşünür. O ‘öteki’ ile kurulan bağın bireyde bir kayboluş yaratacağını belirtir. Bu kayboluş; bireyin yalnızlıktan korkup, birey olmanın, kendi olmanın sorumluluğundan kaçışını, hep birlikteliğin içinde gizlenişini içerir.⁵⁰ Ona göre bireye ‘kendi olma’ olanağı sunacak olan muhatap Tanrı’dır. Ancak bu muhatapın karşısına çıkabilmesi için bireyin önce kendisine dönmesi gereklidir.

Kierkegaard, bireyin kendine dönüşünü, ‘öteki’nden ayrılışını ve Tanrı karşısına çıkışını öngören bir yol çizmektedir. Ona göre bireyin kendine dönüşü yalnızlığı gerektirir ve birey ancak yalnız bir şekilde Tanrı’nın karşısında olabilir.⁵¹ “Tanrı’nın nefret ettiği biri olmak istiyorsanız topluluklar halinde hareket etmeniz yeterlidir.” diyen Kierkegaard,⁵² insanların yalnızlıktan korkup, kalabalık içinde gizlenmeyi, birey olmak yerine bir grubun parçası olmayı yeğlediğini belirtir. Böyle bir durumda birey, Tanrı ile gerçek, içsel, karşılıklı bir ilişki içinde olamaz. Hâlbuki bireye kendilik bilincini verecek olan Tanrı ile ilişkisidir.

Bireyin ‘öteki’ni dışarıda bırakan, kendinden yola çıkıp Tanrı’ya vardığı bu ilişkide her şey, Tanrı ile anlam kazanır, her birey, bireysel olarak Tanrı tarafından ‘kendi olmak’ için çağrılır.⁵³ Bu Tanrısal çağrı, bireyin bazı olanaklardan fedakârlık etmesini içerebilir. Bu bakımdan Kierkegaard bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkiyi ‘sonsuz teslimiyet’ olarak adlandırır. Sonsuz teslimiyet; sonlu olandan vazgeçiş, Tanrı’ya teslim oluşu gerektirir. Kendini seçmeyle başlayan süreç, bireyin kendi iradesi ile kendinden ve her şeyden vazgeçerek Tanrı’ya teslim olmaya varır. Tanrı’ya teslim oluş Kierkegaard için bireyin ‘kendi olma’ ideali ile çelişmemektedir. Çünkü birey aslında burada kendiliğinden, kendi oluşundan vazgeçmemiştir, bir başkası haline gelmemiştir, yine aynı kişidir.⁵⁴ Birey önce kendine dönüp kendi

⁴⁶ Casey, “Kierkegaard and Levinas on More Perfect Human Love,” 23.

⁴⁷ Søren Kierkegaard, *Kaygı*, çev. Türker Armaner. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015), 74.

⁴⁸ Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı, Sokrates’e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur. (Ankara: İmge, 2009), 194-195.

⁴⁹ Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays*, 22.

⁵⁰ Charles E. Moore, *Provocation, Spritual Writings of Kierkegaard* (2001), 24. <http://www.bruderhof.com/e-books/Provocations.htm>

⁵¹ Maybee, “Kierkegaard on the Madness of Reason, Man and World,” 391.

⁵² Søren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, çev. E. Murat Bozer. (İstanbul: Aylak Adam, 2016), 27.

⁵³ Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays*, 235.

⁵⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 87.

bilincine varacak sonra içsellliği ile Tanrı'ya yönelecek ve bu teslim oluş içerisinde kendi olarak kalacaktır. Bu, bireyin Tanrı ile dünya arasında yaptığı seçimdir.

Kierkegaard, birey ile Tanrı arasındaki ilişkinin sevgiye dayalı olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı'yı sevmek, Tanrı'da kendini görmektir, Tanrı bir ayna gibidir, bakan kendini görür,⁵⁵ sevgi ile baktığında Tanrı sana kim olduğuna söyleyecektir.⁵⁶ Tanrı sevgisi, aynı zamanda kendini sevmeyi de gerekli kılmaktadır. Kierkegaard'ın insanlara etkileyici öğüdü "Kendinizi sevmeyi unutmayın"dır.⁵⁷ Çünkü insanın kendisini sevmeden 'öteki'ni sevmesi mümkün değildir.⁵⁸ Sevgi bireyin kendisine ve Tanrı'ya yönelimindeki öncelikli koşuldur.

Kierkegaard kurduğu sevgi bağında önce kendine sonra Tanrı'ya varışı adımlarken üçüncü aşamada 'öteki' gündeme tekrar gelir. 'Kendi olma' sürecinde ve Tanrı karşısında olumsuz etkisini vurguladığı 'öteki' ile ilişki, kaynağını Tanrı'dan alan bir sevgi ile farklı bir bağlamda yeniden kurulur. Bu noktada Kierkegaard, Hristiyan öğretiden beslenir ve 'öteki' ile ilişki, komşu sevgisi üzerinden kurulur. Ona göre komşu sevgisinin kaynağı Tanrı'dır, Tanrı bu ilişkide orta terim durumundadır.⁵⁹ Komşu sevgisinin önemli bir unsuru, barındırdığı eşitlik ilkesidir. Tanrı karşısında herkes eşittir ve komşu herkeştir.⁶⁰ Komşu sevgisi, bencil olmayan bir sevgidir. Ben komşumu severken onu Tanrı'nın benim gibi yarattığı biri olarak sevmekteyimdir. Burada mükemmel bir eşitlik söz konusudur.⁶¹ Bu eşitliği sağlayan unsur Tanrı'dır, Tanrı'nın karşısında herkesin eşit oluşudur. Tanrı'yı sevmek de herkesi eşit şekilde sevmektir.

Komşu sevgisinin barındırdığı eşitlik ilkesi, bireyi bencillikten alıkoyduğu gibi bireyi 'öteki'nden daha aşağıya da itmemektedir. Bu sevgi, benim kendime duyduğum sevgiden de fazla değildir. Bu bakımdan Kierkegaard, Levinas'tan önemli ölçüde farklılaşır. Levinas'taki birey ve 'öteki' arasındaki asimetric ilişkiye karşın, Kierkegaard'da Tanrı'nın karşısında herkesin eşit olduğu ilkesi temelinde ben ya da 'öteki'ne yönelik bir öncelik söz konusu değildir. Kierkegaard 'öteki'ni dışarda bırakır görünen düşüncesinde 'öteki'ni Tanrı ekseninde tekrar ilişki ağı içine alırken, eşitliği muhafaza eder ve 'ben'i 'öteki' karşısında aşağıda tutan bir düşünceden uzak durur.

4. Levinas'ta 'Ben', 'Öteki' ve 'Tanrı' ilişkisi

Levinas, 'öteki' ile kurulan ilişkide 'öteki'nin varlığını incelemekle birlikte, bireyin kendi ile olan ilişkisini başlangıç noktası yapar. Ona göre bireyin kendi ile olan ilişkisi bir kaçışı başlatır. Ben kendinden kaçma arzusundadır ve kendi varlığından çıkmaya çalışır.⁶² Bireyin kendi olması, kendinde olması Kierkegaard'ın aksine Levinas'a göre aslında bir zincirlenmişliktir. Kaçış, kendinden kurtulma girişimidir. Yani alt edilemez zincirlenmişliği, 'ben'in 'kendi olma'sı olgusunu kırma ihtiyacıdır.⁶³ 'Ben'in kendinden kaçması bir imkânsızlığı içerir, bu imkânsızlık ise 'ben'i ıstıraba sürükler. Levinas, 'ben'in kendinden kaçma girişimini onaylar. Çünkü ona göre kendi olma durumundan çıkmak, 'öteki'ne varma adına bir gerekliliktir ve bireyin kendine zincirlenmişliğinden çıkamamanın yarattığı ıstırapın dinmesinin de yoludur.

Levinas'ın Kierkegaard ile aralarındaki ayrım, bireyin kendi ile olan ilişkisine yüklediği değerde belirginleşmektedir. Kierkegaard için bireyin kendisine dönüşü, 'kendi olma'sı arzu edilen bir gerekliliktir. Levinas ise bu gerekliliği belirtmekle birlikte insanın bu gereklilikten kaçma ihtiyacı duyduğunu savunur. Bu kaçış bireyi 'öteki'nin karşısına çıkarır ve etigi başlatan unsur haline gelir. Birey gereksinimleri ile dış dünyaya, 'öteki'ne yönelerek, ilişki

⁵⁵ Moore, *Provocation, Spritual Writings of Kierkegaard*, 106.

⁵⁶ Kierkegaard, *Günlüklerinden ve Makalelerden Seçmeler*, 414.

⁵⁷ Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, 26.

⁵⁸ Broothers, "Ethics of Ethics, Law of Laws": Kierkegaard, Levinas and the Aporia of Substantive Identity," 66

⁵⁹ Thomas, F. Morris, "Kierkegaard on Despair and the Eternal," *Sophia* sayı: 28 (1989): 23.

⁶⁰ Moore, *Provocation, Spritual Writings of Kierkegaard*, 67.

⁶¹ Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays*, 274.

⁶² Calin ve Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, 89.

⁶³ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 57.

kurarak kendinden kurtulma olanağının peşinden gider.

Levinas, etik açıdan bireyin kendinde kalışını/oluşunu egoizm olarak değerlendirir. Etiğin filozofu olarak bireyin bu noktada kalmaması gerektiğini düşünür. Ona göre birey, egoizmden 'öteki'nin sorumluluğunu üstlenerek kurtulur, özgürleşir.⁶⁴ Kendine yönelik seçim ve kendinden sorumlu oluş değil, 'öteki'ne yöneliş ve 'öteki'nden sorumlu oluş özgürlüğü getirir. 'Öteki' bu durumda bireye, kendinden, kendi zincirlerinden kurtuluş ve özgürlük olanağı sunar. 'Öteki'ne atılan adım; Levinas için ben'i kendi varoluşunda debelenmekten kurtaracak, etiğe ve oradan da aşkınlığa geçişi sağlayacak nitelik taşımaktadır.

Levinas'ta 'öteki'ni öne çıkaran, belki de daha değerli kılan unsur, 'öteki'nin taşıdığı aşkınlık izidir. Levinas, aslında 'öteki'ni yüceleştiren bu etik ilişki de Tanrı'yı aramaktadır. Ben'in 'öteki' ile ilişkisine Tanrı, aşkınlığı ile dâhil olmakta, Tanrı etiğin baş unsuru haline gelmektedir. Tanrı olmadan etiğin imkânı söz konusu değil iken Tanrı'ya yöneliş de 'öteki'ne yönelmekle mümkün hale gelmektedir.⁶⁵ Tanrı'nın 'öteki'nde yansıma bulacağı düşüncesi benin 'öteki' ile olan ilişkisini, Tanrı ile ilişki düzlemine çıkaracaktır. Böylelikle 'öteki' ile ilişki bir nevi bireyi aşkın olana Tanrı'ya ulaştıracaktır.

Tanrı, Levinas'ta Kierkegaard'da da olduğu gibi sıradan bir 'öteki' değildir. O, aşkın olandır ve 'öteki'nin yüzünde yansıma bulmaktadır. 'Öteki'ni bu denli yüce kılan, önünde eğilmeye yol açan unsur da budur. 'Öteki'nin Tanrı'dan bir iz taşıyor oluşu, Tanrı'nın 'öteki' ile ilişkiye, dinin de etik düzleme dâhil oluşunu mümkün kılmaktadır. Böylelikle ben, 'öteki' ve Tanrı arasındaki ilişki, Kierkegaard'dakinden farklı bir sıralama ile kurulmuş olmaktadır. Ben, Levinas'ta önce kendinden kaçarak 'öteki'ne, oradan da Tanrı'ya varırken Kierkegaard'da ben, önce kendinde, kendini bularak Tanrı'ya sonra da 'öteki'ne varmaktadır. Benlik, Kierkegaard'da 'ben'in kendi ile olan ilişkisinde açığa çıkarken Levinas'ta 'öteki' ile olan ilişkisinde açığa çıkmaktadır.⁶⁶ Kierkegaard, süreci benin kendine dönüşü ile başlatırken Levinas benin kendinden kaçışı ile başlatmaktadır, ancak her ikisi de 'öteki'nde Tanrısal bir iz bulmaları ile ortaklaşmaktadır.

Kierkegaard, bireyci ve egoist eleştirilerine maruz kalsa da anlayışında sabit benlikten ziyade 'öteki'nin seçimini önemli bulmaktadır. Levinas ise ben ve 'öteki' arasındaki asimetrik ilişkiyi, 'öteki'nin, etiğin önceliğini savunmaktadır. Mükemmel sevgi, Kierkegaard'da Tanrı'ya duyulan sevgi iken, Levinas'ta 'öteki'ne duyulan sevgi olur.⁶⁷ Levinas 'öteki'ne karşı sonsuz sorumluluktan bahsederken, Kierkegaard Tanrı'ya sevgi ile teslim olmaktan, bağlanmaktan bahseder. Ortaklaştıkları önemli bir nokta ise 'öteki' ile ilişkide Tanrı'nın orta terim durumuna gelişidir. Ben'in 'öteki' ile olan ilişkisine Tanrı'nın dahil oluşunda her iki filozof da 'öteki'nin Tanrısal bir iz taşıdığını kabul eder.⁶⁸ Kierkegaard ve Levinas bu şekilde etik ve dini alanı kesiştirmeyi başarır.

Kierkegaard'da Tanrı'ya varış, rasyonel olmayan, akıl almayan bir sıçrayış ile gerçekleşir. Varılan bu iman noktası, sonsuz teslimiyeti içerir. Sonsuz teslimiyet Tanrı'ya duyulan kusursuz sevgiden gelir. Tanrı hem seven hem de sevilendir. O, Tanrı'ya duyulan kusursuz sevgi karşısında insani sevginin bencil olduğunu, mükemmel olmadığını belirtir.⁶⁹ Levinas'ta ise 'öteki'ne duyulan sonsuz sorumluluk söz konusudur ve bu sorumluluk 'öteki'ne duyulan sevgiyi de içerir. Tanrı aşkın varlığı ile önemini korumakla birlikte Levinas 'öteki'ni, Tanrı'nın yansıdığı yüzü, ben'in önüne koyar. Tanrı'nın insanın muhatabı olmayacağını belirtir. Ben kendini aşan bir varlık ile karşılıklı olamaz ama O'nun yansıdığı yüz ile olabilir.⁷⁰ 'Öteki'nin yüzü taşıdığı Tanrısal iz ve kutsallığı ile 'ben'in önünde durur. Kierkegaard ise

⁶⁴ Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, 116.

⁶⁵ Levinas, *Sonsuz'un Etiği*, 87.

⁶⁶ Broothers, "Ethics of Ethics, Law of Laws": Kierkegaard, Levinas and the Aporia of Substantive Identity," 59, 62.

⁶⁷ Casey, "Kierkegaard and Levinas on More Perfect Human Love," 17.

⁶⁸ Prosser, "Conscientious Subjectivity in Kierkegaard and Levinas," 411.

⁶⁹ Casey, "Kierkegaard and Levinas on More Perfect Human Love," 19.

⁷⁰ Prosser, "Conscientious Subjectivity in Kierkegaard and Levinas," 398-399.

paradoksal nitelik taşıyan, akli aşan iman nitelemesinde, bireyi Tanrı'nın huzuruna çıkarır, aralarında karşılıklı, içten ve samimi bir ilişki olabileceğini belirtir ve bu ilişkiyi iman olarak adlandırır.

Kierkegaard'ın komşu sevgisi bağlamında temellendirdiği 'öteki' ile ilişki, bireyin Tanrı'ya olan mutlak bağlılığının sonucudur, yansımasıdır. Komşu sevgisi, kaynağı Tanrı olan, herkesi eşit sayan, bencil olmayan bir sevgidir. Bencillik, Levinas'ta da etik düzlemde dışarıda bırakılması gerek bir unsurdur. Levinas bireydeki bencilliğin adeta kazınması gerektiğini düşünür. Her ikisinde de komşu sevgisi, bireyi bencillikten azade eden bir sevgidir. Komşu sevgisinde düşünürlerin ayrıldığı husus ise Kierkegaard'ın simetrik, Levinas'ın asimetrik bir ilişkiyi işaret etmesi olur. Kierkegaard "Komşunu kendin gibi seveceksin" der. Levinas ise bireyin kendini yok sayarak komşusunu sevmesi gerektiğini belirtir. Etik kimlik ve varoluş 'öteki'nde çakıştığına, Kierkegaard'da karşılıklı olarak birbirini güçlendirir. Levinas'ta ise etik kimlik ve bireysel varoluş birlikte var olamazlar. 'Öteki'nin etik olarak önceliği söz konusudur. Kierkegaard için etik görev, 'öteki'ne bağlılık; benliğe, özgürlüğe izin vermeli, sevgi eşitleyici konumda olmalıdır. Levinas'ta ise etik görev, benliğin üstünde olmalıdır. Bu durumda 'öteki'ne bağlılık özgürlüğü zora sokar ve 'öteki' sevgisi asla eşitlik sağlamaz.⁷¹ Kierkegaard bu asimetrik ilişkiyi benliğin varoluşu açısından bir tehdit olarak değerlendirir.

5. Kierkegaard ve Levinas'ın 'Öteki' Anlayışlarının İmkânının Değerlendirilmesi

Kierkegaard ve Levinas'ın üzerinde durduğu 'öteki' ile ilişki problemi günümüz için de önem arz etmektedir. İnsanın 'öteki' ile paylaştığı yaşamına, 'öteki'ni ne ölçüde, nasıl dâhil edeceği sorusu; çağın değişen koşulları çerçevesinde güncelliğini korumaktadır. Çağdaş dünyanın yeni ilişki biçimleri, 'öteki'nin insan benliği karşısındaki varlığını sorgulanır kılmaktadır. Teknolojinin sağladığı konfor ve kolaylık ile birlikte tek başına yaşama olanağına daha fazla sahip olan insan yine de 'öteki'nin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Ancak 'ben'in 'öteki'ne, 'öteki'nin 'ben'e katkısı düşünüldüğünde sosyal ilişkilerin daha problemlili hale geldiğini görebilmekteyiz. Bu noktada düşünürlerimizin 'öteki' ile ilişkiyi ele alışlarının, bu minvalde ortaya koydukları argümanların günümüzdeki işlevselliğini sorgulamak bahsi geçen problemlere farklı bir bakış açısı kazandıracaktır.

Çağdaş toplumlarda öne çıkan bireycilik, insanın kendisini merkeze almasına ve 'öteki'ne belirli ölçüde kapatmasına neden olmaktadır. İnsan her ne kadar çağın araçları ile tek başına yaşamını sürdürebilme yeterliliğine sahip olsa da 'öteki'nin varlığına, onunla ilişki içinde olmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu ilişkinin kaynağı maddesel ihtiyaçlar olabildiği gibi, sevgi, güven, bağlanma gibi manevi ihtiyaçlar da olabilmektedir. 'Öteki' ile ilişki, bireyin ihtiyaçlarının karşılanmasında destekleyici etkisi ile birlikte bireye 'öteki'nden kaynaklanan sorumluluklar yükleyebilmektedir. Bu sorumlulukları yüklenmek ise bireyi pek de tercih edilir olmamaktadır.

Günümüzde, çoğu insanın basitçe çoğunluktan biri olarak var olmayı, bunun yatıştırıcı etkisinden faydalanmayı tercih etmesi, Kierkegaard'ın 'öteki' ile ilişkide dikkat çektiği 'öteki'nde kaybolma tehlikesini içermektedir. Çünkü bu tercih, 'kendi olma'ya son vermeye varabilecek bir bedele neden olabilmektedir.⁷² Diğer seçenek ise bireyin kendini, özgürlüğünü seçmesidir. Bu seçiminde ise birey, seçim ve eylemlerinde sınır koyabilecek etkenleri bertaraf ederek özgürleşirken bir taraftan da yalnızlaşmaktadır. Burada salt bir yalnızlıktan ziyade 'öteki' ile araçsal bir ilişki söz konusu olmaktadır.

Bireyin 'öteki' ile ilişkisinde 'ben' öncelikli olduğunda bencillik, 'öteki' öncelikli olduğunda benliğin kaybı tehlikesi söz konusudur. Kierkegaard ve Levinas'ın da olumsuzluğunu vurguladığı bencillik, çağımızda mevcut sosyal, siyasi ve ekonomik düzen içinde desteklenmektedir. Ancak herkesin kendi dünyasının merkezi olması, dünyanın merkezinin neresi olacağı sorusunu beraberinde getirmekte bu da bireysel ve toplumsal problemlere yol açmaktadır.⁷³

⁷¹ Broothers, "Ethics of Ethics, Law of Laws": Kierkegaard, Levinas and the Aporia of Substantive Identity," 66.

⁷² Fritz Pappenheim, *Modern İnsanın Yabancılaşması*, çev. Salih Ak. (Ankara: Phoenix, 2002), 22.

⁷³ Albert Borgmann, "Technology and reality. Continental Philosophy Review," *Springer* 4(1), (2013): 16-17.

Artan bireycilik toplumsal bağları tahrip edip, tek yanlı bir biçimde bireyin diğerlerinden bağımsız olduğunun altını çizirken, bu durum karşısında artık başkalarına karşı sorumluluğu dile getirmek zorunlu hale gelir.⁷⁴ Bu bakımdan özellikle çağdaş felsefe içerisinde ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişkinin önemli bir yer tuttuğunu görürüz.

Çağdaş felsefenin etki kaynaklarından olan Hegel, ‘öteki’nin yerini ‘efendi-köle’ ilişkisi içerisinde açıklarken, ‘öteki’nin varlığını bireyin varoluşu için gerekli ve zorunlu olarak değerlendirir. Kierkegaard’ın aksine Levinas ile benzer şekilde özne/ben varlığına gelmek için diğer öznelerin yani ‘öteki’nin varlığına, ‘öteki’ tarafından tanınmış olmaya ihtiyaç duymaktadır.⁷⁵ ‘Öteki’ problemine değinen düşünürlerden Lacan’a göre benliğin ortaya çıkmasını tetikleyen, ‘öteki’ ile olan ilişkidir. Levinas’ta olduğu gibi önce başkaları ile ilişki sonra benlik gelir. İletişim burada bir sonuç değil koşul durumundadır. Bu sebeple bireyin iç dünyasına ‘öteki’nin girişine izin vermesi gereklidir.⁷⁶ Sartre ise Kierkegaard’ın ‘öteki’ne yönelik olumsuz belirlenimine benzer şekilde başkalarını bir cehennem olarak nitelese de ‘öteki’nin varlığının, kendimi bulabilmem, görebilmem için gerekli olduğunu düşünür. Ona göre ‘ben’in ‘öteki’nin bakışı ile biçimlenmeye ihtiyacı vardır.⁷⁷

Çağdaş felsefede genel olarak ‘ben’in varlığı önce gelmekle birlikte ‘öteki’nin varlığının, göz ardı edilemeyecek bir etkisi söz konusudur. Ancak bu etki olumlu ya da olumsuz olabilmektedir. ‘Öteki’nin varlığı bahsi geçen çağdaş düşünürler göre bireye kim olmadığını, ‘öteki’nden olan farkını gösterir. Bu anlamda ‘öteki’ bireyin kendi kimliğini oluşturmada önemli bir unsurdur. Evrende bir başımıza olsak ve kendimizin yansıyacağı bir yüzey olmasa kendimizi bilmemiz ya da tanımamız ne kadar mümkün olurdu? Bireyin varoluşunun temel özelliklerinden biri, kendini ‘öteki’ olandan ayırt edebilmesidir. Bunun için ‘öteki’nin varlığına ihtiyaç duyar ve onunla baş edebilmeyi öğrenir.⁷⁸ Birey hem kendi kimliğini oluşturmak hem de bunu yaparken ‘öteki’ benlikler ile bir ilişki ağı içinde olmak durumundadır. ‘Öteki’nin etkisinin aşırılığı bireyin kendi kimlik inşasının eksik kalmasına, aksi ise öteki ile olumlu ilişki kurulamamasına neden olur.

‘Öteki’ ile olan ilişkiye, bireyin ‘kendi olma’ gereksiniminin önceliği çerçevesinde bakan Kierkegaard, bencilliğin motive ettiği araçsal ilişkileri onaylamadığı gibi ötekinin ağırlığı ile benliğin silikleştiği, bireyi bir bütünün birbiri ile aynı parçaları hale getiren tarzda bir ilişkiyi de onaylamamaktadır. Ona göre ‘öteki’ ile kurulan ilişki bireyin ‘kendi olma’sına olanak tanımalıdır. Kendi olmaya olanak tanıyacak ‘öteki’ Tanrı’dır. Kierkegaard bireyin Tanrı ile kuracağı samimi ve içten bir ilişki içinde kendini, kim olduğunu bulabileceğini savunur. Ancak bu varış Kierkegaard için bir son değildir. Birey Tanrı’nın orta terim olduğu bir ilişki içerisinde ‘öteki’ne yönelir. “Ötekini kendin gibi sev.” düsturu ile kurulan ilişki Tanrı karşısında kendini bulan birey için benliğini tehdit eden nitelikten sıyrılmış olur.

Levinas’ın etik anlayışında ise ben, kendinden vazgeçerek ‘öteki’ aracılığı ile Tanrı’ya yaklaşabilecektir. Bireyin kendi varlığını aradan çıkararak, sorgulamaksızın ‘öteki’ne yönelerek Tanrı’ya yaklaşacak olması ‘ben’in kendi varlığı açısından sorgulanabilecek bir durumdur. ‘Öteki’, ucu sonsuzca açık talep etme özgürlüğünü Tanrısallıktan bir iz taşıdığı için hak ediyorsa, Ben’in de aynı Tanrısallığı taşıdığını yadsımamak gerekecektir. Kişinin bedenlen, ruh ve zihnen ‘öteki’ni koruduğu kadar kendini de korumasının, Tanrı’dan uzaklaşmakla ilişkilendirilmesi problemli gözükmektedir.⁷⁹ Ben’in bu denli göz ardı edilmesi makul bulunmamaktadır. Levinas, adeta hiçbirimizin ulaşmayı başaramayacağı bir ideali ortaya koyarak bizi üretici olmayan bir huzursuzluğa ve benliği tahrip eden bir suçluluk duygusuna mahkûm eder gözükmektedir.⁸⁰ Ben ‘öteki’ne mahkûm edilmekte ve bariz bir ‘öteki’ tutkusuna, Levinas

⁷⁴ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 140.

⁷⁵ Hegel, *Tinin Görüngü Bilimi*, 114, 145.

⁷⁶ Diana Gasparyan “Mirror for the Other: Problem of the Self in Continental Philosophy (from Hegel to Lacan),” *Integrative Psychological and Behavioural Science*, Springer Verlag 489, (2014): 12-14.

⁷⁷ Harold J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı. (Ankara: Dost, 2012), 120, 121.

⁷⁸ Gasparyan, “Mirror for the Other: Problem of the Self in Continental Philosophy (from Hegel to Lacan),” 4.

⁷⁹ Feyza Ş. Güngör, “Levinas’ın Öteki Etiğini Badiou’nun Hakikat Etiği Perspektifinden Yeniden Düşünmek,” *Mediterranean Journal of Humanities* mjh VIII/2, (2018): 370.

⁸⁰ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 26.

düşüncesini adeta esir almaktadır. Benim de başkaları için bir ‘öteki’ olduğum düşünülduğünde, ‘öteki’ tarafından benim benliğimin de değerli olduğunun kabulü gereklidir. ‘Öteki’ de benim benliğime değer vermelidir, beni bir insan, bir yurttaş, bir benlik, eşit ve özgür bir varlık olarak tanımalıdır. Bunun yanında ‘ben’ benliğini kazanmak için başkalarının benliğini de hesaba katmalı ve özneler arası düzlemin bir parçası olmalıdır.⁸¹ Bu bakımdan Levinas düşüncesindeki ‘öteki’ ile öngörülen asimetrik ilişki, birey ve toplum açısından problem teşkil etmektedir.

Levinas düşüncesinin eleştirildiği bir diğer nokta ise ‘öteki’ ile kimi kastettiğindeki belirsizlik durumudur. O, ‘öteki’ni simgeleyen yüzün soyut olduğunu, ‘öteki’nin yüzünde kültürel bir motif olmadığını ifade eder. Levinas’ın açıklamasına göre ‘öteki’ ile karşılaşmak için o kişinin derisinin rengini hatta kültürel kimliğini unutmuş olmak gereklidir. Bu bakımdan ‘öteki’nin bir dünya insanı olduğunu anlamak mümkündür.⁸² Bu durumda Kierkegaard’da olduğu gibi ‘öteki’, herkese karşılık gelmektedir. Ancak Levinas’ın ‘öteki’ne dair yakın veya komşu belirleniminde Musevi inancının etkisi olduğu da düşünülmektedir. ‘Öteki’ni tanımlamak için kullanılan komşu/yakın ve yakınlık kavramları Kitabı Mukaddes’in pek çok bölümünde geçmektedir. Buradaki yakınlık ve komşuluk Yahudiler arasındaki bağı işaret etmektedir.⁸³ Levinas ‘öteki’ ile dünya insanını kastediyor gibi gözüke de taşıdığı kültürel bağların etkisi kendini göstermektedir. Levinas’ın ‘öteki’nin konumuna ve değerine ilişkin söylemlerindeki ideallik, bir röportajında kullandığı ifadeler ile büyük bir çelişkiye neden olur. Röportajın yarattığı skandal Levinas’ın inandırıcılığını sorgulanır hale getirir. 1982 yılında Sabra ve Şetila’daki Filistinli sığınmacıların Falanjistler tarafından katledilmesinin ardından katıldığı bir programda, “İsraili’nin ‘öteki’sinin her şeyden önce Filistinli’ olup olmadığı” sorusu karşısında Levinas bu olanağı reddeder.

“Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba da olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz komşunuz içinsinizdir. Fakat komşunuz, başka komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz ki? Burada başkalık farklı bir karaktere bürünür. Başkalıkta bir düşmanlık bulabilir ya da en azından kim doğru kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşiriz. Orada yanlış yapan insanlar vardır.”⁸⁴

Levinas’a göre eğer insan Yahudi olarak saldırıya uğramış ise kendisini Yahudi olarak savunmalıdır. Bir Alman olarak değil, bir dünya vatandaşı olarak değil, bir insan hakları savunucusu olarak değil.⁸⁵ Daha önceki yüzün kültürel unsurlardan bağımsız olarak değerlendirmesinin aksine Levinas’ın bu söylemi kendisi ile çelişir. Yahudi olmak durumu değiştiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda ‘ötek’inden kastedilene çizilen sınır, Levinas düşüncesinde etik anlayışında ‘öteki’ evrenini küçültür ve üzerinde durduğu vurgu değerini, anlamını kaybeder. ‘Öteki’ne uygulanabilecek şiddetin belli koşullarda makul görünmesi, ‘öteki’ne duyulan sonsuz sorumluluğun yok olmasına neden olur. Levinas’ın düştüğü çelişki savunduğu etik anlayışın inandırıcılığını zedeler.

Sonuç

Hem Hristiyan Kierkegaard hem de Yahudi Levinas, sevginin merkezde yer aldığı dini bir gelenekten gelmektedir. Kierkegaard’da birey Tanrı’ya sonsuz teslimiyette kendini bulurken, Levinas’ta ise birey kendini ‘öteki’ne duyduğu sonsuz sorumlulukta bulur. Bu bakımdan her ikisi de yüksek bir ideal önermektedir. ‘Kendine dönme’ Kierkegaard’a göre insan yaşamında bir gereklilik, insan için tercih edilir, istenilir iyi bir durum iken Levinas’ta bir kaçışa neden olan ıstırap kaynağı durumundadır. Bu bakımdan ‘ben’ kendinden kaçmayı gerektirecek kadar olumsuz değer taşır gözükmektedir. Ancak Kierkegaard için ‘ben’, ona dönmek, onu keşfetmek, sevmek, bulmak için her türlü çaba ve ezaya değer niteliktedir. Kierkegaard ‘ben’ konusunda insan doğasının iyi olduğu kabulünden yanadır. Felsefesindeki “Kendine dön, kendini sev, kendin ol” deyişleri Kierkegaard için ‘ben’in olumlu değer taşıdığının göstergesidir.

⁸¹ Gasparian, “Mirror for the Other: Problem of the Self in Continental Philosophy (from Hegel to Lacan),” 8.

⁸² Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 100.

⁸³ Yusuf Buhurcu, “Emmanuel Levinas’ta Komşuluk Kavramı,” *Kilikya Felsefe Dergisi* sayı:2 (2020): 163.

⁸⁴ Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, 291.

⁸⁵ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 190.

Levinas'ta gördüğümüz 'ben'e yönelik olumsuz tutum 'ben'den çıkma gerekliliği vurgusu, insanın kendine döndüğünde yaşadığı istemezlik, hayal kırıklığı, suçluluk duygusu ile temellenebilir. İnsanın kendine döndüğünde karşılaştığı, onu kendinden kaçmaya sevk edebilir. Ancak etmeyebilir de. İnsan potansiyel olarak iyi veya kötü değere sahip olabilmektedir. Levinas'ın, 'kendinden çıkma' hususundaki ısrarı ile 'ben'in iyiliğine yönelik umutsuzluk içinde olduğunu gösterir. Bu noktada Levinas'ın söyleminde önemli bir çelişki göze çarpar. Eğer 'ben' kötü ise o zaman 'öteki' de kötüdür. Çünkü 'ben' bir başkası için 'öteki' durumundadır. Etiği önceleyen Levinas'ın kötü olan 'ben'den çıkıp başka bir 'ben' olan 'öteki'nde iyiliği yakalayacağı sanısı tutarsızlık içermektedir. Ben merkezcilik, etik alan için kabul görmemekle birlikte, etik 'ben'in tümüyle olumsuz değer taşıdığı, ya da kötü olduğu düşüncesini de barındırmamaktadır. Levinas her ne kadar bunu açıkça ifade etmese de 'ben'den bu denli çıkma isteği Levinas'ın 'ben'e yönelik olumsuz tutumunun göstergesi durumundadır. Levinas'ın bu düşüncesi etiği öne çıkarışı ile de çelişki içermektedir.

Kendi olma yolunda önce kendine dönmenin gerekliliğini vurgulayan Kierkegaard'ın karşısında Levinas'ın 'öteki'ne karşı sonsuz sevgi ve sorumluluk önerisi; insan doğasına, kendiliğine, kendini koruma düşüncesine de aykırı düşmektedir. Levinas, söylemlerinin ütopyikliğinin farkında olmakla birlikte ortaya koyduğu ilkelerin yine de insanları iyilik için çaba göstermeye teşvik edeceğini, ahlaki eylemlere rehberlik edeceğini düşünmektedir. Ancak 'öteki'nin iyiliğinin 'ben'in ıstırabına dönüşmesi olasılığı da mevcuttur. Yeri gelecek 'öteki'nin bencilce isteklerine, hatta kötülüğüne razı olmak etik açıdan nasıl iyi olabilir? Zalimin zulmünden sorumlu olmaktansa neden ona engel olmak öğütlenmesin? Bireyi bu kadar edilgin kılmak, onu bu denli bastırmanın haklı bir gerekçesi bulmak mümkün gözükmemektedir.

Kierkegaard'da ise Tanrı orta terim/aracı olmadan bireyin bencilliğinden sıyrılıp başka birini sevememesi problemdir. İnsanın arada Tanrı olmadan başka birini sevmesi neden mümkün olmasın?⁸⁶ Kierkegaard hem ben hem de 'öteki' açısından 'kendilik' üzerinde engelleyici etki bırakacak ilişkinin karşısındadır. O, bireyleri bir aynılığa sürükleyen, kimlikleri silikleştiren, çıkarıcı ve bencil ilişki biçimlerini eleştirmektedir. Ancak kendine dönen, kendine dair keşfiyle Tanrı'ya yönelen ve ona duyduğu sonsuz sevginin aracılık ettiği yakınıla/komşu ile ilişkiyi onaylamaktadır. Buradaki komşu, Kierkegaard için herkeştir ve herkes ile eşit sevgi temelinde bir ilişkinin imkânı da insan gibi değişken bir varlık için zor gözükmemektedir. Kierkegaard ve Levinas önerdikleri idealler ile insan yaşamının belirgin gerçeklerini göz ardı ediyor görünseler de ortaya koydukları düşünceler 'ben' ve 'öteki' problemine farklı açılardan bakabilmeyi mümkün kılmaktadır. Günümüz insanının öteki ve kendi ile olan ilişkisine yönelik problematik duruma her iki filozof da farklı bakış açıları ile anlam katmaktadır.

⁸⁶ Casey, "Kierkegaard and Levinas on More Perfect Human Love," 25.

Kaynakça

- Acar, Şengün Meltem. "Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş," *Kaygı* 27, (2016): 93-110.
- Bernasconi, Robert. *Levinas Okumaları*. Çeviren: Zeynep Direk vd., Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Blackham, Harold J. *Altı Varoluşçu Düşünür*. Çeviren: Ekin Uşşaklı, Ankara: Dost, 2012.
- Borgmann, Albert. "Technology and reality. Continental Philosophy Review," *Springer* 4(1), (1971): 59-69.
- Brothers, Robyn. "'Ethics of Ethics, Law of Laws': Kierkegaard, Levinas and the Aporia of Substantive Identity," *Sophia* 38(2), (1999): 54-68.
- Buhurcu, Yusuf. "Emmanuel Levinas'ta Komşuluk Kavramı," *Kilikya Felsefe Dergisi* 2, (2020): 150-68.
- Calin, Rodolphe ve François-David Sebbah. *Levinas Sözlüğü*. Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Casey, Thomas G. "Kierkegaard and Levinas on More Perfect Human Love," *Irish Theological Quarterly* 75(1), (2010): 15-28.
- Copleston, Frederick. *Hegel*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2010.
- Evans, Stephen C. *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays*. Texas: Baylor University, 2006.
- Ferguson, Robert. *Kierkegaard'dan Hayat Dersleri*. Çeviren: Elif Ersavcı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.
- Gasparyan, Diana. "Mirror for the Other: Problem of the Self in Continental Philosophy (from Hegel to Lacan). Integrative Psychological and Behavioural Science," *Springer Verlag* 489, (2014): 1-17.
- Gültekin, Ahmet C. "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52(1), (2012): 15-28.
- Güngör, Feyza Ş. "Levinas'ın Öteki Etiğini Badiou'nun Hakikat Etiği Perspektifinden Yeniden Düşünmek," *Mediterranean Journal of Humanities mjh* VIII/2, (2018): 365-377.
- Hegel, Georg. W. *Tinin Görüngü Bilimi*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2015.
- İspir, Naci ve Şeyma B. Erdoğan. "Levinas'ta İdeal İletişimin İmkânı: Öteki'yle Birlikte Var Olmak," *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18(2), (2014): 47-58.
- Kierkegaard, Soren. "Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar" *Kierkegaard içinde*, Editör: K. Gödelek, 191-257. İstanbul: Say, 2010.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. Çeviren: Alastair Hannay, Newyork: Cambridge University, 2009.
- Kierkegaard, Soren. *Either/Or, a Fragment of Life*. Çeviren: Alastair Hannay, London: Penguin, 1992.
- Kierkegaard, Soren. *Günlüklerinden ve Makalelerden Seçmeler*. Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *İroni Kavramı, Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. Çeviren: Sıla Okur, Ankara: İmge, 2009.
- Kierkegaard, Soren. *Kahkaha Benden Yana*. Çeviren: Nedim Çatlı, İstanbul: Ayrıntı, 2000.
- Kierkegaard, Soren. *Kaygı*. Çeviren: Türker Armaner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.
- Kierkegaard, Soren. *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*. Çeviren: E. Murat Bozer, İstanbul: Aylak Adam, 2016.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Ağaç, 2011.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2014.
- Kierkegaard, Soren. *Two Ages, the Age of Revolution, and the Present Age a Literary Review*. Çevirenler: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University, 2009.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık*. İstanbul: Metis, 2003.

- Levinas, Emmanuel. "Başkasının Yerinde Olma" *Levinas* içinde, Editör: Ö. Gözel, 227-280. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Levinas, Emmanuel. "Öteki İnsanın Hakları," Çeviren: Özkan Gözel, *Tezkire* 38-39, (2004): 126-129.
- Levinas, Emmanuel. "Sonsuz'un Etiği" *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları Richard Kearney* içinde, Çeviren: H. Arslan, 75-96. İstanbul: Paradigma, 2010.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity, an Essay on Exteriority*, Çeviren: A. Lingis Hingham, London: Kluwer. 1979.
- Marino, Gordon D. *Kierkegaard in the Present Age*. Milwaukee: Marquette University, 2001.
- Maybee, Julie E. "Kierkegaard on the Madness of Reason, Man and World," *Continental Philosophy Review* 29, (1996): 387-406.
- Moore, Charles E. *Provocation, Spritual Writtings of Kierkegaard*, 2001. <http://www.bruderhof.com/e-books/Provocations.htm>
- Morris, Thomas F. "Kierkegaard on Despair and the Eternal," *Sophia* 28, (1989): 21-30.
- Pappenheim, Fritz. *Moden İnsanın Yabancılaşması*. Çeviren: Salih Ak, Ankara: Phoenix, 2002.
- Prosser, Brian. T. "Conscientious Subjectivity in Kierkegaard and Levinas," *Continental Philosophy Review* 35, (2003): 397-422. Kluwer Academic Publishers.USA
- Taşdelen, Vefa. *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece, 2004.

İmgenin Dilsel Mahiyeti: Felsefi ve Psikanalitik Bir Soruşturma

Sevtap Yıldız¹

ORCID: 0000-0003-0963-0191

DOI: 10.55256/TEMASA.1789396

Öz

Bu makale, sanattaki imgenin geleneksel "temsil" (*mimesis*) paradigmasının aksine, gerçeklikle olan ilişkimizi pasif bir şekilde yansıtan bir araç olmadığı tezinden hareket eder. Temel iddia, imgenin, felsefi düşünce, psikanalitik arzu ve imgelem gücü aracılığıyla gerçekliği aktif olarak inşa eden ve yeniden tanımlayan bir edim olduğudur. Çalışma, bu iddiayı disiplinlerarası bir yaklaşımla temellendirmeyi amaçlar. İlk olarak, imge kavramının Platon'un metafizik eleştirisinden Kant'ın estetik ideası ve Sartre'ın varoluşçu fenomenolojisi aracılığıyla temsilden özerk yaratıma evrilen felsefi yolculuğu izlenmektedir. Ardından, Freud'un rüya çözümlemesi ve Lacan'ın yapısalci psikanalizi ışığında, imgenin bilinçdışı arzusunun bir ifadesi ve temsil edilemez olan "Gerçek" (*Réel*) ile kurulan travmatik temasın bir aracısı olarak işlevi analiz edilmektedir. Lacan'ın imgesel, simgesel ve Gerçek üçlü yapısı, imgenin bu karmaşık işleyişini anlamak için bir çerçeve sunar. Teorik çerçeve, Sürrealizm, Soyut Dışavurumculuk ve çağdaş sanattan (Dali, Magritte, Pollock, Viola, Sherman) örneklerle somutlanarak, imgenin dil-öncesi ve simgesel-ötesi bir iletişim kanalı olarak nasıl işlediği gösterilir. Sonuç olarak, makale, sanatsal imgenin, insanın anlam yaratma serüveninde, gerçekliği yansıtmaktan ziyade onunla diyalektik bir ilişki içinde onu sürekli inşa ettiğini ve bu sürecin hakikatle kurulan yeni bir temas biçimi olduğunu savunur.

Anahtar Kelimeler: İmge, Temsil, İnşa, Lacan, Gerçek, Sanat Felsefesi, Sanat Ontolojisi.

The Substance of the Image in Language: A Philosophical and Psychoanalytic Inquiry

Abstract

This article argues against the traditional representation paradigm of the image in art, proposing that the image is not a passive tool reflecting our relationship with reality. Instead, the central thesis posits that the image is an act that actively constructs and redefines reality through philosophical thought, psychoanalytic desire, and the power of imagination. The study aims to ground this claim through an interdisciplinary approach. Firstly, it traces the philosophical journey of the concept of the image from Plato's metaphysical critique to its evolution into autonomous creation via Kant's aesthetic idea and Sartre's existentialist phenomenology. Subsequently, in the light of Freud's dream analysis and Lacan's structuralist psychoanalysis, the function of the image as an expression of the unconscious desire and a mediator of the traumatic encounter with the unrepresentable "Real" (*Réel*) is analyzed. Lacan's triadic structure of the Imaginary, the Symbolic, and the Real provides a framework for understanding this complex operation of the image. The theoretical framework is concretized through examples from Surrealism, Abstract Expressionism, and contemporary art (Dali, Magritte, Pollock, Viola, Sherman), demonstrating how the image operates as a pre-linguistic and trans-symbolic channel of communication. In conclusion, the article contends that the artistic image, in the human endeavor of meaning-making, constantly constructs reality through a dialectical relationship with it, rather than merely reflecting it, and that this process constitutes a form of renewed contact with truth.

Keywords: Image, Representation, Construction, Lacan, The Real, Philosophy of Art, Ontology of Art.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Neşet Ertaş Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü. sevtap.yildiz@ahievran.edu.tr

Giriş: Temsilin Ölümü ve Arzunun Doğuşu

İmgenin sanat, felsefe ve bir yönüyle de psikolojinin yönelimlerini birleştiren bir gücü vardır. Bu yönüyle disiplinler arası bir alanı inşa etmeye yetkin bir kavramdır. Sanat tarihi bu açıdan imgenin tarihsel bir yolcuğunu da gösterir. İmge, insanlığın dünya ile kurduğu ilişkinin en eski ve en temel kayıt altına alma, anlamlandırma ve ifade etme biçimidir. Geleneksel estetik ve felsefe, bu ilişkiyi çoğunlukla “temsil” (*mimesis*) kuramıyla ilişkilendirir. Platon’un mağara alegorisinde gölgeler olarak kodladığı bu anlayışa göre, sanattaki imge, idealar dünyasının kusurlu bir yansıması, dolayısıyla gerçekliğin ikincil ve yanıltıcı bir kopyasıdır. Aristoteles ise, bu kopyalamanın insanda *katharsis* (arınma) yaratan rasyonel bir süreç olduğunu öne sürerek temsil kavramını olumluylaştırsa da imgenin ontolojik statüsünü yine bir “benzetme” olarak tanımlamıştır.² Bu bakış açısı, sanatı nihai olarak bir taklit (*mimesis*) sanatı olarak konumlandırır ve imgeyi, öznenin dışında, nesnel bir gerçeklik olarak görür.

Ancak, moderniteyle birlikte, özellikle de romantizm, sembolizm ve nihayetinde 20. yüzyıl avangard hareketleriyle, sanat tarihinin geleneksel ayışının kökenindeki bu temsil anlayışı temelde sarsılmıştır. İmge, artık dışsal bir gerçekliği taklit eden edilgen bir yapı değil; sanatçının içsel dünyasının, bilinçdışı arzularının ve imgelem gücünün aktif bir yaratımı, yeni ve özerk bir gerçeklik alanının kurucusu olarak görülmüştür. Bu radikal dönüşüm, imgeyi merkezine alan yeni bir felsefi ve psikanalitik sorgulamayı zorunlu kılmıştır: İmge, gerçekliği *temsil* mi eder, yoksa onu *inşa* mı eder?

Bu makale, söz konusu soruya, imgeyi *temsilden inşaya* götüren dinamiğin, onun imgelem ve bilinçdışı ile olan organik bağı olduğu tezinden yola çıkarak yanıt arayacaktır. Bu çalışmanın temel iddiası şudur: Sanattaki imge, felsefi yorumlar ve psikanalizin arkeolojik yöntemi ile birleşen imgelem sayesinde, gerçeklikle olan ilişkimizi pasif bir şekilde temsil etmekten çok, onu aktif olarak yeniden inşa eder; hatta bu inşa faaliyeti, insan olmanın ve anlam yaratmanın kökeninde yatan arkaik, dil-öncesi ve hatta dil(söz)-dışı bir iletişim ve varoluş biçimine işaret eder.

Bu iddiayı temellendirmek için, “imge” ve “simge” arasındaki gerilimli ilişkiyi merkeze almak gerekir. Geleneksel olarak simge (*symbol*), genel kabul görmüş, toplumsal uzlaşma dayalı bir anlamı işaret eden (örneğin, dildeki bir kelime, bir bayrak veya dini bir sembol) gösterge (*sign*) olarak anlaşılır. Simge bir *gösteren* olarak, simgesel düzenin (Lacan) içinde işaret ettiği anlamları yani *gösterilenleri* sabitler ve kodlar. Oysa imge, daha ham, daha kişisel, hatta bedensel olduğundan daha çok duyusallık ve duygusallıkla yüklüdür. İmge, simgesel düzene tam olarak dahil olmayı reddeden, onun sınırlarını zorlayan, anlamı sabitlemekten çok onu çoğaltan ve açık uçlu hale getiren bir kapasiteyi barındırır. İşte tam da bu noktada, imgenin dil-öncesi (simgesel öncesi, *pre-symbolic*) bir boyutu olduğu fikri önem kazanır. Bu, onun hiçbir dilsel yapıya indirgenemeyecek olan arkaik, bedensel ve doğrudan deneyimlenen tarafıdır. Mağara duvarlarına çizilen av sahneleri, bir annenin çocuğuna seslenişinden önceki gülümseme ve jest alışverişi, rüyalarımızın mantıksız imgeleri... Tüm bunlar, anlamın toplumsal simgesel kodlardan önce, imgeler aracılığıyla nasıl inşa edilmeye başlandığını gösterir. Sanatçı da, tıpkı bir çocuk veya ilkel bir insan gibi, bu arkaik dürtüyle, henüz adlandırılmamış, akıl yasasının hükmüne girmemiş, simgesel düzene tam olarak aktarılamamış olanı –arzuyu, korkuyu, travmayı, coşkuyu– imge aracılığıyla dışavurur ve *yansıtır*.

Dolayısıyla, sanatsal imge, salt bir temsil değil, bir yapıntı (*construction*) ve arzusun belirtisidir. O, gerçekliğin ne olduğunu değil, onunla olan ilişkimizin –özlemlerimiz, korkularımız, yanılsamalarımız– nasıl olduğunu gösterir. Psikanaliz, bu süreci bilinçdışının dinamikleri (Freud’da rüya çalışması “traumarbeit”, Lacan’da Gerçek ile imkânsız karşılaşma) üzerinden açığa çıkarırken, felsefe (Sartre’da imgelem olarak bilinci, Kant’ta estetik idea) bu faaliyetin epistemolojik ve ontolojik koşullarını sorgular.

² Aristotle, *Politics*, çev. Ernest Barker. (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Bu makale, ilk olarak imge kavramının Platon'dan Sartre'a uzanan felsefi eleştirisinin izini sürecektir, temsil paradigmasının nasıl çözüldüğünü analiz edecektir. İkinci olarak, Freud ve Lacan'ın psikanalitik kuramları ışığında, imgenin bilinçdışı arzunun bir ifadesi ve Gerçek ile kurulan travmatik bir temasın aracı olarak nasıl işlev gördüğünü ortaya koyacaktır. Son olarak, sürrealist ve soyut ekspresyonist eserlere atfen sanat tarihinden seçilmiş örnekler üzerinden, bu kuramsal çerçevenin somut sanatsal pratiklerde nasıl tezahür ettiğini gösterecektir. Sonuçta amacımız, sanattaki imgenin, insanın anlam yaratma serüveninde simgesel olandan önce gelen ve onu sürekli aşan temel bir varoluşsal edim olduğunu; gerçekliği yansıtmaktan ziyade, onunla olan diyalektik ilişkimizin sonucu olarak onu sürekli yeniden inşa ettiğini ortaya koymaktır.

1. Köken ve Kopuş: İmgenin Felsefi Yolculuğu

İmgenin kavramsal açılımlarına girmeden önce, onun sözcük olarak karşıladığı anlamların çeşitliliğine değinmek gerekir. İmgenin çeşitli anlamlara gelişi de başlı başına imgesel bir durumdur. İmge; görüntü, hayal, yansıma, biçim ve belirti gibi çeşitli anlamalara sahiptir. Bu nedenle imgenin dilsel arkeolojisine yönelmek, kavramın taşıdığı çok katmanlı ve bazen de çelişkili anlamlarını ortaya çıkaracaktır. Türkçede “imge” kelimesi, Fransızca “image” sözcüğünden geçmiştir; sözcüğün kökeni Latince benzerlik, resim, heykel, kukla, fikir (idea), gölge, görünüş anlamına gelen “imāgō”ya dayanır. “Imago”, bu anlam çeşitliliği içinde bir nesnenin görsel sureti, taklidi, tasviri ve hatta rüyada görülen hayal anlamına da gelir.³ Türkçede kullanılan “imaj” kelimesi de *image* kelimesinin İngilizce okunuşunu (*imij*) taklit eder. Bu haliyle de bir kişinin, kurumun veya ürünün halka sunduğu bir izlenim veya algı anlamını taşır. Yine aynı kökten gelen “imitasyon” (taklit) sözcüğü, imgenin en temel işlevine, yani bir aslı yeniden üretme çabasına gönderme yapar.

Bu Latince kök, Antik Yunan'daki karşılığı olan “eidōlon” (εἰδωλον; belirlemek, görünmek, benzetmek⁴) ve “eikōn” (εἰκών; temsil, resim, benzerlik⁵) kavramlarıyla paralellik gösterir. “Eidōlon”, (“idea” dediğimiz *eidos* ile aynı kökten türemiştir⁶) bir şeyin görüntüsü, hayaleti (*phantasmata*), yanılsaması iken,⁷ “eikōn” (ve onun farklı kipleri *eikones*, *eikos*) daha çok bir benzerlik, model veya tasvir anlamındadır.⁸ Türkçede kullanılan “ikon” kelimesi de buradan gelir. İşte bu noktada, imge kelimesinin anlam çeşitliliğini Yunancadaki kullanımının yardımıyla ikili bir kategoriye indirgemek mümkün: bir yanda gerçekliğe sadık bir yansıma (*eikōn*), diğer yanda onu aldatıcı bir hayalete (*eidōlon*) dönüştürme potansiyeli. Bu ikilik, Türkçenin anlam dünyasına da geçmiştir. “Görüntü” ve “yansıma”, somut, optik bir gerçekliği, fiziksel bir olguyu (aynadaki yansıma, sudaki görüntü gibi) ifade ederken; “hayal” ve “tasvir” daha zihinsel, öznel ve yaratıcı bir süreci anlatır. İmge, işte tüm bu anlam katmanlarını –yansıma, hayal, suret, taklit– iç içe geçiren karmaşık bir fenomene işaret eder. Bu dilsel ağ, imgenin felsefedeki serüveniyle ilişkili olarak gelişir: O, hem dünyaya ait bir iz hem de zihnin bir ürünü; hem bir yansı hem de bir inşadır.

Platon'un “idealar kuramı” imge üzerine en eski sistematik düşünme denemesini örnekler. Onun felsefesinde imge, güvenilir ve ikincil bir statüye mahkûmdur. Platon'un idealar kuramı, varlığı iki ana düzlemde değerlendirir: Biri, ezeli-ebedi, mükemmel, değişmeyen ve asıl gerçeklik olan İdealar Dünyası; diğeri ise, duyularla algılanan, değişken, kusurlu ve ideaların yalnızca birer kopyası olan *Görüntüler Dünyası*.⁹

Platon'un ünlü mağara alegorisi, bu metafizik hiyerarşiyi ve imgenin içine düştüğü durumu betimlemek için en çarpıcı anlatımdır. Ayrıca genel bir Platoncu ontolojik hiyerarşi deyimine (“asıl” ve “imge” arasında) ait olan *eidōlon*,

³ Robert K. Barnhart, ed., *The Barnhart Dictionary of Etymology* (New York: H. W. Wilson, 1988), 508.

⁴ Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek, Vol. 1.* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 379.

⁵ Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, 382.

⁶ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 596a-b.

⁷ Platon, *Devlet*, 598b, 599a.; Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 57, 136-137.

⁸ Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, 182-184.

⁹ Platon, *Devlet*.

eikōn, *eikones* ve *eikos*'tan oluşan söz dağarcığının idealar ile mağara (görüntüler ve yansımalar dünyası) arasındaki ayrımda gördüğü işlev dikkat çekicidir. Mağaraya zincirlenmiş insanlar, arkalarında yanan bir ateş ve önlerinde hareket eden nesnelerin duvara düşen gölgelerini (*skiá*) gerçek sanırlar.¹⁰ Onlar için gerçeklik, bu yansımalardan ibarettir. Platon'a göre, sanatçı da –ressam veya şair– bu mağaranın içindeki bir figürden farksızdır. Ressam, bir nesnenin (örneğin bir yatağın) görüngüler dünyasındaki kopyasını değil, yalnızca onun yansımasını (gölgesini) taklit eder. Bundan dolayı sanat eseri, “kopyanın kopyası”, “gerçeklikten üç derece uzak” bir şey, bir *eidōlon*'dur.¹¹

Buradaki eleştiri son derece köklüdür. Platon için imge (hem zihinsel hem de sanatsal), epistemolojik olarak yanıltıcıdır; çünkü bizi hakikate (*alētheia*) değil, yanılsamaya (*doxa*) götürür. Ontolojik olarak zayıftır çünkü varlığı, asıl olana (idealara, *eidōlon*'a) bağımlıdır, onun kusurlu bir kopyasıdır: “şairlerin yarattığı birer gölgedir olsa olsa, gerçek varlıklar değil.” Ahlaki ve politik olarak da tehlikelidir çünkü aklın (*logos*) bulandıran, ruhun irrasyonel kısmına hitap eden tutkuları (*pathos*) ve yanılsamaları besler: “benzetmeci şairin akıldan yana gitmeyeceği besbelli bir şey; halka da beğendiremez kendini bu yoldan. Onun işi, benzetmesi daha kolay olan coşkun, taşkın, değişken yanılsamayı ortaya koymaktır.” Böylece Platon, ideal devletin (*kallipolis*) temelini oluşturacak olan eğitim programından (*paideia*) tragedya ve destan şairlerini (yani mimesis yapan imgelerin en güçlü üreticilerini) şiddetle dışlar. Onun talebi, benzetmeci yani imgeci şairlerin “iyi yönetilen bir kente sokulmamaları” ve yurttaşların zihinlerinde “hakikate benzerlik” iddiasındaki bu yapıtlara yer verilmemesidir.¹² Bu bakış, ayrıca iktidar düşüncesinde sanat ve imge, hakikatin ve aklın hizmetine girmedikleri sürece şüpheyle yaklaşılması gereken, potansiyel olarak tehlikeli bir araç olarak gören geleneğin de felsefi kökenini oluşturur.

İmgeye yönelik bu kötümser ve baskıcı tutum, ancak Aydınlanma ile birlikte, özellikle de Immanuel Kant'ın çalışmalarıyla derin bir dönüşüm geçirir. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı eserinde, estetik deneyimi salt bir taklit meselesi olmaktan çıkarıp, insan zihninin temel bir yetisi olarak tanımlar. Kant için güzel, bir nesnenin nesnel bir özelliği değil, öznenin nesne ile kurduğu ilişkide ortaya çıkan, amaçsız bir amaçlılık hissidir.¹³ Bu deneyimin merkezinde ise imgelem gücü (*einbildungskraft*) ve anlama yetisi (*verstand*) arasındaki özgür ve uyumlu bir oyun vardır. Kant'ın estetik teorisindeki en devrimci kavramlardan biri olan “estetik ideası” (*ästhetische idee*) bu noktada ortaya çıkar. Kant, estetik ideasını, hiçbir kavramın ona yeterli olamayacağı bir imgelem tasarımı ve tersine, hiçbir dilin onu tam olarak ifade edip anlaşılır kılamayacağı bir kavramın yerine geçmeye hizmet eden bir imgelem tasarımı olarak tanımlar; “imgelem yetisinin verili bir kavramla ilintili tasarımıdır.”¹⁴ Böylece, güzellik de estetik ideanın bir anlatımıdır.

Bu tanım, Platoncu temsil paradigmasında önemli bir kırılma yaratır. Artık sanatçı, dış dünyadaki hazır nesneleri kopyalayan bir taklitçi vasfından çıkmış; *imgelem yetisini* kullanarak, doğada örneği bulunmayan yeni bir şeyi, “orada-olmayan”ı yaratan kimsedir. İmge, artık bir kopya değil, anlamı aşan, çok boyutlu ve yoruma açık bir yaratıdır. Kant, böylece imgeyi, temsilden eyleme, edilgenlikten etkin yaratıcılığa taşır.¹⁵ İmgelem, gerçekliği taklit eden bir ayna olmaktan çıkıp, onu özgürce biçimlendiren bir ışık kaynağına dönüşmeye başlar. Bu, imgenin felsefede özerkleşme sürecinin önemli dönemeçlerinden biridir.

Jean-Paul Sartre, Kant'ın açtığı yoldan ilerleyerek, imge ve imgelem konusunu ondan farklı olarak varoluşçu ve fenomenolojik bir temelde yeniden yorumlar. *L'Imagination* (İmgelem, 1936) adlı eseri, bu konuya ayrılmış ilk kapsamlı çağdaş felsefi incelemelerden biridir. Sartre'in çıkış noktası, Husserl' e atıfla bilincin temel bir niteliğidir: Bilinç, daima bir şeyin bilincidir (yönelimsellik); imgelem, bilincin bu yönelimselliğinin –ki yönelimsellik de tüm

¹⁰ Platon, *Devlet*, 514a.

¹¹ Platon, *Devlet*.

¹² Platon, *Devlet*, 601b, 599a, 605a.; ayrıca bkz. 595a, 605a-b-c, 606b, 607a-b-e.

¹³ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006).

¹⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 184.

¹⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 192.

bilinçlerin özsel yapısıdır- özel bir biçimdir.¹⁶ Bir imge oluşturduğumuzda, zihnimizde “var-olan” (*l’réel*) algısal dünyadan kopar ve “var-olmayan”ı (*l’irréel*), yani gerçek-olmayanı tasavvur ederiz.¹⁷ İmge, olmayan bir nesneye veya duruma kasıtlı olarak yönelmenin ve bedensel hareketleri, bilgiyi ve duygusal tepkileri kullanarak var-olmayanın mevcut bir benzerini yaratmanın bir yoludur. Sartre için imgelem, bir şeyi imge olarak kavrama yetisi değil, bilincin dünyayı inkâr etme ve ondan özgürce uzaklaşma yetisidir.¹⁸

Bir kişinin yüzünü zihinde canlandırmak, o kişiyi algılamak değildir; aksine onun yokluğunu onaylayarak, onu imgesel olarak var kılmaktır. Yani yönelimsel bir yaşanmışlık (*erlebnisse*) ile bilincin nesnesine dönüştürmektir; bu nesne ilkesel olarak bir bilince içkin değil, bilincin dışında aşkın bir nesnedir. İmge ve algı yönelimsellikleriyle birbirinden ayrılan iki farklı *yönelimli* “Erlebnisse”dir.¹⁹ İşte sanatçı da bu temel inkâr edimini gerçekleştirir. Ressam, tuvali, var olan dünyanın bir kaydı olarak değil, onun yokluğunun bir işareti olarak; yani, imgesel olanın inşası için bir araç olarak kullanır. Sanat eseri, bir bakıma “gerçekliğin analogu”dur; yani gerçek dünyadaki malzemelerle (boya, taş, ses) inşa edilmiş, ama ona indirgenemeyen, onu yadsıyarak ondan özgürleşen yeni bir varoluş katmanıdır.

Sartre, böylece imgelem faaliyetini, insan özgürlüğünün en somut tezahürü olarak konumlandırır. İmge, artık Platon’un metafizik hapisanesindeki bir mahkûm değil, bilincin dünyaya sırtını dönüp kendi anlamını özgürce yaratabildiği bir imkân, bir özgürlük eylemidir. Bu radikal görüş, modern sanattaki soyutlamacı ve avangard girişimlere çok güçlü bir felsefi ve kuramsal temel hazırlamıştır.

2. Psikanalitik Derinlik: Arzunun Sahnesi ve Gerçek ile Yüzleşme

Felsefenin imgeyi temsil, yaratım ve özgürlük bağlamında sorgulamasının üzerine psikanalizden gelen yeni yorumlar bu konuya radikal bir derinlik katar: İmge, artık sadece estetik veya epistemolojik bir sorun değil, aynı zamanda ve hatta daha çok, bilinçdışı arzusun dolayımıldığı, travmatik gerçeklikle kurulan imkânsız ilişkinin sahnelendiği bir mecradır. Bu bölümde, Sigmund Freud’un rüya çözümlemesi ve Jacques Lacan’ın yapısalcı psikanalizini diyaloga sokarak, sanatsal imgenin bilinçdışının karmaşık dinamikleriyle nasıl iç içe geçtiğini incelenecektir.

Sigmund Freud, sanat ve edebiyata her zaman psikanalitik kuram için verimli bir inceleme alanı olarak bakmıştır. Ona göre sanatçı, “gerçeklikten hoşnutsuzluğun” yarattığı güçlü içsel gerilimleri, arzuları ve çatışmaları, toplumca kabul edilebilir bir forma dönüştürerek tatmin eden bir bireydir. “Sanatçı da oyun oynayan bir çocuk gibi davranır; o da kendine bir hayal dünyası yaratarak bu dünyayı pek ciddiye alır, yani zengin bir duygu hazinesiyle donatarak *realite*’den kesin sınırlarla ayırır onu.”²⁰ Bu dönüştürme süreci, Freud’un rüyaların işleyiş mekanizmasına ilişkin keşfettiği “rüya çalışması” (*traumarbeit*) ile doğrudan benzerlikler gösterir. Freud için, “Düşlerin yorumu, aklın bilinçdışı etkinliklerine götüren bir kral yoludur” ve bu yol imgelerle döşenmiştir.²¹ Bilinçdışındaki gizli içerikler (*latente Trauminhalt*), sansür mekanizmasını atlatmak ve bilinç düzeyine çıkabilmek için yoğunlaştırma (*verdichtung*) ve yer değiştirme (*verschiebung*) gibi primer süreçlerden geçerek görünen içeriğe (*manifeste Trauminhalt*) dönüşür.²²

Yoğunlaştırma (*verdichtung*), birçok düşünce, anı ve duygunun tek bir imgede veya sahne içinde birleştirilmesidir. Rüya da gördüğümüz tek bir kişi, aslında birkaç farklı kişinin özelliklerini taşıyabilir. Yer değiştirme (*verschiebung*) ise, duygusal yoğunluğun, asıl önemli olandan önemsiz veya sembolik bir nesneye/imege kaydırılmasıdır.²³

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *İmgelem*, çev. A. Tümertekin. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2004).

¹⁷ Jean-Paul Sartre, *İmgelem*, 139.

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. T. İlgaz ve G. Çankaya-Eksen. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2009); Sartre, *İmgelem*, 124.

¹⁹ Sartre, *İmgelem*, 144.

²⁰ Sigmund Freud, *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*, çev. K. Şipal. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınevi, 2001), 105.

²¹ Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu II*, çev. E. Kapkın. (İstanbul: Payel Yayınevi, 1996), 324.

²² Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu I*, çev. E. Kapkın. (İstanbul: Payel Yayınevi, 1996), 186.

²³ Freud, *Düşlerin Yorumu II*, 13-39.

Örneğin, bir kişinin babasına karşı beslediği öfkeyi, rüyasında büyük ve tehditkâr bir ayıya dönüştürmesi, bu yer değiştirme mekanizmasının bir sonucudur.

Sanatçı da tıpkı bir rüya gören gibi, bilinçdışı malzemesini bu mekanizmalarla işler. Bir ressam, bir dizi karmaşık duygu ve çatışmayı (yoğunlaştırma) tek bir kompozisyonda toplayabilir. Ya da bir şair, asıl söylemek istediği şeyi doğrudan ifade etmek yerine, onun duygusal yükünü bir metafora (yoğunlaştırmaya) yükleyebilir veya bir doğa imgesi (yer değiştirme) üzerinden aktarabilir. Sanat eseri, tıpkı bir rüya gibi, arzunun kendini meşru bir yolla açığa çıkarmak için dolaylı, sansürlenmiş ve estetik bir biçimde ifade bulduğu bir sahne haline gelir. Burada imge, arzunun kılık değiştirmiş, gizlenmiş halidir.

Jacques Lacan, Freud'un bu temel keşiflerini dilbilim ve yapısalcılıkla harmanlayarak yeniden yorumlar. Ona göre "bilinçdışı, bir dil gibi yapılanmıştır."²⁴ Freud'un bilinçdışını yöneten *birincil süreçler* olarak tanımladığı bu mekanizmalar, dilin en radikal eksenlerine, yani metafor ve metonimiye belirleyen işlevlere tam olarak karşılık gelir.²⁵ Freudcu teoriye göre birincil süreç, *id*'in haz ilkesinin yarattığı gerilimi boşaltan mekanizmalardan oluşur. Birincil süreçler çocuksu, ilkel ve rüya gibidir, burada fantazi ile gerçeklik arasında ayırım yapmanın hiçbir yolu yoktur.²⁶ Lacan ise, metafor ve metoniminin işlevine dayanan teorik bir yaklaşımı kullanır. Freud'un birincil süreç mekanizmalarından biri olan yoğunlaştırmayı (*verdichtung*) metafor ile, yer değiştirme (*verschiebung*) mekanizmasını ise metonimi ile ilişkilendirir. Özne bir metafordur; Oedipus kompleksindeki baba bir metafordur; semptom bir metafordur; ve aşk da bir metafordur.²⁷

Metafor, benzerlik ilişkisine dayanır; bir şeyi, sahip olduğu niteliğinin başka bir şeyin temel niteliğiyle olan benzerliği vurgulanarak anlatılması; ona benzeyen başka bir şeyin yerine koyarak anlatmaktır (örn., "Aşk bir *cehen-nemdir*"). Benzer biçimde, yoğunlaştırma da bir dizi farklı düşünce, anı ve duygunun, aralarındaki benzerlikler nedeniyle tek bir imgede veya rüya ögesinde üst üste binmesi, birleşmesi ve toplanmasıdır. Bu, sanatta, tek bir simgenin veya merkezi bir imgenin sayısız anlam katmanını aynı anda taşıyabilmesi durumudur.

Metonimi ise, bitişiklik (parça-bütün, neden-sonuç, yer-eser vb.) ilişkisine dayanır; bir şeyi, onunla bitişik ilişkisi olan başka bir şeyle anlatmaktır (örn., "Yelkenleri gördüm" derken yelken ile gemi kastedilir veya "Beyaz Saray açıkladı" ifadesi). Yer değiştirmede de, duygusal enerjinin bir imgeden diğerine, bitişik ilişkiler zinciri boyunca kaymasıdır; duygusal yoğunluk veya anlam, asıl önemli olandan, onunla bitişiklik ilişkisi içindeki önemsiz veya simgesel bir nesneye/imgeye kayar.²⁸ Sanatçı doğrudan ifade edemediği merkezi bir travmatik fikirden uzaklaşarak, onu dolaylı olarak, kendisiyle bitişik olan imgeleri (bir nesne, bir manzara, bir renk) kullanarak ifade eder; bir bakıma ifade edilen fikir, ifade edilmeyen fikrin bir vekili olarak işlem görür.

Lacan'ın psikanalitik kuramının merkezi kavramları olan imgesel (*imaginaire*), simgesel (*symbolique*) ve Gerçek (*réel*) şeklindeki üçlü yapı, imgenin işlevini anlamak için daha da geniş bir çerçeve sunar. İmgesel düzen, Lacan'ın ayna evresi (*stade du miroir*) kuramıyla açıkladığı, benliğin ilk oluşum evresidir. Henüz koordinasyonu zayıf olan bebek, aynadaki kendi yansımasıyla (imgesiyle) özdeşleşir ve kendini bütünlüklü, tutarlı bir benlik olarak algılamaya başlar.²⁹ Ancak bu bütünlük (*gestalt*) bir yanılsamadır (*illusion*). Çünkü bu çocuk kendini bir yansıma üzerinden fark eder. Burada fark ettiği Ben imgesi, aslında aynadan yansıyan imgedir ve bu imge Ben'in nesneleşmiş görüntüsüdür.

²⁴ Jacques Lacan, *The Seminar, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*, çev. Dennis Porter. (London: W. W. Norton & Company, 1997), 32.

²⁵ Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, çev. Bruce Fink. (New York: W. W. Norton & Company, 2006), 676-677.

²⁶ Michael Robbins, "The Primary Process: Freud's Profound Yet Neglected Contribution to the Psychology of Consciousness," *Psychoanalytic Inquiry* 38, sayı: 3 (2018): 186-197, burada 186.

²⁷ Lacan, *Écrits*, 412-413.

²⁸ Devrim Avşar, "Dilbilimsel Bakış ve Jacques Lacan'da Dilin Yapısal İşlevi," *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10, (2024): 41-57, burada 48.

²⁹ Lacan, *Écrits*, 76.

Dolayısıyla kendi Ben'ine dair ilk deneyimi aynasal imge üzerinden gerçekleşir ve aslında burada Ben'in oluşumu bu imgeyle gerçekleşen ilksel bir özdeşimin sonucudur; aynı zamanda onun ilk yabancılaşmasıdır.³⁰ Sanattaki imgeler de bu İmgesel düzene aittir. Bir tablo veya bir heykel, bize dünyayı anlamlı, bütünlüklü ve güzel bir şekilde sunar; tıpkı aynadaki yansımanın bebeğe vaat ettiği gibi. Bu, imgenin cezbedici ve kandırıcı gücüdür. Lacan'da Ben'in oluşumunu takip eden evre özneleşmedir. Bu aşamadan kişi simgesel düzene dahil olur ve "Ben" (*ego; moi*) oluşumunu yöneten özdeşleşme hareketi, imgeden simgesel bir figüre yönelir: Oedipus kompleksi ile başlayan Baba ile ödeşme. Böylece kişi, simgesel düzene; dilin, yasanın, toplumsal normların ve kültürün oluşturduğu düzene geçiş yapar. Baba, yasaı yazan, simgesel düzenin temsilcisi olarak çocuk ile annenin ikili birlikteliğine müdahale ederek, bu ilişkiyi yasaklar. İçgüdü, yanlış tanınan bir şey konumuna bastırılır ve yerini bir simge alır.³¹ Birey, bu düzene girerek (Oedipus kompleksini aşarak) toplumsal bir varlık haline gelir. Arzu, simgesel düzen tarafından biçimlendirilir ve daima dil dolayımından geçer. Bu, arzunun dil tarafından doğrudan temsil edilmediğini ifade ettiği gibi arzunun imgesel bir düzlemde kendini gösterdiğine işaret eder. Arzu, dilin dolayımından geçerken aslında ne olduğu tam olarak ifade edilemez bir şeye dönüşür. Dil, arzunun saf halini "bozar" ve onu kendi mantığına, ikiliklerine (iyi/kötü, var/yok vb.) ve sınırlarına hapseder.

Gerçek ise, simgesel düzene asla tamamen dahil edilemeyen, temsil edilemez, sembolize edilemez, tarif edilemez olandır. Travma, kayıp, ölüm ve mutlak anlamdaki haz (*jouissance*) Gerçek alanına aittir. Gerçek, simgesel düzeni sürekli olarak zorlar ve bozar.³² Öyleyse Lacan açısından sanatın işlevi, Gerçek'i doğrudan temsil etmek (ki bu imkansızdır) değil, onunla bir tür temas kurmanın bir yolunu bulmaktır. Sanatçı, imgeyi kullanarak Gerçek'in etrafında dolaşır, onun yarattığı travmatik boşluğu "dikişlemeye" çalışır. Bu durumda, sanatsal imge, bu üç düzenin kesişim noktasında konumlanır. Birincisi imgesel düzenden yola çıkarak bize tanıdık gelen formlar ve bütünlükler sunar. İkicisi, bu formları simgesel düzenin (dilin, kültürün) kodlarıyla işler ve anlamlandırır ve nihayetinde (üçüncüsü), bu işleyişin altında, Gerçek ile olan imkânsız ilişkimizi dolayımına çabası yatar.

Lacan'ın son dönem çalışmalarında öne sürdüğü *sinthome* kavramı bu bağlamda kritiktir. Semptom, çözülmesi gereken şifreli bir mesajken; *sinthome*, öznenin kendisini bir arada tutmasını sağlayan, onun benzersiz zevk (*jouissance*) biçimini düzenleyen bir düğüm, bir yaratımdır.³³ Sanat, bir *semptom* olmaktan çok bir *sinthome* olarak görülebilir. Sanatçı, kişisel ve toplumsal travmayı (Gerçek) estetik bir forma, bir *sinthome*'a dönüştürerek onunla yaşanabilir bir ilişki kurar. Bu, bir çözüm değil, bir varoluş biçimidir.

Kant'ın "estetik ideası" kavramı, sanatçının imgelem yetisinin bir ürünü olarak, Lacanyen psikanalizin üçlü yapısıyla düşünülebilir. Kant'ın tanımıyla, "hiçbir kavramın ona yeterli olamayacağı" imgesel tasarım,³⁴ Lacanyen Gerçek'in mahiyetinde izini belli ediyor gibidir; yani simgesel düzen (dil ve kavramlar) tarafından tam olarak yakalanamayan, temsil edilemez ve travmatik olanın izi. Sanatçı, estetik idea aracılığıyla, bu Gerçek'in sınırında dolaşır, onu doğrudan temsil etmek yerine, onun etrafında dolanan bir imgesel form yaratır. Bu form, izleyicinin zihninde, Gerçek'in yarattığı boşluğu (*manque*) geçici olarak doldurabilecek sayısız simgesel çağrışımı harekete geçirir. Böylece Kant'ın estetik ideası, Lacanyen anlamda, Gerçek ile simgesel arasında bir aracı, imgesel bir dikiş işlevi görür. Bu diyalog, imgelem gücünün yalnızca keyfi bir birleştirme yetisi değil, aynı zamanda bilinçdışı arzu ve temsil edilemez olanla bir yüzleşme alanı olduğunu gösterir.

Sartre'in *néantisation* (hiçleme, inkâr) kavramı ile Lacan'ın Gerçek kavramı arasındaki ilişki, bir karşıtlıktan ziyade derin bir tamamlayıcılık ve gerçekliğe dair farklı vurgular olarak görülebilir. Sartre için *néantisation*, bilincin

³⁰ Lacan, *The Seminar, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, 49.

³¹ Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, çev. David Macey. (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), 165.

³² Lacan, *Écrits*, 580.

³³ Jacques Lacan, *The Sinthome: The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIII*, çev. A. R. Price. (Cambridge, UK: Polity Press, 2016), 35.

³⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 185.

özgürlüğünün ve yaratıcılığının kaynağıdır; bilinç, dünyayı olduğu gibi (var-olan) kabul etmek yerine onu inkâr ederek (var-olmayanı tasavvur ederek) onu aşar ve anlamını özgürce inşa eder.³⁵ Bu radikal bir öznellik ve faillik vurgusudur. Bu bir bakıma, var-olanın imgeselleştirilerek, Lacan'ın Gerçek dediği alana hiçleme yoluyla var-olmayan olarak sıkıştırılmasıdır; işte varlık bu var-olmayan dünyada güzelin kaynağı olur. Williford ile Rudrauf'un tespitiyle söylersek, bilincin imgesel kapasitesi, yok olanı sanki kendi kendine mevcutmuş gibi düşünme ve yapma yeteneği, onun anlık zincirlerinden, mevcut durumun veya çıkmazın kısıtlamalarından özgürlüğünün temel ifadesidir.³⁶ Lacan için ise Gerçek, tam da bu inkâr edilemeyen, aşılamayan, simgesel düzene direnen “sert çekirdek”tir. Gerçek, *néantisation*'ın nesnesi veya hedefi değil, onun erişebileceği düzey veya sınırıdır; bilincin onu inkâr etme çabalarına rağmen direnen, temsil edilemez olandır. Sartre'in vurgusu öznenin dünyayı inkâr ederek onu dönüştürme gücü üzerindeyken, Lacan'ın vurgusu bu gücün kaçınılmaz olarak takıldığı sınırlar üzerindedir. Sanat, bu iki düşünür için de bu sınırla bir müzakere alanıdır: Sartryen anlamda, sanatçı Gerçek'i inkâr ederek onun üzerine yeni bir dünya (imgesel) inşa eder; Lacanyen anlamda ise bu inşa, Gerçek'in travmatik merkezine bir yanıt olarak ortaya çıkan bir *sinthome*'dur. Dolayısıyla, *néantisation* failliği, Gerçek ise bu failliğin koşulu ve sınırını temsil eder; biri diğeri olmadan düşünülemez.

Freud ile Lacan arasındaki paralellik ise, sanatsal imgeyi arzunun dolaylı ifadesi olmanın ötesine taşır. İmge, Gerçek karşısında hissedilen temel yoksunluğun, simgesel düzenin sınırlarının ve imgesel yanılsamaların kesiştiği karmaşık bir dokudur. Sanatçı, rüya gören biri gibi yoğunlaştırma ve yer değiştirme (metafor ve metonimi) mekanizmalarını kullanır, ancak bunu yalnızca bir ifade aracı olarak değil, Gerçek ile yüzleşmenin ve onunla birlikte yaşamamanın bir yolu olarak, bir *sinthome* inşası olarak gerçekleştirir.

3. Kuramın Ete Kemiğe Bürünmesi: Sanat Tarihinde İmgenin Diyalektiği

Teorik çerçeveyi oluşturan felsefi ve psikanalitik sorgulama, ancak somut sanatsal pratikler üzerinden test edildiğinde anlam kazanır. Bu bölüm, sürrealizm, soyut ekspresyonizm ve çağdaş sanattan örneklerle, *imgenin temsilden yaratıma*, bilinçdışı arzudan Gerçek (*réel*) ile yüzleşmeye uzanan yolculuğunu inceleyecek ve makalenin temel tezini –imgenin gerçekliği temsil değil, inşa ettiği– somutlaştıracaktır. Özellikle, imgenin simgesel düzenin (dil ve toplumsal kodlar) ötesine geçen, dil-öncesi ve dil-dışı bir iletişim, aktarım ve yansıma gücüne sahip olduğu vurgulanacaktır.

Antmen'in katıldığımız bir değerlendirmesiyle, sürrealist hareket, 1924 tarihli manifesto ile André Breton öncülüğünde, doğrudan Freudyen psikanalizden ilham alarak bilinçdışının sınırsız alanını sanatın merkezine yerleştirmeyi amaçlar.³⁷ Onlar için sanat, aklın denetimini ve simgeselin (Simgesel Düzen) baskıcı kurallarını (mantık, ahlak, estetik) reddederek, imgeselin arkaik ve özgürleştirici imgelerine ulaşmanın bir yoludur. Sürrealistler, yaratım süreçlerinde iki temel yöntem kullanırlar. Birincisi, aklın denetimini devre dışı bırakılarak, bilinçdışının doğrudan ve filtrelenmemiş bir dökümünün amaçlandığı “otomatik yazı/desen” (automatism) yöntemidir.³⁸ Bu pratik, Freud'un rüya çalışması (*traumarbeit*) ve serbest çağrışım sürecindeki sansürlü akışı taklit eder ve sanatı, simgeselin yapılandırılmış dilinden kurtararak onu dil-öncesi bir ifade biçimine yaklaştırmayı amaçlar. İkinci yöntem ise, hazır nesneler ve çarpıtılmış gerçeklikler olarak tanımlanan, gündelik nesneleri alışıldık bağlamlarından kopararak yeni, onlardan şok edici ve anlam yüklü ilişkiler kurmaya çalışmaktır. Bu, Comte de Lautréamont'ın *Les Chants de Maldoror* (1869) adlı eserinde şiirsel güzelliğe dair yaptığı meşhur tanımdaki gibi, “Yırtıcı kuşların pençe tırnağı gibi güzel; (...) bir dikiş makinesi ile bir şemsiyenin bir teşrih masası üzerinde rastlaşması gibi güzel” olanın yarattığı

³⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 55.

³⁶ Kenneth Williford ve David Rudrauf, “Foreword to the Routledge Classics Edition” in Jean-Paul Sartre, *The Imagination* (London and New York: Routledge, 2012), xxiii.

³⁷ Ahu Antmen, *20. Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2009), 135.

³⁸ Antmen, *20. Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar*, 136.; Rosalind E. Krauss, *The Optical Unconscious* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 64.

Salvador Dali de bu stratejilerin ustasıdır. *Belleğin Azmi* (1931) adlı eseri, teorik çerçevemizin neredeyse tüm unsurlarını barındırır. *Eriyen saatler*, Freudyen *Verdichtung*'un (Yoğunlaştırma) eşsiz bir örneğini sunar: Zamanın geçişi, hafızanın deforme oluşu, cinsellik ve ölüm arzusu tek bir imgede sıkıştırılmıştır. Bu imgeler, mantıksal bir anlatıya (*symbolique*) dönüştürülemeyecek kadar yoğundur; sezgiyle, duyguyla ve dil-öncesi bir düzeyde kavranırlar. Dali'nin *elephant-legged* figürleri ise saf yer değiştirmeye örnek gösterilebilir; güç ve istikrar imgesi olan fil, absürt ve endişe verici bir forma dönüşerek, iktidar ve fallik imgeyle ilgili bilinçdışı kaygıların yerini alır.

René Magritte ise imgenin simgesel ile olan ilişkisini bozmaya odaklanır. *İmgelerin İhaneti* (1929) adlı eserinde, "Bu bir pipo değildir" (*Ceci n'est pas une pipe*) yazar. Sanatçı, resimlerindeki hayali atmosferden çok, temsil olgusunun üzerine gitmesi, gerçeklikle yanılısma, nesneyle imgesi arasındaki ilişkiyi irdelemesi bakımından diğer Sürrealist sanatçılardan belli bir ölçüde ayrılır.⁴⁰ Magritte burada, imgenin (görsel temsil) gösterdiği nesne (pipo) ile onun dilsel göstereni ("pipo" kelimesi) arasındaki keyfi bağı ortaya serer. İmge, nesnenin kendisi değildir; bu bir yanlış anlamadır (*méconnaissance*). Magritte, imgeyi, dilsel ve toplumsal kodlamaları yıkararak, izleyicinin gerçeklikle kurduğu otomatik ve kanıksanmış ilişkiyi (imgeselin yanılısamasını) parçalar ve Gerçek'in –yani, temsil edilemez olanın– sert yüzüyle bir yüzleşmeye zorlar.

Soyut Ekspresyonizm, özellikle Jackson Pollock'un damlatma (*drip*) tablolarıyla, imgenin temsilden tamamen kopuşunun ve saf eylem, enerji ve içsel durumun dil-dışı ifadesine dönüşünün radikal bir örneğidir. Pollock'un çalışma yöntemi –tuvali yere yayması, boyayı damlatması, sıçratması, fırça darbelerinin fizikselliği– sanatı nihai sonuçtan ziyade sürecin kendisine odaklar.⁴¹ Burada temsil edilen bir nesne (ağaç, insan, manzara) yoktur. İmge, sanatçının bedeninin ve bilinçdışının doğrudan uzantısıdır. Pollock, Sürrealistlerin otomatik yazı yöntemini alır ve onu fiziksel bir eyleme dönüştürür. *She Wolf*'ta (1943) bu durum belirgin biçimde görünür: Pollock simgesel olan yazı yerine, *otomatik karalamalarla* oluşturduğu rastgele *desen*, açıkça bir imge olarak Gerçek'in paket olarak sunma deneyimidir. Pollock, damlalar, sıçramalar ve renk püskürtmeleriyle hazırlanan yüzeye, karalanmış alanın negatifte figür olarak kalacak kısmının etrafındaki konturu opaklaştıran kalın boyalı bir çerçeve yerleştirerek bir hayvan resmi üretir.⁴² Tuval, bir rüyanın veya zihnin değil, beden ve içgüdünün kaydının tutulduğu bir alan haline gelir. Bu, simgeselin (anlatı, figürasyon, form) tamamen reddidir; onun yerine imgesel dilin getirilmesidir. İzleyici, tabloyu mantıksal olarak çözümleyemez; onunla doğrudan, sezgisel ve duyusal bir ilişki kurmak zorundadır. Bu, imgenin en arkaik işlevine, yani dil-öncesi, simgesel-öncesi bir duygu durumunun doğrudan aktarımına bir dönüş olarak okunabilir. Sanatçının içsel Gerçek'i –kaos, coşku, kaygı, enerji– doğrudan yüzeyde somutlaştırır.

Çağdaş sanat, imgenin Gerçek ile olan imkânsız ilişkisini doğrudan sorgulayan örneklerle doludur. Bill Viola'nın video enstalasyonları, doğum, ölüm, su, ateş gibi arketipik imgeleri kullanarak, izleyiciyi varoluşun temel ve tarif edilemez (*réel*) deneyimleriyle yüzleştirir. *The Passing* (1991) veya *Nantes Triptych* (1992) gibi eserlerde, su altındaki yavaş çekim figürler, doğum ve boğulma imgeleri iç içe geçer. Birçok projesinde insan tutkularının bedensel ve daha çok yüz ifadeleriyle ilgilenir ve su yüzeyinin giderek artan bozulmasıyla, kahramanların yüzlerine kazınmış geleneksel acıma duygusu (*pathos*) temsilini aşar; bu yüzey ister görüntülerini destekleyen bir ayna, ister oyuncuların bulunduğu ekran ile sahne arasında bir engel olsun. Riedmatten'in belirttiği gibi, yüz hatlarının bozulması ve onları etkileyen duygunun daha da çarpıcı bir şekilde tasvir edilmesidir.⁴³ Viola, teknolojiyi kullanarak imgeleri yavaşlatır, büyütür ve yoğunlaştırarak, izleyicinin duyusal ve bedensel bir tepki vermesini sağlar. Burada imge, bir şeyi

³⁹ Comte de Lautréamont, *Les Chants de Maldoror* (Paris: Éditions de la Sirène, 1920), 323.

⁴⁰ Antmen, *20. Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar*, 138.

⁴¹ E. H. Gombrich, *Sanatın Öyküsü*, çev. E. Erduran ve Ö. Erduran. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 602.

⁴² Krauss, *The Optical Unconscious*, 289.

⁴³ Henri de Riedmatten, *Narcissus in Troubled Waters: Francis Bacon, Bill Viola, Jeff Wall*, çev. A. Anderson. (Rome: "L'erma" di Bretschneider, 2014), 18.

anlatmaz; bir deneyimi aktarır. Simgeselin sınırlarını zorlayarak, izleyiciyi Gerçek'in –ölüm, acı, arzu– karşısında bir duruma sokar; bu, dil-öncesi, simgesel-öncesi bir düzeyde gerçekleşen bir aktarımdır.

Cindy Sherman ise imgenin kimlik ve toplumsal cinsiyet inşasındaki rolünü (imgesel ve simgeselin kesişimi) sorgular. *Untitled Film Stills* (1977-80) serisinde, kadınlıkla ilgili medyatik ve sinematik stereotipleri taklit ederek performansını sergiler. Sherman, bu imgelerin “gerçek” veya “doğal” olmadığını, tamamen kurgulanmış olduğunu gösterir. Bu serinin büyüleyiciliği, bir *trompe l'oeil* (göz aldanması) niteliği taşımalarından kaynaklanır. İzleyici, bir dizi ikinci kez bakma, yabancılaşma ve tanıma sürecine tabi tutulur. Kamera bakar; kadın karakteri, farklı röntgen-cilik biçimlerinin bir parodisi içinde “yakalar”. Kamera, onun gardını düşürdüğü, bazen giysilerinin olmadığı, kendi dünyasına daldığı ve kendi özel ortamının mahremiyetinde olduğu anlara izinsiz girer.⁴⁴ Onun çalışmaları, imgeselin (kadınlık imgesi) nasıl simgesel (toplumsal cinsiyet kodları, film dili) tarafından inşa edildiğinin bir teşhididir. İzleyici, imgenin bir temsil değil, bir inşa olduğunu doğrudan deneyimler. Sherman, imgenin ardındaki ideolojik ve toplumsal gerçekliği deşifre ederek, onunla bir tür dolayimli temas kurmayı sağlar.

Sonuç olarak, bu sanatsal örnekler, imgenin dilsel ve simgesel olanın ötesinde işleyen güçlü bir iletişim aracı olduğunu kanıtlar. İster Dali'nin bilinçdışı imgeleri, ister Pollock'un eylem izleri, ister Viola'nın arketipleri, ister Sherman'ın kurgulanmış kimlikleri olsun, hepsi de gerçekliği pasif bir şekilde yansıtmaktan ziyade, onu aktif olarak inşa eder, dönüştürür ve onunla olan ilişkimizi yeniden tanımlar. İmge, Gerçek'in travması ve çekiciliği karşısında, onu simgesel düzene tamamen sokamadan onunla bir diyalog kurabilmemizin en eski ve en etkileyici yoludur.

Sonuç

Bu çalışma, sanattaki imgenin, geleneksel temsil (*mimesis*) paradigmasının aksine, gerçeklikle olan ilişkimizi pasif bir şekilde yansıtan bir araç olmadığını; aksine, onu felsefi düşünce, psikanalitik arzu ve imgelem gücü aracılığıyla aktif olarak inşa eden ve yeniden tanımlayan bir edim olduğunu iddia etmiş ve bu iddiayı ele almıştır. Makale boyunca izlenen yol, imgenin Platoncu metafizikteki ikincil konumundan, modern ve çağdaş düşüncedeki merkezi ve yapıcı rolüne uzanan epistemolojik ve ontolojik dönüşümünü haritalandırmayı amaçlamıştır. Ulaşılan nihai sonuç, sanatsal imgenin, dilsel ve simgesel olanın sınırlarını aşan, arzusun ve Lacanyen Gerçek ile (*réel*) olan imkânsız ilişkimizin en kadim dili olduğudur.

Çalışmanın ilk bölümü, imgenin etimolojik ve felsefi kökenlerini inceleyerek, onun Antik Yunan'dan beri taşıdığı ikili doğayı (*eidōlon* ve *eikōn*) ortaya koydu. Platon'un mağara alegorisi, imgeyi hakikatten üç derece uzak bir yanılsama olarak kodlayarak Batı düşüncesinde uzun süre egemen olacak bir temsil şüpheciliği başlattı. Ancak, Kant'ın “estetik ideası” kavramı ve özellikle Sartre'ın *imgelemi* bir *néantisation* (hiçleme) ve özgürlük edimi olarak radikal bir biçimde yeniden okuması, imgeyi temsilden yaratıma, edilgenlikten etkin bir faillığe taşıdı. Bu felsefi dönüşüm, imgenin artık bir kopya değil, “var-olmayan”ı var kılan bir yaratı olduğu fikrini temellendirdi.

İkinci bölüm, bu felsefi zemini psikanalitik bir derinlikle zenginleştirdi. Freud'un *traumarbeit* (rüya çalışması) ve onun mekanizmaları olan “yoğunlaştırma” (*verdichtung*) ve “yer değiştirme” (*verschiebung*), sanatsal yaratım süreciyle doğrudan paralellikler taşıdığı gösterildi. Lacanyen psikanaliz ise, bu süreci imgesel (*imaginaire*), simgesel (*symbolique*) ve Gerçek (*réel*) üçlü yapısı içinde daha karmaşık bir modele oturttu. Burada imge, artık sadece bilinçdışı arzusun değil, aynı zamanda Gerçek'in –temsilin imkânsız olduğu travmatik çekirdeğin– simgesel düzen içinde dolayılanma çabasının bir sonucu olarak okundu. Sanatçının, bir semptomu çözmekten ziyade, onunla yaşamayı sağlayan bir *sinthome* inşa ettiği argümanı geliştirildi.

⁴⁴ Laura Mulvey, “A Phantasmagoria of the Female Body: The Work of Cindy Sherman,” *New Left Review* 188, (1991): 136-150, burada 141.

Üçüncü bölüm, bu teorik çerçeveyi sanat tarihinden somut örneklerle test etti ve somutlaştırdı. Sürrealistlerin (Dali, Magritte) Freudyen *yoğunlaştırma* ve *yer değiştirme* mekanizmalarını bilinçli olarak kullanmaları, Soyut Ekspresyonizm'in (Pollock) imgeyi bedensel bir eylem ve dil-öncesi bir ifade biçimi olarak somutlaştırması ve çağdaş sanatçıların (Viola, Sherman) Gerçek ile doğrudan ve dolayimli bir yüzleşme alanları yaratması, imgenin inşa edici gücünü açıkça gözler önüne serdi. Bu örnekler, imgenin, nesnel bir gerçekliği betimlemekten ziyade, öznenin ve toplumun gerçeklikle olan travmatik, arzulu ve karmaşık ilişkisini dil-dışı, simgesel-öncesi ve simgesel-ötesi kanallarla nasıl inşa ettiğini gösterdi.

Sanatsal imge, Platoncu anlamda bir kopya değil, Kant, Sartre, Freud ve Lacan'ın kuramlarıyla ortaya konduğu üzere, gerçekliği yansıtan değil, onu aktif olarak kuran bir faaliyetin sonucudur. Dil-ötesi bir aktarım ve temsil aracı olarak imge, simgeselin (dilin) yapısal sınırlamalarını aşma kapasitesine sahiptir. Bilinçdışı arzuyu, travmayı, Gerçek'in sert çekirdeğini, mantıksal anlatıya dökülemez olanı, sezgisel, duyuşsal ve bedensel bir düzeyde aktarabilir. Bu, onu, iletişimin en arkaik ve en güçlü biçimlerinden biri yapar.

Sanat, Gerçek ile diyalog kurma çabasıdır: Gerçek'i doğrudan temsil etmeye çalışmaz; zira bu imkansızdır. Onun yerine, onun etrafında dolaşır, onun yarattığı boşluğu (*manque*) geçici olarak dikişler, onunla bir tür dolayimli temas kurmamızı sağlayan bir "gerçekliğin analoğu"nu (Sartre) inşa eder.

Bu çalışma, ağırlıklı olarak Batı felsefesi ve psikanaliz geleneği ile Batı sanat tarihi üzerine odaklanmıştır. Bu nedenle, imge kavramının Doğu estetik ve felsefe geleneklerinde (örneğin Zen Budizm'deki *enstantane* anlayışı veya İslam sanatındaki soyutlamalar ve kaligrafi) nasıl bir karşılığı olduğunun araştırılması, konuya küresel ve disiplinlerarası bir derinlik katabilir. Ayrıca, dijital çağdaki imge üretimi ve tüketimi (sosyal medya imgeleri, *AI-generated art*, *deepfakes*), bu çalışmada ortaya konan imgesel, simgesel ve Gerçek ilişkisini nasıl dönüştürmektedir? Dijital imgeler, Gerçek ile kurduğumuz ilişkiyi nasıl yeniden şekillendirir? Bu sorular, bu makalenin açtığı yoldan ilerleyen gelecek çalışmalar için verimli bir araştırma alanı oluşturur.

Sonuç olarak bu makale, sanattaki imgenin, insan olmanın getirdiği en temel varoluşsal durumlarla –arzulamak, korkmak, anlam aramak ve nihayetinde Gerçek'in karşısında bir anlam inşa etmek– yüzleşmemizi sağlayan vazgeçilmez bir mekanizma olduğunu göstermiştir. İmge, ne salt bir yansımadır ne de salt bir yanılsama. O, hakikatin kendisinin sürekli bir yeniden inşası ve Gerçek ile kurduğumuz diyalogun en incelikli dilidir.

Kaynakça

- Antmen, Ahi. 20. Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2009.
- Aristotle. *Politics*. Çeviren: Ernest Barker, Oxford: Oxford University Press, 1995. Originally published ca. 4th century BCE.
- . *Politika*. Çeviren: S. Cengiz, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Avşar, Devrim. “Dilbilimsel Bakış ve Jacques Lacan’da Dilin Yapısal İşlevi,” *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10, (2024): 41-57. <https://doi.org/10.56387/ahbvedebiyat.1495524>
- Barnhart, Robert K. ed. *The Barnhart Dictionary of Etymology*. New York: H. W. Wilson, 1988.
- Beekes, Robert, *Etymological Dictionary of Greek, Vol. 1*. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Breton, André. *Manifestoes of Surrealism*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969. Originally published 1924.
- Freud, Sigmund. *Düşlerin Yorumu I*. Çeviren: E. Kapkın, İstanbul: Payel Yayınevi, 1996. Originally published 1900.
- . *Düşlerin Yorumu II*. Çeviren: E. Kapkın, İstanbul: Payel Yayınevi, 1996. Originally published 1900.
- . *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*. Çeviren: K. Şipal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınevi, 2001.
- . *The Interpretation of Dreams*. Çeviren: James Strachey, New York: Basic Books, 2010. Originally published 1900.
- Gombrich, E. H. *Sanatın Öyküsü*. Çevirenler: E. Erduran ve Ö. Erduran, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Halliwell, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Çeviren: A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006. Originally published 1790.
- Krauss, Rosalind E. *The Optical Unconscious*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- Lacan, Jacques. *The Seminar, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*. Çeviren: Dennis Porter, London: W. W. Norton & Company, 1997.
- . *Écrits: The First Complete Edition in English*. Çeviren: Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, 2006. Originally published 1966.
- . *The Sinthome: The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIII*. Çeviren: A. R. Price, Cambridge, UK: Polity Press, 2016.
- Lautréamont, Comte de. *Les Chants de Maldoror*. Paris: Éditions de la Sirène, 1920. Originally published 1869.
- Lemaire, Anika. *Jacques Lacan*. Çeviren: David Macey, London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Mulvey, Laura. “A Phantasmagoria of the Female Body: The Work of Cindy Sherman,” *New Left Review* 188, (1991): 136-150.
- Platon. *Devlet*. Çevirenler: S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006. Originally published ca. 380 BCE.
- Riedmatten, Henri de. *Narcissus in Troubled Waters: Francis Bacon, Bill Viola, Jeff Wall*. Çeviren: A. Anderson, Rome: “L’erma” di Bretschneider, 2014.
- Robbins, Michael. “The Primary Process: Freud’s Profound Yet Neglected Contribution to the Psychology of Consciousness,” *Psychoanalytic Inquiry* 38, sayı: 3 (2018): 186-197. <https://doi.org/10.1080/07351690.2018.1430965>
- Sartre, Jean-Paul. *İmgelem*. Çeviren: A. Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2004. Originally published 1936.
- . *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Çevirenler: T. İlgaz ve G. Çankaya-Eksen, İstanbul: İthaki

Yayınları, 2009. Originally published 1943.

Williford, Kenneth ve David Rudrauf. "Foreword to the Routledge Classics Edition" in *Jean-Paul Sartre, The Imagination*. London and New York: Routledge, 2012.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 24.09.2025

Kabul: 06.10.2025

Atıf: Körpe, İbrahim. "Varlığın Ontolojik Statüsü, Bilginin İmkânı ve Aktarımı Problemlerinin Öncüsü: Gorgias," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 311-323. <https://doi.org/10.55256/temasa.1790605>

Varlığın Ontolojik Statüsü, Bilginin İmkânı ve Aktarımı Problemlerinin Öncüsü: Gorgias

İbrahim Körpe¹

ORCID: 0000-0003-0359-2200

DOI: 10.55256/TEMASA.1790605

Öz

Bu çalışmada Gorgias'ın; varlığın gerçekliği, bilginin imkânı ve aktarımı problemlerinin temellerini attığı iddia edilmiştir. Buna göre Gorgias açısından ilk olarak varlığın gerçekliği yok sayılmış ve hiçbir şeyin olmadığı iddia edilmiştir. Bu iddia uyarınca eğer bir şey var olsaydı bu ya (1) var olan olurdu, ya (2) var olmayan olurdu ya da aynı anda (3) hem var olan hem de var olmayan olurdu. Üç ihtimalin her birinin çeşitli problemler doğurduğu ve böylelikle varlığın gerçekliğinin olanaksızlığı Gorgias felsefesi uyarınca gösterilmiş ve Gorgias'ın varlığın ontolojik statüsü probleminin temellerini attığı iddia edilmiştir. Çalışmada ayrıca varlığın var olduğu kabul edilse dahi bilinemeyeceğinden, düşünce içeriklerinin yalnızca düşünce içerikleri olduğundan, onların varlıklarla ilgisinin olmadığından, var-olmayan düşünce içeriklerinin de tasarlanabilmesinden hareketle bahsedilmiştir. Böylelikle Gorgias'ın, bilginin imkânı probleminin temellerini attığı iddia edilmiştir. Üçüncü olarak ise varlığın bilgisini edinmek mümkün olsa da bu bilginin aktarımının imkânsız olduğu, bilgilerin sözcüklerden oluştuğu, varlığa dair algıların ise sözcüklerden farklı şeyler olduğu düşüncesi üzerinden gösterilmiştir. Böylelikle Gorgias'ın, bilginin aktarımı ve qualia probleminin temellerini attığı iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Bilgi, İmkân, Gorgias, Sofist.

The Ontological Status of Being, the Possibility of Knowledge, and the Problems of Its Transmission: Gorgias

Abstract

This study argues that Gorgias laid the foundations for the problems of the reality of existence, the possibility of knowledge, and its transmission. According to this view, Gorgias first denied the reality of existence and claimed that nothing exists. According to this claim, if something existed, it would either (1) be existing, (2) be non-existing, or (3) be both existing and non-existing at the same time. Each of the three possibilities gave rise to various problems, and thus the impossibility of the reality of being was demonstrated according to Gorgias' philosophy, and it was claimed that Gorgias laid the foundations for the problem of the ontological status of being. The study also discusses that even if existence is accepted, it cannot be known; that thought contents are only thought contents; that they have no relation to existence; and that non-existent thought contents can also be conceived. Thus, it is argued that Gorgias laid the foundations for the problem of the possibility of knowledge. Thirdly, it has been demonstrated that even if it were possible to acquire knowledge of being, the transmission of this knowledge is impossible, that knowledge consists of words, and that perceptions of being are different from words. Thus, it has been argued that Gorgias laid the foundations for the problem of the transmission of knowledge and qualia.

Keywords: Being, Knowledge, Possibility, Gorgias, Sophist.

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen. korpeibrahim@gmail.com

Giriş

Antik Yunan'da Sofistler hem varlık ve bilgi hem de etik alanında sabit ve herkes tarafından kanıksanmış doğruların mümkün olmadığını savunmuş ve böylelikle mevzubahis alanlarda bireyin kendisinin temel ölçüt olup bu alanlarda göreceliğin hüküm sürdüğünü iddia etmişlerdir. Bu bağlamda sofistler arasında belki de en radikal olanı Leontini'li Gorgias'tır. Gorgias'a göre hem varlık ve bilgi hem de bilginin aktarımı gibi alanlara dair hiçbir şey bililemez ve aktarılamaz. Onun açısından hiçbir bilginin mümkün olmaması, bu alanlara dair yürütülen tartışma ve spekülasyonların da gereksiz ve anlamsız olduğunu gösterir. Bu bağlamda her şeyin eşit bir şekilde doğru olduğunu göstermeye çalışmak Protagoras'ın amacıyken, Gorgias'ın amacının ise her şeyin eşit bir şekilde yanlış olduğunu göstermeye çalışmak olduğunu söyleyebiliriz.² Böylelikle hedef tahtasına felsefeyi oturtan Gorgias felsefenin en temel alanlarında doğru bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu gösterme yoluyla sofistlik hitabetin insana kalan tek şey olduğunu göstermek istemiş olabilir. Kaldı ki Gorgias hitabet uygulamasına sadece bir ikna yöntemi olarak geçmiştir zira artık doğru bilginin mümkün olduğuna inanmamaktadır ki onun görüşüne göre, rasyonel tartışma ve rasyonel kanaat var olamaz, var olan sadece ikna sanatıdır.³

Bu çalışmada Gorgias'ın akıl yürütmesinde ondan bize kalan üç temel önermenin her birinin, felsefede farklı bir problem ortaya çıkardığı önermeler üzerinden incelenmiştir. İnceleme esnasında Gorgias'ın varlık, bilgi ve bilginin aktarımına dair önermeleri ve onun bu önermelere dair görüşlerini bizlere aktaran Sextus Empiricus'un konuyla ilgili aktarımlarından istifade edilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak varlığın var olmadığı önermesi üzerinde durularak bu önermenin açılımı yapılmış ve Sextus Empiricus'un aktarımlarından hareketle varlığın var olması durumunda bunun ne türden bir var olma durumu olduğu ihtimalleri serimlenerek ortaya çeşitli ihtimaller ileri sürülmüş ve bu ihtimallerden her birinin, sonunda varlığın ya da var olanın var olmasının imkânsız olduğu düşüncesi ile sonuçlandırıldığı gösterilmiştir. Bundan dolayı Gorgias'ın ilk önermesinin varlık felsefesinin en temel problemlerinden bir tanesi olan "Varlık var mıdır?" tarzında kabaca özetleyebileceğimiz bir problemi öncelediği iddia edilmiştir. İkinci olarak ise Gorgias'ın epistemolojinin en temel problemlerinden bir tanesi olan bilginin imkânı probleminin öncüsü olduğu iddia edilmiş ve onun bu konudaki önermesinin yine Sextus Empiricus'un mevzubahis önerme ile ilgili aktarımları üzerinden analizi yapılmıştır. Buna göre Gorgias açısından varlığın var olduğu var sayılsa dahi bilinmesinin imkânsız oluşunun gerekçeleri üzerinde durulmuş ve bu iddianın epistemolojinin en temel problemlerinden bir tanesi olan bilginin imkânı probleminin öncüsü olduğu öne sürülmüştür. Üçüncü olarak ise varlığın var olması ve bilinmesi mümkün olsa dahi bu bilginin başkalarına aktarılmasının imkânsız oluşuna dayalı Gorgiasçı tez, yine Sextus Empiricus'un konuyla ilgili aktarımlarından hareketle incelemeye alınmış ve bu üçüncü iddianın da felsefede *qualia* problemi olarak adlandırılan, zihinsel tecrübi niteliklerin başka zihinlere aktarılamazlığına dayalı problemin öncüsü olduğu öne sürülmüştür.

1. Varlığın Ontolojik Statüsü

Gorgias, *Var Olmayan Üzerine* ya da *Doğa Üzerine* adlı eserinde biri varlığın ontolojik pozisyonu diğeri bilginin imkanı ve öbürü de bilginin aktarımının imkanı ile ilgili her biri bir diğeri ile şart kipiyle ilişkilendirilmiş ve her biri farklı felsefi problemler doğuran üç önerme iddia eder: Birincisi ve en önemlisi, hiçbir şeyin var olmadığı; ikincisi, var olsa bile insan için kavranamaz olduğu; üçüncüsü, kavranabilir olsa bile, yine de bir başka insana ifade edilemeyeceği ya da açıklanamayacağı.⁴ Bu başlık altında bu önermelerden ilki olan hiçbir şeyin var olmadığı iddiası incelemeye alınmıştır. Gorgias bu iddiasında kendisine varlık ya da var olma kipi addedebileceğimiz her türlü varlığın varlığını reddeder. Gorgias hiçbir şey yoktur diyerek ayrıca bütün sistemlerin altında yatan varsayımı, yani şeylerin bir tabiatı

² William Turner, *Felsefenin Tarihi*, çev. Adnan Akdağ ve Merve Menekşe. (İstanbul: Doruk Yayınları, 2022), 87.

³ Nils Gilje ve Gunnar Skirbekk, *Antik Yunan'dan Modern Dönem'e Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), 55.

⁴ Bruce McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," Translated from the Greek Text in Hermann Diels's "Die Fragmente der Vorsokratiker," *Philosophy & Rhetoric* 30, sayı: 1 (1997): 45.

olduğunu reddetmektedir; O, Anaksimandros'un *apeiron*undan Anaksimenes'in havasına, Empedokles'in dört temel ögesinden Demokritos'un atomlarına dek bir *physis* olduğu varsayımını reddetmektedir.⁵ Döneminde varlık ile ilgili öne sürülen bütün iddialara radikal bir karşı çıkış niteliğinde olan bu önermenin açılımı üzerinde durmamız gerekirse ilk olarak varlığın var olmasından ne anlamamız gerektiğinden bahsetmemiz faydalı olacaktır. Gorgias'ın varlık hakkındaki iddiasının doğru bir şekilinde anlaşılması önemlidir. Çünkü bu iddia doğru bir şekilde anlaşılması hem devamındaki iddiaların hem de sofistik düşüncenin doğru bir şekilde anlaşılması için önemlidir.

Gorgias açısından varlık mevcut değildir: çünkü varlık mevcutsa, ya sonsuz ya da yaratılmıştır ya da aynı anda hem sonsuz hem de yaratılmıştır.⁶ Varlığın var olması durumunda karşılaştığımız olası üç ihtimalin her biri bir diğeri ile çeliştiği gibi aynı zamanda her biri kendi içinde de ontolojik çelişkiler barındırır. Şöyle ki eğer varlık ezeli ise (ki bu noktadan başlamak gerekir), o zaman herhangi bir kökeni yoktur çünkü yaratılmış olan her şeyin bir kökeni vardır; ama yaratılmamış sonsuzun bir kökeni yoktur ve kökeni olmadığına göre sonsuzdur ve eğer sonsuzsa, o zaman hiçbir yerde değildir.⁷ Başka bir deyişle eğer varlık sonsuz ve sonsuzdan beri var ise onun zorunlu olarak sınırsız olması gerekir ki sonsuzun kendi içinde sınırsız da barındırdığı bir gerçektir. Bu durumda eğer varlık sonsuzsa onun aynı zamanda sınırsız olması gerekir ve sınırsız olan bir şey hiçbir yerde değildir çünkü onun herhangi bir sınırı olmadığı için belirli bir koordinatta da bulunmaz. Eğer varlık bir yerde bulunuyorsa sonlu bir yer kaplıyor demektir ve bu durumda eğer varlık sonlu bir yer kaplıyorsa varlık kendisinden başka bir şey tarafından içeriliyor demektir. Bu durumda da varlığı içeren şey varlıktan başka bir şeydir ve bu yüzden varlık bir şey tarafından içeriliyorsa artık sonsuz değildir, çünkü içeren içerilenden daha büyüktür, ancak hiçbir şey sonsuzdan büyük değildir; dolayısıyla sonsuz hiçbir yerde var olamaz.⁸

Akil yürütmesi sonucunda Gorgias, varlığın sonsuz olması durumunda sınırsız da olacağı, sınırsız olanın ise hiçbir yerde bulunamayacağı çünkü bir yerde bulunuyor olma şartının belirli sınırlar gerektirdiği, sınırsız olanın ise bu şartı sağlamadığından varlığın hiçbir yerde bulunamayacağı dolayısıyla da sonsuz olanın var olmadığı sonucuna ulaşır. Dahası varlığın kendisi tarafından içerilmesi ya da madde ile mekânın özdeş kılınmasının saçma olduğu görüşünü, Sextus Empiricus'un aktarımlarından hareketle düşündüğümüz Gorgias, varlığın kendi içinde içerilmediğini de öne sürer çünkü o zaman içeren ve içerilen aynı olacaktır ve bu durumda varlık, iki çelişkili şey haline gelir; mekan ve beden (mekan içeren, beden içerilendir).⁹ Var olanın var olduğu ve sonsuz olduğu varsayıldığında onun ya kendisi ya da bir başkası tarafından içeriliyor olduğunun da varsayılması gerekir ki var olan kendisi tarafından içerilemez çünkü bu durumda madde ile mekan birbirine özdeş kılınmış olur bu da saçmadır. Var olan bir başka varlık düzeyi tarafından da içerilemez çünkü bu durumda var olanın sonsuz ve sınırsız oluşu anlamsız olacaktır Başka bir deyişle, sonsuz olan hiçbir yerde değildir çünkü eğer herhangi bir yerdeyse, içinde olduğu yer ondan farklıdır ki bu durumda olduğu yerde bir başkasının içindedir; bu durumda da başka bir şey tarafından içerilmektedir ki başka bir şey tarafından içerilen sonsuz değildir.¹⁰ Bu bağlamda düşünmeye devam ettiğimizde, yukarıda da bahsettiğimiz üzere varlık kendisi tarafından da içeriliyor değildir. Çünkü o zaman içinde olunan ile içeride olan aynı şey olacaktır ki var olanın içinde olduğu şey mekandır, bunun içinde olan şey ise cisimdir, bu ikisinin aynı şey olması ya da birbirine özdeş kılınması ise saçmadır,¹¹ o halde sonsuz olan var değildir.¹² Bu akıl yürütme uyarınca denilebilir ki sonsuz olan

⁵ William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, çev. Ahmet Ergenç ve İbrahim Şener. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021), 191.

⁶ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 46.

⁷ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians," 1.65-87," 46.

⁸ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 46.

⁹ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 46.

¹⁰ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt Thales'tan Platon'a Grek Felsefesi*, çev. Doğan Barış Kılınç. (İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2018), 343.

¹¹ Madde ve mekânın özdeşliğinin saçmaya indirgenmesi noktasında Platon aynı düşünmez. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bakınız: İbrahim Körpe, (2024). Ontolojik Belirlemenler Benzerlikler Mitolojik Kökenler Platon ve Aristoteles Felsefesinde Khora ve İlk Madde Düşüncesi. Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

¹² Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt Thales'tan Platon'a Grek Felsefesi*, 343-344.

hiçbir yerde değildir, çünkü eğer herhangi bir yerdeyse, içinde olduğu yer ondan farklıdır, o, olduğu yerde bir başkasındadır, ama başka bir şeyden farklı olan ve başka bir şeyde içerilen sonsuz değildir.¹³ Bundan dolayı da var olanın sonsuz olması durumunda onun var olduğu söylenemez. Çünkü eğer var olan sonsuz olsaydı başlangıcı olmaması gerekirdi, başlangıcı olmayan şeyin ise sınırı yoktur, sınırsız olanın ise yeri yoktur; çünkü yeri olan bir şeyin dışında onu çevreleyen bir şeyin olması gerekir ki böyle bir şey sınırsız olamaz çünkü sınırlayan şey, sınırlanan şeyden daha büyüktür, oysa sınırsız olandan daha büyük bir şey olamaz.¹⁴

Varlık hakkındaki önermeye dair akıl yürütmenin ikinci ihtimaline göre varlık yaratılmışda olamaz. Çünkü eğer varlık yaratılmışsa o zaman ya varlıktan ya da yokluktan yaratılmıştır ki varlığın sonsuz olmasının imkansızlığından dolayı varlık varlıktan yaratılamaz çünkü eğer varlık varlıksa o zaman yaratılmamıştır çünkü zaten vardır.¹⁵ Ayrıca varlık yokluktan da yaratılamaz. Çünkü bir şeyin yaratılması zorunlu olarak hali hazırda var olandan pay almak demek olduğundan, yokluk ise var olmamayı imlediğinden varlık yokluktan yaratılamaz ki böylelikle varoluş yaratılmamıştır.¹⁶ Ancak olgular aleminde her şey varlıktan yokluğa doğru bir akış halindedir, her şey belirli bir süreliğine, belirli bir biçim halinde varlık sahasında kalmakta ve belirli bir sürenin ardından da değişip dönüşerek yokluğa karışmaktadır. O halde varlık, ne varlıktan ne de yokluktan yaratılmış ya da oluşturulmuş olamaz. Çünkü varlık eğer varlıktan yaratıldı ya da oluşturulduysa varlık zaten var demektir ki varlığın sonsuz bir şekilde var olması imkansızdır. Varlık yokluktan da yaratılmış ya da oluşturulmuş olamaz çünkü yokluk özü gereği var olmamayı gerektirir. Ancak var olduğunu varsaydığımız olgular varoluş sürecinde yokluğa karışmaktadır. Ancak varlık özü gereği yokluğa katılmayan ya da yokluk tarafından türetilmeyendir. Böylelikle diyebiliriz ki Gorgias açısından eğer varlık yokluğa katılmayan ise buna mukabil tüm değişim ve hareket yokluğa katılıyorsa ve bütün olgular değişim ve harekete katılıyorsa, bu terminolojide herhangi bir olgunun varlık olduğunu söyleyemeyiz.¹⁷ O halde varlığın ne varlıktan ne de yokluktan oluşturulduğu ya da yaratıldığı söylenemez ki bu durumda varlığın var olduğu da söylenemez. Bu durumda Gorgiasçı tez radikal bir şekilde varlığın varlıktan ve yokluktan türetilmediği ispatlarından hareketle onun var olmadığı sonucuna ulaşır. Onun bu radikal nihilizmi ile ortaya koyduğu iddia yalnızca olguların değil olguların genelinin toplamı olan varlık kavramının kendisine yönelik bir saldırı niteliğindedir. Bir kez düşüncelerin bağımsızlığı üzerinde ve bu düşüncelerin değerlerinin onlarla bütünleşmiş filozof hakkındaki herhangi bir bilgimizle ilgisi olmadığı konusunda ısrarcı olduğumuzda, argümanlar gelecek kuşaklara meydan okuyarak varlığını kendi başına sürdürebilir.¹⁸ Gorgias'ın iddiaları da benzer şekilde onlarca asra meydan okuyarak günümüze kadar gelmeyi başarmıştır.

Varlık hakkındaki önermenin üçüncü ihtimaline göre varlık aynı anda hem yaratılmış hem de sonsuz olamaz. Çünkü bu ikisi karşılıklı olarak birbirine zıttır ve eğer varlık sonsuzsa o zaman yaratılmamıştır ve eğer varlık yaratılmışsa o zaman sonsuz değildir.¹⁹ Varlık, birbirini karşılıklı olumsuzlayan sonsuz ya da ezeli olma ve yaratılmış ya da oluşturulmuş olma durumlarının ontolojik çakışmasından ve bu çakışmanın doğurduğu paradoksal krizden dolayı var olmamalıdır. Çünkü Skirbekk ve Gilje'in de değindiği üzere Gorgias açısından eğer varlık yokluğa katılmayan ise buna mukabil tüm değişim ve hareket yokluğa katılıyorsa ve bütün olgular değişim ve harekete katılıyorsa, bu terminolojide herhangi bir olgunun varlık olduğunu söyleyemeyiz.²⁰

Varlık hakkındaki önermenin dördüncü ihtimaline göre Gorgias varlığın biryada çok olmasının imkansızlığından bahseder: Eğer varlık varsa ya birdir ya da çoktur; eğer varlık bir ise o zaman belirli bir kütle, süreklilik, boyut ve

¹³ Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt Thales'tan Platon'a Grek Felsefesi*, 343.

¹⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 46.

¹⁵ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 46.

¹⁶ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 46.

¹⁷ Gilje ve Skirbekk, *Antik Yunan'dan Modern Dönem'e Felsefe Tarihi*, 54-55.

¹⁸ Robert Solomon ve Bryan Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Mustafa Topal. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 65.

¹⁹ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 46.

²⁰ Gilje ve Skirbekk, *Antik Yunan'dan Modern Dönem'e Felsefe Tarihi*, 54-55.

biçimdir ki bu durumda varlık bunlardan hangisi olursa olsun bölünmeye müsait haldedir.²¹ Çünkü her ne olursa olsun bahsedilen bu nitelikler varlığa özgüdür başka bir deyişle bu niteliklere sahip olmayan bir şey varlık-olmayandır. Ve her bir nitelik tek başına ele alındığında bölünebilir olmayı bünyesinde barındırır. Varlığın bir olarak ve bu niteliklere de sahip olduğunun varsayılması durumunda [ki varlık bu niteliklere varlık olma durumunu sağlamak açısından zorunlu olarak sahip olmalıdır] varlık bu niteliklerden hangisine sahip olursa olsun; tek olmaktan çıkar çünkü kütle bölünür, süreklilik parçalanır, boyut daha küçük boyutlara bölünür, form en az üç boyutlu olmakla tek olmaktan çıkar; çünkü yüksekliği, genişliği ve derinliği olur ki varlığın tek olması durumunda ona bu hallerden hiçbirinin ilişmeyeceğini düşünmek saçmadır.²² Bu bahsedilen durumlardan ötürü de diyebiliriz ki varlığın var olduğunun varsayılması durumunda onun tek olduğunun iddia edilmesi saçmadır. Dolayısıyla denilebilir ki varlık bir ise kesintili ya da kesintisiz niceliğe, hacme ve cisime sahip olmalıdır fakat bu durumda bölünebilir olacak ve bir olmaktan çıkacaktır; kaldı ki varlığın belirli bir şekil ve büyüklük sahibi olmadan var olması saçmadır. Çünkü varlık olmak demek belirli bir şekil ve büyüklüğe, derinliğe vs. sahip olmayı zorunlu olarak gerektirir.²³

Ayrıca varlık çok da olamaz çünkü çokluk birlerden oluşur ki bu yüzden bir yoksa çok da var olamaz.²⁴ Böylelikle hem varlığın tekliğini savunan Parmenides'i ve takipçilerini hem de varlığın çokluğunu savunan atomcuları yadsıyan ve onların varlık görüşüne radikal bir şekilde karşı çıkan Gorgias, varlığın ne bir ne de çok olamayacağını iddia eder. Ona göre varlık ne bir ne de çoktur çünkü bir bölünür ve varlık bir değilse çok da değildir çünkü çokluk tekil olanların çoğulluğudur ve birin çürütülmesiyle çokluk da benzer şekilde çürütülmüş olur.²⁵

Varlık hakkında akıl yürütmenin beşinci ihtimaline göre, var-olmayan ya da yoklukta yoktur. Çünkü eğer yokluk varsa o zaman aynı anda hem var olacak hem de var olmayacaktır ve yine de eğer yokluksa o zaman da tam tersine var olacaktır.²⁶ Bu durumda, kolaylıkla görülebileceği üzere ortaya bir zıtlık ya da çatışki çıkar. Dahası eğer yokluk varsa o zaman varlık da var olmayacaktır çünkü varlık ve yokluk birbirine karşıt şeylerdir.²⁷ Böylelikle denilebilir ki Gorgias açısından var-olmayan ya da yokluk yoktur ki yokluk hakkında 'yoktur' ifadesinin kullanılması dahi anlamsızdır. Çünkü kavram ile yüklenilen bizzat kavramın kendisi olmakla birlikte düşünüm, kendi içinde paradoksa düşmektedir. Başka bir deyişle yokluk, var-olmayan olarak kavrandığı ölçüde o şey değildir, yani yoktur; ama var-olmayan olarak kavrandığı ölçüde öyledir, yani vardır, ancak yokluk hakkında olmak ve olmamanın aynı anda ya da farklı anlarda var olduğunu ya da var olmadığını tasavvur etmek saçmadır ve bu yüzden var-olmayan var-olmayandır.²⁸ Böylelikle var-olmayan ya da yokluğun yok olduğunun düşünülmesi saçmadır ki yokluk yoktur ya da var-olmayan yoktur ifadesinde özne ile yüklem, birbirini dışlayan ve birbiriyle zıt düşen bir bağlamda düşünümüne kendisini dayatır. Dolayısıyla yokluğun aynı anda ya da farklı anlarda var sayılması ya da yok sayılması imkansızdır ki böylelikle yokluk var-olmayandır.

Varlık hakkındaki iddianın altıncı ihtimaline göre varlık aynı anda hem var hem de yok olamaz. Çünkü eğer hem var hem de yok olursa bu ontolojik durumlar, varlık söz konusu olduğu ölçüde birbirleriyle özdeş olurlar ve var-olmayan ya da yokluk, var olmadığından ve var-olan ya da varlık da onunla özdeş olduğundan var-olan da var olmayacaktır.²⁹ Başka bir deyişle hem yokluk hem de varlık hakkında vardır yüklemine, düşünümde bir araya getirdiğimizde varlık ve yokluk ortak bir potada bir araya gelerek birbiriyle kaynaşıp özdeş olacaktır. Bu durumda da var-olmayan ya da yokluk için de tıpkı varlık hakkında olduğu üzere vardır denilecek ve böylelikle var olduğu

²¹ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 46-47.

²² McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 46-47.

²³ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 193.

²⁴ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 193.

²⁵ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 47.

²⁶ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 45-46.

²⁷ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 45-46.

²⁸ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 193.

²⁹ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 193.

varsayılan yokluk, var olduğu varsayılan varlığı olumsuzlayacaktır. Böyle bir ihtimalde varlık ya da var-olan artık var olmayacaktır. Çünkü yokluk ve varlık var olsa bile, yokluk varlığa karşıt olduğu ölçüde, yokluk varlıkla aynı olacaktır ve çelişkili karşılıklı bağımlılık nedeniyle ikisinden biri var olmayacaktır çünkü yokluğun var olmadığı kabul edilmiştir ve her ikisi için de vardır yüklemi kullanıldığından, varlık yoklukla özdeş kılınmıştır.³⁰ Buna göre hem varlık hem de yokluk için varlık kavramına özgü vardır niteleyicisi yüklem olarak kullanılmıştır ki bu niteleyicinin yokluk hakkında kullanılması yukarıda bahsettiğimiz üzere paradoksa yol açar. Bu durumda denilebilir ki eğer hem varlık hem de yokluk birlikte varsa o zaman aynı şey olmamaları gerekir (başka bir deyişle aynı niteleyici olan vardır ile nitelenmemeleri gerekir).³¹

Varlık hakkındaki önermeye dair yaptığımız inceleme neticesinde şunu söyleyebiliriz ki varlık felsefesinin en temel problemlerinden bir tanesi olan varlığın ontolojik statüsü probleminin kökenlerinde Gorgias'ın varlık hakkındaki iddiası vardır. Bu iddiaya başta Platon ve Aristoteles karşı çıkmıştır. Platon'un iddiaya yönelik iki temel tezinden bir tanesi gerçekte var olanın idealar olması iken ikincisi madde ile mekânın özdeşliğini savunduğu *khora* öğretisidir. Aristoteles'in iddiaya yönelik temel tezi ise sofistlerin çelişmezlik ilkesini ihlal ettiklerini söylemesidir. Platon'a göre oluşa tabii cisimler gerçekte var olan, hakiki anlamda varlıklar olan ideaların sönük birer kopyalarıdır dolayısıyla onlar üzerinden varlığın ontolojik statüsünün tartışılması anlamsızdır. Ayrıca Platon açısından madde ile mekân birbirinden ayrı ve bağımsız düşünülemez. Onun bu konuda sunduğu altın metaforu madde-mekân özdeşliğinin iyi anlaşılması açısından önemlidir. Bu metafora göre altından bir büst hem altından yapılmıştır hem de altının içindedir ki oluşa tabii varlıklar açısından da durum buna benzemektedir. Aristoteles açısından ise sofistlerin ve özelinde Gorgias'ın varlık hakkındaki iddiası aklın temel yasalarından olan çelişmezlik yasasının doğru şekilde anlaşılmasına dayanır. Buna göre Gorgias, varlığın varlık-olmayan olmadığını, düşünümeye idrak ettiren çelişmezlik yasasını yani aklın temel kriterini ortadan kaldırmaya çalışmıştır ki böyle bir durumda herhangi bir konuda herhangi bir şey söylemenin imkânı da ortadan kalkar. Dolayısıyla varlığın ontolojik statüsü noktasında Gorgias'ın iddiası da aklın üzerine kurulu olduğu kriterler ortadan kaldırıldığı için ifade edilemez bir hal alır. Her ne olursa olsun Gorgias'ın varlığın ontolojik statüsüne dair iddiası bugün hala geçerliliğini sürdürmektedir. Başka bir deyişle felsefede bugün hala varlık hakkındaki en temel soru olan varlık var mıdır sorusuna, varlığın ontolojik statüsünü reel yahut ideal anlamda sağlam temellere oturtacak esaslı bir cevap üretilebilmiş değildir. Bu durumda bize göstermektedir ki varlığın ontolojik statüsü problemi, felsefenin en esaslı problemlerinden bir tanesidir ve varlık hakkındaki tezi ile Gorgias bu problemin öncüsü olmuştur.

2. Bilginin İmkânı

Varlık hakkındaki iddiasından sonra Gorgias, bilginin mümkün olmadığına dair bir iddiada bulunur. Buna göre eğer herhangi bir şey varsa insan tarafından bilinemez ya da düşünülemez.³² Epistemolojinin en temel problemi olan, bilginin imkanının olanaksızlığına yönelik bu iddia, düşünce içerikleri üzerinden gerekçelendirilir. Bu bağlamda Gorgias açısından, eğer düşünülen şeyler var değilse yani yok ise o zaman varlık da düşünülmüş değildir, başka bir deyişle eğer bir insanın uçması ya da savaş arabalarının su altında hızla yol alması söz konusu olduğunda ne bir insan uçar ne de savaş arabaları su altında hızla yol alır; dolayısıyla düşünülen şeyler var değildir.³³ Gorgias bu akıl yürütmesinde, düşünce içeriklerinin yalnızca düşünce içerikleri olduğunu, onların varlıklarla ilgisinin olmadığını, var-olmayan düşünce içeriklerinin de tasarlanabilmesinden hareketle öne sürer. Düşünülmüş şeyler ile var olan şeyler ya da, tasarım ile tasarımılanan arasındaki ontolojik farklılık üzerinden temellenen bu iddia, bilginin imkanını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Buna göre eğer bir 'dır' varsa, o bilinemez ve düşünülemez çünkü tasarlanan şey bir var olan değildir, tersine yalnızca bir tasarımdır ki bu durumda eğer tasarlanan şey gerçekten var olan değilse var

³⁰ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 47.

³¹ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 47.

³² Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 194.

³³ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 47-48.

olan tasarlanmıyor demektir.³⁴ Denizin altında giden bir atlı savaş arabası ya da uçan bir adam gibi var olmayan bir tasarım üzerinde düşünebiliyoruz. Gorgias'ın akıl yürütmesi açısından eğer tasarlanan şey var olansa, var olmayan tasarlanmamaktır, zira karşıtlar karşıtlık içindedir, ancak var olmayan tasarlanmaktadır ki bu durumda var olanın tasarlanabilmesi mümkün değildir.³⁵ Böylelikle var olanın var olduğu var sayılsa bile onun bilinmesi mümkün değildir çünkü var olana dair tasarımlarımız, var olmayana dair tasarımlarımıza benzer şekilde düşünümüne kendisini dayatır. Gorgias'ın savı, bir şey hakkındaki düşüncemizin, onun varlığını kanıtlamaya yetmediği durumda, bir şeyi gerçek saysak bile, onu gerçek olmayandan ayırt etmek için uygun yöntemimizin olmadığı şeklindedir ki bu durumda Gorgias aslında bilginin imkanına dair en temel kriteri ortadan kaldırmıştır.³⁶

Gorgias'ın iddiasında, dilsel temsilin doğasına ya da tasarım ile tasarımılanan arasındaki tasarım ya da temsil ilişkisinin kurulumuna ve böylelikle bilginin imkanına dair temel epistemolojik problem kendini gösterir. Onun işaret ettiği şey, epistemolojinin ciddi problemlerini ele alarak, bir gerçekliğe karşılık gelen ve hiçbir gerçeklikle bağdaşmayan fikirler arasında ayırım yapmanın güçlükleri olduğu ve linguistik terimlerin bu şeylerle hiçbir surette çalışmadığıdır.³⁷ Onun açısından var olanlar ve var olmayanlar zihinde aynı anda tasarımılanmaktadır ki bu durumda gerçekte var olanın neler olduğunun ayırdında bulunamayız. Buna göre eğer zihnin tasarımları gerçekler değilse, gerçek düşünülemez.³⁸ Burada gerçekten kasıt varlıklardır. Zihnin tasarımlarının gerçek olup olmadığı, başka bir deyişle var olan gerçeklikle örtüşüp örtüşmediği kesin olarak bilinemez çünkü arada epistemik bariyerler vardır ve bu bariyerler bilginin imkanını ortadan kaldırır. Bu bağlamda eğer düşünce nesneleri gerçek değilse, gerçek bir düşünce nesnesi değildir, ancak düşünce nesneleri gerçek değildirler çünkü hepsi de düşünce olduklarına göre, herhangi biri gerçek olsaydı hepsi gerçek olurdu, fakat uçan bir adamı düşünmek böyle bir adamın var olduğu anlamına gelmez; dolayısıyla düşünülen şey gerçek değildir ve böylelikle gerçek bir düşünce nesnesi değildir.³⁹

Sadece, aslında gerçekte var olmayan, uçan bir adam ya da denizin üstünde giden bir vagon gibi şeyleri düşünüp tasarlamaktan hareketle, varlığı düşünüp tasarlamamanın imkanını ortadan kaldırmak tek başına yeterli olmasa da, problem varlığını devam ettirir. Başka bir deyişle var olmayanların da zihinde tasarlanması mevzuunu bir kenara koysak da problem devam eder: Tasarım ile tasarımılanan arasındaki ilişki, ne türden bir ilişkidir? Varlıkların zihinde doğru bir şekilde temsil edilmesi ne derece mümkündür? Burada ortaya, tasarım ile tasarımılanan arasındaki ilişki eğer mümkünse bunu mümkün kılan bağıntının ne türden bir bağıntı olduğu problemi, başka bir deyişle 'temsil bağıntısı problemi' çıkar. Temsil bağıntısı problemi, temsil ile temsilin kaynak noktası olan varlık ya da nesne arasındaki ilişkinin doğasını çözümlemeye yönelik girişimlerin ortaya çıkardığı bir felsefi problemdir. Kavramlar ve düşüncelerin ifade şekli olan dil ve düşüncelerin dile getirilmesindeki asıl unsur olan zihin ile nesneler ya da onların toplam gerçeklik alanı olan dünya arasındaki ilişkinin mahiyeti bu problem çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılır. Bu bağlamda temel sorular, "Nasıl oluyor da dış dünyada ateş adını verdiğim ve yanıp tutuşmakta olan şeyi, zihnimde, kafamın içi yanıp tutuşmadan canlandırabiliyorum?" ya da, "Nasıl oluyor da dış dünyada dalları, gövdesi, yapraklarıyla birlikte ağaç adını verdiğim varlığı zihnimde kafamın içi yapraklar ya da dallarla dolmadan canlandırabiliyorum?", "Somut varlıkların soyut temsillerini nasıl oluyor da oluşturabiliyoruz?" tarzındaki sorulardır. Bu tarz sorular etrafında merkezlenen temsil bağıntısı probleminde ilk olarak dil ile dünya arasında bir *konfigürasyon*⁴⁰ olduğu düşüncesi kabul edilir. Buna göre dil ile dünya birbirini karşılıklı olarak bir araya getiren ve yapılandıran yapılar olarak karşımıza çıkar. Temsil bağıntısı meselesini problem haline getiren asıl nokta da bu karşılıklı bir araya getirmenin nasıllığıdır.

³⁴ Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt Thales'tan Platon'a Grek Felsefesi*, 345.

³⁵ Hegel, *Felsefe Tarihi 1. Cilt Thales'tan Platon'a Grek Felsefesi*, 345.

³⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 194.

³⁷ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 122.

³⁸ Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 128.

³⁹ Anthony Kenny, *Batı Felsefesi Tarihi, Cilt 1: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 176.

⁴⁰ Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus* eserinde, dil ile dünyanın birbirini karşılıklı bir araya getirmesini ifade etmek için kullanılan *konfigürasyon* kavramına göre dili oluşturan öğeler ile dünyayı oluşturan öğeler birbirlerini karşılıklı bir araya getirir ve böylelikle dil ve dünya arasında birbirine paralel şekilde işleyen olanaklı yapılar kurulur.

Birer mantıksal kurulum olarak temsil ile temsil edilen varlık, en başta, birbirinden ayırık durma ve farklı mekânlarda bulunma özelliği ile birbiriyle özdeş olmayan kurulumlardır. Çünkü zihindeki temsil ile temsilin nesnesi olan dış dünyadaki varlık, tüm özellikleri ile birbirine benzese de öncelikle mantıksal kurulumlarının işgal ettiği mekân açısından farklı yerdedirler. Temsil, temsilin nesnesi olan dış dünyadaki varlıktan duyusal anlamda çeşitli etkiler alan öznenin zihninde bir figür iken kendisinin temsil edildiği varlık dış dünyada bir yerdedir. Temsil ile kendisinin temsil edildiği varlığın neden birbiriyle özdeş olamayacağına dair bir diğer açıklama da bu iki unsurun, yani temsil ile temsil edilenin birbirinden ayrı düşünülebilmesidir. Çünkü özdeşlerin ayırt edilemezliği esasına bağlı Leibniz yasası, iki öğeden birinin taşıdığı her bir niteliği diğerinin de taşıması halinde bu öğelerin birbiriyle özdeş olduğunu ifade eder.⁴¹ Buna göre eğer temsil ile kendisinin temsil edildiği varlık bir ve aynı şey olmak anlamında birbiriyle özdeş şeylerse nasıl oluyor da temsil ile temsil edilen varlığı ayrı ayrı düşünebiliyorum? Dolayısıyla temsil ile temsil edilen varlık, görüntü olarak birbirine tamamen benzese ve birçok özelliği birbiriyle aynı olsa da aralarındaki ilişki ‘aynılık’ türünden bir mekânsal özdeşlik ilişkisi değil ‘benzerlik’ türünden bir ayrıklık ilişkisidir.

Temsilin kendisi ile temsil edilen varlık şu açıdan da birbirinden farklıdır ki hem temsil hem de temsilin modeli olan varlık farklı ontolojik kategorilere sahiptir. Temsil sadece bir düşüncedir oysa varlık somut bir gerçekliktir ve temsilin kurulumu, duyularımızın bu somut gerçeklikten edindiği etkilermelerden ibarettir. Gorgias’ın tezi açısından bunu ifade edecek olursak ne varlık bir düşüncedir ne de düşünce bir varlıktır, eğer böyle olsaydı en başta insanın düşündüğü her şey var olmak zorunda kalırdı ki bununla birlikte yanlış bir fikir, insanın kabul edemeyeceği imkânsız bir şey olurdu, bundan dolayı varlığın düşünülemez olması halinde onun ne kavranabildiği ne de bilinebildiği söylenebilir.⁴² Bu akıl yürütme açısından varlık düşünülemez çünkü varlık ile düşünce, iki farklı ontolojik kategoriye mensuptur. Zihindeki ateş düşüncesi ile yanmakta olan ateş birbirinden ontolojik olarak farklıdır ki ateşe dair zihinde canlanan tasavvur, yanmakta olan ateşi, yalnızca ateşten edinilen duyusal etkilermeler düzeyinde karşılar. Başka bir deyişle ateşe dair zihindeki tasavvur, ateşin kendisi değildir. Gorgias’ın görüşünü modern bir tarzda ifade etmek gerekirse, düşünen özne, hakkında bilgi edinilecek nesnenin biçimini ve özünü değiştirdiği için Gorgias, bizim varlığı ne düşünebileceğimizi ne de açıklayabileceğimizi söyler.⁴³ Bu bağlamda düşünen özne varlığı, varlıktan edindiği duyusal veriler üzerinden kendi içinde yeniden üretir. Varlığın özünü, ontolojisini değiştirir ve onu kendi içinde dönüştürerek yapılandırır. Varlığa dair düşünce, varlığın kendisinden başka bir ontolojik düzeye sahiptir. O bir düşünce, bir tasavvurdur. Varlığın düşüncesi gerçeklik ya da varlıktan ontolojik açıdan farklıdır ve bundan dolayı da varlığa dair olası bir düşünce varlığın kendisi olmadığından varlık gerçek anlamda düşünülemez ve bilinemez. Varlığa dair bir düşünceye varlığın hakiki bilgisini yansıtan bir şey olarak bakılmamalıdır çünkü varlığa dair düşünce varlıktan ayrı bir ontolojik gerçekliktir. Nasıl ki görme nesnelere görüldükleri için görülebilir, işitme nesnelere de işitildikleri için işitilebilir deniyorsa ve biz de görme nesnelerini işitilmedikleri için, işitme nesnelerini de görülmedikleri için reddetmiyorsak (çünkü her şey, kendi uygun algılama biçimine göre kavranmalıdır, bazı algı biçimlerine göre değil) bu nedenle düşünülen şeyler ne görme yoluyla görülebilse ne de işitme yoluyla işitilebilse bile var olacaktır, çünkü düşünülen şeyler kendi uygun standartlarına göre kavranır.⁴⁴ Bu durum, düşünülen şeylerin ontolojik statüsü ile ilgilidir; düşünülen şeyler var olan şeylerden ontolojik olarak farklıdır ki bu farklılık nedeniyle Gorgias açısından varlık düşünülmez. Çünkü varlığın düşünülmesi için varlığı varlık yapan tüm niteliklerin zihinde, varlığın sahip olduğu ontolojik düzey ile aynı olması gerekir. Başka bir deyişle ateşe dair düşüncemizin ontolojik açıdan ateş ile aynı nitelikleri paylaşması gerekir ki ateşi gerçek manada düşünmüş olabilelim. Bu durumda da kafamızın içinin yanması gerekir.

⁴¹ Paul Churchland, *Madde ve Bilinç, Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çev. Berkay Ersöz. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 47.

⁴² Henry Bergson, *Antik Yunan Felsefesi*, çev. Adnan Akan. (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 88-89.

⁴³ Bergson, *Antik Yunan Felsefesi*, 89.

⁴⁴ McComiskey, “Gorgias, “On Non-Existence”: Sextus Empiricus, “Against the Logicians” 1.65-87,” 48.

3. Bilginin Aktarımı ve *Qualia* Problemi

Gorgias'ın üçüncü tezine göre varlık algılanabilse bile, yine de başka bir kişiye iletilemez çünkü var olan şeyler görülebilir, işitilebilir ve genel olarak algılanabilirse ve bu şeylerden görülebilir olanlar görme yoluyla, işitilebilir olanlar da işitme yoluyla algılanıyorsa o zaman bu dışsal şeyler başka bir kişiye nasıl iletililebilir?⁴⁵ Buradan Gorgias açısından görme ve işitme gibi duyuusal verilerin kendilerine özgü algısal içerikler olduğunu bunların ifade şekilleri olan sözün ise bunlardan farklı bir şey olduğunu dolayısıyla bunlara dair edinilen algıların sözle aktarımının, algının kendisi değil de yalnızca sözün aktarımı olduğunu anlıyoruz. Bu görüş uyarınca söz yani *logos*, var olan şeylerden farklıdır, o, iletişim kurmamızı sağlayan bir araçtır, dolayısıyla başkalarına var olan şeyleri iletmeyiz; bunun yerine yalnızca *logos*'u iletiriz ki bu da maddi tözlerden başka bir şeydir.⁴⁶ İletişimde kullanılan söz ya da *logos*, bizim varlığı anlama biçimimiz olan algıların bir dile getirimidir. Gorgias açısından nasıl görünür olan işitilebilir hale gelmezse ve bunun tersi de doğruysa, dışsal varoluş da (tözler olarak) *logos*'umuz haline gelmez.⁴⁷ Dolayısıyla dışsal varoluş ve bu varoluşa dair edindiğimiz algılar ifade edilemez ya da başkalarına aktarılamaz, aktarılan yalnızca algılara dair oluşturulan sözlerdir ki söz, varlık ya da varlığa dair edinilmiş algının kendisi değildir. Bu gerekçe ontolojide rastlanan kategorilerin indirgenmezliği ilkesini hatırlatır. Söz (*logos*) ve şeyler (*ta onta*) farklı ontolojik kategorilere ait olduğundan, biri diğerrinin aracılığıyla bilinemez; bu nedenle iletişim, yani A kategorisine ait şeyleri, B kategorisinin yani sözün erişilebilir kılması, mümkün değildir.⁴⁸ Buradan çıkan sonuç da varlıklar ve onlara dair edinilen algıların başkalarına iletilemeyeceği başka bir deyişle iletişimin mümkün olmadığıdır. Kategori ayrıklığının arkasında, bir nesneyi ortaya çıkarmak ya da onu işaret etmek için kullanılagelen sözcüklerin bunu yapabilme yeteneklerinin sınırlı olduğunun Gorgias tarafından fark edilmesi yatar ki buna göre sözcükler asla bir işaretten ya da belirteçten fazlası değildir; kendi ifadesiyle sözcükler şeyler değildir.⁴⁹ Sözcükler yalnızca işaret ve belirteç olarak işlev görürler oysa ki nesneler ve onlara dair edinilen algılar ontolojik açıdan sözcüklerden farklıdır dolayısıyla bir nesneye dair hakikatin [bu hakikat nesneye dair edindiğimiz duyu verileriyle sınırlıdır] nesneden farklı bir ontolojik statüde olan söz ile açığa çıkarılması, daha da özelinde bu sözün başkasına aktarımı yalnızca dilsel bir işaret ya da göstergenin aktarımı olacaktır. Başka bir deyişle nesneye dair edinilmiş algıların, varlık var olsa, varlığın bilgisi edinilse bile başkalarına aktarımı mümkün değildir. Çünkü bizim başkalarına aktardığımız yalnızca dilsel bildirimler olacaktır.

Kategori ayrıklığı bir gerekçe olarak yeterli olmasa bile algıların farklı oluşu bilinenler hakkında dilsel iletişimde bulunmayı engellemeye devam eder.⁵⁰ Başka bir deyişle öznelrin nesneleri algılama tarzları her zaman birbirinden farklıdır ve bu durumda da sabit ya da doğru algı içeriklerinden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, nesneyi kendinde ve doğasına özgü şekilde aktarma sorunu çözülmüş olsa da algının kendisinin her özne için, nesneyi olduğu haliyle temsil edip etmediği meselesi öne çıkar.⁵¹ Bu noktada nesne, her bir özneye kendini farklı farklı bağlamlarda algılatır ve hangi algının doğru hangisinin yanlış olduğunu belirleyecek bir ölçütten yoksunuzdur. Hiçbir zaman hangi öznenin nesneye dair algısından hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu tespit edemeyiz. Yani algılananı dosdoğru ifade edemeyen sözcüklerin yetersizliğinden önce, asıl sorun zihinsel yeteneğimiz olan algılama kabiliyetimizin güvenilirliğidir.⁵² Sözcüklerin algıları dosdoğru ileten işaretler olduğunu varsaysak bile nesneye dair algılar her özne için değişkenlik göstereceğinden ve doğru algının hangi özne için mümkün olduğuna dair elimizde herhangi bir ölçüt bulunmayacağından diyebiliriz ki sözcüklerin algıları doğru ve eksiksiz temsil ettiklerini varsaydığımızda bile nesneye dair bir hakikati sözle açığa çıkarmak mümkün olmayacaktır. Kaldı ki öznenin tek bir birey olması durumunda dahi problem devam eder. Şöyle ki gün batımını sahilden izlerken deneyimlediğim zihinsel

⁴⁵ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 48.

⁴⁶ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 48.

⁴⁷ McComiskey, "Gorgias, "On Non-Existence": Sextus Empiricus, "Against the Logicians" 1.65-87," 48.

⁴⁸ İbrahim Daşkaya, "Dil Doğruluk Varlık Gorgias'ın Metinlerinde Hakikatin İzlerini Aramak," *Sofist Dergisi* sayı: 4 (Nisan 2022): 62.

⁴⁹ Daşkaya, "Dil Doğruluk Varlık Gorgias'ın Metinlerinde Hakikatin İzlerini Aramak," 63.

⁵⁰ Daşkaya, "Dil Doğruluk Varlık Gorgias'ın Metinlerinde Hakikatin İzlerini Aramak," 64.

⁵¹ Daşkaya, "Dil Doğruluk Varlık Gorgias'ın Metinlerinde Hakikatin İzlerini Aramak," 64.

⁵² Daşkaya, "Dil Doğruluk Varlık Gorgias'ın Metinlerinde Hakikatin İzlerini Aramak," 64.

tecrübi nitelik ile aynı gün batımını otobüsün penceresinden izlerken deneyimlediğim zihinsel tecrübi nitelik birbirine benzese dahi aynı olmayacaktır. Gorgias açıkça belirtiyor ki, özne belli bir x niteliğini farklı bir noktadan algıladığında ya da aynı noktada ama farklı zamanlarda algıladığında, zihin durumu da farklı olacaktır.⁵³ Nesneye dair edinilen bu zihin durumlarını sözcüklerin doğru temsil ettiklerini savlasak dahi burada garip bir sorun kendini açıkça gösterir ki bu da *qualia* problemidir. *Qualia* problemi, bir deneyimi tecrübe ederken ‘o an’ içinde bulunulan olgusal durumu kişinin kendisinden başkasının tecrübe etmesinin olanaksızlığı üzerinde merkezlenen zihin felsefesi problemidir. Buna göre ‘dondurma yiyor olmaklık’ her ne kadar betimlenebilir ve incelenebilir bir deneyim olsa da, deneyimi gerçekleştiren kişinin ‘o an’ içinde bulunduğu olgusal ve yaşantısal durumu eylemi tecrübe eden kişinin dışında birisinin onun deneyimlediği şekilde tecrübe edip etmediğini hiçbir zaman bilemeyiz. Yaşantısal deneyimi olgusal deneyim yapan iki temel özelliği vardır: Niteliksellik ve öznellik; kabaca ‘olgusal deneyim nitelikleri’ olarak tanımlayabileceğimiz *qualia*, bu iki özellikten nitelikselliğe karşılık gelir.⁵⁴ Buna göre olgusal deneyimi yapılandıran niteliksellik sadece öznenin kendisine ait bir durumdur ve böylelikle başka bir zihne aktarılamaz. Bir örnek vermek gerekirse böğürtlenli bir dondurmaya yerken yaşadığım deneyimin tümüyle kendine özgü fenomenal nitelikleri bulunur ve bu nitelikler sadece benim deneyimlediğim, bana özel niteliklerdir (öznellik).⁵⁵ Bu nitelikler başka bir özneye olduğu haliyle aktarılamaz çünkü aktarılan şey sözcüklerdir ve aktarıldığı haliyle sözcükler karşı tarafın zihninde bambaşka *qualiaların* oluşuma sebep olur. Bu haliyle denilebilir ki varlıklara dair edinilen algılar ve zihinde deneyimlenen *qualialar* başka zihinlere aktarılamaz. Aktarılan şey sadece sözcüklerdir ve sözcükler varlığa dair edinilen algılardan farklı şeylerdir. Dil hiçbir zaman duysal şeyleri doğru olarak temsil etmez; çünkü onlardan farklı bir şeydir ve duysal şeylerin her biri ayrı bir tür organ tarafından algılanır, dil ise kendi başına farklı bir organdır.⁵⁶ Bundan dolayı duysal etkilenmelerden doğan algıların dil ile iletilmesinde iletilen şey doğrudan algılar değil yalnızca sözcükler olacaktır ki bu durumda varlığın bilinmesi problemi ortaya çıkar. Gorgias varlığın bilinmesi ile ilgili tezinde bu problemin öncüsü olmuştur.

Gorgiasçı tez açısından varlıklara dair algılar ve bilgiler edinsek dahi bunları başkalarına aktaramayız. Çünkü aktarım girişimi her zaman sözcüklerle yani logos ile olacaktır ve sözcükler algıları doğrudan temsil edemezler. Onlar algı ve deneyimlerden farklı olarak yalnızca varlıklara dair edinilmiş algı ve etkilenmelerin işaretleridir. Biz birbirimizle dil ile iletişim kurabiliriz, dil ise, var olan şeylerle, duysal şeylerle aynı değildir ki bu durumda biz birbirimize var olan şeyleri değil, sadece dili iletebiliriz; nasıl ki görülen şey işitilen şey olamazsa, dilimiz de bizim dışımızda var olan şeyin aynısı değildir.⁵⁷ Böylelikle iletişim ya da varlıklardan edinilen algıların ve *qualiaların* başkalarına aktarımları mümkün değildir ki aktarımın olanaksızlığına dayalı bu problem, hem dil felsefesinin hem de zihin felsefesinin en grotesk problemlerinden bir tanesidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Gorgias, biri varlığın ontolojik statüsü diğerleri ise bilginin ve iletişimin imkânı ile ilişkili üç tez öne sürmüştür ve bu tezlerde sadece varlığın var olmadığını ileri sürmekle kalmamış aynı zamanda onun var olması durumunda bilinmeyeceğini ve bilinse dahi bu bilginin başkasına iletemeyeceğini ileri sürmüştür. Böylelikle Gorgias felsefenin temel alanları ile ilişkili bir dizi radikal iddiada bulunmuş ve bir dizi temel problemin öncüsü olmuştur. Buna göre onun ilk ve en temel iddiası, varlık ve varlığın ontolojik statüsü hakkındadır. İncelememizde de üzerinde durduğumuz gibi Gorgias’ın varlığın var olmasının olanaksızlığına dayalı iddiası bazı temel adımlardan oluşur ki bu adımların her biri, varlığın var olmasının imkansızlığı sonucu ile temellenir. Bu adımların neler olduğunu bize Sextus Empiricus

⁵³ Daşkaya, “Dil Doğruluk Varlık Gorgias’ın Metinlerinde Hakikatin İzlerini Aramak,” 64.

⁵⁴ Murat Arıcı, “Zihin Felsefesi” *Felsefeye Giriş: Temel Problemlere Sistematik Yaklaşım* içinde, ed. Yurdagül K. Adanalı (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 115.

⁵⁵ Arıcı “Zihin Felsefesi,” 115.

⁵⁶ Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 129.

⁵⁷ Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 129.

aktarmaktadır. Gorgias açısından varlığın var olduğu kabul edildiğinde onun sonsuz ya da yaratılmış olduğuna dair iki temel görüşten ya biri ya da her ikisinin birden kabul edilmesi gerekir. Gorgias açısından bu olası üç ihtimalin her biri kendi içinde ciddi problemlere sebep olmaktadır. Onun düşüncesi açısından varlığın sonsuz olduğu varsayıldığında sınırsız olduğu da mantıksal olarak kabul edilmelidir çünkü sonsuz olanın sınırları yoktur. Sonsuz olan sınırsız olan ise sınırsız olanın bir yeri ya da mekânı yoktur. Çünkü bir yerde ya da mekânda bulunmak, belirli sınırlara sahip olmayı gerektirir. Dolayısıyla sınırsız olan bir yerde ya da mekânda bulunmaz. Bir mekânda bulunmayan ise yoktur ki böylelikle varlığın sonsuz olması mümkün değildir.

Gorgias açısından varlığın yaratılmış olması da mümkün değildir çünkü eğer varlık yaratılmışsa ya varlıktan ya da yokluktan yaratılmıştır ki varlığın sonsuz olmasının imkansızlığından dolayı varlık varlıktan yaratılmış olamaz. Varlık yokluktan da yaratılmış olamaz çünkü doğası gereği yokluk var olmamayı imlediğinden ondan yine yokluktan başka bir şey çıkmayacaktır ki bu durumda varlık yaratılmışta olamaz. Böylelikle radikal bir genelleme ile Gorgiasçı tez, varlığın ne varlıktan ne de yokluktan oluşmuş olabileceğinden ve aynı zamanda onun sonsuz ve sınırsız olmasının imkansızlığından hareketle var olmadığı sonucuna ulaşır ki bu da varlık felsefesinin en temel problemi olan varlığın ontolojik statüsü probleminin öncüsü olduğu anlamına gelir. Dahası Gorgias açısından varlık, aynı anda hem yaratılmış hem de sonsuz olamaz çünkü bu iki ontolojik görüş karşılıklı olarak birbirine zıttır ve bundan dolayı da birbirini olumsuzlayan görüşlerdir.

Varlık hakkındaki temel tezin devamına göre varlığın bir ya da çok olduğundan da bahsedilemez. Çünkü eğer varlık bir ise belirli bir kütleye, hacme, boyuta ve biçime sahip olmak zorundadır ki bu durumda varlığın birliğinin bozulması kaçınılmazdır. Çünkü kütle bölünür, süreklilik parçalanır, boyut daha küçük boyutlara bölünür ve form en az üç boyutlu olmakla birlikte tek olmaktan çıkar ve böylelikle varlığın bir olması mümkün değildir. Varlık hakkındaki bu temel tez açısından varlığın çok olması da mümkün değildir çünkü çok, birlerden oluşur ve bir yoksa çoktan da bahsedilemez. Böylelikle Gorgias açısından hem varlığın tekliğini savunan Parmenidesçi tez hem de onun çokluğunu savunan Demokritosçu tez yanlıştır.

Varlık hakkındaki tezin devamı uyarınca Gorgias açısından yoklukta yoktur çünkü eğer yokluk varsa o zaman yokluk aynı anda hem var olacak hem de var olmayacaktır ki, bu şekilde düşünüldüğünde zihin kendi içinde paradoksa düşer çünkü yokluğun ontolojik olarak var olduğu var sayıldığında, özü gereği onun aynı anda var olmadığı da var sayılmış olacaktır ki, bu durumda da paradoks kaçınılmazdır. Böylelikle yokluk, var olmayandır.

Varlık hakkındaki tezin devamı açısından varlık aynı anda hem var hem de yok olamaz çünkü bu ontolojik pozisyonlar varlık söz konusu olduğunda birbirine özdeş durumlar olur ve bu olduğunda da var olmayan ya da yokluk var olmadığından, var olan ya da varlık da onunla özdeş olduğundan ikisi aynı potada bir araya gelmiş olacak ve birbirlerini olumsuzlayacaklardır. Çünkü burada hem varlık hem de yokluk için, varlık kavramına özgü olan vardır niteleyicisi yüklem olarak kullanılmıştır ki vardır niteleyicisinin yokluk hakkında yüklem olarak kullanılması önceki ifade de bahsettiğimiz üzere paradoksa yol açacaktır. Burada ayrıca, varlık ve yokluğun aynı anda var olduklarının varsayılması, birbirine zıt olan iki ontolojik statüyü birbirine kaynaştırmak olacak ve bu da, bu statülerin birbirini olumsuzlamasına sebep olacaktır ki böyle bir durumda, yokluk ile varlık, birbirlerini olumsuzlayarak içermeye çalışacak ve bundan dolayı da varoluş mümkün olmayacaktır. Çünkü olumsuzlama sürecinin sonunda ya varlık ya da yokluk tek başına kalacaktır ki bu ikisinin tek başına var olmalarının olanaksız olduğu zaten ispatlanmıştır.

Düşünce tarihinde varlığın gerçekliği problemi Gorgias'ın varlık hakkındaki iddiasına kadar geriye gitmektedir. Gorgias'ın varlığın gerçekliğine olan saldırısı ve radikal şüpheciliği düşünce tarihinde esaslı bir problem olarak varlığını devam ettirmektedir. Her ne kadar problemin çözümüne dair tezler üretilmiş olsa da problem varlığını bugün hala devam ettirmektedir. Şöyle ki varlığın var olduğunun varsayılması durumunda, bu var olmanın ne türden bir var olma olduğuna dair çeşitli ihtimaller ortaya çıkmaktadır ki çalışmada da bahsettiğimiz üzere bu ihtimallerden

her biri kendi içinde çelişkiler barındırmaktadır. Hal böyle iken varlığın gerçekte var olduğuna dair elimizde sağlam bir dayanak bulunmamaktadır. Başta Platon ve Aristoteles başta olmak üzere birçok filozof bu radikal teze karşı tezler üretmiş olsalar da problem varlığını devam ettirmektedir.

Varlık hakkındaki tezdten sonra Gorgias, varlığın var olduğunun kabul edilmesi durumunda onun bilinemeyeceğinden bahseder. Buna göre varlığın bilinmesi mümkün değildir çünkü varlığa dair algılarımız yalnızca duyusal etkilenmelerden ibarettir. Duyusal etkilenimler ise varlığı temsil edemez. Başka bir deyişle algılar, varlığın kendisinden ziyade varlıkla karşılaşmalardan doğan zihin durumlarıdır ve onlar bu halleri ile varlığı doğrudan temsil edemezler. Bu tez uyarınca Gorgias'ın ulaştığı sonuç, varlığın var olduğu savlansa dahi onun bilinemeyeceğidir. Onun bu radikal sonucu, epistemolojinin merkezi problemlerinden olan bilginin imkânı probleminin öncüsü olmasını sağlamış ve onu bu problemin temelinde yer alan filozof haline getirmiştir. Gerçekten de, epistemolojinin en temel problemlerinden bir tanesi, bilginin imkânı problemidir. Buna göre doğru bilgiyi mümkün müdür sorusu etrafında merkezlenen bu problem ile cevap aranılan husus, varlıkların bilgisini edinmenin ne derece mümkün olduğudur. Gorgias, varlıkların bilgisinin edinilmesinin mümkün olmadığı tezi ile epistemolojideki temel problem olan bilginin imkânı probleminin öncüsü olmuştur. Onun bakış açısından varlık bilinemez, yalnızca varlığa dair duyusal etkilenmeler ve bunlar ile kurulan algılar bilinebilir ki bunlar da varlığı doğrudan temsil etmeyen kurulumlardır. Böylelikle Gorgiasçı tez açısından varlığın bilgisinin edinilmesi mümkün değildir. Çünkü varlığın bilgisinin edinilmesine yönelik her olası girişim sonucunda elde edilen şeyler, çeşitli duyusal etkilenmeler ve bu etkilenmelerden doğan algı demetleri olacaktır ve bunlarda varlığı doğrudan temsil etmeyen şeylerdir. Dolayısıyla Gorgiasçı tez açısından varlık, bilinemez. Bu görüşle Gorgias epistemolojideki en temel problemlerden olan doğru bilginin imkânı probleminin öncüsü olmuştur.

Gorgiasçı tez açısından varlık bilinse dahi başkalarına aktarılamaz. Çünkü başkalarına aktarılan şey varlığa dair edinilen algılar değil, sözcüklerdir ve sözcükler de varlığın bilgisini doğrudan temsil etmezler. Varlığa dair algıların başkalarına aktarılamaz olmasının bir diğer sebebi ise bu algıların yalnızca onları algılayan özneye özgü olmasıdır. Başka bir deyişle her algı, yalnızca onu algılayan ve zihinde tecrübe eden özneye özgüdür ve bu haliyle başkasına aktarılamaz. Çünkü, hem aktarılan şey sözcüklerden ibaret olacaktır hem de aktarılan içeriğin karşı tarafın zihninde oluşturduğu *qualialar*, aktarımda bulunan öznenin zihnindekinden farklı olacaktır. Bu bağlamda varlığa dair algılar ve bilgiler edinsek dahi bunları başkalarına aktaramayız. Gorgias bu tezi ile dil felsefesinin en temel problemlerinden dilsel iletişimin imkânı ve zihin felsefesinin en temel problemlerinden *qualia* probleminin öncüsü olmuştur. Bizim bakış açımızdan Gorgias bu esaslı problemi gören ve ortaya atan ilk filozof olmuştur.

Varlık, bilgi ve iletişimin imkanına dair temel tezleri ile felsefenin bu en temel alanlarında ortaya çıkan ve tartışılan problemlerin öncüsü olan Gorgias'ın görüşleri günümüzde hala geçerliliğini korumakta olup mevzu bahis alanlara dair problemlerin kökenlerinde yer almayı başarmıştır. Gorgias'ın tezleri başta Platon ve Aristoteles olmak üzere çeşitli filozoflar tarafından eleştirilmiş olsa da bu eleştiriler, problemleri belirli bir noktaya kadar çözümlenmiş olsalar da problemler düşünce tarihinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Gorgias varlığın gerçekliği, bilginin ve bilginin aktarımının imkânı problemlerinin öncüsü olmuştur.

Kaynakça

- Arıcı, Murat. “Zihin Felsefesi” *Giriş: Temel Problemlere Sistemik Yaklaşım* içinde, Editör: Yurdağül K. Adanalı, 107-152. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Bergson, Henry. *Antik Yunan Felsefesi*. Çeviren: Adnan Akan, Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Churchland, Paul. *Madde ve Bilinç, Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. Çeviren: Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Daşkaya, İbrahim. “Dil Doğruluk Varlık Gorgias’ın Metinlerinde Hakikatin İzlerini Aramak,” *Sofist Dergisi* sayı: 4 (Nisan 2022): 31-68.
- Dürüşken, Ç. *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Gilje, Nils ve Gunnar Skirbekk. *Antik Yunan’dan Modern Dönem’e Felsefe Tarihi*. Çevirenler: Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*. Çevirenler: Ahmet Ergenç ve İbrahim Şener, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Felsefe Tarihi 1. Cilt Thales’tan Platon’a Grek Felsefesi*. Çeviren: Doğan Barış Kılınç, İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2018.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesi Tarihi, Cilt 1: Antik Felsefe*. Çeviren: Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- McComiskey, Bruce. “Gorgias, “On Non-Existence”: Sextus Empiricus, “Against the Logicians” 1.65-87,” Translated from the Greek Text in Hermann Diels’s “Die Fragmente der Vorsokratiker,” *Philosophy & Rhetoric* 30, sayı: 1 (1997): 45-49.
- Nietzsche, F. W. *Platon Öncesi Filozoflar*. Çeviren: Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Solomon, Robert ve Bryan Higgins. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çeviren: Mustafa Topal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Turner, William. *Felsefenin Tarihi*. Çevirenler: Adnan Akdağ ve Merve Menekşe, İstanbul: Doruk Yayınları, 2022.
- Windelband, W. *Antik Yunan Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Ayşe Çevik, Ankara: Fol Yayınları, 2023.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Ahmet Hamdi Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2022.

Hakikat Kavramı: Kant ve Hegel Arasındaki Temel Bir Ayrım Üzerine

Mehmet Barış Albayrak¹

ORCID: 0009-0007-1983-9278

DOI: 10.55256/TEMASA.1792620

Öz

Bu makale, Kant ile Hegel arasındaki temel felsefi ayrımları, özellikle özne-nesne ilişkisi, hakikat anlayışı ve bilgi kuramı bağlamında ele almaktadır. Kant'ın transandantal felsefesi, bilginin olanağını transandantal tamalğının kökensel birliğinde temellendirerek insan zihninin yapısal koşullarını merkeze alır. Ona göre hakikat, deneyimin öznel koşullarıyla sınırlıdır ve fenomenler dünyasında mümkün olan bilginin sınırlarını aşmak imkânsızdır. Hegel ise bu noktada Kant'ın koyduğu sınırların ötesine geçer; bilinci yalnızca özdeşlik üzerinden değil, ayırım, olumsuzlama ve çelişki süreçleriyle ilerleyen devingen bir yapı olarak kavrar. Böylece hakikat, yalnızca bilginin geçerliliği değil, düşüncenin kendi içsel devinimi içinde ortaya çıkan bütünsel bir süreç olarak anlaşılır. Makale, Kant'ın biçimci eleştirisinin bilgiye getirdiği katkıları teslim etmekle birlikte, onun transandantal hakikat anlayışının sınırlılıklarını da ortaya koymaktadır. Hegel'in bu sınırlılıkları aşma girişimi, hakikati "ide" kavramı içinde düşüncenin kendini gerçekleştirci bir hareketi olarak yeniden kurma çabasıyla açıklanır. Bu bağlamda Kant'ın eleştirel sınırlandırması ile Hegel'in bütünsellik ve diyalektik vurgusu arasındaki gerilim, modern felsefenin hakikat ve özne anlayışında belirleyici bir rol oynamaktadır. Sonuç olarak, bu makale, Kant ile Hegel arasındaki karşıtlığın yalnızca tarihsel bir tartışma değil, aynı zamanda insanın kendini bilme çabasının felsefi ufkunu şekillendiren dinamik bir mesele olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Hegel, Transandantal Tamalgı, Özne-Nesne İlişkisi, Hakikat, Olumsuzlama, İde, Diyalektik.

The Concept of Truth: On A Fundamental Distinction Between Kant and Hegel

Abstract

This article examines the fundamental philosophical differences between Kant and Hegel, particularly in the context of the subject-object relation, the conception of truth, and the theory of knowledge. Kant's transcendental philosophy grounds the possibility of knowledge in the original unity of transcendental apperception, thereby centering on the structural conditions of the human mind. For him, truth is limited by the subjective conditions of experience, and it is impossible to transcend the boundaries of knowledge within the phenomenal world. Hegel, however, goes beyond the limits established by Kant; he conceives of consciousness not merely in terms of identity but as a dynamic structure that advances through processes of differentiation, negation, and contradiction. Thus, truth is understood not only as the validity of knowledge but also as a holistic process that emerges within the inner movement of thought itself. While acknowledging the contributions of Kant's formal critique to epistemology, the article also highlights the limitations of his transcendental conception of truth. Hegel's attempt to overcome these limitations is explained through his effort to reconstruct truth within the concept of the "Idea," as a self-realizing movement of thought. In this context, the tension between Kant's critical delimitation and Hegel's emphasis on totality and dialectic plays a decisive role in shaping modern philosophy's understanding of truth and subjectivity. Ultimately, the article argues that the opposition between Kant and Hegel is not merely a historical debate but a dynamic issue that continues to shape the philosophical horizon of humanity's effort at self-knowledge.

Keywords: Kant, Hegel, Transcendental Apperception, Subject-Object Relation, Truth, Negation, Idea, Dialectic.

¹ Dr. Öğretim Görevlisi, İzmir Ekonomi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü. mehmet.albayrak@izmirekonomi.edu.tr

Giriş

Kant'a, henüz Kant yaşarken ve üretmeye devam ederken getirilen ilk eleştiriler², her şeyden önce a priori kavramların görü tarafından verilen çokluğa uygulanışının meşruiyetini sorgular. Bu eleştirilerin temelinde yalnızca a priori görü biçimleri (uzay ve zaman) ile kendinde şey değil, aynı zamanda anlama yetisinin kavramları ile görünün bu biçimlerinin bambaşka köklere (kavramların spontane bir etkinlik, görünün ise pasif bir alımlama olarak nitelenmesi gibi) sahip olması yatar. Kant'ın transandantal felsefesinin hem eleştirisi hem devamı olarak görülebilecek bu ilk girişimler, çoğunlukla bilgi ve deneyimin inşasının meşruiyeti için, anlama yetisi ve görü biçimlerinin daha derin bir birliği yansıtan bilinç ilkesinde (örn. Reinhold'un *Satz des Bewusstseins* öğretisi) temellenmesi ya da Maimon'un önerdiği gibi, görü biçimlerinin yeniden aktif bir yeti olarak kurgulanması gerektiğini vurgular. Kısacası bu ilk girişimlerin temel amacı, Kant'ın, bilgi ve deneyimi gerçekleştiren ve birbirinden ayrı gibi gözüken köklerini birleştirme arzusudur.

Diğer taraftan Hegel için esas mesele bu değildir: "Görünün ve kavramın Kantçı biçimleri aslında genellikle sanıldığı gibi birbirinden tamamen ayrı yetiler olarak bulunmaz. Tek ve aynı sentetik birlik [transandantal tamalgı, y.n.], hem görünün hem anlama yetisinin ilkesidir."³ Hegel'e göre tamalgı zaten Kant tarafından transandantal felsefesinin en yüksek ilkesi olarak belirlenmiştir.⁴ (Gerçekten de Hegel'e göre bu öznel aşama, tinsellikten önceki son durak olarak görülebilir, tıpkı törellikten önce Kant'ın öznel ahlakının son basamak olması gibi.) Hegel için bu bakımdan tamalgının sentetik birliğinin belirlenimlerini araştırmak önemlidir, çünkü Hegel, Kant'ın felsefesinin hem güçlü hem de zayıf yönünü, bu belirlenimlerde bulacaktır.

Kant sonrası felsefenin en önemli girişimlerinden birini, Kant'ı Kant öncesi metafiziğe dönmeden aşma çabası olarak görürsek, bu bağlamda Hegel için temel mesele, özne ve nesne karşıtlığını ve birliğini artık yalnızca aşkın bir töz aracılığıyla değil, bunun yerine aşağıda ayrıntılandırmaya çalışacağım üzere, düşüncenin içkin hareketi üzerinden düşünmektir. Aslında Descartes'tan beri yapıldığı üzere, özne ve nesnenin özdeşliği olarak hakikati insan bilinci üzerinden temellendirme çabasını aşma girişimi, sonunda farklı yönlere gitseler de yalnızca Hegel'in Tübingen'den okul arkadaşları Hölderlin ve Schelling'in değil, Erken Dönem Romantikleri'nin de temel niyetlerindendir. Bu bağlamda mutlak kavramı, özne ve nesnenin insan bilinci dışındaki kökensel birliğine vurgu yapar. Örneğin Hölderlin'in özne ve nesnenin kökensel birliği olarak varlık kavramının izleri Hegel'de belirgindir, ancak Hegel varlığı, Hölderlin gibi artık kaybolmuş ve ulaşılamayacak bir mutlak olarak değil, henüz devam eden sürekli bir devinim olarak görmeyi yeğleyecektir.

Ben de makaleyi Hegel'in Kantçı sentezi bu devinimle aşma girişimiyle sınırlayacağım. Bu çerçevede önce özne ve nesne bağlamında Kantçı sentetik birliği ve sentezi irdeleyip, onun Hegel'de nasıl yorumlandığını inceledikten sonra, özellikle Kant'tan farklı hakikat anlayışı temelinde bu birliği nasıl empirik bilincin sınırlarından öteye doğru genişlettiğini sorgulayacağım. Son olarak Kant ve Hegel arasındaki en temel ayrımın, bu farklı hakikat anlayışında yattığını öne süreceğim.

1. Transandantal Tamalgı ve Hegel'in Çıkış Yolu

Kant'ta, anlama yetisinin spontane etkinliği öncesinde bir nesneden söz edilemez: "Nesne, verili bir görünün kavramın çokluğunun kavramın içinde birleşmesinden meydana gelir."⁵ Bu birliği oluşturma ya da birleştirme edimi

² İlk akla gelenler Salomon Maimon'un *Versuch über die Transzendentalphilosophie* veya da Karl Leonhard Reinhold'un *Elementarphilosophie*'sidir.

³ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* (Hamburg: Felix Meiner, 1986), 18.

⁴ Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, çev. Seyla Benhabib. (Cambridge: MIT Press, 1987), 24. İlerleyen sayfalarda çağdaş Hegelciler Robert Pippin ve Terry Pinkard'ın Kant'ın tamalgısını nasıl Hegel'in asıl çıkış noktası olarak ele aldıklarından söz edeceğim.

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1998), B137.

ise nesneden ya da görü içeriğinden değil, yalnızca ve yalnızca anlama yetisinin spontane etkinliğinden kaynaklanır. Diğer taraftan anlama yetisi ile duyuşsal içeriğin birliğinin koşulu, daha kökensel bir birlik, yani bizzat birlik kavramını ve tüm deneyimi önceleyen/olanaklı kılan bir sentez olmalıdır.⁶ Anlama yetisinin kavramlarıyla görü içeriğinin birliğini önceleyen bu birlik, tamalgının kökensel-sentetik birliğidir. Başka bir deyişle, birleştirilecek çoklu (alımlama yetisinin içeriği) ve bu çoklunun birleştirilmesi (anlama yetisinin spontane etkinliği) aslında daha kökensel-sentetik bir birliğe aittir.⁷ Çünkü tüm deneyim, nesnellik ya da nesnel gerçeklik bu kökensel birliğin işlevinden, “Düşünüyorum” (*Ich denke*) etkinliğinden meydana gelir. O halde her türlü deneyim ve empirik bilmenin, dahası her türlü özne ve nesne ilişkisinin en yüksek olanağı transandantal tamalgı ve onun “Düşünüyorum” etkinliğidir.

“Düşünüyorum” etkinliği, her şeyden önce, herhangi bir tasarımının “bana” ait olduğunun farkındalığı için gereklidir. Bu bağlamda transandantal tamalgı kendisiyle *sürekli* özdeş olan bilincin, yani özbilincin olanağıdır. O halde özbilincin birinci kademesinde transandantal tamalgı, ikinci kademesinde onun ürünü olan “Düşünüyorum” etkinliği/farkındalığı vardır.⁸ Üçüncü kademe ise empirik bilinçtir; transandantal tamalgı bu bakımdan tüm tasarımların deneyiminin, yani empirik bilincin de öznel koşuludur.

Transandantal tamalgı, her türlü deneyimin ve empirik bilincin koşulu olsa da kendisi bir görü içeriği haline getirilemediğinden bir deneyimin nesnesi olamaz. Kant, bir görüngü (fenomen) olan empirik bilinç ile bir deneyimin nesnesi haline getirilemeyen ve ancak düşünülebilen (numen) özbilinç ayrımı yaparak bunu vurgular: “Çoklu tasarımların transandantal sentezinde tamalgının sentetik kökensel birliğinde kendimin bilincindeyimdir, ama bu, kendime nasıl görüldüğüm (...wie ich mich erscheine) gibi değil, yalnızca olduğum haliyledir (...nur dass ich bin). Bu tasarım bir görü değil, salt düşünmedir.”⁹

Bilincin bu birliği, insan kendini görü nesnesi haline getirilemeyen bir numen olarak düşündüğü ölçüde farkında olunabilir; bu ise, tıpkı *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde insanın kendini özgür olarak tanıması gibi, bir tür refleksif bilme ya da “...deneyimde değil de aklın saf kullanımında kendi varoluşumuzu yasa koyucu ve kendini belirleyen biçimde varsayan bir spontaneliktir.”¹⁰ (Ancak Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde bu konumlandırmaya, aklın yasa koyuculuğu ve özgürlük bağlamında pratik bir kullanım verse de eleştirel felsefe çerçevesinde daha ileri gitmez.)

Diğer taraftan burada Kant sonrası Alman felsefesinin de yoğun çabalarla çözmeye giriştiği bazı açmazlar vardır: Birincisi, kendini numen olarak düşünmenin koşulu, kendini numen olarak *varsaymak* dışında ne olabilir? İkincisi, transandantal refleksiyonun varsaymak zorunda olduğu özbilincin birinci kademesi transandantal tamalgı ile onun meydana getirdiği ikinci kademe olan “Düşünüyorum” etkinliği arasında bir döngüsellik bulunur. Hölderlin’in iki sayfalık fragmanı *Yargı ve Varlık*’ta dile getirdiği soruyu¹¹ tekrar edersem: Özbilinç kendisini nasıl tanır? Kendini kendisinin önüne koyarak, yani Ben=Ben özdeşliğini düşünerek. Bu tanıma bir bilgi olamaz, çünkü bilgi için kavramla görünün duyuşsal içeriğinin sentezlenmesi gerekir. Bu bağlamda “Düşünüyorum” etkinliği, transandantal tamalgının nesnesidir, çünkü onun bir ürünüdür, ama aynı zamanda transandantal tamalgıyı düşünebilmenin koşuludur. Böylece Kant’ın transandantal özbilinci (transandantal tamalgı ve onun “Düşünüyorum” etkinliği) refleksif düşünmenin döngüsüne girer, çünkü kendini ancak empirik bilincin deneyiminin koşulu olarak geriye dönük kavrayabilir, ama bu geriye dönüşte kendini *zaten tanıyor olarak* varsaymak zorundadır. Tıpkı kendini numen olarak varsaymak zorunda olduğu gibi, *kendini kendisi olarak tanıdığını* varsaymak zorundadır, yani Ben’in meşruiyeti ancak yine kendisi olabilir. Ama bu şekilde Kant’ın transandantal özbilinci bir başlangıç ilkesi olma meşruiyetine sahip olamaz, o yalnızca bir varsayım olarak kalmak zorundadır.

⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B131.

⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B134.

⁸ Transandantal tamalgı ve “Düşünüyorum” etkinliğinin ayrımı için bkz. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B132.

⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B157.

¹⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B433.

¹¹ Friedrich Hölderlin, *Şiir ve Tragedya Kuramı*, çev. Mehmet Barış Albayrak. (İstanbul: Notos Yayınları, 2018), 29.

Aslında Hegel'in tamalgının kökensel/sentetik birliğini transandantal felsefenin en yüksek ilkesi olarak gördüğünden yukarıda söz etmiştim. Bunun nedeni, transandantal tamalgının hem anlama yetisinin hem de duyusalılık yetisinin ilkesi olmasıdır, yani bu ikisinin ilk defa ne ise o olmalarının olanağıdır, ne kavram ne de görü kendi başına bir işleve sahip değildir. Ancak yukarıda ifade etmeye çalıştığım gibi, transandantal tamalgı, ancak bir fonksiyon olarak, deneyimleme ve bilme söz konusu olduğunda yalnızca empirik bilince hizmet eder, bu bakımdan bilmenin tek gerçek öznesi empirik bilinçtir ve o da bizzat görüngüdür (fenomen).

Hegel, transandantal tamalgının kökensel özdeşlik ilkesini benimseyecek, ama onu salt bilinç içeriğinden genişletecektir, çünkü "Kant'ın felsefesi, tını tamamen bilinç olarak ele almıştır ve yalnızca fenomenolojinin belirlemelerini içerir."¹² Bu bağlamda Hegel, transandantal tamalgıyı yaşam kavramı (aklın yaşamı, tının yaşamı, bilincin yaşamı, organik yaşam vs. anlamında temel bir devinim olarak) temelinde ontolojikleştirerek, onu bilinçten, özbi-lince ve tını giden bir hareketin içinde kavrar.¹³ Bu bağlamda bilen ve bilinenin, özne ve nesnenin kökensel birliği olarak transandantal tamalgı kavramı yaşamaşarak, dinamik bir sentezleme edimine dönüşür.

Bu noktada şunu eklemek gerekir: Özne ve nesne ayrımının birliği Kant'ta bilincin kökensel birliği iken, Hegel'de bu daha geniş anlamda kendi hareketini kavrayan düşünce olacaktır. Bu noktada transandantal tamalgıyı Kant'ın felsefesinin en yüksek noktası olarak gören Hegel'in tını felsefesini buradan başlattığını savunan çağdaş Hegelciler Robert Pippin ve Terry Pinkard arasındaki ayrışmaya kısaca dikkat çekmek yerinde olabilir: Pinkard, meslektaş Pippin'in transandantal tamalgıyı çıkış noktası olarak almasına katılsa da Pippin bunu yalnızca transandantal tamalgının tarihselleşmesi ve toplumsallaşması olarak analiz eder ve Pinkard'a göre bu analiz, örneğin Hegel'de *Mantık*'ın yerini belirsizleştirir¹⁴ çünkü *Fenomenoloji* insan bilincinin, *Mantık* ise genel olarak düşüncenin kendini kavrama sürecinin bir araştırmasıdır. Bu bağlamda Hegel'in metafizikten arındırılması, Pippin'de çok daha radikal biçimde gerçekleşir ve tını öznelerarası bir normativiteye indirgenirken, Pinkard'a göre metafiziksizleştirme, aynı zamanda mantığın düşüncede yapılanmasının ontolojik bir zeminini aramakla da mümkün olabilir ve hatta bu arayış Hegel'i diyalektik materyalizme ya da diyalektik materyalizmi Hegel'e yaklaştırabilir. Pinkard, Pippin'le beraber Kant'tan Hegel'e transandantal tamalgı aracılığıyla doğrudan bir hat çekse de Pinkard Pippin'i, Hegel'i neredeyse toplumsal-tarihsel Kantçı olarak görmekte suçlar.¹⁵ Oysa bu, Hegel'i metafiziksizleştirme adına, onu tek boyutlu bir bakışla değerlendirmemize neden olur. Oysa Hegel, Kant'ın transandantal tamalgıyı temellendirme yöntemi olarak refleksiyonu düşüncenin genel diyalektik hareketine dönüştürecektir.

Hegel bilincin belirlenimlerinden, düşüncenin kendinden ayrılıp kendini yeniden kavraması olarak refleksif hareketine geçerek, anlama yetisi ve akıl arasındaki ayrımı ortadan kaldırma amacındadır. *Fenomenoloji*'de göstermek istediği, insan bilincinin belirlenimlerinin "refleksiyonun basamaklarını ya da tının ilişkiselliğini"¹⁶ nasıl ifade ettiğidir. Bu belirlenimlerde Hegel, bilincin kendisiyle, nesnelerle ve doğayla ilişkisini arar. Bu bilinç, tıpkı Kant'ta olduğu gibi deneyimin ilkesidir; bu bakımdan Hegel'e göre, "bilincin deneyiminin bir bilimi"¹⁷ yapılarak bu bağlam ortaya konmalıdır.

Ancak bu bilimin ortaya konuluşu Kant'tan farklıdır. Bunun bir nedeni, Hegel'in metafiziksel, mantıksal kavramları kullanım biçimidir. Ama asıl neden, bilincin hakikatle olan ilişkisindedir. Tüm diyalektik ilişkilerin/hareketin motoru olarak olumsuzlama (*Negation*), bilincin koyduğu tüm ölçütlerin altını oyar, deyim yerindeyse en hakiki

¹² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (Hamburg: Felix Meiner, 1969), §415.

¹³ Hegel'in okul arkadaşı Hölderlin'in *Yargı ve Varlık* metninde öne sürdüğü, mutlak özdeşlik olarak varlığın önceliği ve Hegel'in bir başka okul arkadaşı Schelling'in *Naturphilosophie*'si bu bağlamda anlaşılabilir. Üç arkadaşın, farklı yönlerde gidecek olsalar da özne-nesne, bilen-bilinen, tikel ve evrensel ayrımının kökensel birliğini arama konusunda ortaklaştığını söylemek yanlış olmaz.

¹⁴ Terry Pinkard, "How Kantian was Hegel?," *The Review of Metaphysics* 43, sayı: 4 (Haziran 1990): 833.

¹⁵ Pinkard, "How Kantian was Hegel?," 838.

¹⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, §413.

¹⁷ Bu ifade aynı zamanda *Tinin Fenomenolojisi*'nin alt başlığıdır.

evrensel biçim, aslında ortaya konan tüm ölçütlerin, hakikatlerin hakikat olmayışını (*Unwahrheit*), kendi altını oyduğunu göstermekte yatar, çünkü zaten tamalğının kökensel sentezinin de gösterdiği üzere, varolanlar/nesneler her şeyden önce kökensel birliğin ikiye ayrılmasıyla ortaya çıkarlar; özbilinç bile, ancak kendisini kendisinin karşısına koyarak ve onun üzerinden kendisinde yansıyarak kendi bilincine varabilir ki Hegel’de bu, bireyden çıkarak bireyler arası bir ilişkiye dönüşecektir. Ancak oralara gitmeden, Kant ve Hegel arasında hakikat anlayışında yatan bu ayrımı daha yakından incelemenin yararı var.

2. Hakikatin Mantiğı

Her iki filozofun *hakikat* ölçütündeki ayrım, bilincin deneyiminin bilimi hakkında olduğundan ve dolayısıyla bilmeyle nesnesi arasındaki ilişkide bulunduğundan, Kant ve Hegel arasındaki esas ayrımın “hakikatin mantığında”¹⁸ olduğu iddia edilebilir, yani mantığa olan bakışlarındaki ayrım bize önemli bir ipucu verebilir.

Kant, eleştirel felsefesiyle yeni bir hakikat tanımı getirmiştir, çünkü onunla birlikte geleneksel bilen özne ve bilinen nesne ilişkisi ortadan kalkmıştır. Eleştirel felsefeyle ve bilme yetisinin sınırlandırılmasıyla birlikte, bize “hakikati” sunacak bir nesne artık yoktur. Kant sonrasında da en azından Kant sonrası Alman felsefesinde Kant öncesi “naif” metafiziğe (yani bir yanda tek başına özne ve diğer yanda bize kendini açmak için duran tek başına nesne ayrımına) dönülmeyecektir. Kant sonrası felsefenin en zorlu uğraşı da Kant’ın bilimsel metafiziğini, Kant öncesi metafiziğe dönmeden aşma çabasıdır. Ama önce Kant’ın metafiziğindeki hakikat anlayışını kısaca özetleyeyim.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde yeni hakikat ölçütünü açıklarken¹⁹ transandantal ve formel mantığı birbirinden ayırır. Formel mantıkta hakikatin ölçütü bilmenin nesneyle örtüşmesidir ve buna göre bilgi doğru ya da yanlış olabilir. Bilginin doğru ya da yanlışlığının deneyimi, ancak başka bilgilerle karşılaştırılarak gerçekleşir. Bilgi ve nesnesi dolaysız biçimde karşılaştırılmaz, çünkü nesne hiçbir zaman dolaysız verili değildir, her zaman ilk etapta görünün biçimleri aracılığıyla tasarımılanabilir. Kısacası nesne kendi başına bize ölçüt sunmaz.

Ayrıca bir bilginin yanlışlığı, o bilginin yanlış ölçütlerle meydana geldiği anlamına gelmez, başka bir deyişle, bilgi, yanlış olsa da her şekilde görünün olanaklı nesnesi üzerinde temellenir.²⁰ Yani, bilginin olanağının koşulu aynı zamanda bilginin nesnesinin olanağının koşulu olduğundan, formel mantık, bilginin nihai hakikat ilişkisini karşılamaz, çünkü formel mantık yalnızca empirik bilginin nesnesiyle ya da başka empirik bilgilerle örtüşmesini içerir.

Diğer taraftan transandantal mantık, bilgi ve nesnesinin örtüşmesini değil, bizzat bu örtüşmenin ölçütünü içerir, yani bilginin koşullarının bilgiyle örtüşüp örtüşmediğini sorgular. Kant bu bağlamda empirik bilgi ve nesnesi için yeterli koşul (*hinreichend*) olarak transandantal hakikat kavramını ortaya koyar.²¹ Kant için bu yeterli koşullar, a priori kavramlardır. Kant bu kavramları, nasıl deneyimlememiz *gerektiği*²² bağlamında anlama yetisinin kuralları olarak da niteler.²³ Deneyimin (empirik bilginin) nesneleri bu bakımdan evrensel ve yasaya uygun birimler olarak kurulduğundan²⁴, hakikatin olanağı da bu öznel koşulların doğru uygulanmasına indirgenir. Kısaca Kant, empirik bilginin doğruluğu (*Richtigkeit*) ile empirik bilginin özne ve nesne ilişkisi olarak transandantal inşası olarak hakikat (*Wahrheit*) arasında temel bir ayım yapar.

Hegel, hakikatin bu transandantal ölçütüne itiraz eder, çünkü bu ölçütle Kant, hakikati, deneyimin nesnelerinin inşasının transandantal olanağına indirger ki bu nesneler aynı zamanda anlama yetisinin kategorilerinin (saf

¹⁸ Klaus Düsing, *Subjektivität und Freiheit* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2002), 170.

¹⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A58/B82.

²⁰ Düsing, *Subjektivität und Freiheit*, 170.

²¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A146/B185.

²² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A132/B171.

²³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A113.

²⁴ Düsing, *Subjektivität und Freiheit*, 171.

kavramların) meydana getirdiği birimlerdir. Bunun dışında Kant, hakikatin bu inşasında eleştirel felsefesi gereği ve metafiziği bilimselleştirmek adına, aklın idelerine regulatif bir rol biçerek onları deneyimin inşasından mahrum bırakır. Oysa Hegel'in diyalektiğe yeniden olumlu bir anlam yükleme çabası vardır: İde Hegel için "kendinde ve kendisi için doğru-hakiki (*das Wahre*), kavram ve nesnelliğinin mutlak birliğidir."²⁵

Bu bağlamda ide, Kant'taki gibi aklın kendi başına bir özelliği değildir ve nesnenin inşasından ayrı bir etkinliğe işaret etmez, bunun yerine ide, bir bütün olarak hakikatin tanımıdır: "... çünkü hakikat, yalnızca dışsal şeylerin tasarımlarıyla örtüşmesi ve böylece benim şu ya da bu doğru [*richtig*] tasarımlara sahip olmam demek değildir; idede söz konusu olan şu ya da bu şey ya da tasarımlar değildir. Edimsel olan her şey, hakiki [*Wahr*] olduğu ölçüde hakikatini yalnızca ve yalnızca idenin kuvvetinden alır."²⁶ Hegel'de hakikat olarak ide, kendisini hem bir bütün hem de bu bütünün momentleri (onun parçaları anlamında) olarak sunar. Bu aynı zamanda sonlu ve sonsuzun, olanak ve edimin birliği olarak, mutlak olarak niteleyebileceğimiz idenin bir ifadesidir.²⁷ Tek başına orada ya da şurada duran bir hakikat yoktur, yalnızca ilişkisellikler ve bağıntılar vardır. Hegel'in ünlü hakiki olan bütün, bütün olan hakikidir sözünü bu bağlamda anlayabiliriz; bu bütünlüğün parçaları tek başlarına doğru olsalar da hakiki olmayan (*Unwahrheit*) olabilirler. Yani Kant'taki doğru ve hakikat arasındaki ayrım devam etse de bu artık bütün ve parça arasındaki ilişki çerçevesinde birbiriyle ilişkili olarak anlaşılır.

Fenomenoloji'nin Giriş kısmında Hegel Kant'ı, bilgiyi mutlaktan (en başta da olanağının koşullarından) ayırdığı için hakikatten korkmakla suçlar. Hegel'e göre bu, aslında yanılmaktan korkmaktır ve bu korkunun kendisi bizzat bir yanılgıdır.²⁸ Hegel'e göre Kant'ın özbilinci yalnızca *doğal bilinç* olarak, bulunduğu zamanın sınırları içinde kalır, çünkü kendini ancak bulunduğu koşullar ve durumlarla özdeşleştirebilir, onlardan ayırlamaz.²⁹ (Burada doğal bilinç, Kant'ın empirik bilinciyle örtüşür.) Hegel'e göre ise felsefenin görevi, zamana özgü özdeşlikten çıkabilmektir.

Kant bilginin meşruiyetini, yukarıda da belirttiğim gibi kavram ve görüyü bağlayan transandantal tamalgıdan ve özbilincin özdeşliğinden sağlarken, Hegel için özbilinç bir *süreci* ifade eder: Özbilinç özünde idenin süreciyle şekillendiğinden ve idenin özü kendinden çıkarak kendine dönme hareketi olduğundan, özbilincin ilkesi yalnızca özdeşlik değil, ayırmadan da oluşur. Hegel'in yukarıdaki eleştirisini tekrarlısam: Kant'ın felsefesi, tini bilinç olarak ele almıştır ve yalnızca fenomenolojinin belirlenimlerini içerir. Oysa mesele, varlığın hareketinin nasıl kendini kapsayan ve kavrayan düşünceye dönüştüğünü göstermektir.

Diğer taraftan, Hegel elbette Kant'ın empirik bilincinin naif bilinç (dolaysız özne-verili nesne örtüşmesi) olmadığını farkındadır. Ne kavram ne de görü kendi başlarına bir şeyi bilemezler, bunun yanında hiçbir şey de dolaysız olarak nesne biçiminde beliremez. Bu bağlamda Hegel, İnanç ve Bilgi'de Kant'ın felsefesini, gerçek idealizm olarak yüceltir³⁰ çünkü Kant naif bilinci aşmıştır. Naif bilinç, duyuların dolaysızca verdiği verinin düşünme ya da kavramlarla işlenerek, o nesnelerin gerçek doğasına ulaşılabilceğini savunur. Oysa Kant, bugün gitgide daha da geçerli olan (bkz. sinirbilim ve bilişsel bilimlerdeki gelişmeler) eleştirel idealizmiyle bu anlayışı parçalamıştır: Duyularla alımlanan şeyler yalnızca dolayısıyla (günümüz diliyle temsil mekanizmalarıyla) tasarımılanabilir/yeniden sunulabilir.

²⁵ Hegel, *Enzyklopädie*, §213.

²⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, §213.

²⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, §214.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner, 1988), 58-59.

²⁹ Hans Friedrich Fulda, *Hegel* (Münih: C.H. Beck Verlag, 2003), 83.

³⁰ Hegel, *Glauben und Wissen*, 15.

3. Hegel'in Temel İtirazı

Hegel'in itirazı, Kant'ın nesnenin ancak dolayısıyla tasarlanabileceğine ilişkin eleştirel felsefesine değildir. Mesele, Kant'ın en çok eleştirildiği, anlama yetisi ve görülerin ayrı köke sahip olması da değildir, çünkü her ikisi, sonuçta transandantal tamalgının kökensel özdeşliğinde birleşir (ki Hegel gördüğümüz üzere bunu Kant'ın felsefesinin zirvesi olarak nitelemişti). Mesele daha çok şuradadır: a) Kant'ta düşünce belirlenimleri yalnızca, aynı zamanda nesnelerin belirleniminin kuralları olan anlama yetisinin kategorileridir, b) bu bağlamda akıl ve anlama yetisi birbirinden kesin olarak ayrılır ve kategoriler Kant terminolojisinde sık sık karşımıza çıkan araçsal bir kullanıma (Gebrauch; Hegel genel olarak bu kullanım terminolojisine karşıdır) tabi olurlar. Bu bağlamda deneyimde nesnel olan yalnızca öznel koşullar aracılığıyla belirlenir ve bunun sonucunda hakikat, yani “nesnel” olanın kavramıyla örtüşmesi salt öznel-biçimsel olarak öznel olur. Bunun sonucunda bu öznel belirlenimin *dışında* kalan kendinde şey, salt bir soyutlama olarak varsayılmak zorunda kalınır.

Kant'a getirilen biçimcilik suçlamasının temeli budur: Deneyim ve empirik bilincin bilgisi, düşünmenin biçimsel-öznel koşullarına bağlıdır. Gerçi bu deneyimin içeriğinin bu koşulları aynı zamanda zorunlu ve evrensel olduğundan nesneldir, ama bu içeriğin dışsal nedeni bizim düşünme belirlenimlerimiz açısından tamamen bir soyutlama olarak kaldığından, nesnel belirlenimlik ve biçimleri “ancak ve ancak kendi arasındaki ilişkisellikte açığa çıkar; bu bakımdan özdeşlikleri, nedensel bir bağlamda görünen biçimsel bir özdeşliktir; kendinde şey, ancak öznenen bir belirlenim aldığı anda nesnelleşir. Onun dışında tamamen farklıdır; ancak güneş ve taşın, güneş taşı ısıttığında ısı bağlamında özdeş olmaları bakımından özdeşler.”³¹

Başka bir deyişle bu biçimcilik, bizi tek yanlı bir öznelliğe, hatta olumsuzluğa götürmektedir³² çünkü Ben'in tasarımlarının içeriğinin kaynağı olarak elimizde duyumsamadan (*Empfindung*) başka bir şey kalmamıştır ki duyumsama kendi başına belirsizdir. Hegel'e göre Kant'ın, bu belirsizliğin nesnelleşmesini, transandantal hakikat kavramıyla, başka bir deyişle transandantal mantıkla gerekçelendirmesi bir hatadır. Çünkü Hegel'e göre, anlama yetisinin kategorilerinin zorunlu uygulanışı aslında bir olumsuzluk taşımaktadır, zira deneyimin ve bilginin olanağının öznel koşulları olarak bu kategoriler, empirik içeriğin kaynağından (kendinden şeylerden) temel olarak farklıdır. Kant, anlama yetisinin bu transandantal belirlenimleri ve onları içerikle birleştiren kökensel-spontane sentez etkinliğini tüm özne-nesne ilişkilerinin hakikati olarak ortaya koyarken Hegel'e göre mutlak-öznel ve dogmatik bir tavır sergilemektedir.³³

Aslında Kant'ın Kopernik Devrimi tam da bu bağlamda nesnelliğin, Ben'in transandantal tamalgıyla sağlanan kendisiyle özdeşliğiyle özdeşleştirilmesidir. Ancak Hegel'e göre, şeyin bir görüngü (*Erscheinung*) olarak belirmesinin koşulu anlamında çoklu içeriğin özbilincin birliği tarafından bir araya getirilişi olan anlama yetisinin spontane etkinliğini, bir şeyin “benim” görüngüm olarak ortaya çıkmasının bizzat olanağını bir görüngü olarak niteler.³⁴

Hegel, nesneleri kendisi için bir görüngü olarak *meydana getiren* anlama yetisinden bir *görüngü* olarak söz ettiğinde aslında bilinci de dinamik hale getirmiş olur, çünkü bu aynı zamanda bilincin belirli bir aşamasına işaret edecektir. İki filozofun arasındaki ayrım bilinç ve hakikati söz konusu olduğunda açıktır: Kant, transandantal dedüksiyonun merkezine özbilincin kendisiyle özdeşliğini alırken, Hegel bilincin nesneyle ilişkisini hem özdeşleşme hem ondan ayrılma *süreci* olarak ele alır ki bu süreçte bilinç de nesnesi de değişir. Bilinç daimi bir hareket halindedir ve bu hareketin motoru olumsuzlamadır.

³¹ Hegel, *Glauben und Wissen*, 23.

³² Hegel, *Glauben und Wissen*, 25.

³³ Hegel, *Glauben und Wissen*, 25.

³⁴ Hegel, *Glauben und Wissen*, 25.

Kant'ta olumsuzlama, anlama yetisinin bir kategorisi olsa da ve formel mantıkta, özellikle çelişmezlik ilkesinde merkezi bir rol oynasa da en azından transandantal bilinç çerçevesinde felsefesinin merkezinde değildir. *Algının Öncelemeleri* bölümünde Kant, olumsuzlamanın empirik görüdeki yerini anlatır: “Empirik görüde duyumsamaya denk düşen şey realitedir (*realitas phaenomenon*), onun yokluğu ise olumsuzlamadır=0.”³⁵ Kant'a göre duyumsamanın eksikliği sıfır ile ifade edilebilir, çünkü görüngülerin tüm yapısı olarak realitenin zemini empirik değildir: Bu zemin, bir yanda kendinde şey diğer yanda tüm duyumsamanın nesnelliğinin a priori koşulları düşünüldüğünde empirik biçimde kavranamaz, bu nedenle realite dediğimiz şeyle dolaysız bir ilişki içinde değildir. Kant burada 0-1 mantığını uygular: Düşünülür dünya ve duyulur dünyanın temas noktası yoktur. Bu bağlamda olumsuzlama, nesnenin yokluğu demektir= 0. Hegel ise olumsuzlamaya içkin ve hareket ettirici bir anlam yükler.

4. Hakikatin Bilinci

Hegel'in felsefesinin özünde yer alan olumsuzlama kavramına burada derinlemesine giremeyecek olsam da bu kavramın varlıktan düşünmeye tüm dolayımın merkezinde yer aldığını söylemek abartı olmaz. Bu bakımdan, sürecin itici gücü olarak olumsuzlama, farklı olguların karşıtlığına işaret etmekten çok, bir şeyin başkalaşmasını (*sich Anderssein*), kendinden ayrılma ve kendine dönme sürecini ifade eder. *Fenomenoloji*'nin önsözünde Hegel, tözün bu hareket içinde nasıl özneleştirdiğini betimlerken, Kant'ın bilincin kökensel birliğine (*ursprüngliche Einheit*) karşı yaşamı temel alan kendi devinimsel görüşünü ortaya koyar:

“Canlı töz varlıktır ve bu varlık aslında [*in Wahrheit*] öznedir, başka bir deyişle, aslında [*in Wahrheit*] edimseldir, ama ancak kendini koyma hareketi ya da kendisi aracılığıyla başka türlü olabilmenin dolayımı olduğu ölçüde. Özne olarak bu töz, salt yalın olumsuzlamadır [*Negation*], bundan dolayı yalınlığın ikiye ayrılmasıdır; ya da karşıtları oluşturan bir çiftelemedir ki bu da aynı zamanda bu kayıtsız ayrımın ve karşıtlığın ortadan kalkmasıdır: Yalnızca bu kendini meydana getiren aynılık ya da başkalıkta kendi üzerine yansıma [*Reflexion*] hakikidir [*das Wahre*], kökensel ya da dolayimsız birlik değil.”³⁶

Hegel'de hakikate yönelik refleksiyon, Descartes'ın düşünen tözünde ya da Kant'ın bilincin kökensel birliğinde olduğu gibi özbilinçten çıkararak temellendirilmez, aksine hakikat, sürecin içkin bir sonucudur ve bilinç de bu sürece dahildir. Bilinç ve hakikat ilişkisini şöyle kısaca özetleyebilirim: *Fenomenoloji* ve *Ansiklopedi*'de ayrıntılı biçimde irdedeği üzere, bilincin ilk aşaması, nesneyle kurduğu dolaysız kesinlik ilişkisidir. Bu aşamada bilinç duyusaldır. Ama bilincin duyusal içeriği farklı niteliklere sahip bir şeyden (ya da şeylerden) oluştuğundan, şey ve nitelikleri arasındaki bağ, çeşitli ilişkiler, refleksiyon belirlenimleri, genelleştirmeler ve mantıksal belirlenimler olarak bilince geri yansır. Bu yansımada (*Reflexion*) hem bilinç hem nesnesi değişir. Duyusal bilinç, nesnenin algılanmasına evrilir ve böylece algı olur. Algı, duyusal bilincin hakikatidir, yani duyusal bilincin tek başına hakikat olmadığının (*Unwahrheit*) tescilidir. Algı, yani *Wahrnehmung* hem algı hem de nesneyi doğru-hakiki-ne ise o olarak almak demektir. “Duyusallığın dışına çıkan bu bilinç, nesneyi kendi hakikati olarak almak ister.” (... *will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen*.)³⁷ Bu aşamada duyusallığın dolaysız kesinliği, belirli bilmeye (*bestimmtes Wissen*) dönüşür. Bu bilme belirli ve dolayımıdır çünkü “somut ilişkilerin ve bağlamların duyusal belirlenimleriyle düşünsel belirlenimlerinin birliğidir.”³⁸ Burada şunu hatırlayabiliriz: Duyusal kesinlik de algı aracılığıyla bilme de bilincin nesnesiyle özdeşliği demektir. Bu özdeşlik duyusal kesinlikte soyutken, bilme aşamasında belirli hale gelir. Algıda duyusal alımlama, zorunlu ve evrensel belirlenim kazanarak, deneyime dönüşür.

³⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A167-168/B209-210.

³⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 14.

³⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, §420.

³⁸ Hegel, *Enzyklopädie*, §420.

Algı, duyuusal kesinliğin hakikatiyken, deneyimle birlikte algı da yeni bir hakikate evrilir: “Nesne bir görüngü olarak belirirken, nesnenin kendisiyle ilişkisi bir içsellik ve evrensellik olarak ortaya çıkar. Bu nesnenin bilinci, anlama yetisidir (*Verstand*).”³⁹ Anlama yetisi de bu bakımdan algının hakikatidir (ve aynı zamanda algının *Unwahrheit* olarak ortaya çıkmasıdır). Ancak bu bilinç de kendi içinde bir ayırım barındırır: Anlama yetisinin bilinci, bir yandan çokluğun aşılması olarak nesnenin birliğine sahipken, diğer yandan bu birliğin çokluğunu (niteliklerini) da içinde taşır. Kısacası bu sefer bilincin içeriği ve dışarıdaki nesne arasındaki bir ayırımdan, bilincin içerisindeki bir ayrıma geçilir. Bilincin bu kendi içindeki ayırım, görüngü ve bu görüngünün yasaları olarak ortaya çıkar.⁴⁰

Hegel buradan yola çıkarak, *Fenomenoloji*’nin “Kuvvet ve Anlama Yetisi” bölümünde anlama yetisinin nesne-sine hakikatini verip veremediğini inceler. Nesnesi bir yanda görüngü ve diğer yanda onun yasalarının ifadesi olarak kuvvet olan anlama yetisi, tıpkı bilincin önceki aşamaları gibi başta yola çıktığı ölçütleri sonunda çiğnemek zorunda kalır çünkü dış dünyanın bilincinin nesnesi durağan değil devinim içindedir. Demek ki tüm bu yolda kat ettiğimiz deneyimleri de yanımıza alıp Kant’ın parçalara ayırdığı akli tekrar bir araya getirerek, hem kendi bilincimizi hem de bu özbilincimizin nesnesini canlı olarak ele almamız, bizzat bu devinimi düşüncede kavramamız gerekecektir. Bu devinimi, bilinci ve nesnesini de kapsayacak şekilde yaşamın temelinde kavradığımızda da bilincin sonluluğundan tinin sonsuzluğuna geçme olanağı doğacaktır.⁴¹ Ancak bu noktada durup, hakikat bağlamında Kant ile olan ilişkiye döneelim.

Hegel’de görüngünün (fenomen olarak) ortaya çıkışının yasalarını Kant’takiyle karşılaştırsak: Kant’ta deneyimin olanağının koşulları, yani a priori kavramlar aynı zamanda anlama yetisinin yasalarıdır. Bu yasaların alımlanan çokluğa uygulanabilmesi için, bu çoklu ile sentezlenmesi gerekir ve bu da kökensel bir bilinç, yani transandantal bilinç gereksinimi doğurur. Kant bu bağlamda deneyimin bilinci ile bu bilincin olanağı olan transandantal bilinci birbirinden ayırır. Bilincin bu farklı yapılarının (Hegel’de ise daha geniş bir devinim içindeki bilincin farklı momentlerinden söz edebiliriz), hakikat anlamında farklı görevleri vardır. Deneyimin bilinci olarak empirik bilinçte, empirik deneyimin doğruluğu-yanlışı (*Richtigkeit-Falschheit*) olarak bilginin hakikati ölçütü, yukarıda ifade ettiğim gibi diğer bilgilerle bir karşılaştırma demekken, transandantal bilinç için transandantal hakikat, anlama yetisinin yasalarının tasarımı olarak doğru uygulanıp uygulanmadığının (meşruiyetinin) sorgulanmasıdır. Kant’ta bilginin hakikati transandantal hakikat iken, yukarıda ifade etmeye çalıştığım gibi, bu hakikatin bizzat bilgisi olanaklı değildir. Hegel’in *Fenomenoloji*’si ise, bu hakikatin bilgisini, bizzat hakikatin bilincinin yolculuğu olarak sergiler; buna göre hakikat, sürecin kendisidir. Bilgi yalnızca hareketin içindedir, hareketin olmadığı yerde bilgi de yoktur, daha doğrusu bilgi, hareket olarak vardır. (Tıpkı yasaların duyularüstü dünyasının ancak duyular dünyasında kuvvetlerin oyunu aracılığıyla var olması gibi.)

Sonuç

Hegel’de bilinç, her zaman kendisinden ayrılrsa da bir süreç olarak yine kendisine döner, Kant’taki gibi yapısal bir ayırım yoktur. Bilgi ve nesnesinin inşası, bilinç ve nesnesi arasındaki içkin bir süreçtir. Bilgi ve bilginin hakikatinin oluşumu aynı sürece aittir. Bu da şu demektir: Bilginin hakikatinin başka bilgilerle sınanması ve bu bilginin inşasının meşruiyeti Kant’taki gibi birbirinden temel olarak ayrı değildir: “Bilinç bir yandan nesnenin bilinci, diğer yandan kendisinin bilincidir; hem onun için hakiki (*das Wahre*) olanın bilincidir hem de bu hakikatin bilgisidir.”⁴² Nesnenin bilgisinin inşası bilince içkin olduğundan, bu bilginin sınanması bilincin hakikatinin ve nesnesinin ölçütünün de sınanması demektir: “Bilinç, nesnesine ilişkin bilgisinin nesnesiyle örtüşmediğini fark ettiğinde nesne de aynı

³⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, §422.

⁴⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, §422.

⁴¹ Annette Sell, “Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens” in *Hegel als Schlüsseldenker der Moderne* (Hamburg: Felix Meiner, 2009), 90.

⁴² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 65.

kalamaz. Başka bir deyişle, sınamada ölçütü olan şey sınamayı geçemezse, sınamanın ölçütü değişir; sınama yalnızca bilginin değil, ölçütün de sınamasıdır.”⁴³ Bu, bilincin kendine, bilgisine ve nesnesine uyguladığı *diyalektik hareket*. Yanlış giden bir durumda bilincin hakikat ölçütü değişir ve yeni bir nesne, “yeni bir deneyim” olarak ortaya çıkar.⁴⁴

Hem Kant hem Hegel’in deneyim kavramı yanılma olanağını içerir. Ama bu olanağın anlamı her iki filozofta farklıdır. Kant’ta deneyimin olanağı ile deneyimin yanılma olanağı ayrıdır. Kökensel özdeşlik olarak deneyimin biçimi, bir deneyimin doğru ya da yanlışlığına kayıtsızdır. Kant’a göre deneyimin doğrulanabilir yanılığısından ziyade asıl büyük yanılğı, deneyimin içeriğinin, sürekli koşulsuz ya da mutlak bilginin peşinde koşan akıl aracılığıyla bu yönde genişletilmesidir. Bu nedenle transandantal hakikat araştırması, denildiği gibi salt anlama yetisinin uygulanışıyla sınırlıdır. Hegel’e göre ise transandantal hakikati deneyimin hakikatinden ayıran bu girişim, yanılmaktan korkma, emin sularda yüzme çabasıdır ve tam da bu yanılğı korkusunun kendisi bir yanılğıdır.⁴⁵ Çünkü bu korku Hegel’e göre hakikatten korkmakla eşdeğerdir, zira Kant bilgiyi hem hakikatten hem de mutlakattan ayırmaktadır, yani sahici hakikatten (*eigentliche Wahrheit*).

Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’in üçüncü bölümünün üçüncü kısmında transandantal felsefeyi eleştirirken, bu ayrımı suya girmeye cesaret etmeden yüzmek istemeye benzetir.⁴⁶ Bu aynı zamanda Kantçı bilgi öğretisinin ikili yapısını vurgular: Kant, duyulur dünyada bulamayacağımız empirik bilginin koşullarını öne sürmektedir. Bunu yaparken de transandantal hakikati sağlama almaktadır. Ancak bir açıdan Hegel’in analojisi tam oturmamaktadır. Çünkü Kant’ta insan bir yandan her zaman çoktan suyun içinde deneyim dünyasındadır. Ama diğer yandan bu suda olma deneyiminin koşulları suyun dışında transandantal bir adadadır. Hegel’in söylemek istediği daha çok, empirik doğruluk ve transandantal hakikat arasında böylesi bir sınır çizilemeyeceğidir. Sınırlar tek bir okyanusun içinde oluşur ve kaybolur.

Su analojisini biraz değiştirip bir de Kant’ın bakış açısından bakalım: İnsanın empirik bilinci, deneyim dünyası, bir adada yaşar. Aklın okyanusuyla (ve kendinde şeyle) çevrili bu adada görü ve anlama yetisiyle ikamet eder. Ada ve okyanus arasında bir sınır olmalıdır ve bu sınır Kant’ın eleştirel konumuna işaret eder. Duyular ve duyularüstü arasındaki sınırı belirleyen bir eleştirelliktir bu. Hegel’de ise, duyularüstü kendi başına duran dingin bir birlik değildir. Duyular ve duyularüstü yaşamın deviniminde birbirlerinin içinden çıkar. Bu yaşam aynı zamanda varlığın diyalektik yasalarına göre hakikat yolculuğudur. Bu bağlamda yaşam, en geniş biçimiyle, varlığın hareketi, daha doğrusu bizat diyalektik hareketin kendisi olarak düşünülür. Bunun temel anlamı, Kant’ın kendinde şey düşüncesini ortadan kaldırma, özne ve nesne arasındaki ayrımı yaşamın aracılığıyla yeniden düşünme iddiasıdır. Kant zaten bu iddianın önceden farkındadır, çünkü aklın ideleri her zaman daha fazlasını arzular. İşte Hegel bu arzuyu, transandantal adanın sular altında kalması pahasına felsefesine dahil eder.

Buradan yola çıkarak Kant ya da Hegel arasında bir tercih yapabilir miyiz? “Kant mı, Hegel mi?” başlıklı sayısız makale, kitap ve tez bulabileceğimiz halde bana kalırsa bu soru henüz yanıtlanacak kadar olgun değil. Kant ve Hegel’le ikircikli bir ilişkisi olan Adorno’ya kulak verirse: “Kant ve Hegel arasındaki dava, ikincisinin ikna edici kanıtlarına rağmen henüz sona ermedi; çünkü belki de Kantçı yarıklara karşı sunulan mantıksal katılığın ikna ediciliği, hakikatin kendisi değildir. Hegel, Kant eleştirisi sayesinde eleştirel felsefeyi olağanüstü bir şekilde biçimselliğin ötesine taşıdı, ama aynı zamanda eleştirel momentin zirvesini, bütünlük (*Totalität*) ya da verili sonsuzluk eleştirisini ortadan kaldırdı.”⁴⁷ Hegel, makalenin başında sözünü ettiğim gibi, transandantal tamalgının kökensel birliğini işte bu şekilde bir bütünlüğe doğru genişletir. Buna göre kökensel birlik, mutlak sentez olarak yalnızca bilmenin değil

⁴³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 66.

⁴⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 66.

⁴⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 58.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), 333.

⁴⁷ Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 103.

varlığın da biçimi, ilkesi haline gelir, böylece tek hakiki gerçekliktir (*wahrhafte Realität*).⁴⁸

Öyleyse Kant'ın bakış açısından baktığımızda bütünlüğü (*Totalität*), Hegel'in bakış açısından baktığımızda eleştirel felsefenin zirve momentini feda etmemiz gerekecektir, bu da basit bir seçim meselesi değildir. Bu bağlamda Kant ve Hegel arasında kalma ya da ikisinden birini seçme zorunluluğu dışında yeni bir düşünceye adım atmamızı sağlayacak şey, ikisinin nasıl Roma tanrısı Janus gibi tek bir büstün iki ayrı yüzü olduğunu göstermek olabilir. Bu Janus büstünün yine Kantçı ya da Hegelci mi olduğu, yoksa insanlığın temel bir durumunu mu yansıttığı bana kalırsa başka bir tartışma konusu çünkü Kant ve Hegel arasındaki en temel ayrım, belli ki hakikatin doğası üzerinde temelleniyor ve hakikatin doğasına dair her türlü kavrayış da önünde sonunda yalnızca insanın neyi bilebileceğiyle değil, aynı zamanda insanın ne ya da kim olduğuyla, hatta ne yapabileceğiyle ilişkili gibi görünmektedir.

⁴⁸ Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, 41.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Becker, Wolfgang. *Selbstbewusstsein und Erfahrung*. Freiburg: Alber, 1984.
- Düsing, Klaus. *Subjektivität und Freiheit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2002.
- Fulda, Hans Friedrich. *Hegel*. München: C.H. Beck Verlag, 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie*. Hamburg: Felix Meiner, 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer kritische Schriften (III): Glauben und Wissen*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Hölderlin, Friedrich. *Şiir ve Tragedya Kuramı*. Çeviren: Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Notos Yayınları, 2018.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- Kant, Immanuel. *Sämtliche Werke*. Band 5. Leipzig: Felix Meiner, 1921.
- Kant, Immanuel. *Sämtliche Werke*. Band 9. Leipzig: Felix Meiner, 1924.
- Marcuse, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Çeviren: Seyla Benhabib, Cambridge: MIT Press, 1987.
- Pinkard, Terry. "How Kantian was Hegel?," *The Review of Metaphysics* 43, sayı: 4 (Haziran 1990): 831-838.
- Sell, Annette. "Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens" in *Hegel als Schlüsseldenker der Moderne*, 89-101. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

Stoacılar Doğal Hukukun Epistemolojik ve Normatif Boyutları

Murat Bayram¹

ORCID: 0000-0002-4768-8282

DOI: 10.55256/TEMASA.1793282

Öz

Bu çalışma, doğal hukuk kavramını Stoacılar bağlamında epistemolojik ve normatif temelleriyle ele almaktadır. Stoacı felsefeye göre doğal hukuk, yalnızca insanların iradesine dayalı bir kurallar bütünü değildir; aksine, evrensel ve rasyonel bir doğa düzenine dayanan ilkelere gönderme yapar. Bu düzen, insan aklının doğa aklı ile uyumlu işleyişinde kendisini gösterir. Hukukun adalet ölçütü, tam da bu iki aklın kesişiminde ortaya çıkar. Stoacılar, bireyin akıl yoluyla evrensel yasayı kavrayabileceğini ve yaşamını bu yasa doğrultusunda düzenlemesi gerektiğini savunur. Bu nedenle hukuk, yalnızca pozitif normların toplamı değil, aynı zamanda ahlaki ilkelerin ve kozmik düzenin somut bir tezahürüdür. Bu yaklaşım, hukuk ile ahlak arasındaki ilişkinin ayrılmazlığını ortaya koyarken, doğal hukukun toplumsal düzenin sürekliliği ve istikrarı bakımından da vazgeçilmez olduğunu vurgular. Ayrıca Stoacı düşüncede hukukun evrenselliği, tüm insanları kapsayan kozmopolit bir perspektif sunar. Bu bakış açısı, bireysel ve kolektif davranışların meşruiyetini doğal hukuka uygunlukla ölçer. Sonuç olarak Stoacılar bağlamında doğal hukuk hem teorik hem de pratik düzeyde adaletin, erdemin ve toplumsal uyumun temelini oluşturan merkezi bir normatif yapı olarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Stoacılık, Doğal Hukuk, Pozitif Hukuk, Adalet, Kozmopolitanizm.

The Epistemological and Normative Dimensions of Natural Law in Stoicism

Abstract

This study examines the concept of natural law within the Stoic framework, focusing on its epistemological and normative foundations. According to Stoic philosophy, natural law is not merely a set of rules grounded in human will; rather, it refers to principles rooted in a universal and rational order of nature. This order manifests itself in the harmony between human reason and natural reason. The standard of justice in law emerges precisely at the intersection of these two forms of reason. The Stoics maintain that the individual is capable of grasping the universal law through reason and is obliged to regulate life in accordance with it. Law, therefore, is not simply the sum of positive norms but also a concrete expression of moral principles and the cosmic order. This approach highlights the inseparability of law and morality while underlining the indispensable role of natural law in ensuring the continuity and stability of social order. Moreover, in Stoic thought, the universality of law provides a cosmopolitan perspective that encompasses all humanity. This perspective evaluates the legitimacy of both individual and collective actions according to their conformity with natural law. Ultimately, within the Stoic context, natural law must be understood as a central normative structure forming the foundation of justice, virtue, and social harmony at both theoretical and practical levels.

Keywords: Stoicism, Natural Law, Positive Law, Justice, Cosmopolitanism.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Hukuk Bölümü. mbayram@bingol.edu.tr

Giriş

Doğal hukuk düşüncesi, insanlık tarihinin en köklü ve aynı zamanda en tartışmalı kavramlarından biridir. “Doğal” ve “hukuk” terimlerinin birleşiminden oluşan bu kavram, ilk bakışta bir çelişkiyi barındırır: Doğal olan, insan iradesinden ve toplumsal uzlaşıdan bağımsız, var olan bir düzeni ifade ederken; hukuk, çoğunlukla insanların koyduğu kuralları, düzenlemeleri ve toplumsal mutabakatı çağırıştırır. Dolayısıyla doğal hukuk, insan yapısı olmayan ama yine de normatif ve bağlayıcı olan bir düzenin nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu gündeme getirir. Burada temel sorun şudur: Eğer hukuk insan iradesinden bağımsız olarak doğal olanda bulunuyorsa, bu “doğa” hangi anlamda ele alınmalıdır? Kozmik bir düzen mi, insanın özsel doğası mı, yoksa toplumsal yaşamın ortak kuralları mı?

Antik Yunan felsefesi bu soruların tarihsel kökenini anlamak bakımından vazgeçilmez bir kaynaktır. Nitekim “physis” (doğa) ile “nomos” (yasa) arasındaki ilişki, M.Ö. 5. yüzyılda Sofistler, Sokrates ve Platon arasında en yoğun şekilde tartışılan felsefi problemlerden biri olmuştur. Sofistler doğa ile yasa arasında keskin bir ayrım yaparak, yazılı olmayan yasaları kimi zaman tanrısal, kimi zaman ise toplumsal uzlaşının ürünü olarak görmüşlerdir. Buna karşılık Sokrates ve Platon, yasanın yalnızca toplumsal uzlaşının bir ürünü olmadığını, daha yüksek, değişmez ve akılsal bir düzene dayanması gerektiğini savunmuşlardır. Böylece “doğal olan” ile “adil olan” arasındaki bağ, hukuk felsefesinin temel eksenlerinden biri haline gelmiştir.

Pisagor’dan Herakleitos’a, Aristoteles’ten Stoacılar kadar doğal hukuk düşüncesi farklı boyutlarda gelişmiştir. Özellikle Stoacılar, doğaya uygun yaşam ilkesini merkeze alarak, aklın doğadan türettiği yasaları evrensel ahlaki ilkeler olarak görmüşlerdir. Onlara göre gerçek yasa, yalnızca insanın koyduğu normlar değil, evrenin düzenine içkin aklın ifadesidir. Bu bağlamda “doğaya uygun yaşamak”, yalnızca bireysel erdemin değil, aynı zamanda adaletin ve hukukun da temeli olmuştur.

Bu düşünce Roma’ya, özellikle Cicero aracılığıyla taşınmıştır. Cicero, Stoacıların doğa yasası öğretisini sistematik hale getirerek, hukukun pozitif düzenlemelerin ötesinde evrensel bir ölçüt olduğunu savunmuştur. Ona göre yazılı yasalar adaletin kaynağı değil, ancak doğa yasasına uygun oldukları ölçüde geçerlidir. Eğer bir yasa adaleti ihlal ediyor veya tiranın çıkarına hizmet ediyorsa, gerçek yasa olarak görülemez; asıl bağlayıcı olan, doğada var olan değişmez yasadır. Böylece doğal hukuk, pozitif hukukun meşruiyetini sınavan aşkın bir normatif zemin olarak konumlandırılmıştır.

Doğal hukuk fikrinin en dikkat çekici özelliği hem metafizik hem de etik bir boyut taşımasıdır. Metafizik boyutta, doğa bir düzen, kozmos ve akılsal bir yapı olarak görülür. Etik boyutta ise doğa, adaletin ve erdemin kaynağıdır. İnsan aklı bu düzeni kavrayabildiği ölçüde adil yasalar koyabilir ve doğru eylemleri seçebilir. Burada hukuk ile ahlak arasında organik bir bağ kurulmuştur. Doğal hukuk yalnızca yasaların ölçütü değil, aynı zamanda erdemli yaşamın da teminatıdır.

Bununla birlikte doğal hukuk kavramı, tarih boyunca farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kimi düşünürler için doğa, insanın özünde taşıdığı rasyonel yapı anlamına gelirken, kimileri için kozmik düzenin bizzat kendisidir. Orta Çağ düşünürleri doğayı Tanrı’nın iradesiyle özdeşleştirmiş, modern çağda ise bireysel hakların kaynağı olarak yorumlamışlardır. Bu çeşitlilik, doğal hukuk kavramının hem esnekliğini hem de belirsizliğini ortaya koyar. Yine de temel ortak payda şudur: Doğal hukuk, pozitif hukuk düzeninden bağımsız, evrensel ve değişmez ilkeleri ifade eder. Dolayısıyla doğal hukukun doğa ile özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği sorusu, yalnızca terminolojik bir mesele değil, aynı zamanda hukuk ile ahlakın, insan ile kozmosun, özgür irade ile evrensel düzenin ilişkisini sorgulayan temel bir felsefi problemdir.

1. Stoacı Felsefede Doğal Hukukun Epistemolojisi: Akıl ve Kozmik Düzenin Birliği

Doğal hukuk, herhangi bir insanın ya da yasa koyucunun iradesine dayanmayan, hukukî bir normlar bütünü olarak tasavvur edilen ahlaki ilkelere işaret eder. Beşerî hukuk kurallarının aksine, doğal hukukun herhangi bir resmî prosedüre bağlı olmaksızın geçerliliğini koruduğu ve değiştirilemez olduğu kabul edilir. Ayrıca doğal hukuk, pozitif hukuk düzeninin doğruluğu ve meşruiyetinin ölçütünü oluşturması bakımından aşkın bir normatif temel olarak görülür. Bu normatif temelin kaynağı olarak doğa kavramı, Stoacı düşüncede hem evrenin düzenini hem de insan aklının bu düzeni kavrama yetisini ifade eden merkezi bir kavram hâline gelir.

Diogenes Laertius'un aktardığına göre, Stoacılar doğayı tek bir anlamla sınırlamamışlardır; kimi zaman evreni bir bütün olarak bir arada tutan ilkeyi, kimi zaman da yeryüzündeki varlıkların oluşunu mümkün kılan yaratıcı gücü ifade etmek için bu kavramı kullanmışlardır. Arslan, Stoacıların doğanın amacı konusunda Epikürosçularla hemen hemen aynı görüşte olduğunu söyler. Epiküros doğanın bilgisinin amacının, evrenin araştırılması değil, ahlak felsefesine hizmet ettiğini söyler. Benzer şekilde Stoacılar da insan hayatının temel amacının da mutluluk olduğunu ve bu mutluluğun doğaya uygun yaşam olduğunu söyler.² Bu anlamda Striker'e göre Stoacılar için doğayı bilmek, sadece dış dünyaya ilişkin bir gözlem değil, aynı zamanda insanın doğasıyla evrenin logosu arasındaki bağı kavramak demektir.³

Stoa düşüncesine göre, evrende var olan her şey doğal yasalara tabidir. İnsan akli ise bu yasaları kavrama, doğadan çıkarma ve bilinçli bir şekilde takip etme yetisine sahiptir. Burada bilgi, salt duyuşsal bir edinim değil; doğada içkin olan aklın (logos) insandaki tezahürü sayesinde mümkün hale gelir. Dolayısıyla Stoacı epistemolojide doğal hukuk, insana dışarıdan dayatılan bir norm değil, bilinebilir bir hakikat olarak görülür. Bu bilginin pratiğe dönüşmesi, "doğaya uygun yaşam" ilkesinde ifadesini bulur. Yani doğa yasasının bilgisine ulaşmak, aynı zamanda doğru eylemin bilgisini edinmektir.⁴ Stoacı epistemoloji, doğa bilgisini salt teorik bir bilgi alanı olarak değil, insanın eylem ilkelerini belirleyen normatif bir kavrayış olarak ele alır. Dolayısıyla doğayı bilmek, aynı zamanda ona uygun yaşamının epistemik koşuludur.⁵ Striker'in de belirttiği gibi, doğanın bilgisine ilişkin epistemik kesinlik, doğaya uygun yaşamının ahlaki kesinliğini de güvence altına alır.

Zenon'a göre felsefe, hakikati ve erdemi bilme sanatıdır; bu bilgi ise insanın doğayla uyumlu yaşamasını mümkün kılar. Stoacı düşüncede doğal hukukun epistemolojik temeli, doğanın bilgisini akıl yoluyla kavrayabilme yetisinde yatar. Doğaya uygun yaşamak için önce doğanın yasalarını bilmek gerekir; bu da ancak doğru muhakeme ve aklın rehberliğiyle mümkündür. Stoacılar göre evrende her şey nedensel bir zorunluluk içinde işler; bu düzen, ilahi aklın veya kaderin ifadesi olan doğal yasaların görünümüdür. Dolayısıyla insan, kendi aklıyla doğayı tanıdıkça, aynı zamanda doğal hukuku da bilme imkânına sahip olur. Zenon, insanları ortak bir meradan (nomos/pasture) beslenen bir sürüye benzetmesi doğal hukukun evrenselliğine ve epistemik kavrayışına işaret eder.⁶

Zenon'un bilgi anlayışının merkezinde yer alan "doğru kavrayış" (kataleptik phantasia) öğretisi, Stoacı epistemolojinin temel direğini oluşturur. Bu kavram, insanın doğayı bilme ve dolayısıyla doğal yasayı kavrama kapasitesini açıklamak açısından belirleyici önemdedir. Zenon'a göre bilgi, duyuşsal izlenimlerin rastgele birikiminden değil, doğru nedenlerle oluşan ve gerçek nesnelere karşılık gelen izlenimlerin akıl tarafından doğrulanmasından doğar.

² Stoa felsefesi üç dönemde incelenir: İlk Stoa, Orta Stoa ve Geç (Roma) Stoa. İlk dönem, okulun kurucusu Zenon ile onu izleyen Kleantes ve öğretiyi sistemleştiren Khrysispos'un etkin olduğu M.Ö. 300–130 yıllarını kapsar. Orta Stoa (M.Ö. 130–50) ise Panaitios ve Poseidonios'un temsil ettiği, ahlaka ve pratik felsefeye daha fazla ağırlık verilen, eklektik nitelikler taşıyan bir dönemdir. Bu süreçte Stoacılık, Yunan etkisinden Roma kültürüne geçiş yaparak daha evrensel bir karakter kazanmıştır. Geç Stoa ya da Roma Stoası (M.Ö. 50–M.S. 300) ise Cicero, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi düşünürlerle doruk noktasına ulaşmıştır. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 276.

³ Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 210.

⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. A. Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 306.

⁵ Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*.

⁶ Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, çev. R. D. Hicks. Vol. 2. Book VII. (Harvard University Press, 1925).

Bu tür izlenimler, Zenon'un ifadesiyle, "nesnelerini açığa çıkarma gücüne sahip" oldukları için bilgiye temel oluşturabilir. Dolayısıyla, insanın akli doğru işlediğinde, doğanın düzenini ve yasalarını doğrudan deneyim ve rasyonel kavrayış aracılığıyla tanıyabilir.⁷

Stoacı doğal hukuk epistemolojisinde bilgi, doğaya ilişkin salt bir tasvir değil, aynı zamanda normatif bir kavrayıştır. Zenon'a göre bir şeyi bilmek, onu herhangi bir kanıtla reddedilmesi mümkün olmayacak biçimde, yani doğru bir algıyla idrak etmektir. Bu anlayış, doğal hukukun temeline yerleşen epistemolojik bir güvence sunar. Çünkü Zenon'a göre doğaya uygun yaşamak, doğanın kendisini böyle bir kesinlikle kavramayı gerektirir. Bu çerçevede doğruluk, yalnızca bir olgu durumuna işaret etmekten ibaret değildir; aynı zamanda doğaya uygunluğun, yani evrensel aklın (logos'un) buyurduğu normların tesis edilmesi veya onların gerçekleşme şartlarının yerine getirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Stoacılar için bilmek, hakikati kavramak kadar, bu hakikatin doğal ve ahlaki düzen içindeki normatif zorunluluğunu da idrak etmektir.⁸

Diogenes Laertius'un aktardığına göre Kleanthes, doğa derken bireysel bir varlığın doğasını değil, ortak ve evrensel doğayı kasteder. Khrysippos ise bu kavrayışı daha da derinleştirerek doğayı hem insanın kendi doğası hem de evrenin doğası olarak birlikte ele alır. Bu anlayış, Stoacı epistemolojide doğal hukukun bilgisinin temelini oluşturur. Çünkü insanın kendi doğasını bilmesi, aynı zamanda evrenin akılsal düzenini kavraması anlamına gelir. Böylece "doğaya uygun yaşamak" ilkesi, salt etik bir buyruk değil, kozmik aklın bilgisine dayalı bir epistemik yönelim halini alır.⁹

Orta Stoa döneminde, özellikle Panaitios'un etkisiyle Stoacı düşüncenin pratik ve politik boyutu ön plana çıkmış, doğal hukukun bilgisine ilişkin epistemolojik yaklaşım da bu doğrultuda yeniden şekillenmiştir. Doğal hukukun bilgisi artık yalnızca teorik bir kavrayış değil, adaletin ve yönetimin somut biçimlerinde sınanabilir bir bilgelik hâline gelmiştir. Panaitios'un vurguladığı ölçülülük ve toplumsal uyum ilkeleri, doğaya uygun yaşamının epistemik dayanağını oluşturan "doğru kavrayışın" (kataleptik phantasia) siyasal düzlemdeki karşılığını belirlemiştir. Bu bağlamda karma yönetim düşüncesi, doğanın rasyonel düzenini yansıtan en uygun siyasal yapı olarak görülmüş; adaletin bilgisi de, doğanın akli düzenini toplumda en iyi gerçekleştiren yönetim biçimiyle özdeşleştirilmiştir. Böylece Orta Stoa, doğal hukuk epistemolojisini pratik akıl ile siyasal erdemin kesiştiği bir bilgi alanı olarak yeniden yorumlamıştır.¹⁰

Stoacıları takip eden Cicero doğaya uygun yaşamı şöyle ifade eder: Doğanın sunduğu ölçüt olmaksızın, iyi yasa ile kötü yasa arasındaki farkı kavramamız imkânsızdır. Zira yalnızca hak ve haksızlık değil, ahlaken doğru ile yanlış arasındaki ayırım da doğanın düzenine göre belirlenir. Doğa, insan ruhuna öyle bir ortak kavrayış yerleştirmiştir ki, erdem olarak nitelendirilen her şey bu ölçütle temellendirilir; buna karşılık, ondan sapma kusur ve yozlaşma olarak görülür.¹¹

Cicero'ya göre Stoacılar hukuku, Doğa'ya yerleştirilmiş, yapılması gerekeni emreden ve tersini yasaklayan en yüksek akıl olarak görürler. Bu şekilde adaletin kökeni de hukukta bulunacaktır, çünkü hukuk doğal bir güçtür; bilge insanın zihni ve aklıdır, adalet ve adaletsizliğin ölçüldüğü ölçüttür. Cicero'ya göre, Stoacıların yasa hakkındaki düşüncesi şöyledir:

Yasa ne insanların zihinlerinde tasarlayarak oluşturduğu ne de halkların kararı olan bir şeydir aksine genel olarak evreni yönetme ve yasaklama bilgeliğiyle idare eden ebedi bir olgudur. Buna bağlı olarak, ilk ve nihai yasanın her şeyi akılla düzenleyen ya da yasaklayan tanrının zihni olduğunu söylüyorlardı. Bu yüzden tanrıların insan soyuna verdiği yasa haklı olarak övülmüştür. Zira o yönetmeye ve yasaklamaya uygun olan bilgenin akli ve zihnidir.¹²

⁷ A. A. Long ve D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1 (Cambridge University Press, 1987), 250.

⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 250.

⁹ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021).

¹⁰ Francis Edward Devine, "Stoicism on the Best Regime," *Journal of the History of Ideas* 31, sayı: 3 (1970): 330-332.

¹¹ Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. Cengiz Çevik. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 23.

¹² Cicero, *Yasalar Üzerine*, 37.

Stoacı düşüncede hukuk (lex), doğaya içkin olan yüce aklın (ratio summa insita in natura) tezahürüdür. Bu yasa, yapılması gerekeni emreder, yapılmaması gerekeni yasaklar. Ancak burada söz konusu olan emir, dışsal bir otoritenin buyruğu değil, insan aklında içkinleşmiş kozmik düzenin bilgisidir. Dolayısıyla hukuk, yalnızca normatif bir yönelim değil, aynı zamanda bilginin akılsal içeriğidir. Hukukun akıl (logos) olarak tanımlanması, epistemolojik düzeyde onun kavranabilir bir hakikat olduğunu, bilincin doğaya uygun işleyişiyle anlaşılabilirliğini gösterir. Stoacılar göre hukuk, doğanın akli (naturae ratio) ile özdeşdir. Doğa yasası, evrenin düzenini idare eden logos'un insan zihnindeki yansımasıdır. Bu nedenle hukukun emrettiği eylem türü, epistemolojik açıdan “doğru bilgiye uygun eylem”, etik açıdan ise “doğru eylem”dir. İnsan, aklını kullandığında doğa yasasını kavrar ve böylece doğru eylemin bilgisine ulaşır. Burada bilgi ile norm, epistemoloji ile etik birbirine içkin hale gelir.

Cicero, Stoacı geleneği izleyerek bu anlayışı sistematikleştirmiştir. Ona göre iki alan vardır: Bir bütün olarak doğa (ortak doğa, natura communis) ve bilge kişinin zihni. Bu ikisi, kapsam bakımından farklı görünse de özünde birdir. Çünkü bilge kişinin akli, doğanın akliyle aynı kaynaktan beslenir. Dolayısıyla adil olanın başlangıç noktası, herhangi bir yasa yazılmadan veya devlet kurulmadan önce var olan o evrensel yasaya, yani doğaya yerleştirilmiş akla dayanır. Bu yasa hem normatif düzenin hem de bilginin ölçütüdür. Sonuçta Stoacılar göre hukuk, insan zihninde akıl olarak bilinebilir; bilinebilir olduğu için de bağlayıcıdır. Adil olanın (ius) ve adaletsiz olanın (iniuria) ölçütü, tarihsel kurumlara değil, doğanın ebedi rasyonelliğine dayanır. Böylece doğal hukuk, epistemolojik zeminde evrensel bir bilginin, normatif zeminde ise evrensel bir yükümlülüğün ifadesi haline gelir.

Bu şekilde Cicero Stoacı hukuku, hem bir “doğa gücü” hem de “akıllı birinin akli ve mantığı” olarak tanımlar. Ayrıca üçüncü bir özellik daha ekler: Hukuk adil olanın (ius) ve adil olmayanın (iniuria) standardıdır. Buradan, hukukun adil olanın (ius) başlangıç noktası olduğu sonucu çıkar. Cicero şimdi ilk kez lex ve ius arasında ayırım yapar: Yasa (lex) adil olanın (ius) standardıdır, dolayısıyla adil olanın (ius) kaynağıdır. Bu ayrımı, hukuku (nomos) “adil olanın (dikaia) ve adil olmayanın (adika) standardı” olarak tanımlayan Stoacı Khrysippos’a borçludur.

Stoacı doğal hukuk teorisinin bilgisini açıkça ortaya koyan bir hukuk pasajı vardır. Caracalla döneminde yaşamış geç dönem hukukçularından Aelius Marcianus *Institutiones* adlı çalışmasının I. Kitabında, Khrysippos'un *Hukuk Üzerine* adlı eserinden şunu aktarır: “Hukuk, ilahi ve beşeri işlerin kralıdır; adalet ve adaletsizlik standardını sağlar, siyasi hayvanların ne yapması gerektiğini ve ne yapmaması gerektiğini emreder.”¹³

Bu pasaj, Stoacı doğal hukuk anlayışının özünü yansıtır: Hukuk, yalnızca insanlar arası düzeni sağlayan kurallar bütünü değil, evrenin akılsal düzenine dayanan ilahi ve beşeri işlerin kralı olarak görülen bir ilkedir. Marcianus'un Khrysippos'tan aktardığı bu ifade, hukuku adaletin ölçütü kılan normatif bir otorite olarak tanımlar; ona göre gerçek hukuk, yalnızca pozitif düzenlemelerden ibaret olmayıp, adil ile adaletsizi ayırt etme gücünü de içerir. Ayrıca insanın Aristoteles'in de vurguladığı üzere “siyasi bir varlık” olması, hukukun toplumsal yaşamda yön gösterici ve bağlayıcı olmasını zorunlu kılar. Bu nedenle Stoacı bakışta hukuk hem kozmik düzenin yansıması hem de insanın doğasına uygun yaşamının teminatıdır.

Bu düşüncüyü takip eden Cicero, adaletin doğada var olan yasaya dayandırılması gerektiği sonucuna ulaşır. Bu sonuç doğrudan doğruya hukukun bir “doğa gücü” olduğu iddiasından çıkar. Khrysippos'un yazılarında da benzer bir doğa çağrısına rastlarız: “Adaletin (dikaiosyne) Zeus ve ortak doğadan başka bir başlangıcını (arche) veya yaratılışını (genesis) keşfetmek mümkün değildir.”¹⁴ Doğal hukukun esas dayanağı adalet idesidir, hatta ve hatta diyebiliriz ki adalet ve doğal hukuk aynı şeylerdir. Stoacı düşüncede adaletin (dikaiosyne) kaynağı ne insan iradesine ne de toplumsal uzlaşıya indirgenebilir; onun başlangıcı ve doğuşu evreni yöneten ilahi akıl olan Zeus ve bütün varlıklara

¹³ P. A. V. Waerdt, “Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The Case of Stoicism and Natural Law” in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. W. Haase ve H. Temporini (Berlin, 1994), 4857.

¹⁴ Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*.

ortak olan doğadır. Bu yaklaşım, adaleti tarihsel olarak değişen yasaların ürünü değil, kozmik düzenin zorunlu bir yansıması olarak görür. Dolayısıyla adalet evrensel, belirli bir toplumun yasalarına bağlı değildir; aksine yasalar ancak bu evrensel doğa düzenine uygun oldukları ölçüde “adaletli” sayılabilir. Böylece Stoacılar, adaleti insanın yarattığı bir kural değil, doğada ve evrende keşfedilen akılsal bir hakikat olarak temellendirirler.¹⁵

2. Stoacı Doğal Hukukun Normatif Boyutu

Doğal hukukun normatif boyutu, insan davranışlarını yönlendiren bağlayıcı ilkeler bütünü olarak anlaşılmasına dayanır. Bu anlayışta yasaların meşruiyeti, yalnızca yürürlükteki pozitif düzenlemelere uygunlukla değil, akıl yoluyla kavranabilen evrensel adalet ilkelerine dayanmasıyla belirlenir. Doğa, bu bağlamda fiziksel bir düzenin ötesinde, insanın eylemlerine yön veren ahlaki ve hukuki bir normatif düzeni temsil eder. Kozmosun düzeni, insanın özsel doğası ve toplumsal yaşamın doğası, akıl aracılığıyla kavranabilir evrensel ölçütler sunar; bu ölçütler, neyin doğru ve adil olduğuna dair objektif bir referans noktası oluşturur. Bu nedenle doğal hukuk, sadece bilginin konusu değil, aynı zamanda davranışlara yön veren bir değer standardıdır. İnsan akli doğadaki bu normatif düzeni kavradıkça, adaletin ne olduğu ve nasıl gerçekleşmesi gerektiği konusunda bağlayıcı bir ölçüte ulaşır.

Temelde Zenon, doğaya uygun yaşamı tanımlarken aynı zamanda doğanın doğru eylemin ölçütü olduğunu belirtir. Stoacı düşüncede doğal hukukun normatif temeli, insan aklının doğanın logos’unu kavrama yetisinde yatar. Doğayı bilmek, salt bir betimleme değil, eylemi yönlendiren bir normun idrakidir; çünkü doğaya uygun yaşamak, doğanın rasyonel düzenine uygun davranmak demektir. Stoacılar için evrende her şey nedensel bir zorunluluk ve ilahi aklın rehberliğinde işler; bu düzenin bilgisi, aynı zamanda nasıl yaşanması gerektiğinin bilgisidir. Dolayısıyla insan akli doğayı tanıdıkça, yalnızca doğal yasaları kavramakla kalmaz, aynı zamanda onlara uymakla yükümlü hale gelir.

Erken Stoacılar için doğal hukuk, doğanın rasyonel düzeniyle uyumlu yaşama yükümlülüğünü ifade eder. Burada normatif kaynak; evrenin logos’udur, yani doğa, kendi içinde akıl tarafından kavranabilir bir düzen taşır. İçeriği ise; bu düzene uygun yaşamak, insanın hem bireysel hem toplumsal yaşamında “erdemli” ve “doğru” davranmasını zorunlu kılar. Stoacılar, doğaya uygunluk ilkesini insan yapısı gelenekler, kurumlar ve yasalar karşısında üstün saymışlardır. Bu yüzden erken Stoacılıkta doğal hukuk, mevcut pozitif hukuka eleştirel ve dönüştürücü bir norm olarak konumlanır. Zenon’un kayıp eseri olan *Politeia*’da, mülkiyet, para, evlilik ve sınıf farklarının ortadan kalktığı, yalnızca “doğaya uygun erdemli yaşamın” geçerli olduğu bir toplum tasarımı bunu gösterir. Bu model, doğal hukukun sadece bir ölçüt değil, aynı zamanda mevcut yasaları ve toplumsal kurumları reddeden bir normatif devrim fikri taşıdığını ortaya koyar.¹⁶ Krizippos’un doğa yasasını evrensel aklın emri olarak tanımlaması da bu yönü destekler: Hukukun kaynağı ne yasa koyucudur ne gelenek, doğanın ta kendisidir. Dolayısıyla erken Stoacılıkta doğal hukuk, pozitif hukuka alternatif değil yasanın kurucu unsurudur.¹⁷

Roma döneminde Stoacılığın siyasal ve toplumsal bağlamı değişmiştir. Artık düşünürler, İmparatorluk düzeni içinde yaşayan yurttaşlardır; doğaya uygunluk öğretisi, bireysel etik ve yurttaşlık bilinciyle birleşir. Cicero’nun doğal hukuk anlayışında, Stoacıların doğaya işlenmiş ve hukukun temeli olarak işlev gören ilahi doğru akıl (ratio recta) inancı açıkça görülebilir. Bu epistemolojik temel, aynı zamanda normatif bir sonuç doğurur: Hukuk, salt yazılı metinlerden veya siyasi otoriteden bağımsız olarak, adaletin ölçütü ve yönlendirici ilkesidir. Cicero, Stoacı doğal hukuk fikrini *De Re Publica* ve *De Legibus*’ta açıkça referans göstererek, hukukun uygulanmasını adli bağlama yerleştirir ve doğal hukuku normatif bir araç olarak kullanır.¹⁸

¹⁵ Niyazi Öktem, “Stoisizm,” *Journal of Istanbul University Law Faculty* 40, sayı: 1-4: (1974): 614.

¹⁶ Laertius, *Lives of eminent philosophers*, 32-33.

¹⁷ Laertius, *Lives of eminent philosophers*, 88-89.

¹⁸ Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. Cengiz Çevik. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018).

Bu yaklaşım, özellikle hukuk uygulamasında ahlaki ve adil kararların alınması açısından belirleyicidir. Bir hatibin veya hukukçunun, bir eylemin yasadışı olmasına rağmen doğru olduğuna ikna edebilmesi, ancak doğal hukukun evrensel normlarına dayanmasıyla mümkündür. Burada Stoacı öğreti, yazılı yasaların ötesinde, adaletin kaynağını doğanın değişmez düzeninde bulur. Aristoteles'in retorik üzerine düşüncelerine paralel olarak, yasaların her zaman adaletin ölçütü olamayacağı kabul edilir; dolayısıyla normatif standart, toplumsal veya devlet yapısına değil, evrensel akla ve insan doğasına dayandırılır.¹⁹

Stoacı perspektiften bakıldığında, hukuk ve ahlak ayrılmaz bir bütündür: Hukuk, insanın doğasına içkin olan ve akıl yoluyla kavranabilen evrensel bir normatif düzene hizmet eder. Böylece doğal hukuk, hem evrensel adaletin ölçütü hem de bireylerin eylemlerini yönlendiren etik bir rehber haline gelir. Yazılı yasaların yetersiz kaldığı veya tiranlıkla çarpıtıldığı durumlarda, başvurulacak kaynak yalnızca tümel yasa, yani doğanın değişmez ilkeleridir; bu da Stoacı normatif bakış açısının en açık göstergesidir.

Hukuk ve ahlak arasındaki ilişkinin sınırları, modern düşüncede hâlâ tartışmalı bir konu olarak varlığını sürdürmektedir; Devlin-Hart²⁰ tartışması bu meselenin ne denli karmaşık olduğunu açıkça gösterir. Hukuk ile ahlakın birbirine karıştırılması, hem hukukun nesnel düzenleyici işlevine hem de ahlaki değerlere zarar verebilir; buna karşılık hukuk, kendisini ahlaktan tamamen soyutlayarak yalnızca biçimsel bir mekanizma hâline de gelemmez. Cicero'nun yaklaşımlarında görüldüğü gibi, hukukçuların ahlaki ilkeleri yasalara entegre etme çabası, herhangi bir düşünce gevşekliğinden değil, aksine hukuku mümkün olduğunca adil ve mükemmel kılma arzusundan kaynaklanmıştır. Bu durum, hukuku salt kurallar bütünü olmaktan çıkarıp, etik ve insan doğasına uygunluğu gözetilen bir düzenleyici olma rolünü vurgular.

Cicero pozitif hukukun sınırlarını kabul etmiş ve onun için bir standart belirlemek istemiştir. Bu ideal için Stoacı doğa yasasını (lex naturae) popülerleştirmiştir. Çünkü ahlak ve hukuk ilişkisi sadece yasanın temeli konusunda değil aynı zamanda yasaya itaatte birey üzerindeki rolü önemli bir yere sahiptir. Cicero bunu şu soruyla ifade eder: Eğer insanları adaleti gözetmekten alıkoyan temel etken doğa değil yalnızca ceza olsaydı, cezalandırma korkusu ortadan kalktığında kötülük karşısında ne tür bir direnç kalırdı? Sadece insan yapımı hukuktan korkan bir kişi, gözetlenmediği bir durumda neyi engelleyebilirdi? Eğer suçluyu caydıran temel unsur davranışın kendisi değil de cezadan duyulan korku ise, o zaman kimse gerçekten haksız değildir; kötüler yalnızca tedbirsiz ve erdemsiz kişiler olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, sınırlı gözetim kapasitesine sahip hukuktan ziyade, insanın içsel akli ve evrensel ahlaki ilkeleri, eylemlerini yönlendirmede belirleyici bir rol oynar. İşte bu nedenle, Stoacı ahlak ve hukuk anlayışı, bireyin kendi doğasına uygun bir yaşam sürmesi ve adaleti gerçekleştirmesi açısından merkezi bir öneme sahiptir; Cicero da bu anlayışı titizlikle benimsemiş ve savunmuştur.²¹

Watson, doğal hukuk kavramının Stoacılar tarafından icat edildiğini ancak aslında önemini ve etkisini ancak Cicero aracılığıyla kazandığını ve Cicero'nun bunu, doğal hukukun insan yasalarının yönlendirileceği ve değerlendirileceği standartları belirlediğini iddia ederek hukuk teorisine soktuğunu söyler.²² Vander Waerdt erken Stoacılar da doğal hukukun pozitif yasa anlamına gelmediğini, bilge kişinin akla uygun zihinsel eğilimiyle özdeş olduğunu

¹⁹ Aristoteles, *Retorik*, çev. M. H. Doğan. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995).

²⁰ Bu tartışma, hukuk ile ahlak arasındaki sınırların ne kadar örtüşmesi gerektiğini sorgular. Patrick Devlin, toplumun ahlaki değerlerini korumanın hukuk tarafından desteklenmesi gerektiğini savunur; ona göre, bir toplumun ortak ahlaki değerlerine saldırı, toplumsal bütünlüğü tehlikeye atar ve bu nedenle hukukun cezalandırılmalıdır. Bkz: Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1965). H.L.A. Hart ise, hukukun yalnızca bireyler arası zararı önlemeye odaklanması gerektiğini ve özel ahlaki davranışların, başkalarına zarar vermedikçe, hukuki müdahale ile denetlenmemesi gerektiğini ileri sürer. Bu tartışma, özellikle "yasal moralizm" ve "zarar prensibi" arasındaki farkları netleştirir ve hukuk ile ahlakın birbirine karıştırılmasının hem teorik hem pratik sorunlarını ortaya koyar. Bkz: H. L. A. Hart, *The Morality of the Criminal Law* (Oxford: Magnes Press and Oxford University Press, 1965).

²¹ Austin, Roma hukukunun öneminin pozitif hukuk sistemini özlü ve tutarlı bir bütünlük haline getirmiş olmasından kaynaklandığını söyler. Ancak Yunanlılardan aldıkları felsefenin işe yaramadığını ve hukuk bilimini tanımlamada yetersiz olduğunu söyler. Bkz: John Austin, *Lectures on Jurisprudence, or The Philosophy of Positive Law* (London: John Murray, 1880), 128.

²² Watson, "The Natural Law and Stoicism" in *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long (1971), 220.

savunur. Roma hukukçuları (özellikle Cicero, Ulpian) bu fikri daha somut hale getirerek, pozitif hukuka bir evrensel ölçüt sağlamışlardır.²³

Elbette Cicero'nun çağdaşlarının hepsi, medeni hukukun Yunan felsefesi modeline göre düzenlenmesi önerisini kabul etmedi. Ancak, geç Cumhuriyetçi ve erken İmparatorluk dönemlerinde hukukçular arasında yasal konuların uygun şekilde bölünmesi konusunda devam eden tartışma, Yunan diyalektik ve mantıksal teorisinin geç Cumhuriyetçi dönemde *ius civile*'yi kanunlaştırma çabalarını etkilediğine dair iyi kanıtlar sunmaktadır. Söz konusu teori hiçbir şekilde yalnızca Stoacı olmasa da Stoacı mantık hakkında ayrıntılı bilgiye dair bazı kanıtlar vardır. Proculian hukuk okulunun entelektüel babası Labeo'nun durumu özellikle önemlidir. Birçok açıdan, önemli yasal akıl yürütme biçimlerini açıklığa kavuşturmak için Stoacı felsefeden faydalanır.²⁴ Stoacı düşüncenin etkisinde eşitlik, kardeşlik, hakkaniyet, doğaya uygunluk, evrensel devlet anlayışı ilkeleri birçok Romalı hukukçu tarafından tekrarlanmış ve geliştirilmiştir. Bunların en önemlileri Marcus Antistius Labeo, Gaius, Aemilius Papinianus, Julius Paulus'dur.²⁵

Bu düşünsel ortam, Cicero'nun yasa anlayışını biçimlendirmiştir. Cicero, yasayı adeta bir klişe olan oran ve akıl temelinde tanımlar; Tanrı insana aklını paylaşmanın en büyük armağanını vermiştir ve insanın akli geliştiğinde Tanrı'nın aklına yaklaşır. Cicero'ya göre, akli paylaşımların aynı zamanda doğru akli da paylaşımları gerekir. Yasa, emir ve yasaklara uygulanan doğru akıl olduğundan, insan Tanrı'dan aldığı akıl armağanıyla birlikte yasa armağanını da edinmiştir. Tanrı ile yasayı paylaşan insan, dolayısıyla adaleti de paylaşmalıdır. Bu anlayış Cicero'yu, tüm evreni hem tanrıların hem de insanların üyesi olduğu tek bir topluluk olarak kavramaya yöneltir. Adalet yasası tanrılardan insanlara aktarılmaz, ancak her iki tür varlıkta da doğru akıl biçiminde mevcuttur.²⁶ Stoacı düşünceye atıfla Laertius da, "Khrysispos yaşarken izlememiz gereken doğa deyince, hem ortak doğayı hem de bireysel olarak insan doğasını anlar; Kleanthes ise bireysel doğayı değil, yalnızca ortak doğayı anlar" diyerek, evrensel ve bireysel ahlakın hukuk düşüncesiyle ilişkisini vurgular.²⁷

Stoacıların erken dönem ortak hukuk (*koinos nomos*) anlayışı, daha sonra doğal hukuk olarak adlandırılacak olanın atasıdır. Stoacılar tarafından tasarlandığı şekliyle yasa, tüm insanlar için ortaktır ve gerçek şehirlerdeki fiili yasa ve geleneklerden bağımsız olarak vardır. Doğal yasadaki türeyen herkesin eşit bir statüye sahip olmaları, kölelerin bile bu yasadaki hak talep edeceklerini iddia ederler.²⁸ Bu anlamda daha sonraki doğal hukuk anlayışları kısmen Stoacı düşünceden türemiş olsa da aynı zamanda ondan ayrılırlar. Çünkü Stoacılar tarafından tasarlandığı şekliyle hukuk, doğanın temel bir bileşenidir, kozmosu kaplar ve cismani bir tanrıyla özdeşleştirilir. Genel hukukun bu fiziksel boyutu, daha sonraki doğal hukuk teorilerine yabancıdır.²⁹

Akl kavramı, Stoacı doğa yasası doktrininin ayrılmaz bir parçasıdır. Kleanthes'in doğaya uygun bir şekilde yaşamının, aklın doğru kullanımıyla, doğaya uygun şeyleri seçmekten ibaret olduğunu öğrettiği söylenir. Khrysispos,

²³ Waerdt, "Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The Case of Stoicism and Natural Law," 4857.

²⁴ Waerdt, "Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The Case of Stoicism and Natural Law," 4841.

²⁵ Marcus Antistius Labeo, Stoacılığın etkisinde kalarak Roma hukukuna yeni bir yön vermeye ve bu hukukun insanlık, adalet, özgürlük ilkelerine dayanmasını ve bu tarzda gelişmesini sağlamaya çalışmıştır. Roma hukukunun önemli ismi Gaius, doğal haklar prensibinden hareket ederek, insanların doğuştan vazgeçilmez, devredilmez hakları olduğu görüşünü savunmuştur; *ius civile* (Madeni Hukuk) ve *ius Gentium* (Milletler Hukuku) ayrımını ele alıp, *ius Gentium*'un, insan ruh ve aklının, insanların tümünü kapsayan bir hukuk yaratması gerektiği fikrini ileri sürmüştür. Aemilius Pappinianus, Sokrat ve Platon düşüncelerinden ileri sürmüş, doğal hukuku doğrudan savunmasına rağmen, hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiyi müşahade etmiştir. Pappinianus'un en önemli yanı Kamu Hukuku ve Özel Hukuk ayrım kıstaslarını saptamasıdır. Tanınmış hukukçu Julius Paulus'de hukukta hâkim olması gereken prensibin hakkaniyet olması gerektiğini söylemiş, doğal hukukun âdil ve iyi olan hukuk olduğunu; aklın, kanunları bulan organ olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Stoacılığın doğal hukuk düşüncesi Ulpianus'ta büyük aşamalar kaydetmiştir. Ona göre, doğal hukuk eşitliği önerir, insanlar özgür doğar dolayısıyla kölelik ahlak ve adaletle bağdaşmaz. Ahlak, şeref, namus ve erdem en yüksek değerlerdir. Ulpianus'un adalet tanımı, bazı durumlarda hâlâ geçerlidir, Ona göre adalet herkese kendine ait olanın verilmesidir. Bkz: Öktem, "Stoizm," 617-618.

²⁶ Cicero, *Yasalar Üzerine*, 18-20.

²⁷ Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 330.

²⁸ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 312.

²⁹ Katja Maria Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 161.

hayvanların ve insanların doğaya uygun olarak yaşadıkları farklı yolları açıklar. Onları yönlendirecek yalnızca doğal dürtüleri olan hayvanlar, doğal hareket etme dürtülerini izlerler. Ancak insanlar doğal akılla donatılmış olduklarından, doğal olarak hareket ederken dürtüyü değil akli izlerler. Akli izlerken insan evrenin doğru aklına göre hareket eder ki bu, Khryssippos'tan sonraki Stoacılar için koinos nomos evrensel yasasıyla aynıdır.

Stoacılar, insanın başkalarının haklarına saygı göstermesinin sadece bir gelenek olmadığını, daha ziyade başkalarının farkında olmanın ve onları düşünmenin insanın doğasında var olduğunu öğretmişlerdir. Dolayısıyla insan doğasının ne kadar farkında olursa, bir anlamda o kadar doğal hale gelir, tüm insanları o kadar dikkate alırdı. Kiniklerin³⁰ küçümsediği toplumsal gelenekler, insanın gerçek doğasının gerçek ihtiyaçlarının ifadeleriydi. Doğal hukuk teorisi, özellikle Roma bağlamında, ortak iyiye dair bu farkındalığı dramatize etti. Romalılar Yunan teorisinden öğrendiklerini pratikte uyguladılar ve Stoacıların doğanın özdeşliği konusundaki ısrarını bir gelenek haline getirmeye çalıştılar.³¹

Stoacılar için *Doğa*, *Akıl* ile eşanlamlıydı ve *Akıl* da *Tanrı* ile eşanlamlıydı. Onlar, insanlığın gerçek şehrinin veya siyasi yapısının tek bir Tanrı şehri veya kozmopolis olduğuna ve tüm insanların, aynı zamanda Akıl ve Doğa şehri olan bu Tanrı şehrinde, akıl sahibi yaratıklar olarak birleşmiş olduğuna inanıyorlardı. Onlar, gerçek yasanın bu şehrin yasası olduğuna inanıyorlardı. Stoacılığın kurucusu Zeno'nun öğretilerine göre, insanlar ayrı adalet kurallarıyla bölünmüş farklı şehirlerde yaşamamalı: Tüm insanları yurttaş olarak görmeli ve ortak bir yasa altında birlikte otlayan bir sürü gibi, tek bir hayat ve düzen olmalı. Stoacılık Roma'nın Jus naturale'sine geçmişti.³² Roma'nın jus naturale'si de Hristiyan Kilisesi geleneğine geçer.³³

Yaygın olan görüşe göre Stoacılar yeni bir doğal hukuk öğretisinin kurucularıdır. Bu görüşü Sokratik-Platonik-Stoik doğal hak öğretisi olarak ele alan Strauss, bu öğretinin öz yapısını adalet ile ilgili en genel iki fikrin çatışmasında ele alır: Adalet iyidir ve adalet herkese gerekeni vermekten ibarettir. Bu da herkes için pozitif yasayla belirlenmiştir. Ancak pozitif yasalar bazen zararlı ve kötü olabilir. Bu durumda adalet iyi olarsa, onu pozitif yasadan bağımsız olarak doğal olanda temellendirilmelidir. O zaman adalet, herkese doğaya göre gerekeni verme âdeti olarak karşımıza çıkar.³⁴

Sonuç

Doğal hukuk tartışmaları, insanlık tarihinin en köklü ve en zor sorularından birine temas eder: Hukukun kaynağı nedir ve adaletin ölçütü nerede aranmalıdır? Bu tartışmada doğa kavramı merkezî bir konuma sahiptir. Ancak doğa, tekil ve açık bir kategori olmaktan ziyade, kozmik düzen, insanın özsel varlığı veya toplumsal yaşamın kendisi gibi farklı boyutlarda yorumlanabilen çok katmanlı bir kavramdır. Bu nedenle doğal hukukun "doğa ile özdeş" olup olmadığı sorusu, aslında hukukun ontolojisi, ahlakın epistemolojisi ve insanın evrendeki yeri hakkında temel bir sorgulamayı içinde barındırır.

Stoacı düşünürlerden Cicero'ya uzanan çizgi, doğal hukuku yalnızca bir metafor ya da soyut bir kavram değil, bizzat evrenin düzeniyle özdeş bir akıl olarak görmüştür. Bu bakış açısına göre doğal hukuk, dışsal bir normlar bütünü değildir; aksine insanın akli aracılığıyla kavradığı, varoluşun özünden türeyen evrensel bir ilkeler manzumesidir.

³⁰ Brouwer, Stoacı doğal hukuk anlayışının kökenlerinin Kyniklerden (Cynics) geldiğini ileri sürer. Ona göre "doğaya uygun yaşam" fikri, Kyniklerin toplumsal kurumlara karşı eleştirilerinden beslenmiştir. Bkz: Robert Brouwer, "Cynic Origins of the Stoic Doctrine of Natural Law?" in *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, ed. P. Adamson ve C. Rapp (2021): 159-180.

³¹ Watson, "The Natural Law and Stoicism," 235.

³² Roma Hukuku büyük ölçüde doğal hukukun etkisinde kalmıştır; *Corpus iuris Civilise* göre, hukuk âdil ve iyi olanı gerçekleştirme sanatıdır (lus est ars boni et aequi), adil ve iyi tamamen soyut kavramlar olup, ahlaki değerler getirirler, bu da doğal hukukun ta kendisidir. Görülüyor ki Stoacı doğal hukuk, Roma hukukunun pozitif normlarında bile kendini göstermiştir. Bkz: Öktem, "Stoisizm," 616.

³³ Otto F. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society: 1500 to 1800*, çev. Ernest Barker. (Cambridge: Cambridge University Press, 1934).

³⁴ Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur. (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 173.

Böylece doğal hukuk, yazılı normlardan bağımsız olarak, adaletin ve hakkaniyetin ölçütünü sunar. Bu ölçüt, yasaların meşruiyetini belirlerken salt iktidarın iradesine değil, aklın ve doğanın uyumuna başvurmayı gerekli kılar. Yasalar adil oldukları sürece yasa olma değerini korur; adaletsiz yasalar ise yalnızca şeklen “yasa”dır, özde ise adaletsizliktir.

Bununla birlikte, doğanın ahlakın kaynağı olup olmadığı sorusu, felsefi tartışmayı daha da derinleştirir. Eğer doğa, evrendeki düzen ve zorunluluk anlamında alınırsa, bu düzenin ahlakı temellendirmesi mekanik ve determinizme yakın bir yaklaşım doğurabilir. Eğer doğa, insanın akıl yetisi ve özsel varlığı olarak düşünülürse, bu durumda ahlak, insan doğasının rasyonel kapasitesinden türetilmiş olur. Nihayetinde doğa, toplumsal yaşamın düzeni olarak kavranırsa, ahlak toplumsal uzlaşının ürünü gibi görünür. Dolayısıyla “doğanın ahlakın kaynağı olup olmadığı” sorusu, tek bir cevaba indirgenemez; doğa kavramının nasıl tanımlandığına bağlı olarak farklı yönelimler ortaya çıkar.

Antik düşünürler, *physis* ile *nomos* arasındaki gerilimi farklı biçimlerde çözmeye çalışmışlardır. Sofistlerin doğa ile yasa arasındaki ayrımı keskinleştirmesi, hukukun göreceli ve toplumsal bağlamlara göre değişken olduğunu savunmaları, doğal hukuk düşüncesinin en büyük rakibi olarak belirir. Buna karşılık Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacılar, doğa ile yasa arasında uyum arayışına yönelmişlerdir. Onlara göre yasa, ancak doğanın düzeniyle uyumlu olduğu ölçüde adaletin ifadesidir. Özellikle Stoacılar, doğayı akılla özdeşleştirerek, hukuku evrensel bir normatif düzen olarak kavramsallaştırmışlardır. Bu yaklaşım, insanı evrensel bir kozmopolis’in yurttaşı olarak görür ve adaletin sınırlarını belirli bir topluluk veya iktidar düzeniyle sınırlamaz.

Cicero’nun geliştirdiği doğal hukuk anlayışı, Roma hukukunun soyut ilke ve pratik düzenlemeleri arasında köprü kurarak, doğal hukukun sonraki yüzyıllarda Avrupa düşüncesini şekillendirmesine zemin hazırlamıştır. Onun vurguladığı nokta açıktır: Yasalar adil olmak zorundadır; aksi halde yasa olmaktan çıkar. Bu görüş, yalnızca hukukun ahlaki bir boyutu olduğunu değil, aynı zamanda ahlakın hukuku tamamlayan bir normatif güç olduğunu da ortaya koyar. Bu nedenle Cicero için doğal hukuk hem aklın hem de doğanın ortak bir yasasıdır; Tanrı’nın insana armağan ettiği aklın, adalet arayışında yol gösterici işlev görmesidir.

Sonuç olarak, doğal hukukun doğa ile özdeş olup olmadığı sorusu, hukuk ve ahlakın ilişkisini açıklığa kavuşturmaktan çok, bu ilişkinin derinliğini ve çok katmanlılığını açığa çıkarır. Doğal hukuk, hangi doğa anlayışı üzerinden yorumlanırsa yorumlansın, hukukun salt bir teknik düzenleme değil, insan varoluşunun en temel değerleriyle iç içe geçmiş normatif bir zemin olduğunu hatırlatır. Bu hatırlatma, yalnızca antik filozofların değil, modern hukukçuların da göz ardı edemeyeceği bir gerçektir. Çünkü hukuk, nihayetinde adalet arayışının kurumsallaşmış hâlidir; adalet ise, insan aklının ve doğasının evrensel düzenle uyum arayışından doğar. Bu yüzden doğal hukuk, tarihsel ve felsefi açıdan, insanlığın adalet arayışındaki en köklü metafor ve en kalıcı ideal olarak varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Retorik*. Çeviren: M. H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012
- Austin, John. *Lectures on Jurisprudence, or The Philosophy of Positive Law*. London: John Murray, 1880.
- Brouwer, Robert. “Cynic Origins of the Stoic Doctrine of Natural Law?” in *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, Editörler: P. Adamson ve C. Rapp, 159-180. 2021.
- Cicero. *Yasalar Üzerine*. Çeviren: Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Cicero. *Devlet Üzerine*. Çeviren: Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Devlin, Patrick. *The Enforcement of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Devine, Francis Edward. “Stoicism on the Best Regime,” *Journal of the History of Ideas* 31, sayı: 3 (1970): 323-336.
- Gierke, Otto F. *Natural Law and the Theory of Society: 1500 to 1800*. Çeviren: Ernest Barker, Cambridge: Cambridge University Press, 1934.
- Hart, H. L. A. *The Morality of the Criminal Law*. Oxford: Magnes Press and Oxford University Press, 1965.
- Laertius, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren: C. Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Laertius, Diogenes. *Lives of eminent philosophers*. Çeviren: R. D. Hicks, Vol. 2. Book VII. Harvard University Press, 1925.
- Long, A. A. ve D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Cambridge University Press, 1987.
- Öktem, N. “Stoisizm,” *Journal of Istanbul University Law Faculty* 40, sayı: 1-4 (1974): 589-621.
- Striker, Gisela. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Strauss, L. *Doğal Hak ve Tarih*. Çevirenler: Murat Erşen ve Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Vogt, Katja Maria. *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford University Press, 2008.
- Waerdt, P. A. V. “Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The Case of Stoicism and Natural Law” in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36. 7, Editörler: W. Haase ve H. Temporini, 4851-4900. 1994.
- Watson, George. “The Natural Law and Stoicism” in *Problems in Stoicism*, Editör: A. A. Long, 216-238. 1971.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren: A. Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 29.09.2025

Kabul: 21.10.2025

Atıf: Arslan, Tuğçe. "Charles S. Peirce'ün Pragmatik Maksimi Bize Ne Söyler, Ne Söylemez?," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 347-359. <https://doi.org/10.55256/temasa.1793493>

Charles S. Peirce'ün Pragmatik Maksimi Bize Ne Söyler, Ne Söylemez?

Tuğçe Arslan¹

ORCID: 0000-0001-6674-2363

DOI: 10.55256/TEMASA.1793493

Öz

Charles S. Peirce tarafından ortaya koyulan ve pragmatizmin temel ilkesi olarak kabul edilen pragmatik maksimin dört bakımdan yaygın biçimde yanlış anlaşıldığı görülür. Bu çalışmanın amacı pragmatik maksime ilişkin belirsizlikleri saptamak ve ilkenin söz konusu bakımlardan doğru biçimde anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bu belirsizliklerin giderilebilmesinin ilk adımı olarak, Peirce'ün anlam ile açıklık arasında yaptığı ayrım ele alınacaktır. İkinci olarak, Peirce'e göre anlamın nerede yattığı sorusuna bir cevap verilecektir. Üçüncü olarak, Peirce'ün 'nesnenin etkileri' ve 'deney' ile ne kastettiği gösterilmeye çalışılacak ve buna bağlı olarak bir fikrin açıklığa kavuşturulmasında ne tür ifadelerin rol oynadığı sorusu cevaplanacaktır. Son olarak ise Peirce'ün pragmatik maksimi, doğruluk ölçütü sunan bir ilke olarak ortaya koymadığı gösterilecek ve maksimin işlevinin ne olduğu sorusu yanıtlanacaktır. Pragmatizm üzerine yapılacak her çalışmada karşılaşılan ilk zorluk, Peirce'ün pragmatik maksimini doğru biçimde kavramaktır. Bu zorluğun aşılması, pragmatizmin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi ve eleştirilebilmesi için ön koşuldur. Bu sebeple, bu çalışmanın temel motivasyonunu pragmatik maksime ilişkin bir değerlendirme sunarak pragmatizm üzerine sağlıklı bir tartışmanın yürütülebilmesine zemin hazırlamak oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Charles S. Peirce, William James, Pragmatizm, Pragmatik Maksim, Anlam.

What Does Charles S. Peirce's Pragmatic Maxim Tell Us, and What Does It Not?

Abstract

It is observed that the pragmatic maxim, formulated by Charles S. Peirce and regarded as the fundamental principle of pragmatism, is widely misunderstood in four respects. The aim of this study is to identify the ambiguities concerning the pragmatic maxim and to contribute to its correct understanding in the said respects. As a first step toward addressing these ambiguities, Peirce's distinction between meaning and clarity will be examined. Secondly, an answer will be provided to the question of where meaning lies according to Peirce. Thirdly, it will be examined what Peirce means by 'effects of the object' and 'experiment,' and, in connection with this, the question of what kinds of sentences play a role in clarifying an idea will be addressed. Finally, it will be demonstrated that Peirce did not present the pragmatic maxim as a principle providing a criterion of truth, and the question of what function the maxim serves will be addressed. The first challenge encountered in any study on pragmatism is to properly grasp Peirce's pragmatic maxim. Overcoming this challenge is a prerequisite for evaluating and criticizing pragmatism in a sound manner. For this reason, the main motivation of this study is to pave the way for a sound discussion on pragmatism by presenting an assessment of the pragmatic maxim.

Keywords: Charles S. Peirce, William James, Pragmatism, Pragmatic Maxim, Meaning.

¹ Arş. Gör., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. tugcearslan@mu.edu.tr

Giriş

Charles S. Peirce ‘pragmatik maksim’ olarak bilinen ve pragmatizmin temel kabulü olarak görülen ilkeyi ilk kez 1878 yılında ortaya koyar.² Her ne kadar kurucusu olduğu tartışma kulübünde ‘pragmatizm’ terimini dile getirdiği iddia edilse de 1898’e kadar Peirce’ün hiçbir yazısında buna rastlanmaz. Terim William James’in 1898’de Berkeley’de verdiği bir konferansı daha sonra yayımlamasıyla ilk kez yazılı olarak kullanılır.³ James’in Peirce’ü pragmatizmin kurucusu ilan ettiği ve pragmatizme bağlılığını bildirdiği bu konferansla birlikte pragmatik maksim de pragmatizmin temel düsturu olarak tanınır. Pragmatik maksim her ne kadar tüm pragmatist filozoflar tarafından pragmatizmin temel ilkesi olarak kabul edilse de bu ilke farklı şekillerde yorumlanır. Bu nedenle pragmatizm homojen bir düşünce akımı olmaktan uzaktır. Yine de temel varsayımları açısından pragmatizmin çeşitli versiyonlarının Peirce’ün mantıksal pozitivizmi önceleyen, realist ve James’in kıta geleneği içine dahil edilebilecek, anti-entelektüelist perspektifini izleyen iki ana kola ayrılabilir. Ne var ki pragmatizm büyük ölçüde Peirce’ün realist perspektifinden uzak bir anlayış benimseyen James aracılığıyla tanınır. Peirce’ün pragmatizminin James’in versiyonunun gölgesinde kalmasında pek çok etken rol oynamaktadır. Bilim felsefesi ve mantığın sınırlı ilgi görmesi, pragmatizmin popüler olduğu dönemde Peirce’ün akademik bir pozisyonu olmaması, ayrıca yazılarının güç anlaşılması, metinleri arasında zaman zaman tutarsızlıkların bulunması ve pek çok yazısının ancak ölümünün ardından toplu olarak yayımlanmasıyla sistematik bir biçimde erişilebilir hale gelmesi bu etkenlerin başında gelir.⁴

Kendisi de bir mantıkçı olan Peirce’ün çalışmaları dilin mantıksal analizini temel alan ve 20. yy. felsefesine yön veren mantıksal pozitivizmin ortaya çıkışıyla birlikte ancak görünür hale gelir. Peirce’ün aksine güçlü ve anlaşılır bir yazım üslubuna sahip olan James ise, tanınan bir psikolog olması, akademik pozisyonu ve çağın baskın entelektüel eğilimine uyan fikirleri sayesinde geniş kitlelere ulaşır. Pragmatizm bir çatı altında toplanmanın güç olduğu farklı versiyonlardan oluşmasına rağmen onun James’in görüşüyle popüler hale gelmesi, James’in yorumunun tüm pragmatist filozofların görüşlerini temsil ettiği algısına yol açar. Peirce’ün yazılarının güç anlaşılması ve fikirlerini zaman zaman değiştirmesi gibi etkenler, James’in pragmatizmin anlaşılmasındaki belirleyici rolüyle birleştiğinde Peirce’ün pragmatizmine ilişkin bazı yanlış görüşlerin ortaya çıkmasına ve bunların yerleşmesine neden olur. Bu hataların düzeltilmesi, pragmatizm üzerine anlamlı bir tartışma yürütebilmek için zorunludur.

1. Pragmatik Açıklık ve Anlam Ayrımı

Peirce bize en yüksek kavrayış açıklığını sağlayacağını iddia ettiği ve daha sonra ‘pragmatik maksim’ adıyla anılacak ilkeyi şöyle ifade eder: “kavramımızın nesnesinin, düşünülebilir pratik sonuçları olabilen etkilerini kavradığımızı düşünün. Tüm bu etkilerin kavranışı nesnenin tüm kavranışıdır”.⁵ Bu ilkeye göre bir kavramla ilgili net bir fikre sahip olmak kavramın işaret ettiği bir nesnenin belirli koşullar altında doğuracağı etkileri ortaya koyabilmeyi gerektirir. Yani bir kişi X kavramını açık bir biçimde kavlıyorsa ‘a X’dir’ biçimindeki bir iddianın doğru veya yanlış olması halinde hangi etkilerin beklenmesi gerektiğini, bir başka ifadeyle X özelliğine sahip a nesnesiyle etkileşime girdiğimizde karşılaşabileceğimiz deneyimlerin neler olacağını söyleyebilmelidir. Böylece pragmatik maksim bize bir kavramın açık bir fikrine sahip olmanın, kavramın işaret ettiği bir nesnenin belirli koşullar altında doğuracağı sonuçları ifade eden koşullu önermelerin bir listesini çıkarmakla mümkün olduğunu söyler. Geline nokta, kavrama dair açık bir fikrin kavramın anlamı olduğu kabulünden hareketle pragmatik maksimin bir kavrama uygulanmasıyla elde edilecek koşullu önermeler kümesinin kavramın anlamını verdiği yorumu yaygındır. Oysa Peirce kavramın

² İlgili çalışma için bkz. Charles S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear,” *Popular Science Monthly* 12, (1878): 293.

³ İlgili çalışma için bkz. William James, “Philosophical Conceptions and Practical Results,” *University Chronicle* 1, sayı: 4 (Sep. 1898): 290.

⁴ Peirce’ün toplu yazıları toplam sekiz cilt halinde yayımlanmıştır. Bu çalışmaya kaynak teşkil eden ilk altı cilt için bkz. Charles S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935). Peirce’ün yayımlanmış ve yayımlanmamış yazılarını, notlarını ve konuşma kayıtlarını içeren bu eserdeki pasajlar, akademik literatürde CP olarak kısaltılmakta ve yanına eklenen sayılarla ifade edilmektedir. Bu çalışmada da aynı gösterim biçimi benimsenmiştir.

⁵ CP. 5. 402.

anlamıyla kavrama dair açık bir fikri birbirinden ayırır. Peirce'ün pragmatik açıklık ile pragmatik anlam arasında yaptığı bu ayrım pragmatizm üzerine önemli çalışmaları bulunan Murray Murphey tarafından gündeme getirilir.⁶ Fakat söz konusu ayrım literatürde çoğu zaman ihmal edilir ve aralarında Justus Buchler⁷, Susan Haack⁸ ve Albert Atkin⁹ gibi önemli yorumcuların da bulunduğu pek çok kişi pragmatik maksimin uygulanmasıyla elde edilecek koşullu önermeler kümesinin kavramın anlamını verdiğini varsayar.

Pragmatik maksim bir kavrama uygulandığında o kavrama dair açık bir fikir elde edilir. Maksimin bir kavrama uygulanmasıyla elde edilecek fikir o kavramın bir çevirisidir. Peirce bu çevirinin bir bakıma kavramın anlamı olarak görülebileceğini reddetmez. Fakat bunun, kavramın tam anlamı olmadığını düşünür. Ona göre bir kavramı diğeriyle değiştirerek kavramın anlamını tam olarak elde etmek mümkün değildir, kavramın tam anlamı kavramsal türden bir şey olmamalıdır. Pragmatik maksimin kavrama uygulanmasıyla elde edilen koşullu önermeler, kavramımızın nesnesiyle ilgili beklentilerimizin ifadeleridir. Kavramın anlamı ise beklentinin kendisidir ve beklenti özü gereği bir alışkanlıktır.¹⁰ Anlamın alışkanlık olduğu iddiası Peirce tarafından şöyle dile getirilir: “bir şeyin anlamını geliştirmek için yalnızca hangi alışkanlıkları ürettiğini belirlememiz gerekir çünkü bir şeyin anlamı yalnızca içerdiği alışkanlıklardır”.¹¹ Murphey'e göre pragmatik maksimin uygulanmasıyla elde edilecek koşullu önermeler alışkanlıkların formülasyonlarıdır, anlam ise formülasyonun ifade ettiği şey olan alışkanlıktır.¹² Burada semiotik teori ele alınmayacak olmakla birlikte Peirce'ün 'nihai mantıksal tercüman'¹³ ile gerçek manada anlamı kastettiği göz önünde bulundurulduğunda¹⁴ aşağıdaki pasajın bu yorumu desteklediği görülür:

“Gerçek ve yaşayan mantıksal sonuç, alışkanlıktır; sözlü formülasyon yalnızca bunu ifade eder. Bir kavram, önerme veya argümanın mantıksal bir tercüman olabileceğini reddetmiyorum. Sadece nihai mantıksal tercüman olamayacağına ısrar ediyorum (...) Bilinçli olarak oluşturulmuş, kendini analiz eden alışkanlık, yaşayan tanımdır, gerçek ve nihai mantıksal tercümandır. Sonuç olarak, kelimelerin aktarabileceği bir kavramın en mükemmel açıklaması, o kavramın üretmesi hesaplanan alışkanlığın bir izahından oluşacaktır.”¹⁵

Böylece pragmatik maksimde geçen 'kavramımızın nesnesinin düşünülebilir pratik sonuçları olabilen etkileri' ifadesinde 'nesnenin etkileri' belirli koşullar altında ortaya çıkacak deneyimlere, bu etkilerin 'pratik sonuçları' ise anlama yani ortaya çıkacak deneyimlere ilişkin beklenti alışkanlıklarına işaret eder.

Alışkanlık genellikle insan davranışıyla ilgili bir düzenliliği akla getirir de Peirce alışkanlığı cansız olanlar da dahil olmak üzere bütün varlıklara atfeder. Ona göre alışkanlık “bir insanın, hayvanın, sarmaşığın ya da kristalleşebilen kimyasal bir maddenin veya başka herhangi bir şeyin orijinal veya sonradan edinilmiş doğasının (...) her zaman genel terimlerle tanımlanabilecek şekilde davranmaya eğilimli olacak biçimde özelleşmesini ifade eder”.¹⁶ Peirce alışkanlıklardan bazen yasaların vücut bulmuş hali olarak, sıklıkla da bir tür yasa olarak bahseder.¹⁷ Buradan hareketle Peirce tarafından alışkanlıkların, bütün varlıkları belirli durumlarda belirli şekilde davranmaya yönelten yasalar ya da genel kurallar olarak anlaşıldığı görülür. Ancak Peirce insana ait alışkanlıkları doğadaki diğer varlıklara ait alışkanlıklardan bozulma sıklığı ve derecesi bakımından ayırır, bu ayrım ona göre insan zihninin yapısından

⁶ İlgili çalışma için bkz. Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1961) 313-317.

⁷ İlgili çalışma için bkz. Justus Buchler, *Charles Peirce's Empiricism* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1939) 118.

⁸ İlgili çalışma için bkz. Susan Haack, “The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and The Language of Philosophy,” *Teorema: Revista Internacional de Filosofia* 28, sayı: 3 (2009): 15.

⁹ İlgili çalışma için bkz. Albert Atkin, *Peirce* (New York: Routledge, 2016), 36.

¹⁰ CP. 2. 148

¹¹ CP. 5. 400.

¹² Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, 313-317.

¹³ 'Nihai mantıksal tercüman' ifadesi özgün metindeki 'final logical interpretant' ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

¹⁴ CP. 5.494.

¹⁵ CP. 5. 491.

¹⁶ CP. 5. 538.

¹⁷ CP. 1. 536, 2. 148.

kaynaklanır.¹⁸ İnsanların sıklıkla alışkanlıklarını bırakabildiği ve yenilerini edinebildiği düşünülürdüğünde bu iddia daha iyi anlaşılır.

Alışkanlığın Peirce tarafından bütün varlıklara atfedildiği göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak bir kavramın anlamının nesne alışkanlıklarında mı yoksa insan alışkanlıklarında mı aranması gerektiği sorusu gündeme gelir. Bu bağlamda Thomas Olszewsky, Peirce'ün pragmatik anlam teorisini değerlendirirken nesne alışkanlıklarının ve bunların failde meydana getirdiği alışkanlıkların iç içe geçmiş olduğunu fark etmek gerektiğini vurgular.¹⁹ Olszewsky'nin ileri sürdüğü gibi nesne alışkanlıklarıyla bunlara ilişkin beklenti alışkanlıkları arasında ayrılmaz bir bağ olmakla birlikte Peirce'ün anlamın pratikle olan ilişkisini esas alan tutarlı çizgisi izlendiğinde anlamı nesne alışkanlıklarında aramaktan ziyade nesnenin yasaya uygun davranışının failde meydana getirdiği alışkanlıkta aramak gerektiği açık bir biçimde görülür. Bu verilerden hareketle Peirce'e göre kavramımızın nesnesinin belirli koşullar altında belirli sonuçlar üreteceğine ilişkin inancımızın davranışlarımıza rehberlik edecek bir alışkanlık oluşturacağı sonucuna varırız. Böylece bir kavramın anlamı kavramın nesnesiyle ilgili oluşturduğumuz beklentilerde ortaya çıkar çünkü beklentinin özü onun bir davranış kalıbı, bir alışkanlık olmasında yatar. Öte yandan davranış dediğimizde yalnızca yapıp ettiklerimiz akla gelse de Peirce davranış kavramını eylemlerden tasarlamaya, düşünmeye doğru genişletir.²⁰ Böylece eylem alışkanlıklarından bahsedilebileceği gibi düşünme, tasarlama alışkanlıklarından da bahsedilebilir. Peirce'e göre beklenti de bir tasarım alışkanlığıdır. Tasarım alışkanlıklarımız eylem alışkanlıklarımızı belirleyebileceği gibi, eylem alışkanlıklarımız da tasarım alışkanlıklarımızı belirleyebilir.²¹

Pragmatik maksimin uygulanmasıyla elde edilecek koşullu önermelerin değil, bu önermelerin işaret ettiği alışkanlığın kavramların anlamı olduğu, Peirce'ün 1903'te ileri sürdüğü şu formülasyonda daha net anlaşılır: "Pragmatizm, bildirme kipindeki bir cümleyle ifade edilebilen her teorik yargının, eğer varsa tek anlamının, sonuç cümlesi emir kipinde olan bir koşul cümlesi olarak ifade edilebilen ilgili bir pratik maksimi icra etme eğiliminde yatan karmaşık bir düşünce biçimi olduğu ilkesidir".²² Bu ifadeye göre teorik bir yargının anlamı bu yargıya karşılık gelen koşullu bir pratik buyruğa uyma alışkanlığında yatar. Bu geç dönem formülasyonu hem Peirce'ün pragmatik açıklık ile anlam arasında gördüğü farkı açık etmesi bakımından hem de tasarım alışkanlıklarıyla eylem alışkanlıkları arasındaki ilişkiyi görmek açısından önemlidir. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak 'elmas uçlu bir kesici, cam bir yüzeye bastırılırsa cam kesilir' ifadesi 'elmas serttir' önermesine dair açık bir fikirdir. Elmas uçlu kesicinin camı keseceğine dair sahip olduğum beklenti bende, cam kesmem gerektiğinde elmas uçlu bir kesici kullanmam yönünde bir alışkanlık oluşturur. Böylece 'elmas serttir' önermesinin anlamı ona yönelik beklentimin bir davranış eğilimi, bir alışkanlık meydana getirmesinde ortaya çıkar. Yani 'elmas serttir' gibi bir önermenin anlamı 'cam kesmek istiyorsan elmas kesici kullan' pratik buyruğuna uyma alışkanlığında yatar. Bu örnekte elmas uçlu kesicinin camı keseceğine dair sahip olduğum beklenti bir tasarım alışkanlığı, tasarım alışkanlığının oluşturduğu elmas uçlu kesici kullanma alışkanlığı ise eylem alışkanlığıdır. Konuyla ilgili olarak Peirce'ün verdiği bir başka örnek de şudur:

"(...) birinin antrasitin kullanışlı bir yakıt olduğuna inanması, eğer yakıtı ihtiyacı varsa ve başka hiçbir şey özellikle tercih edilebilir görünmüyorsa ve eğer deneyimlerini aklında tutarak, yaptıklarını göz önünde bulundurarak, özdenetim uygulayarak kasıtlı bir şekilde hareket ediyorsa, genellikle antrasit kullanacaktır demekten başka bir şey değildir."²³

İlke antrasitin kullanışlı bir yakıt olduğu inancına uygulandığında, bu inanca karşılık gelebilecek koşullu buyruklardan biri 'yüksek ısı elde etmek istiyorsan, antrasit kullan' ifadesidir. Peirce'e göre bir inançla ilgili bu pratik buyruğu uygulama eğilimi o inancın anlamıdır. Bu eğilim, kişiyi inancına uygun şekilde hareket etmeye hazırlar. O

¹⁸ CP 7. 515.

¹⁹ Thomas M. Olszewsky, "Peirce's Pragmatic Maxim," *Transactions of Charles S. Peirce Society* 19, sayı: 2 (1983): 205.

²⁰ CP. 6. 481.

²¹ CP. 2. 148.

²² CP. 5. 18.

²³ CP. 5. 538.

halde antrasitin kullanışlı bir yakıt olduğu inancı, kişinin yüksek ısı elde etmek istediğinde antrasit kullanma eğiliminde olacağı anlamına gelir. 'Antrasit yakılacak olursa, yüksek ısı elde edilir' gibi bir koşullu önerme ise antrasitin kullanışlı bir yakıt olduğu inancına dair açık bir fikirdir. Sonuç olarak, pragmatizm deyince genellikle pragmatik maksim ve maksimin inanca uygulanmasıyla elde edilecek koşullu önermeler kümesinin inancın anlamını oluşturduğu düşüncesi akla gelse de pragmatizmin, biri pragmatik maksimin sağladığı pragmatik açıklık diğeri pragmatik anlam olmak üzere birbiriyle bağlantılı iki odağı bulunduğu görülmektedir.

2. Anlam: Eylem mi, Alışkanlık mı?

Peirce kavramların anlamının alışkanlıkta yattığını ileri sürmesine rağmen pragmatizm yaygın olarak bir inancın anlamının onun eylemlerimize nasıl yansıdığına bakarak belirlenebileceğini ya da daha genel anlamıyla nihai amacımızın eylem olduğunu söyleyen bir görüş olarak tanınır. Bu algının yerleşmesinde hem pragmatizmin daha çok James'in kendine özgü yorumu üzerinden tanınması hem de Peirce'ün bazı iddialarının kafa karışıklığı yaratması etkili olur.

James, Peirce'ün pragmatik maksimini şöyle anlar: "(...) bir düşüncenin anlamını geliştirmek için onun hangi davranışı üretmeye uygun olduğunu belirlememiz gerekir bu davranış bizim için onun yegâne anlamıdır. (...) Bu Peirce'ün ilkesidir, pragmatizmin ilkesidir".²⁴ Bu iddiaya göre kavramların anlamı tekil eylemlere bakarak belirlenir. Bu kanaatin oluşmasındaki muhtemel etkenlerden biri bir alışkanlıktan ancak onun eylemlerimize yansımaları yoluyla bahsedilebilmesidir. Bu da anlamın nihayetinde eylemde açığa çıktığı düşüncesine zemin hazırlar. Ancak Peirce açısından alışkanlıkla ilgili olarak odaklanmamız gereken mesele tekil eylemler değil, alışkanlığın bir eylem kuralı, davranış kalıbı oluşu ve bu kurala dayanarak gelecekte ne tür davranışların gerçekleşebileceğinin kestirilebilmesidir. Bu nedenle, bir alışkanlık hakkında yargıda bulunmanın gerçekleşen eylemlere bakmak dışında bir yolu olmasa da hiçbir aktüel eylem alışkanlığı tam olarak belirleyemez. Bir başka ifadeyle alışkanlıklar yalnızca var olan olayları düzenledikleri ölçüde bilinse de onlara indirgenemez.²⁵ Bu durum alışkanlığın 'genel'²⁶ karakterinden ve genel olanın geleceğe referanslı doğasından kaynaklanır: "gerçekten genel olan her şey belirsiz bir geleceğe işaret eder; çünkü geçmiş, meydana gelmiş (...) olayların yalnızca belli bir toplamını içerir. Geçmiş aktüel bir olgudur. Fakat bir genel (olgu) tam olarak gerçekleştirilemez. O bir potansiyeldir ve varoluş biçimi gelecekte olmaktadır".²⁷ Dolayısıyla, pragmatizm hakkındaki yaygın kanının aksine, anlam mevcut deneyimlerle sınırlandırılmaz, onun gelecekteki eylemlerimizi de belirleyen genel bir kural niteliğini taşıması gerekir. Böylece anlam yalnızca gerçekleşen davranışa değil, bilhassa gelecekte ortaya çıkabilecek olası davranışlara işaret eder. Yani Peirce'ün pragmatizm anlayışına göre bir inanca dayanarak gerçekleştirdiğimiz hiçbir eylem o inancın anlamını tüketmez çünkü bir inanç o inanca dayanarak gerçekleştirdiğimiz eylemler nedeniyle değil ona uygun eylemde bulunma alışkanlığına sahip olmamız nedeniyle anlam taşır.

Söz konusu yorumun ortaya çıkmasının nedenlerinden bir diğeri de pragmatik maksimde geçen 'düşünülebilir pratik sonuçlar' ifadesindeki 'düşünülebilir' sözcüğünün işlevinin göz ardı edilmesidir. Peirce 'kavramımızın nesnesinin düşünülebilir pratik sonuçları' ifadesiyle kavramımızın nesnesinin etkilerinin kavranışının failde meydana getirebileceği olası davranışları kasteder. Olası davranışlar da alışkanlıklara işaret eder. Böylece pragmatik maksim, kavramımızın nesnesinin bizi belirli bir şekilde davranmaya yönelten etkilerinin kavranışının nesnenin bütün kavranışı olduğunu söyler; bu etkilerin kavranışının failde meydana getirdiği alışkanlıklar da kavramın anlamını oluşturur.

²⁴ James, "Philosophical Conceptions and Practical Results," 290-291.

²⁵ Lucia Santaella, "The Originality and Relevance of Peirce's Concept of Habit" in *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, ed. Donna E. West ve Myrdene Anderson (New York: Springer International Publishing, 2016), 165.

²⁶ Peirce tümel ya da evrensel olarak Türkçeye çevrilen 'universal' kelimesi yerine burada olduğu gibi Türkçeye 'genel' olarak çevrilen 'general' kelimesini kullanır.

²⁷ CP. 2. 148.

Peirce'ün pragmatizminde anlamın eylem mi yoksa alışkanlık mı olduğu tartışması temelde ontolojik bir tartışmadır ve bu sorunun cevabı geneller konusunda onun realist mi yoksa nominalist mi olduğu sorusunun cevabına bağlıdır. Peirce eylemin tikel, belirli, bir başka ifadeyle bireysel nitelikte; alışkanlığın ise geleceğe, mümkün olana işaret etmesi nedeniyle genel karakterde olduğunu düşünür. Bu nedenle, ona göre anlamın eyleme dayandığını söylemek yalnızca tikellerin gerçekliğini kabul eden nominalizmi; alışkanlığa dayandığını söylemek ise yalnızca aktüel olanın değil olası olanın da gerçekliğini kabul eden realizmi benimsemek anlamına gelir. Peirce'ün 1857'den neredeyse yaşamının sonuna kadar geliştirmeye çalıştığı kategoriler teorisi onun realizmini, realizmi de pragmatizmi anlamada anahtar işlevi görür. Kategoriler teorisi bize bütün fenomenlerde Peirce'ün birincilik, ikincilik ve üçüncülük adını verdiği unsurların bulunduğunu, bu unsurların ayrılamaz ve birbirlerine indirgenemez olduğunu söyler. Birincilik potansiyel niteliklere, ikincilik potansiyel niteliklerin kendilerini gösterdikleri ve Peirce'ün tepki, direniş ve kaba bir güç olarak ifade ettiği aktüel olgulara, varoluşa; üçüncülük ise olguların kavranabilir olmalarını sağlayan genellere işaret eder.²⁸

Nominalizmin tek gerçek olarak gördüğü salt ikincilik yani bireysel varlıkların bireyselliğini oluşturan şeyler Peirce'e göre kavranabilir, dolayısıyla öngörülebilir değildir çünkü kavranabilirlik ve öngörülebilirlik genelliği gerektirir. Bir öndeyinin gerçekleşme ihtimali, olguların genel ilkelere uymasıyla mümkündür. Peirce'e göre nominalistlerin iddia ettiği gibi genellerin yalnızca birer ad olduğunu söylemek bunların kullanışlı kurgular olduğunu söylemektir ve bir kurguya dayanarak gelecekteki olayları öngörmek mümkün olmaz fakat biz gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan olayları öngörebiliriz.²⁹ Bu nedenle Peirce'e göre genellik de gerçekliği gerektirir.³⁰ Eylemler mutlak bireyselliği temsil eden ikincilik, alışkanlıklar ise genelliği temsil eden üçüncülük kategorisindedir ve eylemlerimiz ancak genel bir kural niteliği taşıyan alışkanlıklardan kaynaklandığı müddetçe kavranabilir ve öngörülebilirdir. Anlamın kavranabilirliği, dolayısıyla da öngörülebilirliği gerektirmesi ve yalnızca genel karakterde olanın kavranabilir ve öngörülebilir olması bir kavramın anlamının neden eylemde değil yasada yani alışkanlıkta aranması gerektiği sorusunun cevabıdır. Peirce'ün pragmatizminin doğru şekilde anlaşılması eylem ile alışkanlık arasındaki bu ayrımın anlaşılmasına bağlıdır.

Anlamın eylemde ortaya çıktığını söyleyen nominalist pragmatizm okumasını teşvik eden unsurlardan bir diğeri de Peirce'ün 1868'den itibaren açık bir şekilde Skolastik realizmi savunmasına rağmen söz konusu makalede yalnızca tikellerin gerçekliğini savunduğunu düşündüren iddialarda bulunmasıdır.³¹ Peirce 1878 formülasyonunun yer aldığı makaledeki bu iddiaların pragmatizmin nominalist bir perspektiften anlaşılmasına izin verdiğini gördükten sonra bunun pragmatizmin doğasına uygun olmadığını sık sık dile getirir. Buna rağmen James'in pragmatizmi nominalist perspektiften anlamakta neden ısrarcı olduğu sorusuna bir cevap vermek gerekir. James için pragmatizmin özgünlüğü ve değeri onun pratiğe yaptığı vurguda yatmaktadır. Bu nedenle James'in pragmatizmi nominalist bir perspektiften anlamaktaki ısrarı, nominalizmin onun pratik bir felsefe olarak gördüğü pragmatizmin özüne daha uygun olduğunu düşünmesiyle açıklanabilir. Bir başka ifadeyle, James'in kavramların anlamını alışkanlıktan ziyade eyleme dayandırmasının ancak nominalist bir perspektiften bakıldığında pratik bir felsefe olan pragmatizmin hakkını vermenin mümkün olduğu inancından kaynaklandığı düşünülebilir. Buna karşın Peirce'ün pragmatizmi, hem kavramın temsil ettiği nesnenin etkilerine ilişkin hem de eylemlere ilişkin beklentilere işaret etmesi ve geçmiş deneyimlerimize dayanarak gelecekteki olaylara dair beklentiler oluşturma genellerin gerçekliğini gerektirdiğini söylemesi bakımından pratik bir yaklaşım olmaktan öteye geçer. Peirce bu durumu: "eğer pragmatizm, her kavramın tasarlanabilir pratik etkilerinin kavranışı olduğu doktriniyse, bu anlayış kavramı salt pratik olanın çok ötesine

²⁸ CP. 1. 328.

²⁹ CP. 1. 26.

³⁰ Bu noktada Peirce'e göre gerçeğin ne olduğu tartışmasına girmek konuyu daha karışık hale getireceği için yalnızca Peirce'ün gerçeği var olmayana değil kurguya karşıt olarak gördüğünü söylemekle yetinmek daha uygun olacaktır.

³¹ Bahsi geçen iddialar CP. 5.403'te yer alan ve pragmatik maksimin 'sert' kavramına uygulanması örneğinde geçen iddialardır. Söz konusu örnek esas olarak bir sonraki tartışmanın konusu olduğu için örneğe burada yer verilmemektedir.

taşır. Bu hayal gücünün her türlü uçuşuna izin verir, yeter ki bu hayal gücü nihayetinde mümkün bir pratik etkiye varsın” sözleriyle ifade eder.³²

Diğer yandan, James ve Peirce pratiği bir anlamlılık kriteri olarak almaları ve inançlar arasındaki anlam ayrımlarının pratik bir farktan başka bir şey olmadığını düşünmeleri bakımından uzlaşır. Peirce'e göre “ne kadar incelikli olursa olsun, her gerçek düşünce ayrımının kökeninde somut ve düşünülebilir şekilde pratik olana ineriz; ve anlamın hiçbir ayrımı, olası bir pratik farklılıktan başka bir şeyden ibaret olamayacak kadar ince değildir”.³³ Buna paralel olarak James de pragmatizmi yalnızca pratikte fark yaratan inançların anlamlı kabul edilmesi gerektiğini, inançlar arasındaki özdeşliğin ve farklılığın yol açtıkları pratik sonuçlarla belirlenebileceğini söyleyen bir düşünme biçimi olarak anlar.³⁴ Ancak pratikten anladıkları birbirinden farklıdır. James ‘pratik’ kavramı ile somut deneyimleri, davranışları kastederken Peirce, davranışı etkileme gücü olanı yani ‘genel’ karakterde olan alışkanlığı kasteder.³⁵ Dolayısıyla Peirce'ün pragmatizminin pratik bir yaklaşım olmaktan öteye geçtiği söylenebileceği gibi onun ‘pratik’ kavramını farklı bir anlamda kullandığını ileri sürmek de mümkündür.

3. Nesnenin Etkileri ve Deney

Pragmatik maksimde geçen ‘nesnenin etkileri’ ifadesinin nesnenin yalnızca gözlemlenebilen etkilerine işaret ettiği yönündeki iddia Peirce'ün pragmatizmiyle ilgili bir diğer yanlış yorumdur. Bu yorum Peirce'ün maksimin ne ifade ettiğini göstermek için *How to Make Our Ideas Clear* başlıklı yazısında verdiği bir örnekle, onun 1878 öncesinde kaleme aldığı ve realizmi benimsediğini gösteren yazıları arasındaki tutarsızlık nedeniyle ortaya çıkar. Bu tutarsızlık, anlamın alışkanlığa mı yoksa eyleme mi dayandığı sorusunu tartışmalı hale getirdiği gibi maksimin ilk formülasyonunda geçen ‘nesnenin etkileri’ ifadesiyle nesnenin yalnızca algılanan etkilerinin mi yoksa düşünülebilen bütün etkilerinin mi kastedildiği sorusunu da tartışmalı hale getirir. Söz konusu tartışmaların kaynağı olan örnek şudur:

“Bir şeye sert derken neyi kastettiğimizi soralım. Sert bir şeyin diğer pek çok madde tarafından çizilemeyeceği açıktır. Bu niteliğin bütün kavranışı, diğer her nitelik gibi, onun kavranan etkilerinde yatar. Sert bir şeyle yumuşak bir şey arasında, teste tabi tutulmadıkları sürece hiçbir fark yoktur. Öyleyse bir elmasın yumuşak bir pamuk yastığının ortasında kristallenebileceğini ve sonunda yakılıp yok olana kadar orada kalabileceğini varsayalım. O elmasın yumuşak olduğunu söylemek yanlış olur mu? (...) Mevcut durumda sorumuzu değiştirebilir ve sert cisimlerin dokunulana kadar mükemmel yumuşaklıkta kaldıklarını, ancak çizilene kadar basınçla sertliklerinin arttığını söylemekten bizi alıkoyan şeyin ne olduğunu sorabiliriz. Düşünüldüğünde cevabın şu olduğu görülecektir: Bu tür konuşma tarzında hiçbir yanlışlık yoktur.”³⁶

Peirce alıntılanan pasajda, gözlemlenen etkiler dışında herhangi bir şeyin yani nesnenin olası bir deneyde ortaya çıkabilecek eğilimsel özelliklerinin bir kavramı netleştirmeye katkıda bulunamayacağını anlatır. Pragmatik maksimin çözümlenmesinde söz konusu örneği esas alanlardan biri olan Albert Atkin'e göre, Peirce, bir kavramı açıklığa kavuşturabilecek deney ve etki türlerini gerçekte meydana gelen deney ve etkilerle sınırlar ve olası etki ve deneyleri gerçek olarak saymaz.³⁷ Nesnenin eğilimsel niteliklerinin gerçekliğinin reddi ‘eğer yastığın içindeki elması bir camın üzerine bastırabiliyor olsaydık, elmas camı keserdi’ gibi bir cümlemin ‘sert’ kavramının açıklığa kavuşturulmasında rol oynayamayacağını söylemeyi gerektirir. Ancak Peirce'ün 1878 öncesi yazılarında mümkün olanın genel karakterde olduğunu ve genellerin gerçek olduğunu iddia etmesi onun yalnızca aktüel olayların gerçekliğini kabul ettiğini düşünmeyi zorlaştırır.³⁸ Yani Peirce'ün realist perspektifi esas alınacak olduğunda onun yalnızca

³² CP. 5. 196.

³³ CP. 5. 400.

³⁴ William James, “What Pragmatism Means” in *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways of Thinking* (New York: Longmans, Green and Co., 1931), 43-81.

³⁵ Bkz. CP. 8. 322.

³⁶ CP. 5.403.

³⁷ Atkin, *Peirce*, 36-38.

³⁸ Peirce ilk olarak *Journal of Speculative Philosophy* adlı derginin 1868 ve 69'da yayımlanan sayılarındaki üç makalesinde, daha sonra da 1871 tarihli bir değerlendirmesinde Skolastik nominalizm-realizm tartışmasında realist pozisyonu benimsediğini açık bir biçimde ifade eder. İlgili üç makale için bkz. CP. 5. 213-5. 263; CP. 5. 264-5. 317; CP. 5. 318-5. 357. 1871 tarihli değerlendirme için bkz. CP. 8. 7-8.37.

aktüel olayların değil nesnenin olası bir deneyde ortaya çıkması beklenen eğilimsel özelliklerinin de gerçek olduğunu ileri sürmesi beklenir. Bu durumda, mümkün olanın gerçekliğinin reddi ve nesnenin düşünülebilen etkilerinin gerçek bir deneyde karşılaştığımız duyulur etkilerle sınırlı olduğu iddiası Peirce'ün realizmiyle uyuşmaz. Maksimin yorumlanmasında Peirce'ün realizmini esas alanlardan biri olan Vincent Potter'a göre ise *How To Make Our Ideas Clear* başlıklı makalede verilen örnek her ne kadar aksini gösterse de Peirce, bir kavrama dair açık bir kavrayış elde edilmesinde nesnenin yalnızca aktüel etkilerinin değil olası bütün etkilerinin hesaba katılması gerektiğini düşünür.³⁹ Nazlı İnönü'ye göre de Peirce'ün nesnenin düşünülebilir etkilerine odaklanması onu pragmatizmin diğer kurucu üyelerinden ayıran temel noktalardan biridir.⁴⁰ Atkin'in dahil olduğu yaklaşım bir kavramın açıklığa kavuşturulmasında, kavramın nesnesiyle olan duyusal etkileşimimiz sonucunda bir dizi gerçek deneyimin açığa çıkacağını ifade eden indikatif koşul cümlelerinin rol oynadığını; Potter ve İnönü'nün dahil olduğu ikinci yaklaşım ise indikatif koşul cümlelerinin yanında kavramımızın nesnesinin varsayımsal bir durumda ortaya çıkması beklenen etkilerini ifade eden koşul cümlelerinin de rol oynadığını söylemeyi gerektirir. Peirce orijinal formülasyonun yer aldığı makalenin yayımlanmasından çok sonra konuyla ilgili olarak şunu söyler:

“Bir elmasın üzerine bastırılmadığı zaman da sert olduğunu mu yoksa üzerine bastırılana kadar yumuşak olduğunu mu söyleyeceğimizin sadece konuşmanın elverişliliği sorunu olduğunu söylediğimde nominalizm yönünde çok ileri gittim. Şimdi deneyin elmasın sert olduğunu kanıtlayacağını, pozitif bir olgu olarak söylüyorum. Yani onun baskıya direneceği gerçek bir olgudur, bu da aşırı skolastik realizme varır. Başlangıçta benim tarafımdan tanımlandığı şekliyle pragmatizmin, sembollerin entelektüel anlamının davranışımızda yattığını inkâr ediyorum. Aksine, bunun, düşünülebilir durumlarda davranışımızın ne olacağına dair kavrayışımızda yattığını söylemekte çok dikkatliydim.”⁴¹

Peirce'ün 1905'te yaptığı bu açıklama onun 1868'den itibaren realist bir pozisyon benimsediği gerçeğiyle de uyumludur. Olası olanın genel karakterde olduğu ve genellerin gerçek olduğu iddiası Peirce'ün nesnenin ideal bir deneyle test edilebilir olan eğilimsel özelliklerinin yani aktüel olmayan etkilerinin de gerçek olduğunu kabul ettiğini gösterir. Öte yandan tartışmalı örnek yalnızca Peirce'ün 1878 öncesi realizm temelli açıklamalarıyla değil, ilk formülasyonun yer aldığı makaledeki anlamın alışkanlıkta yattığı iddiasıyla da çelişir çünkü bu iddia bir önceki başlıkta da anlatıldığı gibi ancak onun geneller konusunda realist bir pozisyon benimsemiş olmasıyla açıklanabilir. Dolayısıyla ilk formülasyonun yer aldığı makaledeki örneklerle makalenin geri kalanının ve realizminin uyumsuzluğunun, tutarsızlık eleştirilerine yönelik olarak Peirce'ün elini zayıflattığını kabul etmek gerekse de örneklerin onun düşüncesinin genel çizgisini yansıtmadığını söylemek en makul yorum olacaktır. Bu nedenle söz konusu örnek aslında pragmatik maksime uymaz ve Peirce bu hatayı yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere daha sonra düzeltir.

Buraya kadar olan kısımda bir kavramı açıklığa kavuşturacak etkilerin Peirce tarafından yalnızca gerçekleşen etkilerle sınırlı olmadığını, kavramı açıklığa kavuşturmada düşünülebilecek bütün etkilerin dikkate alınması gerektiğinin üzerinde duruldu. Konuyla ilintili olarak Peirce tarafından düzeltilen bir başka nokta da deney ile ilgilidir. Kavramların açıklığa kavuşturulmasında dikkate alınması gereken etkilerin nesnenin düşünülebilen bütün etkileri olduğu iddiası yalnızca duyusal deneyin değil ideal deneyin de deney olarak kabul edilmesini gerektirir. Atocha Aliseda'nın “belirli bir kavramın olası etkilerini tasarlama süreci, zaten başlı başına deney yapma eylemini içerir” ifadesi Peirce'ün deney hakkındaki nihai görüşünü isabetli bir biçimde ifade eder.⁴² Nitekim Peirce daha sonra kişinin inanmak istediğine inanmasını engelleyen, beklentilerine direnen, onu kontrol altında tutan her şeyin deney kapsamı içine alınması gerektiğini açık bir biçimde ifade eder.⁴³

³⁹ Vincent G. Potter, “Peirce's Pragmatic Maxim,” *Tijdschrift voor Filosofie* 35, sayı: 3 (Sep. 1973): 511.

⁴⁰ Nazlı İnönü, “Charles Sanders Peirce'ün Pragmatizmi,” *Felsefe Arkivi* 33, (Tem. 2012): 39.

⁴¹ CP. 8. 208.

⁴² Atocha Aliseda, “The Logic of Abduction in the Light of Peirce's Pragmatism,” *Semiotica* 153, sayı: 1/4 (2005): 371.

⁴³ CP. 5. 539.

Erken döneminde açıklığa kavuşturulacak ve anlamı belirlenecek yargılar arasında bir ayrıma gitmeyen Peirce 1903'ten itibaren bunları teorik ve pratik yargılar olmak üzere ikiye ayırır.⁴⁴ Daha önce örnek gösterilen 'elmas serttir', 'antrasit kullanışlı bir yakıttır' gibi yargılar duyuma dayalı deneyle test edilebilen pratik yargı örnekleridir. Peirce teorik yargılara ise 'her gerçek daireyi iki noktadan kesen hayali bir daire vardır', 'gerçek kökü olmayan bir ikinci dereceden denklemin iki farklı sanal kökü vardır' gibi matematiğin önermelerini örnek gösterir.⁴⁵ Teorik inançlar onun 'ideal' deney olarak adlandırdığı imgelem gücümüzde ya da kâğıt üzerinde oluşturduğumuz 'düşüncenin hareketli resimleri'⁴⁶ olan diyagramlar aracılığıyla test edilir. Dolayısıyla Peirce açısından bir düşünce ya da inanç yalnızca duyuusal deneyle değil diyagramatik ya da imgelemdeki deneyle test edilebilir olmasıyla da açık hale getirilebilir.⁴⁷

Peirce'ün erken döneminde zaman zaman nominalizm eksenine kayan iddiaları, kavramlarımızı açıklığa kavuşturacak deney ve etki türlerini yalnızca aktüel olanlarla sınırlayıp sınırlamadığını tartışma konusu haline getir-se de onun geç döneminde aktüel deney ile ideal deney, nesnenin aktüel etkileri ile düşünülebilen bütün etkileri arasında gerçeklik bakımından bir fark görmediği tartışmaya mahal vermeyecek şekilde açıktır. Erken döneminde açıklığa kavuşturulacak ve anlamları belirlenecek inançlarla ilgili olarak teorik-pratik ayrımına gitmezken, Peirce'ün ikinci formülasyonunu teorik inançlar üzerine kurması, deneyle ilişkili olmadığı düşünülen saf teorik inançların dahi deneysel olduğunu ve dolayısıyla pragmatik ilkenin teorik inançları açıklığa kavuşturabilmek için de kullanılabileceğini vurgulama isteğinden kaynaklanır. Bu nedenle Peirce'ün ideal deneyin de deney olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerek deney kavramının kapsamını genişletmesi, pragmatizme yönelik nominalist yorumların önünü ke-secek bir hamle olduğu kadar pragmatik maksimin pratik inançların yanında teorik inançlara da uygulanabilmesinin bir gereği olarak karşımıza çıkar.

4. Pragmatik Maksim: Doğruluk Ölçütü mü Netlik Ölçütü mü?

James pragmatizmi tanıttığı yazısında pragmatik maksimin Peirce'ün ifade ettiğinden daha geniş bir şekilde ifade edilmesi gerektiğini, onun düşüncelerimizde netlik sağlayan bir ilke olduğu kadar bir doğruluk testi olarak da işlev görebileceğini ileri sürer.⁴⁸ Yani onun anladığı haliyle pragmatizm yalnızca kavramların anlamlarını değil aynı zamanda doğru olup olmadıklarını da belirlemeye yarayan bir yöntem olarak görülmelidir. James'e göre pragmatik maksim bir fikrin doğruluğunun onun içinde var olan durağan bir özellik olmadığını, bir fikrin yaşam içinde doğrulandığı, özüksendiği ve pratikte bir fark yarattığı müddetçe onun doğru olduğunu bilmenin mümkün olduğunu ifade eden bir ilkedir.⁴⁹ Ancak bu iddia doğruluğun uygunluk teorisinin reddi anlamına gelmez.⁵⁰ James yalnızca pratikte fark yaratmayan bir doğrunun doğruluğunun bir anlamı olmadığını ifade etmeye çalışır. Ne var ki James'in doğru inançların 'nakit değerine' yaptığı bu vurgu pragmatizmin giderek rölativizmle özdeşleştirilmesine ve kötü bir şöhet kazanmasına neden olur. Ancak burada James'in pragmatizminin rölativizmle özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği meselesi bir kenara bırakılıp James'in ve Jamesçi pragmatizmin aksine, Peirce'ün maksimi doğruluk ölçütü sağlayan bir ilke olarak sunmamasına odaklanılacaktır.

Peirce açısından pragmatik maksimin iki işlevi vardır. Bunlardan ilki ve temel olanı en yüksek kavrayış açıklığının elde edilmesidir. Bu nedenle Peirce, pragmatik maksimi kendi döneminde hala bir fikrin netliğinin ölçütleri olarak kabul gören Kartezyen açıklık ve seçiklik ölçütlerinden daha yüksek bir kavrayış açıklığı sunan bir ilke olarak ortaya koyar. Ona göre Kartezyen anlamda bir fikri açık olarak kavramakla kastedilen ona aşına olmaktır ancak bu

⁴⁴ Bkz. CP. 5. 18.

⁴⁵ CP. 5. 538.

⁴⁶ Peirce bu ifadeyi CP. 4.8.'de kullanır.

⁴⁷ Agnieszka Hensoldt, "Truth as a Phase of *Summum Bonum*: Theory and Practice – Can Pragmatic Philosophy Influence Our Lives," *Cognitio* 11, sayı: 2 (2010): 210-211.

⁴⁸ James, "Philosophical Conceptions and Practical Results," 291.

⁴⁹ William James, "Pragmatism's Conception of Truth," in *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways of Thinking* (New York: Longmans, Green and Co., 1931), 200-201.

⁵⁰ İlgili çalışma için bkz. James, "Pragmatism's Conception of Truth," 197-236.

tümüyle yanlış olabilecek öznel bir his olmasından ötürü açıklık olarak adlandırılmayı hak etmez.⁵¹ Kartezyen anlamda bir fikrin seçik olması ise açık olmayan hiçbir şeyi içermemesi anlamına gelir. Bu iddiaya göre soyut terimlerle kesin bir tanımla verilebildiği zaman bir fikir seçik bir şekilde kavranır.⁵² Ancak bu durumda da bir fikrin gerçekte bir karşılığı olup olmadığına bile bakılmaksızın onun seçik olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Peirce aşinalığın ve tanımın kavrayış açıklığının birinci ve ikinci derecesini sunduğunu kabul etmekle birlikte, sanılanın aksine netlik sağlamada yetersiz kaldığını düşünür. Ona göre bir fikirle ilgili en yüksek kavrayış açıklığı o fikrin işaret ettiği bir nesnenin test edilebilen etkilerinin kavranmasıyla elde edilebilir. Bu iddia, kavrayış açıklığının üçüncü ve en yüksek derecesine ulaşmanın kuralı olarak sunulan pragmatik maksimin bize söylediği şeydir.

Bu noktada, Peirce'ün neden fikirlerimizi netleştirmenin peşine düştüğü sorusuna da bir cevap vermek gerekir. Peirce'e göre var olan her şey kavranabilir; bilme yetimizi aşacak, nesneleri gerçekte olduğu gibi bilmemizi engelleyecek hiçbir şey yoktur.⁵³ Dolayısıyla kavramların anlamının açık olması ve doğru yöntemlerin kullanıldığı bir araştırmanın yeterince ileri götürülmesi koşuluyla çözümden sonsuza kadar yoksun kalacak hiçbir soru olamaz.⁵⁴ Bu nedenle Peirce düşünmemizin önünde engel teşkil edecek kavramsal karışıklığın ortadan kaldırılmasını bir sorunun çözüme kavuşturulabilmesi için zorunlu bir başlangıç noktası olarak görür. Celal Türer ve Metin Aydın'a göre Peirce'ün kavrayışımızı berraklaştırmaya ilişkin bir yöntem ortaya koymasında, 19. yy. felsefesine hâkim olan idealist yaklaşımlardaki metafizik bulanıklığın etkisi olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁵ Bu nedenle Peirce'ün kavramları açık hale getirerek bilimsel araştırmaların önünü açma projesi onun buluş bilimleri arasında saydığı felsefenin üç temel dalından biri olan metafizik açısından ayrı bir öneme sahiptir. Esasen özel bilimlerin temel varsayımlarını sağlayan bir bilim olan metafiziğin anlamsız tartışmaların, sözde sorunların alanı haline getirildiğini düşünen Peirce pragmatik maksimin uygulanmasıyla ondan kozmoloji ve fiziğe ışık tutacak bir öz çıkartılabileceğini ileri sürer.⁵⁶ Metafiziğin önermelerinin anlamsız olduğu konusunda pozitivizmle benzer bir tutum sergileyen Peirce, bu yaklaşımını mevcut metafizikle sınırlaması ve metafiziği kategorik olarak reddetmemesi bakımından pozitivizmden ayrılır.

Peirce'ün, fikirlerin netleştirilmesine yönelik bir diğer motivasyonu bilimlere özgü terminolojilerin inşasına katkı sağlamaktır; zira ona göre ortak bir terminoloji oluşturulmadığı sürece hiçbir çalışma tam anlamıyla bilimsel bir nitelik kazanamaz.⁵⁷ Bu görüş Peirce'ün bilimsel bir araştırmayı araştırmacılar arasındaki iş birliğine, bu iş birliğini doğru iletişime, doğru iletişimi de ortak bir terminolojiye dayalı bir etkinlik olarak kavramasından kaynaklanır.⁵⁸ Kavramların kullanımı konusunda araştırmacılar arasında bir uzlaşmanın olması bir kavramın herkes için aynı anlama gelmesiyle, bu da fikirlerin netleştirilmesiyle mümkündür. Bu nedenle, Peirce açısından fikirlerin netleştirilmesi bilim etkinliğinin temel unsurları arasında yer alan doğru şekilde düşünme ve ortak bir terminoloji oluşturabilmenin zorunlu koşuludur.

Pragmatik maksimin, fikirleri açık hale getirerek düşünmenin önündeki engelleri kaldırmak ve bilimlere özgü bir terminoloji oluşturmak dışında daha az üzerinde durulan bir diğer işlevi ise hipotez filtrelemesidir. Peirce'e göre bilim etkinliği açıklayıcı hipotez oluşturmada kullanılan abdükatif, bu hipotezlerden sonuçlar çıkartmada kullanılan dedükatif ve çıkartılan sonuçların deneyle test edilmesinde kullanılan endükatif akıl yürütmeyi içerir. Maksim yalnızca deneyle test edilebilen hipotezlerin seçilmesi gerektiğini bildirerek abdükatif akıl yürütme sürecinin güvenliğine

⁵¹ CP. 5. 389.

⁵² CP. 5. 390.

⁵³ CP. 5. 311.

⁵⁴ CP. 5. 409.

⁵⁵ Celal Türer ve Metin Aydın, "“Utilitarianism” ve “Pragmatism”: Farklar, Ortak Noktalar," *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28, (2019): 131.

⁵⁶ CP. 5. 423.

⁵⁷ CP. 5. 413.

⁵⁸ Haack, "The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and The Language of Philosophy," 18.

doğrudan, dedüktif ve endüktif akıl yürütme sürecinin güvenliğine ise dolaylı olarak katkıda bulunur.⁵⁹ Fakat doğrulama sürecindeki yegâne işlevi test edilebilir olmayan hipotezleri dışlamak suretiyle doğrulama sürecine geçebilecek hipotezleri belirlemek olan pragmatik maksim Peirce için bir hipotezin doğruluğunun ölçütü değildir. Ne var ki pragmatik maksim çoğunlukla kullanışlılığı, faydayı ya da tatmini doğrunun ölçütü olarak sunan bir ilke olarak algılanır. Maksimin hangi hipotezlerin tercih edilmesi gerektiğini bildirme işlevi görmesi, bunun da bir hipotezi doğrulama sürecinin ilk adımı olması maksimin hipotezlerin doğruluğunu test eden bir ilke olarak yorumlanmasının kaynaklarından biri olması mümkündür. Bu algının ortaya çıkışına James'in kendine özgü yorumunun etkisinin ve maksimin hipotez seçiminde oynadığı rolün yanlış yorumlanmasının dışında iki olası neden daha gösterilebilir. Bunlardan birincisi Peirce'ün maksimi doğruya dair açık bir fikir elde etmek maksadıyla 'doğru' kavramına uygulaması, ikincisi Peirce'ün inanç durumu ile tatmin arasındaki ilişkiye dair iddialarıdır. Birinci olarak, doğru kavramına dair açık bir fikir elde etmek amacıyla maksimi doğru kavramına uygulamak maksimin bir doğruluk ölçütü olarak ortaya koyulduğu anlamına gelmez. Kaldı ki Peirce maksimi doğru kavramına uyguladığında bilimsel bir araştırmanın sonunda elde edilecek nihai inancın doğru olacağı sonucuna ulaşır.⁶⁰ Bu ifade de doğrunun pratikte iş gören inanç olduğuna dair hiçbir şey söylemez. İkinci olarak ise, Peirce doğru veya yanlış fark etmeksizin benimsenen her inancın tatmin edici olduğunu ileri sürer fakat tatmin edici inançların doğru olduğunu iddia etmez.⁶¹ Ona göre doğru bir inanç bilimsel yöntemle edinilen inançtır.⁶² Oysa pragmatik maksim doğruluğu tatmin duygusuyla ölçen bir ilke olsaydı Peirce'ün hem doğru inançların tatmin edici olduğunu hem de tatmin edici inançların doğru olduğunu söylemesi gerekirdi. Gelineen noktada, pragmatik maksimin, yaygın kanının aksine Peirce tarafından yararlılığı doğrunun ölçütü olarak sunan bir ilke olarak ortaya koyulmadığı açık bir biçimde görülür.

Sonuç

Pragmatizm eğitim, siyaset ve ahlak gibi toplumsal konulara uyarlanması nedeniyle felsefenin en popüler düşünce geleneklerinden biridir. Bununla birlikte kötü bir şöhrete sahip olma konusunda da rakipsizdir. Pragmatizmin kötü şöhreti bir mantık ilkesi olarak ortaya koyulan pragmatik maksimin yanlış anlaşılmasından ve geçerli kullanım alanının genişletilmesinden kaynaklanır. Peirce, maksimi, bilimler için hem bir hipotez filtreleme hem de doğru şekilde düşünmenin ve terminoloji oluşturabilmenin önünü açan bir kavramsal analiz aparatı olarak öne sürdüğü halde ilke zamanla pragmatizmin, etik bir teori olan faydacılıkla özdeşleştirilmesine yol açacak biçimde yorumlanmıştır.

Pragmatik maksim doğruluğu faydayla ölçen bir ilke olmadığı gibi maksimin uygulanmasıyla kavramların anlamının elde edileceği varsayımı da hatalıdır. Bu yanlış bir kavramın anlamının yine bir kavram olduğunu varsayma önyargısından kaynaklanır. Oysa Peirce, dilsel ifadelerin kavramların nihai anlamı olmadığını düşünür; ona göre nihai anlam yaşanan, tecrübe edilen bir şey olmak zorundadır. Kavramların anlamının alışkanlıkta yattığı iddiası çağı için yeni ve radikal bir iddia olmakla birlikte Peirce aslında çok basit bir gerçeği dile getirir: 'bir şeyi kavramak ona dair beklenti oluşturabilmek demektir'. Örneğin cam bir bardağın düştüğünde kırılacağına dair bir beklentimiz yoksa cama ilişkin bir kavrayışımız da yok demektir. Pragmatik anlam ve açıklığın temeli olan beklenti meselesi, olası olanın yani genel karakterde olanın ontolojik statüsü tartışmasını da beraberinde getirir.

Peirce'ün, genellerin ontolojik statüsü sorununu, dolayısıyla da skolastik nominalizm-realizm tartışmasını yeniden gündeme taşıması ve bunu felsefenin temel problemlerinden biri olarak sunması, 19. yüzyılın sonları için garip bir iddia gibi görünebilir. Ancak bilim felsefesinin temel tartışmalarından biri olan bilimsel realizm-enstrümantalizm

⁵⁹ Francesco Bellucci, "Pragmatism and Logic," *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 15, sayı: 1 (2023): 21. <https://doi.org/10.4000/ejpap.3271>

⁶⁰ CP. 5. 407.

⁶¹ CP. 5. 372-5. 377.

⁶² CP. 5. 384-5. 386.

tartışmasının Skolastik realizm-nominalizm tartışmasına dayanması Peirce'ün iddiasının değerini gösteren örneklerden biridir. Pragmatik maksimin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili tartışmalar büyük ölçüde onun ontolojik arka planından kaynaklanır ve buna bağlı olarak bir tarafta Peirce'ün anlayışını diğer tarafta da James'in yorumunu temel alan ya da aldığı iddiasında olan pragmatizm versiyonları ortaya çıkar. Örneğin Peirce ve James ile birlikte akımın kurucu üyelerinden biri olarak kabul edilen John Dewey, James'in pragmatizmini politika ve eğitim gibi sosyal meselelere uygularken, Ferdinand C. S. Schiller pragmatizmi bir tür hümanizm olarak sunar. Bu çeşitlilik pragmatik maksimin doğru şekilde anlaşılmasının gerekliliğini daha da belirgin hale getirir. Pragmatizmin homojen bir düşünce akımı olmadığına kavranması da onu doğru şekilde anlamının en önemli parçasıdır.

Kaynakça

- Aliseda, Atocha. "The Logic of Abduction in the Light of Peirce's Pragmatism," *Semiotica* 153, sayı: 1/4 (2005): 363-374.
- Atkin, Albert. *Peirce*. New York: Routledge, 2016.
- Bellucci, Francesco. "Pragmatism and Logic," *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 15, sayı: 1 (2023): 1-42. <https://doi.org/10.4000/ejpap.3271>
- Haack, Susan. "The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and The Language of Philosophy," *Teorema: Revista Internacional de Filosofia* 28, sayı: 3 (2009): 9-29.
- Hensoldt, Agnieszka. "Truth as a Phase of *Summum Bonum*: Theory and Practice – Can Pragmatic Philosophy Influence Our Lives," *Cognitio* 11, sayı: 2 (2010): 205-223.
- İnönü, Nazlı. "Charles Sanders Peirce'ün Pragmatizmi," *Felsefe Arkivi* 33, (2012): 31-41.
- James, William. "Philosophical Conceptions and Practical Results," *University Chronicle* 1, sayı: 4 (Sep. 1898): 287-310.
- James, William. "Pragmatism's Conception of Truth" in *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways of Thinking*, 197-236. New York: Longmans, Green and Co., 1931.
- James, William. "What Pragmatism Means" in *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways of Thinking*, 43-81. New York: Longmans, Green and Co., 1931.
- Buchler, Justus. *Charles Peirce's Empiricism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1939.
- Murphey, Murray G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Olszewsky, Thomas M. "Peirce's Pragmatic Maxim," *Transactions of Charles S. Peirce Society* 19, sayı: 2 (1983): 199-210.
- Peirce, Charles S. "How to Make Our Ideas Clear," *Popular Science Monthly* 12, (1878): 286-302.
- Peirce, Charles S. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 6 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935.
- Potter, Vincent G. "Peirce's Pragmatic Maxim," *Tijdschrift voor Filosofie* 35, sayı: 3 (Sep. 1973): 505-517.
- Santaella, Lucia. "The Originality and Relevance of Peirce's Concept of Habit" in *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, Editörler: Donna E. West ve Myrdene Anderson, 153-170. New York: Springer International Publishing, 2016.
- Türer, Celal ve Metin Aydın. "'Utilitarianism' ve 'Pragmatism': Farklar, Ortak Noktalar," *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28, (2019): 121-149.

Doğanın Yeni Ontolojisi: Schelling'in Doğa Felsefesinden Kantçı Soykütüğün Silinişi

Oya Esra Bektaş¹

ORCID: 0000-0002-0976-8759

DOI: 10.55256/TEMASA.1793888

Öz

Bilindiği gibi Kant, doğayı, transendental öznenin anlama yetisinin apriori kategorileri ve düzenleyici ilkeleri aracılığıyla kavranabilen bir fenomenler bütünü olarak değerlendirir. Bu bağlamda doğa, Kant felsefesinde, deneyimin olanaklılığının koşulları içerisinde şekillenen bir görünüşler dizgesi olarak karşımıza çıkar. Schelling ise bu Kantçı sınırlandırmayı aşarak doğayı, insan zihninden bağımsız, kendi içinde etkin, üretken ve yaratıcı bir varlık alanı olarak tasarlar. Onun radikal olarak nitelendirilebilecek bu bakış açısı, doğayı yalnızca epistemolojik bir mesele olarak ele alan Kant'tan köklü bir kopuşu temsil eder. Buna göre doğa, anlama yetisinin içine hapsedilmiş ve yalnızca mekanik yasalarla açıklanabilen bir nesneler topluluğu değildir. Schelling, doğayı organizma ile mekanizmayı, zorunluluk ile özgürlüğü birleştiren yaratıcı bir süreç olarak konumlandırır. Böylece Kant'ın doğaya ilişkin bilgi anlayışının kurucu etkisini ortadan kaldırır ve onun yerine, doğayı kendi başına var olan, dinamik ve üretken bir bütünlük olarak ele alan yeni bir ontolojik paradigma önerir. Bu ontolojik dönüşüm, Kantçı transendental idealizmin doğa anlayışını askıya alarak, doğayı kendi içkin ilkeselliği doğrultusunda düşünmeyi mümkün kılar ve böylece spekülâtif doğa felsefesi için asli bir zemin hazırlar.

Anahtar Sözcükler: Kant, Schelling, Doğa Felsefesi, Mekanizm, Organizma, Ontolojik Dönüş.

The New Ontology of Nature: The Erasure of Kantian Genealogy from Schelling's Philosophy of Nature

Abstract

As is well known, Kant conceives of nature as a totality of phenomena that can be apprehended through the a priori categories and regulative principles of the transcendental subject's faculty of understanding. In this context, nature, within Kantian philosophy, appears as a series of appearances constituted within the conditions of the possibility of experience. Schelling, however, transcends this Kantian limitation and conceives of nature as a realm of being that is independent of human consciousness—active, productive, and creative in itself. This perspective, which may be characterized as radical, represents a decisive break from Kant's conception of nature as merely an epistemological issue. Accordingly, nature is not a collection of objects confined within the bounds of the faculty of understanding and explicable solely by mechanical laws. Rather, Schelling posits nature as a creative process that unites organism and mechanism, necessity and freedom. In doing so, he reconfigures the foundational role of Kant's epistemology in the conception of nature and instead proposes a new ontological paradigm in which nature is regarded as an autonomous, dynamic, and productive totality. This ontological shift suspends the Kantian understanding of nature grounded in transcendental idealism and makes it possible to conceive of nature in accordance with its own immanent principles, thereby laying the groundwork for a speculative philosophy of nature.

Keywords: Kant, Schelling, Natural Philosophy, Mechanism, Organism, Ontological Turn.

¹ Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. oyaesrabektas@nevsehir.edu.tr

Giriş

Kant'ın doğaya ilişkin görüşlerini şekillendirdiği yıllar, aynı zamanda doğa bilimlerinde büyük ve hızlı gelişmelerin yaşandığı yıllardır. Doğa bilimlerinin felsefeden koparak bağımsızlıklarını ilan etmesi, felsefenin kendi kaderine terk edilmesi algısına yol açar. Kant'ın doğa felsefesi üzerine eğilmesinde bu kadere karşı çıkışı önemli bir rol oynar. Doğa bilimlerinin rehberi olarak felsefenin ve özellikle de bir doğa felsefesinin gerekliliğine vurgu yapan Kant, bu bağlamda döneminin doğaya ilişkin problemlerine hiç de göz ardı edilemeyecek önemli birtakım açıklamalar getirir. Bunlar arasında mekanizma ve organizma kavramlarına ilişkin belirlemeleri özellikle önemlidir. Nitekim Kant, doğaya ilişkin bilginin olanağının koşullarını bu kavramların açıklamasında bulur. Teorik felsefesinde doğanın bilgisi için mekanizma gereksinimin kaçınılmaz olduğunu ya da bir başka ifade ile doğanın ancak mekanizma yoluyla bilinebileceğini ileri süren ve bu düzeyde doğayı fenomenal bir varoluş alanı olarak ele alan Kant, aynı doğanın nasıl olup da bir organizma olarak görülebileceğine ilişkin açıklamayı ise üçüncü eleştiriye, yani *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne saklar. Söz konusu eserde doğanın bir organizma olmasa da öyleymiş gibi düşünülebileceğini ileri sürerek doğaya öznenin zihin yapısına atfedilen düzenleyici bir ilke üzerinden yaklaşır. Böylelikle Kant'ın kavrayışında doğaya teleolojik bir yapı eklenir.²

Kant'ın doğaya ilişkin açıklamaları, Schelling'in doğa felsefesinde yankısını bulur. Schelling'in felsefesinin bütününde olduğu gibi doğa felsefesinde de *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin göz ardı edilemez bir etkisi söz konusudur. Schelling'in kendi ifadeleri de bunu kanıtlar niteliktedir: “Yargı Gücünün Eleştirisi, Kant'ın en derin eseridir; onunla bitirmek yerine onunla başlasaydı, tüm felsefesine tamamen farklı bir yönelim kazandırabilirdi.”³ Eserin Schelling üzerindeki etkisi doğa felsefesi söz konusu olduğunda daha da belirgin hale gelir. Öyle ki onun doğa üzerinde düşünürken kullandığı organizma, amaçlılık, bütünlük gibi sözcüklerin her birinde Kantçı terminoloji etkilidir. Doğa felsefesi üzerine yazdığı eserlerinin önemli kısımlarında Kant'tan izlere rastlanır. Ancak bu etki, Schelling'in düşünsel yolculuğunda giderek belirsizleşmeye başlar ki doğa felsefesi yine bunun önemli bir göstergesidir.

Schelling de tıpkı Kant gibi mekanik bir açıklamanın doğayı temellendirmede önemli olduğunu vurgular ve yine Kant gibi işin içine organik açıklamayı dâhil eder. Ancak ne mekanizma vurgusu ne de organizmaya yüklediği anlam Kant ile aynıdır artık. Schelling, doğa söz konusu olduğunda Kant'ın tersine mekanik açıklamayı minimize eder. Bunun yanı sıra doğanın organik yapısını da öznenin zihninin düzenleyiciliğine indirgemekten kaçınır. Ona göre doğa kendi başına bir varoluşa sahiptir, onun kendi organik işleyişi söz konusudur. Dolayısıyla bizim bu organik yapıyı, içinde bir amaçlılık varmış gibi düşünmemize gerek yoktur. Nitekim doğa zaten içsel bir kurucu ilke olarak amaçlılığı kendi içinde barındırır.⁴ Böyle olunca da Schelling, Kant'tan farklı olarak doğanın bilgisine ilişkin koşullar belirlemenin ötesine geçerek onun kendi bütünlüğü içinde varoluşunun olanaklılığının koşullarına odaklanır.

Bu bağlamda bu çalışmada Kant ve Schelling'in doğaya yaklaşımlarındaki bu ince ayrıma odaklanılacak ve söz konusu ayrımın, iki filozofun başından itibaren ortaya koydukları bakış açılarından ve felsefeye yaklaşımlarından ileri geldiği gösterilmeye çalışılacak, böylelikle Schelling'in doğaya yaklaşımının Kantçı soykütüğe bağlı kalmadığına vurgu yapılacaktır. Kant'tan bu kopuş elbette ani bir sıçrama ile gerçekleşmemiş olup aynı zamanda Fichte'nin özgürlük temelli ben diyalektiğini doğaya uygulama çabasına ve Spinoza'nın monizmini yeniden yorumlama girişimlerine yanıt olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlam, Schelling'in doğayı yalnızca tinsel bir özün yansıması değil, kendinde etkin bir varlık olarak düşünme yöneliminin tarihsel arka planını oluşturur. Çalışmanın arka planında bu geçişlilik dikkate alınacak ve işleyiş buna göre biçimlendirilecektir.

² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), B288–B303.

³ Frederick Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke* (Stuttgart: Cotta, 1859), I/10:177.

⁴ Schelling, *Sämtliche Werke*, Vol. I/2:42–46.

1. Mekanik Doğadan Kendi Kendini Örgütleyen Doğaya

Doğa söz konusu olduğunda Kant'ın mekanik açıklamayı ön planda tuttuğunu görmek kolaydır. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde açık bir biçimde maddi doğayı her zaman mekanizm ilkesi bağlamında düşünmemiz ve araştırmamız gerektiğini, mekanizmi doğal araştırmanın temeli haline getirmeden doğaya ilişkin doğru bilgiye ulaşamayacağımızı vurgular.⁵ Ancak ona göre doğa yalnızca cansız varlıklardan ibaret değildir. Doğada aynı zamanda canlılar da yer alır. Canlıların tâbi olduğu yasalar ise salt mekanizmle anlaşılamaz. Çağının bilimsel gelişmelerini yakından takip eden ve zamanının önde gelen doğa bilimcileriyle etkileşim halinde olan Kant, organizmalara ilişkin açıklama söz konusu olduğunda mekanizmi tümüyle terk etmeyecek ama yine de onun sınırlarına hapsolmayacak bir açıklamanın peşindedir. Kant'ın *Yargı Gücü'nün Eleştirisi*'nde öne çıkan tavrı, bu bağlamda Newtoncu indirgemeci olmayan mekanizm ile Alman fizikçi, kimyacı ve filozof George Ernst Stahl'ın doğal amaçlılığının birleşimidir.⁶

Makinenin yalnızca hareket gücüne sahip olduğunu ileri süren Kant'a göre, örgütlenmiş bir varlık olan organizma yalnızca bir makine değildir. Çünkü o, makineden farklı olarak kendi içinde biçimlendirici bir kuvvete sahiptir. Bir başka ifade ile bu kuvveti, kendisine sahip olmayan maddelere aktarır, yani onları organize eder.⁷ Bu durumda organizma adı verilen var oluş biçimi, maddeden farklı olarak kendini yeniden üretebilme gücüne sahiptir. Kant'ın burada işaret etmeye çalıştığı şey, organizmaların kendilerini yeniden üretebilme yeteneğidir. Organizmalar hem birey hem de tür olarak çoğalırlar.⁸ Bilindiği gibi Kant, buna ağaç örneğini verir. Ağaç, bir tür olarak, hem kendi kendisinin nedeni hem de sonucudur.⁹ Ancak bu örnek, Kant'ın doğanın bütününe kendi kendini örgütleyen bir organizma olduğu düşüncesine ulaştığı sonucuna götürmemelidir. Aksine Kant, doğaya baktığımızda onda yaratılışın nihai amacı olabilecek hiçbir varlığa rastlayamayacağımızı, hatta böyle bir varlığın ya da nihai amacın olmadığını a priori olarak kanıtlayabileceğimizi iddia eder.¹⁰

Kant'a göre otobur hayvanların, bitkilerin onları boğacak kadar aşırı büyümesini engellemek için ya da etoburların, otoburların doymak bilmezliğine sınırlama getirmek için var olduğu iddia edilemez.¹¹ Organik canlıların birbirlerine karşı hiçbir görevleri yoktur. Organik doğadaki adaptasyonların dikkate alınmasından, ilahi temellere dayanan hiçbir doğa ekonomisi çıkarılamaz. Bu nedenle Kant, Tanrı inancını pratik akıl açısından temellendirir ve Tanrı'yı teorik bir biliş nesnesine dönüştürmemize izin vermez. Bu bağlamda Kantçı amaçlılık, niyeti olmayan içsel bir amaçlılıktır; estetikte olduğu gibi biyolojide de bu, amaçsız amaçlılık anlamına gelir. Bir başka ifade ile daha önce de vurgulandığı gibi organizmaların nihailiği, onların ilahi bir niyetten kaynaklanmalarını gerektirmez.¹² Sonuç olarak doğaya kendi kendini örgütleyen yetenekler atfetme fikrine karşı çıkan Kant, mekaniğin sınırlarını görse de henüz bu sınırları aşmaya hazır değildir.¹³ Bu çözümü tam anlamı ile benimseyerek temellendirecek ve söz konusu sınırın ötesine geçecek isim, Schelling olacaktır.

⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B316.

⁶ W. Beekman ve H. Jochemsen, "The Kantian Account of Mechanical Explanation of Natural Ends in Eighteenth and Nineteenth Century Biology," *HPLS* 44, 10, (2022): 1. Erişim 14 Ekim 2025.

⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B293.

⁸ Marie-Luise Heuser-Kessler, *Die Produktivität der Natur: Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften* (Berlin: Duncker & Humboldt, 1986), 41.

⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B287f.

¹⁰ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B382.

¹¹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B383-384.

¹² Philippe Huneman, Kant'ın, tam da bu yaklaşımı dolayısıyla *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde doğal amaçları tanımlarken araçlar/amaçlar sözlüğünden bütünler/parçalar sözlüğüne geçtiğini ileri sürer. Söz konusu kavramsal dönüşüm, Kant'ın geleneksel amaçlılık metafiziğinden esaslı ayrılışını göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Philippe Huneman, "From the Critique of Judgment to the Hermeneutics of Nature: Sketching the Fate of Philosophy of Nature after Kant," *Continental Philosophy Review* (2006): 2-3. Erişim 14 Ekim 2025. <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9017>

¹³ Heuser-Kessler, *Die Produktivität der Natur: Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, 44.

Kendi kendini örgütlenme terimi, hiç şüphesiz, Schelling'in Kant'tan aldığı bir terimdir. Ancak onun bu kavramı Kant'tan çok öteye taşıdığı kuşku götürmez. Schelling, Kantçı söylemi aşarak sadece bireysel varlıkların ya da bir türün değil, doğanın gerçekliğinin kendi içinden geldiğini, kendi içinde örgütlenmiş ve kendini örgütleyen bir bütün olduğunu vurgular.¹⁴ Böylelikle bütünlüklü bir doğa tasarımı yoluyla Kant'ın tam anlamı ile aşamadığı, belki de aşmak istemediği mekanizmi geride bırakmış olur. Kant, öz-örgütlenme söz konusu olduğunda kendini sadece biyolojik alanla sınırlandırırken Schelling, inorganik alanı da bu sürece dâhil eder.¹⁵ Ona göre mekanik ve organik işleyiş, Kant'ta olduğu gibi keskin sınırlarla ayrılmayıp biri diğeri yoluyla açıklanabilir. Ancak bu noktada açıklayıcı neden mekanizm olmayacaktır. Bir başka ifade ile Schelling'e göre organik varlıklar mekanik ilkelere göre açıklanamayan bir yapıdadır; buna karşılık mekanik işleyiş organik olan yoluyla açıklanabilir. Schelling, bu yaklaşımını *Weltseele*'de¹⁶ Jacobi'nin *David Hume* adlı eserinden yaptığı bir alıntıyı da ekleyerek şöyle ortaya koyar:

“Yaşamı şeylerin bir niteliği haline getirmekten daha yanlış bir şey bilmiyorum, çünkü tam tersine, şeyler sadece yaşamın nitelikleridir, sadece onun farklı ifadeleridir; çünkü çokluk ancak birbirinin içine geçebilir ve yaşayanda bir olabilir. Öyleyse şeyler organizmanın ilkeleri değildir, tam tersine organizma şeylerin ilkesidir.”¹⁷

Mekanizmin organizmadan dışlanmadığını, aksine bu iki var oluş biçiminin aynı temel dinamik sürecin farklı ifadeleri olduğunu varsayan Schelling'e göre, mekanizma dediğimiz şey, yalnızca ölü, hareketsiz madde olmayıp daha derin, organik bir gerçekliğin görünümüdür. Bu bağlamda Schelling, mekanizma ve organizmanın her ikisini de daha büyük bir bütünün birbirine bağlı yönleri olarak görür ve doğa bilimlerinin mekanik açıklamaları ile canlıların organik birliği arasındaki boşluğu doldurmaya çalışır. Kısacası Kant, canlı organizmaları anlamada mekanik açıklamaların sınırlamalarını vurgularken, Schelling, mekanizmaları ve organizmaları birleşik bir doğa anlayışına entegre etmeye, onları karşıt değil tamamlayıcı olarak görmeye çalışır.¹⁸ Böylelikle Grant'ın da vurguladığı gibi, Schelling aslında doğa felsefesi aracılığıyla doğayı kendi analojik kavrayışı içinde tutan ve ortaya çıkışından bu yana iki yüz yıl boyunca etkisini sürdüren Kantçı çerçevenin dışında kalmanın büyük ölçüde denenmemiş sonuçlarına nadir bir örnek sunar.¹⁹

2. Doğanın Düzenleyici İlkesinden Kurucu İlkesine

Kant, kendi kendini örgütleyen bir organizmanın varlığını bir varsayımın ötesine götüremiyorsa, bu durumda onun doğa tasarımında kullandığı amaçlılık, düzenleyici bir ilkeye işaret etmekten öte bir anlam taşımaz. Yani amaçlılık, olgunun nesnel bir özelliği değil, organizmalar karşısındaki yargımıza uygun bir ön varsayımdır. Bir başka ifade ile yaşam, herhangi bir ilahi tasarımı kanıtlamaz, ancak belirli bir epistemolojik düşünme biçimini gerektirir²⁰ İşte bu noktada Kant'ın yargı gücüne ilişkin ayrımını göz önünde bulundurmak gerekir.

Hatırlanacağı gibi Kant'a göre yargı gücü ya belirleyicidir ya da yansıtıcıdır. Doğa, zorunlu evrensel yasalar yoluyla düşünülebilir. Doğanın bu zorunlu yasaları söz konusu olduğunda yargı gücü belirleyicidir ve bu belirleyici yargılar yoluyla doğa yasaları oluşturulur. Yansıtıcı yargıların ise yasa koyma gücü yoktur, yalnızca olgular

¹⁴ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/3:17.

¹⁵ Schelling'in bu konuda Kantçı sınırları aştığının açık göstergelerinden birisi de terminoloji konusundaki farklı seçimleridir. O, Kant'tan farklı olarak dinamik süreç, oluşum, öz-inşa, öz-kuruluş gibi kavramları kullanmayı tercih eder (Heuser-Kessler, *Die Produktivität der Natur: Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, 53).

¹⁶ Eserin orijinal başlığı *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts* olup Türkçeye *Dünya Ruhü Üzerine, Genel organizmayı açıklamak için yüksek bir fizik hipotezi. Ek olarak doğadaki gerçek ile ideal arasındaki ilişki üzerine bir inceleme veya yerçekimi ve ışık ilkeleri üzerine doğa felsefesinin ilk ilkelerinin geliştirilmesi* şeklinde çevrilebilir. Burada eser, *Weltseele* şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

¹⁷ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/2:500.

¹⁸ Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781–1801* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 521.

¹⁹ Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, 17-18.

²⁰ Huneman “From the Critique of Judgment to the Hermeneutics of Nature: Sketching the Fate of Philosophy of Nature after Kant,” 2-3.

arasındaki bağlantılara yönelir. Bu yüzden bu yargılar, belirlemez, düzenleyicidir ve derin düşünen yargı yetisine aittir.²¹ Kant, doğanın salt mekanizm ile açıklanamadığı noktada bir organizmaymış gibi düşünülmesi gerektiğini ve bu noktada işin içine yansıtıcı yargıların girdiğini ileri sürer. Buna göre doğanın mekanik açıklamasının eksikliği, doğaya organizasyon atfedilebilmesi, buna karşın doğanın kendine bu organizasyonu atfedememesidir.²² Elbette A'nın B'ye nedensel olarak bağlı olduğu ifadesi, mekanizm yoluyla kurulmaktadır. Ancak A'nın B'ye niçin nedensel olarak bağlı olduğu ise bu yolla açıklanamaz. Nedensel ilişkinin gerekliliği mekanizmin sınırları içerisinde daha fazla gerekçelendirilmemiştir. Bu yüzden doğal olayların doğal amaçlara göre açıklanması artık odak noktası olmalıdır.²³

Ancak bu, düşünüldüğü gibi gerçek bir açıklama olmayıp sadece açıklanamayana karşı varsayımsal bir tatmin sunar. Doğanın tümüyle mekanik olmadığına dair inancı besleyip sürdürme işlevi görür. Bu yüzden Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde doğaya ilişkin bilginin düzenleyici ilkesi olarak yalnızca yansıtıcı yargıya işaret eder ve deneysel bilginin kapsamını us için belirsiz bırakır. Kant, doğanın kendi kendini örgütlediği inancını sezgisel olarak değerli görse de bunun hiçbir şeyi açıklayamadığını, düzenleyici bir ilke olmaktan öteye geçemediğini açıkça ortaya koyar.²⁴

Genç Schelling, daha önce de vurgulandığı gibi, Kant'ın organik doğanın bilgisine ilişkin eleştirel sınırlamasının ötesine geçen ilk isimdir. Bunu, doğadaki tekil var oluşlar için doğa felsefesinde genel bir ilkeye gereksinim olduğunu görerek ve bu ilkeyi koyarak gerçekleştirir. Ona göre parçanın tanınması ya da bilinmesi, onun yalnızca doğadaki bütünün sistematik bağlamındaki yerinin belirlenmesiyle mümkündür.²⁵ Schelling'in doğa felsefesi içerisinde ortaya koyduğu ve radikal olarak nitelendirilebilecek bu yol ayrımı, organizmayı düzenleyici bir ilke yoluyla açıklamaktan vazgeçerek onun yerine kurucu bir ilkeyi koyması ile belirginleşir. Bu adım, tam olarak Kant'ın doğanın bilinmesi konusunda zihnin yetilerinin sınırları olduğu şeklindeki varsayıma açık bir karşı duruştur. Bu karşı duruş, doğanın sadece bir bilme konusu olmadığı, onun kendi başına var olan bir bütünlük olduğu vurgusunu da beraberinde getirir.²⁶

Schelling'in bu yeni doğa felsefesi tasarımı ile birlikte, perspektifimiz, Kantçı epistemolojik sınırlardan uzaklaşarak ontolojiye kayar. Öyle ki organik yaşam artık yalnızca bilen öznenin bir açıklama biçimi değildir, o doğanın kendisine içseldir. Doğa felsefesinde ortaya çıkan bu yeni bakış açısı, kavramı doğaya içselleştirme ile sonuçlanır. Schelling, bu yaklaşımını doğada maddenin yanı sıra kavramın da olduğunu söyleyerek temellendirmeye çalışır.²⁷ Buna göre her organizma varoluş nedenini kendi içinde taşır, çünkü kendi başına bir neden ve sonuçtur. O, bir bütünlüktür ve hiçbir bireysel parça, bu bütünün dışında var olamaz. Hatta bu bütünün kendisi de yalnızca parçaların etkileşiminde var olur. Diğer her nesnede parçalar keyfi iken ancak organik bir varlıkta gerçekler; dışsal bir müdahale olmadan var olurlar. Bu, her organizmanın bir kavrama dayanması demektir. Öyle ki Schelling'e göre bütünün parçalara, parçaların da bütüne zorunlu ilişkisi varsa, orada bir kavram vardır.²⁸ Schelling'in kavram ile doğa arasında kurduğu ilişki, lain Hamilton tarafından oldukça anlaşılır bir biçimde şu şekilde ortaya koyulmuştur:

“Daha çağdaş terimlerle ifade edersek, doğa felsefesi, doğanın mantıksal-dilsel ya da fenomenal belirlenimine itiraz eder; pratik olanın önceliğini reddeder; özne kuramını ‘ben’in değil, ‘kendiliğin’—yani kath’ auto öznenin—kuramı olarak yeniden biçimlendirir ve buna karşılık gelen bir ‘özne olarak doğa’ kuramı ortaya koyar. Böylece, kavramların

²¹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, BXXIX–XXX.

²² Kant'ın bu yaklaşımının arka planında, yaşadığı zaman diliminde biyoloji biliminde ortaya konulan görüşlerin büyük bir etkisi bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Timothy Lenoir, *The Strategy of Life: Teleology and Mechanism in Nineteenth Century German Biology* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), Chapter 1.

²³ Aaron Fellbaum, “Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings,” *Archiv für Begriffsgeschichte* 47, (2005): 218.

²⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B270, B39–344, B354ff.

²⁵ Klaus Düsing, “Ein Brief von Schelling an Steffens über Naturphilosophie,” *Hegel-Studien* 9, (1974): 39–42.

²⁶ Schelling'in bu vurgusu, onu mekanizm karşıtı bir tavır olarak vitalizme götürmez. O, kendi kendini örgütleyen doğanın, yani yaşamın doğal ilkelerle açıklanamayacağı şeklindeki vitalist görüşü bir yanılgı olarak kabul eder ve bu yaklaşımın yegâne sonucunun, araştırmacının cesaretini kırmak olacağını dile getirir. Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/2:348.

²⁷ Fellbaum, “Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings,” 221.

²⁸ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/2:41.

inşasını 'maddenin kendi kendini inşası' (IV, 4) ile ilişkilendirerek her türlü koşullandırmadan kurtarır; kavramsal oluş ile doğal oluşum bir ve aynı hâle gelir; başka bir deyişle, doğa kendi kendisini üretir.²⁹

Burada dikkat çekici olan, Schelling'in de tıpkı Kant gibi araç-amaç yerine parça-bütün sözcüklerini kullanıyor olmasıdır. Buna karşın Schelling, bu parça-bütün sözcüklerinin, zihnin birer kavramı olmayıp doğanın kendisine ait olduğunu vurgular. Şu halde artık bir yargılama fikri olmayan bütün fikri, Schelling'in doğa felsefesinin sınırları içerisinde Kant'ın önerdiği mantıksal belirlenimin ötesinde, canlıların gerçek belirlenimi haline gelir.³⁰ Schelling, bu bağlamda doğayı, kendini gerçekleştirme ve geliştirmeye yönelik içsel bir dürtüye sahip, yaşayan, kendi kendini organize eden bir bütün olarak görür. Kant'ın düalizminin aksine doğanın mekanik ve organik yönlerini, tek bir tutarlı sistemde birleştirmeye çalışır. Schelling'e göre maddenin doğasını anlama sorunu, bir bütün olarak evrenin veya herhangi bir organize bedeninin doğasını anlama sorunundan farklı değildir.³¹ Ona göre doğanın tamamı ve doğanın her bir parçası bir organizma gibi anlaşılmalıdır. Bir başka ifade ile erken dönem Schelling için doğa, bütünlüğü içerisinde evrensel bir organizmadır; yaşam, tüm varlıkların öz ilkesidir ve mekanizma dâhi buna tâbi olmalıdır.³²

3. Doğanın Bütünlüğünü Yakalamada Refleksiyondan İmgeleme Geçiş

Schelling'in doğaya bakışının Kant'tan farklılaştığı noktayı anlayabilmek için onun felsefi düşünme tarzına biraz daha yakından bakmak gerekir. Ona göre felsefe, özne ile nesne arasındaki ayrım ile başlar. Felsefenin olanaklılığının koşulu, varlığın bölünmüşlüğüdür. Bu bölünmüşlük olmasaydı felsefe de olmayacaktı. Ama felsefe sonunda kendi kendini yok etme tehlikesi ile karşı karşıya kalsa da bu ayrımı aşmaya ve ayırmadan önceki özdeşliği, yani varlığın birliğini kavramaya çalışır.³³ Varlığın birliği, doğanın da birliği anlamına gelir. Doğa bir bütündür, kendiliğindenliğe ve bağımsız bir varlığa sahiptir; buna bağlı olarak kavranma biçimi de farklıdır. Bu yaklaşım biçiminden de anlaşılacağı gibi Schelling'in doğa tasarımı her ne kadar Kantçı bir soykütüğe sahipmiş gibi görünse de Kant'ın doğa kavrayışından belirgin bir biçimde farklılaşır. Bu farklılık, onun doğayı refleksif bir sürecin parçası olarak ele almaktan kaçınması ile belirginleşir. Bunun bir sonucu olarak doğa, artık *Ben*'in karşıtı olan bir *Ben-olmayan* olmaktan çıkar ve kendi bütünlüğü içinde koyulmaya çalışılır. Bir başka ifade ile özne, artık kendi dışında, ondan bağımsız bir biçimde var olan doğanın kendi içindeki ilişkiler ağının ne olduğunu ortaya çıkarmaktan çok, bu ilişkiler ağının öznedeki görünüşleri üzerinde duracaktır. Önemli olan bunların bizim için nasıl fiili hale geldiği, fenomenlerin bu bağlantılarının, bizim onları düşünmek zorunda kaldığımız temsilimizde gerekliliğe nasıl ulaştığıdır.³⁴ Bu ana ulaşıldığında doğanın görünür tin, tinin ise görünmeyen doğa olduğu sezilecektir.³⁵

Schelling'in penceresinden yaklaşarak doğayı canlı bir organizma olarak görmeye başladığımızda dogmatik felsefeyi bir kenara bırakıp, sonlu ve sonsuzun birliğini sonluluk içinde, yani zorunlu ve zamansal varoluşumuz içinde kavrayabilen yeni bir felsefeyi hedefleyerek ilerleyebiliriz. Schelling'e göre söz konusu felsefe, doğada bir yaşam basamakları dizisinin bulunduğunu kabul etmek zorundadır. Hatta yalnızca organize olmuş maddede bile yaşam vardır; ancak daha sınırlı bir yaşam türü. Schelling'e göre bu yaklaşım biçimi o kadar eskidir ki, günümüze kadar sarsılmaz bir şekilde korunmuştur. Organize edilmiş bedende zorunluluk ve rastlantısallık sıkı şekilde bir araya

²⁹ Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, 19.

³⁰ Fellbaum, "Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings," 221.

³¹ Böylece Schelling, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde fenomenlerin doğrudan mekanik nedensellik kavramı altında sınıflandırıldığı inorganik cisimlere ilişkin belirli yargılar ile organik cisimler veya organize bir bütün olarak doğaya ilişkin yansıtıcı yargılar arasında ortaya koyduğu ayrımı ortadan kaldırır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Joan Steigerwald, "Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy," *Studies in Romanticism* 41:4, (2002); Luca Illetterati ve Andrea Gambarotto, "The Realism of Purposes: Schelling and Hegel on Kant's Critique of Teleological Judgement," *Rivista di Estetica* 74, (2020): 106-118.

³² Klaus Düsing, "Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling" in *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, ed. Reinhard Heckmann, Hermann Krings ve Rudolf W. Meyer (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1985), 187.

³³ L. V. Distaso, *The Paradox of Existence: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling* (Dordrecht: Kluwer, 2004), 135.

³⁴ Steigerwald, "Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy," 551.

³⁵ Schelling, *Sämtliche Werke*, I/2:56.

geldiği için, insan zihni erken bir dönemde, kendi kendini örgütleyen bir madde fikrine yönelmiştir. İnsan, şeylerin temelini bir yandan doğanın kendisinde, diğer yandan doğanın üzerinde yer alan bir ilke içerisinde aramak zorunda hissetmiş ve bu yüzden çok erken bir dönemde tin ve doğayı bir bütün olarak düşünmeye yönelmiştir. Bu nedenle doğa Schelling'e göre saf refleksiyon felsefesi tarafından asla geliştirilemeyecek bir var oluş alanıdır ve ancak imgelemin sembolik dili ile kavranabilir. Doğa, refleksiyondan uzaklaştığımız düzeyde bizimle anlaşılır biçimde konuşur.³⁶

Schelling'e göre felsefi etkinliğin özünde ayrımları aşma çabası yatar ve bu çaba sonucunda refleksiyon, yerini spekülasyona, anlama yetisi ise imgeleme bırakır. Öyle ki refleksiyon söz konusu olduğunda kendimize dış nesnelerin temsillerinin nasıl mümkün olduğu sorusuna, hatalı bir şekilde bu nesnelerin bizim temsillerini detaylandırdığımız süreçten bağımsız olduğu yanıtını veririz, oysa imgelem söz konusu olduğunda nesne ve temsil bir ve aynı şeydir.³⁷ Görüldüğü gibi aslında bu noktada Schelling, Kant'tan daha çok Kantçıdır ve *Yargı Gücü'nün Eleştirisi*'nin mirasına Kant'tan daha çok sahip çıkar. Doğanın anlaşılmasında imgelemin rolüne yaptığı vurgu, bunun açık bir göstergesidir. Kant'ın yargı gücüne varlığın birliğini sağlamada yardımcı bir rol verdiği yerde, Schelling, ona oyunda başrolü verir ve doğayı bu yolla üretici imgelemin ellerine teslim eder.

Schelling'in doğa felsefesi tasarımı imgelemi ön plana çıkarma arzusunun kökeninde, imgelemin ayrımların ötesindeki birliği gösterme yetisi olması yatar. Ona göre doğa söz konusu olduğunda ulaşılması istenen hedef, doğanın zihnimizin yasalarıyla tesadüfen örtüşmesi değil, fakat onun aynı zamanda zihnin yasalarını gerçekleştirmesidir. Doğa, ancak bu koşullar altında doğa olarak adlandırılabilir. Bu yüzden Schelling, doğa felsefesi söz konusu olduğunda öncelikli olanın, içimizdeki ruh ile dışımızdaki doğanın mutlak özdeşliğinde, dışımızdaki bir doğanın nasıl mümkün olduğu sorununun çözülmesi olduğunu ileri sürer. Daha ileri araştırmalarımızın nihai hedefi der, işte bu doğa fikridir. Ona göre eğer birlik halindeki doğa düşüncesine erişebilirsek sorunu çözmüş olduğumuzdan emin olabiliriz.³⁸

4. Doğanın Zorunluluğundan Özgürlüğüne

Kant için doğa, fenomenal alanla sınırlıdır. Deneyimin birliği, zihnin a priori kategorileri aracılığıyla kurulur ve bu birlik özellikle nedensellik kategorisine dayanır. Bu nedenle doğada olup biten her şey zorunlu olarak neden-sonuç ilişkileri içinde açıklanır. İnsanın anlama yetisinin görevi, fenomenal çokluğu düzenleyici ilkeler aracılığıyla bir birlik haline getirmektir. Kant'ın yaklaşımında özgürlük yalnızca noumenal alanda, yani aklın kendi kendine yasa koyma yetisinde mümkündür. Böylece doğa, zorunluluğun; özgürlük ise ahlaki özerkliğin alanı olarak birbirinden ayrılmıştır.³⁹

Schelling, bu ayrımı radikal bir biçimde sorgular. Ona göre doğa, yalnızca zorunlu yasaların alanı olarak kavranamaz; kendi kendini üretme, çoğaltma ve sürekli aşma kapasitesiyle özgürlük ilkesini de içinde barındırır. Böyle olduğu için de zihnin doğayı kavramak için kullandığı düzenleme ilkesi, artık doğaya sorduğumuz sorulara yanıt veremez. Doğa felsefesi, sadece nedensel ilişkileri açığa çıkaran mekanik bir yapıya indirgenemez; onun temel işlevi bunun ötesine uzanmak ve doğanın içsel üretken yasalarını kavramak olmalıdır.⁴⁰ Doğayı anlamak için işleyişteki neden-sonuç ilişkileri bir noktada aşılmalıdır, çünkü doğanın kendine özgü bir tini vardır. Bunu, onun kendi kendini yaratma ve çoğaltma kapasitesinden, sürekli dinamizminden anlamak olanaklıdır. Doğanın özgür ruhu, basit bir mekanik yasayla ele geçirilemez. Ele geçtiği düşünüldüğünde, kendi kendini çoktan bambaşka bir evreye geçirmiş olur. Doğanın yaratım süreci bitimsizdir ve bu süreç sabit, değişmeyen, yalnızca zorunlu yasalarla kavranamaz. Doğayı anlamak için, zihnin onu anlamak için kurguladığı yasaların ötesindeki içsel yasalarına dönmek gerekir. Bu yüzden

³⁶ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/2, 46-47.

³⁷ Distaso, *The Paradox of Existence: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*, 136.

³⁸ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/2:55-56.

³⁹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), A:29-31.

⁴⁰ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/2:56-58.

Schelling'in elinde doğa felsefesi, söz konusu dinamizme kucak açan spekülative bir fiziğe dönüşür.⁴¹

Empirik fizik nesnesini "bitmiş bir ürün" gibi ele alırken, spekülative fizik doğayı 'oluş süreci' içinde kavrar. Steigerwald'ın ifadesiyle, Schelling'in spekülative fiziğinde doğa var olmuş şeylerin toplamı olarak değil, olanakların sonsuz üretimi olarak görülür.⁴² Bu noktada özgürlük-zorunluluk karşıtlığı yeni bir biçim alır. Kant'ta özgürlük ve zorunluluk farklı düzlemlere, yani fenomenal-noumenal alana dağıtılırken, Schelling'in doğa felsefesinde bu iki ilke doğanın kendi iç işleyişinde bir arada bulunur. Her oluşumda zorunluluk, yani sınırlama ve özgürlük, yani aşma iç içedir. Bu nedenle doğa, Schelling için asla tamamlanmış bir bütün değil, sürekli üretim halinde olan, özgürlük ve zorunluluğun diyalektik geriliminde işleyen bir süreçtir.⁴³

Kant, bir doğa felsefesi söz konusu olduğunda empirik kavramlardan, deneyimde verilenden daha ileri analize açık olmayan bir içerikten yola çıkar. Buna karşın Schelling, spekülative fiziğin bir üründen, yani bir 'şey'den yola çıkamayacağını, koşulsuz olana kadar uzanması gerektiğini savunarak bu tür kısıtlamaları eleştirel bir şekilde sorgular.⁴⁴ O günün koşullarında yapılan fiziğin, tam da empirizme dayalı bir fizik olup tam anlamı ile bilim olamayacağını öne süren Schelling, bu bağlamda fiziği bilime dönüştürmenin, doğayı kendiliğindenliğine ulaştırmak olacağını ve yapmak istediğinin bu olduğunu vurgular. Ona göre bu, ancak spekülative bir fizik yoluyla olanaklı olacaktır. Spekülative fiziğin sınırları içerisindeki ön kabul, doğanın epistemolojik düzeyde mutlak bir sentezinin olanaklı olmadığı, nitekim onun ontolojik olarak sürekli bir dönüşüm içinde olduğudur.⁴⁵

Doğada bulunan herhangi bir üründe hem üretkenlik hem de kısıtlama, özgürlük ve zorunluluk vardır; öyle ki, en basit oluşumda bile bir özgürlük unsuru ve daha ileri bir oluşum potansiyeli vardır ve en yüksek oluşumda bile bir zorunluluk unsuru vardır.⁴⁶ Kant, doğayı zorunluluğun alanına, özgürlüğü ise noumenal düzeye yerleştirerek ikisini birbirinden ayırır. Schelling ise bu ayrımı yıkarak, doğayı hem zorunluluk hem de özgürlüğün birlikte işlediği sonsuz bir oluş olarak temellendirir. Bu farklılık, Kant'ın eleştirel sınırlandırıcı tavrıyla Schelling'in spekülative açılımı arasındaki en belirgin kopuş noktalarından biridir.

Sonuç

Gelinen noktada, Schelling'in doğa felsefesi Kant'tan aldığı etkileri kendi sistematigi içinde özgün bir düzeye taşımıştır. Kant'ın doğayı anlamada mekanik açıklamayı hâlâ merkezde tutması, Schelling'in düşüncesinde eleştirel bir süzgeçten geçirilir. Kant'ın mekanik doğa tasarımı aşma girişimlerinin yetersizliğini gören Schelling, doğanın salt düzenleyici ilkelerle kavranamayacağını fark ederek bunu felsefesinin çıkış noktası yapar. Dolayısıyla onun Kant'tan kopuşu yalnızca doğa anlayışları arasındaki biçimsel farkları değil, aynı zamanda felsefenin ve varlığın doğasına ilişkin temel yönelim farklılıklarını da açığa çıkarır. Kant için doğa, insan zihninin kategorileriyle düzenlenen bir fenomenler alanıdır; Schelling içinse, kendi iç yasalarına göre etkin ve yaratıcı bir varlık alanı. Bu yönüyle Schelling, doğayı özne merkezli bilginin sınırlarından kurtararak ona kendine özgü bir ontolojik statü kazandırır.

Bu perspektif, felsefenin merkezine yalnızca insanı değil, doğayı da varlık olarak yerleştirir. Doğa artık edilgin bir nesne değil; kendi içsel hareket yasalarına, üretkenliğine ve özerkliğine sahip bir bütün olarak düşünülür. Schelling, doğaya hükmetme arzusundan çok onunla varlık düzeyinde bir ortaklık kurmanın gerekliliğini vurgular. Böylece yalnızca Kant'tan değil, modern düşünce geleneğinin bütünüyle insanmerkezli doğa kavrayışından da ayrılır. Onun açtığı bu düşünsel yönelim, bilen öznenin doğayı dışsal bir yansıma olarak değil, kendi varoluşunun içkin

⁴¹ Steigerwald, "Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy," 551-552.

⁴² Steigerwald, "Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy," 557.

⁴³ Schelling *Sämmtliche Werke*, I/3:308.

⁴⁴ Steigerwald, "Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy," 557.

⁴⁵ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/23:283.

⁴⁶ Steigerwald, "Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy," 557.

koşulu olarak anlamasının önünü açar. Artık mesele öznenin bilgisi değil, varlığın kendisinin, kendisi aracılığıyla açığa çıkışıdır.

Bu vurgu, doğanın nesneleştirilmesine karşılık onun kendi anlamını ve bütünlüğünü kabul eden bir felsefi yönelime işaret eder. Böyle bir dönüşüm yalnızca Schelling sonrası felsefi akımları değil, günümüzün doğa-felsefe ilişkisini tartışan yaklaşımları da derinden etkilemiştir. Schelling bu yolla, eleştirel felsefenin sınırlarını genişletmiş ve modern biyolojinin metafizik temellerine kadar uzanan bir ontolojik yeniden düşünme alanı açmıştır. Yaşamın organizma ile çevre arasındaki karşılıklı etkileşim içinde beliren dinamik bir denge olarak kavranması, onun doğayı özsel etkinlik olarak düşünmesinin dolaylı etkisidir. Bu kopuş, yaşamın sürekliliği, organizmanın çevresiyle bağı ve doğa süreçlerinin içkin bütünlüğü gibi kavramların yeniden temellendirilmesine zemin hazırlar.

Schelling'in yeniliği, doğayı betimleyen bir sistem kurmasında değil, felsefenin kendisini doğa temelinde tanımlamasındadır. Doğa, onun düşüncesinde, zorunluluk içinde özgürlüğünü açığa çıkaran üretici bir ilke ve felsefenin asli zemini hâline gelir. Bu hamle, felsefeyi özne merkezli bilgi teorisinin sınırlarından kurtararak ontolojinin sahasına taşır. Böylece Schelling'in doğa felsefesi, yalnızca Kantçı refleksiyonun aşılması değil, modern düşüncede doğanın yeniden kuruluşuna yönelen bir ontolojik devrimdir. Doğayı kendi içkin yasalarıyla öz-belirleyen bir bütün olarak kavrayan bu yaklaşım, çağdaş doğa ontolojilerinde—örneğin kuantum fiziğinin olasılıksal ve ilişkisel doğa yorumlarında—derin bir yankı bulur. Schelling'in felsefesi, doğayı edilgin bir mekanizma değil, zorunluluk içindeki özgürleşme hareketi olarak kavrayan erken bir ontolojik form önerir ve felsefeyi yeniden doğa üzerinden düşünmenin imkânını gösterir.

Kaynakça

- Beekman, W. ve H. Jochemsen. "The Kantian Account of Mechanical Explanation of Natural Ends in Eighteenth and Nineteenth Century Biology," *History and Philosophy of the Life Sciences* 44, sayı: 10 (2022). Erişim 14 Ekim 2025. <https://doi.org/10.1007/s40656-022-00484-0>.
- Beiser, Frederick C. *German Idealism: The Struggle Against Subjektivism 1781–1801*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Distaso, Leonardo V. *The Paradox of Existence: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*. Dordrecht: Kluwer, 2004.
- Düsing, Klaus. "Ein Brief von Schelling an Steffens über Naturphilosophie," *Hegel-Studien* 9, (1974): 39-42.
- Düsing, Klaus. "Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling" in *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Editörler: Reinhard Heckmann, Hermann Krings ve Rudolf W. Meyer, 67–89. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1985.
- Fellbaum, Aaron. "Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings," *Archiv für Begriffsgeschichte* 47, (2005): 215-23.
- Grant, Iain Hamilton. *Philosophies of Nature after Schelling*. London: Continuum, 2006.
- Heuser-Kessler, Marie-Luise. *Die Produktivität der Natur: Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. Berlin: Duncker & Humboldt, 1986.
- Huneman, Philippe. "From the Critique of Judgment to the Hermeneutics of Nature: Sketching the Fate of Philosophy of Nature after Kant," *Continental Philosophy Review* (2006). Erişim 14 Ekim 2025. <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9017-2>
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Lenoir, Timothy. *The Strategy of Life: Teleology and Mechanism in Nineteenth Century German Biology*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Illetterati, Luca ve Andrea Gambarotto. "The Realism of Purposes: Schelling and Hegel on Kant's Critique of Teleological Judgement," *Rivista di Estetica* 74, (2020): 106-188.
- Schelling, F. W. J. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. In *Sämmtliche Werke*, vol. II, 42–50. Stuttgart: Cotta, 1803.
- Schelling, F. W. J. *Sämmtliche Werke*. Vol. I/10. Stuttgart: Cotta, 1859.
- Steigerwald, Joan. "Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy," *Studies in Romanticism* 41:4, (2002): 545-584.

Mantık Tarihinde Mantığın Gerekliliği Düşüncesi -Gazzâlî Merkezli Bir İnceleme-

İbrahim Çınar¹

ORCID: 0009-0003-1326-4662

DOI: 10.55256/TEMASA.1799241

Öz

Doğru ya da tutarlı düşünmenin ölçütü olarak tanımlanan mantık bilimi, kurucusu Aristoteles'ten Meşşâî geleneğin büyük temsilcilerine varıncaya kadar bir alet ilim olarak konumunu daha da sağlamlaştırmıştır. Mantığın önemine ve amacına ilişkin bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ'da görülen birtakım düşünceler, onun gereklilik niteliğinin bu isimlerdeki karşılığını net olarak göstermektedir. Bu nitelik, Meşşâî geleneğin dışında kalan İbn Hazm'da ve ondan çok daha vurgulu bir biçimde olmak üzere Gazzâlî'de; mantık bilimi öğrenilmeden ilimlere girişin doğru olmadığı, mantık bilmeyen birinin ilmine güvenilemeyeceği şeklindeki düşüncelerle ifade bulmuştur. Burada kastedilen mantığın, kesin bir biçimde Aristoteles mantığı olduğuna dair mevcut veriler, bu mantık sistemini bilmeksizin kaleme alınmış tutarlı veya burhana uygun (apodeiktik) eserlerin muhtemel varlığı göz önünde tutulduğunda son derece düşündürücüdür. Bu noktada, burhani gelenek içerisinde kaleme alınmış eserlerin gerek biçimsel gerek içeriksel açıdan burhana ne derece uygun olduğu sorusu da mantığın gerekliği düşüncesi hakkında sorgulamalara yol açmaktadır. Konunun mantığa karşı olan isimler açısından nasıl karşılık bulduğu hususu da bu çerçevede önem kazanmaktadır. Aristoteles mantığına karşı İslam dünyası içerisinde ortaya çıkan eleştirel tutumun büyük temsilcilerinden İbn Teymiyye de Gazzâlî ile irtibatı bağlamında konuyla ilgili müstakil eserleriyle bu çalışmada konu edilecektir. Bu bakımdan makalede öncelikle, Aristoteles'in mantığın gerekliğine ilişkin düşünceleri ele alınacaktır. Ardından Gazzâlî'nin bahsi geçen yaklaşımına zemin olan düşünsel serencam Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm bağlamında irdelenecek, daha sonra bu yaklaşımın Gazzâlî'nin muhtelif eserleri açısından detaylı bir incelemesi yapılacak, bunun akabinde, mantık ilmine muhalif İbn Teymiyye meyanında söz konusu yaklaşıma yapılan eleştiriler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Gazzâlî, Alet, Mizan, Nahiv.

The Idea of the Necessity of Logic in the History of Logic -A Ghazali Centered Study-

Abstract

The science of logic, defined as the criterion for correct or consistent thinking, has further solidified its position as an instrumental science from its founder Aristotle to the great representatives of the Peripatetic tradition. Certain ideas regarding the importance and purpose of logic, particularly those seen in al-Farabi and Ibn Sina, clearly demonstrate its essential nature in their works. This quality is expressed in Ibn Hazm, who stood outside the Peripatetic tradition, and even more emphatically in al-Ghazali, through ideas such as that it is not right to enter into the sciences without learning logic, and that the knowledge of someone who does not know logic cannot be trusted. The existing data indicating that the logic referred to here is definitely Aristotelian logic is extremely thought-provoking when considering the possible existence of consistent or apodeictic works written without knowledge of this logical system. At this point, the question of the extent to which works written within the apodeictical tradition are consistent with the essence of it, both formally and substantively, also raises questions about the idea of the necessity of logic. The question of how the subject corresponds to names that oppose logic also gains importance in this context. Ibn Taymiyyah, one of the major representatives of the critical stance that emerged within the Islamic world against Aristotelian logic, will also be discussed in this study in the context of his connection with al-Ghazali and his independent works on the subject. In this regard, the article will first address Aristotle's thoughts on the necessity of logic. Subsequently, the intellectual background underlying al-Ghazali's aforementioned approach will be examined in the context of al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Hazm. This will be followed by a detailed analysis of this approach in al-Ghazali's various works. And finally, the criticisms of this approach by Ibn Taymiyyah, who was opposed to the science of logic, will be addressed.

Keywords: Logic, al-Ghazali, Instrument, Scales, Grammar.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. ibrahim7781578@hotmail.com

Giriş

Mantığın pratik ya da teorik herhangi bir ilmi tahsil etmeden önce öğrenilmesi gerektiği şeklindeki düşünce Aristoteles, Stoacılar, Meşşâî geleneğin büyük temsilcileri olan Fârâbî ile İbn Sînâ ve İslami gelenekten mantığa önem verenlerin öncüleri konumunda bulunan İbn Hazm ve Gazzâlî’de mevcuttur. Bunlar arasında mantığın gerekliği hususundaki muhtemelen en büyük vurgu, daha sonra detaylarıyla inceleneceği üzere Gazzâlî tarafından yapılmaktadır. Onun düşüncesi, mantık ilmini bilmeden yapılan herhangi bir ilmi faaliyetin güvenilir olamayacağı etrafında şekillenmektedir. Burada kastedilen mantık kesin olarak, biçimsel ve içeriksel açıdan olmak üzere Aristoteles mantığıdır. Gazzâlî’ye göre, mantık ilimlerin mukaddimesidir/girişidir. Bu mukaddimeyi sadece okumak değil, kendisinin ifadesiyle “ihata etmek” gerekir.² Mantığa dair böyle bir vukufiyet olmaksızın hiçbir ilmi faaliyete girişilmemelidir. Aksi durumda söz konusu faaliyetin herhangi bir güvenilirliği olmaz. Gazzâlî’nin adeta bir usul önerisi olarak ortaya koyduğu ve ana hatlarıyla bu şekilde ifade edilebilecek yaklaşımı, İslam dünyasında mantık öğretimine karşı öteden beri var olan olumsuz tutumun kırılmasına neden olmuştur.³

Mantığın gerekliği hususu, ifade edildiği üzere, felsefi gelenekten olsun ya da olmasın hemen her mantıkçı tarafından vurgulanan bir konu olmuştur. Bir başka ifadeyle, mantığın bilimlerin öncesinde gerekli olduğu düşüncesini kabul etmeyen birisinin gerçek anlamda bir mantıkçı olamayacağı fikri, en azından bu geleneğin büyük temsilcilerine muhalefet edilmesi dolayısıyla kabul edilebilir bir görüş olur. Fakat bu temsilcilerin mantığa yüklediği misyon Gazzâlî’nin bahse konu iddiası bağlamında mı anlaşılmalıdır? Mantık biliminin tıpkı anadilde olduğu gibi önsel bir nitelik arz ettiği söylenebilir mi? Eğer böyleyse, tutarlı olmak ve bilimsel üretimler için mutlaka mantık eğitiminin gerektiği düşünülebilir mi? Literatüre dair yapılan araştırmada, bu sorunlar ve etrafında şekillenen konular bağlamında mantığın gerekliği hususunun daha önce müstakil bir çalışmada ele alınmadığı görülmüştür. Bu konuya ilişkin temel bazı görüşler, klasik ya da güncel mantık eserlerinde “mantığın faydaları” gibi başlıklar altında yer almıştır.⁴ Konunun tarihi seyrini ve dolayısıyla bizzat kendisini özgün değerlendirmelerle incelemesi açısından bu çalışmanın bilim dünyasına olumlu katkılar sunması umulmaktadır.

Bir şeyin bilimi ve onun tarihi, birbirinden kolayca ayrılabilir veya sınırları belirlenebilecek yapılar değildir.⁵ Nitekim bir şeyin bilimini yapmak demek, onun tarihini bilmeyi de gerektirir. Aynı şeyin tarihini, o bilimin kendisini öğrenmeden kuşatmak da mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında mantık ilmini onun tarihinden ayırarak incelemek eksik neticeler doğuracaktır. Mantığın gerekliği konusu da aynı şekilde değerlendirilmeli ve bu meyanda öncelikle, onun tarihsel seyrine dikkat çekilmelidir. Böyle yaparken doğal olarak, mantık biliminin kendisi de incelemeye alınmış olacaktır. Bu çalışmada da aynı metot takip edilerek söz konusu “gereklik” düşüncesinin tarihi seyri gözler önüne serilecektir.

1. Aristoteles’te Mantığın Gerekliliği Düşüncesi

Bir şeyin, kelimenin tam anlamıyla farkında olunduğunda, insan zihni ona dönük bir çözümleme içerisine girer. Nesnenin doğasını, işleyiş biçimini ve yapısını ifşa etmenin tek yolu budur. İnceleme konusu, inceleyen zihnin kendisi olduğunda, zihin kendi kendisini kavramaya çalışır. Bunun sonucunda onun çalışma prensiplerinin inceliklerini keşfeder. Böyle bir faaliyet içerisine girip düşüncenin işleyiş biçimini inceleyen ve bunu sistematik olarak

² el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın. (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1:11.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2:888.

⁴ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar,” çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig* (Ekim 2002): 168, 170.; İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 24.; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 32.

⁵ Ali Durusoy, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme,” *İslami İlimler Dergisi* 2, (Güz 2010): 9.

ifade eden ilk düşünür Aristoteles'tir⁶ (MÖ 384-322). O, bu meyanda bir dizi eser kaleme almış,⁷ ölümünün ardından öğrencileri bu eserleri "alet" anlamına gelen "Organon" adı altında birleştirmiştir.⁸ Aristoteles'in söz konusu mantık külliyyatını ya da esasen mantığı alet/organon olarak isimlendirmemesi ve mantığa kendi ilimler sıralaması içerisinde yer vermemesi,⁹ onda, mantığı bütün ilimlerin mutlaka öncelemesi gereken bir temel olarak gördüğü veya mantığı bilmeksizin herhangi bir ilme girişin doğru olmadığı şeklinde bir düşüncenin var bulunup bulunmadığı sorusunu uyandırmaktadır.

Elbette Aristoteles'te mantığın ilimlerin öncesinde öğrenilmesi gerektiğine ilişkin anlamların çıkarılabileceği kimi ifadelerle rastlamak mümkündür. Ancak bunlar mutlak ifadeler olarak değerlendirilmeyebilir. *Metafizik* adlı eserinde Aristoteles, bazı kişilerin mantık konusunda bilgileri olmadan hakikate dair araştırmalarda konuşmalarını eleştirmektedir.¹⁰ Orijinal metinde "analitik" olarak geçen bu kavramın, Aristoteles'in "*Analitikler*"i anlamında olduğunu düşünmek mümkünse de asıl kastın genel anlamda mantık bilgisi ya da mantığı kullanma olduğu söylenebilir. Fakat buradan, "ortaya konulan mantık kurallarını bütün ilimlerin öncesinde mutlaka öğrenmek ve hatta tamamen ihata etmek gerekir, aksi hâlde o kişinin ilmine güven olmaz" anlamı rahatlıkla çıkarılamaz. Aksi durumda, mantığın doğuştanlığı¹¹ hakkında Aristoteles'te ulaşılan verilerle bu husus bağdaşmamaktadır.

Doğal olarak var olanın "eğitilme" gibi bir zorunluluğundan söz edilmeyebilir. Nitekim Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı kitabında edilgin olan akıllı, üzerinde yazı olmayan bir yazı tahtasına benzetmiştir.¹² Bu edilgin akıl (ruhun maddesi) olmadan hiçbir şey akledilemez.¹³ *Metafizik*'in en başında da insanın doğası gereği bilmeyi arzuladığı ifade edilmiştir.¹⁴ Bu bağlamda "bilmeyi istemenin" yalnızca bilme potansiyeline sahip bir varlıkta mümkün olduğu ve bu potansiyelin belli mantıksal yapıları gerektirdiği düşünüldüğünde, mantığın sonradan edinilen/mutlaka edinilmesi gereken yapay bir sistem olmadığı anlaşılabilecektir. Bu hususu kanıtlar nitelikte çelişmezlik ilkesinin insan zihninde doğal olarak bulunduğu, Aristoteles tarafından dile getirilmiştir.¹⁵ Bu meyanda, bir şey doğal olarak varsa ona bağlı hususların da doğal olarak var olması beklenir. Dolayısıyla edilgin aklın (boş yazı tahtasının) bileşenlerini mantığın ilkeleri oluşturur.

Aristoteles'in, insanın düşünme biçimine dair yaptığı bu inceleme, esasen tümdengelim yöntemi çerçevesinde gerçekleşen bir çözümlemedir.¹⁶ Bu sebepten Aristoteles "mantık" ifadesini değil, "analitik" kavramını kullanmıştır. Bu çözümlemenin/analizin ardından elde edilen son derece detay verilerin, herhangi bir düşünce esnasında neyin bu verilere uygun olduğu, neyin uygun olmadığı bilgisini vermesi beklenir. Mantıktan beklenen ya da onun amacı veya faydası olarak nitelendirilebilecek şeyin temelinde bu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla mantık, insan zihninin bir çırpıda ulaştığı bir sonucun veya düşüncenin çözümlemesini, daha önceden belirlenen kurallara bağlı bir

⁶ Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), 19, 58, 370.; Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969), 68.

⁷ Bu eserler toplamda beş kitaptan oluşmaktadır: *Kategoriler*, *Önrmeler* (Hermeneutik), *Birinci ve İkinci Analitikler* [bu iki eser, yani *Kıyas ve Burhan*, Aristoteles tarafından tek kitapta ele alınmıştır (bu, mantığın formel kısmının kanıtlamadan, kanıtlamanın da formel kısımdan ayrılmayan bir nitelik arz ettiğini gösterebilir)], *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*. *Retorik* ve *Poetika* eserleri ise İskender Afrodisi [veya Amonius Saccas; Bkz. İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 35.] tarafından bu külliyyata dâhil edilmiştir. Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 137-138.

⁸ Özlem, *Mantık*, 221.; Durusoy, "Mantık," 13.

⁹ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 65.; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 136.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 85 (1005a 19).

¹¹ Bu hususta John Locke, Tanrının insanlara tasım/syllogism konusunda eğitilmeden akıl yürütebilen, fikirlerin tutarlı olanını tutarsızından ayırt edebilen bir zihin verdiğini ifade etmekte ve tespiti/inceleme konu olan tasımı bir yönüyle kafa karıştırıcı ve hantal bir akıl yürütme yöntemi olarak görmektedir. Bkz. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: The Clarendon Press, 1924), 4:347.

¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 191 (429b 29).

¹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 193 (430a 10).

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 13 (980a 21).

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 13 (1005b 19).

¹⁶ Nitekim Aristoteles açısından tümevarım analitiğin/mantığın değil, diyalektiğin ya da retorikğin aracı olabilir. Bkz. Atademir, *Aristo*, 141.

şekilde yaparak bu sonucun/düşüncenin hem biçimsel hem de içeriksel açıdan geçerli olup olmadığını inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bağlamda mantık, Meşşâî geleneğin büyük temsilcisi İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından şöyle tanımlanmaktadır: “Mantıktan murad edilen; riayet edildiği takdirde kişiyi düşünmesinde dalalete (yanlış) düşmekten koruyacak kurallı (sistemik) bir aletin insan nezdinde bulunmasıdır.”¹⁷ Buna göre, mantığın amacı ya da faydası, kişiyi düşünce esnasında hatadan korumaktır.

Aristoteles’in mantık ilmini niçin vazettiği hususu irdelenirse, bunun salt bir tespitten öte, bir felsefi duruşu simgelediği görülecektir. Bu da sahip olunan çok temel bir kanaatten hareketle oluşturulmuş, mantığın çıkış noktasını da temsil eden, Parmenides (MÖ 515-460) temelli,¹⁸ iki değerli (doğru ve yanlış) düşünme biçimidir. Bilginin göreliliğine ve buradan hareketle onun imkânsız bir niteliğe sahip oluşuna dair Sofist tutumun karşısında Sokrates’le (469-399) başlayan, Platon’la (MÖ 427-347) devam eden ve Aristoteles’le sistematik bir düzeye ulaşan bu yaklaşım, bilginin imkânını ve tümel nitelikte olabileceğini savunmaktadır. Konunun Sofistler ve temelde Aristoteles açısından bu şekilde tartışmalı olması, bu en temel konunun bile diyalektik/cedeli bir niteliği haiz olduğunu göstermektedir. O hâlde, mümkün niteliği dolayısıyla diyalektiği hakikatin bilgisine ulaşma noktasında yetersiz gören¹⁹ Aristoteles için bu durum bir çelişiklik arz etmelidir. Zira ona göre “mümkün önermelerden yola çıkarak, insan ancak mümkün sonuçlara ulaşır.”²⁰ Diyalektik ise mümkün niteliklidir ve apodeiktik (zorunlu) karşıtıdır.²¹

Mantığın bütün ilimlerin evvelinde temel bir ilim ya da alet olarak öğrenilmesi gerektiğine dair, bu ilmin kurucusu Aristoteles açısından meselenin ne olduğu hakkında var olan yaygın kanaatin²² aksine, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) şunları söylemektedir: “Malumdur ki mantığın vucubuna dair görüş, mantıkçıların aşırıya gidenlerinin ve cahillerinin kavlidir. Onların üstatlarının kendileri dahi, bütün ilimleri için mantığın kanunlarını zorunlu görmüyorlar.”²³ Bu alıntıda, mantığın gerekliiği konusunda itham edilen kişinin Ebû Hâmîd el-Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğu düşünülmüşse alıntıda geçen “üstatlar” ifadesinden, Gazzâlî’nin hocası İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî’nin (ö. 478/1085) kastedildiği sonucuna varılabilir. Nitekim mantığın kelimine girişi Gazzâlî’den önce Cüveynî’yle başlamıştır.²⁴ Bu üstatlar arasına Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ’nın giremeyeceği söylenebilir. Zira daha sonra açıklanacağı üzere, mantığın bu iki büyük ismi açısından bu ilim diğer bütün ilimlerin öncelemesi gereken bir niteliğe sahiptir. O hâlde bu ifadeyle kastın büyük oranda Aristoteles olduğu sonucuna varılabilir.

Mantığın iki yönünden bahsetmek mümkündür. Birincisi, felsefeyle -ki burada felsefe, fizik ve (daha çok) metafizik olanı kapsayan bir anlamdadır- ilişkili olarak mantık, ikincisi, mahiyeti açısından mantık ki bu da onun biçimsel yönüne işaret etmektedir.²⁵ Mantığın ilimlerin öğrenimi öncesi gerekliiği hususu, felsefeyle ilişkilendirilen mantık söz konusu olduğunda daha fazla ön plana çıkmaktadır. Zira nihai anlamda hakikat, maddeden hareket etmekle beraber, maddi olanın ötesinde, meta-maddi olanda aranır. Ancak bu gereklik, mantıktan salt biçimsellik kastedildiğinde aynı etkiyi gösteremeyebilir. Zira mantığın temel gayesi, biçimin yanında içeriğin de gerçeğe uygunluğunu test etmektir. Aristoteles’in mantık eserleri, içerikle iç içe geçmiş bir biçimselliği barındırmaktadır. Çünkü ona göre “zihnin kanunları aynı zamanda varlığın da kanunlarıdır.”²⁶ Fakat bu durum, Aristoteles mantığının salt biçimsel olduğu yargısına varılmasına mâni teşkil etmemektedir. Zira o, mantığı “düşünmenin salt formlarının öğretisi”²⁷

¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 2.

¹⁸ Özlem, *Mantık*, 18.

¹⁹ Mübahat Türker Küyel vd., *Felsefeye Giriş* (Ankara: TTK Basımevi, 1985), 35.

²⁰ Küyel, *Felsefeye Giriş*, 35-36.

²¹ Söz konusu Platon olsaydı, bir çelişiklikten söz edilemezdi. Nitekim ona göre bilmek, diyalektik yapmakla mümkün olur. Bkz. Küyel, *Felsefeye Giriş*, 35.; Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2007), 17.

²² Buna ilişkin yaygın kanaat, Aristoteles’in, ilimler sıralaması içerisinde mantığa yer vermemesine rağmen onu ilimlerin evvelinde öğrenilmesi gereken bir alet olarak gördüğüne ilişkin yaklaşımdır. Bkz. Atademir, *Aristo*, 92; Özlem, *Mantık*, 221.; Çapak, *Mantık*, 32.

²³ İbn Teymiyye, *Nakzu’l-Mantık*, çev. Hikmet Akpur. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 46.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:830.

²⁵ Özlem, *Mantık*, 19-20.

²⁶ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 6.; Atademir, *Aristo*, 96.

²⁷ Özlem, *Mantık*, 19.

olarak tanımlamıştır. Aristoteles mantığının ontolojik²⁸ karakterinin dayanağı ya da sebebi olarak da onun Parmenides felsefesinin varlık anlayışına bağlı oluşu zikredilebilir.²⁹

İlimler sıralaması içerisinde mantığa ilk defa olmak üzere en fazla önemi Stoacılık (Revâkiyyûn) vermiştir. Bir alet ilim olarak görmenin ötesinde, onlar için mantık, evrenle ilgilenen fizik biliminin ve insanın durumunu konu alan “ahlak”ın yanında, diyalektik ve hitabeti içeren başlı başına bir bilim olarak telakki edilmiştir.³⁰ Bu açıdan onlar için mantık, öğrenilmesi zorunlu bir niteliğe sahiptir.³¹ Bu bilime “mantık” adını da ilk defa Stoacılar vermiştir.³² Gerek tasavvur ve tasdik ayırımında ve gerekse koşullu önermeler konusunda³³ Stoacılık Aristoteles mantığıyla harmanlanarak Müslüman mantıkçıları etkilemiştir. Bununla beraber, Stoacılığın İslam mantıkçılarını mantığa yüklenen misyon anlamında da etkilediğini söylemek mümkündür.

2. Gazzâlî’ye Temel Olması Açısından Müslüman Mantıkçılarda Mantığın Gerekliliği Düşüncesi

Konuyu, Ebû Hâmîd el-Gazzâlî’ye gelene kadar İslam kültür dünyası içerisinde yetişen mantıkçılardan, bu alanda otorite olan ve son derece ciddi eserler ortaya koymuş bulunan Fârâbî ve İbn Sînâ ile onların temsil ettiği Meşşâî geleneğin dışında kalan İbn Hazm (ö. 456/1064) üzerinden ele almak uygun olacaktır. Zira mantığın amacına ve buradan hareketle onun gerekliliğine ilişkin bu üç ismin söylemde ortak noktaları bulunmaktadır. Konunun sadece bu üç isim üzerinden ele alınacak olması, Gazzâlî öncesi mantıkçıların mantık anlayışını anlamaya bu üç ismin yeterli olacağı sebebine dayanmaktadır.

2.1. Fârâbî

Fârâbî açısından mantık, diğer bütün ilimler tarafından öncelenmesi gereken bir ilim konumundadır.³⁴ Bunun böyle olması, mantık biliminin insan zihninin beş yatkınlık bölümüne veya aşamasına ilişkin kuralları içermesi dolayısıyladır. Bu beş yatkınlık sınıfından önce de üç bölüm bulunmaktadır ki bunlar; tikel akılsalları konu alan *Kategoriler*, öncülleri kapsayan *Önermeler* ve kıyası ele alan *Birinci Analitikler*’dir. Bunların ardından gelen beş yatkınlık sınıfı ise sırasıyla “Burhan, Cedel, Safsata, Hitabet ve Şiir”dir.³⁵ Kişi, her biri zihnin belli bir yatkınlık bölümüne işaret eden bu beş sanatı, öncüllerinin dayanak noktaları olan ve kendilerine has olarak bulunan ifade tarzlarına (tümel olarak tespit edilmiş kurallara) vâkıf olarak kavratsa zihin kuvvetine erişebilir.³⁶ Bu noktadan hareketle, tikel olanın tümeli incelemesi gerektiğine ilişkin yaklaşım irdelenmelidir. Gerçek anlamıyla öğrenmenin ancak uygulama ile mümkün olduğu ve uygulamanın da ancak tikelde vuku bulabileceği bilindiğine göre, beş sanata dair tümel bilgilere sahip olma noktasında bir gereklilikten söz etmek mümkün görünmemektedir.

Mantığın amacına ya da faydasına³⁷/gerekliliğine dair bahislerin genelinde Fârâbî, dil-mantık mukayesesi ile konuyu açıklamaya çalışmaktadır.³⁸ Bunun sebebinin dil-mantık hususunda o dönemin içinde bulunduğu tartışma ortamı olduğu söylenebilir. Yunan mantığına ait eserlerin Arapçaya çevrilmesi ve rağbet görmesi, en başta

²⁸ “Ontoloji, Aristoteles’ten beri, genel görevi itibarıyla, varlık yasalarını ve varlığın yapısını araştıran bir disiplin olarak görülmüştür.” Bkz. Özlem, *Mantık*, 54.

²⁹ Özlem, *Mantık*, 18.

³⁰ Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 97.

³¹ Çapak, *Mantık*, 33.

³² Çapak, *Mantık*, 33.; Özlem, *Mantık*, 221.

³³ Jadaane, *Stoacılık*, 102-108, 113-115.

³⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 170.

³⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 168.

³⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 164, 167.

³⁷ Bir şeyin amacı, onun faydası; faydası da amacı olabilir: “İşte mantığın bütün gayesi budur. Bu gayesinin büyüklüğünden de faydası ve önemi ortaya çıkar.” Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 10.

³⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 10, 15.; Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri (et-Tavtie)*, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 16.; Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri (et-Tenbîh Alâ Sebîli’s-Seâde)*, 140.; Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 169.

gramerciler olmak üzere belli kesimlerden tepki görmüştür.³⁹ Bunun sonucunda mantıkçılar ve dilciler arasında birtakım münazaralar yapılmıştır. Bunlardan en meşhuru, Fârâbî'nin de hocası olan, mantıkçı Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ile dilci Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında, Abbasi veziri Cafer b. Fûrât'ın huzurunda yapılan münazaradır (326/938). Sîrâfî'nin öğrencisi Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1023) tarafından aktarılan bu münazaranın kazananı, vezir İbn Fûrât'ın da onayladığı üzere gramerci Sîrâfî olmuştur. Elbette bu tek aktarımın Ebû Hayyan'a Sîrâfî üzerinden yapılmış olması⁴⁰ da değerlendirmenin yanlı olabileceğini düşündürmektedir. Zira diyaloglarda Mettâ b. Yûnus son derece pasif bir şekilde, kısa soru ve cevaplarla yer bulmuştur.⁴¹

Bahsi geçen münazaranın içeriğini ve genel anlamda dilciler tarafından ileri sürülen iddiaları kendi eserlerinde inceleyen Fârâbî, konuya ilişkin muhtelif değerlendirmelerde bulunmaktadır. Fârâbî açısından bir dilin grameri, o dilin doğru konuşulmasını sağlar.⁴² Aynı şekilde, mantık, hataya düşmenin mümkün olduğu hususlarda⁴³ akli kıvamına (doğru olana) yöneltir. Mantığın konusu, sözleri belirten akılsallar (ma'kûlât) ve akılsalları belirten sözler iken,⁴⁴ dilin konusu her bir milletin kendine has ifade biçimlerinin, kelimelerin aldığı farklı şekiller ve onların bir cümledeki anlam ilişkileri açısından olmak üzere kendisinde incelendiği sözlerdir. Bu noktada dil yerel özellikli iken mantık evrensel niteliklidir.

Fârâbî mantık ilminden, doğuştan büyük bir kabiliyet ve zekâyâ sahip kişiler de dâhil olmak üzere hiç kimse- nin uzak duramayacağı iddiasını, yine dil-mantık karşılaştırması üzerinden cevaplamaktadır.⁴⁵ Buna göre, bir kim- senin gramerin gereksizliğine dair bir düşünceyi, o dilin kurallarını bilmeksizin çok iyi konuşabilen kişilerin varlığını ileri sürerek ispatlamaya çalışmasının tutarsız olması gibi -zira böyle kişilerin varlığına rastlanmamıştır ya da İbn Sînâci bir açılımla⁴⁶; rastlansa bile bu, bu kişilerin hiçbir zaman hataya düşmeyecekleri garantisini vermez- mantık ilminin gereksizliği iddiasına ispat olmak üzere, doğuştan kabiliyet sahibi birinin buna ihtiyaç duymayacağı fikri ileri sürülemez. Hâlbuki dil, anadil söz konusu olduğunda gramere bağlı olmaksızın doğal olarak elde edilen bir niteliğe sahiptir. Aynı şeyi, sonradan öğrenilen dil için de söylemek mümkündür. Nitekim gramere bağlı olmaksızın bir dil, en iyi bir biçimde pekâlâ öğrenilebilir. Gramer, dilin doğal akışı içerisinde gizil olarak bulunan kurallar bütünü- nün ortaya çıkarılmış, tespit edilmiş hâlidir. Bu bağlamda tespiti konu olması bakımından gramerin, dilin kendisini öncelediği açıktır. Arapça dil bilgisinin (nahiv) ortaya çıkış süreci incelendiğinde, gramer kurallarını tespitteki yetkin- liği, bu dilin en iyi şekilde (fasih) konuşulduğu mekânlara yakınlığın belirlediği görülecektir. Nitekim Basra ekolünün Kûfe ekolünden daha ileride olmasının sebeplerinden biri olarak, Basra'nın çöle yakınlığı dolayısıyla bedevîlerden fasih bir aktarım imkânına sahip olmaları zikredilmiştir.⁴⁷ O hâlde, vazedilenin doğal olana tabi olduğu söylenebilir. Vazedileni bilmek, doğal olana nüfuz etme garantisi vermez. Zira doğal olana, sadece ona uyularak tam manasıyla ulaşılabilir. Bu uyum da “uygulama” ile mümkün görünmektedir.

“Doğru bir konuşma sergileyebilmek için -Arapça söz konusu olduğunda- nahiv ilmini bilmek gerekir” şek- linde ifade edilebilecek bir iddia, nahiv ilminin vazedilme sebepleri irdelendiğinde kendisine yer bulunamayacak bir nitelik taşır. Zira nahiv ilmi, Kur'ân'ın gramatik yapısını çözümleme maksatlı dini bir güdü ve yeni coğrafyala- rın fethiyle birlikte Arapçanın bozulma ihtimalinin önüne geçme amacı gibi iki temel sebebe dayalı olarak ortaya

³⁹ İbrahim Emiroğlu, “Mantık” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003). <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>

⁴⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, thk. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn. (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindawi, 2019), 120. et-Tevhîdî, *el-İmta'*, 120-131.

⁴² Fârâbî, *Risaleler (et-Tavti)*, 16.

⁴³ Yani kıyasa veya akıl yürütmeye dayalı durumlarda. “Bütün parçasından büyüktür” gibi aksiyomatik akılsallarda hata yapmak mümkün olmadığı için, bunlar mantığın inceleme alanı dışındadır. Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 9.; Fârâbî, *Risaleler (et-Tenbîh Alâ Sebîl's-Seâde)*, 142.

⁴⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 14.

⁴⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 14.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 13.

⁴⁷ İsmail Durmuş, “Nahiv” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006). <https://islamansiklopedisi.org.tr/nahiv>

konulmuştur.⁴⁸ O hâlde nahiv ilmi, Arapçayı sonradan öğrenenler için bir dereceye kadar gereklidir, denebilir. Belli bir aşamaya gelindiğinde, nahve yine ihtiyaç duyulmayacaktır yahut (vazedilmiş hâliyle) nahiv ilmi olmaksızın dili en üst seviyede kullanabilmek mümkündür. Mantığa gelince, dildeki yerellik ya da sonradan edinme imkânı onda yoktur. O, bütün insanlarda doğuştan mevcut olan bir yeti konumundadır. Bu sebepten onu dil ile kıyaslamak doğru bir sonuç vermeyecektir.

2.2. İbn Sînâ

İbn Sînâ, mantık-nahiv mukayesesine Fârâbî gibi yer vermekle birlikte, ona göre saf bir fitratın nahiv öğrenmeye ihtiyacı yoktur.⁴⁹ Fakat aynı şey mantık için söylenemez. Nitekim “hiçbir insan fitratı, Yüce Allah katından desteklenmesinin dışında bu aleti hazırlayarak geliştirmek suretiyle düşünmekten müstağni kalamaz.”⁵⁰ Zira mantık sanatını elde etmenin kişide hataya düşme ihtimalini tamamen ortadan kaldırdığından söz edilemez.⁵¹ Hâlbuki aynı şey dil için de söylenmelidir. Arapçanın membaında doğmuş biri için dilde hatadan mutlak anlamda ari olmak mümkün değildir. Fakat bunda hataya düşülürse, ölçüt yine kişinin kendisi olur. Daha önce ifade edildiği şekliyle, mantık doğuştanlığı ve evrenselliği dolayısıyla dilden ayrılmaktadır. Buna bağlı olarak, onda düşülen bir hatada ölçüt, yine mantık sahibinin kendisi olacaktır. Bu kişi mantık sanatını bilen biri bile olsa, herkes mantığın nesnelliğini kendi öznelliğinde eriterek kullanmaktadır. O hâlde, doğru konuşmak için, vazedilmiş gramer kurallarını bilmeye gerek olmadığı gibi doğru düşünmek için de vazedilmiş mantık kurallarını bilmeye gerek yoktur, denilebilir.

İbn Sînâ açısından mantığın yararı, insanın yetkinleşmesinde oynadığı rolde aranır. Zira sadece bedihi olanla yetkinleşmek mümkün değildir. Bu ancak nazar yoluyla elde edilebilir. Tanım ve kıyas yoluyla bilinenden bilinmeye ulaşılacak bu süreçte mantık, kişiyi hatadan sakındırır, doğru olana yöneltir. Buna bağlı olarak İbn Sînâ, insanlar arasındaki ihtilafın kaynağını, onların mantıkla aralarındaki mesafeye bağlamaktadır.⁵² Benzer bir yaklaşıma Gazzâlî’de rastlamak mümkündür. Mantık ilkelerinin Kur’ân’daki dayanaklarını açıkladığı *el-Kıstâsü’l-Müstakîm* adlı eserinde Gazzâlî, bir Bâtînî arkadaşı tarafından yöneltilen, insanların ihtilaftan nasıl kurtulacağına dair bir soru üzerine şu cevabı vermiştir: “Eğer bana kulak verseler, Allah’ın kitabıyla, onları aralarındaki fikir ayrılıklarından kurtarırım.”⁵³ Anlaşıldığı kadarıyla, Gazzâlî, insanlar arasındaki ihtilafı zorunlu bir olgu olarak değerlendirmekle birlikte, teoride, bundan kurtulmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Ona göre, anlayış sahibi ve zeki olan havas grubuna giren insanlar için ihtilaftan kurtulma aracı “mizan”dır⁵⁴ (mantık). Gerek İbn Sînâ’nın gerek Gazzâlî’nin belli bir konuda bütün insanların tek bir hakikatte birleşmeleri düşüncesi hem yapısal hem tarihsel bakımdan hakikatin adeta kaçınılmaz göreceliği göz önünde tutulduğunda, fazlaca idealist görünmektedir. Bunda mantığa atfedilen misyonun büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir.

2.3. İbn Hazm

Mantığın önemine ilişkin bir başka vurgu, Meşşâî geleneğin dışında kalan bir isimden, Endülüslü fakih, muhaddis ve şair İbn Hazm’dan gelmektedir. Gazzâlî’nin mantık ilmine atfettiği değerin düşünsel temelinde bulunan isimlerden birinin İbn Hazm olduğu söylenebilir.⁵⁵ Mantığa ilimlerin mukaddimesi anlamında verilen önemin İbn Hazm’dan ziyade Gazzâlî ile hatırlanması hususu, bizzat Gazzâlî’nin etkin konumu ve mantığa ilişkin kaleme aldığı

⁴⁸ Durmuş, “Nahiv”; İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi’l-Mantık*, çev. İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 38.

⁴⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 24.; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 14.

⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 24.

⁵¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 13.

⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, 23.; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 12.

⁵³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*, çev. Muhammed Yazıcı. (İstanbul Ketebe Yayınları, 2023), 89.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mun-kız Mine’d-Dalâil ve’l-Mufsih Bi’l-Ahvâl*, çev. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 80.

⁵⁴ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*, 89-90.

⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#2-itikadi-gorusleri>

pek çok eseriyle açıklanacağı gibi, İbn Hazm'a karşı var olan olumsuz tavrın bir neticesi bağlamında da izah edilebilir.⁵⁶ İbn Hazm açısından mantık, "hakikatle hakikat olmayanın ayırt edilmesi noktasında" faydasının büyük olduğu bir ilimdir.⁵⁷ O da Gazzâlî gibi mantıki kıyası fıkhi kıyastan öte görmüştür.⁵⁸ Gazzâlî'nin, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* gibi eserlerinde işlediği üzere, burhanın biçimsel ve içeriksel açıdan Kur'ân'da bulunduğu ilişkin düşünce, benzer bir biçimde İbn Hazm tarafından şöyle dile getirilmektedir: "Burhanla doğrulanan her şey Kur'ân'da ve nebinin (s.a.v) sözünde belirlenmiş ve yazılmıştır."⁵⁹ Onun, fıkıh usulü kitabı *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'ı da burhana göre kaleme aldığı ve bu burhan yöntemini de *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* isimli eserinde açıkladığı bilinmektedir.⁶⁰ Bu da Gazzâlî'nin ikinci bölümde incelenecek olan *el-Mustasfâ* adlı fıkıh usulü kitabını ve bu kitabın mantıkla ilgili mukaddimesini hatırlatmaktadır.

Aristoteles'in mantık eserlerinin toplandığı *Organon*'a göre kaleme alınan *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* isimli eserinde İbn Hazm, mantık ilminin bütün ilimler için bir ölçüt (mi'yâr) olduğunu söylemektedir.⁶¹ Ona göre, mantığı Aristoteles'in ilgili sekiz kitabından öğrenen kişi, bütün ilimlerdeki anlaşılması zor hususları çözüme kavuşturabilir.⁶² "Bu kitapların faydası yalnızca bir ilimde geçerli değildir. Bilakis tüm ilimlerde faydası vardır."⁶³ İbn Hazm'ın söz konusu ilimlere verdiği örnekler fıkıh, hadis, nahiv, şiir ve belagat ilimlerinin yanı sıra tıp, geometri ve astronomi ilimleridir.⁶⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İbn Hazm da mantık ilmini nahiv ile mukayese etmektedir. Mantığın gereksiz bir ilim olduğunu vurgulamak maksadıyla dile getirilen, önceki nesillerin (selef) mantık ilmine dair bir sözünün olmadığı şeklindeki itirazı İbn Hazm, selefın aynı şekilde nahiv ilmine ilişkin de bir kelamının olmadığını, ancak, Arapçanın bozulma tehlikesi üzerine bu ilmin kurallarının ortaya konulduğunu söyleyerek eleştirmektedir.⁶⁵ Dilin yerelliği, mantığın da evrenselliği bağlamında; yabancı unsurların bir dile müdahil olması durumunun mantık ilmindeki karşılığının sofistik düşünme biçimi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla mantık ilminin vazedilme nedeninin, bir yabancı unsur konumunda olan sofistik düşünce olduğu ileri sürülebilir. Dil ile mukayesesi meyanında; şu farkla ki varlığı bir başka açıdan okuma biçimi olarak sofistik düşünce de insan zihninde gizil olarak mevcuttur, denilebilir. Dolayısıyla onun, bir dile sonradan karışan yabancı unsurlar gibi değil, bilakis zihnin kendisinde mündemiç ve belki de onun asli unsuru konumunda olan bir niteliği haiz olduğu düşünülebilir.

Bu bölümde incelendiği üzere; mantığın faydasına ve gerekliliğine ilişkin Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm'ın çeşitli eserlerinden hareketle irdelenen yaklaşımlarında gözlemlenen ortak husus, mantığın nazari veya pratik, bütün ilimlerin evvelinde öğrenilmesi gerektiğine dair kanaattir. Daha sonra detaylı bir biçimde açıklanacağı üzere söz konusu kanaat vurgulu bir biçimde ilk defa Gazzâlî tarafından dile getirilecektir. Kendisi, mantığa dair bu vurgusundan önce, onu açıklayabilecek ve ona temel olabilecek bir dizi eser kaleme almıştır. Bu açıdan konuyu bu eserlerle birlikte mercek altına almak gerekmektedir.

⁵⁶ İlyas Yıldırım, "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi," *Eskiye* 29, (Güz 2014): 54.

⁵⁷ Ahmet Yaman, *İbn Hazm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 72.

⁵⁸ Yaman, *İbn Hazm*, 5.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre. (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), 2:238.

⁶⁰ Muhammed Ali Acar, "Bir Zahirî İki Kıyas: İbn Hazm'ın Mantıki Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşıtlığı," *Mevzu* (Mart 2023): 89.

⁶¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 478.

⁶² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 48.

⁶³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 50.

⁶⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 50, 52.

⁶⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 38.

3. Gazzâlî’de Mantığın Gerekliliği Düşüncesi

İran’ın bugünkü Meşhed şehrinde, 450/1058 yılında dünyaya gelen Ebû Hâmîd el Gazzâlî, babasının ilme verdiği kıymetin bir uzantısı olarak onun sûfî arkadaşından ilk dini eğitimini almıştır.⁶⁶ Babasının bu sûfî meşrep dostunun, Gazzâlî’nin *el-Munkız Mine’d-Dalâl* adlı otobiyografik nitelikli eserinde görülen hakikat arayışının tasavvufa doğru meyletmesinde etkisinin olduğu düşünülebilir. Kendisiyle aynı eğitimden geçen kardeşi Ahmed el-Gazzâlî’nin daha sonra sûfî kimliğiyle temayüz etmesi de bu iddiayı destekler niteliktedir. Bu konunun önemi Meşşâî felsefenin hakikate ulaşmada yöntem olarak kabul ettiği burhanın, nihai bir metot olarak değil, fakat ona ulaşmada bir aşamayı temsil ettiğine ilişkin kanaatin Gazzâlî’de bulunduğu dair elde veriler bulunmasından kaynaklanmaktadır. Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) gibi⁶⁷ kendisinden sonraki İslam düşünürlerine de temel olacak bu kanaatini Gazzâlî *el-Munkız*’da şu şekilde ifade etmektedir: “...Bu durum bir delil oluşturmak ve bir söz düzenlemekle değil, yüce Allah’ın göğşe bıraktığı bir nurla oldu. O nur birçok bilginin anahtarıdır. Eğer bir kimse (ilmî) keşfin sadece kitaplarda yazılı delillere bağlı olduğunu zannederse Allah’ın geniş rahmetini daraltmış olur.”⁶⁸ Gazzâlî yine, öğrenim yoluyla elde edilmesi mümkün olmayan aşamanın adeta bireysel bir tecrübe (zevk ve hâl) ile mümkün olacağını söyledikten sonra bu durumu şu şekilde bir tasvirle açıklamaktadır: “Gerçekten de sağlığın ve tokluğun tariflerini, sebep ve şartlarını bilmenle sağlıklı ve tok olman arasında ne kadar büyük bir fark vardır.”⁶⁹ Bu ifadeleri ışığında, Gazzâlî açısından tasavvuf ilminin, burhani yöntemi içkin ve fakat onu aşan bir özellikte olduğu düşünülebilir.

Gazzâlî’ye göre, mantık ilminin olumlu ya da olumsuz açıdan olsun, din ile bir ilişkisi yoktur.⁷⁰ Bir başka deyişle, dinin mantığa muhalif bir tutumu olamaz. Bu sebeple, filozofların metafizik hususlarda aktarmış olduğu fikirlerin dini açıdan yanlış nitelikte olması dolayısıyla mantık ilmine karşı olumsuz bir tutum sergilenmesi doğru değildir. Gazzâlî, dine yardım amacıyla bu şekilde bir tavır içerisinde olanları filozoflara dair her şeyi inkâra girişmeleri sebebiyle “İslâm’ın cahil dostları” olarak nitelemekte ve bu durumu dine karşı işlenen bir cinayet olarak görmektedir.⁷¹ Bununla birlikte, Gazzâlî açısından filozofların metafizikte hataya düşmelerinin temel sebebi, onların mantıkta ileri sürmüş oldukları, burhanın şartlarına metafizikte uymamış olmalarıdır (femâ kaderû ‘ale’l-vefâi bi’l-berâhine ‘alâ mâ şeratûhu fi’l-mantık).⁷²

Gazzâlî, mantık ilmiyle din arasında olumsuz bir ilişkinin bulunmadığını kabul etmekle beraber, konuyu din merkezli olacak şekilde düşünmektedir. Bu nedenle sünnete ve sahabeye uymayı selametin/kurtuluşun asıl kaynağı olarak görmekte ve akla, mantığa (asıl metinde; burhan), delillere, varsayımlara “eşyayı olduğu şekliyle anlama” gayesiyle dayanmayı, kibirlenmeye götürebilecek bir sebep olarak kabul etmektedir.⁷³ Nitekim ona göre bazı ilimleri tahsil etmenin getireceği zarar, yararından çok olacağı için bunları öğrendikten sonraki tavır, kişinin, ahiret hayatında helake uğrayıp uğramadığını belirleyecektir.⁷⁴ Onun bu noktadaki çözümü, dine sarılmaktır. Bu da kişinin, dinin amele tekabül eden kısmını ihmal etmemesi ile sağlanabilir. Zira kaynağı bilinmeyen ve fakat Gazzâlî’nin, eserine

⁶⁶ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996). <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>

⁶⁷ Aynülkudât el-Hemedânî’ye göre, hakikate ilişkin bilgi ancak akıl ötesi bir tavrı (et-tevr mâ verâe’l-akl) elde edilebilir. Zira nazariyata dair zor konular aklın tabiatını aşar. Bununla birlikte, akıl ötesi tavra ulaşmanın zemininde nazari hususlarda yetkinlik vardır. Bkz. Aynülkudât el-Hemedânî, *Zübdetü’l-Hakâik*, çev. Ahmet Kâmil Cihan, vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 56, 88. Benzer bir yaklaşım İbn Haldûn’da (ö. 808/1406) da görülmektedir. Ona göre, gaybi hususlar hakkında ya da ruhani âleme ilişkin ileri sürülen kanıtlamalar (burhanlar) yakın ifade etmez. Bunlar için en iyi kanıt, sadece sadık rüyalar yoluyla mümkündür. Zira malum âlem ile meçhul âlem arasındaki irtibatı sinâî (teknik) kanıtlamayla ispata çalışmak ile onu bizzat görmek aynı şey değildir. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:771-772.

⁶⁸ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 56. Burada geçen “nur” ifadesinden kastın salt “mantık” olduğu düşünülmüşse de bağlamın bu kelimeye çizdiği sınır, mantıktan öte ilahi bir kavrayışı anlatmaktadır.

⁶⁹ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 86.

⁷⁰ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 67.

⁷¹ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 66.

⁷² el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 69.; Ebû Hâmîd el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 10.

⁷³ Ebû Hâmîd el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmî’d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 1:82.

⁷⁴ el-Gazzâlî, *İhyâü*, 1:82.

almak suretiyle kabul ettiği bir hadise göre “bir kavme mantık verilirse, onlardan amel uzaklaştırılır.”⁷⁵ Elbette bu ifade geniş halk kitleleri için kaleme alınan *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserde geçmesi hasebiyle Gazzâlî'nin mantık ilmine ilişkin entelektüel düşüncesini yansıtmamaktadır. Kendisinin doğrudan, mantığı konu edindiği *Mi'yârü'l-İlm*, *Mihakku'n-Nazar*, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, *Şifâü'l-Galîl*, *Esâsü'l-Kıyâs* eserleri; bir mantık mukaddimesiyle başladığı fıkıh usulü eseri *el-Mustasfâ'sı*; mantığın önemine ilişkin ifadelerinin bulunduğu *el-Munkız Mine'd-Dalâl* ile *Tehâfütü'l-Felâsife* eserleri, Gazzâlî'de mantığın konumuna ilişkin yeterli kanıtı sunmaktadır.

Mantık ilminin gerekli oluşuna zemin olmak üzere Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm'da görülen dil-mantık mukayesesi Gazzâlî'de de vardır. Kendisi bu noktada şu ifadeleri kullanmaktadır:

Şiir açısından aruz; ve i'râb açısından gramer (nahiv) nasıl bir işlev görüyorsa akli çıkarımlar bakımından da bu kitap (Mi'yârü'l-İlm) o konumdadır. Nitekim şiirin ölçülüsü, ölçüsüzünden ancak aruz; i'râbın da doğrusu yanlışından ancak nahiv ölçütüyle ayırt edilebileceği gibi, akli delillerin bozuğu ile sağlam olanı, doğru olanı ile sağlıklı olanı ancak bu kitap yoluyla birbirinden ayrılabilir.⁷⁶

Bu mukayesede verilen örneklerin aynı şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'da da görülmesi, bu isimlerin Gazzâlî üzerindeki etkisini gösterir niteliktedir.

Gazzâlî'nin mantığa bilimlerin evveli olması bakımından atfettiği önem, daha sonra izahı yapılacak olan çeşitli temellere dayalı olarak, onun son eserlerinden biri olan⁷⁷ *el-Mustasfâ*'nın mukaddimesinde aktarmış olduğu “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz”⁷⁸ iddiasında vücut bulmuştur. Bu iddianın etkisi Gazzâlî'nin kendi döneminde de olmak üzere, Aristoteles'in sistemleştirdiği formel mantığın bugünlere kadar İslami ilimlere girişte okutulması şeklinde bir sonuç doğurmuştur.⁷⁹ Gazzâlî'nin mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceği şeklindeki iddiası ve mantık bağlamında kaleme aldığı pek çok eseri, bu ilmin İslami ilimlere ve bilhassa fıkıh usulüne uygulanmasına neden olmuştur.⁸⁰ Alman doğumlu Amerikalı filozof Nicholas Rescher'e (ö. 2024) göre Gazzâlî'nin mantığa ilişkin bu faaliyeti, kendisinden sonra mantığın adeta “altın çağını” başlatmıştır.⁸¹

el-Mustasfâ'da mantığa dair⁸² aktarılan bilgiler, Gazzâlî'nin kendi ifadesiyle, *Mihakku'n-Nazar* ve *Mi'yârü'l-İlm* kitaplarında anlatılanlardan daha özlü bir niteliğe sahiptir.⁸³ Had (tanım) ve burhan (kanıt) ile sınırlı medâriku'l-ukûl (akılların algılama yolları/akılın işleyişi), ona göre bütün ilimlerin mukaddimesi konumundadır.⁸⁴ Gazzâlî'nin bu iddiası, mantık ilminin düşünce esnasında zihni hatadan koruyan bir alet olması dolayısıyla, bu ilmi ihata edememiş, onu tam olarak kavrayamamış kimselerin bu eksiklik sebebiyle hataya düşecekleri, onların ürettikleri ilimlere de bu yüzden güvenilemeyeceği kastına sahiptir. Buradan, mantık ilmini bilmeyen kimsenin mutlaka hataya düşeceği sonucunu çıkarmak, söz konusu iddianın kastını aşar nitelikte olacaktır. O hâlde, Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, mantık ilmini bilmeden yazılmış ve yazılacak bütün eserlere karşı “şüpheli” bir tavra sahip olmayı ifade eder. Elbette, İbn Sînâ'nın da ifade ettiği üzere bu ilmi bilmenin düşünsel hususlarda hataya düşürmeme garantisi yoktur.⁸⁵ Fârâbî ve

⁷⁵ el-Gazzâlî, *İhyâ*, 1:108.

⁷⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 30.

⁷⁷ H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî (Eserleri)” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996). <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#5-eserleri>

⁷⁸ “أصلها... هو ما قيل في هذه المقالة... أن الفقه لا يثبت على شيء من الأشياء... “Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz.” Bkz. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:11.

⁷⁹ İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: Elis Yayınları, 2011), 14.

⁸⁰ Çapak, *Gazzâlî*, 15.

⁸¹ Çapak, *Gazzâlî*, 15.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da İbn Sînâ mantığını temel almıştır. Nitekim ondaki İbn Sînâ etkisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın iddia ettiği üzere, örneğin, *Mekâsidü'l-Felâsife*'nin *Dânişnâme-i 'Alâî*'nin Arapça çevirisi olmasından anlaşılabilir. Bkz. Ali Durusoy, “Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi,” *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13, 3-4, (2000): 308.

⁸³ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:11.

⁸⁴ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:11.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 13.

İbn Sînâ gibi filozofların mantıkta ileri sürdükleri şartlara metafizik hususlarda uymadığını düşünen Gazzâlî,⁸⁶ bu iddiasıyla mantık bilmenin kişiyi hataya düşürmekten tamamen kurtarmayacağını da ifade etmiş olmaktadır. Bu da Gazzâlî'nin söz konusu şüpheli tavrının mantık ilmini bilsin ya da bilmesin, bütün herkesin ilmi üretimlerine karşı uygulanması gerektiği sonucunun elde edilmesini sağlar.

Zikredilen bu sonuç, mantık ilmiyle iştigal etmemiş kimi ilim adamının bu durum üzere ortaya koymuş olduğu eserlere dair Gazzâlî'nin şüpheli bir yaklaşıma sahip olduğu garantisini vermez. Nitekim o, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) düşüncesinde görülen şu yaklaşıma benzer bir tutumu benimsemiş olabilir: (Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmam Şâfiî'yi (ö. 204/820) kastederek) “Mantık bu gibi İslam âlimlerinin yaratılışlarında bir altın madeni gibi gizlenmiştir.”⁸⁷ Benzer bir yaklaşıma daha evvel açıklandığı üzere, İbn Sînâ'da da rastlamak mümkündür. Bir yöntem olarak mantığın kelam ilminde “kitâbü'n-nazar”, “medâriku'l-ukûl” ya da “kitâbü'l-cedel” gibi isimler altında kullanıldığı, Gazzâlî tarafından dile getirilmektedir.⁸⁸ Bir başka bakımdan o, kitâbü'l-cedel'in “mantık” şeklinde filozoflar tarafından bilerek değiştirildiğini düşünmektedir.⁸⁹ Bu açıdan Gazzâlî, mantık ilminin filozoflara özgü bir ilim olarak düşünülmesinin yanlış olduğu kanaatini taşımaktadır.⁹⁰ Buna göre, spesifik olarak Ebû Hanîfe ya da İmam Şâfiî için düşünülmesi de dini ilimlerde ve bilhassa kelam ilminde, şu veya bu şekilde mantığın bir yöntem olarak kullanılması, bu alanlarda yapılan üretimlerin Gazzâlî açısından daha az şüpheliyle karşılanması gerektiğini gösterebilir. Böylelikle bir eserin mantığa uygunluğunu belli bir kesim için de olsa, müellifinin fıtratına bağlama ihtiyacı duyulmayacaktır.

Medâriku'l-ukûl, el-kıstâsü'l-müstakim ve mizan gibi adlandırmalarla tarif ettiği mantık ilminin Gazzâlî'de niçin bu kadar önemli bir alan işgal ettiği sorusu, onun karakterinin doğal bir uzantısı olan⁹¹ ve bir yöntem olarak da benimsediği şüpheliğin⁹² onda ancak burhani bilgi ile beraber giderildiği düşüncesiyle cevaplanabilir. Nitekim Gazzâlî'ye göre, insanda hissi, vehmi ve akli olmak üzere üç tür güç vardır. Bunlardan hissi ve vehmi olanı kesin bilgiye ulaşma noktasında tabiatları gereği yanılmaya müsait olmaları dolayısıyla akıldan farklılaşır.⁹³ Burhan ise akli olanla ilgilidir; akli olan ya da akla uygun olan şey burhandır. Burhan, akıl için bir ışık gibidir.⁹⁴ Bu sebeple, kesin bilgi veren burhanın şartlarının iyi bilinmesi gerekmektedir.⁹⁵ Gazzâlî açısından akıl ve aklın doğru istidlal yöntemi olarak burhan, şeytanın vesvesesine düşmemenin ya da ondan kurtulmanın da yoludur. Bu yolun başlangıç noktasını da mantık oluşturur.

Gazzâlî'de mantığa verilen önemin bir diğer dayanağının onun Bâtînlilik'le giriştiği fikri mücadele olduğu söylenebilir.⁹⁶ Elbette bu mücadelenin fikri bir güdüden başka, siyasi noktalardan bir yönlendirme sonucu başladığını söylemek de mümkündür. Nitekim Gazzâlî, Tâlimiyye'ye (Bâtînlilik) karşı bir dizi eser yazdığını, bunları da siyasi makamlardan kendisine verilen direktiflerin ardından kaleme aldığını söylemektedir.⁹⁷ Bu eserler kronolojik sırayla; *el-Müstahzirî*, *Hüccetü'l-Hak*, *Mufasssilü'l-Hilaf*, *ed-Dür*c ve *el-Kıstâsü'l-Müstakim*'dir. Onun Bâtîniyye ile mücadelesinin duygusal bir dayanağa sahip olduğu da söylenebilir. Zira kendisinin destekçisi ve dostu, Büyük Selçuklu veziri

⁸⁶ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 69.; el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10.

⁸⁷ Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 15.

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 11.; el-Gazzâlî, *İhyâ*, 1:62.

⁸⁹ Çapak, *Gazzâlî*, 13.

⁹⁰ Hüseyin Çaldak, “Aristoteles Mantığının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006), 18; Yıldırım, “Fıkıh Usûlü,” 54; Durusoy, “Gazzâlî,” 309.

⁹¹ Karakterini yansıtan birtakım ifadelerinden anlaşıldığı üzere Gazzâlî, hayatı boyunca sorgulayıcı/şüpheli bir tavır içerisinde olmuştur. Bkz. el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 52.

⁹² Çağrı, “Gazzâlî”.

⁹³ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 34, 36.

⁹⁴ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 36.

⁹⁵ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 40.

⁹⁶ M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî (Kelâm ilmindeki Yeri)” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996). <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#2-kelam-ilmindeki-yeri>

⁹⁷ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 76.

Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) Bâtînîler tarafından öldürüldüğü bilinmektedir.⁹⁸

Gazzâlî'nin Bâtînîlik ile alakalı eserlerinde vurguladığı en temel konu, “masum imama ihtiyaç olmadığı”dır. Zira Bâtînîlik, öğretimde mutlaka bir imama ihtiyaç duyulduğu, herkesin imam olabilecek tabiatta olmadığı, imam olabileceklerin de masum olması gerektiği şeklinde öncülleri bulunan bir inançtır. Bu inanç, bilginin genelgeçer özelliğini kabul etmeyen sofistik düşünceyi, bireysel görüş (rey) ve akıl yürütmeyi (kıyas) reddederek⁹⁹ bilgideki tümeliliği imamın kontrolüne verir. Buna göre doğruyu yanlıştan ayırt edecek olan ölçüt, masum imamdır. Bu yaklaşıma karşı Gazzâlî, asıl ölçütün ilk muallim olan Allah'ın ikinci muallim Cebrail vasıtasıyla, üçüncü muallim konumunda bulunan peygamberlere bildirdiği dosdoğru ölçü/el-kıstâsü'l-müstakîm (mantık) olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰ Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerîm'de çeşitli ayetlerde¹⁰¹ geçen “mizan” kelimesini “mantık” olarak yorumlayan Gazzâlî açısından Kur'an'da üçü kesin (iktirani), ikisi seçmeli olmak üzere beş ölçü bulunmaktadır. Orta terimin öncüllerdeki konumuna göre birinci, ikinci ve üçüncü şekil kıyaslar “teâdül”; bitişik şartlı seçmeli kıyas “telâzüm”; ayırık şartlı seçmeli kıyas ise “teânüd” olarak adlandırılmıştır.¹⁰² Gazzâlî ne Bâtînîlerin ne mantıkçıların ne de kelamcılarının bu ölçülere muhalefet edebileceğini düşünmektedir.¹⁰³ İnsanlar arasındaki fikir ayrılıklarının temel kaynağı, bu beş ölçüye riayet edilmemesidir. Bir başka deyişle, bu beş ölçüye riayet edilmesi, bütün fikir ayrılıklarını ortadan kaldırabilir.¹⁰⁴ Daha önce de ifade edildiği üzere benzer bir yaklaşım İbn Sînâ'da da bulunmaktadır.

Mantık kavramının Kur'an-ı Kerîm'deki karşılığı olarak zikredilen “mizan” kavramı, Gazzâlî'ye göre bu anlamı taşımaya oldukça uygundur. Zira mizan, kendisiyle arpa, buğday, hurma veya altın tartılan terazi değildir. Kavrama bu anlamı yüklemek, tevilde aşırıya gitmek demektir.¹⁰⁵ Mizan kavramının dosdoğru ölçü/mantık anlamını taşıma imkânı hakkında şu hususlara değinilebilir: Bu kavram Kur'an-ı Kerîm'de çoğulu (mevâzîn) ile birlikte on altı kez geçmekte ve çoğul olarak kullanılan ayetlerde,¹⁰⁶ kıyamet gününde bir kimsenin, dünya hayatını neye göre yaşadığını ve cenneti mi yoksa cehennemi mi hak ettiğini belirleyen adalet ölçüsü/terazisi anlamına gelmektedir. Kavramın tekil olarak kullanıldığı ayetlerde¹⁰⁷ ise ahiret hayatındaki mizanla bağlantılı olarak, dünya hayatında insanın, kendisiyle ve diğer insanlarla olan ilişkisinde uyması gereken adalet dengesi anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim söz konusu ayetlere ilişkin rivayet ve dirayet tefsirleri incelendiğinde genel kanaat, bu ayetlerde geçen mizan kavramından kastın “adalet” olduğu yönündedir.¹⁰⁸ Adaletin belli/sistematik bir mantığa dayalı olması gerektiği düşünüldüğünde, Gazzâlî'nin mizan kavramını “mantık” anlamında düşünmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.

Gazzâlî'nin mantığa dair kaleme aldığı *Mihakku'n-Nazar*'a kıyasla daha detaylı¹⁰⁹ müstakil eseri *Mi'yâru'l-İlm* (*İlmin Ölçütü*) hakkında o, bu kitabın amacının, düşünsel hususlar için bir kıstas/ölçüt ortaya koymak olduğunu söylemektedir.¹¹⁰ Kendisinin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitabına bir mukaddime olması gayesiyle¹¹¹ yazdığı bu kitabın

⁹⁸ Abdülkerim Özyayın, “Nizâmülmülk” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007). <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk>

⁹⁹ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 24.

¹⁰⁰ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 27.

¹⁰¹ Rahman, 55/7-9.; Hadîd, 57/25.

¹⁰² el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 31.

¹⁰³ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 80.

¹⁰⁴ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 80.

¹⁰⁵ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 27.

¹⁰⁶ A'râf, 7/8-9; Enbiyâ, 21/47.; Mü'minûn, 23/102-103.; Kâri'a, 101/6, 8.

¹⁰⁷ En'âm, 6/152.; A'râf, 7/85.; Hûd, 11/84-85.

¹⁰⁸ Rahman, 55/7 ve Hadîd, 57/25 için: Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 4:133, 169.; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 8:95, 184.; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, çev. Abdülvehhab Öztürk. (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 6:75, 130.; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, çev. Şerafettin Şenaslan ve Ömer Faruk Haznedaroğlu. (İstanbul: Ravza Yayınları, 2003), 10:84, 164.

¹⁰⁹ el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 69.

¹¹⁰ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 40.

¹¹¹ el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 30.; el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 13.

muhtevası, bilinenden hareketle bilinmeyen nasıl elde edileceği bağlamında, bilinene tekabül eden tasavvur ve bilinmeyene karşılık gelen tasdiktir.¹¹² Bu meyanda, aklın vehimden ve hayalden uzak kalamayışı sebebiyle yanılgıya düşme ihtimaline karşı, akıl için adeta bir bileği taşı olacak bir ölçütün bulunması gerekir. Bu ölçüt, aruzun şiirde, nahvin de dilde yaptığı gibi akli hataya düşmekten koruyan bir niteliğe sahip¹¹³ mantık ilmidir.

Bilinmeyen, ancak bilinenle/bilinenden hareketle bilinebilir. Tasavvurun keşfine tanım, tasdik keşfine de kanıt (burhan) ulaştırır. Tanımın ve kanıtın hangisinin geçerli, hangisinin fasit olduğu bilgisini mantık ilmi verir. Bundan dolayı mantık, bütün ilimlerin ölçeğidir.¹¹⁴ Bir başka eserinde Gazzâlî, doğru (sahih) kıyas ile doğru tanımın şartlarına bağlılığın ve bu ikisindeki yanıltıcı hususlara karşı dikkatli olmanın, iki (önemli) hususu bir araya getirmek olduğunu söylemekte, doğru tanım ve kıyasın “bütün ilimlerin bağı” olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵ Bir kıyası önermeler, önermeleri tanımlar, tanımları da tekil (müfred) kavramlar oluşturduğuna göre, tekile dair bilgi sahibi olmak hepsinin temelindedir. Bir nesnenin zihindeki karşılığı, lafız olmaksızın ayakta duramaz. Nitekim lafız, nesnenin zihindeki soyutluğuna can katar.¹¹⁶ Lafza dökülen bir kavram, bileşik (mürekkeb) kavramların temeli olduğuna göre, “tekili bilemeyen kişi, bileşiği hiç bilemez.”¹¹⁷

Gazzâlî, ebedi mutluluğun kazanılmasını mantık ilmine vakıf olmaya bağlar. Nitekim mantık, ilmi cehaletten; ilim ise iyi ahlaki kötüsünden ayırır.¹¹⁸ İyi ahlak nefsin tezkiye (arındırma) ve tahliyesi (süsleme), rezîletten uzaklaşıp fazilete yakınlaşması ile elde edilir. Bu da ilimle mümkün olduğuna ve ilim de ancak mantıkla elde edildiğine göre, mantığın dünya ve ahiret saadetini elde etmek bakımından büyük bir ehemmiyeti vardır. Gazzâlî, mutluluğu mutlak (sonsuz) ve mukayyet (geçici) olmak üzere iki kısma ayırmış, mutlak saadetin dünyada başlayıp sonsuza kadar devam ettiğini, mukayyet saadetin ise belirli bir zamana mahsus geçici bir mutluluk olduğunu söylemiştir.¹¹⁹ Mukayyet saadetin kapsamına safсата, hitabet, cedel ve şiir girmektedir.¹²⁰ Safсата, muhatabı yenmek gayesiyle hakikat olduğu zannedilen ancak esasen saptırıcı nitelikli olan deliller ileri sürmektir. Bunu yapan kişi, geçici bir mutluluk duyabilir. Hitabette ise dinleyiciyi ikna maksadı gözetilir. Hatip bunu başardığında geçici bir haz yaşar. Şiirde hedeflenen şey, muhatabın duygularını harekete geçirmektir. Cedelde, meşhûrâta dayalı hususlara dayanarak muhatabı etki altına almak hedeflenir. Bütün bunlar geçici anlamda mutluluk verir. Onların ancak ahirete yönelik maksatlara binaen kullanılmasıyla geçici olan kalıcı hâle gelebilir.¹²¹ Gazzâlî’nin bu yaklaşımlarından anlaşılan şey, burhanın mutlak saadeti sağlamasının yanında, diğer dört sanatın doğru kullanımı da kişiyi sonsuz mutluluğa ulaştırabilir. Gazzâlî’de mantığa verilen önemin, onun ebedi saadetin giriş kapısı olarak görülmesi gibi hem dini hem dünyevi açıdan büyük bir dayanağının bulunduğu söylenebilir.

Meşşâî felsefenin metafiziğe dair hususlarda düştüğü çelişkileri ve hataları göstermek amacıyla kaleme alınan *Tehâfütü’l-Felâsife*’de Gazzâlî, mantık ilminin iyi bilinmesi gerektiği şeklinde ifade edilen düşüncenin doğru olduğunu söylemektedir.¹²² Ancak, önceki bölümde açıklandığı üzere, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük temsilcileriyle Meşşâî felsefenin, başta metafizik olmak üzere bütün bilimlerin temeli olarak mantık ilmine dair bahsi geçen yaklaşımlarının Gazzâlî’de nispeten farklılaştığını söylemek mümkündür. Zira ona göre, matematik ve onun alt dalı olarak mantık¹²³ ilmini metafiziğe zorunlu bir mukaddem olarak görmek saçmadır.¹²⁴ Onun bu noktadaki ifadesi şu

¹¹² el-Gazzâlî, *Mîyâru’l-İlm*, 44.

¹¹³ el-Gazzâlî, *Mîyâru’l-İlm*, 28, 30.

¹¹⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mekâsidü’l-Felâsife*, çev. Salih Aydın. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023), 21-22.

¹¹⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mihakku’n-Nazar*, çev. Ahmet Kayacık. (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 61.

¹¹⁶ el-Gazzâlî, *Mîyâru’l-İlm*, 246.

¹¹⁷ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:12.

¹¹⁸ el-Gazzâlî, *Mekâsidü’l-Felâsife*, 21-22.

¹¹⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mîrâcü’s-Sâlikîn*, çev. Yaman Arıkan. (İstanbul: Eskin Matbaası, 1971), 241.

¹²⁰ el-Gazzâlî, *Mîrâcü’s-Sâlikîn*, 241-244.

¹²¹ el-Gazzâlî, *Mîrâcü’s-Sâlikîn*, 245.

¹²² el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 11.

¹²³ el-Gazzâlî, *Mîrâcü’s-Sâlikîn*, 245.

¹²⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 10.

şekildedir:

“Filozofların, delil getirmede zorlandıkları bir problemle karşılaşınca aldatarak ikna etmek üzere başvurdıkları hilelerden biri de şudur: Derler ki: “Metafizik ilmi, keskin zekâ sahiplerinin bile anlayamayacağı kadar karmaşık, kapalı ve içinden çıkılmaz bir ilimdir. Bu problemlere cevap verecek bilgiye, ancak öncelikle matematik ve mantık ilimlerini öğrenmekle ulaşılır.”¹²⁵

Bu ifadelerinin ardından Gazzâlî, daha açık bir biçimde şunları söylemektedir: “Birisinin kalkıp da “metafiziği anlamak için matematik gereklidir” demesi, bir başkasının “tıp, gramer ve lügat için matematik gereklidir” veya “aritmetik için tıp gereklidir” şeklinde bir iddiada bulunması gibi budalalıktır.”¹²⁶ Onun bu ifadeleriyle, *Mi'yârü'l-İlm* kitabının *Tehâfütü'l-Felâsife*'ye giriş olarak yazılması arasında çelişik bir durum var gibi görünebilir. Ancak *Mi'yârü'l-İlm*, *Tehâfütü'l-Felâsife*'den bağımsız bir kitap olarak tasarlanmıştır. Bu da mantığın metafiziğe mukaddem görülmediği fikrini destekler niteliktedir. Bununla birlikte, bir kitabın “giriş” olarak düşünülmesi ile onu zorunlu görmek, birbirinden farklı şeylerdir. Bu bağlamda Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*'i *Tehâfüt*'e alet olarak gördüğünü söylemekle beraber, bu kitaba ihtiyaç duymayan kişilerin olabileceğini de kabul etmektedir.¹²⁷ Kullanılan ifadeler, bu kişilerin hâlihazırda mantıkta uzman kişiler olduğu şeklindeki bir anlam ile sınırlı görünmemektedir.

Gazzâlî tarafından mantık ilmine atfedilen önem, onun hâlihazırda kelam ilmi tarafından kullanıldığı olgusundan beslenmiş olabilir. Gazzâlî, felsefi ilimleri sistematik bir şekilde ilk defa ortaya koyan kişinin Aristoteles olduğunu söylemekle¹²⁸ ve mantığa dair kaleme aldığı eserleri bu sistematığı takip ederek yazmış olmakla birlikte, bu ilmin kitâbü'n-nazar, medâriku'l-ukûl ve kitâbü'l-cedel gibi isimler altında zaten kelam ilminde kullanılan bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁹ Onun bu düşüncesinin arka planında, dağınık bir biçimde bulunan kitâbü'n-nazar'ı/ mantığı, kaleme aldığı eserlerle birlikte sistematik bir biçimde olmak üzere dini ilimlere eklemlene hedefinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Gerek mantığın kelam ilminde de bulunduğunu söylemesi gerek de *el-Kıstâsü'l-Mustakîm* eserinde de görüldüğü üzere, mantığı Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırması hem onun sahip olduğu dini ve siyasi konum açısından hem de bahsi geçen hedefinden hareketle anlaşılabilir niteliktedir. Gazzâlî, mantığı dini ilimlere dâhil etme fikrini başarıya ulaştırmıştır. İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) işaret ettiği üzere, mantık ilmi Eş'arî kelamcısı İmamü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî (Cüveynî) tarafından kelama dâhil edilmiştir.¹³⁰ Gazzâlî ise in'ikâs-ı edille'yi kabul etmemesi -ki bu yaklaşım mantığın İslam dünyasında caiz görülmesine zemin olmuştur-¹³¹, filozofların bazı görüşlerini dini akideye ters düşmesi açısından eleştirmesi ve mantığı bir metot olarak kabul etmesi açısından yeni kelam anlayışının (müteahhirûn) ilk temsilcisi olmuştur.¹³²

Buraya kadar aktarılanlardan, Gazzâlî'nin, mantık ilmini filozoflarda olduğu şekliyle metafiziğe mukaddem olarak görmesini kabul etmeyişi hususu ile beraber, şer'î olsun ya da olmasın, onu bütün ilimlerin temelinde zihni hatadan koruyan bir alet olarak gördüğü anlaşılmıştır. Elbette bu onda belli bir düşünsel aşamanın ardından varılan bir sonuç olmuştur. Bu açıdan *el-Mustasfâ*'dan önce kaleme aldığı eserlerinde Gazzâlî'nin mantığın önemine ilişkin izah edilen çeşitli vurgularını görmek mümkünse de bunların hiçbirisi onun bilinmemesi durumunda, bilmeyenin ilmine güven olmayacağı iddiası kadar kesinlik taşımamaktadır. Elbette mantıkta Meşşâî geleneği takip etmesinin doğal bir sonucu olarak onu konumlandığı nokta öteden beri bu iddia bağlamında olabilir. Zira Meşşâî gelenek, mantığı ilimlerin mukaddimesinde mutlaka edinilmesi gereken bir alet olarak görmektedir.¹³³

¹²⁵ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10.

¹²⁶ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10.

¹²⁷ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 11.

¹²⁸ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 4.

¹²⁹ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 11.

¹³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:830.

¹³¹ Çaldak, “Aristoteles,” 19.

¹³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:830-831.

¹³³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 170; İbn Sînâ, *en-Necât*, 24.

4. İbn Teymiyye’de Gazzâlî’nin Mantığın Gerekliliği Düşüncesine Eleştiri

İslami gelenekten olup da mantık ve felsefe eleştirisi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden biri olan İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328), böyle bir konum içerisinde değerlendirilmesi onun bu alanlara yönelik esaslı ve sert eleştirilerde bulunması dolayısıyladır. Nitekim kendisi bu meyanda *er-Red ‘Ale’l-Mantıkiyyîn* ve *Nakzû’l-Mantık* adlarında iki eser kaleme almıştır. Birinci eser, Aristoteles mantığını tanım ve kıyas dayanakları açısından eleştirmekte ve filozofların metafizik hususlarda içine düştükleri yanlışların temel kaynağının mantıktaki hataları olduğunu ileri sürmektedir.¹³⁴ Eserin “filozoflara reddiye” şeklinde değil de “mantıkçılara reddiye” şeklinde isimlendirilmesi de konunun kökeni olan mantık açısından meselenin değerlendirildiğini gösterir niteliktedir. *Nakzû’l-Mantık* adlı ikinci eser ise kapsamı açısından diğerine kıyasla daha sınırlı olsa da mantığın konumu, gerekliği bağlamlarında konunun ele alındığı bir yapıttır. İbn Teymiyye’nin mantığa ilişkin görüşlerinin oluşturduğu etkiyi anlamak açısından, kendisinden iki asır sonra yaşamış olan Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) örnek olarak verilebilir. Nitekim Süyûtî’nin mantık anlayışının okunabileceği eseri *Savnû’l-Mantık ve’l-Kelâm*, İbn Teymiyye’nin *er-Red ‘Ale’l-Mantıkiyyîn* eserine muhtasar olarak kaleme alınan *Cehdû’l-Karîha fî Tecrîdi’n-Nasîha*’ya kendisinin yaptığı ilave notlar ile oluşturulmuştur.¹³⁵ Bununla birlikte, Süyûtî’nin diğer bazı eserlerinde de mantık aleyhine serdettiği görüşlere rastlamak mümkündür.¹³⁶

Selefi bir anlayış içerisinde olması dolayısıyla, Hz. Peygamber’in vefatı sonucu dinin tamamlanmasının ardından ortaya çıkan yeni hususları ya da sahabe ve tâbiîn’in ele almadığı konuları bidat kapsamda gören İbn Teymiyye, felsefenin ortaya çıkış sürecini de bu bağlamda değerlendirmektedir. Yedinci Abbâsî Halifesi Me’mûn’un (ö. 218/833) Beytû’l-Hikme’yi kurdurarak burada büyük bir tercüme hareketini başlatmış olması ve bu sayede Yunan felsefesinin İslam dünyasına kapsamlı bir şekilde intikal etmesi, İbn Teymiyye’ye göre, İslam ümmeti için son derece olumsuz bir durumdur. Bu meyanda kendisinin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Zannetmem ki Allah Teâlâ Me’mûn’dan gafil olsun ve onu bu İslam ümmeti içine soktuğu şeyden dolayı cezalandırmasın.”¹³⁷ İbn Teymiyye’nin mantığa ilişkin düşüncelerinin genel hatları, alıntıda görüldüğü şekliyle, sahip olduğu bu bakış açısı bağlamında incelenebilir.

Mantık ilminin gerekliği konusunda İbn Teymiyye’nin yaklaşımı oldukça keskin bir niteliğe sahiptir. Kendisinin bu konudaki ilk cümlesi, Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’da aktarmış olduğu, “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” iddiasına cevap olarak verilmiştir: “Mantık farz-ı kifâyedir, ona dair bir tetkiki olmayan kimsenin, ilimlerinden bir şeye itimat olunmaz” diyen kimsenin bu kavli birçok yönden fesadın son derecesinde, fasit şeyleri ve çokça batıl davaları kapsamaktadır.”¹³⁸ İbn Teymiyye söz konusu iddianın yanlışlığını, genele muhalif bir yaklaşım olmasına dayandırmakta; geçmiş zamanlarda hiç kimsenin böyle bir gereklilik anlayışına sahip olmadığını vurgulamaktadır.¹³⁹ Daha önce de ifade edildiği üzere¹⁴⁰ İbn Teymiyye yüksek bir ihtimalle, mantığı Aristoteles’in de bütün ilimler için zorunlu bir ilim olarak görmediği kanaatindedir. Ancak onun asıl vurgusu sahabe ve tâbiînden hiç kimsenin bu ilimle iştigal etmediği yönündedir. Ona göre, Yunan mantığı bilinmezden önce sahabe, tâbiîn ve Müslümanların imamları, kendileri için gerekli olan ilimleri öğrenmiş ve bu sayede ilimlerini ve imanlarını sağlam kılmıştır. Buna göre, İbn Teymiyye açısından mantık bilmeyen birinin ilmini “güvensiz” olarak nitelemek kabul edilebilir bir görüş değildir.¹⁴¹

Mantığın Yunan kaynaklı olması, İbn Teymiyye’nin bu ilme karşı çıkış sebeplerinin en önemlilerinden birini teşkil ediyor görünmektedir. Nitekim ona göre Yunan filozofları Yahudi ve Hristiyan âlimlerinden ve hatta putperest

¹³⁴ M. Sait Özervarlı, “er-Red ‘Ale’l-Mantıkiyyîn” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007). <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-red-alel-mantikiyyin>

¹³⁵ Halit Özkan, “Süyûtî” *İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010). <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti#1>

¹³⁶ Bu eserlere *el-Kavlü’l-Müşrik Fî Tahrîmi’l-İştigâl Bi’l-Mantık* ve *Takrîrû’l-İstinâd* örnek verilebilir. Bkz. Özkan, “Süyûtî”.

¹³⁷ Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 12.

¹³⁸ İbn Teymiyye, *Nakzû’l-Mantık*, 44.

¹³⁹ İbn Teymiyye, *Nakzû’l-Mantık*, 44, 80, 128.

¹⁴⁰ Bkz. Bu makale, 3, 4.

¹⁴¹ İbn Teymiyye, *er-Red Ale’l-Mantıkiyyîn*, thk. Abdussamed Şerefeddin el-Kutubî. (Beyrût: Müessesetü’r-Reyyân, 2005), 222.

Araplardan daha aşağıda, anlayışları daha kıt bir konumda bulunmaktadır.¹⁴² Bu bağlamda İbn Teymiyye, mantığın gerekli bir ilim olmadığına dair *er-Red Ale'l-Mantıkiyyîn* eserinin mukaddimesinde şu ifadeyi kullanmaktadır: “Yunan mantığına zeki kimselerin ihtiyaç duymadığını ve ahmakların da ondan faydalanamayacağını kesin olarak biliyordum.”¹⁴³ Ona göre zeki insanlar filozofların kullanmış olduğu analitik, kategori, metafizik gibi çeşitli kavramları kullanmaya ihtiyaç duymazlar.¹⁴⁴ İbn Teymiyye açısından mantık dinin bir gereği ya da emri değildir, onun yerine Arapça öğrenilmelidir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’i ve sünneti anlamak Arapçayı bilmekle mümkündür.¹⁴⁵ İbn Teymiyye bir başka yerde de Yunan mantığının ilmi açıdan hiçbir fayda sağlamadığını söylemekte ve buna örnek olarak da mantık âlimi Efdalüddîn el-Hûnecî’nin (ö. 646/1248) ölüm döşegindeyken söylediği, “hiçbir şey öğrenmeden ölüyorum” şeklindeki cümlesini göstermektedir.¹⁴⁶

İbn Teymiyye’nin mantığa karşı yönelttiği eleştirilerinin sebeplerinden en önemlisi, bu ilmin fıkıh, kelam gibi İslami ilimlere karışmış olmasıdır. Açıklamaları yapıldığı üzere, mantığın İslami ilimlere köklü bir şekilde ilk defa olmak üzere dâhil edilmesi, Gazzâlî’nin çabaları sonucu gerçekleşmiştir. Bu açıdan İbn Teymiyye Gazzâlî’yi meselenin ana sorumlusu olarak görmüş ve eleştirilerinin kayda değer bir kısmını ona yönelik yapmıştır. Bu meyanda *Nakzû’l-Mantık* adlı eserinde İbn Teymiyye, fıkıh söz konusu olduğunda tümevarımı (istikra) mantıktan elde edilebilecek muhtemel faydanın zeminine yerleştirmekte, bunun dışında kalan hususta -ki buradaki kastının tümdengelim metodu olduğu anlaşılmaktadır-, kişinin mantıkla aklını ve dinini bozacağını düşünmektedir.¹⁴⁷ Buna, isim vermeksizin “fıkıh usulüne ve diğer İslami ilimlere mantığı karıştıran ilk kişi” şeklinde tarif ederek örnek gösterdiği ve içine düştüğü kargaşadan dolayı problemlili (ızdırıp) olarak nitelediği şahıs¹⁴⁸ Gazzâlî’dir. Bilindiği üzere, tümevarım yöntemi doğası gereği fıkıh için geçerli bir metot olarak Gazzâlî tarafından kabul edilmektedir.¹⁴⁹ O hâlde İbn Teymiyye’nin Gazzâlî’de karşı çıktığı hususun tümdengelim yöntemine ilişkin olduğu sonucuna varılabilir.

İbn Teymiyye Gazzâlî’yi her ne kadar mantık ilmini İslami ilimlere karıştırması açısından eleştirse de *Tehâfütü’l-Felâsife* isimli eserinde onun, filozofların metafiziğe dair görüşlerini çürüttüğünü kabul etmektedir.¹⁵⁰ Ancak filozofların hatalı görüşlerinin kaynağı ona göre mantık ilmi olduğu için İbn Teymiyye, Gazzâlî’nin hatalı bir yöntem benimsediğini düşünmektedir.¹⁵¹ Hâlbuki Gazzâlî filozofların metafizikte düştükleri yanılgılarının kaynağı olarak, onların burhanın şartlarına uymamaları sebebinin zaten dile getirmektedir.¹⁵² İbn Teymiyye’nin bir diğer iddia niteliğindeki düşüncesi, Gazzâlî’nin, hayatının sonlarına doğru mantık ilmine dair düşüncesinin aleyhte olmak üzere değiştiği şeklindedir.¹⁵³ İbn Teymiyye’nin bu meyanda kullanmış olduğu ifadenin tam tercümesi şu şekildedir: “(Gazzâlî) son kitabında (mantıkçıların) yolunun yakîne ulaştırmayan bir yol olduğunu açıkladı.”¹⁵⁴ İbn Teymiyye “son kitap” olarak nitelendirdiği bu eseri ya kendisi okumuştur ya da okuyan birilerinin nakliyle bu cümleyi kullanmıştır. Bir ihtimal de Gazzâlî’nin mantıkla ilgili bazı düşüncelerini İbn Teymiyye’nin, kendi perspektifinden yorumladığıdır. Elbette Gazzâlî’nin herhangi bir kitabının “son kitap” zannedilmesi de ihtimal dâhilindedir. Yahut son kitap ifadesi “son dönem kitaplarından biri” kastıyla da söylenmiş olabilir. Bu ihtimali destekleyecek bir veri olmadığından, zikredilen mevcut ifade üzerinden hareket etmek en doğrusu olacaktır.

¹⁴² Nazım Hasırcı, “Gazzâlî’nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi,” *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XII, 24, (Eylül 2014), 16.

¹⁴³ İbn Teymiyye, *er-Red*, 45.

¹⁴⁴ Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 33.

¹⁴⁵ Hasırcı, *İbn Teymiyye*, 33.

¹⁴⁶ Kazım Sarıkavak, “İbn Teymiyye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar,” *Felsefe Dünyası* 24, (Bahar 1997): 67.

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, *Nakzû’l-Mantık*, 192.

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, *Nakzû’l-Mantık*, 192.

¹⁴⁹ el-Gazzâlî, *Mekâsidü’l-Felâsife*, 53.

¹⁵⁰ Hasırcı, “Gazzâlî,” 18.

¹⁵¹ Hasırcı, “Gazzâlî,” 18.

¹⁵² el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 69.; el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 10.

¹⁵³ Hasırcı, “Gazzâlî,” 18-19.; İbn Teymiyye, *er-Red*, 239.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *er-Red*, 239.

İbn Teymiyye'nin yukarıda alıntılanan cümlesindeki vurgu, Gazzâlî'nin bu sözü "son kitabında" serdetmiş olduğudur. Bu noktada onun hangi eserinin son eser olduğu bilgisi önem kazanmaktadır. Gazzâlî'nin kaleme aldığı son eser olarak *Minhâcû'l-Âbidîn* isimli tasavvuf eseri zikredilmektedir.¹⁵⁵ Bu eser incelendiğinde, İbn Teymiyye'nin iddiasına temel olabilecek bir cümleye rastlanmamıştır. Sadece; ilim, tövbe, engeller, belalar, sebepler, afetler ve şükür şeklinde düzenlenen yedi bölümün ilki olan "ilim" kısmında Gazzâlî, herkesin bir miktar öğrenmesi gereken ilimleri sayarken mantık ilmini zikretmemiştir.¹⁵⁶ Ancak, toplumun her kesimine hitap etme iddiasında olan¹⁵⁷ bir kitap için bu ilimler içerisinde mantık ilmini aramak doğru olmayacaktır.

Minhâcû'l-Âbidîn, Gazzâlî'nin ikinci defa Nizamiye medresesindeki hocalık vazifesini bıraktığı 503/1109 yılından sonra kaleme alınmıştır.¹⁵⁸ Fakat Gazzâlî bu yıldan vefatı 505/1111 yılına kadarki iki yıllık süre içerisinde *el-Mustasfâ*, *Gâyetü'l-Gavr*, *el-İmlâ 'Alâ Müşkilü'l-İhyâ*, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm* isimlerinde beş eser daha kaleme almıştır. Bunlardan herhangi birisinin kaleme alınan son eser olduğu düşünülürse her biri ayrıca inceleme konusu edilmelidir. *el-Mustasfâ*, bu çalışmanın temel noktasını teşkil eden "mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz"¹⁵⁹ cümlesini barındıran eserdir. Fıkıh usulü kitabı olarak tasarlanan *el-Mustasfâ*'nın mukaddimesinin tamamen mantığa tahsis edilmesi, bu eserde mantık ilmi aleyhine bir görüşün bulunamayacağına yeterli bir delildir. Yazma eser durumunda olan *Gâyetü'l-Gavr* ise, yukarıdaki alıntıyı destekleyecek bir ifadenin bulunmadığı, muhtevasında boşanma (talak) ile ilgili konuların Şâfiî fıkıhına göre değerlendirildiği bir eserdir.¹⁶⁰ Gazzâlî'nin *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*'e yapılan eleştirilere karşı kaleme aldığı bir yapıt olan¹⁶¹ *el-İmlâ 'Alâ Müşkilü'l-İhyâ* adlı eserde de İbn Teymiyye'nin iddiasını destekleyecek bir ifadeye rastlanmamıştır.¹⁶² Tam adı *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Keşf-i Ulûmi'l-Âhire* olan kitap ölüm ve sonrası hayatı konu edinen bir eser olup burada da söz konusu iddiaya temel olabilecek bir cümle bulunamamıştır.¹⁶³ *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm* isimli eseri incelendiğinde de aynı sonuçla karşılaşmıştır.¹⁶⁴

Gazzâlî'nin son kitabında mantıkçıların yönteminin kesin bilgiye (yakîn) ulaştırmayan bir yol olduğunu açıkladığı şeklinde İbn Teymiyye tarafından zikredilen iddia, 503/1109-505/1111 yılları arasında kaleme alınan ve "son eser" olarak zikredilen *Minhâcû'l-Âbidîn* ile birlikte, son eser olma ihtimali bulunan diğer beş yapıtın da incelenmesi neticesinde kendisine bir zemin bulamamıştır. Bu durumda, iddianın doğru olduğu varsayılırsa Gazzâlî'nin son eserinin bugüne ulaşmadığı düşünülebilir. Zira bu altı eserde mantık ilmi aleyhine ne bir söze ne de bir imaya rastlanmıştır. Bir başka açıdan, İbn Teymiyye bu iddiayı başkalarından öğrenerek aktarmış olabilir. Bu da iddianın anlamını içeren cümleyi kendisinin okumadığını gösterir. Böyle bir durum, bu söze olan güveni sarsacaktır. Üçüncü bir ihtimal de İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'de mantığa ilişkin kimi ifadeleri yanlış yorumladığıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde, Gazzâlî'nin otobiyografik eseri olan *el-Munkız Mine'd-Dalâl*'de ilmin kitaplarda yazılı olan delillere bağlı olmadığını ifade eden bir cümlesi bulunmaktadır.¹⁶⁵ Eğer söz konusu iddianın dayanağı bu ya da benzeri bir cümle ise burada Gazzâlî, mantığın hakikate ulaştırmayan bir yol olduğu düşüncesinin aksine, mantıkçıların burhan metodunun hakikate ulaşmada nihai bir noktayı değil, fakat yalnızca bir merhaleyi temsil ettiğini tasavvufi bir düzlemde açıklamak istemiştir.

¹⁵⁵ Karlığa, "Gazzâlî (Eserleri)".

¹⁵⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Minhâcû'l-Âbidîn*, çev. Yaman Arıkan. (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968), 21.

¹⁵⁷ el-Gazzâlî, *Minhâcû'l-Âbidîn*, 7.

¹⁵⁸ Çağrı, "Gazzâlî".

¹⁵⁹ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:11.

¹⁶⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Gâyetü'l-Gavr* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 615), 7-78.

¹⁶¹ Karlığa, "Gazzâlî (Eserleri)".

¹⁶² el-Gazzâlî, "el-İmlâ 'Alâ Müşkilü'l-İhyâ"; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2019), 1:83-138.

¹⁶³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Keşf-i Ulûmi'l-Âhire*, thk. Lucien Gautier. (Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, 1997), 13-122.

¹⁶⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm* (Lübnan: Dârü'l-Minhâc, 2017), 43-165.

¹⁶⁵ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 56.

Sonuç

İlk defa Aristoteles tarafından kuralları tespit edilen mantığın, ilimlerin öncülünde mutlaka edinilmesi gereken bir yetenek anlamındaki konumu, İslam dünyasında yetiştirmiş Meşşâî filozoflardan Fârâbî, İbn Sînâ ve bu geleneğin dışında kalmakla birlikte, ortaya koydukları eserleriyle bu alandaki yetkinliklerini ifade etmiş bulunan İbn Hazm ve Gazzâlî’de gitgide artan bir kesinlikle önemini pekiştirmiştir. Mantığın doğuştanlığı bağlamında onun ilimlerin öncesinde öğrenilmesinin gerekliği hususu Aristoteles’te kesin değilse de tarihi seyir içerisinde bu konunun bilhassa İslam dünyası açısından adeta tepe noktası, Gazzâlî’nin ahir ömründe kaleme aldığı fıkıh usulü eseri *el-Mustasfâ*’nın mukaddimesinde serdettiği, “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” şeklinde ifade bulabilecek iddiadır. Gazzâlî’nin mantığa ilişkin eserlerini kronolojik bir şekilde ele almak suretiyle bu iddianın düşünsel serüveni takip edildiğinde, sarf edilen ifadenin aynısına ya da bir benzerine rastlamanın ötesinde, mantığın Gazzâlî’de niçin bu denli önemli bir yer işgal ettiğine dair birtakım verilere ulaşılmıştır. Bu verileri biri karakteristik, diğeri siyasi ve bir diğeri dini olmak üzere üç temel sebepte toplamak mümkündür.

Karakteristik neden, şüpheyi esas alan entelektüel yapısı dolayısıyla Gazzâlî’nin bilgide kesinliğe ulaşmayı hedeflemesi ve bu kesinliği mantıkta bulması; siyasi neden, onun Bâtînî fikir akımlarına karşı mantığı metodolojik bir savunma aracı olması bakımından kullanması; dini neden ise diğer iki nedene bağlı olarak ortaya çıkan, mantığın bizzat yaratıcı tarafından peygamberlere indirilen bir mizan, bir kıtas şeklinde görülmesi olarak tarif edilebilir. Bütün bu nedenlere dayalı olarak Gazzâlî, kaleme aldığı son eserlerinden *el-Mustasfâ*’da bahse konu edilen iddiayı dile getirmiştir.

Konunun İslam dünyasından mantığa önemli eleştiriler getiren ve bu meyanda müstakil iki eser kaleme alan İbn Teymiyye açısından karşılığı ise tamamen farklıdır. Zira ona göre, Gazzâlî kaleme aldığı son eserinde mantığa dair önceki görüşlerinden vazgeçmiştir. Bu konuya dair yapılan inceleme ile birlikte, Gazzâlî’nin bu meyanda bir ifadesinin bulunmadığı görülmüştür. O, mantığı hakikate ulaşmada son derece gerekli bir basamak olarak görmüştür. Doğru olduğu varsayılsa bile, İbn Teymiyye’nin söz konusu iddiasının bu noktada anlaşılabilmesine imkân verecek pek çok ifadeye Gazzâlî’de rastlanmaktadır.¹⁶⁶ Kaleme aldığı *Mi’yârü’l-İlm*, *Mihakku’n-Nazar*, *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*, *Şifâü’l-Galîl*, *Esâsü’l-Kıyâs* gibi mantık eserleri de göz önünde tutulduğunda, ahir ömründe Gazzâlî’nin böyle bir düşünceye girdiği uzak bir ihtimal olarak durmaktadır. Elbette İbn Teymiyye bu iddiayı ifade edene kadar mantığın ilimler için bir mukaddime olamayacağı düşüncesini; bu ilmin Yunan menşeli olması, seleften hiç kimsenin bu ilimle iştigal etmemesi, zeki tabiatlı kimselerin mantığa ihtiyaç duymayacağı, zeki olmayanların ise ondan istifade edemeyeceği itirazlarına dayalı olarak kabul etmektedir.

Farklı kimliklerinin yanında, tasavvufî bir yatkınlığının da bulunması Gazzâlî’nin mantığa dair yaklaşımını derinden etkilemiştir. Bu meyanda onun, salt burhani yöntemle dayalı olarak hakikati elde etmeyi mümkün görmediği söylenebilir. Otobiyografik nitelikteki eseri *el-Munkız*’da Gazzâlî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “...Bu durum bir delil oluşturmak ve bir söz düzenlemekle değil, yüce Allah’ın göğse bıraktığı bir nurla oldu. O nur birçok bilginin anahtarıdır. Eğer bir kimse (ilmî) keşfin sadece kitaplarda yazılı delillere bağlı olduğunu zannederse Allah’ın geniş rahmetini daraltmış olur.”¹⁶⁷

Mantığı ilimlerin evvelinde öğrenilmesi gereken bir bilim olarak düşünen Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm ve Gazzâlî, mantığın gereklik nedenlerini açıklarken mutlaka dil-mantık mukayesesine yer vermiştir.¹⁶⁸ Onlar açısından nasıl ki bir dilin grameri dili hatalardan korur ve onun doğru konuşulmasını sağlar, mantık da aynı şekilde, zihni hatalı düşüncelerden uzak tutar ve tutarlı olmayı öğretir. Bu bağlamda, mantık dilden daha evrensel ve kuşatıcı bir alanı

¹⁶⁶ el-Gazzâlî, *İhyâ*, 1:108.; el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 56, 86.

¹⁶⁷ el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 56.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Risaleler (et-Tavtîe)*, 16.; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 14.; İbn Sînâ, *en-Necât*, 24.; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 14.; İbn Hazm, *et-Takrîb*, 38.; el-Gazzâlî, *Mi’yârü’l-İlm*, 30.

ifade etmektedir. Ancak bir dili doğru konuşmak gramer kurallarını bilmeden de mümkün olabilir. Bu kurallar dilin kendisinde potansiyel olarak mevcuttur. Nitekim anadil için düşünöldüğünde gramere ihtiyaç duyulmamaktadır. Sonradan edinilen dil bağlamında da bir noktaya kadar aynı durum söz konusudur. Bu da anadil dışında öğrenilen dil için belli bir aşamaya gelene değin gramere ihtiyaç duyulabilmesi demektir. Söz konusu aşama da gramerin öğrenilen o dilde artık potansiyel hâline gelmesi anlamındadır. Mantık ise dilden daha evrensel olması bakımından bütün insanlarda gücöl olarak mevcuttur. Bundan dolayı, anadil söz konusu olduğunda gramere ihtiyaç duyulmaması gibi, düşünsel hususların ya da ilimlerin evvelinde mantık bilmeye gerek yoktur, denilebilir. Bu husus mantık ilmini bilmeksizin kaleme alınan eserlerin veya ilmi birtakım çıktılarının mantık dışı olduğü şeklindeki bir düşünce içe-risine girilmemesini sağladığı gibi, bu ilmin öğrenilmesinin ardından üretilen eserlerin de tamamen mantığa uygun olduğü sanısından uzaklaştırır.

Kaynakça

- Acar, Muhammed Ali. "Bir Zahiri İki Kıyas: İbn Hazm'ın Mantıki Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşıtlığı," *Mevzu* (Mart 2023): 85-112.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çevirenler: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>
- Çaldak, Hüseyin. "Aristoteles Mantığının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Çapak, İbrahim. *Düşünce Geleneğimizde Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Çapak, İbrahim. *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: Elis Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nahiv>
- Durusoy, Ali. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme," *İslami İlimler Dergisi* 2, (Güz 2010): 9-20.
- Durusoy, Ali. "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi," *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13, 3-4, (2000): 303-320.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Fârâbî. *Mantığa Giriş Risaleleri. (et-Tavti, et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde)*. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Fârâbî. "Mantıkta Kullanılan Lafızlar," Çeviren: Sadık Türker, *Kutadgubilig* (Ekim 2002): 170.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Keşf-i Ulûmi'l-Âhire*. Tahkik Eden: Lucien Gautier, Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, 1997.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Gâyetü'l-Gavr*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 615, 2-78. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/615>
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Çeviren: Ahmet Serdaroğlu, 10 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*. Lübnan: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. "el-İmlâ 'Alâ Müşkilü'l-İhyâ" *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* içinde, Cilt 1. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2019.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*. Çeviren: Muhammed Yazıcı, İstanbul Ketebe Yayınları, 2023.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mekâsidü'l-Felâsife*. Çeviren: Salih Aydın, İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mihakku'n-Nazar*. Çeviren: Ahmet Kayacık, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Minhâcü'l-Âbidîn*. Çeviren: Yaman Arıkan, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mî'râcü's-Sâlikîn*. Çeviren: Yaman Arıkan, İstanbul: Eskin Matbaası, 1971.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mî'yâru'l-İlm*. Çevirenler: Ali Durusoy ve Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu

Başkanlığı Yayınları, 2013.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız Mine'd-Dalâl ve'l-Mufsih Bi'l-Ahvâl*. Çevirenler: Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. Çeviren: Yunus Apaydın, 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çevirenler: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Hasırcı, Nazım. "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi," *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* XII, 24, (Eylül 2014): 13-31.

Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

el-Hemedânî, Aynükdât. *Zübdetü'l-Hakâik*. Çevirenler: Ahmet Kâmil Cihan vd., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Çevirenler: Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

İbn Sînâ. *Mantiğa Giriş*. Çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Çeviren: Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. Çeviren: Süleyman Uludağ, Cilt 2. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

İbn Hazm. *el-Fasl*. Tahkik Edenler: Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre, Cilt 2. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.

İbn Hazm. *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*. Çevirenler: İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

İbn Teymiyye. *Nakzu'l-Mantık*. Çeviren: Hikmet Akpur, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

İbn Teymiyye. *er-Red Ale'l-Mantikiyyîn*. Tahkik Eden: Abdussamed Şerefüddin el-Kutubî, Beyrût: Müessetü'r-Reyyân, 2005.

İbnü'l-Cevzî. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Çeviren: Abdülvehhab Öztürk, Cilt 2, 6. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.

Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. Çeviren: Ece Ergin, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.

Karlığa, H. Bekir. "Gazzâlî (Eserleri)" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#5-eserleri>

Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.

Küyel, Mübahat Türker vd. *Felsefeye Giriş*. Ankara: TTK Basımevi, 1985.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Cilt 4. Oxford: The Clarendon Press, 1924.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. Çeviren: M. Beşir Eryarsoy, Cilt 4. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*. Çevirenler: Şerafettin Şenaslan ve Ömer Faruk Haznedaroğlu, Cilt 3, 10. İstanbul: Ravza Yayınları, 2003.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmülmülk" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk>

Özervarlı, M. Sait. "er-Red 'Ale'l-Mantikiyyîn" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-red-alel-mantikiyyin>

Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)" *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#2-kelam-ilmindeki-yeri>

Özkan, Halit. “Süyûtî” *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti#1>

Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.

Sarıkavak, Kazım. “İbn Teymiyye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar,” *Felsefe Dünyası* 24, (Bahar 1997): 63-72.

Taberî. *Câmi’u’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. Çevirenler: Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya, Cilt 8. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmta’ ve’l-Muânese*. Tahkik Edenler: Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, Birleşik Krallık: Müessesetü Hindawi, 2019.

Yaman, Ahmet. *İbn Hazm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)” *İslâm Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#2-itikadi-gorusleri>

Yıldırım, İlyas. “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi,” *Eskiye* 29, (Güz 2014): 49-74.

Ahlakın Kaynağı Tartışmaları: Klasik Yunan Filozofları

Selahattin Akti¹

ORCID: 0000-0001-5464-8740

DOI: 10.55256/TEMASA.1803821

Öz

Ahlak ile inanç arasındaki ilişkiyi felsefi bir problem olarak ele alan bu çalışma, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini karşılaştırarak ahlakın kaynağına dair tartışmaların Antik Yunan düşüncesindeki temellerini incelemektedir. Düşünce tarihi boyunca ahlak mı inanca, inanç mı ahlaka dayandırılmalıdır sorusu Platon'un Euthyphron ikilemi üzerinden tartışılmıştır. Makale, ahlak, etik ve din kavramlarının etimolojik kökenlerini inceleyerek kavramsal bir çerçeve sunduktan sonra adı geçen her üç filozofun ahlak anlayışlarına yer verir. Mutluluk ve erdem, üçü için de ortak bir başlangıç noktası olsa da, yöntem, metafizik temel ve ahlakın kaynağı konusunda birbirlerinden ayrıldıkları görülür. Ahlakın kaynağını Sokrates bilgiye dayandırırken, Platon iyi ideasına, Aristoteles ise pratik akla dayandırır. Nitel bir araştırma olarak planlanan makale karşılaştırmalı felsefi analiz yöntemiyle kaleme alınmıştır. Bu bağlamda her bir filozofun ahlaki eylemin temeline ilişkin getirdiği kavramsal çerçeve, epistemolojik dayanaklar ve metafizik varsayımlar tartışılmıştır. Böylelikle makale, Antik Yunan filozoflarının görüşleri üzerinden ahlakın kaynağına ilişkin farklı yaklaşımları sistematik olarak ortaya koyarken, etik ve din felsefesi araştırmalarına da teorik bir temel oluşturarak katkıda bulunur.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Ahlakın Kaynağı, Din, Euthyphron ikilemi, Sokrates, Platon, Aristoteles.

Debates on the Origin of Morality: Classical Greek Philosophers

Abstract

This study, which addresses the relationship between morality and faith as a philosophical problem, examines the foundations of discussions on the source of morality in Ancient Greek thought by comparing the ideas of Socrates, Plato, and Aristotle. Throughout the history of thought, the question of whether morality should be grounded in faith or faith in morality has been debated through Plato's Euthyphro dilemma. The article, after examining the etymological origins of the concepts of morality, ethics, and religion to provide a conceptual framework, addresses the moral understandings of each of the three aforementioned philosophers. Although happiness and virtue serve as a common starting point for all three, they diverge in terms of method, metaphysical foundations, and the source of morality. Socrates grounds the source of morality in knowledge, Plato in the Idea of the Good, and Aristotle in practical reason. Designed as a qualitative study, the article employs the method of comparative philosophical analysis. In this context, the conceptual framework, epistemological underpinnings, and metaphysical assumptions that each philosopher brings to the foundation of moral action are discussed. In so doing, the article systematically elucidates diverse approaches to the source of morality through the perspectives of Ancient Greek philosophers, while contributing to research in ethics and the philosophy of religion by establishing a theoretical foundation.

Keywords: Morality, Source of Morality, Religion, Euthyphro Dilemma, Socrates, Plato, Aristotle.

¹ Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri. selakti@comu.edu.tr

Giriş

Tarihte ilk defa Leibniz (öl.1716) tarafından kullanılan ‘teodise’ sözcüğü, 1755 yılındaki Lizbon depreminden sonra kötülüğün dünyadaki varlığının ilâhî gerekçesini ortaya koymaya çalışan yazarların fikrî aktivitelerini ifade eden genel bir terime dönüştü.² Ancak aynı dönemde yaşayan Kant (öl. 1804), 1791 yılında “Tüm felsefi Teodise teşebbüslerinin başarısızlığı üzerine” başlıklı bir makale yayınlayarak, teodise yazarlarının teşebbüslerini eleştirir ve hepsinin başarısızlığa mahkûm olduğunu ilan eder.³ Konunun daha iyi anlaşılması için Kant, servetini, ailesini ve tüm arkadaşlarını kaybedip birçok hastalığa yakalanan Eyüp peygamberin Kutsal Kitap’taki hikâyesine başvurur. Zira söz konusu teodise yazarlarının fikirleri ile bu hikâyede Eyüp peygamberi ziyarete giden arkadaşlarının yolda-ki diyaloguna hâkim olan ana fikir benzerdir. Nitekim Eyüp’ün arkadaşları onu suçlayabilecek herhangi bir bilgiye sahip olmasalar da, ilâhî adaletin bir gereği olarak, dünyadaki tüm acıların daha önceden işlenmiş suçlara karşılık verilen bir ceza olduğu düşüncesinden hareketle Eyüp’ün de geçmişte bir günah işlemiş olması gerektiğine apriori hükmetmişlerdi. Eyüp ile arkadaşları arasında bu konuda çıkan tartışmada Kant’a göre Tanrı, ahlakını inanca değil, inancını ahlaka dayandıran Eyüp’ü haklı görmüştü.⁴ Gerçek dindarlığın, teodiselerde olduğu gibi spekülâtif teolojik açıklamalara dayandırılmaması gerektiğine inanan Kant, inancın, bireyin ahlaki dürüstlüğüne ve vicdanına temellendirilmesinde ısrarcıdır. Doğru olanı insan, Tanrı’dan bir ödül beklediği için değil, doğru olduğu için yapmalıdır. Kişi, ahlaki olarak iyi olmayı seçtiğinde, bu seçim Tanrı’ya olan inancı da beraberinde getirir, ancak bu inanç, ahlaki eylemin ön koşulu değildir. Sonuç olarak Kant’a göre ahlak inancın temeli olmalı, inanç da ahlaki davranışın bir sonucu olarak ortaya çıkmalıdır. Diğer türlü inanç, yalnızca bir lütuf arayışı veya ikiyüzlülüktен başka bir şey olmaz.

Ahlak ve dinî inanç arasındaki ilişki düşünce tarihinin en köklü tartışmalarından birisidir ve Kant’ın makalesinde de görüldüğü üzere ahlaki normların kökenini sorgular. ‘Ahlak mı inanca, inanç mı ahlaka dayanmalıdır?’ sorusu antik Yunan’dan başlayarak Ortaçağ skolastiği, Aydınlanma dönemi ve Modern felsefeye uzanarak, gerek filozoflar ve gerekse de teologlar tarafından defalarca tartışılmış ve nihai bir cevap aranmıştır. Sorunun normatif etik ile metafizik inanç sistemleri arasındaki gerilimi yansıttığı açıktır. Felsefe, tartışmayı daha çok ahlakın rasyonel temellerini sorgulamak üzerinden yürütürken, teoloji ise Tanrı’nın iradesi ile insan davranışlarının uyumunu tartışmanın merkezine alır. Genel olarak iki kutuplu bir zemin üzerinde sürdürülen tartışmada bir yanda ahlakın ilahi emirlere dayandığı teolojik görüş yer alırken, diğer yanda ise ahlakın özerk ve rasyonel bir yapıya sahip olduğunu ileri süren felsefi yaklaşım görülür. Hiç kuşkusuz tartışmayı şekillendiren en önemli etkenler içerisinde, düşünürlerin mensubu oldukları kültürel havzaya da bağlı olarak, sahip oldukları metafizik varsayımlar ve kültürel bağlar sayılabilir.

Tanrı-ahlak ilişkisi üzerine yürütülen tartışmaların merkezinde yer alan Platon’un (öl. M.Ö. 347?) Euthyphron ikilemi, tarih boyunca farklı metafizik ve teolojik paradigmalara sahip düşünür veya ekoller tarafından defaatle yorumlanmıştır. İkilemin temel sorusu ise şudur: “Tanrı bir şeyi iyi olduğu için mi buyurur, yoksa Tanrı buyurduğu için mi o şey iyi olur?”⁵ Bu soru, ahlaki iyiliğin kaynağına dair hem felsefi hem de teolojik düzlemde en temel açmazlardan birini ifade eder ve çözülmüş bir problem olmaktan çok, ahlakın kaynağına ilişkin tartışmaların sürekliliğini sağlayan felsefi bir zemin oluşturur.

Batı düşüncesinde din ve ahlak arasındaki ilişkinin tarihsel gelişimi *Stanford Felsefe Ansiklopedisi*’nde John Hare ve Jennifer Herdt tarafından “Religion and Morality in Western Philosophy” başlığıyla ele alınmış ve beş tarihî dönem altında incelenmiştir. Bu dönemler (1) Antik Yunan Felsefesi, (2) İbrani Kitâb-ı Mukâddes ve Yeni Ahit, (3) Orta Çağ, (4) Modern Felsefe ve (5) Çağdaş Felsefe şeklindedir. Makalede ahlak, alışkanlık ve göreneklere dayalı bir

² Selahattin Akti, *İbn Arabî’de Varlık ve Kötülük* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 21.

³ Immanuel Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee” in *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, Abteilung 1/Bd. VII: 253-271, erişim 26 Eylül 2025. <https://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

⁴ Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee,” 267.

⁵ Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akdemir. (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 53/10a.

yaşam biçimi olarak tanımlanırken, din ise genellikle tanrı veya tanrılarla bağlayıcı bir ilişkiyi içeren inanç ve onun pratik sistemleri olarak yorumlanmıştır. Makalede tarihsel seyir boyunca din ve ahlakın genel itibarıyla birbirinden ayrılamaz olduğu, ancak özellikle modern dönemden itibaren bu ilişkinin kısmen gevşediğinin altı çizilir.⁶ Elinizdeki bu çalışma, literatürdeki benzer kronolojik çalışmaları tekrar eden ve din ile ahlak arasındaki ilişkiye odaklanan araştırmalar yerine, ahlakın kökeni tartışmalarını öne çıkararak, problemin felsefi çerçevesini ve taraflarını tespit etmeyi amaçlar ve daha sonra yapılacak çalışmalara da teorik bir zemin oluşturarak katkı vermeyi hedefler. Farklı tarihi dönemleri ve düşünürleri de araştırmaya dahil etmek bir makalenin sınırlarını aşacağından, bu çalışma düşünce tarihinin kadim dönemi olan Antik Yunan filozofları Sokrates (öl. M. Ö. 399), Platon ve Aristoteles'e (öl. M.Ö. 322) odaklanır ve bu haliyle sonraki dönemlerle ilgili yapılacak çalışmalar için de zemin hazırlar. Nitel bir inceleme olarak düşünülen araştırmamız, tarihsel-felsefi analiz ile karşılaştırmalı çözümleme yöntemini takip edecektir. Bu bağlamda söz konusu filozofların metinleri birincil kaynak olarak kullanılıp ikincil literatürden de destek alınmıştır. Ayrıca yapılan etimolojik inceleme ile de kavramların tarihsel bağlamına dikkat çekilmiştir.

Yapacağımız çalışmanın doğru sonuçlara ulaşması için, problemi tartışırken düşünürlerin tarih boyunca zemin olarak kullandıkları Platon'un yukarıda bahsi geçen Euthyphron ikilemine müteallik olan kavramların etimolojisine değinmemiz gereklidir. Bu amaçla önce "Kavramsal Çerçeve" başlığı altında ahlak, etik ve din gibi kelimelerin tanımları ve etimolojik kökenleri incelenecektir. "Tarihsel Çerçeve ve Problemin Tanımı" başlığı altındaysa Antik Yunan döneminde özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles'in görüşlerine alt başlıklar halinde yer verilerek tartışmayı felsefi bir problem olarak ne şekilde sistematize ettikleri ve tanımladıkları gösterilmeye çalışılacaktır. "Karşılaştırma ve Genel Değerlendirme" başlığıyla ise önceki bölümlerde fikirleri paylaşılan üç filozofun aralarındaki benzerliklere ve farklılıklara yer verilecek ve ahlakın kaynağı sorusuna cevap olarak ulaştığımız üç farklı sonuç değerlendirilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve: Ahlak, Etik ve Din Kavramlarının Etimolojisi

'Ahlak', 'etik' ve 'din' gibi kelimelerin tanımlarına ve etimolojik kökenlerine göz atmak, problemin ve onu tartışan düşünürlerin doğru anlaşılmasında bize yardımcı olacaktır. Zira kelimelerin dünya dillerindeki farklı kullanımları, bulundukları kültürel havzanın ontolojik ve epistemolojik tasavvurlarıyla doğrudan ilişkilidir ve kelimenin tazammun ettiği mana üzerinde belirleyici bir role sahiptir. Nitekim ahlak kelimesinin etimolojik kökenine dair aşağıda yapılacak açıklamalarda da görüleceği gibi, farklı kültürlerdeki kavramsallaştırma girişimleri, ahlaki iyiliğin kaynağını gündeme getiren Euthyphron ikilemindeki çift kutuplu ayrışmadan beri değildir.

Örneğin ahlak kelimesinin karşılığı olarak kullanılan Fransızcadaki *Morale*, Almandadaki *Moral* ve İngilizcedeki *Morality* kelimeleri, gelenek veya alışkanlık anlamına gelen Latince *Moralis* sözcüğüne dayanır ki bu da Latince yine benzer anlamları olan *mos* kelimesine dayanır. Söz konusu kelimeyi Cicero (öl. M.Ö. 43), Aristoteles'in 'etik teoris' (ἠθικὴ θεωρία/ethikēs theorías) kavramını Latinceye tercüme ederken 'philosophia moralis' şeklinde çevirirken kullanır. Zira Yunancadaki etik kelimesinin kökeni olan *Ethos* (ἔθος), alışkanlık, gelenek ve görenek gibi manaların yanı sıra karakter ve mizaç anlamına da gelir.⁷ Onun bu kullanımından sonra kelime farklı okunuş ve yazılışlarla Rusçadan Sırpça ve Hırvatçaya kadar birçok Avrupa dilinde kendine yer bulur. Her ne kadar Latince *Moral* kelimesi Yunanca *Etik* kelimesinin tercümesi olarak kullanılmış ve buradan da diğer Batı dillerine geçmiş olsa da tarih boyunca ahlak ve etik kelimeleri arasında birtakım karşılaştırmalar yapan ve bu ikisi için farklı anlamlar geliştiren filozofların da olduğu unutulmamalıdır. Ancak hemen ifade edelim ki bu çalışma, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan bu tür anlam ayrımlarıyla ilgili olmayıp ilk dönem klasik Yunan filozoflarına odaklandığından her iki kelimenin anlam farklılıkları görmezden gelinecektir.

⁶ Bkz. John Hare ve Jennifer Herdt, "Religion and Morality in Western Philosophy" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman (Winter 2024) erişim 25 Ağustos 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/religion-morality/>

⁷ Micha H. Werner, *Einführung in die Ethik* (Stuttgart: J.B. Metzler, 2021), 6.

Yukarıdaki anlamlarla mutabık olarak Türk dil kurumunun “bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları; aktöre, sağtöre”⁸ şeklinde açıkladığı ‘ahlak’ kelimesi ise Türkçeye Arapçadan geçmiştir. Arapça okunuşu da aynı olan ‘ahlâk’ (أَخْلَاق) kelimesi Arapça *hulk* veya *huluk* kelimesinin çoğuludur; bir yanda huy, seciye, karakter manasına gelirken diğer yandan bir hareke farkıyla yaratılış manasına gelir ve kelimenin mastarı üzerinden ahlak ile yaratılış arasında kurulan ilişkiyle dikkat çeker.⁹ Nitekim İslam’da güzel ahlak, kişinin fitratına yani yaratılışına sadakati ile ilişkilendirilmiş ve övülmüştür. Hiç kuşkusuz bu bakış açısına sahip olan İslam dini de ahlakın kaynağı tartışmalarında bîtaraf değildir.

Batı dillerinin neredeyse tamamında din kelimesinin karşılığı olarak kullanılan *Religion* kelimesi de tıpkı *Moral* kelimesi gibi Latince kökenlidir ve tarih boyunca hem etimolojik hem de semantik açıdan önemli değişimler geçirmiştir. Latince *religio* kelimesinin kendisinden türediği iki başlıca etimolojik kökenden söz edilir. Bu iki kökenden ilki olan *relegere*, zihinde yeniden gözden geçirmek, tekrar bir araya getirmek, yeniden seçmek, yeniden okumak (legere: toplamak, seçmek, okumak) gibi manalara gelir. İçinde Cicero’nun da bulunduğu klasik Romalı düşünürlerde görülen bu kullanım biçimi titiz davranmayı ifade eden bir fiil olarak düşünülebilir. Kelimeye köken olabileceği düşünülen ikinci terim ise *religare* sözcüğüdür ve yeniden bağlamak, sabitlemek (ligare: bağlamak) anlamına gelir. Özellikle Hristiyanlık sonrası dönemde önce Lactantius (öl. 325) ve daha sonra Augustinus (öl. 430) gibi düşünürler bu ikinci köken anlamını öne çıkarıp insanın kutsal olan ile bağ kurması anlamında, Hristiyan teolojisinde kişisel bir ilişkiyi vurgulayan bir bağlılık şeklinde yeniden yorumladılar. Bu son yorum daha çok rağbet gördü ve sonraki yüzyılları şekillendirdi.¹⁰

Türkçede kullanılan din kelimesi Arapça *d-y-n* (دِين) kökünden türetilmiştir ve anlamı konusunda tam bir mutabakatın olduğu söylenemez. İslam öncesi dönemde de kullanılan bu kelimenin semantik olarak zengin bir anlam yelpazesine sahip olduğu ve zamanla evrildiği, borç ve yükümlülük anlamından, itaat ve inanç sistemine işaret eden bir anlama doğru kaydığı söylenebilir. Bu konuda yapılan bazı araştırmalar kelimeye, Akadca, İbranice ve Süryanice gibi Sami dillerinde (yasa, yargı, hüküm anlamında) ve eski Farsçada da (din, inanç anlamında) rastlandığını ileri sürmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de din kelimesi doğrudan doksan iki yerde ve dolaylı olarak üç âyette geçmektedir. Bu âyetlerde dinin başlıca anlamları arasında, zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslâm, şeriat, hudûd, âdet, ceza, hesap ve millet gibi manalar dikkat çekmektedir.¹¹

Semavi dinlerin aksine Antik Yunan din anlayışı mitolojinin şekillendirdiği çok tanrılı (politeist) karmaşık bir sistemdi. Evrenin düzenini sağlayan ve insanlarla etkileşim içinde olan varlıklar olarak görülen antropomorfik tanrılar, hem evrenin işleyişini düzenleyen kozmik güçler hem de insan hayatına doğrudan müdahale edebilen varlıklar olarak görülüyordu. Din kavramı, modern manada anladığımız organize bir din anlayışından ziyade, tanrılara tapınma ritüelleri ve ahlaki davranışlarla bağlantılı olarak bir dizi inanç ve pratiği ifade eden çeşitli terimlerle tanımlanırdı. Bağlama göre farklı anlamlar taşıyabilen bu terimler içerisinde sık kullanılanlar olarak *thrêskeía* (θρησκεία), *theosébeia* (θεοσέβεια) ve *eusébeia*’dan (εὐσέβεια) söz edilebilir. Bir sonraki bölümde kendisine yer vereceğimiz Platon’un eserlerinde de sıkça geçen *eusébeia* sözcüğü Güler Çelgin’e ait *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*’te kelimenin etimolojik anlamları görmezden gelinerek “dindarlık, sofuluk”¹² şeklinde çevrilmiş olsa da kelimenin kökenleri olan εὖ (eu- iyi) ve σέβομαι (sébomai, saygı göstermek) bize sözcüğün anlamının “iyi olana saygı göstermek”¹³ olduğunu işaret eder. Bu anlam ayrımı önemlidir, zira aşağıda Euthyphron ikilemi bağlamında sürdürülecek ahlakın kaynağı

⁸ Yazarsız, “Ahlak” *Güncel Türkçe Sözlük* içinde, erişim 18 Ağustos 2025. <http://sozluk.gov.tr>

⁹ Yazarsız, *El-Muğamu’l- ‘arabi’l- ‘esâsi* (Tunis: Larous, 1988), 419.; Mustafa Çağrı, “Ahlâk” *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, erişim 21 Ekim 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1>

¹⁰ Wolfgang Pfeifer, “Religion” in *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, erişim 17 Eylül 2025. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Religion>

¹¹ Günay Tümer, “Din” *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, erişim 18 Eylül 2025.

¹² Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2010), 291.

¹³ Krş. Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 272-275.

tartışmasında yol gösterici olacaktır.

2. Tarihsel Çerçeve ve Problemin Tanımı

Söze, Antik Yunandan önce karşılaşacak olduğumuz İbrani gelenekte ahlaki yükümlülüğün kaynağı olarak Tanrı'nın emirlerinin görüldüğünü kayda geçirerek başlamak gerekir. O dönemde 'On Emir', Tanrı'ya ve komşuya yönelik yükümlülükleri kapsıyor, Tanrı ile insan arasındaki ahdi ve ahlaki düzeni ifade ediyordu. Çok sonraları ortaya çıkacak Hristiyanlıkta ise bu emirler İsa'nın 'Tanrı'yı sev ve komşunu sev' ilkesiyle özetlenecek, İsa'nın hayatı, günahsızlığı ve fedakârlığı ahlaki örneklik olarak sunulacaktır. Basite indirgeyerek ahlak ve din ilişkisine dair açıklamalarında Yunanlıların 'iyiyi', Yahudi-Hristiyan geleneğinin ise 'hakkı' veya emirlerin dayattığı 'yükümlülüğü' ön plana çıkarttığı söylenebilir.¹⁴ Bunu daha iyi anlayabilmek için Antik Yunan dönemine göz atmak faydalı olacaktır.

Tanrıların kralı olan Zeus'un en tepede bulunduğu bir tanrı hiyerarşisine sahip antik Yunanda ahlakın din ile veya Tanrı ile ilişkisini kurmak pek kolay görünmemektedir. Örneğin bir savaşta farklı tarafları destekleyebilen, tıpkı insanlar gibi ahlaksız davranışlar sergileyebilen ve birbirlerinden farklı düşünüp kavga edebilen tanrıların hangisi ahlak için kaynak olarak kabul edilecektir? Thales'ten (öl. M. Ö. 544?) başlayarak Anaximenes (öl. M. Ö. 524?) ve Heraklitos (öl. M. Ö. 460?) gibi presokratik düşünürler dinî mitleri bilimsel açıklamalarla dönüştürme çabası güderken bile tanrıları yok sayamıyorlardı. Bu konuda daha cesur davranan Sofistler ise insan merkezli bir ölçüyü benimserken tanrılara olan şüpheli yaklaşımlarıyla dikkat çektiler. Ancak aşağıda görüleceği üzere içlerinde geleneksel mitleri en açık eleştiren Sokrates ve Platon olmuştur. Bu yüzden olsa gerek düşünce tarihinde ahlak tartışmaları genellikle Sokrates ile başlatılır. Zaten o, ahlaki düşüncelerinin tutarlılığı uğruna ölüme razı olmaklığıyla tanınan bir filozoftur.

2.1. Sokrates ve Ahlakın Bilgi Temeli

Bilindiği üzere yazılı bir eseri olmayan Sokrates'in fikirleri daha çok öğrencisi Platon tarafından aktarılır. Bu diyaloglarda aktarılan Sokrates'in ahlak felsefesi temelde entelektüalist¹⁵ bir yaklaşıma dayanır. Sokrates işe, öncelikle mutluluk, bilgi ve erdem arasında sıkı bir ilişki kurmakla başlar. Ona göre mutluluk, ancak iyi bir hayat sürmekle mümkün olur ki bu, yalnızca erdeme dayalı bir yaşam sürmekle elde edilir. Erdem ise doğrudan bilgiye bağlıdır, zira erdemli olmak, iyinin ne olduğunu bilmekle eşdeğerdir. Sokrates'e göre hiç kimse bilerek kötülük yapmaz, kötülüğün nedeni bilgisizliktir.¹⁶ Bir kimsenin kötü olduğunu bildiği bir şeyi isteyerek yapması insanın doğasına aykırıdır.¹⁷ Ona göre insanlar, bize kötü gibi görünse de yaptıkları her işin arkasında aslında iyi bir niyet taşırlar.¹⁸ Sokrates, insanların iyinin ne olduğunu tam anlamıyla bilmesi halinde bu bilgiye uygun hareket edeceğini ve mutluluğa ulaşacağını düşünür. Onun bu yaklaşımı ahlaki, subjektif duygu veya toplumsal normlardan daha ziyade evrensel bir akıl yürütme süreci gibi görür. Cesaret, adalet, ölçülülük vb. tüm erdemler ancak bilgelik (sophia) ile ortaya çıkabilir. Örnek vermek gerekirse, cesaret, korkunun doğasını ve o anda neyin iyi olduğunu bilerek, ancak o yönde hareket edildiği zaman bir erdeme dönüşür ki bu aynı zamanda akılcıca bir davranıştır. Aksi yönde davranış sadece anlamsız bir şov olur ve cehalet olarak görülür.¹⁹ İnsanın mutluluğu akıl ile uyum içerisinde olan bu tür erdemli eylemlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İyinin ne olduğu konusunda bilgisiz olan kişi ise yanlış tercihler yapar ve bu durum ortaya bir kötülüğün çıkmasına neden olurken kişiyi de mutsuzluğa götürür. İyi ve bilgi, kötü ve bilgisizlik arasında kurulan bu korelasyon Sokrates düşüncesine hakimdir ve bu durum bizi, mutluluğun teminatı olan bilginin nasıl elde edileceği sorusuna götürür.

¹⁴ Krş. Hare ve Herdt, "Religion and Morality in Western Philosophy," 2. başlık altında.

¹⁵ Kavramsallaştırma için bkz. Fatih Özkan, "Sokrates'in Entelektüalist Ahlakı," *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 4 (Ekim 2013): 41.

¹⁶ Platon, *Pratagoras*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 69/345.

¹⁷ Platon, *Pratagoras*, 80-85/355-358.

¹⁸ Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 76/468b-c.

¹⁹ Cesaretin bilgiyle ilişkisi için ayrıca bkz. Platon, *Lakhes*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 56/194c-d.

Sokrates, doğru bilginin imkânını kabul etmeyen ve bu bilgileri göreceli gören Sofistlerin karşısında yer alarak, doğru bilginin kavramlar yoluyla tümel ve kesin olması gerektiğini savunmuş ve bunu ahlak alanında da göstermeye çalışmıştır. Ahlakın kaynağını bilgi ve erdem arasında kurulan özdeşlikte arayan Sokrates'e göre ahlaki erdemler, insanın doğasında yer alan evrensel kavramlardır. Dolayısıyla ahlak dışsal değil, bireyin akıl yoluyla ulaştığı içsel bilgidir. Kendisini bilgiyi doğurtan bir ebe gibi gören Sokrates,²⁰ kişiye yeni bir bilgi vermek yerine, soru-cevap şeklinde ilerleyen diyaloglarla muhatabının ruhunda var olduğunu düşündüğü bilgiye ulaşmasına yardımcı olurdu. Böylelikle bilgiyi elde etmek Sokrates'te, onu birisinden öğrenmekle değil ruhta var olanları anımsamakla elde edilen bir eylem olarak karşımıza çıkar.²¹ Eğitimcinin buradaki rolü, içsel anımsama (anámnesis / ἀνάμνησις) yolunda kişiye sadece rehberlik etmektir. Bu yolla ulaşılacak olan bilgi erdemli bir yaşamın temelini oluşturacak ve kişiyi mutluluğa kavuşturacaktır.²²

Mutluluk, erdem, bilgi üçlemesi Sokrates'te ahlaki yaşamın temellerini oluştururlar. Erdemlerle bilginin bir nevi eşitliğini öngören Sokrates, erdemlerin bilgisi ve pratiği arasına da mesafe koymaz. Ona göre iyi olanı bilmeyle iyi olanı yapma arasında bir kopukluk düşünülemez. İster istemez bu düşünce, iyiyi bilen zorunlu olarak onu yapacağı yönünde bir tez ortaya çıkarır. Buna göre insan bir şeyin kötü olduğunu bildiği halde ve başka türlü davranmak da elinde olduğu halde bile yapıyorsa bu durum gülünç ve hatta insan doğasına aykırıdır.²³ Sonuç olarak Sokrates'e göre mutluluk ancak erdemli bir yaşam ile mümkündür, erdem ise öğretilemez. Zira erdem, eğitim ile dışarıdan içeriye aktarılan değil, ruhun derinliklerinde saklı olup açığa çıkarılması beklenen bir bilgidir. Çünkü Sokrates'e göre "erdemle sahip olan herkes bunu tanrıdan almıştır".²⁴ Yapılması gereken, bu bilgiyi kişiye dışarıdan vermek yerine (eğitim), içinde saklı tuttuğu bu bilgiye ulaşmada ona yol göstermektir. Ancak erdemin bilgisini elde etme bağlamında kişiye sadece rehberlik etmenin yeterli olacağı önerisi Sokrates'in öğrencisi Platon tarafından yeterli bulunmaz ve *Devlet* adlı eserinde bunu izah eder.²⁵

2.2. Platon ve Ahlakın Metafizik

Elbette Sokrates gibi onun öğrencisi Platon da ahlak konusunda sessiz kalmayacak ve hocasının düşüncelerini ileriye taşıyacaktı. Her ne kadar Sokrates'in yukarıdaki fikirlerini Platon'un sadece ilk ve orta dönem eserlerinden istifade ederek ortaya koymaya çalışsak da, okuyucunun yine de gözden kaçırmaması gereken önemli bir husus vardır. Genellikle diyalog halinde olan Platon'un eserlerinde Sokrates başkarakterdir ve merkezde yer alır, ancak yazılanların hangisinin gerçekten Sokrates'e, hangisinin Platon'a ait olduğunu ayırt etmek her zaman kolay olmaz. Bu sebeple Sokrates'e ait olduğu iddia edilen düşüncelere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Nitekim eserlerin bazılarında Sokrates tarihi bir şahsiyet olarak yer alarak kendi fikirlerini ileri sürerken, bazen de Platon'un kendi fikirlerini aktarmak için kullandığı edebi bir karakter olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden araştırmacılar Platon'un eserlerini genellikle erken dönem, orta dönem ve geç dönem olmak üzere üçe ayırarak dikkate alır. Erken dönem diyaloglarda Platon, Sokrates'in düşüncelerini aktaran bir anlatıcı gibidir ve Platon'un kendi görüşleri daha az hissedilir. Orta dönem eserlerde ise Sokrates, daha çok Platon'un düşüncelerini dile getiren bir araca dönüşür. Geç dönemde ise Sokrates'in adı neredeyse anılmaz.

Tanrıya olan inanç ile ahlak arasındaki ilişkiyi konu edinen ve düşünce tarihinde Euthyphron ikilemi olarak bilinen meşhur diyalogun kökeni de Platon'un *Euthyphron* adlı eseridir. Platon'un erken dönem Sokratik

²⁰ Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 35-38/149-151.

²¹ Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 59-60/83c-83e.; Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 69-70/75c-e.

²² Platon, *Menon*, 64-67/87c-89a.

²³ Özkan, "Sokrates'in Entelektüalist Ahlâkı," 44.

²⁴ Platon, *Menon*, 85/100b.

²⁵ Erdemin öğretilip öğretilmeyeceğiyle ilgili Sokrates'in muhatabıyla *Menon*'da yaptığı uzun sohbette ileri sürdüğü gerekçeler her zaman olduğu gibi sorunu bir çıkmaza sokar. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ufuk Bircan, "Platon'un Ahlak Anlayışında Ruh ve Erdem İlişkisi," *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 22/85 (Ocak 2023): 322-323.

diyaloglarından biri olan bu eser, onun Sokrates'in mahkeme sürecini anlattığı *Sokrates'in Savunması* ve ölüme mahkûm edildikten sonraki son anları anlatan *Kriton* adlı eserleriyle birlikte anılır.²⁶ İnanç ve ahlak arasındaki ilişkiyi ele alıp sistemli bir şekilde tartıştığı için Euthyphron ikilemi düşünce tarihinde defalarca ele alınmış ve incelenmiştir. Bu yüzden çalışmamızda söz konusu diyalog diğer diyaloglara nazaran daha geniş ele alınacaktır.

Bilindiği üzere Sokrates, yeni tanrılar icat ederek gençleri ifsat ettiği suçlamasıyla karşı karşıya kalmış ve ölüme mahkûm edilmişti. Platon, diğer Sokratik diyaloglarında olduğu gibi *Euthyphron*'da da Sokrates'in karşısına, tartışılacak olan konuyu en iyi bildiğini sanan, ancak bildiğini ya yanlış bilen ya da savunduğu görüşleri temellendiremeyen bir kişiyi çıkarır. Sözü ettiğimiz diyalogda bu rolü üstlenen kişi erdemli ve dindar olduğunu iddia eden Euthyphron'dur. Antik Yunanda insan öldürmekle ilgili olan dini inanışlar Euthyphron'u kölesinin ölümüne sebep olan babasını dava etmeye sevk etmiş, babası dahi olsa bir katil ile aynı evi paylaşarak dini açıdan lekelenmeye maruz kalmak istememiştir. Babasını dinsizlikle suçlayarak dava etmeye hazırlanan Euthyphron ile Sokrates mahkeme koridorlarında karşılaşır ve konuşmaya başlarlar. Aralarında geçen tüm diyalog boyunca Sokrates'in meşhur ironisi de dâhil olmak üzere Platon'un diğer eserlerinde de görmeye alıştığımız Sokratik yöntemin bütün özelliklerine şahit oluruz. Sokrates kendisine yöneltilen dinsizlik suçlaması karşısında, diğer Sokratik diyaloglarında her zaman yaptığı gibi burada da bu konuda pek bir şey bilmediğini söyleyerek dindarlığın ne olduğunu öğrenip, kendi mahkemesi yapıldığı sırada kendini savunabilmek adına Euthyphron'dan dindarlığı kendisine tanımlamasını talep eder. Böylece Sokrates, hem kendi davasında nasıl savunma yapacağını öğrenecek hem de dindarlık konusunda bir bilginin peşine düşecektir. Euthyphron'un açıklamalarını yaparken gösterdiği başarısızlıklarda yılmaması için Sokrates her defasında onu cesaretlendirir. Amacı, muhatabının kafasındaki dağınık ve temellendirilmemiş fikirleri ayıklamak ve onu doğru sonuca ulaştırmaktır. Ancak diyalog devam ederken kafası iyice karışan Euthyphron, ne yapacağını daha fazla bilemeyip Sokrates'in yanından adeta kaçarak uzaklaşır.²⁷

Dindarlığın ne olduğu sorusuna Euthyphron'un verdiği her farklı tanım için Sokrates mantıksal hatalar bulur. İlk tanımında dindarlığın yanlış yapanı cezalandırmak olduğunu iddia eden Euthyphron'a Sokrates, bu tanımın dindarlığın genel bir tanımı değil, sadece bir örneği olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Dindarlığın tanrılara hoş gelen bir şey olduğu şeklinde ikinci bir tanım denemesinde bulunan Euthyphron, Sokrates'in yine itirazıyla karşılaşır. Zira Yunan mitolojisine göre tanrıların kendi aralarında anlaşmazlıkları vardır ve bir tanrının hoşuna giden bir şey, başka bir tanrının hoşuna gitmeyebilir. Bu durumda bir eylemin aynı anda hem dindar hem de dindar olmayan olarak nitelendirilme tehlikesi ortaya çıkacaktır.²⁸ Bunun üzerine Euthyphron, önceki cevaplarını revize ederek dindarlığın tüm tanrıların sevdiği şey olduğunu ileri süren üçüncü bir tanım denemesinde bulunur. Sokrates'in tam bu noktada sorduğu soru diyalogun en önemli sorusudur ve kendisinden sonra düşünce tarihindeki tartışmaların fitilini ateşleyen bir ikilemi ortaya çıkarır: "Sevgili dostum, acele etme. Doğruluğunu şimdi anlayacağız. Şimdi şunu düşün: Tanrılar dine uygun olanı, dine uygun olduğundan dolayı mı severler, yoksa sevdikleri için mi dine uygun bulurlar?"²⁹ Bu ünlü ikilem, düşünce tarihinde hafif bir ifade değişikliğiyle şu temel soruya dönüşür: *Tanrı bir şeyi iyi olduğu için mi buyurur, yoksa bir şeyi buyurduğu için mi o şey iyi olur?* Hiç kuşkusuz bu soru, ahlaki değerlerin Tanrı'dan bağımsız ontolojik bir gerçeklik mi yoksa Tanrı'nın iradesinin bir ürünü mü olduğu tartışmasını gündeme getirir. Zira eğer bir eylem tanrılar onu sevdiği için kutsal ise dindarlık keyfî bir kavram haline gelir (tanrısal keyfiyet). Yok, eğer bir eylem kutsal olduğu için tanrılar tarafından seviliyorsa, o zaman dindarlığın kaynağı tanrıların dışında bir yerdedir. Bu ikileme net bir yanıt veremeyen Euthyphron, tanrılara hizmet etmenin ve onlara kurban sunmanın dindarlık olduğunu öne sürse de Sokrates, bunun basit bir ticaret veya pazarlık gibi görüldüğünü ifade eder.³⁰

²⁶ Ahmet Cevizci, "Önsöz" *Euthyphron* içinde (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 19.

²⁷ Cevizci, "Önsöz," 20.

²⁸ Platon, *Euthyphron*, 44-52/5d-9d.

²⁹ Platon, *Euthyphron*, 53/10a.

³⁰ Platon, *Euthyphron*, 64/14e.

Platon'un erken dönem eserlerinde sıkça görüldüğü gibi yukardaki tartışma dindarlığa dair bir karara bağlanmadan bitirilir. Bir konuyu tartışırken bir çıkmaza (aporia) girerek sonuca ulaşmayı değil, mevcut bilgilerdeki yetersizlikleri ortaya koymayı amaçlayan bu anlatım biçimi Platon'dan daha ziyade Sokrates'in felsefi yaklaşımına uygundur. Zira kendi bilgeliğini Sokrates, *Sokrates'in Savunması*'nda da izah edildiği gibi, bilgisinin sınırının bilincine varmakta görür ve bu anlamda çıkmaz, onun, asılsız bilgiyi ortaya çıkarmak için kullandığı sorgulama metodunun temelini teşkil eder. Bu çıkmazları, ele alınan kavramlara ve onları tanımlamanın zorluğuna dayandıran araştırmacıların yanı sıra bunların hakiki bir çıkmaz olmadığını iddia eden araştırmacılar da vardır. Onlara göre bu çıkmazlar daha çok Platon'un kullandığı pedagojik veya didaktik metodun sonucudur ve okuyucuyu konu üzerinde düşünmeye sevk etmek ve neticeye kendi gayretiyle ulaşmasını amaçlamaktadır.³¹

Ahlak ve ilahi irade ilişkisi bağlamında Euthyphron ikilemini ele aldığı bir makalesinde Sait Duran, diğer bazı hususlarla beraber ikilemin Platon'un metafizik anlayışında Tanrı ve iyilik ideası ile olan ilişkisine de değinir. Hüsamettin Erdem'in Platon'un din anlayışını araştırdığı makalesini incelemeye alan Duran, Platon'un eserlerinde yukarıda kendisinden söz ettiğimiz tarihsel gelişimin (erken, orta, geç) söz konusu makalede dikkate almadığını savunur. Ona göre Erdem, sözü edilen dönemler arasındaki olası fikişsel ayrılık ve/veya gelişimleri ihmal ederek konuya bir bütün olarak yaklaşmış ve kısa bir sürede şöyle bir sonuca varmıştır: "Platon'a göre bütün erdemlerin kaynağı iyi ideasıdır. İyi ideası hem erdemlerin kaynağı, evrenin düzeninin kaynağı, din de evrenin yasası olduğuna göre, dinin de kaynağı iyi ideasıdır. İyi ideası her şeyin nedenidir..."³² Her ne kadar tartışmakta olduğumuz sorun, iyi ideası bağlamında düşünüldüğünde ilk etapta ortadan kalkıyor gibi görünse de aslında bu durum Duran'a göre yanıltıcıdır.³³ Zira Platon düşüncesinde yer alan iyi ideası ile Tanrı arasında kurulacak ayniyet veya gayriyet ilişkisi tartışmanın temelidir ve açıklığa kavuşturulmalıdır. Platon'un düşüncesine göre iyi ideası ve Tanrı arasında ayniyet olduğunu savunan araştırmacılar ile tersini savunanların görüşlerine yer veren Duran, düşüncesini açıklamaya öncelikle Platon'un Tanrı tasavvurunun içinde yaşadığı Helen kültüründen bağımsız düşünölemeyeceğinin altını çizmekle başlar (bu durumda birbirleriyle devamlı kavga eden ve farklı fikirlere sahip tanrıların iyi idesi ile ayniyeti kabul edilemez). Ona göre Platon'da, varlığın temelini açıklanmasında Tanrı ve iyi ideasına yer verilmiş düalist bir metafizik anlayışın olduğuna dair işaretler vardır. Bu işaretler bize, Platon'un, iyi ideasına Tanrı'nın ötesinde ontolojik bir varlık atfetmiş olduğu ve iyinin rasyonelliğini de bu ontolojik temele dayandırdığını düşünmemizi mümkün kılar. Doğal olarak bu düşünce bizi, ahlaki değerlerin objektif olduğu sonucuna götürecektir. Diğer yandan Euthyphron ikileminin temelinde yatan söz konusu düalist ontolojik anlayış Duran'a göre sonraki yüzyıllarda yapılan tartışmalarda bir varoluş meselesi olmaktan çıkıp bilgisel bir probleme evrilir.³⁴ İyi ideası ile Tanrı arasına ontolojik bir ayrım koyan bu tartışmaya ara vererek iyi ideasının ahlak ile olan ilişkisine geçelim.

Diğer birçok antik filozof gibi Platon'un da erdem temelli bir *eudaimonik* (mutlu olma hali) ahlak anlayışı sürdürdüğü söylenebilir. Ancak onun ahlak anlayışı eserlerinde kendini tedricen gösterir ve zamanla gelişir. *Euthyphron* gibi erken dönem Sokratik diyaloglarında ahlak, aporetik bir şekilde erdemlerin tanımı ve bilgiyle ilişkisi üzerinden tartışılırken, orta dönemde özellikle *Devlet* adlı eserinde ruhun üç bölümünün uyumu ve adalet erdemiyle açıklanır. *Philebos* gibi geç dönem eserlerinde ise Platon, ahlaki kozmik düzen ve ölçü (metron) kavramıyla ilişkilendirir ve insan yaşamını evrensel uyumun bir parçası olarak görür.³⁵ *Philebos*'un ana teması, insan için en iyi yaşam nedir sorusudur. Eser boyunca haz ile akıl karşılaştırılır ve sonunda, ne yalnızca hazzla ne de yalnızca akla dayalı bir yaşamın yeterli olduğu savunulur. Buna göre en iyi yaşam, ölçü, uyum ve akıl rehberliğinde hazların dengeli bir bileşimi ile

³¹ Muhammet Sait Duran, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 14 (2020): 87-88.

³² Hüsamettin Erdem, "Platon'un Din Anlayışı," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 18 (Güz 2004): 12.

³³ Duran, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi," 88.

³⁴ Duran, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi," 95-96.

³⁵ Dorothea Frede ve Mi-Kyoung Lee, "Plato's Ethics: An Overview" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, (Spring 2023), erişim 30 Eylül 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/plato-ethics/>

Ahlaki yaşamın ruhun iç düzeninin sağlanmasıyla mümkün olacağını ileri süren Platon, ruhun üç kısmı olduğunu söyler: akıl (logistikón), öfke/cesaret (thymoeidés) ve arzu/istek/iştah (epithymētikón). Bunları devletin yöneticisi, askeri ve tüccarına benzeten Platon, nasıl ki devlette adaletin sağlanması için asker, devletin yöneticilerine yardım etmeli ve tüccarlar da bir ölçü esas alınarak denetlenmeliyse, ruhun her bir gücünün de kendi işini yapması gerektiğini söyler. Buna göre akıl yönetmeli, öfke gücü akla yardımcı olmalı, arzular da ölçüyle denetlenmelidir. Gereksiz yerde kullanılan öfke zarara yol açabilirken, örneğin vatanın veya ailenin korunması gibi doğru olan amaçlara yönlendirildiğinde cesaret adını alır. İhtiyacı kalmadığı halde alışverişe devam etmeyi istemek veya doyduğu halde topluma uyarak yemeye devam etmeyi istemek ölçsüzlük olurken aklın devreye girip bu eylemleri yerinde durdurması ölçülülüktür. O halde kural bellidir; öfkenin cesarete ve arzunun ölçülülüğe dönüşmesi için akıl gücüne yani bilgeliğe itaati şarttır. Bu üçü uyum içerisinde olduğunda ise ortaya adalet çıkar.³⁷

O halde zor da olsa bir noktaya ulaştık. Sonuç olarak toplumdaki grupların insanın içinde de var olduğunu söyleyebiliriz... Yani devlete akıllı dememizi sağlayan özellikler, aynı zamanda insanı da akıllı yapar... Devletin doğru olma şekliyle insanın doğru olma şekli de aynıdır... Bedenimizdeki iki yön, dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı bizleri korur. Biri akıl, diğeri beden gücüdür, biri düşünüp karar alır, diğeri bunu uygular... Bilge olarak tanımlanmamıza yol açan tavsiyelerde bulunan, emirler veren de akıl yönüdür. Yine akıl, bilgi sayesinde içimizdeki üçlü yanın bir düzen kurmasına yardımcı olur. İki yön uzlaştığı zaman ölçülü oluruz...³⁸

Bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet Platon'un ahlak düşüncesinin temel taşlarıdır. Ancak ortada henüz açıklanmamış bir soru vardır; bu erdemlerin ortaya çıkması için akıl neye göre yönetecektir, ihtiyacı olan bilgiye nereden ve nasıl ulaşacaktır? Bu soru bizi Platon'un idealar teorisine götürür.

Platon, felsefesinin temelini oluşturan idealar kuramıyla duysal dünyanın geçici ve yanıltıcı olduğunu, gerçek bilginin ve değerlerin ancak idealar dünyasında bulunduğunu ileri sürer. Duyu organlarıyla algılanan, değişen ve yanıltıcı olabilen görünüşler dünyasına ait bilgiler *doxa* (sanı) yani kesin olmayan bilgilerdir. Buna karşın *episteme* (doğru bilgi) ise akılla kavranan, idealar dünyasına ait, değişmeyen ve kesin olan bilgidir. *Doxa*, tek tek varlıklara ilişkin iken *episteme* ideaların bilgisidir. Güneşin, sadece etrafımızda yer alan eşyayı yaydığı ışık ile görmemizi sağlamakla kalmadığını aynı zamanda canlıların var olmasına da katkı sağladığını söyleyen Platon bu durumu iyi ideası açısından da değerlendirir. Buna göre nasıl ki güneş, yaydığı ışık ile hem nesnenin varlığına katkı yapıyor hem de onu bize görünür kılmakla bilgi sahibi olmamızı sağlıyor ise aynı şekilde iyi ideası da diğer tüm ideaların hem varlığında hem de bilgisinde etkindir. Bu dünyaya ait bilgimizde (*doxa*) kullandığımız beş duyumuza karşın sözü edilen idealar âlemine ait bilgi (*episteme*) ruhla elde edilir. Ancak ruhun yukarıda sözü edilen akıl gücünün alacakaranlık ve görüntüsü net olmayan bu ortamda yol göstericisi iyi ideası olmalıdır.³⁹ Güneş ışınları nasıl görünür dünyayı aydınlatıyorsa, iyi ideası da ussal dünyayı ve diğer ideaları aydınlatır. O halde Platon'a göre ahlakın nihai kaynağının iyi ideası olduğunu söylememizin önünde bir engel kalmamıştır. Zira adalet, ölçülülük ve cesaret gibi değerlerin kendi ideaları varsa bile bunlar ancak iyi ideası sayesinde bilinebilir ve anlam kazanır. İyi ideası bilinmedikçe hiçbir şeyin doğru olarak bilinmesi mümkün değildir. İnsan davranışlarını ahlaki kılan şey onların iyi ideasının sağladığı bilgiyle uyumlu olmalarıdır. Aynı zamanda ahlakın da kendisinden kaynaklandığı metafizik süreci resmeden Platon'un mağara alegorisinde insan, önce mağaradaki gölgelerle yetinirken (dünyanın hazları) ama sonra dış dünyaya çıkar ve güneşi (iyi ideası) görür. İyinin ne olduğunu kavrayan aydınlanmış akıl artık dünyevi şeylerden el etek çeker.⁴⁰ Bu alegoriyi Platon'un diğer söylemleriyle beraber düşündüğümüzde, ahlaki bilgiye ulaşmanın doğuştan gelen bir durum olarak görülmediği, bilakis ruhun, eğitim, diyalektik düşünme ve sorgulama ile idealar dünyasına doğru

³⁶ Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 105-107/61b-66d.

³⁷ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 175-179/441-444.

³⁸ Platon, *Devlet*, 176-177/441-442.

³⁹ Platon, *Devlet*, 261-264, 272/508-509, 517.

⁴⁰ Platon, *Devlet*, 269-273/514-518.

yükselmesi, yani ruhun kendi doğasına dönmesi gerektiği fikrine ulaşırız.

Platon'a göre insan ancak erdemli hareket ederse mutlu olur.⁴¹ Bu yüzden onun ahlak anlayışı erdem ahlakı olarak da bilinir. Cesaret, ölçülülük ve adalet gibi erdemlerin ortaya çıkması için ruhun güçlerinin doğru kullanılması gerektiği ve bunun da doğru bilgiyle mümkün olabileceği yukarıda anlatılmıştı. Platon'un erdem ve bilgi arasında kurduğu bu bağ kişinin mutluluğuyla doğrudan ilişkilidir ve aynı zamanda daha önce ifadesi geçen 'kimse bilerek kötülük yapmaz, kötülük bilgisizlikten doğar' söyleminin de gerekçesidir. Erken dönem Sokratik metinlere hâkim olan bu söylem ve onun doğal sonucu olarak görülen erdem = bilgi formülü, yukarıda görüldüğü gibi Platon'un geç dönem düşüncesinde yeniden yorumlanır ve bilgi, iyi ideasının kavranmasıyla ilişkilendirilerek güçlendirilir.

Platon'un yukarıda anlatmaya çalıştığımız ahlak anlayışını basit önermelere çevirerek yaklaşık olarak şu maddeleri elde etmiş oluruz:

- Mutluluk erdemli yaşamı gerektirir.
- Bir şey tanımlanabiliyorsa o şeyin değişmeyen bir doğası olmalıdır.
- Erdemler (adalet, ölçülülük, cesaret, bilgelik) tanımlanabilir olduğuna göre, onların değişmeyen özleri vardır.
- Değişmeyen özler duysal dünyada değil idealar dünyasında bulunur.
- O halde erdemlerin kaynağı idealar dünyasındaki karşılıklardır.
- İyi ideası, ideaların hem ontolojik hem de epistemolojik kaynağıdır.
- Sonuç: Ahlakın nihai kaynağı idealar dünyasındaki iyi ideasıdır.

Sonuç olarak Platon'a göre ahlakın kaynağı, duyular dünyasındaki görenekler ya da bireysel hazlar değil, bilakis idealar dünyasındaki nesnel değerlerdir. Bu idealar bilginin koşulu olarak da işlev görür ve insan ancak onlarla temas kurarak doğruluğu, iyiliği ve erdemi kavrayabilir. Bu değerlerin en üstünde yer alan ise iyi ideasıdır ve bütün diğer erdemlere normatif bir temel sağlar. Dolayısıyla bu sistemde adalet ve iyilik, Tanrı'nın keyfi isteğine bağlı değildir. Şeyler Tanrı'ya hoş geldiği için iyi değildir, zaten iyi oldukları için Tanrı'ya hoştur.⁴² İnsan ruhu, doğru eğitim ve/veya felsefi düşünce yoluyla iyi ideasına yönelirse erdemli ve mutlu bir yaşam sürer. Bu yapı, ahlakın kaynağına ilişkin bir yandan ontolojik (idealar dünyası), bir yandan epistemolojik (bilgi süreci), bir yandan da etik-psikolojik (ruh düzeni) yönü olan çok boyutlu bir bağlam sunar.

2.3. Aristoteles: Pratik Akıl ve Erdem

Aristoteles'in (öl. M. Ö. 322) ahlakla ilgili fikirlerinde hocası Platon ile bir mutabakat içinde olduğu söylenebilir. Ona göre etik, insanın iyi yaşama sanatıdır. Bu yaşamın amacı da mutluluk ya da erdemli bir yaşamda ruhsal gelişimdir. *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde Aristoteles, ahlakı insanın doğasına uygun bir yaşam sürmesiyle ilişkilendirir ve işe 'iyi' ve 'mutluluk' (eudaimonia) kavramlarını temellendirmekle başlar. Ona göre her sanat, bilim, eylem ve tercih bir iyiyi hedeflemektedir;

Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirdiler. Gene de amaçlarda kimi farklar var gibi görünüyor; çünkü kimi amaçlar etkinliklerin kendileridir, kimi amaçlar da bunlardan ayrı bazı eserlerdir. Amaçları eylemlerden ayrı eserler, olanlarda,

⁴¹ Platon, *Menon*, 64/88c.

⁴² Krş. Werner, *Einführung in die Ethik*, 20-24.

eserler doğal olarak etkinliklerden daha iyidirler. Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur; tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir. Bu tür olanların hepsi ise belirli bir olanak altında yer alır, nasıl gem sanatı ile binicilik araçlarına ilişkin sanatlar biniciliğin altında, binicilik ile askerliğe ilişkin tüm eylemler de askerliğin altında yer alırsa, aynı şekilde diğerleri altında başkaları yer alır; hepsinde ise baş sanat olanların amaçları, onların altında olanlarınkine tercih edilecek amaçlardır, çünkü o amaçların uğruna bunların peşine gidilir.⁴³

Aristoteles'in de işaret ettiği gibi örneğin tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin amacı gemi yapımı, askerliğin amacı da zaferdir. Elbette bu amaçların bazıları kendileri için arzulanırken bazıları da başka bir şeyi elde etmek için arzulanır. Örneğin ata iyi binmeyi arzulamak daha iyi asker olmayı amaçlamaktadır, ancak iyi bir asker de zafer kazanmayı ve bununla da daha yüksek iyilikler/faydalar elde etmeyi amaçlamaktadır. Aristoteles, her şeyin başka bir amaç için yapılması durumunda bunun sonsuza bir geri gidişe yol açacağını söyler ki ona göre bu saçmadır. O halde bu hiyerarşi içerisinde, tüm etkinliklerin sonunda ulaşmak istediği, hiçbir insanın hayır diyemeyeceği ve kendisi için arzu edilen nihai bir iyinin mevcudiyeti varsayılmalıdır. İşte bu iyi, tüm etkinliklerin kendisine yöneldiği en yüce amaçtır. İnsan yaşamını tüm yönleriyle kuşatan ve diğer bilimleri de yöneten bir bilim olması hasebiyle sözü edilen bu en yüce iyiye ulaşmayı araştırarak bilim ise siyasettir.⁴⁴ Bu nihai iyinin ne olduğu sorusuna ise Aristoteles, herkesin bunu 'mutluluk' olarak tanımlayacağını söyleyerek cevap verir. Ancak ona göre mutluluğun ne olduğu konusunda bir fikir birliği yoktur. Zira çoğunluk mutluluğu haz, zenginlik veya onur ile özdeş görürken, sadece seçkin bazı kişiler erdem ve bilgelik gibi değerleri öne çıkartırlar.⁴⁵ Bedensel hazları araştırmasının dışında bırakan Aristoteles, mutluluğu, ruhun erdeme uygun bir etkinliği olarak tanımlar ve bu sefer de erdemin anlamının peşine düşer.⁴⁶ İnsanda iki tür erdemin varlığından söz eden Aristoteles, bunları düşünce (entelektüel) ve karakter (ahlaki) erdemleri diye ikiye ayırarak inceler:

Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan, düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikte alışkanlıktan ['ethos'tan] gelir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbirisi bizde doğa vergisi olarak bulunmaz...⁴⁷

Aristoteles'in alışkanlık yoluyla kazanıldığını söylediği karakter erdemi bu haliyle, eğitim, uygulama ve bilinçli tercih ile yakından ilişkili olan bir nevi huy olmaktadır. Aristoteles'e göre erdem, aşırılık ve eksiklik arasındaki iki uç arasında bir dengeyi temsil eder; örneğin cömertlik denilen erdem, cimrilik ile müsriflik arasındaki orta dengedir.⁴⁸ Bu altın dengenin ölçüsünü belirleyense akıldır. Hatırlanacağı üzere Aristoteles, mutluluğu, ruhun erdeme uygun bir etkinliği olarak tanımlamıştı. Ancak o, ruh derken insanların bitkilerle ortak olan ruhun büyüme ve üreme gücünü veya hayvanlarla ortak olan hareket gücünü kastetmediğini, bilakis ruhun düşünme gücüne, yani akla işaret ettiğini özellikle belirtir.⁴⁹ Erdemli yaşam, aklın diğer güçleri hâkimiyeti altına alması, kontrol etmesi ve altın dengeyi sağlamasıyla gerçekleşir.

O halde Aristoteles felsefesinde ahlakın insanın akıl yoluyla geliştirdiği erdemlere dayandığını söylememizin önünde bir engel kalmamaktadır. Ancak insanı insan yapan temel unsur ve ahlakın kaynağı olarak gördüğü akıl, Aristoteles'te ikiye ayrılmış olarak karşımıza çıkar. İlkinin aklın asıl yanı olarak görürken ikincisini aklın, babasının sözünü dinleyen (veya ondan akıl alan) diğer yanı olarak tanımlar. Düşünce erdemlerini ilkiyle ilişkilendiren Aristoteles, karakter erdemlerini ikincisiyle ilişkilendirir.⁵⁰ Aristoteles'in aklın iki yanı dediği acaba teorik akıl ve pratik akıl

⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988), 5/1094a.

⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 5/1094a-6/1094b.

⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 8/1095a.

⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 24/1102a.

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 24/1102a-27/1103a.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 36/1106b.

⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 15/1098a.

⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 27/1103a.

olarak düşünülebilir mi? Zira bu iki kavram Aristoteles'te belirgin olarak yer almaz. Nitekim bu kavramsallaştırma tartışmalıdır ve Plotinus (öl. 270) kaynaklı olduğunu iddia edenler vardır.⁵¹ Her ne kadar bu ayırımı uygun olarak Aristoteles düşüncesinde teorik aklın ahlakın kaynağı olarak görülmesi genel kabul görse de buna karşı çıkan araştırmacılar da vardır. Ancak söz konusu araştırmacıların iddiaları dayanak olarak kullandıkları pasajlar çerçevesinde dikkatle incelendiğinde yeteri derecede güçlü olmadıkları görülür.⁵² Teorik akıl ahlakın kaynağı olarak gören ilk düşüncenin doğru kabul edilmesi durumunda değişmez tümellerle uğraş içerisinde olan bu aklın, ahlaka, örneğin nihai gayenin mutluluk oluşu, adaletin iyi olduğu ve orta olma ölçütü gibi genel ilke ve yargılar sağlayarak kaynaklık ettiği söylenebilir. Pratik akıl ise tikel durumlarla ilgili olup teorik ilkeleri eyleme dönüştüren akıldır.⁵³ Pratik aklın ahlaka kaynaklık ediş süreci ise sırasıyla şu şekilde gerçekleşir: Orta olma (metrios) ilkesi takdir eder, tecrübe (empeiria) tikel bilgiler sağlar, taakkul (Fronêsis) tikelleri düşünerek bir hadise karşısında iyi olan davranışı bulur, dosdoğru akıl yürütme (Orthos Logos) de doğru olanı tercih eder. Aristoteles dosdoğru akla karşıt olmayı kendine hâkim olamamak, bedenî hazların peşine düşerek aşırıya kaçmak gibi erdemli olmayan davranışlarla ilişkilendirir.⁵⁴ Bu son nokta önemlidir, zira ortada bilinçli bir tercih söz konusudur ve kişi, yaptığı tercihe göre ahlaklı veya ahlaksız olarak telakki edilecektir.

Sonuç olarak Aristoteles'in ahlak anlayışının teleolojik bir yaklaşımla iki argüman üzerinden akla bağlandığını söyleyebiliriz. Mutluluğun 'kendine yeten bir şey olması' düşüncesine dayanan ilk argüman ve 'herkesin kendi gayesini teşkil eden karakteristik işlevi gerçekleştirmesi' olan ergon argümanı. Buna göre her varlığın kendine özgü bir ergonu/işlevi vardır. Örneğin bir bıçağın işlevi kesmektir. İnsanın işlevi ise akıldır, düşünmektir. Evrendeki her şeyin bir de gayesi vardır (teleolojik yaklaşım) ve insanın nihai gayesi de mutluluktur. Mutluluk ancak insanın karakteristik işlevini gerçekleştirmesiyle mümkün olur. İnsanın işlevi de akıl olduğuna göre, insanın mutluluğu, aklın işlevini yerine getirmesi, yani düşünmesi ve bu suretle ortaya koyduğu prensiplere uygun bir yaşam sürmesiyle mümkün olur.⁵⁵ İlki teorik aklın, ikincisi pratik aklın sonucu olarak ortaya çıkar. Bu durumda ahlaki prensiplerin kaynağı insanın kendi akli olmuş olur.

Buraya kadar her şey Aristoteles açısından cevaplanmış gibi dursa da bir soru kafamızı kurcalamaya devam etmektedir; ahlak teorik akıldan kaynaklansa da teorik aklın üstünde olan ve ona da kaynaklık eden daha yüksek bir otorite var mıdır? Aristoteles ve Fârâbî'nin (öl. 950) bu konulardaki görüşlerini doktora çalışmasında karşılaştırmalı olarak inceleyen Özturan, Aristoteles'te mahiyeti tam olarak belirginleşmemiş bir faal aklın olduğunu ileri sürer. Ancak Özturan'a göre Fârâbî felsefesinden tanıdığımız ve bil-kuvve akli bil-fiil hale getirdiğini bildiğimiz faal aklın Aristoteles'teki işlevi net değildir ve bu sebeple onun teorik akla, dolayısıyla da ahlaka kaynaklığı konusunda konuşmamız zorlaşır. Zaten metafizik dâhil olmak üzere tüm bilimlerin ilkeleri Aristoteles düşüncesinde duyusal yahut diyalektik tikellerden elde edilir, çünkü bunlar insanoğlu için başlama noktasıdır (tümevarım). Ancak Aristoteles'teki söz konusu belirsizliğin Fârâbî'de vuzuha kavuştuğu söylenebilir. Faal akıl, bil-kuvve akıl tarafından akledildiğinde onu bil-fiil hale dönüştürür ve böylelikle ilk makuller kazanılmış olur. Teorik akıl, ahlâkî olan ilk ilkelere dair tümel yargıların ortaya çıkmasında faal akıldan gelen bu bilgiye muhtaçtır. Sudur teorisinin verdiği şemada faal aklın ay-üstü âlemde hiyerarşik olarak Tanrı'ya bağlandığı göz önüne alındığında ahlakın kaynağı olarak görülen ay-altı teorik akıllar, faal akıl üzerinden dolaylı bir biçimde Tanrı'ya bağlanmış olur. Böylelikle Fârâbî, ahlâkî bilginin kaynağı noktasında Aristoteles gibi akli temel alır ama bunu faal akıl ve nübüvvet teorisiyle tamamlayarak ondan farklılaşır ve son tahlilde tanrısal bilgiye dayanır.⁵⁶ Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri başka bir araştırmanın konusu olduğundan ve makalemizin sınırlarını zorlayacağından bu kısa bilgiyle yetinilmiştir.

⁵¹ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak - Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik, 2017), 73.

⁵² Özturan, *Akıl ve Ahlak - Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 212.

⁵³ Her iki akıl ile ilgili literatürde yapılmış tartışmalar için bkz. Özturan, *Akıl ve Ahlak - Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 76-161.

⁵⁴ Özturan, *Akıl ve Ahlak - Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 133-151.

⁵⁵ Krş. Werner. *Einführung in die Ethik*, 27-35.

⁵⁶ Krş. Özturan, *Akıl ve Ahlak - Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 112-118.

3. Karşılaştırma ve Genel Değerlendirme

Öncelikle her üç filozofun da ahlaki yaşamın nihai amacı olarak mutluluğu gördüğünü ve her üçünün de etik anlayışlarının merkezine erdemi yerleştirdiklerini ifade etmemiz gerekmektedir. Hatta söz konusu erdemin bilgisine ulaşmak da her üçünde aklî bir faaliyettir. Bu ortak noktaların genel olarak Batıda cari olan modern etik anlayışın da temel taşlarını oluşturduğu söylenebilse de filozofların yöntem, metafizik temel, bilginin erdemle olan ilişkisi ve ahlakın nihai kaynağı konusunda birbirlerinden ayrıldığını söylemek zorundayız. Görüldüğü kadarıyla Sokrates'in entelektüel bir idealizmle başlattığı süreç Platon ile metafizik bir düzleme yükseltirse de Aristoteles'in reddi mirası ile ampirik ve pratik bir zemine taşınır. Aşağıda kısaca filozofların ayrıştıkları detaylara değinilecektir.

Ahlaki yaşamın nihai amacı mutlu olmaktır: Sokrates bunun, doğru bilginin getirdiği içsel uyum ve buna uygun eylem ile gerçekleşeceğini ileri sürer. Platon ise mutluluk için ruhun uyumu ve iyi ideasına yönelmeyi işaret eder. Aristoteles ise mutluluğu dengeli bir yaşamın (altın orta) ortaya çıkardığı erdemlere ve bu erdemli etkinliklerin sürekliliğine bağlar (alışkanlık edinme). Ona göre tüm bu davranışlar insanın doğasıyla da uyumludur.

Erdem merkezli etik anlayış: Mutluluk haz ile değil erdemli yaşamla elde edilir. Her üç düşünür de ahlaki erdem kavramı etrafında temellendirir ve iyi yaşamın ancak erdemli olmakla mümkün olacağını ileri sürer. Sokrates erdemin bilgiye bağlı olduğunu ileri sürer ve bilgili kişiyi erdemli olarak görür. Ona göre kişi bilerek kötülük yapmaz, kötülük bilgisizliğin sonucu ortaya çıkar. Platon, hocasının görüşlerini bir adım ileri götürerek erdemin bilgiyle başladığını ama ruhun eğitiminin gerekli olduğunu ileri sürer. Ancak öğrencisi Aristoteles sadece bilginin yetmeyeceğini ve erdemin alışkanlıkla kazanılacağını ifade eder.

Metafizik temel ve yöntem: Metafizik bir sistem kurmayan Sokrates, diyaloglar yoluyla etiğin bilgisini doğurtma yöntemine başvurur (Sokratik sorgulama: diyalog ve ironi). Platon ise kurduğu metafizik sistemde idealar kuramına yer vererek en yüksek ilke olarak görülen iyi ideasına ruhun eğitimiyle ulaşılması taraftarıdır (Diyalektik yöntemle ruhun ideaya yönelmesi). Teleolojik doğa anlayışına dayanan Aristoteles'e göre ise iyi olan doğaya uygun olandır. (Gözlem ve akıl yürütme ile erdemin tanımı).

Ahlakın kaynağı: Öncelikle her üç filozofun da ahlaki doğruların keyfî, göreceli, ananevî veya yalnızca duygulara dayalı olamayacağı konusunda hemfikir olduklarını belirtmekte fayda vardır. Ayrıca ahlakın kaynağıyla alakalı aralarında tam bir mutabakat olmasa da ahlakın bilgisine ulaşmanın ancak akıl yoluyla olabileceği düşüncesinde de fikir birliği içerisinde oldukları görülür. Hatırlanacağı üzere “bilgi erdemdir” önermesiyle Sokrates, kişinin neyin doğru olduğunu bilmesi durumunda yanlış yapmayacağını savunup bu bilgilerin kişinin aklını kullanarak diyalektik bir biçimde içinde bulunanı keşfetmesine bağlıyordu (Kimse bilerek kötülük yapmaz). Elbette bu yaklaşım, bireysel bilinç ve rasyonel sorgulamanın önemini öne çıkarır. Platon ise ahlakın kaynağını hemen her konuda olduğu gibi idealar kuramı çerçevesinde metafizik bir zemine kaydırıyor ve akılla kavranabilecek olan iyi ideasını ahlaki değerlerin nihai kaynağı olarak görüyordu. Zira maddi dünya ideaların kusurlu bir yansımasıdır ve erdem ancak, ruhun ideaları anımsamasıyla elde edilebilir. Bu düalist ontolojik anlayış ahlaki metafizik bir zorunluluğa bağlar. Böylece ahlak Platon'da kozmik düzenle ilişkilendirilmiş olarak karşımıza çıkar. Platon'un aşkın idealar öğretisini eleştirip reddeden Aristoteles ise ahlakı, bu dünyada temellendirerek, insan doğasına ve toplumsal yaşamına içkin bir teleolojiye dayandırır. Dünyadaki gerçekliği ve insan deneyimini öne çıkaran bu düşünce, ahlaklı yaşamın, pratik aklın doğal düzeni kavramasıyla ortaya çıkacağını savunur. Bu durumda Aristoteles'e göre ahlakın nihai kaynağı doğa ve pratik akıl olmaktadır. Dolayısıyla ahlaklı olmak ona göre insanın doğasına uygun yaşamasıdır.

Sonuç

Ahlakın kaynağı veya onun inançla olan ilişkisi tartışmaları muhtemelen insanlık tarihi kadar eskidir. Platon'un *Euthyphron* diyalogu sorunu çözmekten ziyade probleme dikkat çekip bu konuda yerleşmiş genel kabulleri sorgular ve sonraki yüzyıllarda yapılacak felsefi tartışmalara zemin hazırlar. Bu tartışmaların farklı inanç ve düşünce ekollerinde sürdürülmesi geniş bir spektrumun ortaya çıkmasını sağlamış ve doğal olarak bulundukları toplumları etkilemiştir. Yukarıda görüldüğü üzere ahlak ve din gibi olguların karşılığı olarak toplumların lisanlarında kullandıkları kavramlar bile o toplumun kültür havzasının temel parametreleriyle ilişkilidir ve sözü edilen tartışmaların ortaya koyduğu sonuçlardan da bağımsız değildir. Kaldı ki aynı çağda ve aynı toplumda yaşayan düşünürlerin fikirleri bile birbirinden çok farklı olabilmektedir. Nitekim bu makalenin kendine konu edindiği Sokrates, Platon ve Aristoteles arasında da, hemen ilk bakışta görüleceği gibi, ahlakın kaynağı konusunda tam bir mutabakat yoktur. Bununla beraber her üç filozofun da üzerinde hemfikir oldukları bazı temel ayrıntılar vardır.

Sonuç olarak her üç filozofun da Sofist göreceliğe karşı çıkararak ahlakın nesnel bir yapısı olduğunu ve buna akıl ile ulaşılabilirliğini savunduklarını söylememiz mümkündür. Ancak her üç düşünürün, ahlakın ontolojik kökeni, epistemolojik yöntemi ve pratik uygulanabilirliğinde birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Bununla beraber Sokrates'in entelektüel pragmatizmi ve Platon'un metafizik idealizminden sonra Aristoteles'in ampirik realizmi bizlere etik teorinin Klasik Yunandaki evrimini yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Özetle söylenecek olursa söz konusu dönemin ahlak düşüncesi evrimi, ahlakın kaynağını içgörüyle elde edilen bilgide arayan Sokrates'ten sonra onu idealar dünyasında arayan Platon ve son olarak pratik akılda karar kılan Aristoteles ile son bulur. Görülebildiği kadarıyla din veya dinler bu denklemlerde kendine net bir yer bulmaz. Antik Yunan filozoflarında inançtan bağımsız bir rasyonalite zemini üzerinde temellendirilen bu ahlak anlayışı, makalenin girişinde kendisine yer verdiğimiz Kant'ın düşüncelerinde yüzyıllar sonra teolojik bağlamda yeniden görünür hale geldiği gibi günümüz seküler etik tartışmalarına da bir temel sağlar.

Kaynakça

- Akti, Selahattin. *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Bircan, Ufuk. "Platon'un Ahlak Anlayışında Ruh ve Erdem İlişkisi," *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 22/85 (Ocak 2023): 314-327.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Cevizci, Ahmet. "Önsöz" *Euthyphron* içinde, Editör: Ahmet Cevizci, 19-34. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk" *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, Erişim 21 Ekim 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1>
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Duran, Muhammet Sait. "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 14 (2020): 83-98.
- Erdem, Hüsamettin. "Platon'un Din Anlayışı," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 18 (Güz 2004): 7-15.
- Frede, Dorothea ve Mi-Kyoung Lee. "Plato's Ethics: An Overview" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Editörler: Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, (Spring 2023), Erişim 30 Eylül 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/plato-ethics/>
- Hare, John ve Jennifer Herdt. "Religion and Morality in Western Philosophy" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Editörler: Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, (Winter 2024), Erişim 25 Ağustos 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/religion-morality/>
- Kant, Immanuel. "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" in *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, Abteilung 1/Bd. VII, 253-271. Erişim 26 Eylül 2025. <https://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- Özkan, Fatih. "Sokrates'in Entelektüalist Ahlâkı," *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 4 (Ekim 2013): 35-53.
- Özturan, Hümeysra. *Akıl ve Ahlak - Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Pfeifer, Wolfgang. "Religion" in *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. Erişim 17 Eylül 2025. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Religion>
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Euthyphron*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon. *Gorgias*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Lakhes*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon. *Menon*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Phaidon*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Philebos*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Pratagoras*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Theaitetos*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Tümer, Günay. "Din" *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, Erişim 18 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din>

Werner, Micha H. *Einführung in die Ethik*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2021.

Yazarsız. “Ahlak” *Güncel Türkçe Sözlük* içinde, Erişim 18 Ağustos 2025. <http://sozluk.gov.tr>

Yazarsız. *El-Muğamu'l- 'arabī'l- 'esāsī*. Tunis: Larous, 1988.

İlimliliktan İkircikliğe: Charles Taylor'ın Otantiklik ve Anlam Ufku Kavramlarının Bir Eleştirisi

Elif Duran¹

ORCID: 0000-0001-9359-5805

DOI: 10.55256/TEMASA.1805228

Öz

Charles Taylor, modernleşme sürecinin insanlığa miras bıraktığı üç temel problemi teşhis ederken, birbiriyle iç içe geçen bu sorunları "bi-reyciliğin anlam kaybı", "araçsal aklın egemenliği" ve "özgürlüğün daralması" olarak adlandırmaktadır. Bu makale, Taylor'ın "modernliğin sıkıntıları" olarak nitelendirdiği bu problemlere getirdiği çözüm arayışında merkezi bir konum verdiği "otantiklik" ve "anlam ufku" kavramlarını sorunsallaştırmakta ve bu kavramlardaki anlamsal ikircikliğin teşhis edilen sorunlara çözüm üretme kapasitesini zayıflattığını savunmaktadır. Bu savunuya göre söz konusu kavramsal ikircikliğin kaynağında, Taylor'ın düşünce çizgisi boyunca pozitif ve negatif özgürlük kuramları arasında salınan ikircikli konumlanışı yatmaktadır. Çalışma, bu sav çerçevesinde, literatürde Taylor'a yöneltilen üç temel itirazı ve bu itirazlara Taylor'ın verdiği yanıtları incelemekte; söz konusu yanıtların eleştirileri bertaraf etmeyi başaramadığını ileri sürmektedir. Taylor'ın felsefesine yöneltilen ilk eleştiri, liberal tarafsızlık ile perfeksyonizmin kuramsal olarak bağdaşmadığı iddiasıdır. İkinci eleştiri, postmodern çoğulculuk koşullarında onun "anlam inşası" anlayışının normatif temellerinin belirsiz kaldığı savını dile getirmektedir. Üçüncü eleştiri ise, Taylor'ın otantiklik idealinin modern teknoloji karşısında ontolojik açıdan yetersiz kaldığını öne sürmektedir. Gerek bu itirazlardan önce benimsediği pozisyonunda gerekse onlara verdiği yanıtlarda Taylor, bir yandan otantikliğin "iyi"nin tekil bir içeriğinin dayatılmasına indirgenmesi şeklindeki pozitif özgürlük eleştirisinden kaçınmaya, öte yandan toplumların biçimlenişinde bazı pozitif değerlerin kurucu rolünü yadsıdığı için eleştirilen negatif özgürlük anlayışına yöneltilen itirazlardan uzak durmaya çalışarak "ılımlı" bir ara konum geliştirmeye gayret etmiştir. Ancak birbirleriyle uzlaşmaz geleneklerden kavramları sentezleme girişimi, pozisyonunda sistematik bir kavramsal ikirciklilik ortaya çıkarmıştır. Makale, "otantiklik" ve "anlam ufku" kavramlarına odaklanarak, Taylor'ın konumunun bu kavramların ait oldukları geleneklerdeki nispeten belirgin anlamlarını aşındırdığını ve böylece teşhis ettiği sorunları çözmede yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Charles Taylor, Otantiklik, Anlam Ufku, Özgürlük, Araçsal Akıl, Tanınma.

From Moderation to Ambivalence: A Critique of Charles Taylor's Concepts of Authenticity and Horizon of Significance

Abstract

While diagnosing the three fundamental problems that modernity bequeaths to humanity, Charles Taylor characterizes these interwoven difficulties as "the loss of meaning in individualism," "the dominance of instrumental reason," and "the narrowing of freedom." This article problematizes the concepts of "authenticity" and the "horizon of significance," to which Taylor assigns a central role in his attempt to address what he calls the "malaise of modernity," and argues that the semantic ambivalence embedded in these notions weakens their capacity to offer solutions to the problems he identifies. According to this argument, the source of this conceptual ambivalence lies in Taylor's oscillating position between positive and negative theories of freedom throughout his thought. Within this framework, the study examines the three major objections raised against Taylor in the literature, along with his responses, and argues that these responses fail to overcome the criticisms. The first objection maintains that liberal neutrality and perfectionism are theoretically incompatible within Taylor's philosophy. The second contends that, under conditions of postmodern pluralism, the normative foundations of his account of "meaning construction" remain indeterminate. The third argues that Taylor's ideal of authenticity is ontologically insufficient in the face of modern technology. Both in the position he adopts prior to these objections and in his replies to them, Taylor attempts to construct a "moderate" middle ground—avoiding, on the one hand, the accusation directed at positive freedom theories of reducing authenticity to the imposition of a single substantive conception of the good, while, on the other hand, distancing himself from the objections leveled against negative freedom theories for neglecting the constitutive role certain positive values play in shaping social life. Yet his attempt to synthesize concepts drawn from mutually irreconcilable traditions produces a systematic conceptual ambivalence within his position. Focusing on the concepts of "authenticity" and the "horizon of significance," where this ambivalence becomes most visible, the article argues that Taylor's stance erodes the relatively determinate meanings these notions hold within their respective traditions and thereby renders them insufficient for addressing the very problems he aims to resolve.

Keywords: Charles Taylor, Authenticity, Horizon of Significance, Freedom, Instrumental Reason, Recognition.

¹ Arş. Gör. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. elif.duran@ikcu.edu.tr

Giriş

'Postmodernizm', modernitenin akıl merkezli, ilerlemeci ve bütüncül dünya görüşüne yöneltmiş bir dizi köklü kuramsal eleştiriyi dile getirirken, 'postmodernite', Batı uygarlığının kaçınılmaz olarak içine girdiği tarihsel bir dönemin -varoluşsal olarak deneyimlenen bir durumun- tespiti için işaret eder. 'Postmodern' terimini literatürde popüler hale getiren Jean-François Lyotard'ın, konuyla ilgili kaleme aldığı kitabının *The Postmodern Condition (Postmodern Durum)* başlığına sahip olması ve onun modernliğin "meşruiyet sağlayan büyük anlatılarının" artık inandırıcılığını yitirdiği, bilgi üretiminin ise "küçük anlatılar"ın çoğulluğu içinde dağılmış hale geldiği yeni bir *epistemik* evreye girildiği yönündeki saptaması,² bu terimin literatürdeki ilk kullanım biçiminin normatif bir kuramsal pozisyona gönderme yapmaktan çok modern Batı toplumlarının başına gelen sosyolojik-tarihsel bir vakayı betimlediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Postmodern düşünce iklimiyle başlayan modernite eleştirileri, günümüze dek modern Batı rasyonalitesinin evrensel hakikat iddialarını, Kartezyen öznenin kendinde saydamlığını ve hümanist özcülüğün tutarlı bir insan doğasına olan inancını sorgulamaya devam etmiştir. Moderniteye yönelik bu radikal tartışmalar günümüzde hâlâ canlılığını korumaktadır. Fredric Jameson ve David Harvey gibi yorumcular bu durumu, sermaye mantığının kültürel biçimlere nüfuzuyla ve modern öznenin kimliğini anlamlandırma kapasitesinin zayıflamasıyla ilişkilendirirler.³ Parçalanma, belirsizlik ve evrenselci iddialara duyulan derin kuşku, postmodern duyarlılığın ayırt edici işaretleridir. Bu tabloda Charles Taylor postmodern duyarlılığın merkezinde yer alan temel bir çelişkiyi yakalayabilen ve başarıyla formüle eden özgün bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Söz konusu çelişki, postmodernitenin aşırı bireyciliğe dayanan çoğulcu özgürlük anlayışından ortaya çıkan "otantiklik" kavramı ile insan hayatının anlamlı olabilmesi için insanın, temelini ancak toplumsallıkta bulması mümkün bir kolektif "anlam ufku"na sahip olmak arasında belirir.

Otantiklik ile anlam ufku arasındaki çelişki, bireyciliğin, bir yandan modern özgürlüğün "toplumsal" kazanımıyken diğer yandan, aynı özgürlüğün, toplumsallığı tamamen dışlayan, aşırı-bireyci bir tarzda, yani *negatif özgürlük* olarak tanımlandığında ortaya çıkar. Çünkü bu durumda, bireysel özgürlük, insanın toplumsallığını adeta "kendisi olabilmesi", yani "otantik olması" önündeki, aşılması gereken bir engel olarak görür. Modernitenin mantığına zaten içkin olan bireyciliğin, Lyotard'ın "büyük anlatıların devrinin kapandığı" teşhisiyle işaret ettiği postmodern görececi çoğulculukla birleştiğinde daha da aşırılaşması, kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Hatta belki daha da kötüsü, modern felsefedeki bireyciliğe bir antitez oluşturabilen Kant-Hegel-Marx çizgisine ait *pozitif özgürlük* anlayışının, postmodernitenin getirdiği nihilist iklimde tamamen dışlanması nedeniyle, otantikliği bütünüyle özneye göreli bir aşırı bireyci fenomene indirgemek zorunda kaldığını tespit etmek zor değildir. Taylor bu durumu "ılımlı görecelilik" (*soft relativism*) olarak adlandırır: Herkesin kendi değerlerini belirleme hakkının kutsanması, zamanla, postmodern bir düşünce ve varoluş ikliminde, herhangi bir değerün üstünlüğünü savunmayı ahlaken şüpheli hale getirmiştir. Postmodern şüpheciliğin belirlenimi altına giren özgürlük ideali, içeriğinden soyutlanmış mutlak bir özerklik idealine indirgenir; insanın "kendisiyle hakiki bir ilişki" kurmasını sağlayan anlam temelleri iyice zayıflamışken, paradoksal bir şekilde, aynı zamanda insanın birey olarak kendi kendisine dönmesi ve yabancılaşmayı bir "kendileşme etiği" yoluyla aşması daha da kuvvetli bir reçete olarak sunulur. "Kendiyle hakiki bir ilişki kurabilmek" ya da insanın "kendi kendisi olabilmesi" gibi konuların kendisinde en iyi açığa çıktığı temel felsefi kavram ise aşırı-bireycilikte temellenen bir "otantiklik" kavramıdır (*authenticity / Eigentlichkeit*).

Taylor'ın teşhis ettiği modern problemler karşısındaki çözüm önerisi, bireyciliğin bu kendine kapanmış biçimini aşmak üzere "otantiklik ideali"ni yeniden düşünmekten yola çıkar. Bireyci varoluşun belirlenimindeki otantiklik kavramını, "postmodern" yorumundan kurtararak, ona toplumsalcı-ideal, pozitif bir içerik kazandırmaya girişir.

² Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi. (Manchester: Manchester University Press, 1994), 130.

³ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran. (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 21.

Diğer yandan, Taylor, varoluşçu gelenekten miras edindiği, ama anlamını kendince dönüştürmeye giriştiği bu kavramın onun felsefesini öznelci bir göreceliğe sürüklememesi için, onu dengeleyici ikinci bir kavrama daha başvurur: Gadamerci hermeutik gelenekten “anlam ufku” kavramını kendine özgü bir yorumdan geçirir ve “toplumsal otantiklik” anlayışını desteklemek üzere devreye sokar. Ancak bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinin de göstereceği gibi, Taylor’ın aynı anda hem bireyin kendi özgün sesini bulma, yani “otantiklik” talebiyle hem de toplumsal “anlam ufuklarının” önemini kucaklayan ılımlı ve sentezleyici bir felsefe oluşturma çabasında, otantiklik (özgürlük ideali) ile toplumu dağılmaktan alıkoyan bir harç vazifesi görmesi için öne sürdüğü “anlam ufku” kavramları arasındaki gerilim, pozitif ve negatif özgürlük anlayışları arasındaki klasik gerilimin, Taylor’ın düşüncesindeki bir yansıması olarak belirir: Pozitif özgürlük, bireyin kendini gerçekleştirme için belirli bir “iyi yaşam” anlayışının kurumsal olarak desteklenmesini öngörürken; negatif özgürlük, bireyin “toplum mühendisliği” yoluyla ve devletin etkin, pozitif politikalarıyla sürdürülen, o bireye “dışsal” sayılan kurumsal müdahalelerden azade kalmasını esas alır.⁴ Taylor, bu iki anlayışı uzlaştırmak amacıyla “ılımlı” bir orta konum arar. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu ılımlılık ya da ölçülülük çabası, Taylor’ın felsefi pozisyonunu, isabetli biçimde tespit ettiği moderniteye özgü problemleri çözmekte yetersiz kalan kavramsal bir ikircikliğe sürükler. Taylor’ın problematik konumunun en görünür hale geldiği yer, yukarıda işaret ettiğimiz, en temel kavramları olarak iş gören, “otantiklik” ve “anlam ufku” kavramlarıdır. İlki, bireyin kendi yaşamını biricik bir tarzda gerçekleştirmesini; ikincisi ise anlamın yalnızca öznel değil, ortak bir tarihsel-kültürel zemin içinde mümkün olduğunu vurgular. Ancak Taylor bu kavramları formüle ederken, hem Heideggerci “otantiklik” anlayışından hem de Gadamerci hermenötik geleneğin “anlam ufku” anlayışından esinlenmekle birlikte, o kavramların, hermenötik işlevlerini bozacak bir biçimde, kamusal bir ideale ulaşmak için kurumsal olarak tesis edilen ahlâki bir normativitenin inşası amacıyla kullanmıştır.

Heidegger’in *Eigentlichkeit* kavramı, kamusal “das Man”ın sıradanlığına karşı bireysel varoluşun özgünlüğünü savunur. Normatif değildir. Oysa Taylor’da otantiklik, toplumsal normativiteyle uzlaşmacı bir işlev kazanarak, bireysel hakikatin politik bir idealle birleştiği yeni bir melez forma dönüşür. Benzer biçimde, “anlam ufukları” terimi de Gadamer’in tarihsel-dilsel ufukların kaynaşması fikrinden türetilmiş olmakla birlikte, Taylor’da göreceliğe karşı bir panzehir sunmak amacıyla kendi felsefesine entegre ettiği bir başka melez kavram olarak belirir. Ancak Gadamer’de de, “anlam ufku” kavramı, tıpkı Heidegger’de olduğu gibi, pozitif-normatif bir değer ifadesi olmaktan çok, insanın toplumsal varoluşunun gelenek sayesinde ortak bir anlam ufkunu paylaşabildiği gibi fenomenolojik bir betimleme ifadesidir. Her ikisi de fenomenolojik, varoluşçu, hermenötik düşünce geleneğinde köklü anlamlara sahip olan bu iki betimsel kavrama, Taylor’ın onların normalde sahip olmadıkları ve birey için “toplumsal bir ideal” ya da “toplumu bir arada tutan harç” olmak gibi pozitif ve sosyal-işlevsel, normatif anlamlar yüklemesi, çalışmamızın da ortaya koyacağı gibi, ortaya verimli bir sentezin çıkmasından çok, kavramların bağlamlarından koparak ikircikli bir hâle gelmeleriyle sonuçlanmıştır. Örneğin, Gadamer felsefesinde önemli bir işleve sahip olan “anlam ufku” kavramı, Taylor açısından anlamın tamamen yitirildiği nihilist bir görecelik riskine karşılık öne sürülse bile, süregiden diyalojik müzakere süreçlerine bu anlamın oluşturulmasının fazlaca bağlanması, “anlam”ın “topos”unu, “sosyal uzlaşma” mekanizmalarına fazlaca kaydırıldığı için, “tüm yurttaşların üzerinde uzlaştığı toplumsal anlamın ne olduğu” gibi son derece açık felsefi bir sorunun yanıtının, ilkece sonsuza kadar sürüp gidebilecek olan askıda kalmış “diyalog süreçleri” içerisinde işlevsizleşerek, “anlam” kavramının kendisinin felsefi olarak karartılmasına neden olur. Bu durum, Taylor’ın felsefi projesinde çözmek istediği krizi –modern öznenin anlam kaybını– sistematik olarak yeniden üretmeye mahkûm kılar.

Bu makale, şimdiye dek işaret etmiş olduğumuz ve Taylor’ın modernlik teşhisinde hermenötik gelenekten devraldığı ve hermenötik işlevlerini bozduğu kavramların nasıl özgün anlamlarını yitirdiğini irdelemeyi ve bu irdeleme sonucunda bu tutarsızlığın nedenine dair olası bir açıklama sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaca ulaşmak için,

⁴ Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty” in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

makale Taylor'ın *The Ethics of Authenticity* (1991)⁵ ve *Sources of the Self* (1989)⁶ başta olmak üzere temel eserlerinde geliştirdiği argümanların özgürlük anlayışı ve ahlak felsefesi bağlamında doğurduğu gerilimleri analitik olarak incelemektedir. Birinci bölüm, Taylor'ın modernliğe ilişkin teşhisini ve çözüm önerisini, herhangi bir yorum ya da eleştiriye girişmeden, kendi terminolojisi içinde betimlemektedir. İkinci bölüm, Taylor'ın yaklaşımına yöneltilen üç temel eleştiriyi ele alacaktır. Bu itirazlar, (1) liberal tarafsızlık ile perfeksiyonizmin kuramsal olarak bağdaşmadığı; (2) postmodern çoğulculuk koşullarında otantikliğe gönderme yapan bir “anlam inşası” anlayışının normatif temellerinin belirsiz kaldığı; ve (3) Taylor'ın otantiklik idealinin modern teknoloji karşısında ontolojik açıdan yetersiz olduğunu öne sürmektedir. Bu bölümde ayrıca, Taylor'ın bu itirazlara verdiği ya da verebileceği olası yanıtlar ve Taylor'ı savunmaya yönelik ikincil literatürdeki karşı-eleştiri girişimleri de incelenecek; ancak bu savunmaların sistematik yetersizlikleri gösterilerek Taylor'ın pozisyonunun sürdürülemezliği ortaya konacaktır. Üçüncü bölümde ise, Taylor'ın düşüncesindeki kavramsal muğlaklığın en yoğunlaştığı iki odak terim olan “otantiklik” ve “anlam ufku” kavramlarının semantik çözümlemesi yapılacaktır. Bu çözümleme, Taylor'ın pozitif ve negatif özgürlük anlayışları arasında salınan ikircikli pozisyonunun bu kavramlarda nasıl cisimleştiğini ortaya koyacaktır. Sonuç olarak, formüle ettiğimiz kavramsal çerçeveye dayanarak, makale Taylor'ın modernlik eleştirisinin merkezinde yer alan “otantiklik” ve “anlam” ideallerinin kendi iç belirsizliklerinden dolayı ahlaki-politik bir çözüm önerisi sunmakta yetersiz kaldığı iddiasını temellendirmektedir.

1. Bireyciliğe Karşı Toplumsal İdealler Olarak Otantiklik ve Anlam Ufku

1.1. Modernliğin Sıkıntıları: Teşhisler

Girişte de belirttiğimiz üzere, Taylor'ı modernite ve postmodernite üzerine etkili bir eleştirmen konumuna yerleştiren şey, felsefesinde sistematik biçimde birbirinden ayırdığı iki boyuttur. Taylor, bir yandan, bir teşhis koyucudur. Modernitenin yeni anlam mimarisinin doğurduğu kazanımlar ile bedellerin muhasebesini yapar ve bu muhasebenin, modern öncesi insan için söz konusu olmayan bir “modern riskler” ajandası ortaya çıkardığını gösterir. Başka bir deyişle, modern birey gelenekten kopmak yoluyla modern öncesi hiyerarşik yapılardan özgürleşmiştir; fakat bu özgürleşme, modern öncesi birey açısından bulunmayan ciddi tehlikeleri de aynı anda sahneye çağırıştır. Taylor, bu tehlikeleri yalnızca betimlemekle kalmaz; felsefesinin, daha da kritik olan ikinci boyutuna geçerek, modern insanın bu sorunlarla nasıl baş edeceğine ilişkin çözüm yolları önerir. Felsefesinin bu yönü, ona normatif-etik bir yön kazandırır. Söz konusu ikinci yön, Taylor'ın modern insana çözüm sunabilmek için etik ve siyaset felsefesine uzanan normatif ilkelerle hesaplaştığı bir düşünsel düzleme denk düşer. Bu bağlamda, çalışmamızın bu bölümünün ilk yarısında Taylor'ın modernitenin sıkıntılarına ilişkin teşhisini; ikinci yarısında ise bu sıkıntıları gidermek üzere geliştirdiği temel kavramları ele alacağız.

Modern bireyin sahneye çıkışından önce insan, hiyerarşik bir kozmik düzenin, aşkın bir mimarinin içinde, kendi yerinin belirli olduğu bir konumda yaşar; eylemler, insanı aşan bu hiyerarşik—henüz insan varlığının “bireysellik” üzerinden tanımlanmadığı—düzenin normatif sınırları içinde anlam kazanırdı. Taylor'a göre modernlikle birlikte bu katı ve insanı hareketsizce içerisindeki hiyerarşiyi kenetleyen mimari çözülür ve “bireycilik” başat hâle gelir: Kişi, eylemin kaynağını gelenek, topluluk göreneği ve aşkın teleoloji yerine “kendi benliği”nde bulur. Böylelikle, Allan Bloom'un kültür teşhisiyle paralel biçimde, modern çoğulculukta “karşılıklı saygı” ilkesi kolayca formel bir eşdeğerlik doktrinine kayar; böyle olunca, değerler alanında kullanılacak ölçütler silikleşir ve kişi kendi benliğine kapanır.⁷ Taylor'ın bu konudaki ifadesi çarpıcıdır: “İnsanların, kendi yaşam tarzlarını saptama, benimseyecekleri inançları bilinçli olarak seçme... hakkının bulunduğu bir dünyada yaşıyoruz... İlke olarak insanlar artık onları aşan, güya kutsal buy-

⁵ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

⁶ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

⁷ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987).; Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 10–12.

rukların gereklerine kurban edilmiyor”.⁸ Ancak Taylor’ın bu ifadelerinde dile getirdiği özgürleşme, Weber’in modern toplumlarda teşhis ettiği “büyünün çözülmesi”⁹ dediği süreci kendiyile birlikte getirir. Dolayısıyla, Taylor’ın işaret ettiği bu özgürleşme, Weber’in “büyünün çözülmesi” kavramının bağlamında düşünüldüğünde, seçimin değerinin “seçilmiş olmaya” indirgendliği fark edilir. Böylece, narsizm ve hazcılık, ölçüt kaybının semptomlarına dönüşür.¹⁰

Taylor’ın bu durumun teşhisi esnasında yaptığı şey bir ahlak psikolojisi kurmak değil, öncelikli olarak normatif bir yapısal kaybı betimlemektir: insanın ait olduğu kozmik düzenin mimarisinde moderniteyle radikal bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Modern öncesi evrende bireysellik söz konusu olmadığı için, modern anlamda “toplumdan ayrı bireyselleşmiş” bir “özne”den de bahsedilemezdi. Modernite, insanı modern öncesi hiyerarşiden “bireyleşme” yoluyla özgürleştirdiği ölçüde bir kazanım sunmuştur; fakat ortaya, uygarlık tarihinin hiçbir döneminde olmadığı kadar fazla ikilik/karşıtlıklar zinciri üzerinden kavranan bir kozmos ortaya çıkmıştır. Yapısal düzeyde “özne-nesne”, “ben-öteki” ve “birey-toplum” karşıtlıklarının belirlediği modern deneyim alanı, dünyanın anlamlı olarak kavranabilmesi için artık kişinin kendi iradesiyle geliştirmesi gereken daha karmaşık bir normatif mimariyi zorunlu kılar. Bu yüzden modernliğin içinde yaşayan birey açısından “kendini gerçekleştirme”nin otantik biçimi, yeni kazanılan öznel konumu basitçe arzuya indirgemeyen; tersine kişinin öznelliğini aşan bir “anlam ufku”na dayanmak durumundadır. Aksi hâlde özgünlük iddiası, içeriği olmayan, bağlamdan kopuk bir beğeni tercihi düzeyine çöker.¹¹ Fark edilebildiği gibi, modernite insanı hem “özne” hem de “birey” kılarak ona özgürlüğün ilkesel koşullarını sağlamıştır; ancak aynı süreç, modern öncesi düşünce evreninde rastlanmayan yeni ikiliklerle titizlikle yüzleşmesini zorunlu kılan özgül bir komplikasyon da üretmiştir. Modern insanın dramı tam da burada ortaya çıkar: Özgürlük ona ilkece açık olsa da bu özgürlüğün pratik edimi, karşıtlıkların ve ikiliklerin oluşturduğu girift anlam mimarisi içinde neredeyse bir ip cambazının ihtiyatıyla hareket etmeyi gerektirir. Böylece modern öznenin önünde, bir yandan imkanlarla diğer yandan tekinsiz risklerle örülü, heyecan verici fakat aynı ölçüde belirsizlik yayan bir varoluş alanı belirir. O halde, modernliğin bu karmaşık ve girift yapısı, yapıya uygun bir yeniden öz-yapılanmayı gerektirir. Modern bireyin kimliği monolojik değil, diyalogik olarak kurgulanmalıdır ki, bireyselleşmenin getirdiği özgürlük, bireyin varlığını büsbütün anlamsızlaştıracak ve kendi kendini tahrip edecek bir aşırılığa sürüklenmesin. Bu yüzden modern birey, modern öncesinden farklı olarak, bireyselleşmişliğinin farkında olmalı ve bunu dengeleyecek bir anlam ufkunu, birlikte yaşadığı insanlarla kolektif biçimde inşa etmelidir. Aksi hâlde modernitenin sürüklediği yer, bireyselliğin mutlaklaştığı noktada varlığın tüm anlamını yitirdiği bir öz-anlamsızlık ve öz-değersizlik durumudur. Bu bağlamda Taylor’a göre “kim” olduğumuz, “nereden geldiğimiz”e—ilişki ağlarına, paylaşılan dile ve tarihe—bağlı olarak açığa çıkar.¹² Bu ise, modern öncesi insanın sahip olmak zorunda olmadığı bir farkındalık yükü getirir. Kuşkusuz, Taylor alıntılarımız cümlede “kim olduğumuz, belli koşullara bağlı olarak açığa çıkar” derken, modernliğe özgü bir durumu betimlemekle yetinmez; bunu, modern bireye normatif bir ilke olarak sunar: Birey, bireyselleşmenin sarhoşluğu içinde yaşamının tüm anlamını yalnızca bireyselliğe indirger ve eski hiyerarşilerin yıkımına karşı özgürlüğünü gönüllü, “etik” bir kararla sınırlamazsa, hayatını anlam yitimine sürüklenme tehlikesi doğar. Modern öncesi insan için söz konusu olmayan bu tehlike, modern bireyselleşmenin bedelidir: “Kendi olma” (modern birey olarak otantiklik) modernitenin ürettiği tuzaklı ikilikler içinde daha özenli ve karmaşık biçimde inşa edilmelidir. Taylor’ın “anlamlı ötekiler” vurgusu, modern insan için otantikliğin imkân koşulunu işaret eder: kişi ancak başkalarıyla kurduğu ilişkiler içinde kendisi olabilir; narsistik “kendini gerçekleştirme” biçimleri, bizzat otantikliği mümkün kılan koşulları aşındırır.¹³ Bu yüzden

⁸ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 10.

⁹ Weber’in “büyünün çözülmesi” (*Entzauberung der Welt*) terimi, modernleşmenin dünyayı aşkın/kutsal referanslardan arındırarak hesaplanabilir ve yönetilebilir kılmasıdır; hem bilişsel (bilimselleşme) hem kurumsal/kültürel (kutsal otoritenin çözülmesi, değer alanlarının ayrışması) bir süreçtir (Weber, *The Vocation Lectures: “Science as a Vocation” and “Politics as a Vocation.”*; Weber, *The Protestant Ethics and the “Spirit” of Capitalism and Other Writings.*). Taylor bu terimi, yalnız açıklama kipinde değil, anlam ufkunun daralması ve araçsal aklın kültürel baskınlığı için bir teşhis adı olarak kullanır (Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 11; 41–42).

¹⁰ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 11, 21, 23.

¹¹ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 21, 23, 44.

¹² Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 19, 25.

¹³ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 41.

otantiklik, salt seçimin niyetinden değil, eylemde, sözde ve yaşam tarzında dışa vurulan süreklilikten anlaşılır; ortak bir ufka dayanmadığında kendini yadsıyan bir tutuma dönüşür.¹⁴ Bütün bu tespitlerin gösterdiği üzere Taylor'ın modernliğe atfettiği birinci sıkıntı şudur: modernite, insanı geleneksel hiyerarşiden özgürleştirirken, bu özgürlüğün bedeli olarak, modern bireye kendiyi ve başkalarıyla paylaşılan anlam ufuklarını yeniden kurma yönünde etik bir yükümlülük yükler; artık bu ufuklar “aşkın”da değil, insanın kendine “içkin” toplumsal aidiyetinde inşa edilmesi gereken yapılar olarak belirir.

Modernliğin ikinci sıkıntısı, araçsal aklın egemenliğinin yarattığı problemdir. Taylor, Weberci çizgiyi izleyerek araçsal aklı¹⁵ “belirli amaçlara en ekonomik araçlarla ulaşmayı” esas alan akılcılık olarak tanımlar; başarı ölçütü verimlilik ve maliyettir.¹⁶ Modern öznenin “bağımsız” tahayyülüyle birlikte, hesaplanabilir olanı yücelten bu akıl türü kültürel prestij kazanır; düşünce, bedensel ve dilsel konumlanmışlığından, duygulanım ve geleneklerden koparak soyut bir hesapçılığa indirgenir.¹⁷ Aşkın düzenin şekiliyle toplumsal kurumlar “çıkar” mantığına daha geçirgen hale gelir; planlama maliyet-fayda analizleriyle normatif bir künyeye kavuşur; çevre ve eşitsizlik sorunları büyüme retoriği içinde rasyonalize edilir.¹⁸ Bu süreç “kişisel olmayan mekanizmalar”ın egemenleştiği bürokratik bir evren doğurur; birey, sürekli verimlilik talep eden modern teknolojik toplumda Weber'in derslerinde anlattığı o büyüsü çözülmüş dünya ruh halini deneyimler.¹⁹

Taylor, araçsal aklın modern birey üzerindeki modern egemenliğinin ürettiği bu problematik süreci analiz ederken, teknolojiyi şeytanlaştırmaz; ona göre sorun, teknolojinin araçsal aklın tekil ufkuna rehin düşmesidir. O, teknolojiyi adeta sorgulanmaz bir mutlağa dönüştürecek kadar abartılı bir övgüyle karşılamaya karşı çıkmaktadır. Teknolojiyi, “ahlaki otorite” değil “kolaylaştırıcı” bir araç olarak yeniden konumlandırmayı önerir: “Doğanın denetimi” araçsal aklın *telosu* değil, otantik bir yaşamın kolaylaştırıcısı olmalıdır.²⁰ Bu bakış, kurumsal tasarımda katılımcı değerlendirme, etkilerin görünür kılınması ve geri-dönüşlü düzenleme gibi mekanizmalarla teknolojiye kamusal gerekçelendirme eşiği getirmeyi gerektirir; böylece tek-ölçütlü verimlilik ufku, çoğul ve eleştirel bir kamusal muhasebeyle dengelenir.²¹ Modern teknolojik kültür, kalıcı değerlerin yerine hızla yer değiştiren nesneler ve tüketim ritimlerini koydukça, anlam ufkunun daralması yalnızca psikolojik değil, kurumsal bir olguya dönüşür; araçsallığın kültürel atmosferi toplumsal deneyimi yüzeyselleştirme eğilimindedir.²²

Taylor, araçsal aklın belirleyici hale geldiği bir toplumda bireylerin özgürlüklerinde ciddi bir daralma yaşanacağını öne sürer. Bu doğrultuda, modernliğin üçüncü sıkıntısı, özgürlüğün paradoksal daralmasıdır. Araçsal aklın sunduğu seçenekler mimarisi içinde kişi, görünüşte çoğalan tercihler arasından seçim yapar; ancak bu çoğalma siyasal eylem kapasitesini artırmak yerine onu kitlesel kültüre uyum kanallarına iter.²³ Tocqueville'i izleyen Taylor, modern demokrasilerde “ılımlı despotizm” riskini betimler: yönetim “ılımlı ve babacan” kalıpları korurken, etkili yurttaş katılımı erir; aracı kurumlar zayıflar; birey “vekâlet veren devlet” karşısında yalnızlaşır; katılım azaldıkça

¹⁴ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 55, 61.

¹⁵ Weber'de *Zweckrationalität* (amaçsal/araçsal akıl) eylemin araç-amaç hesabına dayalı rasyonelliğini; *Wertrationalität* (değere-uygun akıl) ise değerlerin bağlayıcı ölçüt olduğu rasyonelliği ifade eder. Taylor'ın “araçsal akıl” eleştirisi, bu Weberyen ayrımı kültürel zeminde yeniden okur: araç-amaç muhakemesinin tek ölçüte dönüşmesi, anlam ufkunu daraltır ve normatif eşiği görünmez kılar (bkz. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*; Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 12-14.)

¹⁶ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 13.; Weber, *Economy and Society*.

¹⁷ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 95.

¹⁸ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 9.

¹⁹ Max Weber, *The Vocation Lectures: “Science as a Vocation” and “Politics as a Vocation”*, çev. David Owen ve Tracy B. Strong. (Indianapolis: Hackett, 2004); Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 93.

²⁰ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 72.

²¹ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 32, 73.

²² Aydın Müftüoğlu, “Charles Taylor” *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e* içinde, ed. K. G. Ahu Tunçel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 805–806.

²³ Müftüoğlu, “Charles Taylor,” 806.

motivasyon düşer ve kısır döngü derinleşir.²⁴ Bu üç sıkıntı—anlam ufkunun daralması, araçsallığın egemenliği ve özgürlüğün daralması—aynı sorunsalın farklı yüzleridir: Bu üç sıkıntının arkasındaki temel dinamik, modern öznenin sahicilik talebi ile toplumsal anlamın kurucu gereksinimleri arasındaki gerilimdir.

1.2. Modernliğin Sıkıntıları: Reçeteler

Bu bölümün ilk yarısında, Taylor'ın modernlikle ilgili olan teşhisleri incelendi. Bölümün geri kalan kısmında, onun bu teşhis ettiği problemlere karşı kendi geliştirdiği çözüm önerilerini gündeme getirerek bu çözüm önerilerinin analitik bir betimlemesi yapılacaktır. Taylor'ın modern sıkıntılara önerdiği çözümleri iki madde altında anlayabiliriz: Birincisi, hermenötik gelenekteki otantiklik kavramına ideal bir ahlaki çekirdek sağlamak ve onu, bu ahlaki çekirdek üzerinden, yine hermenötik gelenekten devraldığı “anlam ufku” temellendirmektir. İkincisi, modernliğin rasyonaliteyi teknolojik-aracısal bir karakteristiğe indirgemesi karşısında, ona kurumsal ve normatif bir çehre vererek etik çerçeve kazandırmaktır. Bölümün bu ikinci kısmı boyunca, Taylor'ın bu çözüm programı (diyalojik kimlik, tanınma siyaseti, anlamlı ötekiler; teknolojinin kamusal gerekçelendirme eşiği; ve “la lotta continua” olarak formüle ettiği süreklilik fikri) ayrıntılandırılacaktır.

Taylor'ın önerdiği çıkışın merkezinde otantiklik kavramı yer alır; ancak bu kavram, bireyin içe kapanmış, monolojik tercihleriyle özdeş değildir. Taylor'a göre otantiklik, kişinin kendi hayat tarzına içerik kazandıran akıl yürütme süreçlerine dayanır ve bu tarzın, “önemli konular ufku” üzerinden anlamlandırılmasını talep eden ahlaki bir idealdir.²⁵ kırılma noktası şuradadır: sahicilik, yalnızca “seçilmiş olma” niteliğinden değil, seçimlerin meşruiyetini üstlenebilecek bir anlam zemininden beslenmelidir. Bu nedenle Taylor, otantikliğin narsistik varyantlarını eleştirirken, kavramın imkân koşulunu kişinin kendini diyalojik bir ilişkiler ağı içinde kurmasında görür. Benlik, “anlamlı ötekiler”den bağımsız olarak kendine indirgenebilecek bir yapı değildir.²⁶ Bu bağlamda “tanınma” kilit kategoriye dönüşür. Modern bireyin tanınma gereksinimi, verili hiyerarşilerin yıkıldığı bir çağda, kimliğin edinilen ve inşa edilen bir şeye dönüşmesiyle birlikte merkezi bir sorun halini alır. Taylor'a göre tanınma, yalnızca dışsal bir onay ekonomisi değildir; kişinin kimlik anlatısını taşıyan dille ve paylaşılan yaşam pratikleriyle eklemlenmiş karşılıklılık ilişkisidir. Dolayısıyla, “kendin ol” çağrısı, başkalarına araçsal muamele eden bencilce bir özgürlüğü değil; diğerleriyle yanıt verme ve hesap verebilirlik içinde örülen bir kendilik hikâyesidir.²⁷ Bu yüzden otantiklik, niyet bildirimiyle değil, eylemler, sözler ve yaşam tarzı içindeki süreklilikle görünür olur; “yalnız seçim” söyleminin ötesine geçen bir normatif içerik taşır.²⁸

Taylor, “otantiklik” kavramına, ona bireyselliği aşan bir normatif-etik boyut kazandırabilmek için, ihtiyaç duyduğu ahlaki çekirdeği, bir başka temel kavramı olarak yeniden yorumladığı “anlam ufku” kavramı ile sağlar. Anlam ufukları, kişinin tercihlerini ve değerlendirmelerini taşıyan, ortak dilsel-tarihsel arka planı ifade eder. Otantikliğin meşruiyeti, keyfi beğenilerin toplamından değil, bu ufuklar içinde akılcı tartışmaya açılabilir ölçütlere dayanmasından beslenir. Taylor'ın önerisi bu nedenle ne kapsamlı ve dogmatik bir “iyi yaşam” reçetesine geri dönüş ne de göreceliğin serbest düşüşüne kapı aralayan içeriksiz bir boşaltma girişimidir. Daha çok, ortak ufukların diyalojik biçimde işletilmesiyle sahicilik idealinin yeniden ahlaki bir içeriğe kavuşmasını hedefleyen bir konumlanış söz konusudur. Kısacası, kişi başkalarından kopuk biçimde “kendini seçemez”; otantiklik, yalnızca seçmiş olmakla değil, ortak bir anlam zemininde gerekçelendirilebilir bir hayat tarzı kurmakla ilgilidir.²⁹

²⁴ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 15-17.; Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, çev. Harvey C. Mansfield ve Delba Winthrop. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), II/4/6.

²⁵ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 30, 41, 44.

²⁶ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 19, 25, 41.

²⁷ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 41, 44.

²⁸ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 55, 61.

²⁹ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 30, 41, 44.

Taylor felsefesindeki bir diğer önemli unsur, araçsal aklın hegemonyasını kurumsal tasarım üzerinden sınırlama düşüncesi oluşturmaktadır. Taylor teknofobiye düşmez; teknolojiyi, insanın acılarını azaltan ve kapasitesini açan bir araç olarak görür. Sorun, teknolojinin “başarı”yı yalnızca verimlilik ve maliyet ölçütleri üzerinden tanımlayan tekil ufku rehine düşmesidir. Buna karşı Taylor, teknolojiyi kamusal gerekçelendirme eşğine bağlayan, etkileri görünür kılan, itiraz ve düzeltim kanallarını kurumsallaştıran bir siyasal-etik çerçeve önerir.³⁰ Bu yaklaşımda “doğanın denetimi” araçsal aklın nihai amacı değil, otantik bir yaşamın kolaylaştırıcısıdır; teknoloji, kişileri araçsallaştıran bir iktidar mantığının değil, özneleşmeyi destekleyen pratiklerin hizmetine sokulmalıdır.³¹ Böylece Taylor, bir yandan otantiklik idealinin ahlaki niteliğini ve diyalojik koşullarını geri çağırırken, öte yandan araçsal aklın toplumsal dokuyu tek boyutlu hale getiren etkilerine, toplumdaki kurumların yapısal olarak nasıl düzenlenmesi gerektiğine yönelik bir bağlam sunarak yanıt verir. Ancak burada Taylor'ın kendi teşhisine içkin stratejik bir temkin vardır: parçalanmayı besleyen piyasa ve bürokrasi diyalektiği “kaldırılıp atılacak” bir çerçeve değil, kalıcı bir koşuldur. O halde çözüm, bir defalık bir tasarım hamlesi değil, süregelen bir kültürel-siyasal mücadeledir.³² Bu mücadele, otantikliğin sahici yorumunu toplumsal düzlemde savunmayı, irade oluşturma kapasitesini artıran katılımcı kurumları güçlendirmeyi ve teknolojik çerçeveyi sürekli kamusal muhasebeye tabi kılmayı içerir. Taylor'ın meşhur formülü burada devreye girer: la lotta continua — mücadele sürer. Bu, nihai bir zafer vaadi değil, özgürlüğün yüksek ve düşük biçimleri arasındaki gerilimin canlı tutulması çağrısıdır.³³

Bu bölüm, Taylor'ın modernliğe yönelik olarak yaptığı teşhislerini ifade eden, kendi deyimiyle, “modernliğin üç sıkıntısı”nın (anlamın daralması, araçsallığın egemenliği, özgürlüğün daralması) içeriklerini açtıktan sonra, onun teşhis ettiği problemlerin çözümüne yönelik gerekçeler olarak geliştirdiği, “otantiklik”, “anlam ufku” ve “teknolojiye etik yeniden çerçeveleme” terimleri üzerinden çizdiği çıkış önerilerini özetlemiştir. İkinci bölüme geçerken, çalışmamızın odağı, eleştirel bir soruya kayacaktır: Taylor'ın otantiklik ve anlam ufukları figürasyonu, liberal tarafsızlık ile perfeksiyonizm arasındaki klasik gerilimi gerçekten aşabilir mi, yoksa yalnızca örtük bir normatiflik üreterek yeni bir muğlaklığa mı sürükler? Ayrıca, postmodern çoğulluk bağlamında diyalojik model, teorik olarak rölativizme ne ölçüde kapı aralamaktadır; teknolojiye ilişkin “iyimser” yeniden çerçeveleme önerisi, araçsal aklın baskınlığı karşısında kurumsal düzeyde yeterince güçlü bir çözüm sunmakta mıdır? İkinci bölümde bu soruları, Taylor'a yöneltilen ana itirazı ve bununla ilişkili olan iki yan itirazı ayrıntılandırarak ele alacağız. Ardından, Taylor'ın muhtemel savunma hatlarını ve ikincil literatürdeki karşı-tezleri sunmak yoluyla sistematik yetersizliklerini göstereceğiz.

2. Taylor'a Yöneltilen Eleştiriler ve Savunma Girişimleri

Charles Taylor'ın modernliğe ilişkin çözüm önerileri, liberal siyaset felsefesiyle kurduğu problematik ilişki nedeniyle, hem teorik hem de pratik düzlemde yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. İlki, liberal tarafsızlık-perfeksiyonizm gerilimi; ikincisi, postmodern çoğulluk perspektifinden anlam inşasının belirsizliği; üçüncüsü ise, modern teknolojik dünyanın yarattığı etik ve anlam krizine ilişkin Taylor'ın getirdiği çözümlerin ontolojik bakımdan zayıf kaldığı tespitine dayanan eleştiridir. Her üç durumda da Taylor'ın olası savunma girişimleri değerlendirilecek, ardından bu savunmaların kavramsal tutarlılığı sorgulanacaktır.

2.1. Liberal Tarafsızlık ve Perfeksiyonizmin Bağdaşmadığı Eleştirisi

Taylor'ın modern özgürlük kavrayışı, Isaiah Berlin'in ünlü ayrımıyla ifade edilecek olursa, pozitif ve negatif özgürlük ayrımı açısından,³⁴ bu iki özgürlük anlayışı arasında konumlanan bir “üçüncü yol” arayışını temsil eder. Ancak bu ara konum, tam da liberal tarafsızlık ile perfeksiyonist değer anlayışı arasındaki gerilimli bir düşünsel fay

³⁰ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 42, 72.

³¹ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 72.

³² Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 70.

³³ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 108-109.

³⁴ Berlin, “Two Concepts of Liberty,” 128.

hattında yer aldığı için, teorik açıdan istikrarsız bir dengeye sahiptir. Liberal tarafsızlık, devletin veya kamusal kurumların, bireylerin “iyi yaşam” anlayışları arasında taraf tutmaması gerektiğini savunur.³⁵ Taylor ise, bireyin değer seçimlerinin daima bir anlam ufku içinde, yani tarihsel ve kültürel olarak paylaşılan ölçütler içinde şekillendiğini öne sürer.³⁶ Bu iddia, liberal tarafsızlığa yönelik bir eleştiridir; çünkü liberal tarafsızlığın gerektirdiği negatif özgürlük anlayışının yetersiz olduğunu ima eder. Taylor, anlam ufkunun inşa edilmesinde, liberal tarafsızlığın gerektirdiği, kamusal kurumların işin içine dahil olmaması gerekliliğini dikkate almayan ve bu kurumlara pozitif bir işlev yükleyen bir pozisyon geliştirir. Fakat bu yaklaşım, birçok yorumcu tarafından “örtük bir perfeksiyonizm” olarak eleştirilmiştir; çünkü Taylor tarafından toplumun ortak değerlerine yapılan vurgu, bu eleştiri yapanlara göre, dolaylı biçimde bireylere belirli iyi yaşam biçimlerinin üstün olduğu fikrini dayatmaktadır.³⁷

Taylor kendi pozisyonuna yönelik bu tür eleştirilere karşı kendi felsefesini inşa etme sürecinde, “ılımlı perfeksiyonizm” olarak adlandırılabilir bir pozisyon geliştirmiştir. O, devletin veya kurumların iyi yaşamın içeriğini doğrudan tanımlamasını değil, yalnızca bu yaşamların mümkün olabileceği anlam çerçevelerinin korunmasını savunur.³⁸ Başka bir deyişle, bireylerin kendi değer yönelimlerini sürdürebilmesi için gerekli kültürel koşulların korunması gerekir. Ancak bu sav, kendi içinde iki açmaz taşır. Birincisi, “anlam ufku”nun içeriği tanımlanmadıkça, bu korumanın kapsamı belirsiz kalmaktadır. İkincisi, tanımlandığında ise, tarafsızlık ilkesi kaçınılmaz olarak ihlal edilmektedir. Taylor’ın orta yol arayışı, bu nedenle hem liberal tarafsızlık savunucularını hem de güçlü ahlaki temeller talep eden perfeksiyonistleri tatmin etmez. Berlin’in ifadesiyle, “özgürlükle bağlılık arasındaki dengeyi kurma çabası, çoğu kez her ikisini de zayıflatır.”³⁹ Taylor’ın liberal eleştiriye verdiği yanıt, onun hermenötik ve diyalojik felsefe anlayışında aranmalıdır. Ona göre, anlam, bireyin zihninde kendi başına türeyen bir şey değildir; daima toplumsal ve dilsel etkileşim süreçlerinde oluşur.⁴⁰ Bu nedenle, bireyin kendi otantikliğini gerçekleştirme, onu çevreleyen toplumsal anlam ufkuyla diyalojik bir ilişkiyi zorunlu kılar. Ancak bu diyalojik ilişki, postmodern çoğulculuk atmosferinde, Taylor felsefesi açısından ikinci bir probleme ve bu probleme yönelik eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

2.2. Postmodern Çoğulculuk Perspektifinden Anlam İnşasının Belirsiz Kaldığı Eleştirisi

Taylor’ın, bireyin toplum karşısında sürüklendiği monolojik ilişkilene biçimine karşı, diyalojik bir otantiklik anlayışını savunması, postmodern çoğulculuk iklimi ile kaçınılmaz olarak bir gerilime girer. Bu gerilim, Taylor’ın felsefesinde, otantiklik kavramının, ondan beklenen normatif açıklığa sahip olmasını önleyen, problematik bir unsur olarak işler. Jean-François Lyotard’ın “küçük anlatıların çoğulluğu” olarak tanımladığı postmodern durum, tekil bir anlam çerçevesinin otoritesine duyulan güvensizliğin ürünüdür.⁴¹ Taylor’ın anlam ufku kavramı ise, tam da bu çoğulluğu aşmak için öne sürülür; ancak bu girişim, paradoksal biçimde rölativizmin bir başka biçimini üretir. Çünkü anlam ufkunun kendisi, sürekli müzakereye açık bir süreç olarak tanımlandığında, artık hiçbir normatif ilkenin nihai meşruiyeti kalmaz.⁴² Diyalog sonsuz bir müzakereye dönüştüğünde, anlam, her yeni uzlaşmanın ardından yeniden ertelenir. Taylor bu eleştiriye, anlamın mutlak bir sabitliğe değil, paylaşılan pratiklere dayandığı cevabını verir. Ona göre, rölativizmin aşılması, tekil ve değişmez doğrulara değil, tarihsel toplulukların içinde yer alan “iyilik anlayışlarının içkin eleştirisine” dayanmalıdır.⁴³ Bu yaklaşım, anlamın dogmatik biçimde dondurulmasını engellerken, tamamen keyfi bir göreceliğe de izin vermez.

³⁵ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 60–65.

³⁶ Taylor, *Sources of the Self*, 27–30.

³⁷ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994), 62.

³⁸ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 106.

³⁹ Berlin, “Two Concepts of Liberty,” 145.

⁴⁰ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 52.

⁴¹ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi. (Manchester: Manchester University Press, 1994), xxiv.

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall. (New York: Crossroad, 1989), 305.

⁴³ Taylor, *Sources of the Self*, 510.

Fakat bu “orta konum” yine de itirazlara açık bir zayıflığı barındırmaya devam etmektedir. Zira “içkin eleştiri”-nin dayandığı değer ufuklarının sınırları çizilmediği sürece, Taylor'ın önerdiği diyalojik model, Lyotard'ın reddettiği türden yeni bir “üst-anlatı” biçimi kazanabilir. Taylor'ın felsefesindeki pozitif özgürlükçü pozisyonları çağrıştıran normatif unsurların, bu tür bir üst-anlatıya evrilmemesini sağlamaya yönelik felsefi olarak yeterince güvenli keskin bir “sigorta” mekanizması yoktur. Bu durum, onun liberal tarafsızlıktan kaçarken, adını ister “ılımlı” isterse “katı” koyalım, bir çeşit “perfeksiyonizm” ürettiğini gösterir. Bu, problematiktir.

2.1, Taylor'ın geliştirdiği pozisyonun hem perfeksiyonist niteliği hem de liberal tarafsızlığa yaklaşan yönleri arasında belirgin bir gerilim bulunduğunu ortaya koymuş ve bu gerilimden kaynaklanan eleştirilerin, Taylor'ın kendi yanıtlarıyla giderilemediğini göstermiştir. 2.2 ise bu gerilimin çözümeziğinin, onun diyalojik otantiklik kavramının içinde de izlenebilen bir kavramsal ikirciklik yarattığını açığa çıkarmıştır. Taylor bir yandan hermenötik gelenekten aldığı otantiklik vurgusunu bireyin kendi kendini kurma gücünü öne çıkarmak için seferber eder; öte yandan aynı kavrama, birey ile toplumsal anlam ufku arasındaki geçişkenliği artıracak güçlü bir normatif işlev yüklemek ister. Ancak eleştiriler sınıandığında, otantiklik kavramının bu iki işlevi eşzamanlı biçimde taşıyamadığı ortaya çıkmıştır.

Perfeksiyonizm ile liberal tarafsızlık arasındaki yapısal çatışma nasıl ki otantiklik ile toplumsal normativite talebi arasında bir izdüşüm yaratıyorsa, Taylor'ın özgürlük anlayışı ile teknoloji eleştirisi arasında da benzer bir yapısal gerilimin bulunduğu görülür. Nitekim izleyen 2.3'ün de göstereceği üzere, bu gerilimin makul bir biçimde çözülememesi, Taylor'ın teknoloji anlayışına yöneltilen güçlü eleştirilerin temel gerekçesini oluşturur. Önümüzdeki bölüm, Taylor'ın pozisyonunun kendi içkin dinamikleri bu eleştirilere yeterince güçlü bir savunma geliştiremediği için, söz konusu yaklaşımın ontolojik açıdan yetersiz kaldığını göstermeyi amaçlamaktadır.

2.3. Taylor'ın Otantiklik İdealinin Modern Teknoloji Karşısında Ontolojik Olarak Zayıf Kaldığı Eleştirisi

Bu noktada, Taylor'ın düşüncesine yöneltilen üçüncü eleştiri hattı, teknolojik modernitenin ürettiği yeni özgürlük biçimlerinin otantiklik idealiyle ne ölçüde bağdaşabileceği sorusuna odaklanır. Modern teknolojiler —özellikle dijital gözetim, veri ekonomisi ve algoritmik yönlendirme biçimleri— bireyin kendi anlam ufkunu kurma kapasitesini ciddi biçimde zayıflatmıştır. Bu yeni koşullarda özgürlük, artık yalnızca politik değil, ontolojik bir problem hâline gelmiştir. Taylor, *A Secular Age*'de modern öznenin yaşadığı anlam kaybını “immanent frame” (içkin çerçeve) kavramıyla açıklar; insanın Tanrı'dan ve aşkınlıktan kopuşu, anlamın yalnızca dünyevi kategoriler içinde kurulmasına yol açmıştır.⁴⁴ Bu içkin çerçeve, teknolojik dünyada yeniden biçimlenir: anlam, algoritmik sistemlerin verimlilik ölçütlerine göre yeniden tanımlanır.

Taylor, teknolojiye karşı mutlak bir kötümserlik geliştirmez; aksine, insanın anlam yaratma kapasitesinin teknik ortamlarda da sürdürülebileceğini öne sürer. Ancak bu savunma, teknolojinin insan varlığı üzerindeki, iyimser olmamızı önleyecek düzeydeki ontolojik dönüştürme gücünü, yeterince hesaba katmamaktadır. Örneğin, Heidegger için, modern teknoloji, varlığı “rezerv” (*Bestand*) olarak yeniden biçimlendirir; bu dönüşümde insanın en geniş anlamıyla hem varlık ile hem de kendi varoluşuyla kurduğu ilişki araçsallaşır.⁴⁵ Taylor'ın diyalojik modelinde teknolojinin bu araçsallaştırıcı yönü yeterince hesaba katılmadığı için, onun otantiklik ideali teknolojik toplumlarda yüzeysel bir bireycilik estetiğine indirgenme riski taşır. Andrew Feenberg'in de belirttiği gibi, teknolojiyi ontolojik açıdan yeterince derinlikli eleştirmeyen bir otantiklik söylemi, kendi eleştirisini nötralize eder.⁴⁶ Burada Feenberg, Taylor'ın teknolojik iyimserliğinin, onda, teknolojiyle ilgili yeterince radikal bir ontolojik analiz yapma konusunda bir körlük yaratmış olduğuna dikkat çekmektedir.

⁴⁴ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 542.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie and Edward Robinson. (Oxford: Blackwell, 2001), 14-17.

⁴⁶ Taylor'ın teknolojik eleştirisinin ontolojik yetersizliği için bkz. Andrew Feenberg, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2010), 98.

Dolayısıyla, Taylor'ın teknolojiye dair iyimser yaklaşımı, onun otantiklik kavramını, modern kapitalizmin bireyselleştirici dinamikleriyle istemeden uyumlu hale getirme riski barındırmaktadır. Bugün “kendin ol” sloganı, nasıl ki reklam estetiği içinde dolaşıma giren bir kimlik performansına dönüşmüşse, Taylor'ın teknolojinin, kendi önerdiği diyalojik otantiklik kavramı açısından ne kadar yıkıcı bir ontolojik durum yarattığını göz ardı etmesi de, onun kendi felsefesinin, iyimser bir slogan işlevine bürünmesi riskini içermektedir. Bu bağlamda Taylor'ın kavramı, varoluşsal özgünlükten çok, piyasa tarafından biçimlendirilmiş bir “kişisel farklılık” retoriğine hizmet etmekle eleştirilebilir. Bu sonuç, Taylor'ın felsefi amacının tam tersidir: anlamı kurtarmak isterken, onu metalaştıran bir çağın diline teslim eder.

Sonuç olarak, Taylor'ın modernliğe yönelik eleştirisi, güçlü sezgiler taşımasına rağmen, kendi normatif dayanaklarının belirsizliğinden ötürü çelişkili bir yapıya sahiptir. Liberal tarafsızlık ile perfeksyonizm arasında kurduğu denge, normatif ölçütü netleştiremediği için teorik olarak istikrarsız kalmaktadır; postmodern çoğullukla kurduğu diyalojik model, anlamın nihai temellerini erozyona uğratmakta; teknolojik moderniteye yönelik iyimserliği ise, otantiklik kavramını yüzeyselleştirmektedir. Böylece Taylor, modernliğin teşhis ettiği anlam krizini çözmek isterken, aynı krizi kavramsal düzeyde yeniden üretmektedir. Bununla birlikte, çalışmamızın üçüncü bölümünün de göstermeyi amaçladığı gibi, Taylor'ın ürettiği çözüm önerilerinin dayandığı normatif yapıdaki zayıflıklar, onun felsefesindeki tek problematik ve zayıf kalan yönü oluşturmaz. Bunun dışında, Taylor'ın pozisyonundaki zayıflıkların asıl kaynağı, onun pozitif ile negatif özgürlük arasında bir konum almanın, felsefi olarak verimli bir kavram seti oluşturma girişi-miyle eklemlendiğinde, ortaya muğlak, ne betimsel ne de normatif işleyen, daha ziyade anlamları aşınmış, belirsiz felsefi kavramların sentezlenmesiyle sonuçlanmasıdır. Bu nedenle, üçüncü bölüm, Taylor'ın felsefesindeki en temel iki kavram olan “otantiklik” ve “anlam ufku” kavramlarının Taylor'ın felsefesindeki kullanım biçimleri nedeniyle problematik oldukları ve içerdikleri anlamsal belirsizlik nedeniyle, çözmeye yeltendiği problemler karşısında zayıf kaldıkları savını temellendirecektir.

3. “Otantiklik” ve “Anlam Ufku”nun Semantiği: Melezleşen Kavramların İkircikliği

Bu bölüm, Taylor'ın projesinde taşıyıcı işlev gören iki kavramın— “otantiklik” ve “anlam ufku”—kendi kökensel bağlamlarından (Heideggerci varoluşçuluk ve Gadamerci hermenötik) ayrılıp normatif-toplumsal bir işlevle melezleştirilmesi sırasında nasıl anlam aşınmasına uğradığını ve bu aşınmanın pozitif/negatif özgürlük ayrımı arasında salınan yapısal bir ikircikliğe dönüştüğünü göstermektedir. Argüman, iki adımdan oluşmaktadır. İlk olarak, varoluşçu bağlamda normatif olmayan bir “fenomen betimi” olarak “otantiklik”in Taylor'da toplumsal normatif yük üstlenmesiyle uğradığı dönüşüm açığa çıkarılacak; sonra, Gadamer'in ufuk birleşmesi (fusion of horizons) modelinin Taylor'ın “anlam ufukları”na taşınması sırasında rölativizm ile dogmatizm arasında salınıp kalan bir belirsizliğe nasıl zemin hazırladığı gösterilecektir.

3.1. Otantiklik

Heidegger'de *Eigentlichkeit* (otantiklik), etik-siyasal bir idealin adı değildir; Dasein'in gündelik “das Man” içinde kendini yitirmişliğinden sıyrılıp kendi-en-kendi (*Jemeinigkeit*) olarak varoluşuna çağırılmasına işaret eden ontolojik-varoluşsal bir kiptir. *Varlık ve Zaman*'da söz konusu çekirdek analizler derinlemesine açılır.⁴⁷ Bu çözümlemenin ufku, siyasal-kurumsal bir form önermek değil, Dasein'in kendi olanaklarına “çağırılma” kipini fenomenolojik olarak betimlemektir. Taylor ise, *The Ethics of Authenticity*'de otantikliğin tarihsel-kültürel kökenlerini izleyerek modern öznenin “içsel ses” ve “özgünlük” idealiyle kurduğu ilişkiyi olumlu bir etik yönelim olarak normatifleştirir; modern kültürde bu idealin nasıl “ılımlı görecelilik”e kayabildiğini teşhis ederken bile, otantikliğin meşru çekirdeğini kurtarma çabasını sürdürür.⁴⁸ Buradaki problem şudur: Heidegger'in betimsel düzeyde tuttuğu bir varoluş kipliği, Taylor'da

⁴⁷ Heidegger, *Being and Time*, 317–325, 343.

⁴⁸ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 26–34, 39.

toplumsal-etik bir normatif “iyi yaşam” ufkuna eklenir. Böylece varoluşçu bir kavram, pozitif özgürlük türünden kurumsal-değerci hedeflerle melezleşir; içeriği netleştirilmemiş bir toplumsal “iyi” ufku üzerinden bireyin öz-ilişkisini ölçmeye ve yönlendirmeye elverişli bir dile kayar. Bu kayma, kavramı iki tarafa da borçlu kılar: Negatif özgürlük cephesinden bakıldığında otantiklik, dışsal kurumsal destek ve kültürel yönlendirme gerektirdiği ölçüde özerklikle gerilim üretir; pozitif özgürlük cephesinden bakıldığında ise meşru normatif içerik, “özgünlük” retoriğine fazla bağımlı kaldığı için soyut ve elastik kalır.

3.2. Anlam Ufku

Taylor'ın düşüncesinin ikinci ana taşıyıcı kavramı “anlam ufku”dur. *Sources of the Self*'in ilk sayfalarında açık biçimde savunduğu gibi, özne “kaçınılmaz çerçeveler” (inescapable frameworks) içinde düşünür ve eylemde bulunur; bu çerçeveler değer ve anlamın ön-verili ufkudur ve ahlak alanı bu ufuklar sayesinde kavranır.⁴⁹ Bu tespit, Gadamer'in *Truth and Method*'da formüle ettiği “ufukların kaynaşması” modeline benzer bir yapıya sahiptir; Gadamer, anlamın tarihsel-dilsel ufuklar arası bir kaynaşma olarak işlediğini, ufukların “kendinde kapalı” değil daima karşılaşmada biçimlendiğini söyler.⁵⁰ Ne var ki Gadamer'in “kaynaşma”sı normatif-etik bir içerik dayatmaz; Heidegger'in normativiteden uzak duran, betimleyici fenomenolojisine tüm düşünce hayatı boyunca bağlı kalmış olan Gadamer, hocasının fenomenolojik betimleme yöntemini kendi öne sürdüğü en temel kavramlarda da devam ettirmiştir. Hermenötik bir fenomenoloji olarak Gadamer düşüncesinde ufukların kaynaşması, farklı tarihsel perspektiflerin birbirlerine kapanmak yerine karşılıklı açıklık içinde temas ettikleri bir anlama olayını betimler. Bu durum, Gadamer'in *Verstehen*'i fenomenolojik bir edim olarak, yani öznenin kendi önyargıları içinden sıyrılarak “başkasına ait olana kendini açması” şeklinde tasvir ettiği yapının tam kendisidir.

Taylor'da ise “anlam ufukları”, hem rölativizme kaymamak hem de “yumuşak görecelik” kültürünü aşmak için, diyalogik süreçlerce “makul” ortak bir zemine doğru yönlendirilir.⁵¹ İlginç olan şudur ki, Taylor'ın en temel kavramlarını kendilerinden devşirdiği fenomenoloji ve hermenötik felsefe geleneği içerisinde, asla belirli bir pozisyonun açıklarını gidermek gibi bir amaçla ortaya sürülmemiş olan bu kavramlar, Taylor'ın felsefesinde adeta, uç pozisyonların sert eleştirilerinden kaçınma işlevine bürünen birer “tampon” ve “karşılıklı sınırlandırma” “karşılıklı dengeleme” stratejisi içerisinde, hermenötik anlamlarını büyük ölçüde yitirmişlerdir. Oysaki bu kavramlar, kendi bağlamlarında, tam tersine, normalde, gündelik yaşamda ifade bulamayan fenomenlerin daha güçlü bir ifadesini sağlamak için geliştirilmiş, yani “ölçülülük” değil, “radikalleştirme” semantiğinde temellenirler. Örneğin, otantiklik, Heidegger felsesinde, kesinlikle kamusal kurumlarda yeniden inşa edilebilecek bir fenomenolojik unsur değildir. Tam tersine, insan, Heidegger'in fenomenolojisinde, ne kadar fazla onu diğer insanlardan ayıran “kendi olma” karakteristiğini deneyimlirse, o kadar fazla, otantik olabilir. Bu nedenle Heidegger, otantiklik temasını, doğrudan, ölüme-doğru-varlık kipi ile ilişkilendirir. Taylor, otantikliği, kamusal kurumlar ile toplumu bir arada tutan normatif bir harca dönüştürdüğünde, bu kavramı, sahip olduğu Heideggerci, varoluşsal bağlamından tamamen koparmaktadır.

Yukarıda, Heidegger'deki otantiklik kavramını Taylor'ın, onun sahip olduğu varoluşsal-hermenütik bağlamından ne kadar radikal biçimde kopartarak ona kamusal bir normatif işlev kazandırmaya giriştiği dikkate alınırsa, onun, bu tür temel kavramların semantik işlevini ne ölçüde tersine çevirdiği açıkça görülebilir. Ancak, bu semantik ters yüz etme, Taylor açısından semantik bir gerilim oluşturur: Gadamer'de betimsel olan, Taylor'da normatifleşir; ortak zemin üretme iddiası, ya rölativizme (sürekli ertelenen diyalog ve karara bağlanamayan ilke) ya da örtük perfeksiyonizme (hakkında uzlaşa sağlanacağı varsayılan “iyiler” kataloğuna) sürüklenir. Üstelik Taylor anlam ufuklarını

⁴⁹ Taylor, *Sources of the Self*, 3–5, 41.

⁵⁰ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd., çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall. (London: Continuum, 2004), 304–305, 339–340.

⁵¹ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 32–34.

modern kimliğin tarihine bağlarken, kitabın “Fractured Horizons” bölümünde⁵² bizzat bu ufukların çoğulluğu ve kırılğanlığını betimler; bunu “diyalogik” olarak telafi etme hamlesi ise, Gadamerci betimin üzerinde fazladan normatif bir yük taşır.

3.3. Kavramsal İkirciklik

Sonuç, her iki kavramda da gerçekleşen semantik bir “yük değişimi”dir. Bir yanda, Heideggerci otantiklik Taylor’da toplumsal-normatif bir ideale dönüştüğü ölçüde, negatif özgürlük duyarlığıyla çakışır; çünkü dışsal çerçeve desteği (kültürel kurumlar, eğitim, yurttaşlık erdemleri) olmaksızın otantik öz-ilişkiyi “tamamlamak” mümkün görünmez. Bu, liberal tarafsızlık açısından müdahale ima eden bir vurgudur. Diğer yanda, Gadamerci ufuk modeli Taylor’da rölativizme set çekecek bir “ortak anlam zemini” umuduyla normatifleştirilir; fakat bu sefer de “hangi ilkeler” ve “hangi karar mekanizmaları” soruları, diyalog idealinin sonsuz erteleme etkisine takılır. Taylor’ın *Ethics of Authenticity*’de açıkça hedef aldığı “ılımlı görececilik” (soft relativism) teşhisi—seçimin kendisinin değer kaynağına dönüşmesi—kuşkusuz yerinde bir tespittir.⁵³ Ancak bu teşhisi aşmak için başvurduğu iki kavramın semantik melezleşmesi, her iki uç tehdidi (rölativizm ve örtük perfeksiyonizm) aynı anda çağırır ve modern bireyi, düşmemesi için kendisine karşı uyardığı tuzağa, kendisinin düşmesine neden olur: “ılımlı” kavramını, “görececilik” önüne, birincisinin, ikincisi ile oluşturduğu tehlikeli melezin kararsız ikircikliğine dikkat çekmek için kullanan Taylor’ın, aynı “ılımlı” kavramını, kendi pozisyonunu pozitif ile negatif özgürlük arasında, her iki görüşün de uğradığı eleştirilerden muaf tutmak için yerleştirdiği konforlu alanı “meşrulaştırmak” için kullanmakta sakınca görmemesi, burada dikkat çekici bir ayrıntı olarak karşımıza çıkar.

Otantiklik, Heidegger’in felsefesinde siyasal-kurumsal idealleşmeden bağımsız, varoluşsal bir olanaklılık olarak sunulur; hatta “olanaklılık” olmasının gücü, onun normatif bir buyruk olarak gereklilik kipinden özenle uzak tutulmasında temellenir. Heidegger, insanın “kim olduğu” sorusunu kurumsal içeriklerle değil, kendi olmanın, olanaksızlığa en yaklaştığı, hatta gerçekleştirilmeleri “olanaksız” olanaklarına “çağırılma” deneyimiyle ilişkilendirir.⁵⁴ Çok basit bir örnek vermek gerekirse, “Dasein” olarak adlandırdığı insan varlığı, Heidegger açısından, en fazla “kendi ölümü” ile tam anlamıyla, kendini kandırmadan yüzleştiği bir momentte en fazla “otantik” olma şansını elde eder; fakat Heidegger’in de belirttiği gibi, aslında Dasein için, kendi ölümü, paradoksal biçimde hem kendi varlığının en temel olanağıdır, hem de ölüm asla onun ampirik olarak deneyimleyerek gerçekleştiremeyeceği kadar ondan uzakta kalan bir fenomendir. Çünkü “ölüme-doğru-varlık” olarak Dasein’in ölüme olan yönelmişliği, varmak üzere yola çıktığı, gerçekleştirebileceği bir potansiyeli, olanağı olarak asla onunla ilişkilenebilir. Tam tersine, Dasein ancak kendi için en uç “olanaksız olanak”la temas ettiğinde en yoğun biçimde “kendi kendisi” olur; otantiklik burada, bireysellikte toplumsallık arasında kurulan geleneksel metafizik ayrımın çözüldüğü ve artık işlemeyen bu ayrımın yerini bir sınır-deneyiminin aldığı bir yapı olarak belirir. Tam da bu nedenle, otantikliğin, “kurumsal” bir işleve sahip olması yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda, otantikliği olanaksız kılan bir olgudur. Taylor bu varoluşsal çekirdeği ahlaki bir idealle birleştirdiğinde, ilk bakışta “yaratıcı bir sentez” gibi gözüken bu yeni “kavram çeşitlemesi”, modernliğin “iyi yaşam”ı kurumlaştırma arzusunun diline eklenir ve tam da Heidegger’in hiç arzu etmediği bir biçimde “normalize” olur. Böylelikle varoluşçu anlamdaki ölümlülük kaygısı, Heidegger’in fenomenolojik ontolojisinde, insanın içinde eriyip gittiği bir “kamusal can sıkıntısı” olarak belirir. Ancak, Taylor’ın, otantiklik kavramını, Heidegger’den devralırken, onu, Heideggerci ölüm temasının bağlamını hiç dikkate almadan kendi felsefesine entegre etmesi, bu kavramın hermenötik işlevini yitirmesine neden olur. Bu işlev yitimiyle, kavram, yine de ait olduğu geleneğin rezonansını hâlâ taşıdığından, Taylor’ın umduğu normatif işleve de bürünemez. Analitik sonuç şudur: Otantikliğin semantiği, negatif özgürlüğün müdahale-karşıtı sezgilerinden kaçınmak için fazla “katı” (hard), pozitif özgürlüğün

⁵² Taylor, *Sources of the Self*, 305.

⁵³ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 38–39.

⁵⁴ Heidegger, *Being and Time*, 317–325, 343.

somut normatifliğini taşıyabilmek için ise fazla “ılımlı” (soft) kalır. Bu iki yönlü gerilim altında kalma hâli, kavramı ikircikli ve kararsız kılar.

Benzer bir semantik aşınma Gadamer hattında da gözlemlenir. Gadamer, ufuk kaynaşmasını tarihsel-dilsel anlamanın yapısal koşulu olarak konumlandırır; hermenötik görevin, metin ile şimdi arasındaki gerilimi “diyalektik” bir hareket içinde verimli kılmak olduğunu vurgular.⁵⁵ Taylor ise “kaçınılmaz çerçeveler” teziyle bu betimi ahlaki-politik bir zemine taşır: ortak dünyayı paylaşmak, normatif ufukların tarihsel-diyalojik inşasını gerektirir.⁵⁶ Ne var ki rölativizmden kaçınmak için diyalojiyi “ortak meşruiyet” üretme işlevine bağlamak, hermenötiğin betimleyici alçakgönüllülüğünü aşar; diyalogun kendisi, normatif bir sonuca (ortak iyi) yönelmek zorundaymış gibi işletildiğinde, hermenötik ufuk artık bir *yöntem* değil, *amaç* gibi konuşmaya başlar. O noktada Taylor'ın “anlam ufukları” kavramı, ya sonuçsuz müzakereye sıkışır ya da “makul yurttaşın iyileri” gibi kurumsal dile tercüme edilerek “normalleştirilebilen ama ideal bir standart” hâline gelir ve örtük bir perfeksiyonizme yaklaşır.

Böylelikle, Taylor'ın iki merkezi kavramı, pozitif ve negatif özgürlük ayrımı arasında “derecelendirilebilir bir orta çizgi” üretmek üzere melezleştirildiklerinde, kendi kökensel bağlamlarının netliğini yitirirler. Heideggerci otantiklik normatifleştikçe varoluşsal açıklığını kaybeder; Gadamerci ufuk betimi normatifleştikçe hermenötik açıklığını kaybeder. Böylece Taylor, modernliğin anlam kaybını teşhis ederken kullandığı araçlarla aynı anda bu kaybı kendi felsefesine devşirdiği kavramlarda yaşayarak onları “elverişli kavramsal gereçlere çevirmek” yoluyla, bir parodi edasıyla yeniden üretir: Otantiklik “iyi yaşamın kurumsal ufku”na bağlandıkça bireyin özerklik duyarlığına; anlam ufukları “ortak meşruiyet üretimi”ne bağlandıkça çoğulluğun rölativizm korkusuna çarpar.⁵⁷ Semantik düzeyde sonuç nettir: Taylor'ın iki ana kavramı, kendi ait oldukları geleneklerdeki kavramsal kararlılık bozulacak şekilde kullanılmaktadır.⁵⁸

Sonuç

Charles Taylor'ın düşüncesi, modernliğin kendi kendine açtığı yarayı—öznenin özgürlüğü ile anlamın kaybı arasındaki paradoksu—hem teşhis etmeye hem de onarmaya yönelmiş bir felsefî çabadır. Taylor, modern öznenin aklî özerklik idealinin, anlamın toplumsal köklerinden kopuşla birlikte bir “ahlâkî zemin yitimi”ne dönüştüğünü isabetle saptar. Ona göre, bireyin kendi sesini bulmasını mümkün kılan “otantiklik” ideali, modernliğin ürettiği bireycilik içinde yozlaşarak kendisiyle çelişen bir forma bürünmüştür: Birey otantikliğin getirdiği özgürlüğü, artık kendi iç sesine kulak vermekte değil, kendi sesini yalnızca “seçim yapabilme” gücüne indirgemekte bulduğuna inanmaktadır (Taylor, 1991, s. 38–39). Bu dönüşüm, özgürlük ile anlam arasındaki bağı koparır. Taylor'ın bütün projesi, bu kopuşu telafi etmek üzere inşa ettiği kavramsal köprülerin bir deneyidir.

Ne var ki makale boyunca gösterildiği üzere, özellikle “otantiklik” ve “anlam ufku” gibi kavramlar kendi tarihsel-yorumlayıcı bağlamlarından koparılıp farklı amaçlara koşulduğunda, ortaya çıkan sonuç her zaman yaratıcı bir yeniden okuma değildir; kimi durumlarda bu işlem, kavramların taşıyıcı yapısını zayıflatan bir anlam kaymasına yol açar. Bunun yerine, o kavramların semantik işlevinin yitirilmesi ve muğlaklaşmaları durumu da sıklıkla karşılaşılabilecek bir risktir. Heidegger'de ontolojik bir betim olarak işleyen *Eigentlichkeit* Taylor'da normatif bir etik ilkeye; Gadamer'in hermenötik betimi olan “ufukların kaynaşması” ise tarihsel anlamın oluşumundan çok toplumsal rasyonel uzlaşmaya gönderme yapan bir “ortak meşruiyet zemini”ne dönüşür. Her iki durumda da betimsel olan normatifleşir; fenomenolojik olan, ahlâkî-toplumsal bir reçeteye evrilir. Sonuç, kavramların ne ait oldukları geleneksel anlamlarının korunduğu, ne de entegre edilmeye çalışıldıkları yeni kavramsal çerçeveye tam olarak adapte

⁵⁵ Gadamer, *Truth and Method*, 339–340.

⁵⁶ Taylor, *Sources of the Self*, 3–5.

⁵⁷ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 32–34, 38–39.; Gadamer, *Truth and Method*, 304–305, 339–340.; Heidegger, *Being and Time*, 317–325, 343.

⁵⁸ Taylor, *Sources of the Self*, 3–5, 305.; Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 26–34, 39.

olabildikleri semantik bir kararsızlık içine taşınmasıdır. Böylece Taylor'ın felsefesi, çözmeyi amaçladığı paradoksun yeni bir varyantı hâline gelir: Bireyin özgürlüğü ile toplumun anlam ufku artık birbirini tamamlamaz; karşılıklı olarak birbirini nötralize eden ve birbirlerinin meşruiyetlerini karşılıklı olarak tahrip eden unsurlar olarak işlevsizleşirler.

Taylor, pozitif özgürlüğün içerik yönünü (iyi yaşamın toplumsal inşası) yumuşatıp negatif özgürlüğün biçimsel yönünü (müdahaleden bağımsızlık) esneterek “ılımlı” bir denge arar. Fakat bu iki özgürlük türü farklı normatif diller konuşur; bizi ikisinden birini diğerine karşı tercih etmeye zorlarlar. Taylor'ın bu diller arasında kurduğu “tercüme”, anlamın toplumsal köklerini vurgularken bireyin içsel özerkliğini gölgeleme; bireyin özgün sesine sadakat çağrısı yaparken bu sesi kurumsal normlarla kuşatma riski taşır. Ortaya, diyalektik üretkenlikten ziyade kısır döngüsel bir yapı çıkar: Otantiklik, kendini ortak bir anlam ufku içinde gerçekleştirerek “aşmak” ister; fakat ortak ufuk, tanımlandığı anda bireysel özgürlüğün sınırına dönüşür. Taylor'ın diyalojik modelinde anlam yalnızca süreçte vardır; bu “tamamlanamama”, Gadamer'de yaratıcı bir açıklıkken, Taylor'da normatif bir eksiklik görüntüsü verir. Böylece anlam ya sonsuza ertelenen bir uzlaşma içinde çözülür ya da “iyi yaşam”ın devlet eliyle yeniden tanımlanması riskine kayar. Bu paradoks, Taylor'ın felsefesini modernliğin dramına ayna kılar: Modernlik, bağdaşmazları durmaksızın bağdaştırma teşebbüsüdür; her çözüm denemesi yeni bir kaybın zeminini hazırlar. Kazanılan her ayrıcalığın belirli bir bedelle birlikte gelmesi, belki de “modern” durumun tam kendisidir; “postmodern” olan ise modernliğin bu eğiliminin aşırılaşmış hâli olarak okunabilir.

Son kertede Taylor'ın çabasını kolaycı bir tavırla “başarısız” olarak nitelendirmek haksızlık olur. Onun yüksek teşhis gücü ve modernlik-sonrası öznenin ahlâkî yönelimselliğini yeniden kurma ısrarı, Nietzsche-sonrası nihilizm ve postmodern rölativizm karşısında ciddi bir direnç noktasıdır. Sorun, savunusunun kendi araçlarıyla çelişmesidir: “Otantiklik” ve “anlam ufku”nu yeniden tanımlayarak modernliği onarmak isterken, modernliğin sonsuz yorumlama döngüsüne onunla birlikte eklemlenir. Bununla birlikte, Taylor'ın modernliğe yönelttiği eleştirinin kalıcı değeri, kavramlarının keskinliğinde değil, açtığı tartışma alanının verimliliğinde aranmalıdır.

Kaynakça

- Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty" in *Four Essays on Liberty*, 118-172. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster, 1987.
- Feenberg, Andrew. *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Çevirenler: Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd. Çevirenler: Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, London: Continuum 2004.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. Çeviren: Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çevirenler: John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 2001.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Çevirenler: Geoff Bennington ve Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press, 1994.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994.
- Müftüoğlu, Aydın. "Charles Taylor" *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e* içinde, Editör: K. G. Ahu Tunçel, 803-815. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. Çeviren: Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Çevirenler: Harvey C. Mansfield ve Delba Winthrop, Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*. Çevirenler: Peter Baehr ve Gordon C. Wells, New York: Penguin, 2002.
- Weber, Max. *The Vocation Lectures: "Science as a Vocation" and "Politics as a Vocation"*. Çevirenler: David Owen ve Tracy B. Strong, Indianapolis: Hackett, 2004.

John C. Polkinghorne'da Kaos Teorisi Bağlamında İlahi Fiil ve İnyet Problemi¹

Serdar Atalay²

ORCID: 0000-0001-6266-1128

DOI: 10.55256/TEMASA.1806963

Öz

Bu makale, John Charlton Polkinghorne'un ilahi fiili (divine action) fiziksel bir teori olan "Kaos Teorisi" üzerinden açıklama girişimlerini felsefi bir yöntemle analiz eder. Ayrıca, Polkinghorne'un önerdiği modelin mantıksal tutarlılığını, felsefi-teolojik açıdan yeterliliğini ve bilimsel kriterlerle uyumunu sorgular. Analitik yöntemi benimseyen çalışma, Polkinghorne'un, Kaos Teorisi'ni Tanrı'nın doğa yasalarını ihlâl etmeden, madde ve enerji girdisi olmadan, salt bilgi-temelli müdahale yoluyla tarihe iştirakini mümkün kılan bir "nedensel eklem" (causal joint) olarak kullanma girişiminin felsefi temellerini inceler. Polkinghorne'un ilahi faaliyet modeli, insan özgürlüğüyle bağdaşır ve katı determinizmi reddeder. Bu modele göre Tanrı'nın faaliyeti, nadir olay(lar) olarak görülen mucizenin imkânını dışlamayan ve birçok değişkene bağlı olan "bilişsel" bir yapı olarak belirir. Buna karşın Polkinghorne'un önerisi birkaç yönden eleştirilebilir. 'Bilgi-girdisi' düşüncesi, bilginin nedensel etkisini enerji-korunumuyla bağdaştırırken, "ontolojik statü" sorunu hala tartışmaya açık kalır. İkinci olarak, kaosu "açık gelecek" üretme kapasitesi ile Tanrısal yönlendirmenin pratik ayrıştırılabilirliği sorunu gözükmetedir. Üçüncü olarak, yukardan-aşağı nedenselliğin aşağıdan-yukarıya kapalı nedensellik ilkesiyle uyumu, indirgemeci olmayan, fakat etkileşime dayalı bir ontoloji gerektirir. Burada teorinin tutarlılığı zihin-beden analojisi üzerinden savunulsa da konunun fiziksel açıklama düzenine eklenme biçimi netleştirilmeye muhtaçtır. Sonuç olarak makale, Polkinghorne'un ilahi fiil tasvirinin, kaos kuramının yapısal açıklığını teolojik fail-yüklemesi için verimli bir ara-yüz olarak gördüğünü, "nedensel eklem" ve "bilgi girişi" terimleriyle din-bilim diyaloguna katkı sağlama potansiyeli taşıdığını, ancak metafizik temellendirme ve metodolojik ölçütler açısından daha nitelikli hale getirilmeye ihtiyaç duyduğunu savunur. Bu nedenle bahsi geçen model, teistik doğa tasavvurunu rasyonel kılmaya yönelik kayda değer bir çerçeve sunmakla birlikte, iddialarını daha açık ve sınanabilir kılacak bir formülasyona ihtiyaç duymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, John Polkinghorne, Kaos Teorisi, İlahi Fiil, İnyet.

The Problem of Divine Action and Providence in the Context of Chaos Theory in John C. Polkinghorne

Abstract

This article employs a philosophical method to analyze John Charlton Polkinghorne's efforts to elucidate divine intervention through the physical theory of Chaos Theory. Furthermore, the paper calls into question the logical consistency of the model proposed by Polkinghorne, its philosophical-theological adequacy, and its compatibility with scientific criteria. The present study adopts an analytical approach in order to examine the philosophical foundations of Polkinghorne's attempt to utilize Chaos Theory as a "causal joint" that enables God to participate in history through purely knowledge-based intervention, without violating natural laws and without input of matter or energy. Polkinghorne's model of divine activity is compatible with human freedom and rejects strict determinism. According to this model, God's activity manifests as a "cognitive" structure contingent on numerous variables, thereby rendering the possibility of miracles, regarded as exceptional occurrences, plausible. Nevertheless, Polkinghorne's proposal is open to criticism from several angles. The concept of 'information input' has been proposed as a means to reconcile the causal effect of information with energy conservation. However, the issue of "ontological status" remains a subject of debate. Secondly, the capacity of chaos to engender an "open future", and the practical separability of divine guidance, appear to be problematic. Thirdly, the compatibility of top-down causality with the bottom-up principle of closed causality requires a non-reductive, interaction-based ontology. The theory's consistency is defended through the mind-body analogy; however, further clarification is required regarding the incorporation of the subject into the physical explanatory framework. In conclusion, the article argues that Polkinghorne's depiction of divine action sees the structural clarity of chaos theory as a productive interface for theological agent-insertion, and that it has the potential to contribute to the religion-science dialogue through the terms "causal joint" and "information input," but argues that it needs to be refined in terms of metaphysical grounding and methodological criteria. Consequently, while the model under discussion provides a noteworthy framework for rationalizing theistic conceptions of nature, it is essential that its claims are formulated in a more explicit and testable manner.

Keywords: Philosophy of Religion, John Polkinghorne, Chaos Theory, Divine Action, Providence.

¹ Bu çalışma Ankara Üniversitesi SBE tarafından kabul edilen, Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi alanında Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber danışmanlığında yaptığım yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı. satalay@cu.edu.tr

Giriş

Din-bilim ilişkisi literatürü, genellikle çatışma ekseninde ele alınmasına rağmen, esasen bağımsızlık, entegrasyon ve uyum gibi tipolojileri de içeren bir ilişki yelpazesi sunar. Eleştirel gerçekçi anlayışın da din-bilim ilişkisine dair özgün bir katkı sunma iddiası vardır. Bu perspektifte ilahi fiil meselesi, özellikle “doğa yasalarını ihlâl etmeyen” müdahale tipleri üzerinden yeniden düşünülmüştür. John C. Polkinghorne (ö. 2021) hem emekli bir teorik fizikçi hem de teolog olarak eleştirel gerçekçiliği temel alarak iki alanın hakikat iddialarını yeniden değerlendirmeye açan özgün bir sentez önerir. Polkinghorne, kaos teorisinin “açık gelecek” imkânını, “yukarıdan-aşağı nedensellik” ve “aktif bilgi girdisi” kavramlarıyla birleştirerek Tanrı’nın doğa yasalarıyla uyumlu, enerji girdisi içermeyen tarzda nedensel iştirakinin mümkün olduğunu savunur.

Bu makale, Polkinghorne’un söz konusu modelini üç aşamada inceleyerek literatüre katkıda bulunmayı amaçlar. Metodolojik aşamada, eleştirel gerçekçi anlayışın dinî ve bilimsel söylemdeki epistemik müteviziliği nasıl kurguladığı ve epistemolojiden ontolojiye geçişte hangi gerekçelere dayandığı sorgulanacaktır. Doğa aşamasında, kaos kuramının başlangıç koşullarına hassas bağımlılığı göz önünde tutularak nedensel kapalılık, enerji korunumu ve “yukardan-aşağı nedenleme (top-down causation)” iddiaları arasındaki tutarlılık değerlendirilecektir. Teolojik aşamada ise, genel ve özel inayet ile mucize kavrayışının Polkinghorne’un enerjisiz ilahî eylem önerisiyle bağdaşıklığı, geleneksel teizm ve yaratılış-süreç ilişkisi açısından tartışılacaktır.

Makale, temel bazı konuları ön plana çıkarır. İlk olarak Polkinghorne’un “aktif bilgi girişi” düşüncesinin fiziksel nedensellik ve yasalarla ne ölçüde uyumlu olduğu ve bu modelin, müdahaleciliğe düşmeksizin ilahî failin gerçek etkinliğini koruyup koruyamayacağı meselesi önemli tartışma konularıdır. Ayrıca, eleştirel gerçekçiliğin dinin hakikat iddiasını “gerçeğe yakınlık” ile sınırlandırması durumunda teistik vahyin nasıl konumlandırılacağı da başka bir sorundur.

Teorik olarak, Polkinghorne’un din-bilim modelinin açıklama gücü, sosyal bilimlerin önemli ölçütleri olan sadelik ve tutarlılık ölçütleri bakımından irdelenecek, bilhassa kaos teorisi temelli “açık gelecek” varsayımının teolojik implikasyonları ortaya konacaktır. Metodolojik olarak, eleştirel gerçekçiliğin din-bilim ilişkisi üzerine dair söylemiyle katkıda bulunduğu tartışma düzlemine, epistemolojik-ontolojik ayrımları daha da belirgin hale getiren bir çerçeveye önerisi eklenecektir.

1. İlahî Fiil ve İnayet

John C. Polkinghorne, doğal teolojinin imkânını değerlendirirken, insan aklının metafizik açıdan erişebileceği sınırların oldukça dar olduğunu vurgular. Ona göre doğal teoloji, en fazla evrenin düzeni ve işlevselliği ardında var olan irade ve bilinç sahibi aşkın bir gerçekliğe işaret edebilir. Ancak bu gerçeklik tasavvuru, klasik teistik gelenegin Tanrı anlayışından çok, deistik Tanrı anlayışına yaklaşır. Zira Yahudi-Hristiyan-İslam düşüncesinde Tanrı yalnızca yaratıcı değil, aynı zamanda evrene sürekli müdahil olan etkin bir faildir. Polkinghorne’a göre doğal teoloji, epistemolojik olarak Tanrı’nın yalnızca belirli sıfatlarını açığa çıkarabilir. Bu nedenle bütünlüklü bir teolojik açıklama imkânı sunmaz. Bu yaklaşımın modern bilimin epistemik paradigmasıyla derinden ilişkili olduğu açıktır. Nitekim o, Tanrı’nın yaratma ve yönetme fiillerini de bilimsel verilerden hareketle rasyonel bir zemine oturtmaya çalışır. Evrenden Tanrı’nın varlığına ulaşmak mantıken makul olsa da metafizik açıdan eksik kalır. Çünkü ilahî fiilin yalnızca varlık alanına değil, bilgi ve anlam alanına da nüfuz eden bütüncül bir açıklamayla temellendirilmesi gerekir. Dolayısıyla ilahî faaliyete dair açıklamanın da diğer epistemik alanlarda olduğu gibi tutarlılık, yeterlilik ve bütünlük ölçütlerini karşılaması beklenir.

Polkinghorne'un 'yaratma' terimine yüklediği içeriği netleştirmek gerekir. Ona göre Tanrı, kozmik bir kuklacı gibi her ayrıntıyı iplerden yöneten bir fail değildir. Yaratılmışlara belirli sınırlar içinde gerçek bir özerklik tanır. Bu, sürecin insan-merkezci ya da evren-merkezci ilerlediği anlamına gelmez. Tanrı edimlerinde kendi ilahî mahiyetine uygun biçimde hareket eder. Bu çerçevede Polkinghorne, yaratmayı kenosis düşüncesiyle yorumlar. Tanrı, yaratma eylemiyle evren ve insan için, kendi imkânlarını fiile dönüştürebilecekleri bir varlık ve özgürleşme sahası açmıştır. Buradan ilahî müdahalenin yokluğu sonucu çıkarılamaz, aksine ilahî inayet ve gözetim gereklidir. Polkinghorne'a göre evrenin ve insanın fiziksel oluşumunda Darwinci rastlantı ve zorunluluk dinamikleri etkili olmuştur, kötülüğün dünyadaki varlığı da Tanrı'nın yarattıklarına bahşettiği bu özgürlük ve yasalılığın bir bedeli olarak anlaşılmalıdır.³ Nitekim Tanrı'nın yaratması yoktan yaratma (creatio ex nihilo)'yı içerir, fakat her süreci doğrudan bir müdahaleyle inşa etmek yerine, evrene kendini geliştirme kapasitesi veren bir "açıklık" bahşetmiştir. Tanrı, söz konusu evrenin hassas dengesini ve verimli evrililişini sürekli muhafaza eden kudrettir.⁴

Polkinghorne, ilahî fiil meselesini Tanrı-âlem ilişkisine dair ontolojik statü, Tanrısal eylemin kipleri, insan edimlerinin ilahî tasarruf karşısındaki konumu, evrenin metafizik açıklık/kapalılık derecesi, Tanrısal zamansallık, mucize ve teodise konu başlıkları çerçevesinde tartışır.⁵ Bu başlıkların her biri, metodolojik ayrımları içeren geniş bir literatürü içerecek derinliktedir. Bu sebeple bahsi geçen konuların sadece ilahi fiilin mahiyetiyle ilişkili olduğu kadarıyla ele alınması kaçınılmaz hale gelmektedir.

Polkinghorne, ilahî fiilin nasıl gerçekleştiğine dair üç temel modeli öne çıkarır: 1) Deist model: Buna göre Tanrı başlangıçta doğa yasalarını kurar; evren bu yasalarla kendi seyrinde işler, sonradan ek bir müdahale gerekmez. 2) Thomist model: Thomas Aquinas'a (ö. 1274) göre Tanrı 'ilk hareket ettirici' ve 'ilk neden'dir. Tekil olaylar ikincil nedenler aracılığıyla meydana gelir. Böylece Tanrı'nın eylemi, yaratılmış nedenlerin işlevini ortadan kaldırmadan onların içinde ve onları vasıtasıyla gerçekleşir. 3) Süreççi model: Tanrı'nın biri aslî diğeri değişen, dünyayla ilişkili, zamanlı olmak üzere iki yönü vardır; Tanrı bu ikinci yönüyle ikna etmeye dayalı olarak eylemde bulunur.⁶

İlahi fiile dair çeşitli yaklaşımlar mümkün olmakla birlikte, Polkinghorne'un da referans verdiği yaygın bir şema üç temel biçimi ayırt eder: 1) genel inayet, doğa yasalarının Tanrısal sadakatin sürekliliği olarak yorumlandığı düzenleyici fiil; 2) hususî inayet, Tanrı'nın evrende diğer olaylardan ayırt edilebilen belirli eylemlerinin kabulü; 3) mucizeler, olağan-dışı olaylara ilişkin tezahür. Bu son kategori -ve hatta ilahi fiilin kendisi- tarihsel ve felsefî tartışmalara konu olsa da ileri sürülen iddiaları gerekçelerini incelemeyen peşinen dışlamak rasyonel değildir. Polkinghorne'un vurgusu, söz konusu üç biçim arasında keskin sınırlar bulunmadığı yönündedir. Aralarında süreklilik ve örtüşmeler vardır, renkler net çizgilerle ayrılmaz.⁷ Nitekim mucizeleri kabul edenler çoğunlukla genel ve özel inayeti de birlikte benimser. Bu seçenekler birbirini dışlamaz.⁸

2. Kaos Teorisi ve İlahi Fiil

Newton mekaniğinin belirlenimci çerçevesi, evrensel düzeni uzun süre saat işleyişine benzer katı bir mekanizma olarak tasavvur ettirmiştir. Buna karşılık modern fizikte kuantum mekaniğinin açığa çıkardığı belirsizlik yapısı,

³ John C. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding* (New Haven: Yale University Press, 2000), 111-12.; John C. Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World* (West Conshohocken: Templeton Press, 2011), 28, 77-79.2011

⁴ John C. Polkinghorne, *Science and Theology* (New Haven: SPCK/Fortress Press, 1998), 79-81.

⁵ Polkinghorne, 84-95.; John C. Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science* (New Haven: Yale University Press, 1998), 48-75.; Bkz. Polkinghorne, *Science and Providence*.

⁶ Alister McGrath, *Science and Religion: A New Introduction*, 2. (Oxford: Blackwell Publishing, 2010), 93-101. Değerlendirmemize göre süreç teolojisi, Tanrı'nın özsel mahiyetini açıklığa kavuşturmaktan ziyade mevcut teolojik açmazlardan sakınmayı önceleyen bir kurgu izlenimi vermektedir. Her ne kadar bu yaklaşım bazı güçlükleri hafifletiyor gibi görünse de bizzat önerdiği Tanrı tasavvurunun doğurduğu sorunlar, giderildiği ileri sürülenlerden az değildir.

⁷ Polkinghorne, *Science and Theology*, 85.

⁸ İnayet hakkında geniş bilgi için bkz. Merve İzin Badria, "Tanrı, İnayet ve Aranedencilik" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022).

bu indirgemeci tabloya yönelik güçlü bir itiraz olarak ortaya çıkmıştır. Polkinghorne, günümüzde kestirilemezliğin yalnızca kuantum kuramıyla sınırlı olmadığını, Newtoncu (klasik) fiziğin denklemlerinin doğasında da -özellikle doğrusal olmayan dinamiklerde- öngörülemez davranışların bulunduğunu ileri sürer. Kastettiği husus mekaniğin birtakım belirsizlikler içerdiğidir. Bu konu literatürde “Kaos Teorisi”⁹ olarak adlandırılır. Daha açık söylemek gerekirse, kaos kuramı dinamik sistemlerde başlangıç koşullarına hassas bağımlılığı, içsel etkileşimlerin ürettiği karmaşık yörüngeleri ve sistem parametrelerindeki küçük sapmaların bile büyük ölçekli sonuçlar doğurabilmesini inceler; böylece, deterministik yasaların hüküm sürdüğü hâllerde dahi pratik öngörülebilirliğin sınırlanabileceğini ve davranışın fiilen belirsizleşebileceğini gösterir. Bu bulgular, doğa tasvirinde belirlilik ile belirsizlik arasındaki sınırın sanıldığından daha geçirgen olduğunu düşündürmektedir.¹⁰

Kaos teorisi, dinamik sistemlerin başlangıç koşullarına ‘hassas bağımlılık’ gösterdiğini merkeze alır: başlangıçtaki ihmal edilebilir farklar, zaman içinde büyük ölçekte ayrışmalara dönüşebilir.¹¹ Bu nedenle başlangıç koşullarını çevreden yalıtımla pratikte mümkün değildir. Ayrıca bu koşulların tam ve hatasız tayini de ölçüm sınırları nedeniyle imkânsıza yakındır. Karmaşık sistemlerde girdiye yapılan küçük müdahaleler çıktıda ciddi sapmalara yol açabilir. Bu kestirilemezlik, klasik ifadesiyle ‘kelebek etkisi (butterfly effect)’dir. Afrika’da bir kelebeğin kanat çırpması, Amerika’da bir fırtınayı tetikleyebilir. Kaotik sistemlerin durum uzayında kendilerine özgü bir geometri sergilediği ve evrimlerinin belirli bir olasılık kümesiyle sınırlandığı öne sürülür; bu sınırlayıcı kümeler ‘tuhaf çekici’lerdir. Polkinghorne’un işaret ettiği gibi, “kaos” terimi burada yanıltıcı olabilir. Söz konusu dinamikler ne tümüyle rastlantısaldır ne de düzensizlik mutlak bir başıboşluk ifade eder. Burada daha çok “düzenli düzensizlik” söz konusudur. Kaos Teorisi ile Kuantum Teorisi arasındaki ilişki ise kavramsal ve teknik bakımdan henüz tam anlamıyla tutarlı bir çerçeveye kavuşturulamamıştır.¹²

Kaos kuramının zorunlu görünen epistemik belirsizlikten ontolojik indeterminizme geçişini gerekçelendiren tutarlı bir zorunluluk henüz gösterilmiş değildir. Bununla birlikte Polkinghorne, kuramın içkin belirsizliklerinin, alternatif nedensellik kiplerine alan açan bir ‘geleceğin açıklığı’ yorumunu makul kıldığını savunur.¹³ Bu öncül üzerinden doğanın Tanrısal müdahaleye açık olduğunu, söz konusu müdahalenin de termodinamiğin birinci yasasını¹⁴ ihlâl etmeyecek şekilde -yani sisteme net enerji-madde aktarımı olmaksızın- “ilahi bilgi girdisi”¹⁵ yoluyla gerçekleştiğini ileri sürer. Buna göre kaotik süreçlerde mevcut çoklu olasılıkların hangi biçimde bilfiil hale geleceği, Tanrı’nın bilgi-iletken yönlendirmesiyle tayin edilebilir. Bu tez, belirlenemezci temellendirmenin kaos yerine kuantum alanında daha sahici olduğu; zira kuantumun ontolojik belirsizlik sunduğu, kaosun ise görünüşte deterministik denklemlerden türeyen kestirilemezlik ürettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹⁶ Polkinghorne’un yanıtı, dinamiklerin ‘başlangıç koşullarına hassas bağımlılık’ ve olasılık-çekicilere yönelim gibi kaotik temellerinin, esneklik ve müdahale edilebilirlik için gerekli açıklığı zaten içerdiği yönündedir.¹⁷

Polkinghorne, kaos kuramının, klasik mekaniğin görünürde deterministik işleyişinin sanılandan çok daha fazla belirsizlik taşıdığını ortaya koyduğunu savunur. Ona göre epistemolojikten ontolojik olana -yani ne bildiğimizden nasıl var olduğuna- doğrusal ve zorunlu bir geçiş yolu yoktur. Fakat Kant’ın fenomen ile numen arasına yerleştirdiği

⁹ John C. Polkinghorne, “Chaos Theory” in *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, ed. Gary B. Ferngren (New York: Garland Publishing, 2000), 43.

¹⁰ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı: Modern Bilim, Felsefe ve Dinlerin İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 113.

¹¹ Thomas F. Tracy, “Theologies of Divine Action” in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton (New York: Oxford University Press, 2006), 605.

¹² Polkinghorne, “Chaos Theory,” 443-44.

¹³ Polkinghorne, *Science and Theology*, 444.

¹⁴ Peter Atkins, *Evreni Yöneten Dört Yasa: Enerji, Termodinamik, Entropi ve Zaman Hakkında Bilmek İstedığınız Her Şey*, çev. Eser Bakdur. (İstanbul: Alfa, 2014), 27-48.

¹⁵ Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, 62-63.; Wolfram Achner ve Taede A. Smedes, “Chaos Theory”, in *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen (New York: Macmillan Reference USA, 2003), 102.

¹⁶ Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı: Modern Bilim, Felsefe ve Dinlerin İlişkisi*, 118.

¹⁷ Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı: Modern Bilim, Felsefe ve Dinlerin İlişkisi*, 114.

aşılmaz duvara da mahkûm olmamak gerekir. Bu nedenle görünüş ile gerçeklik arasında asgarî bir korelasyon var sayımı makul zemindir. Tam bu noktada eleştirel gerçekçilik devreye girer. Polkinghorne, eleştirel gerçekliğin bilgiye dayalı girdiler ile varlığa ilişkin inanç arasındaki ilişkiyi olabildiğince artırma çabasını en makul epistemik-duruş olarak görür. Kuantum kuramındaki indeterminizmin tercih edilir/popüler oluşunu da epistemik örüntüsünün ontolojik hipotezlere doğal bir model sunabilmesine bağlar. Kaos kuramına yöneltilen ontolojik temel yoksunluğu itirazının ilk bakışta ağırlığı bulunsa da kuramın belirsizliklerinin yalnızca bilişsel sınırlara indirgenebileceğini, ontolojik yapı ile bağdaşmadığını ya da ona aykırı düştüğünü gösteren ikna edici bir zorunluluk ortaya konmuş değildir. Kısacası, kaotik dinamiklerin başlangıç koşullarına hassas bağımlılık ve tuhaf çekiciler gibi özellikleri, en azından bazı düzeylerde, müdahale edilebilir bir ontolojik açıklığa işaret etmeye elverişli kabul edilebilir.¹⁸

Kaos kuramının kestirilebilirliği sınırlı dinamiklerini ilahî faaliyeti yeniden düşünmek için elverişli bir zemin saymak, Polkinghorne’la beraber birçok düşünürü, insan iradesinin özerkliğine müdahalede bulunmayan ve doğa yasalarıyla çatışmayan bir ‘ilahî neden’ tasavvuruna yöneltmiştir. Ne var ki, dünya düzeninde insanın önemli fail konumu gözetildiğinde, Tanrı’nın eyleminin kapsam ve modunu tayin etmek epistemik olduğu kadar kavramsal bakımdan da güçtür. Polkinghorne’a göre dinamik sistemlerdeki belirsizlik, açık bir geleceğe işaret eder: başlangıç koşullarının içerdiği olasılıklar demeti, küçük parametre değişimlerinin büyük makro sonuçlara evrilebildiği bir alan üretir. Bu bağlamda Tanrı’nın, doğa yasalarıyla uyumlu biçimde olasılıkların gerçekleşme yollarına müdahil olarak sürece yukarıdan-aşağı bir nedensel iştirakle -Polkinghorne’un ifadesiyle “nedensel eklem (causal joint)”- dahil olabileceği kabul edilebilir. Polkinghorne ilahî faaliyeti tam da burada konumlandırır: Bu müdahale, madde-enerji korunumu ilkesini ihlâl etmeksizin “etkin bilgi girişi” yoluyla yönlendirilmiş yeniden örgütlenmeler üretir.¹⁹

Ona göre “geleceğin açıklığı” rastlantısal bir keyfilik değildir; aşağıdan-yukarıya (bottom-up) süreçler yalnızca olasılık ufukları sunar ve bu ufuk, yukarıdan-aşağı nedenselliğe geçişten bir yapı arz eder.²⁰ Polkinghorne’un “etkin ilkeler” diye adlandırdığı bu ilahî iştirakin üç olası formu vardır: 1) henüz bilmediğimiz, fakat keşfedilebilir nitelikte olabilecek bütüncül doğa yasaları, 2) zihinsel niyetlerin, bedensel sistemlerin esnek açıklığı üzerinden nedensel etki icra etmesine benzer bir şema olarak Tanrı-evren ilişkisinin aydınlatılması, 3) Tanrı’nın yaratılışla ilişkisinin, evrenin açık fiziksel süreçlerine bilgi girdisi yapma tarzında düşünülmesi. Bu çerçeveye ne mucizeyi dışlar ne de determinist bir kapalı-evren modeline geri döner; bilakis, yasalarla uyumlu, bilişsel bir ilahî faaliyeti mümkün görür.²¹

Sonuç olarak, Polkinghorne’un çözümlerlerinden hareketle ilahî faile atfedilebilecek bazı belirgin niteliklerin öne çıktığı söylenebilir. Her şeyden önce, Tanrı’nın fiilleri daima “örtük” (hidden) karakterini korur²²; bu nedenle onlar deneysel doğrulamanın değil, inanç ve yorumsal rasyonelliğin konusudur. Geleceğin ontik açıklığı bağlamında Tanrı ve insan kendi doğalarına uygun, birbirini iptal etmeyen etki alanlarına sahip olabilir. Bu çerçevede iki Tanrı tasavvuru süreci anlamlandırmak için elverişli değildir: 1) keyfi tasarrufta bulunan “kozmetik tiran” imgesi ve 2) deizmin evrenden çekilmiş, ilişkisiz Tanrı’sı. Bunlara ek olarak, bilimsel açıklamanın erişemediği sahalara yerleştirilen “boşlukların Tanrısı (the God of the gaps)” yaklaşımı, Tanrı’yı çokluk içindeki tekil nedenlerden biriymiş gibi sıradanlaştırır ve teolojik açıklamayı kırılğan kılar. Polkinghorne’un ima ettiği üzere Tanrı, açıklanamayan boşlukları dolduran bir “ad hoc” etken değil; açıklanabilir olanı da açıklanamayanı da temellendiren, düzeni, anlaşılabilirliği ve varlık verimliliğini mümkün kılan nihai ontolojik dayanak olarak kavranmalıdır. Bu konumlandırma, ilahî faaliyeti ikincil nedenlerle rekabete sokmadan düşünmeyi ve bilimsel betimlemeyle teolojik yorumu çatıştırmaksızın birlikte

¹⁸ John C. Polkinghorne, *Serious Talk: Science and Religion in Dialogue* (Pennsylvania: Trinity Press International, 1995), 83.

¹⁹ McGrath, *Science and Religion: A New Introduction*, 101.

²⁰ Polkinghorne, *Serious Talk*, 83.

²¹ Polkinghorne, *Serious Talk*, 83-84.; John C. Polkinghorne, *Science and Religion in Quest of Truth* (London: SPCK Publishing, 2011), 89-90.

²² Polkinghorne, *Serious Talk*, 84 Buradaki gizlilik, Tanrı’nın ve ilahî tasarruflarının duyusal olarak ve doğrudan biçimde görünür olmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Bu yorum, inanç ya da inançsızlık yönündeki tercihin, kişinin temel ahlâkî ve varoluşsal niteliklerini açığa çıkaran bir “performans alanı” olduğu yönündeki teistik anlayışla da uyumludur.

işletmeyi mümkün kılar.²³

Bunun salt metafiziksel bir önerme olmanın ötesine geçtiğini ileri süren herkesin, kaotik sistemlerdeki belirsizliklerin yalnızca epistemik kökenli değil, aynı zamanda ontolojik bir belirlenemezliğe dayandığını gösteren bağımsız gerekçeler sunması gerekir. Kanaatimizce, Tanrı'nın yaratmış olduğu evrende eylemde bulunduğunu savunmak için 'boşluklar'a yahut belirsizliklere müracaat zorunlu değildir.²⁴ Zira ilahî fiile konu edilen şey, bütünüyle Tanrı'nın yaratma ediminin ürünüdür. Bununla birlikte, ilahî fiil tartışmalarının ağırlık merkezi, Tanrı'nın sürece doğrudan müdahalesi anlamındaki özel fiillerdir ve bu sahada insanî çabayla geliştirilecek açıklamaların, metafizik bir öneriyi aşarak daha güçlü bir ontolojik temellendirmeye kavuşması güç görünmektedir. Ne var ki teistik gelenek açısından durum farklıdır: Vahiy yoluyla bildirilen hususlar, sonsuz ve mükemmel bir varlıktan geldikleri kabul edildiği için, sırf spekülatif-metafizik iddialar olarak görülmez. Tanrı'nın kendi fiilinin mahiyetine dair vahiyde verdiği beyanlar, bilgi kurucu otoriteye sahip hakikat beyanları olarak telakki edilir. Bu sebeple, teistik çerçevede ilahî faile atıf, epistemik boşluk doldurma stratejisine değil, vahyin sağladığı normatif ve bilişsel yetkilendirmeye dayandırılır.

Tanrı-evren ilişkisine dair herhangi bir savununun, metafiziksel bir perspektif olmaksızın temellendirilemeyeceği açıktır. Tanrı'ya ya da insan fiillerine ilişkin her söylem kaçınılmaz biçimde metafizik bir çerçeveye yaslanır. Polkinghorne'un da vurguladığı üzere, bu söylemi taşıyan kavramsal mimarinin fiziksel dünyadan beslenen bir zeminle desteklenmesi gerekir. Bununla birlikte söz konusu zemin, metafizik açıklamayı yönlendirse de onu bütünüyle tayin etmez; fiziksel verilerle uyumlu olma koşulu, metafizik yorumun sınırlarını işaret eder fakat içerimini nihai olarak belirlemez. Bu nedenle, fiziksel bulgularla irtibatlı fakat indirgemeci olmayan bir kavramsal kurgu, Tanrı-evren ilişkisine dair tutarlı bir yaklaşımın asgarî şartı olarak görülmelidir.²⁵

Tanrı ve fiilleri üzerine düşünmenin karşısına çıkan temel meselelerden biri, ilahî varlığın 'zamansal' olup olmadığı sorudur. Bu sorun, özünde Tanrı'nın -insan gibi- zamana tâbi varlıklarla kurduğu ilişkinin mahiyetine ilişkindir.²⁶ Klasik Teist çizgide yer alan Augustinus (354-430) ve Boethius (480-524), bütünüyle zaman-dışı (atemporal) bir Tanrı tasavvurundan hareketle, Tanrı'nın kozmik tarihi zamana bağımlı olmayan tek bir 'şimdi'de kuşattığını ileri sürerler.²⁷ Bu yaklaşım, Tanrısal önbilgi ile insanın özgür iradesi arasındaki görünür gerilimi bertaraf etmeyi amaçlar. Polkinghorne ise bu klasik anlayıştan ayrılır. Ona göre Tanrı geleceği bilmez; çünkü henüz vücut bulmamış olana dair 'bilinbilir' bir içerik yoktur. Bu görüş, Tanrı'nın mükemmelliğini zedelemek yerine, bilginin konusunun ontolojik mevcudiyetine bağlı olduğunu vurgular.²⁸ Tanrı'nın bilgisi 'şimdi'ye ilişkindir, aktüel olana dair eksiksizdir, fakat total bir gelecek tasavvurunu içermez. Burada Polkinghorne'un sıkça başvurduğu "kenosis"²⁹ kategorisi belirleyicidir. Tanrı'nın yaratmada kendi rızasıyla kendini sınırlaması. Bu çerçevede ilahî kendisini-sınırlama yalnız kudreti değil, epistemik boyutu da kapsar. Tanrı'nın önbilgisini askıya alması, insani özgürlüğü bağlayıcı bir zorunluluk doğurmaksızın Tanrı-dünya ilişkisinin tutarlı biçimde anlaşılmasına hizmet eder.³⁰

²³ Polkinghorne, *Serious Talk*, 84-86.

²⁴ Taede Smedes, "Chaos: Where Science and Religion Meet?" in *Studies in Science & Theology 8: Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology 2001-2002*, ed. N. H. Gregersen, U. Görman ve H. Meisinger (Aarhus: University of Aarhus, 2002), 277-94.

²⁵ John C. Polkinghorne, "The Metaphysics of Divine Action" in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Robert John Russell, Nancey Murphy ve Arthur R. Peacocke (Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995), 147.

²⁶ Polkinghorne, *Science and Theology*, 90.; Gregory E. Ganssle ve David M. Woodruff, ed., *God and Time: Essays on the Divine Nature* (New York: Oxford University Press, 2002).; William Lane Craig, "Timelessness & Omnitemporality" in *God & Time: Four Views*, ed. Gregory E. Ganssle (Westmont: InterVarsity Press, 2001), 129-160.

²⁷ Polkinghorne, *Science and Theology*, 90.

²⁸ Polkinghorne, "The Metaphysics of Divine Action," 156; Open teizm hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sait Polat, "Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü," *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* sayı: 16 (Aralık 2021): 286-307.

²⁹ Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, 40.; Kenosis, Tanrı'nın kendi isteğiyle yarattıklarına özgür bir alan sağlamak için kendini sınırlandırmasıdır. Bkz. John C. Polkinghorne, *One World: The Interaction of Science and Theology* (Philadelphia: Templeton Press, 2007), 84.

³⁰ Polkinghorne, *Serious Talk*, 86.; John C. Polkinghorne, *Theology in the Context of Science* (New Haven: Yale University Press, 2009), 118.

Polkinghorne, özellikle yaratma edimi bağlamında, Tanrı katında bir tür ‘kozmetik zaman’ın işlediğini savunur. Görelilik kuramının Tanrısal zamansızlığı gerektirmediğini, tersine Tanrısal sevginin zamansal olarak açılanan yaratma fiilinde ifadesini bulduğunu ileri sürer. Buna paralel olarak Tanrı’nın kendisini gelişen süreçler içinde etkin kıldığını ve O’nda, oluş hâlindeki varlıklara her daim kusursuz biçimde uyum sağlayan gelişimsel bir boyut bulunması gerektiğini öne sürmektedir.³¹ Benzer biçimde Swinburne de ilahî sonsuzluğu zamansızlık değil, başlangıcı olsa da sonu olmayan zamansal süreklilik olarak yorumlar.³² Ne var ki şu sorular kaçınılmazdır. İnsana özgürlük alanı açmak için Tanrı’nın ‘olacak olanları bilmemeyi’ içerecek ölçüde kendini sınırlaması gerçekten hem mümkün hem de gerekli midir? Ve “henüz gerçekleşmemiş olana ilişkin bilinecek bir şey yoktur” tezi yeterli felsefi gerekçelere dayanmakta mıdır?

Tanrı’yı zaman kavramıyla ilişkilendirmek, çoğu kez varsayıldığından daha güçtür. Teist gelenekte başlangıcı ve sonu olmama (ezelî–ebedî oluş) hususunda geniş bir uzlaşma var gibi görünse de mesele derinleştirildiğinde iki farklı konum belirginleşir. Tanrı’yı bütünüyle zaman-ötesi kabul eden yaklaşım ile Tanrı’yı “her zaman var olan” fakat zamansal bir varoluşa sahip gören yaklaşım. Zamansızlık tezini benimseyenlere göre, mükemmellik ve sınırsızlık zamana bağımlılığı dışlar. Zamana tâbi olan her varlık değişime uğrar ve bu nedenle kemalini koruyamaz. Ayrıca Tanrı’nın zamansal kabul edilmesinin, O’nun zorunlu varlığıyla gerilim üreteceği. Bu durumda Tanrı ile birlikte zamanın da zorunlu hâle geleceği, dolayısıyla zorunluluk argümanından zamansızlık sonucuna gidilebileceği savunulur. Benzer biçimde, zamansal olanın başlangıç içerdiği öncülünden de zamansızlık lehine çıkarım yapılır.³³

Bu çerçevede, Tanrı için ‘kozmetik bir zaman’ın geçerli olduğunu öne süren Polkinghorne’un tezi zorunlu olarak doğru değildir. Zamanın yaratıcısı ve ilk nedeni olan aşkın Tanrı’nın, zamansal sürece içkinleşmeksizin zamansal olana taalluk etmesi kavramsal olarak mümkündür. Başka bir deyişle, Tanrı’nın eylemlerinin zaman içinde cereyan eden varlıklara yönelmesi ile Tanrı’nın bizzat zamanın akışına tâbi olması mantıksal olarak ayrıştırılmalıdır. Mesele, bu ayrım ve ona eşlik eden metafizik taahhütler nedeniyle, literatürde canlılığını koruyan tartışmalı bir alan olmaya devam etmektedir.³⁴

Tanrı’nın fiili bağlamında tartışılan bir diğer eksen, inayetin (divine providence) imkânı ve dua pratiğinin rasyonel anlamıdır. Âlemle ilişkisiz bir Tanrı tasavvurunda her ikisi de anlamsızlaşırken, Teist geleneklerde -Tanrı’nın tarih ve özneyle irtibatını vurgulayan yaklaşımlarda- farklı kavramsallaştırmalar beklenir. Bu çerçevede yaratmanın kendisi en geniş anlamıyla inayet sayılabilir; insanın ortaya çıkışından önceki kozmik süreçler dahi bu kapsamda değerlendirilir. Ne var ki evrenin var kılınması ve düzenin sürekliliğini temin eden genel yasalar, ‘genel inayet’ başlığı altında toplanır; bunun ötesinde dünya tarihine özgü, ayırt edilebilir Tanrısal tasarruflar ise ‘özel inayet’ olarak adlandırılır.³⁵ Özel inayetin mahiyeti konusunda literatürde bir çeşitlilik mevcuttur. Kimi yorumlar onu, yaratılmış düzenin sürekli ilahi sürdürülüşünün belirli kesitlerde yoğunlaşması olarak okurken, kimileri, Tanrı’nın uygun gördüğü anda doğrudan müdahalelerini vurgular. Bu çoğulluk, duanın etkisine dair değerlendirmelerin de genel–özel inayet ayrımı boyunca konumlandığını gösterir.³⁶

³¹ Polkinghorne, *Science and Providence*, 94-95. Polkinghorne, bu tarz bir teolojiyi benimsemese de zamansallık tartışmalarında ona yaklaşan bir konum alır. Bununla birlikte, onun tasavvuru Tanrı’ya iki ayrı tabiat atfetmekten ziyade, tek ve aynı ilahî tabiatın farklı kiplerde/tezahürlerde ortaya çıkışı olarak anlaşılmalıdır.

³² Swinburne, *Tanrı Var mı*, 8-9.

³³ Mehmet Sait Reçber, “Tanrı’nın Sıfatları” *Din Felsefesi* içinde, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013), 71-74.

³⁴ Bkz. William Lane Craig, *Time and Eternity* (Illinois: Crossway, 2001). <https://www.crossway.org/books/time-and-eternity-tpb/>; Richard Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (New York: Cornell University Press, 1983); Paul Helm, *Eternal God* (New York: Oxford University Press, 1997).

³⁵ Polkinghorne, *Science and Theology*, 84.; Genel ve özel inayet hakkında ayrıca bkz. Özcan Akdağ, “Gersonides’in Nübüvvet Anlayışı ve Temelleri,” *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 36, sayı: 2 (2025): 189-90. <https://doi.org/10.62862/isar.2024-107793>

³⁶ Polkinghorne, *Science and Theology*, 84-87.

Bu hususlardaki görüş yelpazesi, bir uçta evrene yalnızca ilk düzeni verip sonrasında müdahale etmeyen deist Tanrı tasavvurunu, diğer uçta ise iradesini keyfî biçimde dayatan ve Polkinghorne'un 'kozmetik tiran' diye nitelediği Tanrı anlayışını barındırır. Polkinghorne'un ilahî fiil ve inayet tasavvurunun arka planında, Hristiyan geleneğe özgü inançların -özellikle teslis, hulûl (enkarnasyon) ve İsa'nın dirilişi- etkisi açıkça izlenebilir. Nitekim bu kabuller, Tanrı'nın tarihe ve kişilere dönük tasarruflarını olumlayan bir çerçeveyi teşvik eder. Bununla birlikte, zamansız (atemporal) bir Tanrı telakkisinin, üçlü-birlik (teslis) yapısı ve tarihsellik iddiası taşıyan enkarnasyon doktriniyle sistematik düzeyde nasıl telif edileceği meselesi ciddi felsefî güçlükler içerir; bu iki yönelimin uzlaştırılması, en azından mevcut argümantatif imkânlar dâhilinde, tatmin edici bir açıklama gerektirmektedir.

Bir başka yaklaşım, Tanrısal eylemi birincil-ikincil nedensellik ayrımıyla temellendirir: Birincil neden, varlığın ilk ve kendinden nedeni olan Tanrı; ikincil nedenler ise irade ve akıl sahibi varlıklar ve doğal süreçler vb. gibi yaratıldığı fâillerdir. Thomas Aquinas'a atfedilen düşüncede Tanrı, fiillerini ikincil nedenler vasıtasıyla icra eder.³⁷ Ne var ki Polkinghorne'a göre, birincil nedenin ikincil nedenlerle nasıl etkileştiğine ilişkin işleyiş, çoğu zaman mekanizma düzeyinde açıklığa kavuşturulmaz ve fiilen 'fideist' bir varsayım olarak kalır.³⁸ Bu model iki yönden eleştirilmiştir: 1) işleminin yöntembilimsel şeffaflığa ihtiyaç duyması, 2) birincil nedenselliğin, Tanrı'yı olup biten her şeyin doğrudan sorumlusu konumuna yaklaştırması. Polkinghorne, bu güçlükler nedeniyle ilahi fiili, kaos teorisinin açığa çıkardığı dinamik açıklık çerçevesinde yorumlar ve Tanrı'nın esnek, açık fiziksel süreçlere 'yukarıdan-aşağıya' bilgi girdisiyle müdahil olabileceğini savunur. Bu tablo, dua ve mucize gibi özel inayete ilişkin fiillerin imkânını reddetmez; teistik gelenekler bakımından bunların bütünüyle dışlanması da mümkün görünmez. Polkinghorne'a göre Tanrı, yaratmada kendine manevra alanı sağladığı gibi, insanın iradi eylemleri için de bir manevra alanı bırakmıştır; dolayısıyla Tanrısal ve insani eylem sahaları arasında kalın bir sınır çizgisi tasavvur etmek gerekmez. Dua, sınırlı failin sınırsız olandan yardım talebi şeklinde düşünülebilir; bu ilişkinin mahiyeti deneysel doğrulamanın değil, inanç ve yorumsal rasyonalitenin konusudur. Bununla birlikte, Tanrısal yardıma dair beklenti, insanın sorumluluklarını ilga eden bir delegasyon olarak değil, uygun zihinsel-duygusal ve fiilî koşullar eşliğinde gerçekleştirilecek bir ilişkisellik olarak anlaşılmalıdır.³⁹

Mucizeler, özel inayet bağlamında değerlendirilebilir; ancak diğer inayet türlerinden temel ayrımı, olağan akış içinde son derece nadir, beklenmedik ve istisnâî olaylar olarak algılanmalarıdır. Literatürde bir kesim mucizeyi "doğüstü bir varlığın doğaya müdahalesi" diye tanımlarken, Polkinghorne bunu, doğal düzenle uyumlu fakat düşük olasılıklı bir gerçekleşme⁴⁰ yahut 'doğal sürecin hızlandırılmış' bir görünümü olarak yorumlar.⁴¹ Deneysel teyit çoğu zaman mümkün olmasa da teistik gelenekte Tanrı'nın sevgi ve merhameti gereği insanla şahsen ilişki kurması makul addedilebilir. Polkinghorne'a göre mucizeleri doğa yasalarının ihlali olarak yorumlamak, Tanrısal eylemler arasında gereksiz bir uyumsuzluk üretir; bu nedenle mucize, yasalarla bağdaşan fakat sıradan tecrübe örüntülerine aykırı düşen, düşük olasılıklı bir konfigürasyon olarak anlaşılmalıdır.⁴² Böyle bakıldığında mucize, gündelik olanın ötesinde daha derin bir rasyonelliğin ve ilahi gerçekliğin görünür kılındığı⁴³, Tanrı'nın krallığının istisnai olarak 'şeffaflaştığı' anları ifade eder.⁴⁴

³⁷ Kemal Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize: Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sayı: 20 (2009): 24. <https://doi.org/10.17335/suifd.81125>

³⁸ Polkinghorne, *Science and Religion in Quest of Truth*, 88-89.

³⁹ Polkinghorne, *Science and Theology*, 87-88.

⁴⁰ Polkinghorne, *Serious Talk*, 89.

⁴¹ Polkinghorne, *Science and Providence*, 53-56.

⁴² Polkinghorne, *Science and Theology*, 57-59.; Polkinghorne, *Science and Theology*, 93.

⁴³ Polkinghorne, *Serious Talk*, 90.

⁴⁴ Polkinghorne, *Science and Providence*, 60.

Doğa yasalarının ne olduğu sorusu, mucize meselesinin sağlıklı biçimde kavranması için belirleyicidir. Zira bu yasaların ontolojik statüsüne dair yaklaşımlar, onları kolayca “evrensel doğrular” saymayı güçleştirir.⁴⁵ Düzeni görüş, yasaları gözlenen düzenlerden tümevarımla elde edilen, mutlaklık taşımayan genellemeler olarak görür; bu nedenle yasa-dışı bir olgu belirlediğinde ilgili yasa revize edilir ve her yasa ‘eksik genelleme’ olma riski taşır. Araçsalıcı (instrumentalist) yaklaşım, yasaların ontolojik değerini geri plana iterek onları işe yararlılık temelinde insan kurguları sayar. Zorunlulukçu (necessitarian) çizgi ise nedensel bağların zorunluluğunu savunur; yasaların olgulara önceliğini vurgular ve mucizeyi ‘yasa ihlali’ olarak okuma imkânını en çok bu çerçevede üretir. Olasılıkçı yorum, belirli nedenlerin sonuç üzerinde belli olasılık ağırlıklarıyla etkide bulunduğunu, bunun yanında başka etkenlerin de devreye girebileceğini ve insanın yasalar karşısında bir epistemik erişim sorunu yaşadığını öne sürer.⁴⁶ Polkinghorne, eleştirel gerçekçi bir perspektifle, ne yasaların Tanrı iradesinden bağımsız bir süreçte teşekkül ettiği ne de Tanrı’nın ara sıra müdahale eden bir fail şeklinde tasavvur edildiği modelleri yeterli bulur: Ona göre doğa yasaları, Tanrı’nın evren-insan uyumunu teminat altına alan sadakatinin ifadesidir⁴⁷; Tanrı’ya dışsal zorunluluklar dayatmaz, bilimin başlangıç zeminini oluşturur ve ‘genel inayet’ olarak anlaşılmalıdır.⁴⁸ Bu nedenle Tanrısal eylem, yasaları ihlâl etmekten ziyade, onların düzenliliği içinde kavranmalıdır.⁴⁹

Polkinghorne, mucizeler bağlamında David Hume’un ileri sürdüğü klasik itirazlara özellikle eğilir. Hume’un ‘yeterli sayıda dürüst tanığın oluşturduğu yeterli tarihsel şahitlik yoktur’⁵⁰ savına karşı, “yeterlilik” eşiğinin nasıl ve hangi ölçütlerle belirlendiğinin baştan problemlili ve tartışmalı olduğunu vurgular⁵¹; bu nedenle söz konusu iddianın mantıksal dayanağını zayıf ve bilimsel tutumla da bağdaşmaz görür. Hume’un insanların olağanüstü olgulara yatkınlığı ile ‘barbar ve cahil toplumlarda’ mucize anlatılarının fazlalığına yaptığı sosyolojik gönderimler de Polkinghorne’a göre, tek tek vakaların doğruluk değerine ilişkin zorunlu bir sonuç üretmez⁵²; mucize iddiaları, insana atfedilen genel psikolojik eğilimlerden değil, olay bazında kanıtların gücünden hareketle değerlendirilmelidir. Ayrıca mucize, kavramsal olarak zorunlu biçimde doğa yasalarının ihlali olarak tasavvur edilmek zorunda değildir: doğada düşük olasılıklı, beklenmedik gerçekleştirmelerin veya yeni veriler ışığında yasaların revizyonunu gerektiren sınır durumların ifadesi de olabilir. Zira doğa yasaları, bilimsel pratikte güçlü fakat revizyona açık genellemeler ve yöntemsel varsayımlar olarak işler; bu, Tanrısal müdahalenin mutlaka yasanın askıya alınması biçiminde kavranmasını zorunlu kılmadığı gibi, ilkesel olarak bu imkânı tümünden dışlamaz. Bu çerçevede Polkinghorne, mucize tartışmasının peşinen genellemelere değil, kanıtın niteliğine ve teorik çerçevenin esnekliğine dayalı, olay-temelli bir değerlendirmeyi gerektirdiğini savunur.

Polkinghorne, evrenin ilahî fiile imkân tanıyan bir fiziksel mimariye sahip olduğunu ileri sürer. Dayanaklarından biri olarak kaos kuramına başvurmakla birlikte, ilahî etkinliği tekil bir fizik kuramına bağlamanın metodolojik bakımdan riskli olduğunu da not eder. Ona göre deterministik görünüm arz eden süreçlerde dahi, yaratılışın bir sonucu olarak ontik bir açıklık (belirlenemezci örüntüler) mevcuttur ve bu açıklık Tanrı’ya doğa yasalarını askıya almaksızın “yukardan-aşağı” tarzda nedensel iştirakte bulunma zemini sunar. Bu çerçevede insanın dua yoluyla ilahî yardımı talep etmesi, inayetin doğa-dostu bir tarzda tecellisine açık görünür. Polkinghorne’un mucize anlayışı da bu doğrultudadır: mucize, yasa ihlali değil, düzenin içindeki düşük olasılıklı fakat mümkün hadiselerin ilahî hikmet uyarınca gerçekleşmesidir; yaratılışın yapısı böyle bir tecelliye taşıyabilecek şekilde kurgulanmıştır.

⁴⁵ Doğa yasalarının ontolojik ve epistemolojik statüsü hakkında geniş bilgi için bkz. Batak, “Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize,” 33-40.; Daha geniş bilgi için bkz. Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı: Modern Bilim, Felsefe ve Dinlerin İlişkisi*, 138-49.

⁴⁶ Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı: Modern Bilim, Felsefe ve Dinlerin İlişkisi*, 138-49.

⁴⁷ Polkinghorne, *Science and Providence*, 9-10.; John C. Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding* (Philadelphia: Templeton Press, 2006), 64.

⁴⁸ Polkinghorne, *Science and Providence*, 30.

⁴⁹ Polkinghorne, *Science and Providence*, 54, 59.

⁵⁰ David Hume, *Writings on Religion* (La Salle, Illionis: Open Court, 1993), 71.

⁵¹ Polkinghorne, *Science and Providence*, 63.

⁵² Polkinghorne, *Science and Providence*, 65-68.

Sonuç

Kaos teorisinin başlangıç koşullarına hassas bağımlılık ve pratik öngörülemezlik vurgusu, 'açık gelecek' ve çoklu olasılıklar göz önüne alındığında, Tanrı'nın doğa yasalarıyla çelişmeden etkin olabileceği alanlar için fikir vermektedir. Polkinghorne'un 'yukarıdan-aşağı nedensellik' ve 'aktif bilgi girişi' önerileri, genel inayet ile özel inayet arasındaki sürekliliği yeniden yorumlama imkânı sunar. Bununla birlikte, epistemik belirsizlikten ontolojik açıklığa geçişin zorunlu olmadığı, fiziksel nedensel kapalılık, enerji korunumu ve 'bilgi'nin nedensel statüsü gibi başlıklarda modelin hâlen kavramsal netliğe/açıklığa ihtiyaç duyduğu belirtilmelidir.

Ayrıca 'tuhaf çekici'lerin olasılığı kısıtlaması, ilahi fiilin nasıl ve ne ölçüde belirleyici olduğu sorusunu da tartışmaya açık bırakmaktadır. Teolojik yönden bakıldığında, söz konusu çerçeve genel inayetle daha kolay telif edilirken, mucize ve ilahi inayet alanında ek açıklama yükü doğurur. Eleştirel gerçekçilik, bu noktada ne teolojiyi fiziğe indirgeme ne de fiziği teolojik varsayımlara tâbi kılma riskini gözeterek metodik ihtiyatı teşvik eder. Kaos kuramı, ilahi faaliyeti 'müdahalesiz ama etkili' biçimde düşünmek için umut verici bir imkân sağlayabilir, ancak bu kaynak, kanıtlayıcı bir temel değil, teolojik ve metafizik argümantasyonla tamamlanması gereken bir uyum (consonance) önerisi olarak kalmaktadır.

Polkinghorne'un ilahi fiili kaos teorisine dayanarak açıklama girişimi, din-bilim diyalogunda kayda değer bir kavramsal girişim olarak görülse de açıklayıcı gücünü zayıflatan üç yapısal sorun taşır. İlk olarak, model epistemolojik açıklığı ontolojik açıklığa dönüştürürken kategorik bir sıçrama gerçekleştirir: Başlangıç koşullarına hassas bağımlılığın metodolojik öngörülemezliği, doğada 'metafizik olarak açık' bir nedensel eklem bulunduğu sonucunu zorunlu kılmaz. Bu noktada 'bilgi-girdisi' metaforu, enerji-korunumu ile nedensel etkiyi bağdaştırmak için başvuru olan bir dilsel strateji olmaktan öteye geçememekte, bilginin fiziksel taşıyıcısından bağımsız etkileyici bir fâil olarak konumlanması ya nedensel kapalılığı ihlâl eden bir etkileşimcilik ya da yalnızca betimleyici-seviyede bir yeniden ifade etme girişimi seviyesine düşmektedir.

İkinci olarak, kaosu ontolojik statüsü belirsiz kaldıkça, 'yukarıdan-aşağı nedensellik' ile 'nedensel eklem' kavramları ya indirgemeci olmayan ama içeriği muğlak, çok-yönlü bir ontolojiye emanet edilmekte ya da en azından deterministik mikrofizik ile makro açıklamalar arasında doğrulanabilir bir köprü kuramamaktadır. Bu belirsizlik, ilahi fiilin mucize ve inayet boyutlarına ilişkin teolojik yüklemelerde de ikircikli sonuçlar doğurur. Mucizeyi tümüyle dışlamadan yeniden yorumlama vaadi, pratikte ya olağanüstünün normalleştirilmesine ya da Tanrısal fiilin 'mistik' benzeri bir açıklama boşluğuna yerleştirilmesine yol açmaktadır.

Üçüncü olarak, modelin ampirik açıdan sınanabilirliği sınırlıdır. İlahi yönlendirmenin önceden belirlenmiş içerik üretmeyen bir bilgi girişi olarak tasarlanması, onu metodolojik olarak hem teyit edilemez hem de çürütülemez kılar. Bu durumda teori, güçlü bir teolojik yorum sunsa da bilimsel rasyonalite açısından eşdeğer açıklamalar arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. Son olarak, Polkinghorne'un din-bilim modeli, bilimsel monizme karşı çoğulcu bir bilgi anlayışına katkı sunsa bile, metafizik temellendirme ve metodolojik ölçütler bakımından daha açık bir formülasyona ihtiyaç duymaktadır. Bu netleştirme yapılmadıkça, kaos teorisi üzerinden ilahi fiili temellendirme girişimi, analoji gücünü korusa da ontolojik ve metodolojik meşruiyeti bakımından ikna edici bir nihai argüman hüviyetine ulaşamamaktadır.

Kaynakça

- Achner, Wolfram ve Taede A. Smedes. "Chaos Theory" in *Encyclopedia of Science and Religion*, Editör: J. Wentzel Vrede van Huyssteen. New York: Macmillan Reference USA, 2003.
- Akdağ, Özcan. "Gersonides'in Nübüvvet Anlayışı ve Temelleri," *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 36, sayı: 2 (2025): 183-95. <https://doi.org/10.62862/isar.2024-107793>
- Atkins, Peter. *Evreni Yöneten Dört Yasa: Enerji, Termodinamik, Entropi ve Zaman Hakkında Bilmek İstedığınız Her Şey*. Çeviren: Eser Bakdur, İstanbul: Alfa, 2014.
- Batak, Kemal. "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize: Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sayı: 20 (2009): 23-47. <https://doi.org/10.17335/suifd.81125>
- Craig, William Lane. *Time and Eternity*. Illinois: Crossway, 2001. <https://www.crossway.org/books/time-and-eternity-tpb/>
- . "Timelessness & Omnitemporality" in *God & Time: Four Views*, Editör: Gregory E. Ganssle, 129-160. Westmont: InterVarsity Press, 2001.
- Ganssle, Gregory E. ve David M. Woodruff. (ed.) *God and Time: Essays on the Divine Nature*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Helm, Paul. *Eternal God*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Hume, David. *Writings on Religion*. La Salle, Illionis: Open Court, 1993.
- İzin Badria, Merve. "Tanrı, İnyet ve Aranedencilik." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- Mcgrath, Alister. *Science and Religion: A New Introduction*. 2. Oxford: Blackwell Publishing, 2010.
- Polat, Sait. "Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü," *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 16 (Aralık 2021): 286-307.
- Polkinghorne, John C. *Belief in God in an Age of Science*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- . "Chaos Theory". İçinde *The History of Science and Religion in the Western Tradition*. New York: Garland Publishing, 2000.
- . *Faith, Science and Understanding*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- . *One World: The Interaction of Science and Theology*. Philadelphia: Templeton Press, 2007.
- . *Science and Creation: The Search for Understanding*. Philadelphia: Templeton Press, 2006.
- . *Science and Providence: God's Interaction with the World*. West Conshohocken: Templeton Press, 2011.
- . *Science and Religion in Quest of Truth*. London: SPCK Publishing, 2011.
- . *Science and Theology*. New Haven: SPCK/Fortress Press, 1998.
- . *Serious Talk: Science and Religion in Dialogue*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.
- . "The Metaphysics of Divine Action" in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Editörler: Robert John Russell, Nancey Murphy ve Arthur R. Peacocke. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995.
- . *Theology in the Context of Science*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Sıfatları" *Din Felsefesi* içinde, Editör: Recep Kılıç, 59-96. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013.
- Smedes, Taede. "Chaos: Where Science and Religion Meet?" in *Studies in Science & Theology 8: Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology 2001-2002*, Editörler: N.H. Gregersen, U. Görman ve H.

Meisinger. Aarhus: University of Aarhus, 2002.

Sorabji, Richard. *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 1983.

Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı: Modern Bilim, Felsefe ve Dinlerin İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.

Tracy, Thomas F. “Theologies of Divine Action” in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Editör: Philip Clayton. New York: Oxford University Press, 2006.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 20.10.2025**Kabul:** 04.11.2025**Atıf:** Kayışlı Arkadaş, Buket. "Eğitimin Özgürleştirici Boyutu: Paulo Freire ve Richard Peters'ta Modern Eğitim Felsefesinin Temelleri," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 436-446. <https://doi.org/10.55256/temasa.1807569>

Eğitimin Özgürleştirici Boyutu: Paulo Freire ve Richard Peters'ta Modern Eğitim Felsefesinin Temelleri

Buket Kayışlı Arkadaş¹

ORCID: 0000-0002-1083-7002

DOI: 10.55256/TEMASA.1807569

Öz

Bu çalışma, modern eğitim felsefesinin özgürleştirici boyutunu Paulo Freire ve Richard S. Peters'in görüşleri üzerinden felsefi bir çözümlemeyle ele almaktadır. Her iki düşünür de eğitimi yalnızca bilgi aktarımı değil, bireyin bilinçlenmesi, özerkleşmesi ve toplumsal dönüşüme etkin katılımı açısından bir özgürleşme pratiği olarak değerlendirmiştir. Freire'nin ezilenlerin pedagojisi yaklaşımı, öğrenciyi bilginin pasif alıcısı değil, eleştirel bilinç ve praxis yoluyla dönüştürücü bir özne olarak konumlandırır. Peters ise eğitimi, ahlaki akıl yürütme, rasyonalite ve eleştirel düşünme ilkeleri üzerine temellendirir; özgürleşmenin bireyin kendi aklını kullanabilme kapasitesine dayandığını savunur. Çalışmada özgürleşme, eleştirel pedagojinin merkezinde yer alan bir kavram olarak, bireyin düşünsel ve ahlaki özerkliğini geliştiren bir süreç biçiminde ele alınmaktadır. Araştırma, nitel doküman analizi yaklaşımıyla yürütülmüş olup, Freire ve Peters'in metinleri arasında felsefi karşılaştırma yöntemine dayanmaktadır. Bu çerçevede, felsefi temellerin eğitim politikalarında, öğretmen yetiştirme programlarında ve müfredat tasarımlarında daha görünür kılınması gerektiği vurgulanmaktadır. Sonuç olarak, eğitimin bireysel ve toplumsal düzeyde özgürleşmeye hizmet edebilmesi için eleştirel düşünme, etik sorumluluk ve demokratik katılım ilkelerinin merkeze alınması gerektiği ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Paulo Freire, Richard Peters, Özgürleştirici Eğitim, Modern Eğitim Felsefesi, Eleştirel Pedagoji, Praxis.

The Emancipatory Dimension of Education: Modern Foundations of Educational Philosophy in Paulo Freire and Richard S. Peters

Abstract

This article presents a philosophical analysis of the liberating dimension of modern educational philosophy through the ideas of Paulo Freire and Richard S. Peters. Both thinkers regard education not merely as the transmission of knowledge but as a practice of emancipation that enables individual awareness, autonomy, and active participation in social transformation. Freire's pedagogy of the oppressed positions the learner not as a passive recipient of information but as a transformative subject who co-creates knowledge through critical consciousness and praxis. Peters, on the other hand, grounds education in moral reasoning, rationality, and critical reflection, arguing that true freedom lies in one's ability to use reason autonomously. The study approaches emancipation as a central concept in critical pedagogy and interprets it as a process that develops intellectual and moral autonomy in the individual. Employing a qualitative document analysis, the research is based on a comparative philosophical examination of Freire's and Peters's works. In this context, it emphasizes the necessity of making philosophical foundations more visible in educational policies, teacher education programs, and curriculum design. In conclusion, it is argued that education can serve both individual and collective liberation only when critical thinking, ethical responsibility, and democratic participation are placed at its core.

Keywords: Paulo Freire, Richard Peters, Liberating Education, Modern Educational Philosophy, Critical Pedagogy, Praxis.¹ Arş. Gör. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. buket.kayisli@inonu.edu.tr

Giriş

Bu çalışmada, modern eğitim felsefesinin iki farklı fakat birbirini tamamlayıcı paradigmasını temsil eden Paulo Freire'in (1921–1997) özgürleştirici eğitim (eleştirel pedagoji) yaklaşımı ile Richard S. Peters'in (1919–2011) analitik eğitim felsefesini karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Araştırmanın amacı, felsefi eğitim literatüründe çoğunlukla ayrı biçimlerde ele alınan bu iki düşünürün özgürleşme kavrayışlarını aynı kavramsal düzlemde tartışarak modern eğitim felsefesinin normatif dayanaklarını yeniden üretmektir.

İnsanın hem bireysel hem toplumsal düzeyde dönüşüm potansiyeline dayanan Freire'ci eğitim anlayışı, eğitimi eleştirel bilincin gelişimini sağlayan bir özgürleşme aracı ve süreci olarak görür. Bu yaklaşım, öğrencileri ve toplulukları daha insancıl ve adil bir dünya yaratma mücadelesine dâhil etmeyi amaçlar. Eleştirel pedagojinin temel işlevi, bireyleri mevcut eşitsiz sosyal ilişkileri dönüştürebilen özneler hâline getirmektir. Freire'a göre eğitim, baskının devamını desteklemek ya da insan özgürleşmesi için çalışmak üzere politik bir süreçtir; dolayısıyla hiçbir zaman nötr değildir.

Bu özgürleşmecî vizyonun kökleri, Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuram geleneğine dayanır² ve eğitimi, bireyin dünyayı adlandırma ve dönüştürme eyleminin ayrılmaz bir parçası olarak ele alır.³ Böyle bir öğrenme süreci, salt bilgi aktarımını değil, bireyin ontolojik ve 'tamamlanmamış' bir varlık olarak daha insancıl olmaya yönelmesini hedefler. Freire'in radikal eğitim felsefesi, varoluşçuluk, fenomenoloji, Hegel diyalektiği ve tarihsel materyalizm gibi çeşitli felsefi geleneklerle beslenmiştir.

Bu dönüştürücü bakış açısı, geleneksel eğitim sistemine yöneltilen eleştirilerin de merkezinde yer alır. "Bankacı eğitim modeli" olarak adlandırdığı bu sistemde öğrenciler, öğretmen tarafından doldurulacak 'kaplar' hâline gelir ve yaratıcılıktan uzak, edilgen bir konuma indirgenir.⁴ Buna karşılık Freire, öğrenenlerin dünyayı durağan değil, dönüştürülebilir bir gerçeklik olarak kavramalarını sağlayan "problem-ortaya koyan eğitim"i savunur. Böylece özgürleştirici eğitim, bireyleri yaşamları üzerindeki baskıcı yapıları dönüştürme sürecine aktif katılımcılar olarak dâhil eder. Bu süreç, eleştirel bilinç kazanmayı ve toplumsal, politik ve ekonomik çelişkileri algılayıp bu baskıcı unsurlara karşı eylemde bulunmayı içerir.⁵

Eleştirel pedagoji geleneğinde Freire'in düşüncesi, baskı altındaki topluluklara politik bir ses kazandıran en etkili örneklerden biri olarak öne çıkar. Onun eğitim anlayışı, bireylerin kendi sözlerini söyleme hakkını⁶ geri kazanmalarına aracılık eder ve diyalojik etkileşimle dönüştürücü eylemi teşvik eder. Bu yaklaşım, Brezilya'daki okuma-yazma seferberliklerinde köylülerin ve yetişkinlerin eleştirel okuryazarlığı ve toplumsal farkındalığı yoluyla güçlenmelerine katkı sağlamıştır.⁷ Freire'in praxis kavramı, yansıma ve eylemin birliğini zorunlu kılar; bu birlik olmadan eylem salt aktivizm olur, teoriye dayanmayan yansıma ise boş laf (verbalism) hâline gelir.⁸

Bu yani praxis temelli özgürleşme anlayışının karşısında, R. S. Peters analitik felsefenin kavramsal titizliğiyle eğitimi rasyonel ve içsel değer ekseninde temellendirir. Peters, analitik yaklaşımını, eğitimle ilgili kavramların anlamlarını, mantıksal ayrımlarını ve ilişkilerini çözümlemek için kullanmıştır. Eğitimi "değerli bir yaşam biçimine başlatma" olarak tanımlayan Peters'a göre bilgi, ancak anlaşılma ve içselleştirilme süreçleriyle değer kazanır. Bu yaklaşımın merkezinde yer alan rasyonel yaşam ideali, akılcılık ve hakikat kaygısını eğitimin ahlaki temel taşları

² David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 2014), 15.

³ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 30th anniversary ed. (New York: Continuum, 2000), 88.

⁴ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 72.

⁵ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 12.

⁶ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 88.

⁷ Olena Budnyk, Dovbnya ve Kovalchuk, "Paulo Freire's Critical Pedagogy and Modern Rural Education," *Revista Brasileira de Educação do Campo* 8, (2023): e16480, 1.

⁸ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 126, 211.

hâline getirir.⁹ Bu bağlamda Peters'in analitik yaklaşımı, Freire'nin praxis merkezli özgürleşme modeline rasyonel ve etik bir denge sağlamaktadır.¹⁰

Bu karşılaştırmalı çözümleme, modern eğitim felsefesinde ahlaki ve politik yönelimlerin bir arada nasıl yeni-den düşünülebileceğine dair yeni bir kavramsal çerçeve önermektedir. Çalışma, Freire'in dönüştürücü praxis anlayışını Peters'in rasyonel-ahlaki çözümlemesiyle birlikte ele alarak, özgürleşme ve rasyonalite arasındaki karşıtlığın aslında tamamlayıcı bir birlik oluşturabileceğini ortaya koymaktadır. Bu birlik, öğretmen eğitimi açısından hem eleştirel bilinç geliştiren hem de akılcı temellere dayalı etik kararlar verebilen bir öğretmen modelinin gerekliliğine işaret eder. Müfredat açısından ise bilgi aktarımına indirgenmiş öğretim biçimlerinin ötesine geçerek, öğrencinin düşünsel özerkliği ve ahlaki sorumluluğunu birlikte geliştiren bir eğitim anlayışının temellerini güçlendirir.

1. Eğitimde Ahlakî Özerklik, Eleştirel Bilinç ve Toplumsal Dönüşüm Tartışmaları

Modern eğitim felsefesinin en yoğun tartışma alanlarından biri, eğitimin bireysel ahlaki özerkliği ne ölçüde teşvik etmesi gerektiği ve bu özerkliğin toplumsal dönüşümle nasıl bütünleştiği sorunudur. Bu tartışma, bireyin özgürleşmesini yalnızca içsel bir ahlaki süreç olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir pratik olarak gören düşünürler arasında belirginleşir. Freire, eğitimin amacını, öğrencileri pasif nesneler olmaktan çıkarıp, kendi tarihlerini yaratan öznelere haline getirmek olarak belirler.¹¹ Bu dönüşümün anahtarı eleştirel bilinç olup, bireyin kendi varlığını çevreleyen sosyo-politik ve ekonomik çelişkileri eleştirel biçimde algılama yeteneğini geliştirir.¹² Freire'a göre, bireyin kendi üzerine eleştirel yansıma yapma kapasitesi, eylemle birleşerek praxisi oluşturur; bu da özgürleşmenin vazgeçilmez koşuludur.¹³ Bu anlamda ahlaki özerklik, bireyin kadercilikten sıyrılarak dünyayı dönüştürme eylemine aktif biçimde katılabilme yetisini temsil eder.

Toplumsal dönüşüm çabası, Freire'in Eleştirel Pedagojisi'ni radikal bir aktivizm felsefesine bağlar.¹⁴ Eleştirel akademisyen veya aktivistin görevi, eğitimin sömürü ve tahakküm ilişkileriyle bağlantılarını görünür kılmak ve ileri-ci sosyal hareketlerle uyum içinde hareket etmektir.¹⁵ Bu bağlamda eleştirel teori, soyut ideallerin ötesine geçerek, maddi gerçekliklerle doğrudan temas etmeyi ve ezilenlerin sesini duyurmayı hedefler.¹⁶ Bu anlayış, akademisyenin "balkonda yaşayan" tarafsız aydın rolünü reddeder; zira aydınların çabaları, dünyanın geleceği tehlikedeysen nötr kalmaz.¹⁷ McLaren (1999),¹⁸ Freire'nin pedagojisinin akademisyene yalnızca düşünme değil, eyleme geçme sorumluluğu yüklediğini vurgular. Dolayısıyla, Freire'in özgürleşmecî pedagojisi, eğitimi yalnızca bireyin değil, toplumun da ahlaki sorumluluk alanı hâline getirir. Her iki düşünür için de eğitimin nihai amacı, bireyin yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda ahlaki kapasitesinin geliştirilmesidir; bu da eğitimin etik bir pratik olarak ele alınmasını zorunlu kılar.

Bu noktada, Freire'in özgürleşmecî pedagojisiyle Peters'in rasyonel eğitim felsefesi arasındaki temel fark, özgürlüğün toplumsal mı yoksa bireysel mi temellendiği sorusunda belirginleşir. Buna karşılık, R. S. Peters'in yaklaşımı, ahlaki özerkliği bireyin rasyonel bir yaşam sürme ve kendi kaderini bilinçli seçimlerle belirleme potansiyeli olarak temellendirir. Ancak Peters, bu özerkliğin insanın sosyal doğası ve ortak kavramlar aracılığıyla kamusal zorlukları

⁹ Cuypers, *The Life of Reason*, 894-896.

¹⁰ Uğur Özgen, "Richard Peters: Pioneering Contributions to Educational Philosophy and Their Lasting Impact," *Synesis* 16, sayı: 4 (2024): 53.

¹¹ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 321.; Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 262.

¹² Budnyk, Dovbnya ve Kovalchuk, "Transformative Learning and Critical Consciousness," 75, 109.; Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 81, 83.

¹³ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 249, 283.; Paulo Freire, *Education for Critical Consciousness* (New York: Seabury Press, 1994), 24.

¹⁴ Apple, *Education and Power*, 17.

¹⁵ Apple, *Education and Power*, 15, 37.

¹⁶ Apple, *Education and Power*, 19.

¹⁷ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1936).; Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (Cambridge, MA: MIT Press, 1968).; cited in Michael W. Apple, *Education and Power*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2011), 38.

¹⁸ Peter McLaren, "Freire, Critical Pedagogy and the Tasks of the Critical Scholar-Activist," *Studies in Education* 24, sayı: 3 (1999): 121-138.

kavrama yeteneğiyle dengelenmesi gerektiğini vurgular.¹⁹ Onun eğitim idealindeki rasyonellik, genellikle akılcı bir biçim oluşturmaya odaklanırken,²⁰ Freire'in dönüşüm vurgusu, bu formasyonun baskının ortadan kaldırılması ve adil bir toplum inşası için politikleştirilmesini zorunlu kılar.²¹ Bu çerçevede eğitim, hem bireyin aklını özgürleştiren bir epistemik etkinlik hem de toplumsal adaleti mümkün kılan ahlaki bir eylem alanı olarak kavranmalıdır.

2. Modern Eğitim Düşüncesinin Rasyonalite ve Demokrasi Temelleri

Modern eğitim düşüncesi, eğitimin nasıl demokratik bir toplumu besleyeceği ve bu süreçte rasyonelliğin rolünün ne olacağı sorularıyla derinden ilgilenir. Bu bağlamda modern pedagojik söylem, demokrasinin yalnızca bir yönetim biçimi değil, aynı zamanda bir düşünme ve yaşam biçimi olarak nasıl geliştirilebileceğini tartışır. Freire'in eleştirel pedagojisi, eğitimi demokratikleşmenin temel taşı olarak diyalog üzerine kurar. Diyalog, öğretmenlerin otoritesinin özgürlüğün yanında yer almasını gerektiren ve katılımcıların bilgiyi karşılıklı olarak ürettiği bir epistemolojik ilişkidir.²² Freire, bankacı eğitimin aksine, diyalogik eğitimin öğrencileri pasif konumdan çıkararak demokratik süreçlere hazırlar.²³ Bu yaklaşım, öğrencilerin bilgiyi ezberlemek yerine üretme sürecine katıldığı ve eleştirel düşünmeyi deneyimlediği bir öğrenme biçimini teşvik eder.

Freire'in eleştirel düşünceye vurgusu, Descartes'in 'her şeyden şüphe edebilirim' ilkesine dayanan eleştirel rasyonalizmin izlerini taşır. Bu rasyonalizm, öğrencilerin bilgiye ve otoriteye eleştirel yaklaşmasını teşvik eder; aynı zamanda demokratik katılım için hayati olan sorgulama, algılama ve yansıtma yetilerini geliştirir.²⁴ Freire'nin yaklaşımı, özellikle kırsal topluluklarda öğrenenlerin kendi yaşam koşullarını sorgulamalarını sağlayan dönüştürücü bir potansiyel taşır.²⁵ Freire, bu felsefi mirası, modern eğitimi yalnızca aklın eğitimi değil, aynı zamanda vicdanın ve etik bilincin inşası olarak yeniden tanımlar.

Öte yandan, Freire'in düşüncesi modern toplumun yapısal zorluklarını, demokrasiye yönelik tehditlerini ve eşitsizlikleri eleştirel bir mercekten inceler. Ona göre, serbest bırakılmış kapitalizmin kitlesel eşitsizlikleri ve piyasa tiranlıklarını körüklediği bir dünyada, neoliberal kaderciliğe karşı çıkmak bir ahlaki zorunluluktur.²⁶ Freire'in pedagojinin radikalliği, özgürleşmeyi yalnızca bireysel bir içsel süreç değil, toplumsal yapıların dönüşümünü gerektiren politik bir eylem olarak konumlandırmasında yatar. Bu nedenle Freire, eğitim sürecini, bireylerin dünyayı dönüştürme yeteneğini geliştiren ve toplumsal adalet mücadelesine katılımı teşvik eden bir praxis alanı olarak görür.

Freire'in pedagoji, egemen kültürel biçimlere ve içeriğe radikal biçimde karşı-hegemonik bir meydan okuma niteliği taşır.²⁷ Bu karşı-hegemonik duruş, eğitimi yalnızca bilginin aktarımı değil, aynı zamanda adaletin yeniden inşası için bir mücadele alanı hâline getirir. Eğitim sistemleri, küreselleşme, neoliberal saldırılar ve postkolonyal dinamikler gibi zorluklarla başa çıkmak için eleştirel okuryazarlığı ve eleştirel bilinci bir "yeni eğitim felsefesi" olarak benimsemelidir.²⁸ Bu çerçevede, eleştirel pedagojinin güncel zorlukları arasında, eğitim kurumlarında artan ayrımcılık, siber zorbalık ve eşit olmayan eğitim erişimi gibi sorunlar öne çıkar.²⁹ Bu sorunlar, eğitimi yalnızca teknik bir beceri kazandırma süreci olarak değil, aynı zamanda insan onurunu ve eşitliği koruyan bir etik eylem alanı olarak

¹⁹ Cuypers, *The Life of Reason*, 34,182.

²⁰ Cuypers, *The Life of Reason*, 28.

²¹ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 245.

²² Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 233, 279, 284.

²³ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 270, 279.

²⁴ Budnyk, Dovbnya ve Kovalchuk, "Transformative Learning and Critical Consciousness," 75.

²⁵ P. Rao, "Paulo Freire's Critical Pedagogy and Modern Rural Education," *International Journal of Social Science Research* 11, sayı: 2 (2023): 77-88.

²⁶ Michael W. Apple, *Eğitim ve İktidar*, 2. bs. (New York: Routledge, 2011), 27.; B. Davis, *Inventions of Teaching: A Genealogy* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2006).; Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi* (New York: Continuum, 2000), s. 246.

²⁷ Apple, *Education and Power*, 42.; T. Janes, P. Jones ve S. Morgan, "Günümüz Bağlamında Paulo Freire'nin Eleştirel Pedagojisini Yeniden Değerlendirmek," *International Journal of Educational Research* 118, (2023): 60.

²⁸ Budnyk, Dovbnya ve Kovalchuk, "Transformative Learning and Critical Consciousness," 66, 75, 81, 94.

²⁹ Budnyk, Dovbnya ve Kovalchuk, "Transformative Learning and Critical Consciousness," 66, 77, 88, 124.

yeniden düşünmeyi gerektirir.

Freire'in özgürleştirici vizyonu, eğitimi bilgi birikimiyle sınırlı bir süreçten çıkararak, toplumsal farkındalığı artıran ve insanın "özneleşme" sürecini destekleyen bir insani pratik hâline getirir.³⁰ Brezilya'daki okuma-yazma seferberliklerinden Latin Amerika'daki halk eğitim hareketlerine uzanan deneyimlerinde Freire, eğitimi bireyin dünyayı yeniden adlandırma eyleminin bir uzantısı olarak tanımlar.³¹ Bu nedenle diyalog, yalnızca bir iletişim biçimi değil, insanlaşmanın temel koşuludur; zira birey, diyalog yoluyla hem kendisini hem de başkalarını dönüştürür.

Freire'in en köklü eleştirisi, "bankacı eğitim modeli" olarak adlandırdığı, öğrencileri pasif bilgi alıcılarına dönüştüren öğretim biçimine yöneliktir. Bu modelde öğretmen "anlatıcı özne", öğrenciler ise "dinleyici nesneler" hâline gelir.³² Bu yapı, bilgiyi depolanan bir nesneye indirger ve yaratıcı düşünceyi bastırır. Freire'a göre bu model, öğrencilerin eleştirel bilinç geliştirmesini engelleyerek baskıcı güçlerin çıkarlarına hizmet eder. Bu nedenle özgürleştirici eğitim, "sorun-ortaya koyan eğitim" yoluyla bu döngüyü kırmak zorundadır.

Sorun-ortaya koyan eğitim, öğrencilerin yaşamlarını çevreleyen sosyal, politik ve ekonomik çelişkileri fark etmelerini ve bu farkındalığı dönüştürücü eyleme dönüştürmelerini sağlar.³³ Bu süreçte praxis, özgürleşmenin zorunlu koşuludur; çünkü yalnızca düşünmek değil, eyleme geçmek de gerekir. Yansıma olmadan eylem kör aktivizm olurken, eylemsiz yansıma boş lafa dönüşür (verbalism). Dolayısıyla, praxis bireyleri yalnızca dünyanın eleştirel gözlemcileri değil, onun sürekli yeniden yaratıcıları olarak konumlandırır.³⁴ Bu diyalojik ve praxis odaklı yaklaşım, Freire'in eğitimin doğası gereği politik olduğuna dair temel iddiasını güçlendirir. Eğitim ya baskının devamını destekler ya da insan özgürleşmesi için çalışır; arada tarafsız bir alan yoktur.³⁵ Lakin Freire'in eğitim anlayışı, bilgi üretimini yalnızca bilişsel bir etkinlik değil, sevgi ve diyalog aracılığıyla insani bir dayanışma biçimi olarak tanımlamaktadır.³⁶ Bu nedenle, öğretmenler ve akademisyenler yalnızca bilgi aktaran figürler değil, etik ve politik eylemin aktörleridir. Eleştirel teorisyen, görevinin yalnızca sömür ilişkilerini açıklamak olmadığını, aynı zamanda ezilenlerin kısa ve uzun vadeli çıkarlarını desteklemek için bilgi ve uzmanlığını dönüştürücü eylemlere yönlendirmesi gerektiğini bilir.³⁷ Bu, akademisyenin "balkonda yaşayan" bağlantısız aydın rolünü reddetmesini gerektirir; zira dünyanın geleceği tehlikedeysen kayıtsızlık, etik bir ihmal anlamına gelir.

Nihayetinde Freire'in özgürleşme felsefesi, insanın tamamlanmamış (uncompleted) bir varlık olduğu ve kendi eksikliğinin bilincinde olarak dünyayı dönüştürme sorumluluğu taşıdığı inancına dayanır. Bu insancıl vizyon, eğitimi yalnızca entelektüel gelişim değil, aynı zamanda insanın kendini gerçekleştirme ve başkalarıyla dayanışma süreci olarak yeniden tanımlar. Bilgi, bu anlamda, depolanan bir içerik değil, öğrencilerin kendi yaşamış deneyimleri üzerinden ortaklaşa ürettikleri bir bilgi biçimidir.³⁸ Freire'in pedagojisinin etik çerçevesi, derin sevgi, hoşgörü ve cesaret üzerine kuruludur; çünkü diyalog sevgi olmadan, insanlaşma ise dayanışma olmadan var olamaz.³⁹ Dolayısıyla Freire'in diyalog ve praxis merkezli pedagojisi, demokrasinin yalnızca bir yönetim biçimi değil, aynı zamanda bir bilinç, bir etik duruş ve bir yaşam tarzı olduğunu vurgular.

³⁰ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 243.

³¹ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 88.; Freire, *Education for Critical Consciousness*, 86.

³² Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 228, 233, 303.; Freire, *Education for Critical Consciousness*, 54. Böylece kaynakça tutarlılığı sağlanır.

³³ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 246, 250.; Budnyk et al., "The Development of Critical Pedagogy," 75, 109.

³⁴ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 237, 277, 280.

³⁵ Apple, *Education and Power*, 1.

³⁶ "Profound Love and Dialogue: Paulo Freire and Liberation Education," *National Center for Biotechnology Information (PMC)*, (2023): 4.

³⁷ Apple, *Education and Power*, 15, 16, 31.

³⁸ Donaldo Macedo, "Introduction" in *Pedagogy of the Oppressed*, ed. Paulo Freire, 30th Anniversary (New York: Continuum, 2000), 11-28.

³⁹ William J. Harris ve Danielle Roter, "Paulo Freire's Legacy in Contemporary Pedagogy," *Journal of Educational Thought* 58, sayı: 2 (2024): 161.

3. Analitik Eğitim Felsefesi Geleneği ve Kavramsal Çözümlemeler

Paulo Freire'in eleştirel pedagojisinin praxis ve özgürleşme odaklı yaklaşımına karşılık olarak, Richard S. Peters, 1962'den 1970'lerin ortalarına kadar eğitim felsefesine yaptığı katkılarla bu disiplinin yönünü belirleyen analitik geleneğin öncüsü olmuştur. Peters, Oxford okulunun dilsel analiz mirasını eğitim felsefesine taşıyarak, bu alanda yeni bir "felsefe yapma biçimi" geliştirmiştir.⁴⁰

Profesyonel felsefeyi, kavramların disiplinli sınırlandırılması ve bilginin gerekçelerinin sabırla açıklanmasıyla ilgili soruların titizlikle incelenmesi olarak tanımlayan Peters, bu yöntemi eğitim kavramlarına uygulamıştır. Onun amacı, eğitimle ilgili felsefi kavramların yalnızca tanımlarını değil, aynı zamanda bu kavramların kullanıldığı bağlamlardaki normatif tutarlılığını ortaya koymaktır. Analitik yaklaşım, felsefi açıdan ilgi çekici kavramların anlamlarını, mantıksal ayrımlarını ve ilişkilerini inceleyerek, uygun kullanımları için gerekli ve yeterli koşulları belirlemeyi hedefler. Peters'ın felsefi sorgulamasının merkezinde iki temel ilke bulunur: kavramsal netlik ve gerekçelendirme.⁴¹ Bu metodolojik titizlik, eğitim felsefesini bağımsız ve sistematik bir alt disiplin hâline getirmiştir.

Bu analitik metodolojinin odağında, "eğitim" kavramının kendisinin anlam analizi yer alır. Peters, eğitimi; öğretim, talimat, eğitim ve büyüme kavramlarından ayırarak, onu "değerli bir yaşam biçimine başlatma" olarak tanımlar.⁴² Bu tanım üç koşula dayanır: eğitimin arzu edilir olması, anlama ile birleşmiş bilgi içermesi ve başlatılan faaliyetlerin içsel bir değere sahip olması. Dolayısıyla, Peters'a göre eğitim, araçsal bir amaçla değil, içsel olarak değerli bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır.⁴³

Bu yaklaşım, eğitimin ahlaki boyutunu da içerir. Peters, "bütün eğitim ahlaki eğitimidir" diyerek, bilişsel gelişimin değer temellerinden bağımsız olamayacağını savunur. Bu görüş, onun liberal eğitim idealinden ayırt edilemeyen sentetik dünya görüşü anlayışının bir uzantısıdır.⁴⁴ Böylece Peters, özgürleşmeyi politik eylem değil, aklın olgunlaşması ve bireyin rasyonel özerkliği olarak kavramsallaştırır; bu yönüyle, Freire'in dönüştürücü pedagojisinin ahlaki-analitik karşıt kutbunu temsil eder.

4. Eğitimde Rasyonel Düşünme, Ahlaki Muhakeme ve Özerklik

Modern eğitim felsefesinde özgürleşme düşüncesi, yalnızca politik baskılardan kurtuluşu değil, aynı zamanda bireyin entelektüel ve ahlaki özerkliğini gerçekleştirmesini de içerir. Bu bağlamda Paulo Freire ve Richard S. Peters'ın yaklaşımları, farklı ontolojik temellerden hareket etseler de eğitimin özünü insanın kendi aklını ve vicdanını kullanma kapasitesini geliştirme süreci olarak görmeleri bakımından kesişir. Freire'in praxis temelli özgürleşme pedagojisi, bireyi toplumsal yapılar içinde dönüştürücü bir fail olarak konumlandırırken, Peters'ın analitik ve ahlaki formasyon odaklı yaklaşımı, bireyin rasyonel özerkliğini etik sorumlulukla birleştiren içsel bir özgürleşme modeli sunar. Her iki düşünür de eğitimin, insanın "daha insancıl bir varlık hâline gelmesi" sürecinde merkezi bir araç olduğu konusunda uzlaşır.

Freire'in diyalogik pedagojisi, eğitimi eşitsizliklerin yeniden üretildiği bir alan olmaktan çıkararak, toplumsal adaletin inşasında aktif bir rol üstlenmeye çağırır. Bu yönüyle onun özgürleşme anlayışı, epistemolojik olduğu kadar politik bir eylemdir: Birey, bilgi üretiminin öznesi hâline gelerek dünyayı dönüştürme gücünü kazanır.⁴⁵ Peters'ın özgürleşme anlayışı ise daha içkin bir nitelik taşır. O, insanın özgürleşmesini, aklın olgunlaşması ve ahlaki muhake-

⁴⁰ John White ve Patricia White, "Richard Peters and His Legacy," *London Review of Education* 20, sayı: 1 (2022): 197, 200.

⁴¹ White and White, "Richard Peters and His Legacy," 201, 220, 228.

⁴² R. S. Peters, *Education as Initiation* (London: George Allen & Unwin, 1964), 8.; Cuypers, *The Life of Reason*, 28, 168.; White and White, "Richard Peters and His Legacy," 205.

⁴³ Cuypers, "The Life of Reason," 28, 168.; White and White, "Richard Peters and His Legacy," 205.

⁴⁴ Cuypers, "The Life of Reason," 28, 169.

⁴⁵ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 88, 246.

me yeteneğinin gelişimiyle özdeşleştirir.⁴⁶ Freire'in dışsal baskılara karşı direnişle tanımladığı özgürleşme, Peters'te bireyin kendi bilişsel ve duygusal yetilerini ahlaki değerlere göre düzenleme süreci olarak içselleşir.

Bu iki perspektifin sentezinde, özgürleşmenin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarının tamamlayıcı olduğu görülür. Eğitim, bir yandan bireyin rasyonel özerkliğini ve ahlaki muhakeme yeteneğini güçlendirirken; diğer yandan bu yetilerin toplumsal dönüşüme yönelmesini sağlayan praxis bilincini kazandırmalıdır. Böyle bir sentez, eğitimi salt araçsal bir bilgi aktarımı sürecinden çıkarıp, insanın kendi yaşamı ve toplum üzerindeki sorumluluğunu fark ettiği etik bir bilinç alanı hâline getirir. Bu noktada, Peters'in "akılcı yaşam" ideali ile Freire'in "eleştirel bilinç" kavramı, eğitimin özünde yer alan ahlaki formasyonun iki farklı, ancak birbirini tamamlayan yüzünü temsil eder.

Eğitim, bu sentez içinde, bireyleri yalnızca düşünen değil, aynı zamanda hisseden, yargılayan ve eyleme geçen özneler olarak yetiştirme sorumluluğunu üstlenir. Freire'in praxis'i, Peters'in rasyonel tutkular kavramıyla birleştiğinde, eleştirel akıl ile etik duygunun aynı özgürleştirici potansiyeli paylaştığı görülür. Bu birlik, modern eğitimin hem epistemik sorumluluk hem de ahlaki yükümlülük taşıdığını ortaya koyar. Eğitimin görevi artık yalnızca bilginin doğruluğunu temin etmek değil, aynı zamanda bu bilginin insana ve topluma nasıl hizmet edeceğini sorgulamaktır.

Sonuç olarak, Freire'in özgürleştirici pedagojisi ile Peters'in rasyonel özerklik anlayışı, modern eğitim felsefesinde insanın kendini bilme ve kendini gerçekleştirme ideali etrafında birleşir. Eğitimin amacı, bireyleri yalnızca var olan dünyaya uyum sağlayan değil, onu eleştirel biçimde dönüştürebilen öznelerle dönüştürmektir. Bu anlamda özgürleşme, sadece dışsal zincirlerin kırılması değil, aklın, duygunun ve ahlaki bilincin bütünleştiği bir varoluş pratiğidir.

4.1. Eğitimin Amaçlarının Etik ve Epistemolojik Temeli

Eğitimin etik ve epistemolojik temelleri, Peters'in kavramsal analiz yaklaşımının ikinci ilkesi olan gerekçelendirme ihtiyacına dayanır. Peters, eğitimi, "değerli bir yaşam biçimine başlatma" olarak tanımlar ve bu doğrultuda hangi faaliyetlerin içsel olarak değerli olduğunu açıklama yükümlülüğünü üstlenir. Bilim, felsefe ve sanatı insanın entelektüel gelişimini derinleştiren uğraşlar arasında sayarken; yalnızca bedensel hazlara dayalı etkinlikleri bu kapsamın dışında tutar. Epistemolojik düzeyde ise, eğitimin amaçlarını temellendirmek için Kantçı bir argüman biçimi benimser: Eğitimin anlamını sorgulayan bir şüphecinin, "iyi nedenler" arayışıyla zaten akılcı sorgulamanın zeminine girmiş olduğunu savunur.⁴⁷ Bu tutum, rasyonel biçimin inşasını eğitimin biçimsel amacı olarak belirler.⁴⁸

Peters'in ahlaki ve rasyonel eğitimi, Stoacı bir dünya görüşünden izler taşır. Stoacılık, bir yanda insan koşullarını değiştirmeye yönelik şefkat temelli eylemi, diğer yanda değiştirilemeyi kabullenmeye dayalı hakikat ve akıl temelli dengeyi bütünleştirir.⁴⁹ Bu iki değer, bireyin akılcı yaşamın bilincine ulaşmasıyla birleşir. Peters'in sentetik görüşü, rasyonelliğin sınırlarının farkında olmayı da içerir; bu farkındalık, bireyde dönüştürücü bir tecrübe yaratır ve aklın sınırlarını takdir eden kişi için dinsel deneyim ufku açar.⁵⁰ Böylece Peters, eğitimi yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda varoluşsal ve ahlaki bir biçimde insanın kendini gerçekleştirmesine yönelik bir süreç olarak görür.⁵¹

Freire ve Peters'in eğitim felsefeleri, farklı geleneklere dayansa da insanın özgürleşme, ahlaki sorumluluk ve özerklik idealleri etrafında ortak bir zeminde buluşur. Her iki düşünür için de eğitim, bireyin edilgen bir nesne olmaktan çıkıp, dünyayı eleştirel biçimde algılayan ve dönüştüren bir özne hâline gelmesinin aracıdır.⁵² Freire için

⁴⁶ Cuypers, "The Life of Reason," 25, 162.

⁴⁷ White and White, "Richard Peters and His Legacy," 220-222.

⁴⁸ Cuypers, "The Life of Reason," 171.

⁴⁹ Cuypers, "The Life of Reason," 167, 178.

⁵⁰ Cuypers, "The Life of Reason," 172-173.

⁵¹ Cuypers, "The Life of Reason," 187-188.

⁵² Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 222, 243, 277.

özgürlük, bireyin kendi üzerine eleştirel yansıma yapması ve bu yansımayı praxis yoluyla eyleme dönüştürmesidir.⁵³ Bu özgürlük, insanın ontolojik görevi olan dünyayı adlandırma ve değiştirme edimiyle uyumludur.⁵⁴ Peters ise özgürlüğü, bireyin akılcı yaşam doğrultusunda eğitilmesi ve ahlaki muhakeme yoluyla özerk bir varlık hâline gelmesiyle ilişkilendirir.⁵⁵ Böylece Freire'in politik özgürleşmesi ile Peters'ın rasyonel özerkliği, insanın tam anlamıyla etik ve bilinçli bir varlık haline gelmesinde kesişir.

Freire'in özgürleştirici eğitimi, doğası gereği politik bir karakter taşır. Eğitim ya baskının yeniden üretimini destekler ya da insan özgürleşmesi için çalışır üçüncü bir yol yoktur.⁵⁶ Diyalog ve praxis, bu özgürleşmenin temel araçlarıdır. Diyalog, öğretmen ve öğrencinin bilgiyi karşılıklı olarak ürettiği ve eleştirel bilinci geliştirdiği bir epistemolojik ilişkidir.⁵⁷ Praxis ise, yansımayı eylemle birleştirerek bireyin gerçeği dönüştüren bir özneye dönüşmesini sağlar.⁵⁸ Bu yönüyle eleştirel pedagoji, karşı-hegemonik (counter-hegemonic) bir hareket olarak hem entelektüel hem toplumsal direnişi içerir.⁵⁹

Peters'ın analitik yaklaşımı ise, bireysel formasyon, kavramsal açıklık ve ahlaki muhakeme yetisinin geliştirilmesine odaklanır. Eğitimin amacı, belirli bir pratik sonuç değil, akılcı biçimin inşasıdır.⁶⁰ Onun “Ne demek istiyorsun?” ve “Bunu nasıl biliyorsun?” ilkeleri, eğitimin epistemolojik netliğini sağlamak üzere geliştirilmiştir.⁶¹ Peters'a göre özerklik, bireyin rasyonel yansıma ve eleştirel düşünme yoluyla kendi kaderini belirleme kapasitesidir.⁶² Bu süreç, Freire'in dışsal dönüşüm vurgusunun aksine, içsel bir olgunlaşma ve uygar bir yaşam idealine hizmet eder.⁶³

Sonuçta, Freire ve Peters'ın farklı yönelimleri, özgürleştirici eğitimin hem içsel (bireysel) hem de dışsal (toplumsal) boyutlarını bütünlendiren bir senteze ulaşır. Freire'in praxis temelli eylem çağrısı ile Peters'ın rasyonel özerklik vurgusu birlikte düşünüldüğünde, eğitim hem sosyal adalet hem de entelektüel olgunluk üretme kapasitesine kavuşur. Gerçek özgürleştirici eğitim ne soyut bir rasyonalizm ne de yansımadan yoksun bir aktivizmdir; o, bireyin aydınlanması ile toplumsal adalet arayışını birleştiren bütüncül bir praxistir.⁶⁴ Bu bağlamda Freire'nin eleştirel pedagojisi, eğitimi dönüşümün aracı olarak konumlandırmış ve öğrenenlerin öznel katılımını ön plana çıkarmıştır.⁶⁵ Bu etik ve epistemolojik çerçeve, çağdaş eğitim felsefesinde özgürleşme sorununa ilişkin tartışmaların teorik sürekliliğini anlamak açısından temel bir zemin sunmaktadır. Peters'ın kavramsal analizine dayanan rasyonel özerklik ve Freire'in praxis merkezli özgürleşme anlayışı, eğitimin yalnızca bilgi aktarımına indirgenemeyeceğini, aksine insanın hem bilişsel hem de etik dönüşümünü hedefleyen bir süreç olduğunu gösterir.

Freire ve Peters'ın yaklaşımları, modern eğitim felsefesinin hem etik hem de epistemolojik temellerini yeniden düşünülmesini zorunlu kılar. Her iki düşünür de eğitimi, insanın eleştirel, ahlaki ve toplumsal bir varlık olarak kendi özgürlüğünü inşa etme süreci olarak kavramsallaştırır. Freire'in praxis ve toplumsal dönüşüm vurgusu, Peters'ın akılcı özerklik ve ahlaki muhakeme idealiyle birleştiğinde, eğitim, bireysel bilinçlenme ile kamusal sorumluluğu bütünlendiren bir etik formasyona dönüşür. Bu sentez, çağdaş eğitim felsefesi için hem özgürleştirici hem de sürdürülebilir bir yön gösterir; çünkü gerçek eğitim, insanın hem düşünsel hem varoluşsal anlamda “kendi kendini

⁵³ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 126, 247, 277.

⁵⁴ Freire, *Education for Critical Consciousness*, 86.

⁵⁵ Cuypers, “The Life of Reason,” 144.

⁵⁶ Apple, *Education and Power*, 1.; Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 224.

⁵⁷ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 212, 243.

⁵⁸ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 126, 249, 277.

⁵⁹ Apple, *Education and Power*, 33.

⁶⁰ Apple, *Education and Power*, 148.

⁶¹ White and White, “Richard Peters and His Legacy,” 228.

⁶² Cuypers, “The Life of Reason,” 27, 34.

⁶³ Cuypers, “The Life of Reason,” 152.

⁶⁴ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 235.

⁶⁵ B. S. Chalaune, “Paulo Freire's Critical Pedagogy in Educational Transformation,” *International Journal of Research – GRANTHAALAYAH* 9, sayı: 4 (2021): 185.

Sonuç

Bu bölüm, Paulo Freire’nin eleştirel pedagojisi ile Richard S. Peters’in rasyonalite ve ahlaki özerklik temelli eğitim felsefesinin karşılaştırmalı analizinden elde edilen bulguların felsefi bir değerlendirmesini sunmaktadır. Bu felsefi inceleme, eğitimin epistemolojik, etik ve politik boyutlarını bütüncül biçimde anlamayı amaçlamaktadır.

Araştırma bulguları, Paulo Freire’nin eleştirel pedagojisinin temel argümanlarının, küreselleşme, neoliberal saldırılar ve piyasa tiranlıkları gibi çağdaş zorluklar karşısında radikal bir şekilde karşı-hegemonik bir eylem felsefesi olarak kalmaya devam ettiğini göstermektedir⁶⁶. Freire’in düşüncesi, dizginsiz kapitalizmin küresel ölçekte kitlesel eşitsizlikleri körüklediği bir dönemde⁶⁷, eğitimin politik doğasına dair uyarılarını sürdürmektedir; Freire’a göre eğitim ya baskının devamını desteklemek ya da insan özgürleşmesi için çalışmak üzere bir araçtır ve bu görevle uğraşmanın “güvenli” veya “nötr” bir yolu yoktur⁶⁸.

Elde edilen bu bulgular, Freire’in pedagojisinin yalnızca politik bir direniş biçimi değil, aynı zamanda insanın etik ve ontolojik özgürleşme süreci olduğunu göstermektedir. Bu durum, onun praxis (yansıma ve eylem birliği) kavramının merkezi önemini yeniden doğrular. Michael W. Apple’ın da belirttiği gibi, eleştirel pedagoji literatüründe kavramın anlam aşırılığı yaşansa da Freire’in praxis anlayışı, eğitimi somut toplumsal dönüşümle ilişkilendirmeyi sürdürür⁶⁹. Bu bakımdan Freire, özgürleşmeyi yalnızca teorik bir eleştiri değil, etik bir eylem çağrısı olarak görür.

Öte yandan Peters’in felsefesi, eğitimi akılcı bir yaşam biçimine başlatma olarak tanımlar. Peters’a göre eğitim, bireyin ahlaki muhakeme ve eleştirel düşünme yoluyla özerk bir varlık hâline gelmesini amaçlar. Bu rasyonel biçimlenme, duygusal ve etik duyarlılıkla desteklendiğinde, insanı yalnızca düşünen değil, aynı zamanda değerlere göre yaşayan bir özneye dönüştürür⁷⁰. Dolayısıyla Peters’in özgürlük anlayışı, Freire’in politik özgürleşme vurgusuna kıyasla daha içsel, etik ve bilişsel bir nitelik taşır.

Freire ve Peters’in yaklaşımları, modern eğitim felsefesinin hem etik hem de epistemolojik temellerini yeniden düşünmeyi gerektirir. Her iki düşünür de eğitimin amacını yalnızca bilgi aktarımıyla sınırlamayan; insanın eleştirel, ahlaki ve toplumsal bir varlık olarak kendi özgürlüğünü inşa etme süreci olarak kavramsallaştırır. Bu anlamda her iki yaklaşım da eğitimi insanlaşma süreciyle özdeşleştirir.

Freire’in praxis ve toplumsal dönüşüm vurgusu, Peters’in akılcı özerklik ve ahlaki muhakeme idealiyle birleştiğinde, eğitim bireysel bilinçlenme ile kamusal sorumluluğu bütünleştiren bir etik formasyona dönüşür. Eğitim, bu bağlamda hem kişisel aydınlanmanın hem de toplumsal adaletin zeminini oluşturur.

Bu felsefi çözümleme, eğitimin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını özgürleştirici bir bakışla birleştirmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Freire’nin praxis temelli eylem çağrısı ile Peters’in rasyonel özerklik vurgusu birlikte düşünüldüğünde, eğitim hem sosyal adalet hem de entelektüel olgunluk üretme kapasitesine kavuşur. Gerçek özgürleştirici eğitim, ne soyut bir rasyonalizm ne de yansımadan yoksun bir aktivizmdir; aksine, bireyin aydınlanması (Enlightenment) ile toplumsal adalet arayışını birleştiren bütüncül bir praxistir⁷¹.

⁶⁶ Apple, *Education and Power*, 1, 5–6, 13, 27.; Tony Janes, Maria Oliveira ve Daniel R. Thomas, “Profound Love and Dialogue: Paulo Freire and Liberation Education,” *PMC – National Center for Biotechnology Information* (2023): 60.

⁶⁷ Apple, *Education and Power*, 13.

⁶⁸ Apple, *Education and Power*, 1, 5, 27.

⁶⁹ Apple, *Education and Power*, 13, 14, 20.

⁷⁰ Cuypers, “The Life of Reason,” 24, 148.

⁷¹ Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 235.

Eğitim politikalarının yalnızca bilgi aktarımını hedefleyen bir yapıdan çıkarılıp; eleştirel düşünme, ahlaki muhakeme ve toplumsal duyarlılığı merkeze alan bir anlayışla yeniden tasarlanması gerekmektedir. Bu doğrultuda öğretmen eğitimi programlarında Freire'nin diyalojik yaklaşımı ile Peters'ın rasyonel etik ilkelerinin bütünleştirilmesi önem taşımaktadır. Böylece öğretmen, yalnızca bilgi aktaran değil, öğrencilerle birlikte düşünen ve sorgulayan bir rehber hâline gelir

Sonuç olarak, bu çalışma eğitimin insanlaşma süreci olduğunu ve özgürleşmenin hem bireysel özerklik hem de toplumsal sorumlulukla tamamlandığını göstermektedir. Bu sentez, çağdaş eğitim felsefesi için hem özgürleştirici hem de sürdürülebilir bir yön gösterir; çünkü gerçek eğitim, insanın hem düşünsel hem varoluşsal anlamda “kendi kendini gerçekleştirme” sürecidir.

Günümüz eğitim sistemleri, özellikle neoliberal politikaların belirlediği rekabetçi ve ölçülebilirlik odaklı yapıları nedeniyle bireyi özgürleştirmekten çok, performans göstergeleriyle uyumlu bir “başarı nesnesi” hâline getirmektedir. Bu bağlamda Freire'in diyalojik ve praxis merkezli pedagojisi, öğrencinin yalnızca bilgi tüketicisi değil, anlam kurucu bir özne olarak yeniden konumlandırılması gerektiğini hatırlatır. Örneğin, çağdaş müfredatlarda eleştirel medya okuryazarlığı, toplumsal adalet temalı yurttaşlık eğitimi veya katılımcı proje temelli öğrenme uygulamaları, Freire'in özgürleşme vizyonunun güncel yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Aynı şekilde, Peters'ın ahlaki muhakeme ve rasyonel özerklik ilkeleri, değerler eğitiminin duygusal retorikten çıkıp bilişsel derinlik ve etik tutarlılıkla yeniden yapılandırılması gerektiğini göstermektedir. Bu perspektiften bakıldığında, eğitim kurumlarının görevi yalnızca bilgi aktarmak değil, öğrencilerin adalet, dürüstlük, sorumluluk ve empati gibi evrensel değerleri akıl yoluyla içselleştirebilmelerine imkân tanımadır. Dolayısıyla Freire ve Peters'ın düşünceleri birlikte ele alındığında, çağdaş eğitim sistemlerinin hem bireyi özgürleştiren hem de toplumu etik temeller üzerinde yeniden inşa eden bir dönüşüm sürecine rehberlik edebileceği görülmektedir.

Kaynakça

- Apple, M. W. *Education and power* (2nd ed.). Routledge, 2011.
- Bakhtin, M. *Rabelais and his world*. MIT Press, 1968.
- Budnyk, O., I. Nikolaiesku, Y. Solovei, O. Grebeniuk, K. Fomin ve V. Shynkarova. "Paulo Freire's critical pedagogy and modern rural education," *Revista Brasileira de Educação do Campo* 8, (2023): e16480. <https://doi.org/10.20873/uft.rbec.e16480>
- Chalaune, B. S. "Paulo Freire's critical pedagogy in educational transformation," *International Journal of Research – GRANTHAALAYAH* 9(4), (2021): 185-194.
- Cuypers, S. E. "The life of reason: R. S. Peters' Stoic philosophy of education," *Educational Philosophy and Theory* 47(9), (2015): 891-908.
- Davis, B. *Inventions of teaching: A genealogy*. Lawrence Erlbaum Associates, 2006.
- Freire, P. *Education for critical consciousness*. Seabury Press, 1994.
- Freire, P. *Pedagogy of the oppressed* (30th anniversary ed.). Continuum, 2000.
- Freire, P. *Pedagogy of the oppressed* (30th anniversary ed.). Bloomsbury, 2005.
- Freire, P. *Freire, critical pedagogy and culture circles*. University of California, 1985.
- Harris, W. J. ve D. Roter. "Paulo Freire's legacy in contemporary pedagogy," *Journal of Educational Thought* 58(2), (2024): 157-172.
- Held, D. *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press, 2014.
- Janes, T., P. Jones ve S. Morgan. "Reassessing Paulo Freire's critical pedagogy in contemporary contexts," *International Journal of Educational Research* 118, (2023): 60.
- Macedo, D. "Introduction" in *Pedagogy of the oppressed*, 30th anniversary, Editör: P. Freire, 1-28. Continuum, 2000.
- McLaren, P. "Freire, critical pedagogy and the tasks of the critical scholar-activist," *Studies in Education* 24(3), (1999): 121-138.
- Mannheim, K. *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge*. Routledge & Kegan Paul, 1936.
- Özgen, U. "Richard Peters: Pioneering contributions to educational philosophy and their lasting impact," *Synesis* 16(4), (2024): 45-60.
- Peters, R. S. *Education as initiation*. George Allen & Unwin, 1964.
- National Center for Biotechnology Information. *Profound love and dialogue: Paulo Freire and liberation education*. 2023. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC11230641/>
- Rao, P. "Paulo Freire's critical pedagogy and modern rural education," *International Journal of Social Science Research* 11(2), (2023): 77-88.
- White, J. ve P. White. "Richard Peters and his legacy," *London Review of Education* 20(1), (2022): 197-230.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 21.11.2025**Kabul:** 12.11.2025**Atıf:** Doğan, Haluk. "Friedrich Nietzsche'nin Epikuros'u," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 447-455. <https://doi.org/10.55256/temasa.1807916>

Friedrich Nietzsche'nin Epikuros'u

Haluk Doğan¹

ORCID: 0000-0003-2021-6987

DOI: 10.55256/TEMASA.1807916

Öz

Bu çalışma, Friedrich Nietzsche'nin Epikuros'a yönelik felsefi ilgisini ve Epikuros'un haz ile dinginlik merkezli öğretisinin Nietzsche'nin yaşamı olumlayıcı düşüncesinde nasıl yeniden anlam kazandığını incelemektedir. Friedrich Nietzsche, Epikuros'u modern nihilizmin habercisi olarak değil, doğaya ve yaşama uyumlu bir bilgelik anlayışının temsilcisi olarak değerlendirmektedir. Epikuros'un *ataraksia* (ruh dinginliği) kavramı, Nietzsche açısından yalnızca acıdan kaçışın değil, aynı zamanda varoluşun kaçınılmaz acılarını bilgece kabullenmenin bir yolu olarak yorumlanmaktadır. Bu bağlamda felsefe, yalnızca teorik bir etkinlik değil, ruhu dönüştüren bir yaşam sanatı ve terapi olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte Alman düşünür, Epikuros'un acıdan uzak durma arzusunu, yaşamın yaratıcı güçlerini sınırlayan ve körelten bir yönelim olarak eleştirmektedir. Çünkü ona göre hakiki yaşam onaylaması, acıyı bastırmakla ya da acıya kayıtsız kalmakla değil onu dönüştürmekle mümkün olacaktır. Dolayısıyla Epikuros, Nietzsche düşüncesinde hem yaşamı olumlamanın başlangıç noktasını hem de aşılması gereken bir sınırı temsil etmektedir. Bu makalenin amacı, iki düşünür arasındaki bu yaratıcı gerilimi ortaya koymak ve Nietzsche'nin Epikuros okumasının özgün yönlerini açığa çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Epikuros, Ataraksia, Nihilizm, Yaşamı Onaylama.

Friedrich Nietzsche's Epicurus

Abstract

This study examines Friedrich Nietzsche's philosophical engagement with Epicurus and explores how Epicurus's pleasure- and tranquility-centered teaching is reinterpreted within Nietzsche's life-affirming thought. Nietzsche does not regard Epicurus as a precursor of modern nihilism, but rather as a representative of a wisdom harmonious with nature and life itself. The Epicurean concept of *ataraxia* (tranquility of the soul) is interpreted by Nietzsche not merely as an escape from pain but as a way of wisely accepting the inevitable sufferings of existence. In this context, philosophy is understood not only as a theoretical activity but also as an art of living and a therapy that transforms the soul. Nevertheless, the German thinker criticizes Epicurus's desire to avoid pain as an attitude that restricts and dulls the creative forces of life. For Nietzsche, a genuine affirmation of life is possible not by repressing or ignoring suffering, but by transforming it. Therefore, in Nietzsche's philosophy, Epicurus represents both the starting point of life affirmation and a boundary to be surpassed. The purpose of this article is to reveal this creative tension between the two thinkers and to highlight the distinctive aspects of Nietzsche's interpretation of Epicurus.

Keywords: Nietzsche, Epicurus, Ataraxia, Nihilism, Life-affirmation.

¹ Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. halukfelsefe@gmail.com

Giriş

Epikuros ve Nietzsche'nin görüşleri arasında bir paralellik var mıdır? İlk bakışta bu soruya olumlu bir cevap vermek oldukça zordur. Çünkü Epikuros hazcı görüşleriyle tanınan, dingin bir yaşamı felsefesinin merkezine koyan bir düşündürdür. Nietzsche ise “yüksek dağda, buzlar içinde” tehlikeli bir yaşamı felsefesinin odağında tutmaktadır.² Nietzsche dinginliği değil, dinamik gibi bir yaşamı önelemiştir. Bu bakımdan yaşama dair iki zıt düşünce karşımızda durmaktadır. Martin Heidegger, Nietzsche'ye dair çalışmasında Epikuros ve Nietzsche'nin yaşama dair görüşlerinin taban tabana zıt olduğunu belirtmektedir. Heidegger'e göre, Epikuros'a atfedilen dingin yaşam arzusu, dünyadan kaçışın bir ifadesidir:

Nietzsche'nin dünya anlayışı, düşünürü eski filozof Epikuros'un “bahçesinde” yaptığı gibi, huzur içinde dolaşabileceği sakin bir ikametgâh ile donatmaz. Dünya, kendi başına hazır bulunan bir kozmos değildir.³

Heidegger'e göre Epikuros, insanın acılardan kaçınarak huzurlu bir hayat sürebileceğini savunmaktadır. Nietzsche ise tam tersine, dünyayı sakin bir yer olarak görmeyi reddetmektedir. Ona göre dünya, insanın içine kapalı rahat edeceği bir sığınak değil; mücadelenin ve iktidara yönelik iradenin alanıdır. Heidegger'in çizdiği portrede Epikuros, insanın kaygı ve korkularını aşarak doğayla uyum içinde dingin bir hayat sürmesini öğütlemektedir. Nietzsche'nin dünyaya ve insana dair tasavvuru, tam ters istikamettir. Dünyanın bir bahçe olarak anlaşılması, varlıktan kaçış anlamına gelmektedir. Çünkü Nietzsche'nin dünya algısında acıyı ve trajediyi kabul etmek şarttır.

1. Epikuros'un Bahçesi

Epikuros'un bahçesi, filozofun sükûnet içinde kendini geliştirdiği, dış dünyanın keşmekeşinden kaçtığı bir mekândır. Bir nevi, kurtarılmış alandır. Fakat Nietzsche için filozofun böyle bir huzur alanına hapsedilmesi doğru değildir. Nietzsche'ye göre dünya, sürekli bir mücadele alanıdır. Değerlerin yeniden değerlendirildiği, dönüştürüldüğü, aynı zamanda yaratıldığı bir sahadır. Sürekli dönüşümün, kaosun ve mücadelenin sahnesidir. Heidegger, yukarıdaki alıntıda, Nietzsche'nin “dünya kendi başına hazır bulunan, bizatihi bir kozmos değildir” düşüncesine işaret etmektedir. Çünkü, Nietzsche'ye göre, düzen ya da anlam insan tarafından yaratılır. Bu yaratımın öncülü ise inzivaya çekilmek değil, varoluşun trajik yönüyle yüzleşmektir. Yaşam hem mutluluk hem de acıyla dolu anları içeren bir bütündür. Bu bütünlüğün reddi hayatı doğru biçimde kavramaya engeldir.

Heidegger'in belirttiği zıtlığın aksine, Nietzsche'de Epikuros etkisi açıktır. Çünkü, Nietzsche'nin düşünce tarihinde önemsedini vurguladığı ve “ebedi canlılık” olarak işaret ettiği sekiz figürden biri de Epikuros'tur. (Diğer isimler; Montaigne, Goethe, Spinoza, Platon, Rousseau, Pascal ve Schopenhauer'dır.)⁴

Peter S. Groff, Nietzsche'de ve Epikuros'ta iki temel yaklaşım benzerliği olduğunu vurgulamaktadır: “Bunlardan birincisi, dünyanın metafiziksel-ahlaksal yorumlanışına karşı doğalcı muhalefet. İkincisi ise felsefeyi bir yaşam biçimi ya da bir yaşam sanatı olarak anlamak.”⁵

Peter S. Groff'un vurguladığı iki yaklaşım benzerliği, Nietzsche ve Epikuros arasındaki düşünce yakınlığının temel eksenini ortaya koymaktadır. İlk olarak, her iki filozofun da dünyanın metafiziksel-ahlaksal yorumlanışına karşı geliştirdikleri doğalcı muhalefet, hakikatin aşkın ilkelerle değil, doğanın kendi içkin yasalarıyla açıklanabileceği fikrine dayanmaktadır. Bu yaklaşım hem Epikuros'un atomcu kozmolojisinde hem de Nietzsche'nin “Tanrı'nın ölümü” sonrası dünyayı yeniden yorumlama girişiminde belirginleşmektedir. İkinci olarak, felsefeyi sadece teorik

² Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), 8.

³ Martin Heidegger, *Nietzsche Volumes I and II*, çev. David Farrell Krell. (San Francisco: HarperCollins, 1991), 52.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*, çev. Mustafa Tüzel. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 161.

⁵ Peter S. Groff, “Great Politics and the Unnoticed Life: Nietzsche and Epicurus On The Boundaries of Cultivation” in *Nietzsche and Epicurus*, ed. Vinod Acharya ve Ryan J. Johnson (London: Bloomsbury Academics, 2021), 172.

bir etkinlik değil, bir yaşam biçimi olarak kavrama eğilimi, her iki düşünürün de teoriyi praksisle bütünleştiren tavrına işaret etmektedir. Epikuros için felsefe, insanı ruh dinginliğine ulaştıran bir yaşam sanatı iken; Nietzsche için felsefe, yaşamı olumlamayı ve varoluşu dönüştürmeyi amaçlayan yaratıcı bir etkinliktir.

2. Hristiyanlık Karşısı Olarak Epikuros

Alman düşünür, *Şen Bilim* adlı çalışmasında Epikuros'u Platonculuğa ve "halkın Platonculuğu" olan Hristiyanlığa karşı bir figür olarak konumlandırmaktadır:

Epikuros'un aldırıışsız, bilinmeyen tanrılarına inanmayı bırakıp, bunların yerine ilgiyle dolup taşan, kişisel olarak başımızdaki küçük tüylerin hepsini bilen, bu küçük, alçakça hizmetten midesi hiç bulanmayan birtakım aşağılık tanrılara inanmaktan daha tehlikeli bir baştan çıkma var mı?⁶

Nietzsche, Epikuros'un insan işlerine karışmayan tanrılarını önemsemektedir. Zira onlar ölümsüz ve insana kayıtsız varlıklardır. Bu tanrılar, insanın mutluluğunu ya da acısını umursamazlar. Bu bakımdan Hristiyanlığın sürekli ödül ve ceza verici tanrısından oldukça farklıdırlar. Fakat batı düşünce tarihinde Epikuros'un tanrı anlayışının yerini, Hristiyanlığın Tanrı anlayışı almıştır. İnsanı gözetleyen, her şeyi bilen, en küçük ayrıntıya bile müdahale eden, insanın günahlarını tek tek takip eden bir "küçük tanrı" anlayışı hükümlan olmuştur. Nietzsche'ye göre böyle bir Tanrı'ya inanmak da insanı sürekli bir gözetim, suçluluk ve ceza duygusuyla baş başa bırakmaktadır.

Nietzsche'ye göre Epikuros, felsefeyi ruhun huzuru için bir terapi olarak görmektedir. Bu terapide dünyanın reddi değil, dünyaya iyimser bir gözle bakma vardır. Bu bakımdan dünyayı reddeden Hristiyanlıktan başka bir şeydir:

Epikuros'un felsefi romantizmi, bir rahatlatıcı mantık yoluyla kurtuluş aramıştır ve bu mantık, tıpkı bir bahçe duvarı gibi korkuyu dışarıda tutar ve iyimserliği içine alır.⁷

Alman düşünür, *Tan Kızılığı*'nda Epikuros'un iyimserliği içine alan, aynı zamanda ruhsal dinginliği önceleyen felsefesine oldukça yakınlaşmaktadır:

Bir gücün sahibi olmak ve aynı zamanda gizli ve vazgeçici olmak! (...) İşte bu gerçek bir yaşam olurdu! İşte bu uzun yaşamak için bir neden olurdu!⁸

Bu ifadeler, iktidar sarhoşluğuna tevessül etmeyen bir içsel egemenliği ve bir ruh hakimiyetini işaret etmektedir. Bu tarz bir yaşam sadece katlanılır değil, aynı zamanda anlamlı ve sürdürülmeye layık bir yaşamdır. Bu doğrultuda gerçek yaşam, başkalarının gözünde büyümekle değil, kendi ruh dünyasında güçlü ve dingin olmakla değer kazanmaktadır.

3. Epikuros ve Yaşamın Onaylanması

Nietzsche'ye göre Epikuros'un en dikkate değer yönü yaşamı reddetmeyiştir. "Evrene ya da olası dünyaların toplamına değil de altında bulunduğumuz göğe, yani yaşadığımız dünyaya odaklanmak" Nietzsche'yi Epikuros'a yaklaştırmıştır.⁹ Onun için en yüksek iyi yaşamın bizatihi kendisidir: "Epikuros için telos hazdır; yaşamın kendisi ise en büyük iyidir. Bu yüzden Epikür'ün hedonizmi baştan itibaren bu şekilde açıklanmalıdır."¹⁰

⁶ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar. (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 168.

⁷ Laurence Lampert, *Nietzsche and Modern Times* (London: Yale University Press, 1993), 401.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ. (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 251.

⁹ Howard Caygill, "Under the Epicurean Skies," *Angelika Journal of the Theoretical Humanities* 2, sayı: 3 (2006): 107.

¹⁰ Norman Wentworth DeWitt, *Epicurus and His Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1964), 218.

Yaşamı korumak ve sürdürmek asıldır. Çünkü ana gaye olan haz, ancak bu dünyada mümkündür. Epikuros'un bu tavrında bedensel tutkuların kabulü ve dünyaya mutlu gözlerle bakma iyimserliği vardır:

Evet, Epikuros'un kişiliğini, belki de herkesten bütün bütün farklı kavramak bana gurur veriyor. Onun üzerine okuduğum, duyduğum her şeyde eski çağın öğle sonrasının mutluluğunu yaşadım. (...) Böyle bir mutluluğu olsa olsa durmadan acı çeken bir insan yaratabilirdi, bu varoluş denizinin durulduğunu görmüş bir gözün mutluluğu...¹¹

Bu cümleler, Nietzsche'nin hayata bütünsel bakışının ifadesidir. Çünkü ona göre mutluluk ve acı, birbiriyle zıt kavramlar değildir. Aksine, birbirleriyle oldukça bağlantılıdır. Alman düşünür, bu bütünsel yaklaşımını açığa çıkarmak için Epikuros'u yeniden yorumlamıştır. Nietzsche, acı ile hazzın, sevinç ile hüznün birbirleriyle bağlantılı olduğunu öne sürmüştür.¹² Bu bakış açısından hareketle, Epikuros'un mutluluğunun yalnızca durmadan acı çeken birinin icat edebileceği tarzda bir mutluluk olduğunu söylemektedir.

Acı çeken birinin yaşamı reddetmek yerine mutluluğu seçmesi, Nietzsche için oldukça önemlidir. Çünkü "varoluş denizine duru gözlerle bakabilmek acıyı reddetmediği gibi dünyayı da reddetmeyen; her koşulda mutluluğu yaratabilen ruhların özelliğidir. Yüzeyle takılıp kalmayan, derinlemesine bir kavrayış yeteneğine sahip olan bu mutlu gözler, nasıl yaşanması gerektiğine dair bilgeliğe de sahiptir. "Geç antik çağın ruh yatıştırıcısı Epikuros da bu ruha sahip olan filozofların başında yer almaktadır."¹³ Zira tüm acılara rağmen, onda ölüm korkusu yoktur. Kahramanca yaşamın en rafine özellikleri onda mevcuttur.¹⁴

Alman düşünür, *Şen Bilim*'in 45. ve 46. bölümlerinde Epikuros'un mutluluk anlayışıyla modern mutluluk kavrayışını iki zıt konum olarak değerlendirmektedir. Epikuros'un ayakları sağlam bir zemine basmaktadır. Ama ona keyif veren bu güvenlik hali değildir. Ona, denizin "türlü türlü rengi" ve bu renklerin sunduğu belirsizlik zevk vermektedir. Bu, denizin sunduğu ihtimaller çokluğudur:

"Rotasını çizebilir ya da sadece yelken açıp rüzgârın yolunu belirlemesine izin verebilir. Denize açıldığında yönünü ve hatta aklını kaybedebilir. Gemisi bataabilir ve boğulabilir ya da hayatta kalabilir."¹⁵

Epikuros'a mutluluk veren şey, sahilin güvenli zemini değildir; denizin içinde barındırdığı belirsizlik ve tehlikedir. Bu mutluluk, modern çağın gemi kazasından kurtulan adamının mutluluğunun tam tersidir. Zira modern adam, "denizin belirsizliğinden kurtulup kara parçasının sağlamlığına kavuştuğu için büyük bir mutluluk duyar."¹⁶

4. Epikuros ve Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Epikuros, Nietzsche'nin felsefe tarihini yeniden değerlendirme tavrında merkezi bir unsurdur. Fakat eserlerinde Epikuros'a atıf çok değildir. Var olan atıflar ise parça parça ve dağınık haldedir. Lakin, "Nietzsche'nin dağınık düşüncelerinden çıkarılabilecek Epikuros portresi, onun felsefe yapma tavrını anlama açısından kritik bir unsurdur."¹⁷

Alman düşünür, Epikuros'u ve onun felsefe yapma biçimini "herkesten bütün bütün farklı" kavradığını söylemektedir. Çünkü Epikuros, başta Epikurosçu olduğunu iddia edenler tarafından olmak üzere, hep yanlış anlaşılmıştır:

Epikuros tüm zamanlarda yaşamıştır ve yaşamaktadır hâlâ, kendine Epikurosçu demiş bulunan ve diyenlerce bilinmeden, filozofların arasında tanınmadan. Kendisi de unutmuştu adını: en ağır yükü bu, üstünden attığı.¹⁸

¹¹ Nietzsche, *Şen Bilim*, 71.

¹² Nietzsche, *Şen Bilim*, 50.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Mustafa Tüzel. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 14.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human II And Unpublished Fragments (Spring 1878-Fall 1879)*, çev. Gary Handwerk. (Stanford: Stanford University Press, 2013), 315.

¹⁵ Monika Langer, *Nietzsche's Gay Science: Dancing Coherence* (London: Plagave Macmillan, 2010), 67.

¹⁶ Langer, *Nietzsche's Gay Science: Dancing Coherence*, 67.

¹⁷ Lampert, *Nietzsche and Modern Times*, 423.

¹⁸ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 132.

Epikuros'un ruhu, filozoflar arasında tanınmamakta ve onun felsefi görüşleri popüler fikirlerle karıştırılmaktadır. Nietzsche'ye göre bu yanlış anlaşılma tarihinin ağır yükünden kurtulmak gerekmektedir. Epikuros'a dair böyle bir yorum, Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" fikriyle örtüşmektedir. Epikuros'un felsefesini yeniden düşünmeye, yeniden değerlendirmeye imkân veren bu bakış açısı, farklı yollar ve perspektifler açması bakımından da önemlidir. Nietzsche, bazı mektuplarında yaşama biçimini Epikuros'unkine benzetmektedir ve onun bahçesini yeniden canlandırmaktan söz etmektedir.¹⁹

Nietzsche için Epikuros, her şeyden evvel, "yaşamayı bilen bir Yunan sanatçısıdır."²⁰ Kahramanca bir yaşam ve felsefe yapma biçimi icat eden Epikuros, Dünyayla içsel bir uyumu hayatına tatbik etmiştir. "Dünya içinde kendisini, kendi içinde de dünyayı" daima kahramanca ve pastoral olarak duyumsamıştır.²¹ Kahramanca duyumsanan dünya hem acının hem de mutluluğun birlikte var olduğu; birinin kabul edilip diğerkinin reddedilmediği bir dünyadır. Nietzsche, Epikuros'un dünyasını metaforlarla tasvir etmektedir. Epikuros'un felsefesini yorumlamak için Fransız Barok Dönemi'nin büyük ressamlarından Poussin'in ünlü "Et In Arcadia Ego" eserini örnek vermektedir. Bu eserde Antik döneme ait giysiler içindeki çobanlar vardır. Çobanlar, Arkadya gibi bir doğa harikası içindedir. Doğanın güzelliği içinde yaşayan çobanların bakışı, önlerinde duran mezar taşındaki yazı sebebiyle tedirgindir. Çünkü mezar taşında "Et In Arcadia Ego" (Arkadya'da bile ben varım) yazmaktadır. Arkadya'da bile var olan şey ölümdür. Ölüm gerçeği çobanları tedirgin etmiş, yüzlerindeki gülümsemeyi almıştır. "Nietzsche'nin Epikuros tasviri, Poussin'in çobanları tasvirinden farklıdır."²² Tablodaki gibi pastoral bir yaşamı tercih etmiş; ölümün varlığını kabul etmiş ama ölüm karşısında tedirgin olmamış bir kahramandır Epikuros. Onun dünyası, "derelerin akışının hem dirençle hem de boyun eğilerek izlendiği" bir dünyadır.²³ Direnmek ve boyun eğmek bir aradadır. Bu bir aradalık, teslimiyetin ve uyumun birlikteliğini ifade etmektedir. İnsan doğasının sabit olmadığını, bir akış biçiminde var olduğunu göstermektedir.

Felsefe tarihinde, haz (hedone) söz konusu olduğunda ilk akla gelen düşünürlerden biri Epikuros'tur. Çünkü ona göre haz, mutluluğa ulaşmanın en mühim yollarından biridir. Epikuros'un haz anlayışı, Kyrene okulunun hazcılık sisteminden bir kopuşu temsil etmektedir. Çünkü o sadece bedensel hazlara değil, ruhani hazlara da önem vermektedir:

Dünyevi olan hazları savunan Kyrenililere karşılık Epikuros, temel olarak ruhani hazcılığı savunur. Onun için haz, beden alanında acı çekmemek ve ruhen dingin olma durumudur.²⁴

Nietzsche'ye göre Epikuros'un felsefesi, sadece hazzı önceleyen bir öğretidir. Doğayla uyum halinde, bilgece bir yaşam teklifidir. Büyüleyici, aydınlık ve berrak olarak tasvir edilen dünya, Nietzsche'ye göre, Epikuros'un kahramanca ve pastoral yaşam dünyasıdır. Bu dünya, "derin bir yeryüzü tasdiki olarak yaşanır ve hissedilir."²⁵ Yeryüzünün olumlanması, yaşamın onaylanması ve kader sevgisi (*amor fati*), Nietzsche'nin felsefesinin de merkezi unsurlarındandır:

Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence *amor fati*dir; insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir.²⁶

Epikuros'un yeryüzünü olumlayışı Nietzsche'de kader sevgisi olarak görülmektedir. Böylece iki filozof arasındaki bağ ve yakınlık daha da belirginleşmektedir. Dünyaya ihtimam gösterme ve dünyayı olduğu gibi kabullenme, her iki düşünürün de felsefesinin odağında yer almaktadır.

¹⁹ Matthew Meyer, *Nietzsche's Free Spirit Works* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 143.

²⁰ Lampert, *Nietzsche and Modern Times*, 423.

²¹ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 163.

²² Lampert, *Nietzsche and Modern Times*, 424.

²³ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 163.

²⁴ Alfred Edward Taylor, *Epikuros: Madde, Haz ve İnsan*, çev. Ceyda Üstünel. (Ankara: Fol Kitap, 2020), 13.

²⁵ Jill Marsden, "In Proximity to Epicurus: Nietzsche's Discovery of the Past Within," *The Agonist* 10, sayı: 2 (2017): 21.

²⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, 46.

Nietzsche, Epikuros'un "maneviyatın sakinleştirilmesi" adını verdiği bakış açısını tasdik etmektedir. Bu bakış açısı doğrultusunda insan, nihai olarak çözemeyeceği sorunlarla ilgilenmekten olabildiğince kaçınmalıdır. Doğaüstü âlemin var olup olmadığı ya da onun bu dünyayla herhangi bir bağının olup olmadığı gibi sorular, insanın kaçınması gereken "verimsiz" sorulardır.²⁷ Dünyaya sadık kalmak, insanı bu türden sorulardan alıkoyacak bir tavrıdır. Bu bakış açısı, aslında bir öz denetim mekanizmasıdır. "Sakinleştirme"den kasıt, insanın doğal olarak bu türden sorular sormaya meyilli olduğunu ama insanın bu meylinin ehlileştirilmesi ya da disipline edilmesi gerekliliğidir.

Nietzsche'nin dünyaya ihtimam gösterme bağlamında neden Epikuros'a değer verdiğini görmek için ölüm karşısında tavrına dikkat etmek mühimdir. Nietzsche, *Şen Bilim*'de Sokrates'in ölüm karşısındaki tavrının yanlışlığına dikkat çekmektedir. "Ölen Sokrates" başlığını taşıyan bölümde Sokrates'e dair eleştirisini ortaya koymaktadır. Çünkü Sokrates ölümle yüz yüze geldiğinde tıp tanrısı Asclepius'a bir adak sunmak istemektedir: "Ey Krito, Asclepius'a bir horoz adadım." Nietzsche'ye göre bu cümle, hayata dair kötümser bir bakış açısının ürünüdür. Bu sözler, ancak ve ancak, hayatın bir hastalık olduğunu kabul eden birinin ağzından dökülebilir.²⁸ Asclepius, Antik Yunan'da sağlığın tanrısıdır. Sokrates'in ölümünden hemen önce ona bir horoz adaması, Sokrates için ölümün bir tür kurtuluş olduğu anlamına gelmektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in bu tavrı, yaşama yönelik olumsuz tutumunun nihai delilidir ve yaşama dair bu kötümser bakış açısını aşmak gereklidir.

Nietzsche, Sokrates'in yaşamı değersizleştirici eğilimine karşı Epikuros'un hayatı kucaklayan tavrını alternatif olarak sunmaktadır. Burada, Epikuros'un ölüme bakış açısı önemlidir. Jill Marsden, Epikuros'un yaşamının son anlarını şu şekilde alıntılanmaktadır:

Rivayete göre, ölümünün son gününde Epikuros, çektiği acılar ve yaklaşan ölümü hakkında şöyle yazmıştır: Bağırsaklarım ve mesanemde, daha ağır olamayacak hastalıklar yaşıyorum...Ancak, tüm bu acılar, ilkelerimizi ve keşiflerimizi hatırlamanın verdiği sevinçle telafi ediliyor. [...] Neşem, tüm acıları dengeliyor.²⁹

Nietzsche'nin "Yunanlıları aşmak" için başvurduğu figür Epikuros'tur. Epikuros'un ölüm karşısındaki tavrı ve zihni yersiz korkulardan özgürleştirme çabası, Nietzsche için yol gösterici olmuştur. Çünkü ona göre, soylu insan, ruhunu özgürleştirebilen ve hayatı hafifleştirebilen insandır.³⁰ Hayatı hafifleştirmek, ölüm korkusundan kurtulup var olmanın neşesini diri tutmakla mümkündür. Epikuros'un ölüme ramak kala bile acılarını telafi edebildiğini belirtmesi, onun hayatı hafifleştirici tavrının ve felsefesindeki *ataraksia* (ruh dinginliği) ilkesinin en bariz örneklerinden biridir. Bu tavır, koşullar ne olursa olsun zihinsel ve ruhsal bir sükûnet içinde olmayı ifade etmektedir. Yaşamın her anını ve her halini sükunetle kabullenmiştir. O, hem ruhsal dinginliği korumaya yönelik öğütler vermiş hem de bu öğüdü yaşamında uygulamaktan geri durmamıştır. Bu bakımdan Sokrates örneğinin tam karşı kutbunda konumlanmaktadır. Onun felsefesi, Nietzsche'nin vazgeçilmez önemde gördüğü, gerçekliğin en rahatsız edici yönlerini bile kabul edebilecek bir dürüstlük ihtiva etmektedir.

Epikuros'un yaşamı olumsuzlamama ve yeryüzüne ihtimam gösterme tavrı, Marcus Aurelius'a da örnek olmuştur. Epikuros'un ölüm ve hastalık karşısındaki tutumunu belirterek böyle bir yaşam pratiğini öğütlemiştir: "Sen de hastalandığında ya da başka bir durumda Epikuros'un yaptığını yap."³¹

Alman düşünür, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı çalışmasında, felsefe tarihini iki zıt kutbun mücadele alanı olarak okumaktadır. Birinci kutup, felsefeyi ideal dünya adını verdikleri doğa üstü alanla ilişkilendiren Platonculuk'tur. İkinci kutup ise yaşanan dünyayı ya da doğayı merkeze alan Epikurosçuluk'tur. Batı felsefe tarihi bu iki kutbun savaşı

²⁷ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 14.

²⁸ Nietzsche, *Şen Bilim*, 205.

²⁹ Marsden, "In Proximity to Epicurus: Nietzsche's Discovery of the Past Within," 23.

³⁰ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 180.

³¹ Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 98.

alanıdır. “Bu savaşta Epikuros’un yenilgisi, Avrupa’yı dogmatik Platonculuğa mahkûm etmiştir.”³² Epikuros’un Platon ve Platonculuk’la ilgili eleştirisi, Nietzsche’ye göre en sert ve zehirli eleştirilerden biridir. Çünkü Epikuros, onları Dionysiokolakes olarak, diğer bir ifadeyle “Dionysios’un dalkavukları” şeklinde nitelendirmiştir.³³ Bu tanımlamanın ima ettiği şey, Platonculukta sahici hiçbir şey olmadığıdır. Epikuros’a göre, tiranın ya da tiranların dalkavukluğunu yapmak; içlerinde her zaman sahteliği barındırmak Platonculuğun temel özelliğidir. Böylece Platonculuğun felsefe alandaki başarısı, tiranları iktidara taşımıştır. Özellikle, Hristiyanlığın güçlü olduğu dönemlerde, Platon’un en büyük tiranlardan biri olarak nitelediği halk, gücü eline geçirmiştir. Nietzsche, Epikuros’a dönerek tiranlardan ve tiranlar için yapılan felsefeden kurtulmak istemiştir. Böylece, Nietzsche’ye göre, Platonculuktan ve “halk için Platonculuk” olan Hristiyanlıktan kurtulmak; Epikuros düşüncesinin tekrar önem kazanmasıyla, zaferini ilan etmesiyle mümkündür.³⁴ Çünkü bu zafer, ölüme karşı yaşamın zaferi olacaktır.

Epikuros, doğanın ihtişamı ve ölümün gerçekliği içinde kendine bir mutluluk alanı açan bir filozoftur. O sadece hazzı değildir. Maddi çıkar ve servet peşinde bir hayatın anlamlı olduğunu da düşünmemektedir:

Altın ve mor insan hayatını kaygılarla boğuyor ve onları savaşla yoruyor. İnsanlar boş yere ve verimsizce çalışmaktan asla vazgeçmezler, hayatlarını yersiz kaygılarla tüketirler.³⁵

Epikuros, kendi döneminde zenginliğin, gücün ve asaletin timsali olan mor renk elbiselerin ve altının peşinde geçen bir hayatın mutluluğa kapı açmayacağını düşünmektedir. Çünkü o, doğayla uyum içinde, basit ve bilgece mutluluğu keşfeden bir düşünürdür. Dünyadan elini eteğini çeken bir figür değil, dünya içinde varoluşun sade mutluluğunu sistemleştiren bir filozoftur. “Yaşam bilgeliği” diye özetlenebilecek bu tavır, Epikuros’un felsefe yapma biçiminin en saf ifadesidir. Yaşam bilgeliği, bu dünyayı başka ve daha yüksek bir aleme baş vurarak anlamaya çalışan Platoncu ya da Hristiyan bakış açısının sınırları dahilinde edinilemez. Fakat, Nietzsche’ye göre Epikuros’ta durum farklıdır. Çünkü o, “bakışlarını asla ufkun ötesine çevirmeyen, varoluşun çalkantılı derinliklerine duyarlı, ancak bu dünyanın yüzeyini seyretmekten asla yorulmayan bir figürdür.”³⁶

Karl Jaspers, *The Great Philosophers*’ta, Epikuros’un felsefe tarihindeki konumunu şöyle ifade etmektedir: “Epikuros, dokunulmaz bir kişisel ideal olarak her zaman saygı duyulan ve takip edilen bir figür olmuştur.”³⁷ Fakat bu dokunulmazlık, Nietzsche için geçerli değildir. Zira o, son dönem çalışmalarında Epikuros’u ve Epikurosçuluğu sıkı biçimde eleştirmiştir. *Deccal* adlı çalışmasında acıdan kaçınmanın bir tür yozlaşma olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda Epikuros’u da tipik bir “decadent” olarak tanımlamıştır.³⁸ Özellikle *Güç İstenci*’nde Epikuros’u ahlaki ideal uğruna bilgiye sırt çevirmekle suçlamıştır: “Epikuros, ahlakî (veya hedonistik) değerleri en yüce değerler olarak muhafaza etmek amacıyla bilgi olasılığını inkâr etmiştir.”³⁹ Çünkü Nietzsche’ye göre bir filozof, yaşamı bir bütün olarak kabul etmelidir. Yaşamın çok katmanlılığını ve dünyanın dinamik yapısını her zaman göz önünde bulundurmalıdır. Tüm çelişkileri ve mücadele unsurlarını hesaba katan bir bilgi arayışına girmelidir. Epikuros’un bilgi imkânını reddetmesi; onun hazzı merkeze alan ahlaki değerleri mutlak kabul etmesinin ve yaşamın doğal çelişkilerini yok saymasının kaçınılmaz sonucudur. Halbuki bir filozof için asıl olan yaşamın zenginliğini, çelişkilerini ve sürekli değişimini hesaba katmasıdır. Böylece, Nietzsche için, yaşamın tüm yönleriyle kabulü, eksik veya çarpıtılmış bir bilgiyle (diğer bir ifadeyle, bilgi olasılığını inkârla) mümkün değildir. Tam tersine, gerçekliğin tüm unsurlarını kabul eden kucaklayıcı bir anlayışla mümkündür.

³² Laurence Lampert, “Nietzsche and Plato” in *Nietzsche and Antiquity: his reaction and response to the classical tradition*, ed. Paul Bishop (New York: Boydell&Brewer, 2004), 210.

³³ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 22.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ. (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 67.

³⁵ Stephen Leach-James Tartaglia, *Hayatın Anlamı ve Büyük Filozoflar*, çev. Cem Gönenç. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2025), 136.

³⁶ Marsden, “In Proximity to Epicurus: Nietzsche’s Discovery of the Past Within,” 16.

³⁷ Karl Jaspers, *The Great Philosophers III*, çev. Edith Ehrlich and Leonard H. Ehrlich. (Orlando: Harcourt Brace & Company, 1993), 67.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2008), 43.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 376.

Sonuç

Nietzsche Epikuros'u, geleneksel felsefe tarihinin yanlış anlaşılmış bir figürü olarak görmektedir. Onu, Hristiyanlığa ve Platonculuğa karşı, acıyı kabul eden, yaşamı onaylayan, kahramanca ve dingin bir yaşam felsefesi sunan bir "Yunan sanatçı" olarak yeniden yorumlamıştır. Alman düşünür, Epikuros'u, geleneksel algının aksine salt bir haz filozofu olarak görmekten kaçınmaktadır. Epikuros'un düşüncesinde bilhassa ataraksia kavramının ön plana çıkmasını, ölüm korkusunu aşmak ve yaşamın kaygılarından özgürleşmek için geliştirilmiş bir araç olarak değerlendirmektedir. Böylece Nietzsche, Epikuros'un insanı kaygı ve acıdan kurtarmaya dair düşüncelerini kabul etmektedir. Buna mukabil, Epikuros'un acıdan kaçınma eğilimini bilgi arayışını engelleyen bir "yozlaşma" olarak eleştirerek, yaşamın tüm karmaşıklığını kucaklama çağrısını yinelemektedir. Epikuros'un felsefesi, Nietzsche için bir nevi pusula görevi görse de Nietzsche kendi felsefesinin nihai amacına ulaşmak için bu pusulayı aşmayı da gerekli görmüştür.

Sonuç olarak Nietzsche'nin Epikuros yorumu; onu hem hayatın kaygılarından kurtulmayı bildiren bir filozof olarak takdir eden, aynı zamanda yaşamın hareketliliğini ve barındırdığı tehlikeleri yeterince kucaklamadığı için eleştiren bir perspektifi içermektedir. Nietzsche, Epikuros'u kendi felsefi vizyonu çerçevesinde dönüştürmüş; onun dinginlik arayışını hayatı onaylayan bir zeminde yeniden yorumlamıştır. Böylece Epikuros, Nietzsche açısından pasif bir haz filozofu olmaktan çıkmış; dünyaya iyimser bir gözle bakan, eş deyişle yaşamı onaylayan bir figüre dönüşmüştür.

Kaynakça

- Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. Çeviren: Y. Emre Ceren, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Caygill, Howard. "Under the Epicurean Skies," *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 2, sayı: 3 (2006): 107-115.
- DeWitt, Norman Wentworth. *Epicurus and His Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1964.
- Groff, Peter S. "Great Politics and the Unnoticed Life: Nietzsche and Epicurus on the Boundaries of Cultivation" in *Nietzsche and Epicurus*, Editörler: Vinod Acharya ve Ryan J. Johnson, 172-189. London: Bloomsbury Academics, 2021.
- Heidegger, M. *Nietzsche Volumes I and II*, Çeviren: David Farrell Krell, San Fransisco: HarperCollins, 1991.
- Jaspers, Karl. *The Great Philosophers III*. Çevirenler: Ehrlich ve Leonard H. Ehrlich, Orlando: Harcourt Brace & Company, 1993.
- Lampert, Laurence. *Nietzsche and Modern Times*. London: Yale University Press, 1993.
- . "Nietzsche and Plato" in *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Editör: Paul Bishop, 205-219. New York: Boydell & Brewer, 2004.
- Langer, Monika. *Nietzsche's Gay Science: Dancing Coherence*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Leach, Stephen ve James Tartaglia. *Hayatın Anlamı ve Büyük Filozoflar*. Çeviren: Cem Gönenç, İstanbul: Alfa Yayınları, 2025.
- Marsden, Jill. "In Proximity to Epicurus: Nietzsche's Discovery of the Past Within," *The Agonist* 10, sayı: 2 (2017): 11-24.
- Meyer, Matthew. *Nietzsche's Free Spirit Works*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. Çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.
- . *Ecce Homo*. Çeviren: Can Alkor, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.
- . *Gezgin ve Gölgesi*. Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.
- . *Güç İstenci*. Çeviren: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- . *Human, All Too Human II and Unpublished Fragments (Spring 1878–Fall 1879)*. Çeviren: Gary Handwerk, Stanford: Stanford University Press, 2013.
- . *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- . *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*. Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- . *Şen Bilim*. Çeviren: Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- . *Tan Kızılığ*. Çevirenler: Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- Taylor, Alfred Edward. *Epikuros: Madde, Haz ve İnsan*. Çeviren: Ceyda Üstünel, Ankara: Fol Kitap, 2020.

İnsanartıcılık: Bir Transidealin Kuruluşu¹

Mustafa Koç²

ORCID:0000-0002-4163-5948

DOI: 10.55256/TEMASA.1811238

Öz

Nanoteknoloji, Biyoteknoloji, Bilişim teknolojisi ve Bilişsel bilime (NBIC) dayalı olarak insanın bedensel ve bilişsel özelliklerini iyileştirmeyi ve artırmayı amaçlayan insan+ uygulamalar (*human enhancement*) genetik, nörofarmakolojik, morfolojik ve sibernetik olmak üzere dört temel alanda uygulanmaktadır. Bu uygulamalara karşı çıkan biyokonservatizm ile temel güdülenimini insan+ uygulamalardan alan insanartıcılık (*transhumanism*) arasında girift bir biyoetik-biyopolitik dikotomi oluşmakta, söz konusu dikotomi bu iki farklı düşünsel pozisyon arasında şiddetli bir çatışmayı süregelen kılmaktadır. Bu çalışmada, belirlenen bu dikotomiden hareketle, bir dünya görüşü ve kozmovizyon olarak insanartıcı pozisyonun özünde bir transidealden hareket ettiği ve bir trans-ontolojiye yöneldiği saptanmakta, oluşturulan bu transidealin temel dayanakları olan; "insan yaşamının uzatılması" atılımı, gelecek kategorisi olarak "insanlıksonrası" (*posthumanity*) olasılığı ve bir evrensel varoluş kavrayışı olarak "biyokozmizm" bileşenleri çözümlenmek suretiyle insanartıcılığın neliği aydınlatılmaya çalışılmakta ve insanartıcılığın tarihsel biyokonservatif bakış açısı karşısındaki konumunun gerekçelendiriliş biçimi irdelenmektedir. Bu amaçla, ilkin insanartıcı düşünce evreninin bir kartografyası oluşturulmakta, ardından, her biri biyokonservatif aklın eleştirisine dayalı olarak kurulan, insan yaşamının uzatılması, insanlıksonrası ve (özgün bir katkı çabası olarak) biyokozmizm olguları ele alınarak, insanartıcı transidealin ontik, epistemik, mantıksal ve etik dayanakları argümantatif karakteristikleriyle ortaya koyulmakta ve yorumlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsanartıcılık, Biyokonservatizm, Biyoetik, Yaşam Süresini Uzatma, İnsanlıksonrası, Biyokozmizm.

Transhumanism: The Construction of a Transideal

Abstract

Human enhancement, which aims to improve and enhance human physical and cognitive characteristics based on Nanotechnology, Biotechnology, Information technology, and Cognitive science (NBIC), is applied in four fundamental areas: genetics, neuropharmacology, morphology, and cybernetics. A complex bioethical-biopolitical dichotomy has emerged between bioconservatism, which opposes these practices, and transhumanism, which derives its fundamental motivation from human enhancement. This dichotomy perpetuates a fierce conflict between these two distinct intellectual positions. Based on this dichotomy, this study demonstrates that transhumanism, as a worldview and cosmovision, essentially originates from a transideal and gravitates towards a trans-ontology. The essence of transhumanism is illuminated by analyzing the foundations of this transideal; the "human life extension" initiative, the possibility of "posthumanity" as a future category, and "biocosmism" as a universal conception of existence. The justification for transhumanism's position against the historical bioconservative perspective is examined. To this end, first a cartography of the universe of transhumanist thought is created, then the ontic, epistemic, logical and ethical foundations of the transhumanist transideal are presented and interpreted with their argumentative characteristics by considering the concepts of human life extension, posthumanity and biocosmism (as an original contribution effort), each of which is founded on the critique of bioconservative reason.

Keywords: Transhumanism, Bioconservatism, Bioethics, Life extension, Posthumanity, Biocosmism.

¹ Bu makale Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında 2024 yılında tamamlamış olduğum "Biyokonservatizmden İnsanartıcılığa: İnsan+ Uygulamalar Sorunu Üzerine Biyoetik-Biyopolitik Bir İnceleme" başlıklı doktora tezimden türetilmiştir.

² Öğretim Görevlisi Dr., Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. mustafakoc@munzur.edu.tr

Giriş

İnsan+ uygulamalar (*human enhancement*)³ yakınsak teknolojiler (*converging technologies*) olarak tanımlanan Nanoteknoloji, Biyoteknoloji, Bilişim teknolojisi ve Bilişsel bilimin (*NBIC*) disiplinlerarası çalışmaları sonucu elde ettikleri kazanımlar sayesinde, insanın, bedensel ve bilişsel boyutlardaki biyolojik yetersizliklerinin giderilerek geliştirilmesini, güçlendirilmesini, yeterlik (*capacity*) ve yapabilirlik (*capability*) artırımının sağlanarak yetkinleştirilmesini, sağlıklı ve aktif yaşam süresinin uzatılmasını, hastalıklardan ve fiziksel-ruhsal acıdan arındırılmasını amaçlamaktadır. Ancak bu genel tanım teknolojik gelişim ve uygulamalara, dayandıkları dünya görüşleri temelinde pozitif anlam değeri yükleyen biyoliberalizm (*bioliberalism*) tarafından kısmen, insanartıcılık (*transhumanism*) tarafından bütünüyle kabul görürken, söz konusu teknolojik uygulamalara kendi gerekçeleri temelinde karşı çıkarak bunları olumsuzlamaya çalışan ve reddeden biyokonservatizm (*bioconservatism*) tarafından ise hemen hemen hiç-bir yönüyle kabul edilebilir olmayacaktır.

Biyokonservatizm, *NBIC* teknolojilere dayalı olarak i) genetik, ii) nörofarmakolojik, iii) morfolojik ve iv) sibernetik⁴ olmak üzere dört temel alanda gözlemlenen insan+ uygulamaların insan doğasını/özünü tahrip ettiği argümanına merkezi değer yükler. Diğer argümanlarını “insan onuru”, “otantiklik”, “otonomi”, “doğallık” kavramları ekseninde, genellikle tür etiği ve değer konservatizmi kapsamında oluşturma eğilimindedir. Biyoetik ve biyopolitik disiplinlerde öne sürülen bu nitelikteki argümanlar günümüzde Leon R. Kass gibi konservatif, Francis Fukuyama veya Jürgen Habermas gibi liberal ve demokratik değerleri gözetken ya da Michael J. Sandel gibi komüniteryan temsilciler tarafından savunulabilmektedir.

Buna karşılık biyoliberalizm, bireylerin talep etmeleri halinde insan+ uygulamalardan yararlanma veya bu uygulamaları benimsememeleri durumundaysa reddetme haklarının bulunduğu dikkat çeken geleneksel liberal ilkeden hareket eder. Biyoliberal düşünce kişi hak ve özgürlükleri ilkesi temelinde bireylerin yeterlik ve

³ İngilizce “enhancement” teriminden türetilen “human enhancement” kavram çiftinin kullanıldığı alanlar bakımından insan “iyileştirme”, “geliştirme”, “artırma”, “mükemmelleştirme” anlam içeriklerinin tamamını barındırıyor olması nedeniyle, kavram zenginliğine sahip kimi köklü Batı dillerinde (örneğin Almancada) anlam kaymalarına yol açacağı kaygısıyla çoğunlukla çevrilmeden, orijinal biçimiyle kullanılması tercih edilmektedir. Birçok dilde olduğu gibi, Türkçede de kavramı dolaysız karşılayabilecek tek bir sözcük bulunmadığı için, bu karşılıklı ardan sadece birinin seçilmesi anlam daralmasına yol açabilecek hatalı bir tutum olacaktır. Bir başka açıdan bakıldığında ise, yukarıda verilen tüm karşılıklar için geçerli olduğu gibi, örneğin “iyileştirme” kavramı da kendi içinde anlamca bir değer yüklemeyi barındırmaktadır. Söz konusu uygulamalarla ahlaksal olarak arzu edilen ve hatta yükümlülük anlamı içeren bir “iyi”nin kastedilmesi tartışmaya açık bir husustur ve kavramın nesnel olarak ele alınışında güçlük yaratır. Bu nedenle üç bileşenli nesnel bir temellendirmeye giderek; a) *NBIC* teknolojilere dayalı olarak, insana bedensel ve bilişsel *ek nitelikler* kazandırmayı amaçlayan çoklu disiplinler uygulamaları imlemesi nedeniyle “human enhancement” karşılığı olarak Türkçede “insan+ uygulamalar” kavramlaştırmasını oluşturmada ve felsefe-bilim dilimize bu karşılığı önermekteyiz. Öte yandan, b) Dilimizde “insanartıcılık” olarak karşılanabileceğini öne sürdüğümüz İngilizce “transhumanism” kavramı/akımının temel motifi ve varlık koşulunu da “insan+ uygulamalar” oluşturduğu için, morfolojik kuruluşu “transhuman-ism” bileşenlerinden meydana geldiği halde birçok dilde yanılgıyla “trans-humanism” bileşenleriyle bir araya gelmiş olduğu düşünülen bu terimin, çağdaş insanartıcı düşünce evreniyle organik, fenomenal bir bağı bulunmadığını öne sürdüğümüz, dolaylı bir “hümanizm” tartışmasına yol açması sorunu da ortadan kaldırılarak, türettiğimiz “insan+ uygulamalar” (*human enhancement*) ile “insanartıcılık” (*transhumanism*) terimleri arasında epistemolojik, ontolojik ve dilbilimsel bir tutarlı ilişki bağı sağlanmaktadır. Son olarak, c) Çalışmamızın merkezi izleğini niteleyen “insan+ uygulamalar” kavramlaştırması güncel biyoetik-biyopolitik tartışmalar ekseninde süregelen bir uygulamalı etik problem alanıyla karşı karşıya bulunduğumuzu da açıklıkla yansıtmaktadır. Belirtilen gerekçelerle zorunlu olarak oluşturduğumuz ve felsefe-bilim dilimizde yer edinmesini sağlamaya çalıştığımız Türkçe terim karşılıkları tarafımızca Türk Dil Kurumu’na öneri olarak sunulmuştur.

⁴ (i) Genetik insan+ uygulamalar: a) Kalıtsal olmayan *somatik gen terapisi* yoluyla insan genomunda hastalıklara yol açan genlerin modifikasyonuna yönelik ya da b) Kalıtsal olan, genomu yapısal olarak dönüştürerek cinsiyet seçimi ve kimi fiziksel özelliklerin önceden belirlenmesini sağlayan *germline gen terapisi* yoluyla yapılan genetik seleksiyona yönelik uygulamalardır. (ii) Nörofarmakolojik insan+ uygulamalar: Serotonin, dopamin gibi nöroiletkenlere etkiyen psikofarmakolojik maddeler yardımıyla ruhsal durum dengelendiği, farklı etkinlik alanlarında performansın artırıldığı ve davranış denetiminin sağlandığı uygulamalardır. (iii) Morfolojik insan+ uygulamalar: Bireylerin estetik-rekonstrüktif cerrahinin sunduğu bedensel değiştirici-düzeltilici olanaklardan yararlanarak, yaşlanma karşıtı biyomedikal uygulamalara başvurarak veya fiziksel aktivitelerle bedensel dönüşüm sağlayarak, bir *negatif hak* olarak tanımlanan ve insanartıcı literatürde *morfolojik özgürlük* olarak adlandırılan taleplerine karşılık bulabildikleri uygulama alanlarıdır. (iv) Sibernetik insan+ uygulamalar: Nörobilim, yapay zekâ, robotik gibi çoklu disiplinler ağında insan beyni ve sinir sisteminin bilgisayar sistemleriyle bütünleştirilmeye çalışıldığı, insan organizmasının hibritleştirilerek siborg (*cyborg*); sibernetik organizmalar oluşturma amaçlandığı uygulama alanlarıdır. Bkz. Mustafa Koç, “‘İnsan Kendinden Küçüktür’, Artırılmalıdır: Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler,” *Arkhe-Logos Felsefe Dergisi* 11, (2021): 11-12.

yapabilirliklerini artırma haklarını tanımakla birlikte, bu uygulamaların etik, toplumsal veya kültürel açılardan doğurabilecekleri olası negatif sonuçları önlemek amacıyla hukuksal sınırlamalara gitmeyi de gerekli görebilmektedir. John Harris, Nicholas Agar, Allen Buchanan, Julian Savulescu gibi kuramcılar günümüz biyoliberal düşünce evreninin önde gelen temsilcilerindendir.

İnsanartıcılık ise, insanı biyolojik yapısı itibarıyla “eksik/kusurlu” (*deficient*) bir varlık olarak kavrayışı nedeniyle, insanın bedensel ve bilişsel eksikliklerinin giderilebilmesi için insan+ uygulamalardan yararlanmasının bir zorunluluk olduğu argümanından hareket eder. Bu anlamda, insanartıcılık homojen karakteristikte bir düşünce alanı olmamasına rağmen, Ray Kurzweil, Max More, Nick Bostrom, David Pearce, James Hughes, Ben Goertzel gibi tüm çağdaş insanartıcı temsilciler temel güdülenimini *NBIC* disiplinler ve insan+ uygulamalardan almaktadırlar.

Böylelikle, ilkin biyokonservatizm ile biyoliberalizm arasında baş gösteren etik-politik uyuşmazlık, biyokonservatizmin, radikal düşünsel ve edimsel pozisyonu nedeniyle günümüzde insanartıcılıkla sürdürdüğü şiddetli bir çatışmaya dönüşmüştür. Bu olgunun sonucu olarak, bir Hans Jonas kavramlaştırması olan “gelecek etiği”nin (*Zukunftsethik*)⁵ içeriklendirilişi açısından girift ve çarpıcı bir biyoetik-biyopolitik dikotomi oluşmuş bulunmaktadır. Bu nedenle eldeki metin, belirlenen söz konusu dikotominin insan varlığının neliği ve onun varoluşsal izdüşümlerinin alımlanışı ve anlamlandırılışı bakımından günümüz felsefesinin başat problem alanlarından birini oluşturduğu saptamasından hareket etmektedir. Bu bağlamda biyokonservatizm insan varlığına ilişkin –felsefi antropolojinin tarihsel kalıtı olan “insan doğası/özü” belirlemeleri de dahil olmak üzere– tarihsel/geleneksel ontolojik yaklaşımlardan hareket ederken, temel güdülenimini insan+ uygulamalardan alan insanartıcılık bir transideal oluşturarak, epistemolojik, metodolojik ve etik-politik dayanaklarının irdelenmesi gereken bir trans-ontolojiye yönelmektedir.

Nitel bir araştırma olarak metinde izlenen metodoloji söz konusu transidealin artalandaki dayanaklarını aydınlatmak amacıyla, öncelikle insanartıcı düşünce evreninin oluşum tarihi ve kavramsal çerçevesini belirginleştirmeye çalışmakta ve bu alandaki düşünce tarihini sistematik olarak ele almaktadır. Çalışmada insan yaşamının uzatılması, insanlıksonrası ve biyokozmizm tartışmaları transidealin bileşenleri olarak kavramsal çözümlemeye dayalı bir yöntemliliği birincil ve ikincil önemdeki literatürün taranması eşliğinde uygulamaktadır. Özellikle, Ben Goertzel gibi çok az sayıda insanartıcı yorumcunun eklemeli olduğu bir kavram olarak “Biyokozmizm” alt başlığı kapsamında, diğer tüm insanartıcı temsilcilerden bağımsız olarak geliştirmeye ve olgunlaştırmaya çalıştığımız özgün argümanlara yer verilmektedir. Bu niteliğiyle çalışma argümantatif ve vargisal olarak insanartıcı bir düşünsel pozisyonu temsil etmektedir.

1. İnsanartıcı Düşünce Evreninin Kartografyası

İnsanartıcılık, gelişen bilim ve teknolojinin sunduğu yeni ve dönüştürücü olanaklardan yararlanmak yoluyla insanın bedensel ve bilişsel sınırlarının aşılması amacını güden, insanın gittikçe daha çok zenginleştirilmiş bir varlığa doğru evrimleşmesini öngören ve bu doğrultuda “insan+”⁶ (*transhuman*) köprüsü üzerinden “insansonrası” (*posthuman*) aşamaya ulaşmayı hedefleyen, kapanan son yüzyılın teknofütristik akımlarıyla etkileşim içinde oluşmuş, biyoliberal düşünce zemininden hareketle ayrıksı, uç bir düşünce formuna dönüşmüş olan ve sadece bir dünya görüşü (*world view*) değil, bir evren görüşü (*cosmovision*) oluşturabilme potansiyeline sahip bilimsel, felsefi ve kültürel bir harekettir.

İnsanartıcı düşüncenin oluşum tarihine geniş bir perspektiften bakıldığında, insanın tarih boyunca yeni yeterliklere ve yapabilirliklere ulaşma atılımı, doğayı, kendi doğasını anlama ve aşma çabası olarak, Oxford’lu insanartıcı

⁵ Bkz. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003).

⁶ Bu metinde İngilizce “transhuman” terimi “insan+”; “posthuman” terimi “insansonrası”; “posthumanity” terimi “insanlıksonrası” sözcükleriyle karşılanmıştır.

düşünür Nick Bostrom'un da vurguladığı üzere, mitolojide *Gılgamış Destanı*'ndan Francis Bacon'ın *Novum Organon*'una, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nden Friedrich Nietzsche'nin "üstinsan" (*Übermensch*) kavramlaştırmasına varana dek, bu düşünsel gelişimin, kültür tarihinin farklı evrelerinde çok sayıda bileşenden esinlenerek, köklü bir tarihsel zemin üzerinde biçimlendiğini göstermektedir. Bununla birlikte, insanartıcı düşünce 20. yüzyılın ilk yarısında ürünler veren J. B. S. Haldane, J. D. Bernal, Bertrand Russell, Aldous Huxley veya H. G. Wells gibi birçok yazarın farklı eserlerinden insan(lığ)ın geleceğine ilişkin spekülative-tematik etkiler edinmiştir.⁷ İnsan+ (*transhuman*) kavramının ilk kez, dinsel ve tinsel bağlamda insanı aşmak anlamında "transumanare" biçiminde, 1312 tarihli *İlahi Komedi*'de Dante Alighieri tarafından,⁸ insanartıcılık (*transhumanism*) kavramının ise ilk defa Aldous Huxley'in kardeşi, biyolog Julian Huxley tarafından 1927'de yayımlanan *Religion Without Revelation* (*Vahiysiz Din*) adlı eserde kullandığı görülür.⁹ Bununla birlikte, insanartıcı düşünce felsefi ve kuramsal çerçevesini 20. yüzyılın ikinci yarısında belirlemeye başlamış ve 1960'lı yıllardan itibaren A.B.D.'de, öncelikle karşıt kültür iklimiyle tanınan Kaliforniya'da, başlangıçta ortak bir kavramdan hareket edilmese de teknofütürist düşünce gruplarının ilk öncüleri belirlemeye başlamıştır. Bunlar arasında psikolog, "psikedelik hareket" in kurucusu ve hippy kültürünün ikonlarından Timothy Leary, düşünür, fütürist ve daha sonra "FM-2030" mahlasını kullanacak olan Fereidoun M. Esfandiary, fizikçi, bilim kurgu yazarı ve kriyonik (*cryonics*) uygulamalarının yaratıcısı Robert Ettinger insanartıcı düşüncenin olgunlaşmasında belirgin rol oynamış protagonistlerdir.¹⁰

Bu kültür çevresinde insan yaşamı ve özgürleşmesi önündeki temel engel olarak algılanan ölüm olgusuna karşı ne yapılabileceği sorusuna bir ilk yanıt olarak kriyonik uygulamasına geçme düşüncesi ortaya çıkmıştır. Ettinger'in 1964 tarihli *The Prospect of Immortality* (*Ölümsüzlük Olasılığı*) başlıklı eserinde savunduğu bu görüş, gelecekte teknoloji ve tıbbın yaşlanma ve ölümle mücadele etmeye olanak sağlayacağı gelişmişlik aşamasına ulaşıncaya dek ölü insan bedenlerinin sıvı nitrojenle korunması düşüncesine dayanmaktaydı. 1972'de kurulan *Alcor Life Extension Foundation*'dan sonra, Ettinger tarafından 1976'da kurulan *Cyronics Institute* ile bu doğrultuda ilk adımlar atıldı. 1972 tarihli kitabı *Man into Superman*'de ise Ettinger doğal, biyolojik evrimin insan çıkarı doğrultusunda işleyen ve insanın değerini gözetmeyen etkisiz bir deneme-yanılma süreci oluşu nedeniyle aslında kör bir süreci ifade ettiğini vurgulayarak, bu kör sürecin, insan tarafından kendi kendini yöneten bir evrim sürecine dönüşmeye başladığı bir milada girdiğimiz vurgusunu yapar. Bu doğrultuda temel katkının biyoteknolojiden geleceğini belirleyen tüm benzer görüşler aynı ortak paydada birleşirler: Biyoloji kader değildir! Özgürlük teması ise, biyolojik kısıtlamalar karşısında elde edilen özgürlük anlamında "morfolojik özgürlük" kavramıyla işlenecektir. Burada hâkim olan itici güç yaşam olanaklarının azamileştirilmesi düşüncesi olduğu için Ettinger, kriyonik hareketini, kökleri 18. ve 19. yüzyılların ilerleme idealine dayanan ancak onun gibi toplumsal değişim amacı temelinde sınırlı kalmayıp, onu aşan "yeni dahaiyicilik" (*new meliorism*) düşünce eğiliminin bir parçası olarak görür.¹¹ FM-2030 da Ettinger ile benzer doğrultuda, 1989 yılında yayımlanan *Are You a Transhuman?* (*Bir İnsan+ mısın?*) başlıklı kitabında, yüz yüze kaldığımız en acil sorunun sosyal, ekonomik, politik, sorunlar değil, hepimizin her yerde karşı karşıya kaldığı ölüm olgusu olduğu, tüm diğer insansal sorun ve kısıtlılıkların türetilmiş, ikincil şeyler olduğu, ölüm var olduğu müddetçe hiç kimsenin özgür olmayacağı ve ölümsüzlüğe bir kez ulaştığımızda her şeyin olanaklı olacağı gibi düşünceleri işlemekteydi. Leary ise, *LSD* ve *meskalin* gibi psikotrop, halüsinojen maddelerle bilinç seviyesinin yükseltilmesini amaçlayan bir yöntemin yeni insana giden yolda bir köprü olacağı düşüncesini "SMI²LE"¹² kısaltması altında formüleştirecek, bu üç bileşenin mekân, nitelik ve zaman açısından insani yaşam olanaklarının geliştirilmesini temsil

⁷ Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought," (2005b): 4-5. Erişim 04 Ağustos 2023. <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>

⁸ Max More, "The Philosophy of Transhumanism" in *The Transhumanist Reader*, ed. Natasha Vita-More ve Max More (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 8.

⁹ James Hughes, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future* (Cambridge, MA: Westview Press, 2004), 158.

¹⁰ Sascha Dickel, *Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen* (Baden-Baden: Nomos, 2011), 242-243.

¹¹ Dickel, *Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen*, 250.

¹² *Space Migration, Intelligence Increase, Life Extension: Uzay Göçü, Zekâ Artırımı, Yaşam Uzatma.*

ettiğini belirtmekteydi.¹³

Yaşam süresinin uzatılması ve kriyonik uygulamalarına yönelen günümüz insanartıcı kuramcılardan, adını Max More olarak değiştiren, *Alcor Life Extension Foundation*'da uzun bir süre CEO olarak görev yapmış bulunan, Britanya kökenli Max O'Conner'ın 1992 yılında Tom W. Bell ile Kaliforniya'da kurduğu *Extropy Institute (ExI)* insanartıcı düşüncenin ilk örgütsel çekirdeğini oluşturmuş oldu. Robot bilimci Hans Moravec, nanoteknoloji öncüsü Eric Drexler, bilgisayar bilimci, yapay zekâ uzmanı Marvin Minsky, teknoloji girişimcisi ve mucit Ray Kurzweil gibi kimi vizyoner tekno-bilimcilerin de önemli katkılarıyla bu organizasyon çerçevesinde yıllık konferanslar düzenlenerek varoluşsal sınırlılıkların aşılması doğrultusunda belirgin düşünsel adımlar atılmaya başlandı. Bu kuruluş Max More öncülüğünde, "entropi" kavramına karşıt olarak oluşturulan "ekstropi" (*extropy*) kavramı üzerinden kuramlaştırılan liberter insanartıcı bir bakış açısını temel almaktaydı ve düşünürün kendi deyişiyle bu "etrafıca geliştirilmiş ilk insanartıcı felsefeydi".¹⁴ More'un ilk versiyonunu 1990 yılında anarkokapitalist-liberter bir insanartıcı bakış açısıyla oluşturduğu ve "spontan düzen" kavramını kullanmayı tercih ettiği, 2000 yılı genişletilmiş versiyonundaysa bu kavramı esneterek, Karl Popperci liberal "açık toplum" kavrayışına yer verdiği *The Principles of Extrophy*¹⁵ (*Ekstropinin İlkeleri*), 2003'teki son versiyonunda, insanartıcı bağlamda ekstropi kavramına bütünlüklü açılım getiren şu yedi temel ilkeye dayanmaktaydı: (i) Sürekli Gelişim (*Perpetual Progress*), (ii) Kendini Dönüştürme (*Self-Transformation*), (iii) Pratik İyimserlik (*Practical Optimism*), (iv) Akıllı Teknoloji (*Intelligent Technology*), (v) Açık Toplum, Bilgi ve Demokrasi (*Open society, Information and Democracy*), (vi) Kendi Kendini Yönetme (*Self-Direction*) ve (vii) Rasyonel Düşünme (*Rational Thinking*).

"Ekstropizmin insanartıcı düşüncede oluşturduğu hizipçi niteliğine mesafe alarak daha olgun ve akademik saygınlığı olacak bir insanartıcı biçime ulaşmak amacıyla"¹⁶ 1998'de Avrupalı iki genç kuramcı; Nick Bostrom ve David Pearce tarafından *World Transhumanist Association/MTA* (*Dünya İnsanartıcılar Birliği*) kurulur. 1998'de farklı uluslardan temsilcilerin katılımıyla kaleme alınan, ilerleyen yıllarda değişikliklere gidilmiş olan *İnsanartıcı Bildirge*'nin (*Transhumanist Declaration*) 2012 versiyonu sekiz özlü maddeden oluşur:¹⁷

1. İnsanlık, gelecekte bilim ve teknolojinin derin etkisi altında kalacaktır. Bizler, yaşlanma, bilişsel yetersizlikler, istençdışı acı çekme ve Dünya gezegenine hapsolmuşluğumuzun üstesinden gelerek, insan potansiyelini genişletme olanağını öngörmekteyiz.
2. Bizler, insanlığın sahip olduğu potansiyelin çoğunun henüz gerçekliğe dönüştürülmemiş olduğuna inanıyoruz. Karşımızda harikulade ve son derece değerli, iyileştirilmiş/artırılmış insanlık durumlarına götürecek olan olası senaryolar var.
3. İnsanlığın özellikle yeni teknolojilerin kötüye kullanılması nedeniyle ciddi risklerle yüz yüze kaldığının farkındayız. Değer verdiğimiz çoğu, hatta bütün şeylerin kaybedilmesine yol açacak olası gerçekçi senaryolar mevcut. Bu senaryoların kimileri şiddetli, kimileriye incelikli. Her ilerleme değişim olsa da her değişim ilerleme değildir.
4. Araştırma harcamaları bu beklentinin anlaşılması doğrultusunda yatırıma dönüştürülmelidir. Riskleri düşürmenin ve yararlı uygulamaları hızlandırmanın en iyi yolunun ne olduğu üzerinde dikkatlice durmamız gerekir.

¹³ Dickel, *Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen*, 254.

¹⁴ More, "The Philosophy of Transhumanism," 5.

¹⁵ Max More, *The Principles of Extrophy*. Erişim 23 Kasım 2025. http://dpva.org/wiki/index.php/2003_-_Principles_of_Extrophy_Version_3.11_-_Max_More

¹⁶ Bostrom, "A History of Transhumanist Thought," 14.

¹⁷ İlk kez Türkçeleştirilen bu bildirgenin çevirisi tarafımızca yapılmış olup, metin, homojen bir nitelikte olmayan insanartıcı düşünce evreninin tek mutabakat metni oluşu ve transidealin ilk ortak gerekçelendirilişini oluşturması açısından tarihsel önemdedir.

Ayrıca, insanların yapılabilecek şeyleri yapıcı bir şekilde tartışabilecekleri toplantılara ve güvenilir kararların uygulanabileceği bir toplumsal düzene ihtiyacımız var.

5. İnsan soyunun yok olma risklerinin azaltılması ve yaşam ve sağlığın korunması, çekilen şiddetli acının hafifletilmesi, insani ileri görüş ve bilgeliğin ilerletilmesi için gerekli araçların geliştirilmesi acil öncelikler olarak gözetilmeli ve cömertçe finanse edilmelidir.
6. Oluşturulan politikaların sorumlu ve kapsayıcı ahlaksal bakışla yönlendirilmesi, fırsatları da riskleri de ciddiye alması, özerklik ve bireysel haklara saygı göstermesi ve dünyadaki tüm insanların çıkarları ve onuru için dayanışmada bulunması ve ilgi göstermesi gerekmektedir. Gelecekte var olacak kuşaklara karşı ahlaksal sorumluluklarımızı da göz önünde bulundurmalıyız.
7. İnsanlar, insan dışı hayvanlar ve gelecekteki her türden yapay zekâlar, değiştirilmiş yaşam formları veya teknolojik ve bilimsel ilerlemenin oluşturabileceği diğer zekâlar da dahil olmak üzere tüm duyarlılık sahibi varlıkların refahını savunmaktayız.
8. Kişinin bedenini, bilme yetisini, duygularını değiştirme ve iyileştirme/artırma hakkı demek olan morfolojik özgürlüğü desteklemekteyiz. Bu özgürlük, yaşamı uzatmak, kendini kriyoniğe, yükleme ve diğer yöntemlerle korumak ve daha ilerideki değişiklik ve iyileştirmeleri seçmek için gerekli teknik ve teknolojileri kullanma veya kullanmama hakkını kapsar.¹⁸

WTA henüz 2000'li yılların başında tüm dünyada yaklaşık 6000 üyeye sahip olmuş, 2009'da ise adını *humanity+* (*h+*) olarak değiştirmiş olup, *Extrophy Institute* ise misyonunu yerine getirmiş ve amacına ulaşmış olduğu gerekçesiyle 2006 yılında kapatılmıştır. Günümüz itibarıyla tüm dünyada insanartıcı düşünceye olan ilginin gittikçe artmakta olduğu gözlemlenmekte ve 2014 yılından itibaren de farklı ülkelerde insanartıcı siyasal partilerin kurulmaya başlanmış olduğu görülmektedir. 2016 yılı A.B.D. başkanlık seçimlerinde ise *Amerikan İnsanartıcı Partisi*'den Zoltan Istvan başkan adayı olmuştur.

Ontolojik ve antropolojik açılardan insanartıcılığa göre insan oluş halinde, evrimi tamamlanmamış, yetersizlikleri bulunan ve üretilme, işlenme sürecinde olan (*work in progress*) bir varlık niteliğindedir.¹⁹ İnsanın evrim süreci kesintisiz olarak devam etmektedir ancak artık onun doğasının geleceğini Darwinci tanımlamayla bir “doğal seleksiyon” değil, teknolojik bir “insansal seleksiyon” belirleyecektir. Bu teknolojik dayanak, *NBIC* teknolojiler ağında disiplinler arası bir nitelik kazanmıştır ve söz konusu yakınsak teknolojiler insan+ uygulamalara dönüşerek insanartıcı düşüncenin varlık zemini ve temel güdülenimini oluşturmaktadır. Bu nedenle insanartıcı dünya/evren görüşünün bir “trans-ontoloji”yi barındırması kaçınılmazdır.

Gelişim, dönüşüm, ilerleme gibi kavramlara yapılan vurgunun oluşturduğu çağrışımdan hareketle, köklerinin uzandığı iddia edilen ancak aralarında dolaysız, organik, fenomenal bir ilişki kurulması gerekmeyen klasik hümanizm ile insanartıcılık arasında belirleyici, temel bir metodolojik ayrım bulunmaktadır: Yeni insanın gelişimi, yetkinleşmesi ve özgürleşmesi ideali Rönesans hümanizmi ve Aydınlanma'da akla dayalı ancak özünde ahlaksal, estetik, tinsel boyutlarda eğitsel yolla gerçekleştirilmeye çalışılmışken, insanartıcılıkta bu ideal teknoloji dayanaklı, biyolojik ve genetik kalıtımın sınırlarını aşma düşüncesi temelinde oluşturulmuştur. Bu belirleyici ayrımdan hareketle insanartıcılık bariz bir biçimde tarihsel geleneğe ve moderniteye karşı olmaktan çok, bir “transmodernite” veya “hipermodernite” arayışına yönelmiştir.²⁰ İnsanartıcılık, Aydınlanma düşüncesi ve idealinin özünü oluşturan akılsallık, bilimsel yöntem, bireysel haklar, ilerlemenin olanaklılığı ve arzu edilirliliği, batıl inanç ve otoriterliğin üstesinden

¹⁸ More, “The Philosophy of Transhumanism,” 54-55.

¹⁹ Jan-Christoph Heilinger, *Anthropologie und Ethik des Enhancements* (Berlin/New York: De Gruyter, 2010), 117.

²⁰ More, “The Philosophy of Transhumanism,” 1.

gelme ve yeni yönetim biçimlerini arama gibi ilkeleri, bunların yeni bilginin ışığında gözden geçirilerek düzenlenmesi ve arıtılması yoluyla savunmaya devam eder.²¹

İngilizce “transhumanism” kavramının alımlanışında yaygın görülen temel yanlış, öncelikle, terimin morfolojik kuruluş öğelerinin anlamlandırılışındaki hatadan kaynaklanmaktadır: “Trashumanism” terimi, “trans-humanism” bileşenleri üzerinden değil, “transhuman-ism” bileşenleri temelinde kuruludur; yani terim, hümanizmi aşmayı değil, mevcut eksik/zayıf/kusurlu insanı aşmayı erekselleştiren bir dünya/evren görüşünü imler.²² Öte yandan, klasik hümanizm insanın ve insanlığın ahlaksal, estetik, eğitsel boyutlarda gelişimi ve ilerleyişini erekselleştirmişken, insanartıcılık bilim ve teknolojiye dayalı olarak insanı ve insanlığı –posthümanizme (*posthumanism*) değil(!)– insanlıksonrasına (*posthumanity*) taşımayı hedefleyen bir ilerleme ve gelişme stratejisini öngörür. Her ne kadar Max More “transhumanism” kavramının “trans-humanism+transhuman-ism”²³ anlam içeriklerinden oluştuğunu belirtiyor ve Nick Bostrom da insanartıcılığın köklerinin rasyonel hümanizmde olduğu vurgusunu yapıyor olsalar da, bunu, bir organik bağ saptaması olarak değil, Bostrom’un ifadesiyle, insanın doğal dünyayı ve kendisinin onun içindeki yerini öğrenme yolları olarak vahye ve dinsel otoriteye değil, deneysel bilim ve eleştirel akla dayanması anlamını içeren, metodolojik-epistemolojik bir analogi, ontolojik korelasyonu bulunmayan analitik bir değerlendirme olarak okuyabiliriz. Biz, insanartıcılık ile hümanizm arasında dolaysız, organik, fenomenal bir bağ bulunduğu argümanını insanartıcılığın varlık koşullarının bunu olanaklı kılmadığı gerekçesiyle olumsuzlamaktayız: İnsanartıcılık ne “hümanist” ne de “anti-hümanist” olmak gibi bir sorunsalın öznesi değildir ve bizce esasen, hümanizm ve anti-hümanizm kümelerinin her ikisinin de yer aldıkları evrenin dışına çıkan; “hümanist-olmayan” (*non-humanist*) pozisyonundadır.²⁴ Bu tezin gerekçelendirilişi, insanartıcılığın sadece insan özneleri değil, “insanlar, insan dışı hayvanlar, gelecekteki her türden yapay zekâlar, değiştirilmiş yaşam formları veya teknolojik ve bilimsel ilerlemenin oluşturabileceği diğer zekâlar da dahil olmak üzere bütün duyarlık sahibi varlıkların refahını savunur”²⁵ oluşu ve böylelikle, tüm bu varlıklara ahlaksal statü tanımaya açık oluşunda yatar. İnsan merkezci olmayan “ahlaksal özne” tanımını genişletmesi onun hümanist-olmayan düşünsel pozisyonunu desteklemektedir.²⁶ Bu nedenle “insanartıcılık hümanizmin bir türevidir” biçimindeki önermenin geçersiz olduğunu öne sürebiliriz. İnsanartıcı dünya/evren görüşü ile klasik hümanist kavrayış arasındaki belirleyici bir diğer ontolojik-epistemolojik fark ise “hümanizmdeki ‘insan’ kavrayışının, insanın maddi bir bedene ve maddi olmayan bir ruha sahip olduğu düşüncesini içermesi”²⁷, buna karşılık insanartıcı düşüncenin kartezyen düalizme kapalı oluşudur.

İnsanın “eksik varlık” olarak ele alınışında yatan kötümser kalkış noktasını, teknolojik insanın varoluşunu ve varlık tarzını aşarak, insan+ ve insansonrası aşamalara ulaşabileceği gibi iyimser bir gelecekçi bakış açısına taşıyan insanartıcı kavrayış, kötümsercilikten iyimserciliğe geçişi trans-ontolojik yöneliminin *sine qua non* bir bileşeni olarak, olanak-gerçeklik-zorunluluk kiplikleri relasyonu dahilinde yapılandırır. İnsanartıcılıkta içkin olan bu sıra dışı karakteristiği “olasılıksal iyimserlik” olarak tanımlamakta ve kavramaktayız. Olasılıksal iyimserlik, gelecek kategorisini içeriklendirilişi açısından spekülatif iyimserlik veya belirlenimci (*deterministic*) iyimserlikle kıyaslandığında, bilimsel veri ve öndeyiden yaralanan metodolojisi ve biyokozmist bağlamda insanın evrene açılması atılımının beraberinde getireceği kesintisiz ve sonsuz bilgiye erişim olasılığı ve olanaklılığını ihtiva edişiyile farklılaşır. Bu anlamda insanartıcılıktaki gelecek iyimserliği salt bir tekno-iyimserlik olmaktan ziyade, kültür ve tarih kötümserciliği reddi olarak bir ilerleme mantığını ifade eder.

²¹ More, “The Philosophy of Transhumanism,” 11.

²² Koç, “‘İnsan Kendinden Küçüktür’, Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler,” 14.

²³ More, “The Philosophy of Transhumanism,” 4.

²⁴ Koç, “‘İnsan Kendinden Küçüktür’, Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler,” 15.

²⁵ More, “The Philosophy of Transhumanism,” 54.

²⁶ Koç, “‘İnsan Kendinden Küçüktür’, Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler,” 15.

²⁷ Stefan Lorenz Sorgner, *Transhumanismus »Die gefährlichste Idee der Welt«!?* (Freiburg i. Br.: Herder. 2016), 78.

2. İnsanartıcı Transideal ve Methuşelah Projesi : İnsan Yaşamının Uzatılması

Genel tıpta “yaşlanma karşıtı” (*anti-aging*) uygulamalar olarak adlandırılan ve biyoteknolojik müdahalelerle birlikte yaşam süresinin uzatılmasını hedefleyen nitelikteki uygulamalara bireyler aynı zamanda daha sağlıklı ve daha mutlu bir yaşam sürebilmek amacıyla başvurumaktadırlar. Bu nedenle, özellikle faydacılık (*utilitarianism*) yaşlanma karşıtı uygulamaları ve spesifik olarak biyoteknolojik ve genetik insan+ uygulamaları somut getirileri nedeniyle, insanların mutluluk ve gönenç içinde yaşamalarını sağlayabilecek bir olanaklar alanı olarak değerlendirir ve bu bakış açısı faydacıların “haz” (*hedone*) kavramı ile ilişkilendikleri bir kalkış noktasına ve bunun gerekli kıldığı bir edimsellik kavrayışına dayanır. Uzatılmış yaşam süresinin öznenin yapabilirlikler dünyasına pozitif değerde kazanımlar sağlayacağı düşüncesi, burada belirleyici olanın sadece yaşam süresinin uzatılması değil, sağlıklı yaşam süresinin uzatılması olduğundan hareketle oluşur. Böylelikle, insanartıcılığın arka planda dayandığı düşünsel dayanaklardan birinin de neden faydacılık olduğu açıklanmış olacaktır.

Öte yandan, bireylerin daha uzun ömürlü oldukları bir toplumsallıkta, yakın gelecekte ilkin yaşlılık süresinin uzayacağı göz önünde bulundurulduğunda, yaşanması olası olan hastalıklar ve bunların tedavisi için gerekli olan daha fazla finansman ihtiyacı gündeme gelecek, bu nedenle yaşlanma karşıtı uygulamalar refah toplumlarını dahi bu gibi sorunlar karşısında zora sokacaktır. Bu tür bir demografik değişimde genç bireylerden çok yaşlıların nüfus yoğunluğunu oluşturacakları açıktır. Dolayısıyla, örneğin günümüz endüstri toplumlarında geçerli olan emeklilik yaşının da zamanla adım adım yükseltileceği beklenmekte ve nitekim, 2023 yılında Fransa’da emeklilik yaşını 62’den 64’e çıkaran yasa tasarısının onaylandığı görülmektedir. Bir diğer açıdan, uzun yaşamak yavaş yaşlanmak anlamına geleceği için, daha uzun çalışma süresi daha uzun yaşlılık süresi ile bütünleştğinde, faydacı argümanın nedenli avantajlı bir sonuç doğuracağı da ayrı bir tartışma konusuna yol açmakta ve bu bağlamda faydacı bakış açısına eleştiriler getirilmektedir. Ancak bu noktada sıklıkla gözden kaçırılan husus şudur ki, yaşlılık süresi uzayacak olan kuşaklar insan+ uygulamalardan ilk yararlanacak olan kuşaklar olacaktır ve gelecekteyse yaşam süresi uzatılmış olan bireyler yaşlılık dönemlerini değil, gençlik dönemlerini uzun yaşayacaklardır. Bu nedenle insanartıcı transideal açısından uzatılmış ortalama yaşam süresi ve insanın, kendi türü veya geçebileceği olası bir başka tür niteliğiyle, gelecekte insanlıksonrası aşamaya ulaşması erekselliği temel belirleyici trans-ontolojik dayanakları oluşturmaktadır.

Francis Fukuyama *İnsan Sonrası Geleceğimiz (Our Posthuman Future)* başlıklı çalışmasında, yaşam süresinin uzatılması sonucu insanların ölümle olan ilişkilerinin de değişeceğini belirterek “ölüm yaşamın doğal ve kaçınılmaz bir yönü olarak değil de çocuk felci veya kızamık gibi önlenmesi olası bir kötülük olarak algılanmaya başlayabilir. Öyle olursa, o zaman ölüm ağır başlılık ve asaletle karşılanacak bir şey değil, kabullenilmesi aptalca olacak bir seçim olarak görülecektir”²⁸ görüşünü ifade eder. Bu yaklaşım, nitelikli bir sosyal bilimci ve liberal bir kuramcının, söz konusu tartışma biyoetik ve biyopolitik alanlarına doğru genişlediğinde, liberal kimliğini nasıl rahatlıkla terk ederek biyokonservatif akla geçebildiğinin somut bir örneğidir. Yazar önermelerinde, ölümün neden yaşamın doğal ve kaçınılmaz bir yönü olması gerektiği, ölümü önlenmesi olası bir kötülük olarak algılamadaki sorunun ne olduğu veya ölümü ağır başlılık ve asaletle karşılamanın neden esas olduğu gibi sorulardan hiçbirine yönelik ontik, epistemik veya etik ikna edici bir mantıksal temellendirme girişiminde bulunmamakta, felsefi antropolojinin geleneksel “insan doğası” kabullenmesi ve bunun üzerinden kurulan “insan onuru” gibi türev kavramlaştırmalara sığınmayı yeterli bulmaktadır. Yazarın bu pozisyonu, bağlı bulunduğu liberal düşünce geleneğinin kişi hak ve özgürlükleri ilkesi açısından bakıldığında, bireyin öz belirlenim seçeneği olarak insan+ uygulamalardan yararlanma hakkının bulunduğu görüşüyle çelişerek temel liberal bir ilkeyi de ihlal etmektedir. Bu gerekçeyle, biyokonserva-

²⁸ Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz. Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev. Çiğdem Aksoy Fromm. (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003), 90. [Türkçeye “İnsan Ötesi Geleceğimiz” olarak çevrilmiş olan bu eserin başlığının “İnsan Sonrası Geleceğimiz” olarak çevrilmesi gerektiği görüşündeyiz. Orijinal başlıkta (*Our Posthuman Future*) (Bkz. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002) kullanılan terim “posthuman” olup, bu terime karşılık olarak “insan ötesi” yerine “insan sonrası”nın kullanılması beklenir, zira Türkçede “ötesi” soneki, İngilizcedeki “post” değil “meta” öneki karşılığı olarak (*metaphysics*; fizik ötesi’nde olduğu gibi) kullanılmaktadır.]

tif akıl mevcut “insan doğası”nı korumak kaygısıyla aslında insani varoluş olanaklarını kısıtlayan ve baskılayan bir sonuç doğurmakta olduğu için, insanartıcı dünya görüşü felsefi antropolojinin tarihsel kalıtı olan “insan doğası” kavrayışlarına mesafeli kalarak, insanı farklı bir ontolojinin öznesi olarak yeniden yapılandırmak ve konumlandırmak zorundadır.

Bilim ve teknolojiyi temel alan günümüz insanartıcı düşünce eğilimleri insan yaşamının uzatılması çabası ile ölümsüzlük arayışı arasındaki kritik öneme sahip ontolojik farkın ayırıcılığı olduğundan, bilimsellikten uzaklaşmayan kuramcılarının ağırlıklı olarak ölümsüzlük teması üzerine değil, insan+ uygulamalara dayalı olarak insan yaşamının uzatılması suretiyle ölüm olgusuna karşı mücadele etmeye odaklandıkları görülür. İnsanartıcı biyogerontolog ve genetik bilimciler insanlığın en eski düşmanı olarak niteledikleri biyolojik-hücrel yaşlanma ve ölüm olgusunu organizmada ortadan kaldırılabilecek bir hasarlanma veya hastalık olarak kavrama eğilimindedirler.²⁹ Eksik/kusurlu/yetersiz olarak tanımlanan ve bu nedenle dönüşümünün zorunlu olduğu ön görülen insanın, insan+’ya ve ardından da insansonrasına geçişi mevcut, verili yapısından pozitif bir epistemolojik kopuşu gerektirecek, aşkın özne olarak insansonrası farklı bir ontolojik varlık tarzına sıçrayacaktır. Başkalaşmış, yeni özne olarak insansonrasının zenginleşen bilişselliği ve yeni *vita activa* atılımı “pozitif özgürlük karşıtı tüm unsurların yaşamdan elenmesini hedefler. Ölümün, yeni öznenin artırılmış zihin içeriklerinin korunması ve onun pozitif özgürlük atılımı karşısındaki başat antagonist olgu olması nedeniyle, insanartıcı kavrayış açısından yaşamdan elenmesi gerekmektedir.”³⁰ Zihin ve bilgi fenomeni ilişkisi açısından bakıldığında, zihin bilginin taşıyıcısı, ölüm ise bilginin yok oluşu olduğu için, insan yaşamının uzatılması çabası, nihai olarak, tüm evrimsel tarihin en üstün kazanımı olan zihnin korunumunu ve süregelen içeriklenişini amaçlamış olacaktır.

İnsanartıcı düşünce biyoteknolojinin “Methuşelah Projesi” olarak adlandırılan atılımı gerçekleştirerek insan yaşamının uzatılmasını hedeflerken, bu trans-ontolojik yönelimin önündeki en büyük engel, Leon R. Kass örneğinde görüldüğü gibi,³¹ biyokonservatif aklın ölümü kutsaması ve bir *habitus* formuna dönüşmüş olan yaşlanma ve ölümün kanıksanmış oluşudur. Biyokonservatif kutsallaştırıcı akıl insanın acı çeken bir varlık oluşunu ve acıyla örülü yaşamların da ölümle sonlanmasını bunların “doğallığına” bağlar ve “yaşama anlamını veren onun sınırlılığıdır” argümanını “doğallık argümanı”yla bütünleştirerek, “sınırlı yaşamlarımızda acı çekmek anlamlıdır/doğaldır” argümanına ulaşır. İnsan yaşamının uzatılmasına karşı çıkan fatalist biyokonservatifler, günümüzde küresel ölçekte ulaşılmış olan yaklaşık 75 yıllık ortalama yaşam süresinin, insanlığın önceki dönemleriyle kıyaslandığında bilim ve teknoloji sayesinde uzatılmış bir yaşam süresi olduğu gerçeğini göz ardı etmek zorunda kalan çelişik bir düşünceyi savunmuş olmaktadır. Buna karşılık, “insanartıcılık NBIC teknolojilere dayalı olarak acının tüm duyarlı canlılarda ortadan kaldırılmasını amaçlar. İnsanartıcı David Pearce’ın ‘Hedonistik İmperatif’ kuramıyla çerçevesini oluşturduğu negatif faydacı, yani acıyı minimuma düşürmeyi mutluluğu maksimuma çıkarmaya önceleyen faydacı etik metodoloji bu bakış açısının rafine bir örneğini oluşturmaktadır.”³²

İnsanartıcılık, insan yaşamının uzatılması ve Poppercı “gelecek açıktır” ilkelerine dayalı olarak, insan+ ve insansonrasının birer morfolojik ve reproduktif pozitif özgürlük öznesi olarak geleceğin tarih sahnesinde yerini alabilmesini sağlamaya çalışır. Ancak bu aşamada sorun geleceğin ne oranda açık olduğunun ve tarihsel akışın yönünün ne olabileceğinin kestirilebilmesinde düğümlenmektedir. Dolayısıyla bu sorun gelecek kategorisi bağlamında

²⁹ Bu alandaki en dikkat çekici çalışmalardan biri için bkz. Aubrey de Gray ve Michael Rae, *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime* (New York: St. Martin’s Press, 2007) veya eserin çevirisi için bkz. Aubrey de Gray ve Michael Rae, *Yaşlanmayı Durdurabiliriz. Kendi Yaşam Sürecimiz İçinde Yaşlanmayı Tersine Çevirebilecek Gençleşme Devrimleri*, çev. Engin Tarhan. (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2010).

³⁰ Koç, “‘İnsan Kendinden Küçüktür’, Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler,” 37.

³¹ Leon R. Kass, “The Wisdom of Repugnance” in *The Ethics of Human Cloning*, ed. Leon R. Kass ve James Q. Wilson (Washington, D.C.: The AEI Press, 1998), 3-59.

³² Bkz. David Pearce, “The Abolitionist Project,” erişim 08 Mayıs 2025. <https://www.hedweb.com/abolitionist-project/index.html> ve Koç, “‘İnsan Kendinden Küçüktür’, Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler,” 38.

“insanlıksonrası” olasılığının olanaklılığına dair bilimsel bir irdelemeyi zorunlu kılmaktadır.

3. İnsanartıcı Transideal ve Gelecek Kategorisi: İnsanlıksonrası (Posthumanity)

İnsanlığın geleceğine dair öne sürülen öndeyi ve spekülasyonlar iyimser veya kötümser ölçeklerde bilimsel temelde oluşturulabildiği gibi, beklenti, inanç, dünya görüşü veya ideolojik bakış açıları üzerinden de çok çeşitli görünümelerde karşımıza çıkmaktadır. Varoluşsal risk (*existential risk*) tartışmaları bağlamında, matematiksel açıdan “gelecek yüzde kaç açıktır?” biçimine dönüşen bir sorgulamayla, olasılıksal değerin artışı veya azalışına bağlı olarak geleceğin niteliğine ilişkin bir çıkarıma ulaşabilme olanağına sahip olabilecek veya bu olanaktan uzaklaşacağız.

Oxford Üniversitesi *İnsanlık Geleceği Enstitüsü* yöneticisi, bilim insanı Nick Bostrom’un bu tartışma alanına yönelik özgün kuramsal yaklaşımı son derece dikkat çekici olup, bilimsel ve realist bir gelecek tasarımı doğrultusunda kayda değer katkılar sunmaktadır. Bu nedenle, söz konusu irdelemeyi insanartıcı düşünce hareketinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Bostrom’un değerlendirmelerini ele almak suretiyle yürüteceğiz. Bostrom’un “The Future of Humanity”³³ başlıklı makalesinden hareketle, insanlığın geleceğine ilişkin oluşturduğu olası senaryolara yaklaşımı ve bunların çözümlenişlerini inceleyerek, insanlıksonrası aşamaya ulaşma olasılığının senaryonun diğer olasılıkları karşısında daha güçlü bir konuma sahip olup olmadığı sorusunun yanıtını da bulmaya çalışacağız.

Bostrom, insanlığın geleceğine ilişkin olası dört temel senaryo belirlemektedir: (1) Yokoluş (*extinction*), (2) Yinelenen çöküş (*recurrent collapse*), (3) Yatay seyir (*plateau*) ve (4) İnsanlıksonrası (*posthumanity*). Oluşturulan bu dört senaryo, evrimi ve gelişimi süren insanlığın, küresel boyutta iklim değişikliğinin yıkıcı sonuçlarından ekonomik kalkınma sorununa, biyoçeşitliliğin ve doğal kaynakların korunmasından küresel nüfus artışı ve açlık problemine kadar birçok alanda uzun erimli, sürdürülebilir politikaların oluşturulup oluşturulamayacağı ile de dolaysız ilişkili olarak, insanlığın yüz yüze kaldığı somut problemlere daha yakından bakabilmemiz adına, geleceğe yönelik realist bakış açıları üretme çabalarının bir yansıması olarak kurgulanır. Bu olasılıklardan hangisinin gerçekliğe dönüşeceği, öncelikle, insanlığın gelişen bilim ve teknolojiyi hangi amaçlarla, ne gibi doğrultularda kullanacağıyla yakından ilişkili olacaktır:

(1) Yok oluş senaryosu, tarihte rastlanan, herhangi bir uygarlık çöküşü (*collapse*) olgusundan nitelik ve boyutları itibarıyla bütünüyle farklı olarak, geri dönüşü olmayan, varoluşsal bir faciayı ifade edecektir. Mantıksal olarak yok oluş katastrofik anlamda, örneğin kütlece büyük bir meteorun yeryüzüne çarpması gibi dünya dışı nedenler vesilesiyle veya yıkıcı volkanik patlamalar gibi coğrafi faktörler tarafından oluşabileceği gibi, insanlığın bizzat kendi eliyle yol açabileceği bir sonuç olarak da meydana gelebilir. İnsan eliyle yok oluş, nükleer silahların veya hızla gelişen biyoteknoloji, nanoteknoloji gibi bilimsel alanların ya da süper zekâ gelişiminin kontrolsüz ve yıkıcı doğrultuda kullanılmasıyla, mevcut insanlığın ardında kendisini takip edecek olan herhangi bir nesil bırakmaksızın bütünüyle yok olması anlamına gelecektir.

“İnsan soyunun tükenmesinin iki farklı yolu vardır: İlki, evrimleşerek veya gelişerek ya da bir veya daha fazla yeni türe veya yaşam formuna dönüşerek, artık Homo sapiens sayılmayacak kadar öncekilerden yeterince farklı olarak; diğeri ise insanlığın herhangi bir anlamlı değişim ya da devamlılık olmaksızın basitçe yok olup gitmesidir. Elbette, insan türünün dönüşmüş bir devamı da sonunda yok olabilir ve belki de tüm yaşamın sona erdiği bir nokta olacaktır; dolayısıyla birinci tür yok oluşu içeren senaryolar sonunda ikinci tür tamamen yok olma senaryosuna dönüşebilir.”³⁴

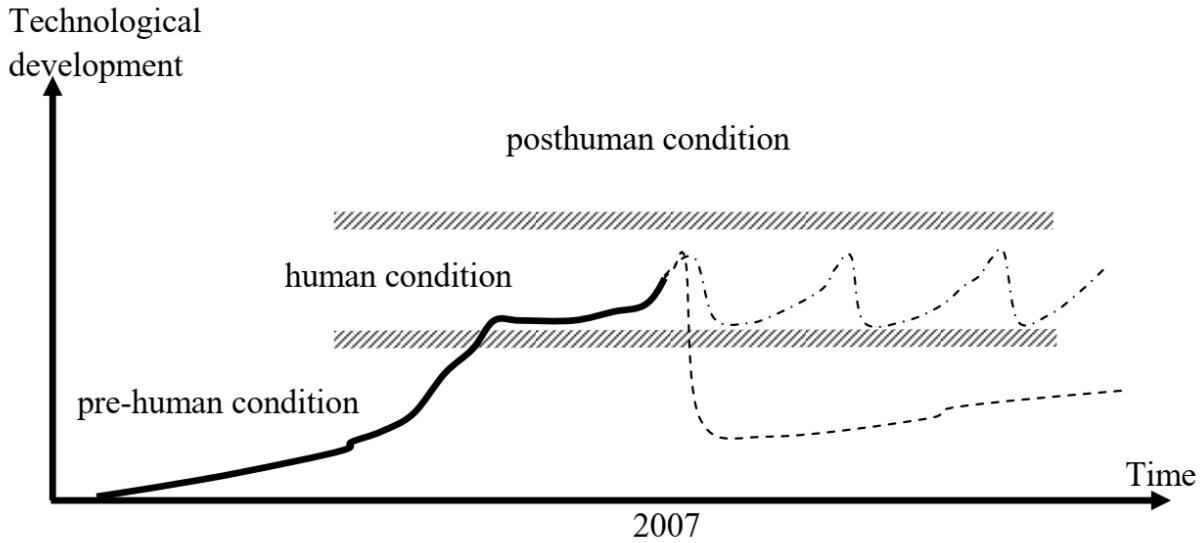
Yok oluş olasılığının matematiksel değer karşılıklarının çarpıcılığına dikkat çekmek gerekirse, bu değerler, örneğin düşünür John Leslie tarafından önümüzdeki 500 yıl içinde gerçekleşmesi anlamında %30, astronom Martin Rees tarafındansa insanlığın sadece 21. yüzyıldan çıkabilme olasılığı anlamında %50 olarak verilmektedir.

³³ Nick Bostrom, “The Future of Humanity,” *Geopolitics, History, and International Relations* 1(2), (2009).; Nick Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit* (Berlin: Suhrkamp, 2018a).

³⁴ Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit*, 22.

İnsanartıcı dünya görüşünü savunan, dolayısıyla insanlıksonrası aşamaya geçebilme öngörüsünde bulunan Bostrom için dahi insan soyunun yok oluş olasılığı %25'ten azdır. Bu düşünür ve bilim insanlarının öngörülerinde Bostrom'un öne sürdüğü ve en iyimser değer olarak karşımıza çıkan yaklaşık ¼'lük olasılığın bile ne denli yüksek bir olasılık değerini ifade ettiğine dikkat etmek gerekir. Bu en iyimser olasılık değerini bir intihar oyunu olarak altıpatlarla oynanan Rus ruleti ile karşılaştırdığımızda, başlangıçta teorik olarak altıda bir değerine kadar düşme (ancak öte yandan ilk denemede birde bir değerine kadar çıkma) olasılığıyla böylesine ölümcül bir oyunda dahi yaşamda kalabilme şansının insanlığın gelecekte karşı karşıya bulunduğu varoluşsal risk olasılığından daha yüksek olabileceğini görmekteyiz. Kaldı ki, Rus ruletinde taraflardan birinin yaşama devam edebilme şansı varken, varoluşsal risk kitlesel bir yok oluşu ifade etmektedir. Tüm bu değerlendirmeler insanın ve insanlığın farklı varoluş seçeneklerine ulaşmak ve yeni bir varlık tarzına geçmek zorunda olduğu argümanını destekler niteliktedir.

(2) Yinelenen/döngüsel çöküş, Bostrom'un aşağıdaki grafikte belirlediği üzere, insanlığın günümüz itibarıyla ulaşmış olduğu gelişim aşamasından köklü bir geriye düşüşle; a) insanlık öncesi duruma geri gidişi olasılığını doğurabileceği gibi, b) mevcut aşamada kalmak suretiyle süregelen dalgalanma ve döngüsel çöküşler biçiminde de yaşanabilir. Olasılık a, insanlığın gelişim ve ilerleme tarihini yeniden oluşturmak zorunda kalarak insanlık öncesi durumdan insanlık durumuna ulaşmaya çalışması gerekeceğini gösterirken, olasılık b, insanlığın süregelen dalgalanma ve döngüsel çöküşler yaşamalarıyla insanlık durumundan çıkış olanağının bulunmayacağını ifade ederek, evrimsel sürecin de bu aşamada tıkanacağı anlamını doğuracaktır.



Grafik 1³⁵: Yinelenen/döngüsel çöküş.³⁶

Bu bağlamda, yok oluş senaryosuyla kıyaslandığında yinelenen/döngüsel çöküş senaryosundaki temel belirleyici fark insan türünün hayatta kalmasıdır. Ancak bu aşamada “çöküş” olgusunu toplumsal çöküş, uygarlıkların çöküşü veya bir bütün olarak insan uygarlığının çöküşü biçimlerinde ayrı ayrı saptamak mümkündür. Toplumsal (veya lokal) çöküşler tüm insanlık tarihi boyunca sayısızca tespit edilebilen olgusal örnekler olarak karşımıza çıkarlar. Uygarlık çöküşü ise ekonomik, siyasal veya ekolojik sorunlar temelinde geliştiği için tarih boyunca toplumlar ve uygarlıklar nüfuslarını yaşatabilmek ve artırabilmek amacıyla gıda, enerji ve doğal kaynaklarını güvence altına almak zorunda kalmış, aksi takdirde bir çöküş tehlikesiyle karşı karşıya kalmaları kaçınılmaz olmuştur. Bütünsel olarak insan uygarlığının çöküşü anlamındaysa, grafikte de görüldüğü üzere, insan soyu hayatta kaldığı müddetçe, uygarlık açısından geri düşüşünü yeniden sağlayabilme kapasitesine sahip olabilir. Ancak bu yeni uygarlaşma

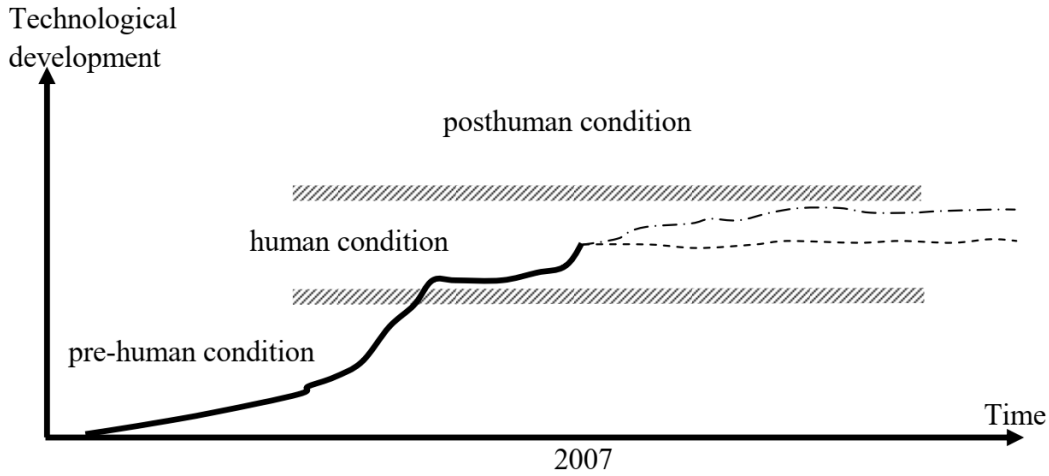
³⁵ Grafik 1, 2, 3 ve 4'te; *Technological development*: Teknolojik gelişim ve *Time*: Zaman eksenlerini verirken, *pre-human condition*: insanlık öncesi durumu, *human condition*: insanlık durumunu ve *posthuman condition*: insanlıksonrası durumu göstermektedir.

³⁶ Bostrom, “The Future of Humanity,” 14.

atılımı bir yeni çöküşü potansiyel olarak kendi içinde oluşturabilir veya oluşan yeni uygarlık atılımı yeni bir çöküşü önleyici nitelikte kendisini inşa edebilir.

“Tekrarlayan bir çöküş senaryosu, sonuç olarak, grafik 1’de gösterildiği gibi, uygarlık düzeyini nispeten dar bir aralıkta hapsedecek, dikkatle kalibre edilmiş bir homeostatik mekanizma gerektirir. İnsanlık böylesi salınımlı bir yörünge üzerinde binlerce yıl harcayacak olsa bile, sonuçta bunun gerçekleşmesi beklenebilir. Bu aşama ya insanlığın kalıcı olarak yok edilmesiyle, ya istikrarlı, sürdürülebilir bir küresel uygarlığın yükselişiyle ya da insanlık durumunun yeni bir “insanlıksonrası” duruma dönüşmesiyle sonuçlanacaktır.”³⁷

(3) Yatay/düz seyir senaryosunun hesaba katılmasının temel nedeni, bir önceki yinelenen çöküş senaryosuyla ilişkisi içinde, insanlığın ya dolaysız ya da bir veya daha fazla kez gerçekleşebilecek olan çöküş-yenilenme döngüsü ardından bir tür durağan sürece geçebilme olasılığının söz konusu olabilmesinden kaynaklanır. Bu durumda 2. grafiğin gösterdiği iki temel olasılık; ya uygarlıkça görece bir ilerlemeyi takip eden kalıcı bir yatay seyri ya da mevcut insanlık durumunun süregelen durağanlığı biçiminde, hiçbir ilerleme kaydetmeksizin devam eden bir süreci verecektir. Ancak bu senaryo her ne kadar mevcut gelişmişlik seviyesinde takılı kalmış bir seyri ifade etse de bilimsel-teknolojik gelişimin devamlılığı, artan nüfus vb. faktörler göz önünde bulundurulduğunda gerçekleşme olasılığı çok düşük bir değer taşır. Buna rağmen yatay/düz seyir olasılığının gerçekleşebilmesi yaşamı ancak ve ancak biyokonservatif dünya görüşüyle organize etme eğilimine girebilecek olan ideolojik-otoriter müdahalelerle söz konusu olabilir. Biyokonservatif kuramcı Fukuyama’nın insan+ uygulamalara dayalı biyoliberal ve insanartıcı yönelimler karşısında bilim ve teknolojinin kısıtlanabileceği ve hatta durdurulabileceği görüşünü açıkça beyan etmesi yatay/düz seyir olasılığını destekleyen bakış açılarının mevcut olduğunu göstermektedir.



Grafik 2: Yatay/düz seyir.³⁸

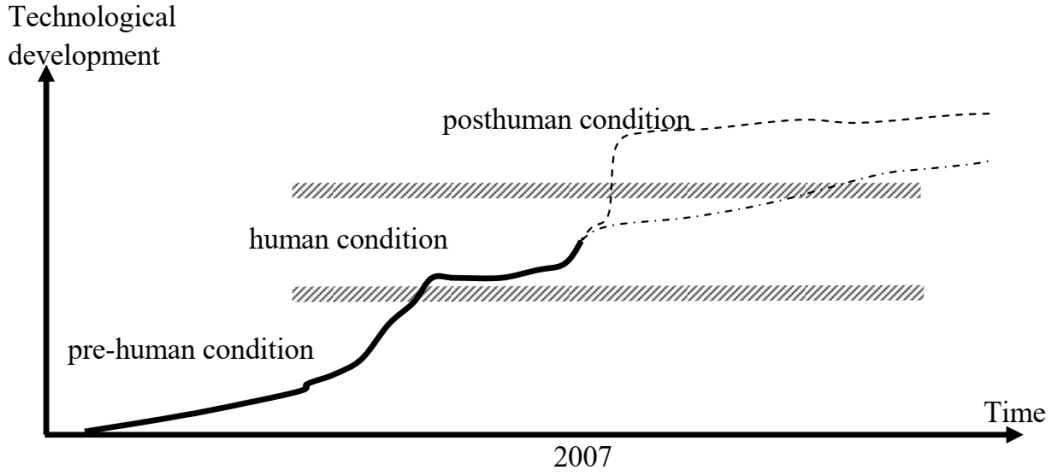
“Bir diğer olası açıklama ise, teorik olarak mümkün olsa da insanlıksonrası bir duruma ulaşmanın asla mümkün olmayacak kadar zor olduğu yönündedir. Bu açıklamanın işe yaraması için zorluğun belirli bir türde olması gerekir. Eğer zorluk yalnızca hedefe ulaşmak için gerekli olan çok sayıda teknolojik açıdan zorlayıcı adımın varlığından ibaretse, o zaman argüman en iyi ihtimalle oraya ulaşmanın uzun zaman alacağını ifade eder, hiçbir zaman bunu yapamayacağımızı öne sürmez. Zorluk, bireysel olarak uygulanabilir adımlar dizisine bölünebildiği sürece, yeterli zaman verildiğinde insanlığın sonunda bu sorunu çözebileceği görülmektedir. Bu noktada (...) bu tür bir teknolojik zorluğun şekil 2’deki yörüngelerden herhangi birini insanlığın geleceği için makul bir senaryo haline getireceği görülüyor.”³⁹

(4) Postinsanlık senaryosu yukarıda sıralanan diğer üç olasılık karşısında, Ray Kurzweil’in savunusunu yaptığı ancak Bostrom tarafından ön görülen zamanlama açısından eleştirel olarak ele alınan, bir tür zekâ patlaması anlamını taşıyan “tekillik” (*singularity*) senaryosunun da dâhil olduğu dördüncü olasılık doğrudur.

³⁷ Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit*, 31.

³⁸ Bostrom, “The Future of Humanity,” 16.

³⁹ Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit*, 36.

Grafik 3: İnsanlıksonrası.⁴⁰

Bostrom insanlıksonrası duruma geçebilmenin aşağıdaki kriterlerden en az birinin gerçekleşebilmesi koşulu-
na bağlı olduğunu vurgulamaktadır:

- 1 trilyondan fazla bir nüfus,
- 500 yıllık ortalama yaşam süresi beklentisi,
- Nüfusun büyük kısmının mevcut insansal maksimum seviyenin üzerinde bilişsel yeterliklere sahip olması,
- Nüfusun büyük kısmının duyu yetilerini bütünüyle kontrol altına alabilmesi,
- Psikolojik acının nadiren görülen bir olgu haline gelmesi veya
- Bu kriterlerle karşılaştırılabilir büyüklükte ya da derinlikte herhangi bir diğer değişiklik.⁴¹

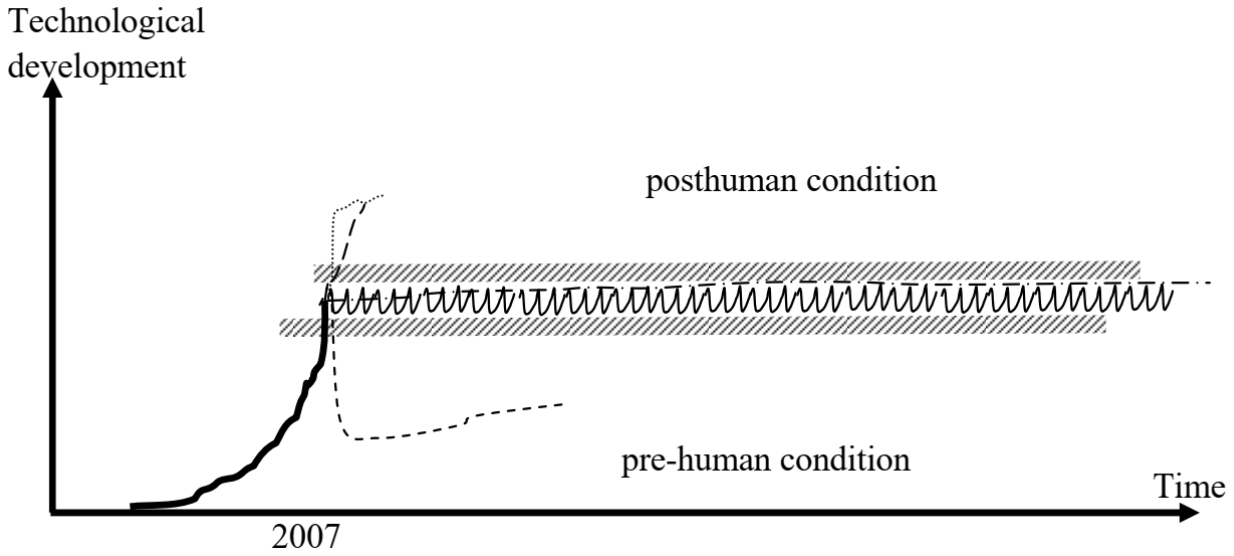
3. grafiğin gösterdiği üzere, insanlıksonrasına geçiş ya yavaş ve kademeli bir ilerleme ya da sıçramaya dayalı bir ilerleme biçiminde gerçekleşebilir. Ray Kurzweil’in kuramsal katkıda bulunduğu “tekillik” kuramı “üstel teknolojik ilerleme” ve “hızlanan getiri yasası” gibi formülasyonlara dayandığı için, grafikte verilen sıçrama seçeneğine dâhil edilebilecek bir bakış açısını ifade etmektedir. Bu değerlendirmeye göre Kurzweil⁴², örneğin 20. yüzyılda yüz yıl boyunca ulaşılmış olan bilimsel-teknolojik gelişim seviyesine 21. yüzyılda yaklaşık 20 yılda ulaşabileceğimizi öne sürer. Bu nedenle 2045 tarihi itibarıyla Kurzweil tekilleşme olgusunun yaşamımıza gireceğini savunmaktadır. Bostrom Kurzweil’in bu kuramına *Süper Zekâ*⁴³ başlıklı çalışmasında şüpheli yaklaşır ve insanlıksonrasına geçişin sıçramaya dayalı bir ilerleme olacağı görüşünü tartışılabilir bulur.

⁴⁰ Bostrom, “The Future of Humanity,” 20.

⁴¹ Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit*, 38.

⁴² Ray Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology* (London: Penguin, 2006).

⁴³ Nick Bostrom, *Süper Zekâ* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018b).

Grafik 4: Uzun vadede insanlık durumu.⁴⁴

“Dikkat edilmesi gereken ilk şey, ele aldığımız zaman ölçeği ne kadar uzun olursa, teknolojik uygarlığın ‘insanlık durumu’ olarak adlandırdığımız bölgede kalma ihtimalinin de o kadar az olacağıdır. Bu noktayı, önceki diyagramları iki eksenle genişletilmiş bir ölçek kullanarak yeniden çizerek grafiksel olarak gösterebiliriz (Grafik 4)”.⁴⁵

Gelecek kategorisi bağlamında en büyük tehlike olarak ortaya koyulan insanlığın yok oluşu senaryosu insanlıksonrası senaryo açısından minimal düzeyde bir olasılık konusudur, zira insanlıksonrası aşamaya geçilebilmesinin temel koşulu insan soyunun ortadan kalkmamasıdır. Bununla birlikte, eğer insanlık önündeki birkaç yüzyılı aşabilmeyi başarabilirse uygarlığın yaşam beklentisi yüksek oranda artacaktır. Uzak kolonilerine dağılmış olacak insanlıksonrası uygarlığının yok olma riski böylelikle azalabilecektir. Yenelenen çöküş senaryosunun zaman ölçeği arttıkça olasılık değeri azaldığı için, bu tür bir döngü eğer insanlıksonrası aşamaya geçme veya yok olma olasılığı mevcutsa, bu durumda her dönem için salınımını sona erdirmeye ihtimalini de barındıracaktır. İnsanlıksonrası aşama açısından düşünülebilecek bir diğer olasılık ise, bu seviyeye erişmiş bir uygarlığın daha sonra tekrar insanlık durumuna dönebilecek olduğudur, ancak bu olasılık zaman ile ters orantılı olarak azalacaktır. Bu üst aşamada insanlığın evrenin sonsuz bilgi alanına açılarak biyokozmist bir varoluşu gerçekliğe dönüştürmüş oluşu transideal nihai dayanağını oluşturacaktır.

4. İnsanartıcı Transideal ve Kozmovizyonu: Biyokozmizm

“Kozmizm” (*cosmism*) bir düşünce akımı olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın ilk yarısı arasında etkili olmuş, 1970’li yıllarda Sovyet entelektüelleri tarafından “Rus Kozmizmi” olarak yeniden canlandırılmış ve günümüzde kimi insanartıcı kuramcılar kavram içeriğini yenileyerek “biyokozmizm” (*biocosmism*) terimini türetmişlerdir. Nikolai F. Fyodorov, Konstantin Tsiolkovsky, Alexander Bogdanov gibi Rus Kozmizmi’nin önde gelen temsilcileri insan-evren ilişkisi kavrayışı temelinde tasarladıkları fütürist bakış açısını, günümüz insanartıcı düşüncesinin bilimsel dayanaklarından çok uzak bir biçimde, içinde okültizm, ezoterizm, mistisizm ve Ortodoks Hristiyan inancın da yer aldığı, salt bilimsel olmayan öğelerden oluşan bir kozmovizyon olarak içeriklendirme eğilimindeydiler.

Rus Kozmizmi’nin geleneğinde barındırdığını belirttiğimiz irrasyonel düşünsel bileşenler dışarıda tutulmak koşuluyla, bu düşünsel eğilim ile biyokozmist insanartıcı düşünce arasındaki temel benzerlik, her iki düşünce

⁴⁴ Bostrom, “The Future of Humanity,” 25.

⁴⁵ Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit*, 45.

doğrultusunda da insanın evrene açılmak suretiyle varoluşunu bütünleyebileceği görüşünün bulunmasıdır. Nitekim, *İnsanartıcı Bildirge*'nin birinci maddesinde vurgulandığı üzere insan bu dünyaya hapsolmuş bir varlıktır. İnsan, evrimsel gelişimini sürdürerek eksik varlık niteliğini aşabilmek amacıyla, bu dünyada tecrübe edindiği son derece sınırlı tarihsel-toplumsal yaşam pratiğinden çıkarsadığı dar ve indirgenmiş siyasal-ideolojik özgürlük yanılsamalarından sıyrılma atılımında olmalıdır. En kapsayıcı anlamda evrensel varoluşun ontik-epistemik sınırsız olanaklar alanına açılacak olan insan, morfolojik ve pozitif özgürlüğünü ele geçirebilmek için sınırlı dünyevi yaşamsal konumunu terk etmek zorundadır. Bu kavrayış özünde bilimsel analize dayalı olarak elde edilen mantıksal bir çıkarıma dayanır: “Evren bilgidir”.⁴⁶

Teorik fizikçi Jacob D. Bekenstein’in “evren bilgidir” yalın önermesi, kavrayışımıza göre bize, insanın bu dünyaya hapsolmuşluğundan kaynaklanan biyolojik özelliklerinin ancak ve ancak bu dünyanın varlık koşullarına uyum sağlayarak edinilmiş olan deterministik varoluş özellikleri olduğunu, bu olgunun da bilen bir varlık olarak insanın bilişsel olanaklarını ve zihin içeriklerini sınırlı yapılara dönüştürdüğünü, bu tarihsel ontolojik ve epistemolojik sorunu aşabilmenin koşulununsa insanın evrene açılarak, evrensel bilginin sonsuzluğuyla bütünleşmesi olduğunu ifade etmektedir. Nasıl ki astrofiziğin onbir boyutlu bir hipotetik evren tasarımı farklı ontik ve epistemik düzlemlerde varlığın fiziksel, bilişsel ve duyuşsal başkalığını zorunlu kılacaksa, evrene açılan insan da gerçeklik ve onun bilgisi olarak hakikatin henüz tecrübe etmemiş olduğu farklı formlarıyla bütünleşerek varoluşunu kesintisizce yapılandırarak içeriklendirecektir. Bu yönüyle, biyokozmist insanartıcılığın evrensel boyuta uyarlanmış bir Bergsoncu *élan vital* (yaşam atılımı) ve Schopenhauerci *Wille zum Leben* (yaşama istenci) kavrayışlarıyla da dolaylı olarak ilişkilendirilebileceği görüşündeyiz.

İçeriklendirmeye çalıştığımız biyokozmist insanartıcı kavrayışımızın varlık ve varoluşu anlamlandırışı açısından, sadece bilinebilir evrende yüz milyardan çok galaksi ve sadece kendi galaksimizde en az yüz milyar yıldızın mevcudiyetini varsayan kozmolojik bilgimizi de göz önünde bulundurduğumuzda, yeryüzünde sürdürdüğümüz tüm yaşamımız boyunca, örneğin bize en yakın gökcsimi olan ayın her defasında aynı yüzünü görmek veya en uzak gökcsimleri olarak, her gece belli sayıda yıldız ve onların konstelasyonlarını izlemek zorunda olmamızın ağır bir ontik mahkûmiyet ve varoluşsal bir absürtlük anlamı taşıdığını öne sürebilmekteyiz. Dış dünyanın gerçekliğinin algılanması ve bilinmesinde, bilen öznenin konum ve perspektif sabitliği, kendisine ulaşılmak istenilen gerçekliğin ve onun bilgisi olarak hakikatin bütünlüğünü duyu verilerinde eksilterek biyokonservatif aklı besleyen yetersiz bir bilgi formunun oluşmasına yol açar. Uzay-zamanda konum ve perspektif sabitliğinden kaynaklanan algısal ve duyuşsal sınırlılık sembolleştirme, değer-anlam oluşturma, inanma gibi zihinsel süreçlerin işleyişinde daraltılmış bilinç içerikleri oluşturarak, bunları biyokonservatif akla dayalı kolektif yaşam dayanakları haline dönüştürür ve esasen coğrafya da böylelikle kader haline gelir. Dolayısıyla, tarihsel aklın türevi ve ürünü olarak, örneğin biyokonservatif komüniteryan kuram “ortak iyi”yi belirlemeye çalışırken ulusal kimlik, değerler ve geleneksel-kültürel öğelere başvurur ancak vurguladığımız, biyokonservatif aklın inşasına yol açan kolektif yaşam dayanaklarının kurulu olduğu sınırlı ontik-epistemik artalana ilgi göstermez ve verili olanın sınırları dahilinde akıl yürüterek kapalı toplumu ve içbükey kültürü teşvik eder. Coğrafyanın kader olduğu argümanı, gerçek anlamda günümüzde NBIC teknolojiler ve insan+ uygulamalarla ancak ve ancak biyolojinin kader olmaktan çıkarılmış oluşu ve biyolojik determinizmden kurtulmuş olmak sayesinde olumsuzlanmış, böylelikle biyokozmist insanartıcılık, yerkürede hâkim olan bu varoluşsal engeli ve onun oluşturduğu fatalizmi aşarak, “evren bilgidir” önermesinden hareketle, öznenin özgürleşme atılımını evrene açılarak genişletmesini bir zorunluluk olarak tanımıştır. Biyokozmist insanartıcılık (veya insanartıcı biyokozmizm), biyokonservatif aklın ve bu aklın kendisinden beslendiğini öne sürdüğümüz felsefi antropolojinin tarihsel ontolojisine dayalı dünyevi tortularını “dünya gezegenine hapsolmuşluğumuzun üstesinden gelerek, insan potansiyelini genişletme olanağı” (İnsanartıcı Bildirge, 2012) temelinde aşma girişiminde bulunur. Bu niteliğinden ötürü biyokozmist insanartıcılık salt bir dünya görüşü olarak değil, bir evren görüşü, “kozmozvizyon” olarak tanımlanacaktır.

⁴⁶ Jacob D. Bekenstein, *Kütleçekim, Kara Delikler ve Bilgi Üzerine* (İstanbul: Ginko Bilim, 2019), 81.

İnsan varlığının bu dünyaya hapsolmuşluğu olgusu onun kültür tarihi boyunca biçimlendirdiği bir zihniyet formuna bürünmesine yol açmış, insan tarih boyunca edindiği tüm bilgiyi kendisini içinde bulduğu bu dünyanın bilgisi kimliğiyle edinmiş ve dış dünyayı algılayışı ve yorumlayışını da bu dünyanın bilgisi üzerinden oluşturmuştur. Dış dünyanın nesnel bilgisini elde etme olanaklarının kısıtlılığı, zihnin kök soruları yanıtlamaktaki yetersizliği, antinomi gibi mantıksal düzensizliklerin mevcudiyeti zihnin metafizik yönelimlerini doğurarak ontolojik ve epistemolojik olarak mutlaklaştırmaya, teolojik olaraksa kutsallaştırmaya meyletmesine yol açmıştır. *Mitos*'tan *logos*'a geçişin ardından tekrar *mitos*'un yeni formlarına geçilmiş ve bu süreç biyokonservatif aklın mitolojisini donatmıştır. Dolayısıyla insanartıcılığın, biyokonservatif akla yönelttiği eleştirinin özünde bir tarihsel kültür eleştirisine dönüşüyor oluşunun gerekçesini aklın yeniden irrasyonel ağırlık kazanmasıyla başlayan bu sürecin kendisinde aramak gerekmektedir. “Başlangıçta söz vardı” *mitos*'u üzerinde inşa edilen yeni irrasyonel kültür tarihi aşamasında “söz”ün belirleyiciliğiyle kurgulanmış olan yaşamının kolektif niteliği, bunun farklı üst yapı alanlarındaki görünümleri olarak sanat, yazın, felsefe, tarih, dinsel ve siyasal ideolojiler gibi tüm boyutlarda insanı dilselliği/sözselliği vasıtasıyla bu dünyaya bağlamış, ancak farklı bir açıdan bakıldığında bu dünyaya hapsedmiştir. Dilsel bir varlık olarak insan, dil-düşünce birliğinin insani varoluşun kurucu ve geliştirici özelliğini artık tüketmiş, günümüz öznesi için dilsellik/sözsellik insan varlığının zenginlik alanı olmaktan çıkmıştır. Dilsel yapılar olarak atasözleri, deyimler, şarkı-türkü sözleri, şiir, tarihsel anlatı, kutsal metinler, ideolojik-politik doktrinler, sövme sözleri gibi her biri bilişsel olarak eksik olan insanın hazır düşünsel referansları ve iletişim bağı olarak işlevselleştirilmiş birer zihinsel daralma faktörüne dönüşerek, insanın tinsel-kültürel ayak bağı niteliğini almıştır. Eksik insanın nasıl yaşaması gerektiğinin normatifliği kendisine kültür/söz aracılığıyla aktarılmış, o, bu dünyanın her türden yanılmalı ve hatalı bilgisini “söz” ile oluşturmuş, bu durumun dışına çıkabilme yollarını da yine “söz”ün bariyeriyle tıkamıştır. Bu kültürel analiz ve kritikten hareketle, insansonrasının evrene açılması yoluyla gelecekte “söz”den gittikçe arınacağı, bunun yerine duyusallığın gelişmiş formlarını elde ederek, daha az “söz”e fakat daha fazla “haz”za dayalı bir yaşamın öznesi haline geleceğini öne sürebilmekteyiz. Bu köklü değişim, tarih boyunca “söz” aracılığıyla türetilen ve kalıcılaştırılan, kültürel ve tinsel her türden anlam ve değer çokluğunun Sokrates, İsa veya Shakespeare gibi bir başka “eksik özne” tarafından üretilmiş ve etik veya estetik yargı formları biçiminde diğer öznelerin zihin içeriği haline getirilmiş oluşu olgusundan ontolojik ve epistemolojik bir pozitif kopuşu ifade edecektir. İnsansonrasının “söz” den gittikçe arınacak olduğu hipotetik önermesi onun duyu dünyasının artırılmış olacağı ve dış dünyayı algılayışının niteliğinin değişmesiyle zihninin artık bir başka özneye ait düşünme ediminin dışlaştırılmış formuna, yani başkasına ait düşünceye bağımlı olmayacağı, bu yeni öznenin varoluşunun geleneksel “başkası” (*the other*) fenomenolojisini bozacağı öngörüsüne dayanır. Spekülatif kültürel anlam ve değer alanının yerini artırılmış duyusallık ve yoğunlaşmış hazsal yönelimin almasıyla, insansonrasının bedensel ve bilişsel eksikliğini aşmak suretiyle dilselliği/sözselliğinden gittikçe arınarak hiperhedonist bir yaşam öznesi olacak olması trans- ontolojinin temel dayanaklarından birini oluşturacaktır. Bunedenle, *varolmak artırılmadır* aksiyomunu elde eden ve bunu *bios*'ta içkin ilke olarak tanıyan biyokozmist insanartıcılık, *varolmak hazsal bir artırılmadır* çıkarımına ulaşır ve öznel yapılar olarak insan+ ve insansonrası açısından duyu dünyası ve varoluşu gelecek kategorisi düzleminde bu kavrayış ekseninde yapılandırır.

Bu kavrayış biyokozmist bağlamda hiperhedonist bir yönelimi yansıtmakta olup temel anlamını, Mill'in⁴⁷ “mutlu bir aptal olmaktansa, mutlu olmayan Sokrates olmak daha iyidir” önermesine karşılık uyarladığımız “mutlu olmayan Sokrates olmaktansa hiperhedonist bir insan+ ve insansonrası olmak daha iyidir” etik yargısında bulacaktır. Benzer bir çıkarımı Donna Haraway'in⁴⁸ oluşturduğu feminist diskur bağlamında “tanrıça olmaktansa siborg olmayı tercih ederim” önermesinde ortaya koyduğu görülür. Burada belirleyici olan husus, bizim ve Haraway'in 21. yüzyıl özneleri olarak, Mill ve ondan önceki tüm düşünürlerle karşılaştırıldığında, gelişen bilim ve teknoloji sayesinde yeterlik ve yapabilirliklerimizin alanını ve niteliğini genişletebilme ve artırabilme şansına sahip oluşumuzdur. Zihin ve

⁴⁷ John Stuart Mill, *Utilitarianism/Der Utilitarismus* (Stuttgart: Reclam, 2006).

⁴⁸ Donna J. Haraway, “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” in *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991).

içeriklerinin niteliksel dönüşümünün sağlanması ve duyu yetisi artırılmış biyokozmik haz öznesine ulaşabilme hedefi, doğal seleksiyona dayalı evrimin yerini teknolojik seleksiyona dayalı yeni bir evrim sürecinin alması ile mümkün olacaktır. O halde hedonist itici güç insan+’dan hareketle insansonrasına ulaşan ereksel bir varoluş ilkesine dönüşmektedir. Evren bilgi ve dolayısıyla sınırsız yapabilirlikler alanı ise, hazzın yeniden üretimi ve maksimizasyonu da en kapsayıcı biçimiyle biyokozmik bir varoluş alanında olasıdır. Ağırlığını öznelarasılık olgusunun belirlediği bir yaşamsallığın aksine, biyokozmist boyutta morfolojik ve pozitif özgürlüğünü ele geçirmiş olan ve bu niteliğiyle bağımsız varoluşa sahip öznenin duyusal ve varoluşsal yönelimi makrokozmetik dış dünyanın şeyler alanı olacağından, bu yönelim fizikalist yöntemsellliği içermek zorunda olacaktır.

Yüzeysel değerlendirmelerde sıklıkla görülen, kozmizmin temel amacının insanlığın diğer gezegenlerde koloniler kurarak evreni istila etmek olduğu biçimindeki klişe ve grotesk iddianın biyokozmist insanartıcı kuramla bağdaşmadığını, bunun yüz yıldan uzun bir süre önceki Rus Kozmizmi akımının palazlanma safhasında Fyodorov gibi temsilciler tarafından ortaya atılan fantastik ve fütüristik bir düşünce örneği olduğunu belirtmeliyiz. Öncelikle, diğer gezegenlerde koloniler kurmak insanlığın geleceği açısından bir zorunluluk olup, bu olgunun salt biyokozmist insanartıcı düşünceyle ilişkilendirilmesi ise yanılgılı bir yaklaşımdır. Nitekim insanlığın diğer gezegenleri kolonileştirme girişimi hâlihazırda başlatılmış bir proje olup, girişimci Elon Musk tarafından finanse edilerek yürütülen Mars yerleşim projesinin ilk adımlarının atılmış olmasına rağmen adı anılan kişinin insanartıcı düşünce dünyasıyla herhangi bir bağı bulunmamaktadır. Bu tür misyonlar insanlığın günümüzde yüz yüze kaldığı ve gelecekte çok daha büyük yaşamsal bir tehdit oluşturacak olan nüfus, doğal kaynak, enerji ve ekoloji gibi problem alanlarına yönelik çözümlerin, çok geç olmadan, daha bugünden üretilmesi zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Biyokozmist insanartıcılık açısından ise başka gezegenlerde yaşam kurma düşüncesi, bu tür yüzeysel yaklaşımların çok ötesinde, insanın evrene açılmasını zorunlu kılan varoluşsal bir özgürleşme atılımının gereğidir. O halde, “evren bilgidir” önermesi biyokozmist transidealin temelini oluşturmaktadır ve bu bir varoluşsal özgürlük stratejisi olarak evrende bilinmeyen karanlık maddenin neliğinin deşifre edilebilmesine dek tüm sonsuzluk kapsamının ancak ve ancak fizikalist metodolojiyle bilinebilirliğini öngörür. Varlık alanının genişletilmesi evrensel epistemik olanaklar çokluğunu tanıtır hale getirecektir ve trans-ontoloji bu yeni ontik ve epistemik çok boyutluluğun metodolojik dayanağı olarak tanımlanabilir. Ontolojik geçiş varlığı yeniden varlığa getirecek olan ve önceki varlığıyla özdeşliğini ortadan kaldıracak olan bir pozitif epistemik kopuşu doğuracaktır. Bu noktadan hareketle, mevcut insan varlığına dair gelecekte belirleyici olacak hususun, biyokonservatif düşüncenin ısrarla öne sürdüğü gibi insan varlığının soy olarak devamlılığının sağlanması değil, zihnin korunumunun sağlanması olduğu argümanı öne sürülebilir. İki tip kriyonik uygulamanın mevcut olması öne sürülen argümanı bu yönüyle destekler görünmektedir; bunlardan biri ölü insan vücudunun tamamının dondurulması yoluyla uygulanan koruma biçimi, diğeryse, gövdeden sadece başın veya beynin alınarak sıvı nitrojende dondurulması yoluyla uygulanan koruma biçimidir.

İnsani gelişim kuramlarıyla kıyaslandığında, dünya gezegenine hapsolmuşluğumuzun üstesinden gelerek insan potansiyelini genişletmeyi amaçlayan biyokozmist insanartıcı bakış açısı, örneğin Martha C. Nussbaum’un “yapabilirlikler yaklaşımı”na⁴⁹ (*capabilities approach*) evrensel boyutta bir alternatif oluşturmaktadır. Lokal ve küresel toplumsal yaşamın yol açtığı ekonomik, siyasal, kültürel, etik vb. sorunlar ağında kendini belirleme istencinde olan özne gerçekte bir “yapamazlık” (*incapability*) sarmalında varoluşunun kısıtlandığını görür. Öznenin bu negatif pozisyonu, onun bu dünyanın sınırlı olanaklar ve yapabilirlikler alanından evrensel sonsuz yapabilirlikler boyutuna taşınmadığı sürece özgürlük problemini çözemeyeceğini gösterir. Bir başka deyişle, özne için yapabilirlikler alanı salt lokal ve küresel toplumsallık alanı değil, evrenin kendisidir. Yeni bir *vita activa*’yı oluşturmayı mümkün kılacak olan bu ontik-epistemik geçişin koşulu teknolojiktir ve insan+ uygulamaları zorunlu kılar. Böylelikle, morfolojik özgürlüğünü kazanmaya başlamış olan özne pozitif özgürlüğünü ele geçirme atılımına da geçebilecektir. Bu dünya kökenli

⁴⁹ Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

bakış açıları birer dünya görüşü olarak kalırlarken, yine bu dünya kökenli olarak oluşan biyokozmik insanartıcılık salt bir dünya görüşü olarak kalmakla yetinmeyip, bir transideal üzerinden ve bunu karşılayan bir trans-ontolojik yönelimle evrensel boyutta bir kozmovizyona dönüşmektedir.

Sonuç

Immanuel Kant'ın, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Pragmatik Bakımdan Antropoloji) başlıklı çalışması normatif etik tarihi açısından son derece önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. 1798 tarihli bu çalışmasında Kant, antropolojik insan bilgisini ikiye ayırarak; fizyolojik ve pragmatik insan bilgisi farkına dikkat çeker ve “Fizyolojik insan bilgisi doğanın insandan ne oluşturduğunu, pragmatik insan bilgisiyse, özgür bir eyleyen olarak insanın kendisinden ne oluşturduğunu ya da oluşturabileceğini veya oluşturması gerektiğini araştırır” vurgusunda bulunur.⁵⁰ Bu dönüm noktasından itibaren felsefi antropolojinin tarihsel “İnsan nedir?” sorusu “İnsan ne olmak ister?” sorusuna dönüşmeye yüz tutacaktır.⁵¹ Felsefi antropoloji insanın ne olduğunu sorgularken, insanartıcılık insanın ne ol(a)madığı sorgulamasına odaklanan negatif antropolojiden yararlanarak, “İnsan ne olmak ister?” sorusuna kendi normatif yanıtını verir ve bu yanıt muhtemelen etkisi en güçlü olan yanıtlardan biridir. İnsanın kendisinden ne oluşturduğu, oluşturabileceği veya oluşturması gerektiği sorgulamaları, Weber ve Zoglauer'ın⁵² belirledikleri; i) İnsan artırılabilir/dönüştürülebilir mi?, ii) İnsan artırılmalı/dönüştürülmeli mi?, iii) İnsanın artırılmasına/dönüştürülmesine izin verilebilir mi?, iv) İnsan artırılmak/dönüştürülmek zorunda mı? soruları üzerinden ele alındığında, insanartıcılığın, insan yaşamının uzatılması edimi, insanlıksonrası ereği ve biyokozmist bilinç üzerinden epistemik, ontik, mantıksal ve etik temellerde bu dört sorunun tamamına verebileceği bir “evet” yanıtının bulunduğu ve onu bu yanıtı götüren gerekli rasyonel argümantatif yeterliğe sahip bir transideal oluşturduğu çıkarımı bu çalışmanın temel vargısını oluşturmaktadır.

Öte yandan, insanartıcı kuram açısından göz ardı edilmemesi gereken son derece önemli bir metodolojik zorluğa da dikkat çekmek gerekir. “İnsan ne olmak ister?” sorusuna yanıt oluşturacak tüm etik önermeler normatif nitelikte olacakları için, insanartıcı düşüncenin etiğin geleneksel normatif yaklaşımlarından yararlanarak insanson-rasını tasarımılanması Jan-Christoph Heilinger'in de işaret ettiği şu sorun nedeniyle bir hayli güçtür:

“Örneğin Bentham'ın hedonist eylem vargıcılığı açısından bakıldığında, insansonrasının, haz alma yetisi değişmiş bir özne olarak farklılaşacak olan duyu yetisi mevcut değerlendirme ölçütlerimizin dışında kalacağı için ne faydacı etik ne de örneğin, değişimleri değerlendiren temel dayanak olarak aklın kendisi insansonrasında değişimin nesnesine dönüşeceği için Kantçı deontolojik etik üzerinden tasarımılanması güçleşecektir.”⁵³

Bu, insanartıcı düşüncenin neden herhangi başka türden bir “ideal” niteliğiyle değil de bir “transideal” karakteristiğiyle yapılanması gerektiğini belirleyen temel unsurdur.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Hamburg: Felix Meiner, 2000), 3.

⁵¹ Heilinger, *Anthropologie und Ethik des Enhancements*, 18.

⁵² Karsten Weber ve Thomas Zoglauer, *Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen* (Freiburg/München: Karl Alber, 2015), 137-142.

⁵³ Heilinger, *Anthropologie und Ethik des Enhancements*, 3.

Kaynakça

- Bekenstein, Jacob D. *Kütleçekim, Kara Delikler ve Bilgi Üzerine*. İstanbul: Ginko Bilim, 2019.
- Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought," (2005b): Erişim 04 Ağustos 2023. <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>
- Bostrom, Nick. "The Future of Humanity," *Geopolitics, History, and International Relations* 1(2), (2009): 41-78.
- Bostrom, Nick. *Die Zukunft der Menschheit*. Berlin: Suhrkamp, 2018a.
- Bostrom, Nick. *Süper Zekâ*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018b.
- De Gray, Aubrey ve Michael Rae. *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*. New York: St. Martin's Press, 2007.
- De Gray, Aubrey ve Michael Rae. *Yaşlanmayı Durdurabiliriz. Kendi Yaşam Sürecimiz İçinde Yaşlanmayı Tersine Çevirebilecek Gençleşme Devrimleri*. Çeviren: Engin Tarhan, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2010.
- Dickel, Sascha. *Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen*. Baden-Baden: Nomos, 2011.
- Ettinger, Robert C. W. *The Prospect of Immortality*. Garden City NY: Doubleday, 1964.
- Ettinger, Robert C. W. *Man into Superman*. 1972. Erişim 16 Nisan 2023. <https://cryonics.org/cryonics-library/man-into-superman/>
- FM-2030. *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books, 1989.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future:Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Fukuyama, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz. Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, Çeviren: Çiğdem Aksoy Fromm, Ankara: ODTÜ yayıncılık, 2003.
- Haraway, Donna J. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" in *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Heilinger, Jan-Christoph. *Anthropologie und Ethik des Enhancements*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.
- Hughes, James. *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press, 2004.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner, 2000.
- Kass, Leon R. "The Wisdom of Repugnance" in *The Ethics of Human Cloning*, Editörler: Leon R. Kass ve James Q. Wilson. Washington D.C.: The AEI Press, 1998.
- Koç, Mustafa. "'İnsan Kendinden Küçüktür', Artırılmalıdır. Biyokonservatif Aklın Eleştirisine Doğru Transhümanist Tezler," *Arkhe-Logos Felsefe Dergisi* 11, (2021): 9-42.
- Kurzweil, Ray. *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. London: Penguin, 2006.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism/Der Utilitarismus*. Stuttgart: Reclam, 2006.
- More, Max. "The Philosophy of Transhumanism" in *The Transhumanist Reader*, Editörler: Max More ve Natasha Vita-More. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- More, Max. *The Principles of Extrophy*. Erişim 23 Kasım 2025. http://dpva.org/wiki/index.php/2003_-_Principles_of_Extropy_Version_3.11_-_Max_More

- Nussbaum, Martha C. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Pearce, David. "The Abolitionist Project." Erişim 08 Mayıs 2025. <https://www.hedweb.com/abolitionist-project/index.html>
- Sorgner, Stefan Lorenz. *Transhumanismus »Die gefährlichste Idee der Welt«!? Freiburg i. Br.: Herder, 2016.*
- "Transhumanist Declaration-2012" in *The Transhumanist Reader*, Editörler: Max More ve Natasha Vita-More. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Weber, Karsten ve Thomas Zoglauer. *Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen*. Freiburg/München: Karl Alber, 2015.

Gilles Deleuze Açısından Platon Felsefesi: Deleuze'ün Platon Okuması Üzerine Bir Değerlendirme

Serdar Saygılı¹

ORCID: 0000-0003-1986-6448

Aydın Çiçek²

ORCID: 0000-0003-1786-9223

DOI: 10.55256/TEMASA.1813726

Öz

Gilles Deleuze, 20. yüzyılın Batı felsefesini derinden etkileyen filozoflarından biridir. Bu etkinin kaynağı, onun filozoflar üzerine yaptığı öz-gün okumalardır. Deleuze, bu okumalar sonucunda filozofların düşüncelerini dönüştürerek Batı düşünme biçiminin yapısında değişimleri olanak sağlamıştır. Bu değişimler neticesinde Deleuze, Batı düşüncesine egemen olan aşkın yapıları eleştirmiştir. Bu süreç, Batı düşüncesine hâkim olan aşkın yapıların yerine, oluştaya dayalı kendinde fark anlayışının gelişmesine olanak sağlamıştır. Deleuze açısından kendinde fark düşüncesi, Batı geleneğinde olduğu gibi bir şeye dayandırılarak açıklanamaz. Bu sebeple kendinde fark her şeyin yaratıcısı olan bir düşünce iken, farkı yaratan herhangi bir şey var değildir. Bu nedenle Deleuze, Batı düşüncesinin temel taşlarından biri olan Platon'u yeniden yorumlayarak bu dönüşümü gerçekleştirmiştir. Ona göre Platon, aşkın ve temsili düşüncenin yaygınlaşmasında merkezi figürdür. Bu nedenle, Platon felsefesinin dönüştürülüp tersine çevrilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak bu tersine çevrilme, ideaların ve görünüşlerin yer değiştirmesi anlamına gelmez. Platon felsefesinin tersine çevrilmesi, onun felsefesinden simülakrumları alıp çıkarmakla mümkün olacaktır. Yani Deleuze simülakrumun varlığını ortaya koyarak fark ve tekrara izin veren önemli bir öğeyi de oluş alanına dâhil etmiştir. Bu yüzden Deleuze, bu okumayı yaparken Nietzsche'nin Platon eleştirisinden yararlanmış. Dolayısıyla bu çalışmada, Deleuze'ün Platon'u nasıl yorumladığı, Platon'un felsefesinin Deleuze'ün düşünce dünyasına nasıl etki ettiği incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Deleuze, Platon, Fark, Simülakrum, İdealar.

Plato's Philosophy from the Perspective of Gilles Deleuze: An Evaluation of Deleuze's Reading of Plato

Abstract

Gilles Deleuze is one of the philosophers who profoundly influenced 20th-century Western philosophy. The source of this influence lies in his original readings of philosophers. As a result of these readings, Deleuze transformed the philosophers' ideas, enabling changes in the structure of Western thinking. As a result of these changes, Deleuze criticized the transcendent structures that dominated Western thought. This process enabled the development of an understanding of difference in itself based on becoming, replacing the transcendent structures that dominated Western thought. From Deleuze's perspective, the concept of difference in itself cannot be explained by relying on something, as is the case in the Western tradition. Therefore, while difference in itself is a thought that creates everything, there is nothing that creates difference. For this reason, Deleuze has achieved this transformation by reinterpreting Plato, one of the cornerstones of Western thought. According to him, Plato is a central figure in the spread of love and representational thought. For this reason, he argued that Plato's philosophy must be transformed and reversed. However, this reversal does not mean that ideas and appearances are swapped. The reversal of Plato's philosophy will be possible by removing the simulacra from his philosophy. In other words, by revealing the existence of the simulacrum, Deleuze has included an important element that allows for difference and repetition in the field of formation. Therefore, Deleuze has drawn on Nietzsche's critique of Plato in making this reading. Consequently, this study will examine how Deleuze interprets Plato and how Plato's philosophy influences Deleuze's world of thought.

Keywords: Deleuze, Plato, Difference, Simulacrum, Ideas.

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. serdarsaygili@erciyes.edu.tr

² Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Cezeri Akademi ve Teknoloji Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi. aydincicek6312@gmail.com

Giriş

Deleuze, Batı felsefesinin en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilmektedir. Onun felsefi etkisini vurgulamak adına Michel Foucault, 20. yüzyılın 'Deleuzecü bir çağ' olarak anılacağını söylemiştir.³ Çünkü Deleuze, Batı felsefesini derinden etkilemiştir. Bu etkinin temelinde ise ortaya koyduğu eleştiriler yer almaktadır. Bu eleştiriler aracılığıyla felsefeye yeni bir anlam kazandırmıştır. Felsefe, bu yeni anlamıyla kavram yaratma sanatı olarak düşünülmüştür. Kavramlar, üretken bir oluş süreci içinde yeni anlamlar kazanırlar. Bu durum, Deleuze'ün Batı düşünme biçimine yönelik eleştirisinin ana temalarından birini oluşturmaktadır. Zira kavramların oluş içinde olması, öze dayalı olarak geliştirilmiş tüm düşüncelerin eleştirisini beraberinde getirmektedir. Aynı zamanda özcü düşünme biçimleri, Batı düşünme biçiminde ağaçsı yapıların oluşmasına neden olmuştur. Ağaçsı yapılarda her şey hiyerarşik bir düzen içerisinde açıklanmaktadır. Hiyerarşik düzende, merkezi oluşturan temel bir düşünce vardır. Bu durum, her şeyin merkeze yerleştirilen bir düşünceye bağlı olarak açıklanacağını göstermektedir. Deleuze'e göre, bütün merkezci düşünceler ağaçsı yapılar oluşturur ve bu yapılar, özdeşlik, benzerlik, analogi ve zıtlık etkenlerine dayalı olarak varlık kazanır. Ona göre, bu etkenlere bağlı olarak ağaçsı yapıların beş temel özelliği vardır. Bu özellikler, hiyerarşik, tarihsel, majöratif, özdeşlik ve aşkın olmalarıdır. Aşkın düşüncelerin varlık alanından çıkarılması ve kendinde fark düşüncesinin kabul edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Kendinde fark, iki şeyin benzerliği ya da karşıtlığı üzerinden ortaya çıkan bir ayrım değildir. O, kendi içinde ve kendiyle birlikte işleyen bir oluş kipidir. Oluş olarak kendinde fark, iki özdeşlik arasındaki bir ilişkiye değil, özdeşliğin ötesinde işleyen bir üretim düzeyine dayanır. Bu nedenle Deleuze, aşkın düşünceleri yıkmaya çalışarak, kendinde farka dayalı bir varlık anlayışını geliştirmiştir.⁴ Dolayısıyla Deleuze, Batı düşüncesine egemen olan aşkın yapıları yapı sökülümüne uğratmıştır. Bu süreç, Batı düşüncesine hâkim olan aşkın yapıların yerine, oluşa dayalı kendinde fark anlayışının gelişmesine olanak sağlamıştır.

Deleuze açısından kendinde fark düşüncesi, Batı geleneğinde olduğu üzere bir şeye dayandırılarak açıklanamaz. Bu hususla ilgili olarak Deleuze, *Fark ve Tekrar* adlı eserinde şunları söylemiştir: "*Birbirine benzeyenler, analog karşıt veya özdeş olanlar hep farklıdır. Her şeyin arkasında fark vardır ama farkın arkasında hiçbir şey yoktur.*"⁵ Bu sebeptendir ki, fark iki şeyin benzer ya da karşıtlığına bağlı olarak oluşmamıştır. Bu durum, farkın özdeşliğe bağlı olarak açıklanamayacağını gösterir. Bu nedenle fark, özdeşliğin dışında, oluşa bağlı olarak var olmuştur. Oluş ise belirli bir amacı gerçekleştirmek için var olmamıştır. Oluş, virtüel bir varlığa sahiptir.⁶ Virtüellik, verili olmayanın etkin biçimde ortaya çıkışıdır. Virtüel düzlemde, olması beklenen olayların yerine beklenmedik yeni olaylar da gerçekleşebilir. Bu yeni olaylarla birlikte dünya, değişime açık ve sürekli yeniden oluşan bir hâl alır.⁷ Dolayısıyla Deleuze açısından fark, virtüel bir oluşa sahiptir.

Öte yandan Deleuze açısından fark, yaratıcı ve üretici bir düşünme biçimidir. Farkın yaratıcı ve üretici bir düşünme biçimi olması, onun karşıtlığa bağlı olarak oluşmadığını göstermektedir. Bu nedenle fark, kökensiz bir oluşuma sahip olacaktır. Farkın kökensiz oluşuma sahip olması, onun sürekli oluş ve üretkenlik olarak var olmasını sağlar. Ayrıca Deleuze açısından farkın kendinde fark olması, hayatın bütününe kapsayan süreç olmasıdır. Bu, Deleuze'ün hayatı, fark olarak tanımlamasıdır. Fark olarak hayat, bütün karşıtlıkların birlik içerisinde eriyerek var olması anlamına gelmemektedir.⁸ Hayat tekil düzlemde farklılaşma ve oluş olarak var olmuştur. Oluşun farklılaşma olması, sürece bağlı olarak var olduğunu gösterir. Süreç ise belirli bir nesneye dayalı olarak gerçekleşmez. Burada

³ Gilles Deleuze, *Müzakereler* çev. İnci Uysal. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013), 12.

⁴ Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay. (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019), 43.; Sinan Kılıç, *Deleuze-Guattari Şizoanaliz: Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi* (Ankara: Sentez Yayınları, 2013), 18.; Sinan Kılıç, "Post-Modernite ve Post-Yapısalcılık" *Felsefe Tarihi 3 XX. Yüzyıl Filozofları* içinde, ed. Abdulkadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayınları, 2016), 556-557.

⁵ Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalın ve Emre Koyuncu. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013), 89.

⁶ Sadık Erol Er, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi* (Konya: Çizgi Yayınları, 2012), 51.; Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 83-85.

⁷ Ahmet Sosyal, "Güçl ve Güç Metafizikçi Olarak Gilles Deleuze," *Toplumbilim Dergisi* sayı: 5 (Güz 1996): 18.

⁸ Kudret Aras, *Gilles Deleuze Felsefesinde Özne-Oluşun Ontolojik Tasarımı* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2023), 10-11.

Deleuze'un süreçten kastettiği canlı ve virtüel olmasıdır.⁹ Dolayısıyla, farkın kendinde fark olması, süreci içerdiğini gösterir. Süreç ise virtüel bir oluşuma sahip olarak kendinde farkı yaratmıştır.

Kendinde fark düşüncesiyle Deleuze, Batı düşüncesine egemen olan aşkın yapıları olumsuzlamaya çalışmıştır. Aşkın yapılar, ağaçsı yapılar oluşturarak Batı düşünme biçimine egemen olmuştur.¹⁰ Ağaçsı yapılarla ilgili olarak Deleuze, *Diyaloglar* adlı söyleyişinde şunları söylemiştir: "Ağaçlar bir eğretileme değildi, bu düşüncenin bir imgesiydi. Bu bir işlevdi. Şu meşhur doğru fikirleri üretmek için ve dosdoğru yola koymak için düşünceye ekilen bütün bir aygıttı. Ağaçta birçok karakter çeşidi var. Bir başlangıç noktası, merkez ve tohum var."¹¹ Bu sebeple, ağaçsı yapılar aşkın yapılar oluşturarak düşünceyi özdeşlikçi bir anlayışa mahkûm etmiştir. Zira özdeşlikçi düşünce aşkın yapıların temellendirilmesi için bir araç olarak kullanılmıştır. Ayrıca Deleuze'e göre bu aracın oluşmasında Platon felsefesi etkili olmuştur.¹²

1. Deleuze Açısından Platon Felsefesi

Platon, Batı felsefesinin önemli filozoflarından birisi olarak kabul edilmektedir. Platon'un varlık, bilgi, ahlak ile ilgili görüşleri, Batı düşüncesini derinden etkilemiştir. Bu etkinin oluşmasında, Platon'un düşüncelerini belirli bir sistem içinde sunması önemli bir rol oynamıştır. Sistem düşüncesinin merkezinde, Platon'un ana düşüncelerinden biri olan idealar öğretisi yer almaktadır. İdealar öğretisi her şeyi açıklayan bir öz olarak düşünülmüştür. Platon öncesi Yunan düşüncesinde idea kavramı; form, biçim, doğa ya da tür anlamlarında kullanılırken, Platon'la birlikte bu terim ezelî ve ebedî bir öz, değişmeyen gerçeklik ve doğru bilginin nesnesi olarak yeni bir anlam kazanmıştır. Aynı zamanda duyularımızla algıladığımız şeylerin yetkin ilk örneği olan İdealar, duyularımızla algıladığımız varlıkların yetkin ve değişmez ilk örnekleri olup, genel ve soyut kavramlara karşılık gelen nesnel gerçekliklerdir. Bu nedenle idealar arasında insan, ev ve ağaç gibi varlık türleri de yer alır. Ayrıca, sınıfların ideaları, yeşillik, yuvarlaklık gibi niteliklerin ideaları da bulunmaktadır. Eşitlik, benzerlik, ilişki, iyilik ve güzellik gibi değerlerin de kendilerine özgü ideaları vardır. Platon'a göre idealar, zaman ve mekân içinde yer alan somut ve tikel varlıklardan bağımsız olarak, kendilerine ait soyut bir varlık alanında bulunurlar. Bu nedenle idealar, zaman ve mekânın ötesinde, yaratılmamış, yok edilemez, değişmez, ezelî ve ebedî gerçekliklerdir. Gerçeklik ve değer bakımından tikel varlıklardan daha üstün olan idealar, somut nesnelerin yalnızca görünüşleri olduğu mutlak varlıklardır. Her idea, somut varlığın veya tikel nesnenin bir kopyası değil, onun modeli ya da ilk örneğidir. İdealar, bilen öznenin zihninden bağımsız olarak var olan nesnel gerçekliklerdir; dolayısıyla Tanrı'nın zihninde bulunan düşüncelerle özdeş değildirler. Bununla birlikte idealar, kendi aralarında mantıksal bir düzen içinde bulunur ve en yüce ideadan bölünemez türlere doğru uzanan bir hiyerarşi oluştururlar. Bu hiyerarşinin en tepesinde ise İyi İdeası vardır.¹³ Dolayısıyla, Platon'da idealar, önemli bir düşünce olarak ortaya çıkarken, özcü düşüncenin sistematik hale dönüşmesine neden olmuştur.

Öte yandan Deleuze'un Platon eleştirisinin ana nedenlerinden birisi de özcü düşüncenin sistematik hale dönüştürülmesidir. Bu sistematik düşüncenin oluşmasında idealar öğretisi etkili olmuştur. Zira Deleuze açısından idealar düşüncesi aşkın düşüncenin merkezinde bulunmaktadır. Aynı zamanda aşkın düşüncenin oluşmasında ideaların kendine özdeş ve değişmez olmasıdır. Özdeş olandan ayrılan şeyler idealara karşıtlığı yaratmamaktadır. Bu karşıtlık, hakikat ve kopya ayrımını oluşturacaktır. Hakikat yalnızca idealar dünyasında var olurken, diğer kopyalar ise bu hakikatin temsilcileri olarak görülmüştür.¹⁴ Zira ideaların temellendirilmesi için karşıtlığın olması gerekir.

⁹ Kasım Küçükalp, "Deleuze'un Felsefe Kavrıyışı," *Kaygı Dergisi* sayı: 12 (2019): 142.

¹⁰ Aydın Çiçek ve Serdar Saygılı, "Gilles Deleuze Açısından Friedrich Nietzsche Felsefesi: Deleuze'un Nietzsche Okuması Üzerine Bir Değerlendirme," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (2025): 30.

¹¹ Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, 43.

¹² Gilles Deleuze, *Anlamların Mantığı*, çev. Hakan Yücefer. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2020), 288-289.

¹³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. (İstanbul: Kültür Yayınları, 2016), 231-236.; Platon, *Diyaloglar 'Sofist'*, çev. Ömer Naci Soykan. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 618-621.; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü 'İdea'* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 887-888.

¹⁴ Er, *Gilles Deleuze'un Fark Felsefesi*, 53.

Deleuze'e göre, bu karşıtlık, Platon'da diyalektiğin en üst seviyelerinde birisini oluşturmaktadır. Burada diyalektik, ideaların kaçışı olmakla birlikte filozoflar tarafından oluşturulmuştur. Bu hastalık, filozofların mağaradan dışarı çıkmasını ve yukarıya yönelmelerini sağlamaktadır. Ayrıca filozoflar yukarıya yöneldikçe saflaşacağına inanmaktadır. Bu ise bulutlar içerisindeki filozof imgesinin oluşmasına neden olmuştur. Bulutlar içerisindeki filozof imgesi aşkınlık oluşturarak, yeryüzünü kontrol altına almaya çalışmaktadır. Bu sebeple yükseklik, Platoncu düşüncenin Batı düşüncesine egemen olmasını sağlamaktadır. Buna göre, filozofun görevi, yükselme ve yön değiştirme, yani kendisini bağlı olduğu yukarıdaki ilkeye doğru yönlendirmektir. Bu yönelimle birlikte filozof, kendini belirleyerek kendisini tanımış olur. Deleuze'e göre, bu durum ideaların hastalıklı yönünü oluşturur.¹⁵ Dolayısıyla idealar öğretisi, Platoncu felsefenin doğuştan getirmiş olduğu hastalıklı bir yapıdır.

Platon'un idealar öğretisi yaşamın olumsuzlanmasına neden olmuştur. Zira bu dünya kopya, yani görünür dünyası olarak var olmuştur. Görünür dünya, anlamını gerçek dünya olan idealar dünyasından alır. Bu da görünür dünyanın önemsizleşmesine yol açmıştır. Bu nedenle, görünür dünyaya gerekli değer yeniden verilmesi gerekmektedir. Bunu yapmanın yolu ise Platoncu düşüncelerin tersine çevrilmesidir. Bu sebeple Deleuze, Platonculuğu tersine çevirirken görünür dünyaya yeni bir anlam vermiştir. Bu yeni anlamında görünür dünyası varlığını aşkın bir yapıya borçlu olmayacaktır. Görünür dünyası, kendinde farka bağlı olarak virtüel bir biçimde var olacaktır.¹⁶ Buna göre, Deleuze, Platoncu düşünceleri olumsuzlamaya çalışmıştır. Bu olumsuzlamanın temelinde, Platoncu felsefenin aşkın ve temsili düşünceye dayanıyor olması yatmaktadır. Deleuze'ün Platon okumaları, bu aşkınlığı aşma çabasını yansıtmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla, Deleuze'ün temel amacı yalnızca Platon'u tersine çevirmek değil, aynı zamanda, Platon felsefesini aşmaya da çalışmaktır.

Deleuze'ün Platon'u aşma girişimi, onun felsefesini yeniden değerlendirmesiyle mümkün olmuştur. Çünkü Platon'un tersine çevrilme koşulları, bizzat kendi felsefesinde saklıdır. Deleuze, *Fark ve Tekrar* isimli eserinde bu hususla ilgili olarak şöyle söylemiştir: “Modern felsefesinin vazifesi Platonculuğun tersyüz edilişiyle tanımlanmıştır. Bu tersyüz edişin pek çok Platoncu özellik barındırması yalnızca kaçınılmaz değil, arzulanan bir şeydir.”¹⁸ Burada, Deleuze, Platon felsefesini tersine çevirmeye çalışırken onun düşüncelerinden yararlanmıştır. Şu hâlde Platon bir yandan düşman olarak görülürken diğer yandan dost konuma yükselmiştir. Düşman olarak görülen Platon, ideaların aşkınlığını savunarak farkı karşıtlığa dayandırmıştır. Bu sebeptendir ki, Deleuze göre, “Platonculuğun zehirli armağanı, aşkınlığı felsefenin içine sokmuş olmak, aşkınlığa makul bir felsefi anlam vermiş olmaktır.”¹⁹ Diğer yandan, dost olarak görülen Platon'un aşkınlığı farklı bir düzeyde uyguladığı söylenebilir. Çünkü Platon'da idealar öğretisi, aşkınlık olarak düşünülürken içkinlik alanında denenmiştir. “İçkinlik alanının kendisinin içinde bulunan ve uygulanan bir aşkınlık icat etmesi gerekecektir. İdealar öğretisinin anlamı budur.”²⁰ Platon, ideaları aşkınlığın egemenliğinde değil, içkinliğe dayalı fark düzleminde uygulamıştır. Bu uygulama, Platon'un idealarının aşkınlıktan kurtarılması anlamına gelmemektedir; aksine, farkın üstü örtülmektedir. Farkın üstünün örtülmesi ise, karşıtlığa dayalı fark anlayışının savunulması demektir. Çünkü fark, tam olarak evcilleştirilmemiş, ancak evcilleştirmeye yönelik girişime tabidir. Deleuze'e göre, bu evcilleştirmeye çalışılan bir hayvan gibidir. Evcilleştirilmeye çalışan hayvan, sergilediği hareketler çok geçmeden kaybolacaktır. Aynı zamanda bu hareketleri özgürken olduğundan çok daha iyi sergilemeye çalışılmaktadır. Bu durum Herakleitos, felsefesinin Platon felsefesinde varlığını koruduğunu göstermektedir. “Platonculukta Herakleitosçu dünya homurdanmaya devam eder.”²¹ Dolayısıyla Platon felsefesinde homurdanmaya başlayanlar, simulakrumlar olacaktır.

¹⁵ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, 148.

¹⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, 92.

¹⁷ Flaxman Gregory, “Platon” *Deleuze'ün Felsefe Mirası* içinde, der. Graham Jones ve Jon Roffe (İstanbul: Otonom Yayınları, 2012), 20-21.

¹⁸ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, 92.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013), 169.

²⁰ Deleuze, *Kritik ve Klinik*, 169.

²¹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, 92.

2. Deleuze ve Simulakrum

Deleuze, simulakrum kavramını fark ilişkilerini ifade etmek için kullanmıştır. Ayrıca simulakrum kavramı 20. Yüzyıl Fransız felsefesi açısından önemli bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple simulakrum kavramı filozoflar tarafından farklı anlamlara gelecek biçimde kullanılmıştır. Simulakrum kavramını farklı kullanan filozoflardan biri de Pierre Klossowski'dir. Klossowski, bu kavramı teolojik ve erotik yazılarında formüle etmeye çalışmıştır. Bu yazılarında Klossowski, terimi tanrıların Roma sahnesindeki ahlaksız temsillerine karşı kilise babalarının eleştirilerinden almıştır. Simulakrum düşüncesinin diğer önemli temsilcilerinden biri de Jean Baudrillard'dır. Baudrillard, bu kavramı çağdaş kültürün belirli özgün yönlerini ifade etmek için kullanmıştır. Bu nedenle, simulakrumu hipergerçekliğin tasarlanma biçimlerinden biri olarak görmüştür.²² Dolayısıyla, simulakrum kavramı farklı filozoflar tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu durum, kavramın tam olarak ne anlama geldiğine dair tartışmaların hâlâ devam ettiğini göstermektedir. Bu tartışmaların önemli duraklarından biri de Deleuze'un Platon okumasından çıkardığı simulakrum kavramıdır.

Öte yandan Deleuze'un simulakrum kavramını anlayabilmenin yolu ise onun Platon okumasını iyi anlamaktan geçmektedir. Zira Deleuze, Platonculuğu Nietzsche okumasından yola çıkarak anlamaya çalışmıştır.²³ Bunun için Nietzsche felsefesinin tersine çevrilmiş Platonculuk olduğunu savunmuştur. Tersine çevrilmiş Platonculuk'ta yaşam değerli bir yer olarak ortaya çıkmıştır.²⁴ Değerli bir yaşamda, yaşamın kaynağı artık idealar öğretisi değildir. Platon, yaşamı değersizleştirmek amacıyla varlığı idealar dünyası ve görünüşler dünyası olarak ikiye ayırmıştır. Gerçekte var olan dünya idealar dünyası iken görünüşler dünyası yanıltıcı ve herhangi bir değere sahip değildir.²⁵ Bu sebeple, Deleuze idealar ve görünüşler dünyası ayırmak yerine bir simulakrumlar dünyası inşa etmeye çalışmıştır. Başka bir deyişle, dünyayı edimsel bir gerçeklik ile onun sanal ve değersiz bir kopyasına ayırmak yerine, bir simulakrumlar dünyasından söz etmiştir. Bu bağlamda, sonradan türeyen ya da farklı biçimlerde yeniden üretilen özgün bir hayat yoktur; çünkü hayatın her olayı zaten kendisinden farklıdır. Dolayısıyla özgün olan değil, simulakrumun kendisi gerçektir.²⁶ Dolayısıyla Deleuze, simulakrum kavramıyla idealar ve kopya ayrımının ötesinde yeni bir dünya inşa etmiştir. Bu dünya ise simulakrumlar dünyasıdır.

Deleuze açısından Platon felsefesi aşkınsal yapılar oluşturmaktadır. Bu yüzden Platon felsefesi tersyüz edilmelidir. Bu tersyüz edilme, modern felsefenin asli görevi olmalıdır. Ayrıca Deleuze, 'kendinde fark' düşüncesiyle Platonculuğu tersine çevirmeye çalışmıştır. Kendinde fark, aşkınsallık ve temsilci düşünme biçimlerine karşı yaratılmıştır. Zira Deleuze'e göre, Platon felsefeyi bir tür aşkınsallık ve temsil düşüncesine mahkûm etmiştir.²⁷ Bu nedenle, Deleuze Platon felsefesini içeriden ikna edici bir şekilde tersyüz etmeyi amaçlamıştır. Bu girişim, Platon felsefesini içeriden yıkmaya çabalarını ortaya koyar. Bu çabayı göstermek için Deleuze, Platon'u eleştiren sofistlerin yanında yer almıştır.²⁸

Platon'un tersine çevirme girişimi, simulakrumların üretilmesi anlamına gelmektedir. Simulakrumların üretimi orijinalin kopya üzerindeki, modelin imge üzerindeki üstünlüğünü olumsuzlamadır. Bu ise simulakrumların ve yansımaların saltanatını yüceltme girişimini oluşturmaktadır.²⁹ Bu sebeple, Platon simulakrumları olumsuzlamaya çalışmıştır. Ona göre simulakrumlar, oluşla çelişerek ve herhangi bir şey üzerinde temelsiz iddialarda bulunan yapısal bir düşüncedir. Platon, bu düşüncüyü sofistlerle ilişkilendirerek açıklamıştır. Bu nedenle sofistlerle bir müca-

²² Daniel W. Smith, "Simulakrum Kavramı: Deleuze ve Platonculuğun Ters Çevrilmesi" *Deleuze ve Antik Felsefe* içinde, der. Sadık Erol Er (İstanbul: Çizgi Yayınları, 2020), 28.

²³ Smith, "Simulakrum Kavramı: Deleuze ve Platonculuğun Ters Çevrilmesi," 29.

²⁴ Nietzsche'den Aktaran Smith, "Simulakrum Kavramı: Deleuze ve Platonculuğun Ters Çevrilmesi," 29.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Serpil Erfindik. (İzmir: İlya Yayınları, 2012), 17.

²⁶ Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir. (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2009), 133-135.

²⁷ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, 92.; Flaxman, "Platon," 20.

²⁸ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, 281-282.

²⁹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, 101.

dele içerisine girmiştir. Deleuze'e göre, Platon bu mücadelede bölme işlemini kullanmıştır. Bu bölme neticesinde ise düşüncelerde bölünmeye başlamıştır. Platon, tüm diyaloglarında bölme işleminden faydalanmıştır. Buna göre, düşüncelerini temellendirme olanağını elde etmiştir. Bu temellendirmelerde ise mitolojik düşüncelere sıkça atıf yapmıştır. Aynı zamanda *Sofist* diyalogunda Platon, bölme işlemiyle sahte ve gerçek olanlar arasında bir ayrımı gitmiştir. Bu diyalogda, sofistin ayrımı paradoksal bir süreç olarak düşünülmüştür. Paradoksal kullanım, tersine çevirme için bir yol açmıştır. Bu yolu takip eden Deleuze, Platon düşüncesinde yer alan iki uzamsal boyutu ayırt etmeye çalışmıştır. Bu diyaloglarda ironi yöntemi kullanılarak düşünceler, saf modele yükseltilmeye çalışılmıştır. Bundan farklı olarak sofist, düşüğe geçmiş bir ruh hali olarak ortaya çıkmaktadır. Zira sofist, sahte kopyanın boşluğuna doğru gitmiştir. Bu sebeple, Platon *Sofist* diyalogunda mitolojiye başvurma gereği duymamıştır. Çünkü gerçek sofist, sahte taliplinin bizatihi kendisidir. Bu durum, gerçek sofisti sahte talipliden ayırma sorununu ortadan kaldırmıştır.³⁰ Dolayısıyla sofistler, Platon'un oluşturduğu modele karşı durarak ondan uzaklaşmışlardır.

Deleuze, Nietzsche'den farklı olarak Platon'un tersine çevrilmesinin anahtarını yeniden Platon'un kendisinde olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Platon'un ters çevrilmesi Platonik özelliklere sahip olacaktır. Ayrıca Deleuze, Nietzsche'nin ortaya attığı Platon'un tersine çevrilmesi gerektiği düşüncesinin yanlış anlaşıldığını savunmuştur. Nietzsche'nin, Platon'un gerçek ve görünür dünyalarını tamamen yok saydığı düşünülmüştür. Deleuze'e göre, bu düşünme biçimi Nietzsche'yi soyut düşünmeye mahkûm etmek anlamına gelmektedir. Deleuze, burada Nietzsche'nin gerçek amacının, Platonculuğun ardındaki yönelimi gün ışığına çıkarmak olduğunu ifade etmiştir. Gün ışığından kastedilen ise bu yönelimin izini sürme girişimidir.³¹ Bu bağlamda ilk yönelim, özü görünüşten ayırma çabasıdır. Buna paralel olarak zihinsel olanı duysal olandan, ideayı imgeden, asıl olanı kopyadan ve modeli simulakrumdan ayırmak bu yönelim kapsamındadır. Ancak yapılan bu ayrımlar, iki tür imgede birleşmiştir. Bu birleşme kopyalar ve simulakrumlardır. Kopyalar benzerliğin güvencesini taşımakla birlikte iyi temellenmiş taliplerdir. Simulakrumlar ise kopyalardan farklıdır, çünkü benzemezlik üzerine kurulmuştur. Simulakrumlar, özsel bir sapma içinde bulunmuştur.³² Bu nedenle Platon, ideal imgeler alanını ikiye ayırmak zorunda kalmıştır. Bunlar ikon-kopyalar ve fantazm-simulakrumlardır. Burada Platon'un gerçek amacı ortaya çıkmıştır. Bu amaç ise iyi ve kötü kopyaları birbirinden ayırmaktır. Başka bir ifadeyle, iyi temellenmiş kopyalarla sürekli benzemezliğe gömülü simulakrumları ayırmaktır. Bu ayırım, kopyaların simulakrumlara karşı zafer kazanması anlamına gelir. Bu zafer ise simulakrumların bastırılması demektir.³³ Dolayısıyla Platon, simulakrumları bastırarak idealar dünyasını temellendirmeye çalışmıştır.

Deleuze'e göre, Platon'un tersine çevrilmesi, simulakrumları bastırıldıkları yerden çıkarıp görünür kılmaktır. İkonlar kopya olarak idealara benzerlik açısından önem kazanmıştır. Deleuze, bu düşünceden hareketle simulakrumların, kopyanın kopyası olmadığını savunmuştur. Bu ise simulakrumların idealara benzemediğini göstermektedir. Temellenmemiş talepleri içsel bir dengesizlik olarak bir benzemezlik barındırır.³⁴ Simulakrumları benzemezlik ilkesine sahip olmaması, onun benzerlik üretmediği anlamına gelmez. Simulakrumda bir benzerlik etkisi üretir, ancak bu genel ve yüzeysel bir etki olarak var olmuştur. Bu etki, modelde kullanılan araçlardan tamamen farklı araçlarla üretilmiştir. Simulakrumlar, aykırılık ve fark üzerine inşa edilmiş olup bir benzemezliği içselleştirmektedir. Bu nedenle, simulakrumların kopyalar için geçerli olan modellerle –yani kopyaların benzerliğinin türediği aynı kavramıyla– tanımlanması mümkün değildir.³⁵ Ayrıca simulakrumların, aynının dışına çıkabilmesi ebedi dönüş düşüncesiyle mümkün olmuştur. Ebedi dönüş, her şeyin geri dönüşü olarak görülebilir. Ancak ebedi dönüşle birlikte var olacak olan, simulakrumlardır. Çünkü simulakrumlar, varlıkta özdeş olanları yıkarak farkın açığa çıkmasını sağlamıştır.³⁶

³⁰ Smith, "Simulakrum Kavramı: Deleuze ve Platonculuğun Ters Çevrilmesi," 41.

³¹ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, 279.

³² Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku. (İstanbul: Otonom Yayınları, 2013), 91.

³³ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, 282.

³⁴ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, 283.

³⁵ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, 284.; Deleuze, *Fark ve Tekrar*, 175.

³⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, 101.

Bu bağlamda, ebedi dönüş, simulakrumların açığa çıkmasının bir olanağıdır. Bu durum, simulakrumların modelden kaçarak temelsiz olmasını sağlamıştır. Simulakrumların temelsiz olma durumu da burada önem kazanmaktadır. Temelsiz olmak, herhangi bir öze bağlanmaksızın var olabilme durumudur. Bu durumu açıklarken Platon'un mağara alegorisine atıfta bulunan Deleuze, mağaranın dışına çıkmak yerine, yeni mağaraların yaratılması gerektiğini savunur.

Sonuç

Deleuze'ün Platon okuması Batı düşüncesinde yeni bir dönemin başlangıcını oluşturmaktadır. Zira Deleuze, Platon felsefesini tamamen reddetmek yerine onu aşmaya çalışmıştır. Bu dönüşümü ise Nietzsche üzerine yaptığı okumalarla anlamlı hale getirmiştir. Çünkü Deleuze, Platon felsefesini Nietzsche düşüncelerinden yola çıkarak değerlendirmeye çalışmıştır. Bu değerlendirmeler neticesinde Deleuze, Nietzsche felsefesinin Platonculuğu yıkmaya çalışan bir felsefe olarak sunmuştur. Bu yıkma girişimi, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* adlı eserinin ana temalarından birisini oluşturmuştur. Ancak, Deleuze'ün Platon okuması değerlendirirken bazı temel hatalar yapılmıştır. Bu hatalardan biri de, Deleuze'ün Platon felsefesinde yalnızca öz ve görünüş ayrımını tersine çevirmeyi amaçladığına yönelik yanlış değerlendirmedir. Bu düşüncenin aksine Deleuze, Platon okumasında model-kopya ve öz-görünüş ayrımını yıkan simulakrum düşüncesini geliştirmiştir. Buna göre, simulakrumların geliştirilmesi Batı düşüncesine egemen olan aşkın düşüncelerin yıkımını hızlandırmıştır. Batı düşüncesi, Platon felsefesinden sürekli olarak beslenmektedir. Bu beslenme sonucunda, özdeşlikçi ve temsilci düşünme biçimi Batı dünyasına egemen olmaya devam etmiştir. Deleuze'ün gerçekleştirmiş olduğu Platon okuması da bu egemenliği sonlandırma olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Deleuze, özdeşlikçi ve temsil felsefesi yerine simulakrumların varlığını savunmuştur. Simulakrumlar, farka bağlı olarak var olacaktır. Farka bağlı olması ise kökensiz bir oluşuma sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Deleuze'ün Platon okuması, felsefesini temellendirmesi açısından olumlu bir okumadır. Bu okuma, düşüncede yeni alternatiflerin doğmasını sağlamıştır. Bu alternatiflerin sonucunda düşüncede aşkın yapılar yıkılmış ve içkin virtüel bir fark felsefesi geliştirilmiştir.

Öte yandan, Platon varlığı idealar ve görünümüler olarak ikiye ayırmıştır. Bu ayrımla birlikte, görünümüler özleri olan idealara benzemek zorundadır. Bu ise belirlenmiş aşkın düşünceye bağlı olarak her şeyin var olacağını gösterir. Ayrıca, belirlenmiş bu aşkın varlığın dışında farklı bir şeyin var olması mümkün görünmemektedir. Deleuze, gerçekleştirmiş olduğu Platon okumasında idealar ve görünümülerden kaçan simulakrumları alıp çıkarmıştır. Zira Platon, iyi ve kötü kopyaların varlığını savunmuştur. İyi ve kötü kopyalar, idealarla olan soydan gelmeye bağlı olarak doğru ve yanlış ayrımını oluşturacaktır. Burada temel amaç, mutlak olarak var olan idealara benzemektir. Bu sebeple, Platon'un korktuğu şey, ideallere benzemeyerek var olan şeylerdir. Bu şeyler ise simulakrumlardan oluşmaktadır. Şu hâlde simulakrumlar ideaların egemenliğinden kaçmaktadır. Bu kaçış, model konumundaki idealar ve onun yansıması olan kopyaları tehdit etmektedir. Böylece Platon'un temel düşüncesi olan idealar ve görünümüler ayrımı yıkılacaktır. Bu yıkım, özün kopyaya ve modelin imgeye önceliğinin reddedilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Deleuze, kendi felsefesi üzerinden yaptığı Platon okumasıyla Batı düşünce geleneğine kök salmış bir felsefeyi yeniden yorumlamak suretiyle yeni bir felsefi model inşa etme girişiminde bulunmuştur.

Kaynakça

- Aras, Kudret. *Gilles Deleuze Felsefesinde Özne-Oluşun Ontolojik Tasarımı*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2023.
- Bogue, Ronald. *Deleuze ve Guattari*. Çevirenler: İsmail Öğretir ve Ali Utku. İstanbul: Otonom Yayınları, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü: İdea*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*. Çeviren: Cem Soydemir, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2009.
- Çiçek, Aydın ve Serdar Saygılı. "Gilles Deleuze Açısından Friedrich Nietzsche Felsefesi: Deleuze'ün Nietzsche Okuması Üzerine Bir Değerlendirme," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 23 (2025): 29-37.
- Deleuze, Gilles ve Claire Parnet. *Diyaloglar*. Çeviren: Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.
- Deleuze, Gilles. *Anlamın Mantiği*. Çeviren: Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2020.
- Deleuze, Gilles. *Fark ve Tekrar*. Çevirenler: Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Kritik ve Klinik*. Çeviren: İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Müzakereler*. Çeviren: İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.
- Er, Sadık Erol. *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*. Konya: Çizgi Yayınları, 2012.
- Flaxman, Gregory. "Platon" *Deleuze'ün Felsefe Mirası* içinde, Derleyenler: Graham Jones ve Jon Roffe, 19-41. İstanbul: Otonom Yayınları, 2012.
- Kılıç, Sinan. "Post-Modernite ve Post-Yapısalcılık" *Felsefe Tarihi 3 XX. Yüzyıl Filozofları* içinde, Editör: Abdulkadir Çüçen, 534-577. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.
- Kılıç, Sinan. *Deleuze-Guattari Şizoanaliz: Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi*. Ankara: Sentez Yayınları, 2013.
- Küçükaltı, Kasım. "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı," *Kaygı Dergisi* sayı: 12 (Bahar 2019): 131-145.
- Küçükaltı, Kasım. *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. Çeviren: Serpil Erfindik, İzmir: İlya Yayınları, 2012.
- Platon. *Diyaloglar 'Sofist'*. Çeviren: Ömer Naci Soykan, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Devlet*. Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Kültür Yayınları, 2016.
- Smith, Daniel W. "Simulakrum Kavramı: Deleuze ve Platonculuğun Ters Çevrilmesi" *Deleuze ve Antik Felsefe* içinde, Derleyen: Sadık Erol Er, 27-77. İstanbul: Çizgi Yayınları, 2020.
- Sosyal, Ahmet. "Gücül ve Güç Metafizikçi Olarak Gilles Deleuze," *Toplumbilim Dergisi* sayı: 5 (Güz 1996): 17-21.

İnşa mı Keşif mi? Konstrüktivizm Çerçevesinde Gerçeklik ve Bilgi Tartışmaları

-Olgusallık Argümanı-

İbrahim Bahçi¹

ORCID: 0009-0007-1984-8940

DOI: 10.55256/TEMASA.1815385

Öz

Bu çalışma, gerçeklik ve bilginin inşa mı yoksa keşif mi olduğu sorusunu konstrüktivist ve realist düşünce çerçevesinde ele almaktadır. İlk bölümde konstrüktivizmin kavramsal temeli sunularak, epistemolojik ve ontolojik boyutları ile sosyal, radikal ve biyolojik konstrüktivizm gibi farklı türleri açıklanmaktadır. Konstrüktivizmin ontoloji, epistemoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi disiplinlerdeki etkisi tartışılırken, realizm – anti-realizm eksenindeki konumu vurgulanmaktadır. İkinci bölümde ise Paul Boghossian, Markus Gabriel ve John Searle gibi çağdaş realist filozofların mutlak veya "global" konstrüktivizme yönelttikleri temel bir eleştiri olarak "olgusallık argümanı" incelenmektedir. Bu argümana göre, en radikal konstrüktivist teoriler bile kendi tutarlılıklarını sağlayabilmek için asgari düzeyde bir realist önkabulü zorunlu olarak varsaymak durumundadır. Yani her türlü bilgi ve gerçeklik teorisi, insanın kavramsal ve dilsel çerçevelerinden bağımsız belirli olguların varlığını ön koşul olarak kabul etmeden kendi iddiasını sürdüremez. Boghossian'ın olgu konstrüktivizmine yönelik eleştirisi, Gabriel'in ontolojik realizmi ve Searle'ün harici realizmi üzerinden yapılan açıklamalarda, mutlak olgu inşacılığının kendi kendisiyle çeliştiği gösterilmektedir. Nihai olarak "olgusallık argümanı", herhangi bir bilgi veya gerçeklik teorisinin kendi anlamlılığını koruyabilmesi için asgari düzeyde realist bir ontolojik zemini varsaymak zorunda olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gerçekçilik, Konstrüktivizm, Markus Gabriel, Paul Boghossian, John Searle, Olgusallık Argümanı.

Construction or Discovery? Debates on Reality and Knowledge within the Constructivist Framework – The Argument from Facticity –

Abstract

This study explores the long-standing philosophical question of whether reality and knowledge are constructed or discovered, analyzing the issue through the lens of constructivist and realist thought. It first outlines the conceptual framework of constructivism, distinguishing between its epistemological and ontological dimensions as well as its various strands, such as social, radical, and biological constructivism. The discussion situates constructivism within realism–anti-realism debates, emphasizing its influence across disciplines like sociology, psychology, and epistemology. In its second part, the article examines the "argument from facticity," a realist counter-argument developed by philosophers such as Paul Boghossian, Markus Gabriel, and John Searle, which challenges radical or global forms of constructivism. According to this argument, even the most comprehensive constructivist theories presuppose a minimal realist foundation: certain facts must exist independently of human conceptual or linguistic frameworks for any theory, including constructivism itself, to hold coherence. The analysis shows that denying all objective facts results in performative contradictions, as constructivist claims rely on factual presuppositions about their own validity. Through Boghossian's critique of fact-constructivism, Gabriel's ontological realism, and Searle's external realism, the study demonstrates that a minimal commitment to factuality is unavoidable. Ultimately, the "argument from facticity" reveals that any coherent theory of knowledge and reality must presuppose at least a minimal realist ontology to avoid self-refutation.

Keywords: Constructivism, Realism, Markus Gabriel, Paul Boghossian, John Searle, Argument from Facticity.

¹ Doktor Adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Heinrich-Heine University Düsseldorf. ibra.bahci@gmail.com.

Giriş

Bu yazıda konstrüktivizme ilişkin genel bir çerçeve sunulacaktır. Öncelikle kavramsal zemin etrafında farklı konstrüktivizm türleri ve akımları, tartışma bağlamlarıyla birlikte özetlenecektir. Ardından, somut bir tartışma örneği olarak, realist bir pozisyona yakın duran çeşitli çağdaş felsefecilerin “olgu konstrüktivizmi” olarak adlandırılabilir ontolojik bir teze karşı geliştirdikleri ve “olgusalılık argümanı” diye de bilinen yaklaşım incelenecektir. Bu çerçevede özellikle Paul Boghossian, Markus Gabriel ve John Searle gibi realist felsefeciler bağlamında, neden zorunlu olarak en azından minimal düzeyde her teorik yaklaşımın ve özellikle mutlak konstrüktivist yaklaşımların realist bir olgu zemininden hareket etmesi gerektiği tartışılacaktır.

1. Konstrüktivizmin Genel Çerçevesi

Realizm ve anti-realizm tartışması muhtelif türleriyle ontoloji-metafizik, epistemoloji, bilim felsefesi ve ahlak felsefesi gibi birçok felsefi disiplin dahilinde tartışılan temel sorunsallardan biridir. Bu bağlamda örneğin, gerçekliğin ve dünyanın insani bilinçten, dilden veya idrakten bağımsız kendinde nesnel bir varlığı olup olmadığı veya – matematik, (doğa) bilimleri ve ahlak gibi nesne alanları çerçevesinde – ne tür entitelerin bu tarz vasıflarla karakterize edilebileceği incelenmektedir.²

Konstrüktivizm (*constructionism/constructivism*)³ ve sosyal konstrüktivizm (*social constructivism*) kavram-sallaştırmaları ise genelde muhtelif anti-realist pozisyonların bir türü ve gerekçelendirme yöntemi olarak zuhur etmektedir. Bu minvalde “gerçeklik” (*reality*) denilen şeyin kendisinin veya ona dair insani bilgi iddialarının ne denli nesne ve olguları temsil edici bir keşif (realizm) veya tasarlayıcı bir inşa (anti-realist konstrüktivizm) olarak görülmesi gerektiği mevzubahis edilmektedir. Özellikle beşerî ve sosyal bilimlerde hususen psikoloji, sosyoloji, pedagoji ve bilgi-bilim felsefesinde, konstrüktivizm yaygın bir kullanım ve uygulama alanı bulmuştur.⁴

Epistemoloji tartışmaları bağlamında örneğin güçlü konstrüktivizm ve zayıf konstrüktivizm şeklinde bir tasnif yapılmaktadır. Şöyle ki zayıf konstrüktivizm epistemik gerekçelerimizin görüş ve iddialarımızın oluşumunda kısmi de olsa bir rolü olduğunu kabul etmekle birlikte, yalnız başına görüşlerimizin açıklamasında yeterli olmadıkları için, daima olumsal olan (*contingent*) (sosyal) ihtiyaç ve ilgilerin de dikkate alınması gerektiğini söyler. Güçlü konstrüktivizm ise epistemik gerekçelerimizin hiçbir şekilde görüş ve iddialarımızın oluşumu ve nedensel açıklamasında bir dahili olmadığını söyleyerek, uygun bir açıklamanın sadece olumsal olan (sosyal) ihtiyaç ve ilgilerin çerçevesinde yapılabileceğini söyler.⁵

Daha ontolojik bağlamda ise elbette konstrüktivist iddialar global konstrüktivist – yani tüm bir gerçekliği veya tüm varlık alanlarını kapsayacak şekilde – olabildiği gibi, lokal konstrüktivist bir iddia olmakla da iktifa edebilir. Bu çerçevede özellikle sosyal konstrüktivist iddialar, temelde belirli nesne ve olguların doğal unsurlardan çok, toplumsal veya kültürel unsurlar muvacehesinde nedenlendiğini ve aslında insanların kontrolü altında olup – zorunlu olmaktan çok, mümkün varlıklar olmaları hasebiyle – farklı da olabileceklerini veya dahası kategorik olarak var olmaları gerekmediğini imlerler.⁶ Örneğin Peter L. Berger ve Thomas Luckmann “The Social Construction of Rea-

² Realizm ve anti-realizm tartışmasına dair bkz. ed. Christos Kyriacou ve Robin McKenna, *Metaepistemology: Realism and Anti-realism* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).; Stuart Brock ve Edwin Mares (ed.), *Realism and Anti-Realism* (Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2007).

³ Türkçede “constructionism/constructivism” kavramı inşacılık, yapılandırmacılık ve oluşturmacılık gibi kelimelerle de karşılanmakla birlikte burada genelde konstrüktivizm karşılığı tercih edilecektir.

⁴ Ron Mallon, “Naturalistic Approaches to Social Construction,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition).

⁵ Paul Boghossian’ın bu tasnifi için bkz. Paul A. Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism* (New York: Oxford University Press, 2006), 116-117.; Eleştirileri için örneğin bkz. Boghossian, *Fear of Knowledge*, 117-132.

⁶ Mallon, “Naturalistic Approaches to Social Construction”. Sosyal konstrüktivizme dair detaylı analizler ve standart bir eser için bkz. Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1999).; ve yine bkz. Vivien Burr, *An Introduction to Social Constructivism* (London: Routledge, 2006).

lity” (Gerçekliğin Sosyal İnşası) adlı etkili temel eserlerinde kendini oluşturan bir sosyal düzenin nasıl zuhur ettiğini ve toplumsal bir gerçekliğin nasıl süreç içerisinde insanlar indinde sabit bir nizam olarak katı, değişmez ve doğal bir durum olarak tecrübe edildiğini incelerler. Yine burada kültürel öğrenme, davranışların tipikleşip “normal” olan haline gelmesi, ferdi tecrübelerin kolektifleşip farklı şekillerde nesnellik kazanması ve nihayetinde “gerçekliğin” nasıl toplum ve kültür üzerinden tezahür ettiği gibi süreçler ele alınmaktadır.⁷ Kurdukları bilgi sosyolojisinde (*sociology of knowledge*) Berger ve Luckmann fenomenlerin irademizden bağımsız olarak kabul ettiğimiz ve istek ve arzularımız ile defedemediğimiz (“We cannot wish them away.”) niteliğini “gerçeklik” olarak tanımlamaktadırlar. “Bilgiyi” ise fenomenlerin gerçek olduğuna ve onların belirli özelliklere sahip olduğuna dair yakîn olarak vazetmektedirler.⁸

Konuyla ilgili literatüre bakıldığında muhtelif nesneler ve alanlarıyla ilgili sosyal konstrüktivist iddialar – Ian Hacking gibi mevzuda araştırmalar yapmış olan bilim felsefecilerin de tespitiyle – çerçevelenmesi zor bir hal almış gözükmemektedir.⁹ Somut olarak bakıldığında ırk, cinsiyet (*gender*),¹⁰ duygular,¹¹ kuarklar,¹² eşcinsellik kültürü,¹³ nüfus istatistikleri,¹⁴ mülteci kadınları,¹⁵ televizyon izleyicisi olarak çocuk,¹⁶ kişilik/ferdin kendisi, hastalıklar,¹⁷ doğa,¹⁸ olgular (*facts*),¹⁹ gerçeklik (*reality*)²⁰, hakikat (*truth*), teknoloji, yazarlık,²¹ annelik, bilim/bilimsel bilgi,²² postmodernizm,²³ engelli olmaklık/engelli olma duygusu²⁴ ve Zulu-milliyetçiliği²⁵ gibi muhtelif konularla ilgili (sosyal) konstrüktivist teoriler ortaya atılmıştır.²⁶ Ian Hacking sosyal inşa yaklaşımlarının farklı şekillerde öne sürüldüğünü saptamakla birlikte temel nosyonun gayesi açısından şu şekilde formelleştirilebileceğini önermektedir. Sosyal konstrüktivist çalışmalar genelde mevcut bir olgu veya duruma ilişkin eleştirel bir tavır takınmaktadırlar ve bir *X* hakkında şunu demeye çalışırlar:

(0) Mevcut durumda *X* tabii ve besbelli olarak kabul edilmektedir; *X* kaçınılmaz olarak görülmektedir.²⁷

(1) *X* var olması gerekmiyordu veya bu haliyle ortaya çıkması zorunlu değildi. *X* – veya mevcut haliyle *X* – eşyanın hakikatleri tarafından doğal olarak belirlenmemiştir; *X* kaçınılmaz değildir.

Hacking’e göre genelde bu önermelerle birlikte şu iki önerme de açık veya dolaylı olarak kabul edilmektedir.

(2) *X* şu an olduğu haliyle kötü bir şeydir.

(3) *X* olmasaydı, ortadan kaldırılsaydı veya en azından değiştirilse durumumuz daha iyi olacaktı.²⁸

⁷ Bkz. Peter Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Penguin, 1991).

⁸ Berger ve Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 13.

⁹ Hacking, *The Social Construction of What?*

¹⁰ Alison MacKenzie Dewar, *The social construction of gender in a physical education programme* (University of British Columbia, 1986).

¹¹ Rom Harré, *The Social Construction of Emotions* (Oxford: Blackwell, 1986).

¹² Andrew Pickering, *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984).

¹³ Gary William Kinsman, *The Social Construction of Homosexual Culture* (University of Toronto, 1983).

¹⁴ Georg Neil Emery, *Facts of Life: The Social Construction of Vital Statistics* (McGill-Queens University Press, 1993).

¹⁵ Helene Moussa, *The Social Construction of Women Refugees: A Journey of Discontinuities and Continuities* (University of Toronto, 1992).

¹⁶ Carmen Luke, *Constructing the Child Viewer: A History of the American Discourse on Television and Children* (Praeger, 1990).

¹⁷ J. Lorber, *Gender and the Social Construction of Illness* (Sage, 1991).

¹⁸ Klaus Eder, *The Social Construction of Nature*, (Sage, 1996).

¹⁹ Bruno Latour, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* (Sage, 1979).

²⁰ Peter Berger ve Thomas Luckmann (edt.), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966).

²¹ Martha Woodmansee, *The Construction of Authorship: Textual Appropriation in Law and Literature* (Duke University Press, 1994).

²² Donald MacKenzie, *Statistics in Britain 1865-1930: The Social Construction of Scientific Knowledge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

²³ Brian McHale, *Constructing Postmodernism* (London: Routledge, 1992).

²⁴ Adrienne Asche, *Introduction: Beyond pedestals* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

²⁵ Dafnah Golan, *Inventing Shaka: Using History in the Construction of Zulu Nationalism* (Boulder: Lynne Rienner, 1994).

²⁶ Bu liste ve dahası için bkz. Hacking, *The Social Construction of What?*, 1-2. ve Mallon, *Naturalistic Approaches to Social Construction*; Ian Hacking ironik bir şekilde vaziyeti şöyle yorumlamaktadır: “Ne de çok şeyin toplumsal olarak inşa edildiği söyleniyor.” Hacking’ci analize dair bazı eleştirel notlar ve farklı mülâhazalar için bkz. Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 23-26.

²⁷ Hacking, *The Social Construction of What?*, 28.

²⁸ Hacking, *The Social Construction of What?*, 19.

Anlaşılabileceği üzere bu yönüyle konstrüktivist yaklaşımlar aynı zamanda muhtelif katı ve doğal gerçeklik iddialarına karşın özgürleştirici bir gaye gütmektedirler.²⁹

Daha genel olarak konstrüktivizme – farklı konstrüktivizm tarzlarını içine alacak şekilde – şöyle bir tanım da getirilmiştir. Konstrüktivizm “herhangi bir X birimin/şeyin³⁰ Y bir gerçekliği/olguyu veya birçok gerçekliği/olguyu (Y_1-Y_n) nasıl ortaya çıkardığına (inşa ettiğine)”³¹ dair bir açıklama denemesidir. Buna göre konstrüktivizmin temel meselelerinden biri “gerçekliğin” kabul edilen süreçsel oluşumunun gözlemlenmesi ve araştırılmasıdır.³² Bunun somut olarak nasıl özelleştiği ve ne anlama geldiği konusunda çeşitli yaklaşım biçimleri ve yöntemler bulunmaktadır.

Örneğin bazı çalışmalarda konstrüktivizmin kabaca – arka planda yatan bilimsel alan ve farklı gerekçelendirme yöntemlerine göre – natüralist ve kültüralist epistemolojiler üzerinden ortaya konulabileceği üzerinde durulmaktadır.³³ Natüralist konstrüktivistler gerçekliğin idrak, algı, beyin, bilinç veya kognisyon üzerinden inşası üzerinde durmaktadırlar ve burada genelde biyoloji, psikoloji ve fizik gibi bilimlere öne çıkmaktadır.³⁴ Kültüralist konstrüktivistler ise gerçekliğin dil, iletişim, medya, kültür ve toplum üzerinden inşası üzerinde durmaktadırlar.³⁵ Dolayısıyla konstrüktivizm geniş bir yelpaze olarak muhtelif felsefi ekoller ve yöntemler ve yine psikoloji, iletişim teorisi, sibernetik, (nöro)biyoloji ve bilgi-bilim sosyolojisi gibi alanlar üzerinden tartışılmalıdır.

İlgili çalışmalara bakıldığında farklı savlar çerçevesinde düşünce tarihinde yine kimlerin konstrüktivizm şemsiyesi altında mülhaza edilebileceğiyle ilgili de farklı yaklaşımlar ve vurgular bulunmaktadır. Ama farklı araştırmacıların yaklaşımı bir bütün olarak dikkate alındığında antik dönem sofist ve septiklerinden itibaren Giambattista Vico, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, geç dönem Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, dil araştırmacısı Benjamin Lee Whorf, Willard Van Orman Quine, John Dewey, Jean Piaget, Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Humberto Maturana, Francesco Varela, Niklas Luhmann, Ludwik Fleck, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Bruno Latour, özellikle “internal realism” dönemlerinde Hilary Putnam, Nelson Goodman, Richard Rorty ve yine David Bloor, Steven Shapin ve Barry Barnes tarzı “Strong programme” savunucuları³⁶ gibi çok çeşitli felsefeci, biyolog, sosyolog ve psikolog bilim adamının – bazıları tartışmalı olmakla birlikte – konstrüktivizm şemsiyesi altında anılabildiğini saptamak mümkündür.

Araştırmacı Bernhard Pörksen’e göre farklı disiplinlerden neşet eden konstrüktivist yaklaşımların bazı müşterek tezleri ve gayeleri şu şekilde belirlenebilir.

1. Merkezde ontolojik olan nedir/nelik (*what*) soruları yerine, epistemolojik olan nasıl (*how*) soruları durmaktadır. Dolayısıyla temelde eşyanın hakikatine ve mahiyete ilişkin sorunsallar yerine (onlara ilişkin) bilgi ve idrak sürecinin kendisi ve oluşumu ele alınmalıdır (“varlıktan oluşa” mottosu). Bu perspektiften hiçbir şey değişmez ve verili olarak kabul edilemez. Aksine her şey bir şekilde oluşum ve inşa edilmiş tarihinin irca edilerek

²⁹ Bu tür bir gaye iddiasının aksine nasıl tersine dönebileceğine dair bazı mülhazalar için örneğin: Boghossian, *Fear of Knowledge*, Epilog.

³⁰ Bu merci örneğin bir dil, birey, toplum/topluluk, sistem, medya, bilim cemaati vs. olabilir.

³¹ Stefan Weber, “Konstruktivismus und Non-Dualismus: Systemtheorie und Distinktionstheorie” in *Systemtheorie und Konstruktivismus in der Kommunikationswissenschaft*, ed. A. Scholl (Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2002), 23.

³² Bernhard Pörksen, (edt.) *Schlüsselwerke des Konstruktivismus* (Wiesbaden: Springer, 2015), 5.

³³ Yine farklı konstrüktivizm tarzlarını felsefe temelli/gerekçeli konstrüktivizm (Vico, Kant, Wittgenstein), psikoloji temelli konstrüktivizm (George A. Kellys, Kenneth J. Gergen, Jean Piaget, Paul Watzlawick), sibernetik ve Luhmanncı sistemteori merkezli konstrüktivizm (Heinz von Foerster), biyolojik ve nörobiyolojik temelli konstrüktivizm (H. Maturana, F. Varela, Gerhard Roth) ve bilgi sosyolojisi temelli konstrüktivizm/sosyal konstrüktivizm (P. Berger, T. Luckmann, Karin Knorr-Cetina) şeklindeki bir tasnife ve açıklamasına dair bkz. Pörksen, *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*, 3-16.

³⁴ Bu bağlamda özellikle “doğallaştırılmış epistemoloji” (*naturalized epistemology*) tartışması ciddi bir önem kazanmıştır. Buna dair: Quine, W. V., *Naturalized Epistemology* (Oxford University Press, 2000).

³⁵ Weber, *Konstruktivismus und Non-Dualismus*, 23.

³⁶ B. Barnes, D. Bloor ve J. Henry, *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis* (University of Chicago Press, 1996).; D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (University of Chicago Press, 1991). Konuyla ilgili çeşitli tartışmalar için bkz. Richard Schantz ve Markus Seidel (edt.), *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge* (Ontos, 2012).

açıklanabilir. Gerçeklik bu cihetten inşa (*construction*) süreçlerinin bir neticesidir. Burada gerçekliği inşa etme süreçleri zorunlu olarak planlı, bilinçli ve tedbir edilebilir olarak kabul edilmesi gerekli değildir. Dahası somut çevre ile çok yönlü karşılıklı bir ilişkiler ağı içerisinde biyolojik, sosyokültürel ve kognitif koşullarla belirlenen kompleks bir yapı ve süreç olarak tezahür edebilmektedir.³⁷

2. Paradigmatik olarak araştırma diskurları gözlemciden bağımsız “gerçeklik” kabulünün yerine, gözlemcinin ve bilen merciinin kendisine yönelmelidir. Her tür kognitif faaliyet – idrakin gözlemciden bağımsız gerçekliğe uygunluğu yerine – gözlemcinin bir inşası olarak kabul edilebilir. Her tür bilgi ve idrak sadece bir gözlemdir ve bu itibarla ancak belirli bir gözlemciye göreceli olarak zuhur eder. Yine bu cihetten gözlem birçok konstrüktivist göre asıl itibarıyla tefrik edip (seçici olan bir) ayırt etme ve isimlendirme (“etiketleme”) ameliyesidir. Heinz von Foerster ve George- Spencer Brown’ın ifadesiyle “bir ayırım çiz ve evren meydana gelir”³⁸.
3. Mutlak bir gerçeklik ve nesnellik nosyonuna veda edilmelidir. Gözlemleyen, gözlemlenen ve gözlemlene ameliyesinin kendisi döngüsel bir bütün olarak tasavvur edilebilir. Yine bilinen, onu bilene ve onun nevi şahsına münhasır olan bilme formuna kopmaz bir şekilde bağlıdır. Tüm bunlar kesinlik özelemlenenden kurtulup, her tür bilgi iddiasının izafeleştirilmesi gerektiğini vurgulamaya çalışır.
4. Nesnel tasvir ve bilgilerin referans sistemi olarak kabul edilen (tekçi) gerçeklikten kaçınılmaz bir şekilde gerçeklikler kesretine geçilmelidir. Özellikle ilgi odağına farklı ve çoğul gerçeklik inşaları yerleşmelidir. Epistemolojik gerekçeler yanında, birçok konstrüktivist yaklaşımın dogmatizme ve çeşitli düşünce-davranış şekillerini yok edici kesinlik iddialarına karşı ahlaki kaygıları da bu bağlamda öne çıkmaktadır.
5. Bilen ile bilinen, gözlemleyen ile gözlemlenen kopmaz bir şekilde iç içe bir irtibat dahilinde görüldüğü için bilgi sürecine dair – klasik epistemolojilerde pek görülemeyen – döngüsel bir kavrayış söz konusudur. Haliyle konstrüktivist yaklaşımlarda döngüsellik (*circularity*) ve paradoksal düşünce tarzları yeni bir yer edinmektedir.³⁹

İsmin mucidi olarak kabul edilen felsefeci ve iletişim bilimcisi Ernst von Glasersfeld’in “radikal konstrüktivizm” (*radical constructivism*) yaklaşımı çerçevesinde; biyofizikçi ve sibernetikçi Heinz von Foerster ile biyoloji merkezli “autopoiesis” (kendi kendini var etme/öz üretim) kavramını geliştiren nörobiyologlar Humberto Maturana ve Francisco Varela da anılmaktadır. Glasersfeld felsefe tarihinden birçok düşünürle irtibat kurmakla birlikte özellikle 20. yüzyılda meşhur psikolog Jean Piaget ve genetik epistemolojisi kendisine ilham kaynağı olmuştur.⁴⁰

Sonrasında pedagoji, sosyoloji, psikoloji, medya, siyaset ve edebiyat bilimleri gibi muhtelif alanlara da kitap serileri, dergiler, yayınevleri ve konferanslar yoluyla kamusallaşarak etkileri olacak bu (radikal) konstrüktivist eğilim, özellikle temel bir metin olarak Humberto R. Maturana’nın 1970’de yayınlanan “Biology of Cognition” adlı makalesiyle başlatılmaktadır.⁴¹ Bu çalışma mevzu bahis konstrüktivist eğilimin temel nosyonlarını barındırdığı düşünüldüğü gibi sonrasında Maturana’nın Francisco J. Varela ile beraber yazdığı canlılığa ve kognisyona dair “The Tree of Knowledge – The Biological Roots of Human Understanding” (*El Árbol Del Conocimiento*) gibi kitapları ciddi bir etki sahibi olduğu saptanmaktadır.⁴² Maturana makalesinde bilgi ve idrak sürecini biyolojik bir perspektif üzerinden ele almaya yegler. Bir şekilde felsefecilerin elinden bilgi sorununu alarak, onu nörobiyolojinin alanına çekmeye çalışır.

³⁷ Hatta konuyla ilgili yine birçok çalışması bulunan Siegfried J. Schmidt “gerçeklik inşasını” kontrolümüz altında olan bir şey olmaktan çok, maruz kaldığımız bir şey olarak ifade etmektedir. Siegfried J. Schmidt, “Sprache, Kultur und Wirklichkeitskonstruktion” in *Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma*, ed. Hans Rudi Fischer (Carl-Auer-Systeme, 1995), 240.

³⁸ Bernhard Pörksen, *The Certainty of Uncertainty: Dialogues Introducing Constructivism* (Exeter: Imprint Academic, 2004), 15. Bu tür konstrüktivist yaklaşımların anti-realist olmaktan çok realist bir şekilde nasıl yorumlanabileceği ve oradan yola çıkarak aksine nasıl realizmi tazammun eden bir pozisyonun da savunulabileceğine dair Markus Gabriel’in yaklaşımı ve eleştirileri için bkz. Markus Gabriel, *Der Sinn des Denkens* (Ullstein, 2018).

³⁹ Bunlara ve farklı müşterek noktalara dair izahlar için bkz. Pörksen, *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*, 10-14.

⁴⁰ Ernst von Glasersfeld merkezli olarak radikal konstrüktivizme dair bkz. Ernst von Glasersfeld, *Key Works in Radical Constructivism* (Sense Publishers, 2009).; yine bkz. Ernst von Glasersfeld, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning* (London: Routledge, 1995). Piaget’le irtibatı için özellikle bkz. Glasersfeld, *Radical Constructivism*, 53-75.

⁴¹ Pörksen, *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*, 3-5.

⁴² Humberto R Maturana ve Francisco Varela, *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding* (Cognition, 1992).

Bunu yaparken o bileni, gözlemciyi araştırmının merkezine alarak onu tüm bilginin asli kaynağı olarak zahir hale getirmeye dener. Neticede Maturana'nın iddiasına göre biyolojik olarak bilgi ve idrak fenomenleri incelendiğinde kişinin kendisinin de tasvir etmek istenen olgunun bir nesnesi olduğunun farkına varılmaktadır. Canlı bir sistem olan bir varlık, canlı sistemleri anlamaya çalışır ve haliyle döngüsel bir şekilde özne olarak kabul edilen varlık, nesnesi kendisi olan bir nesneyi incelemektedir. Biyolog Maturana buradan “her ne ifade edilirse edilsin o kaçınılmaz olarak ancak bir gözlemci tarafından ifade edilmektedir” gibi temel bir sava gider.⁴³ Burada önkoşulsuz ve bir perspektiften azade olarak bir “dış-dünyanın” bilinebileceği kabul edilmediği gibi, bu konstrüktivist yaklaşım biçiminde gözlemciden bağımsız dünyanın veya gerçekliğin varlığı sonuçta boş metafiziksel bir spekülasyon olarak görülmektedir.⁴⁴ Bilgi ameliyesi bu perspektiften idrakler üzerinden “dışsal” kabul edilen gerçekliğe bir mutabakat olmaktan çok nihai olarak gözlemcinin inşası olarak saptanmaktadır.⁴⁵

Konstrüktivizme ilişkin bu çerçevenin ardından, yazının ikinci bölümünde “olgu konstrüktivizmi” (*fact-constructivism*) olarak adlandırılan anti-realist yaklaşıma karşı, realizm eğilimli felsefecilerin eleştirileri ele alınacaktır.

2. Tüm Gerçeklik İnşai Olabilir Mi? Konstrüktivizme Karşı “Olgusalılık Argümanı”

Bu bölümde konstrüktivizm bağlamında temel sayılabilecek tartışmalardan biri ele alınmaya çalışılacaktır. Tartışmada çağdaş felsefede özellikle realist bir pozisyona sahip John Searle,⁴⁶ Thomas Nagel,⁴⁷ Paul Boghossian,⁴⁸ Markus Gabriel⁴⁹ ve Quentin Meillassoux⁵⁰ gibi muhtelif felsefecilerin mutlak bir anti-realizme ve konstrüktivizme karşı öne sürdükleri ve Gabriel'in tabiriyle “olgusalılık argümanı” (*argument from facticity/Argument aus der Faktizität*)⁵¹ diye adlandırılabilir⁵² temel düşünce biçimi incelenecektir. Buna göre her tür konstrüktivist tavrın bizatihi kendisi – müphem bile olsa – belirli bir oranda realist önermelerle ön şart olarak koşullanmak zorundadır. Bu durumun farkına varıldığında ise en azından global ve kuşatıcı denilebilecek konstrüktivist yaklaşımların bedaheten kendisiyle çeliştiğini ve minimal anlamda realist bir zeminin her tür nazari ve ameli faaliyetimize zorunlu olarak direnç gösterdiğini saptamak mümkündür.⁵³

Konuyu izah edebilmek için bu tartışmada mevzubahis edilecek olgu konstrüktivizmini (*fact-constructivism*)⁵⁴ Paul Boghossian'ın “Fear of Knowledge – Against Relativism and Constructivism” adlı eserindeki tanımlamaları çerçevesinde netleştirmek gerekir. Bununla birlikte çağdaş felsefede anti-realist ve konstrüktivist yaklaşımlarda etkin bir mevkileri olan Amerikalı postmodern düşünür Richard Rorty⁵⁵ ve “Harvard-rölativistleri” de denilen Nelson Goodman ve Hilary Putnam gibi⁵⁶ felsefecilerin konstrüktivist sayılabilecek tavırları –olgusalılık argümanı bağlamında–

⁴³ Humberto Maturana, *Biologie der Realität* (Suhrkamp Verlag, 2000), 25.

⁴⁴ Viyana çevresinden örneğin Rudolf Carnap ve Moritz Schlick gibi analitik felsefecilerin de bu bağlamda benzer yaklaşımlar sergiledikleri burada hatırlanabilir.

⁴⁵ Humberto Maturana, *Biology of Cognition. Biological Computer Laboratory Research Report* (University of Illinois, 1970).

⁴⁶ John Searle, *The Construction of Social Reality* (Penguin, 1996), 7. ve 8. Bölümler.

⁴⁷ Thomas Nagel, *The Last Word* (New York: Oxford University Press, 1997).

⁴⁸ Boghossian, *The Fear of Knowledge*.

⁴⁹ Markus Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie* (Berlin: Suhrkamp, 2016).

⁵⁰ Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency* (London/New York: Continuum, 2008).

⁵¹ Bkz. Markus Gabriel, “Neutraler Realismus” in *Neutraler Realismus*, ed. Thomas Buchheim (Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 2016), 15-21.; Gabriel, *Sinn und Existenz*, 40-44 ve özellikle §11-12. Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt* (Berlin: Ullstein, 2015), 163-169.; Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2013), 335-337.; Markus Gabriel, “Metaphysik oder Ontologie?,” *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 42, (2016): 87-89.; Markus Gabriel, “Sinn der Religion” in *Geschichte und Gott: XV. Kongress für Theologie* (Leipzig: Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 2016).

⁵² Quentin Meillassoux benzer bir argümanı benzer şekilde “the argument from factuality” olarak isimlendirmektedir. Buna dair bkz. Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, 58.

⁵³ Bunun özellikle mantık, matematik ve ahlak gibi alanlar üzerinden somutlaştırarak genişleten bir yaklaşım için bkz. Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

⁵⁴ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 25.

⁵⁵ Boghossioan, Rorty'nin yaklaşımını “relativistic constructivism” olarak isimlendirir, Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 42.

⁵⁶ Bkz. Maria Baghramian, *Relativism* (Routledge, 2004), 212-229.

örnek olarak özetlenecektir.

Aristoteles gibi felsefecilerden bugüne değin klasik denilebilecek yaygın bilgi anlayışında temel bir sav olarak birçok olgunun gerçeklik/dünya hakkında insandan bağımsız olarak ve dolayısıyla insanın sosyal değerlerinden, ihtiyaçlarından ve ilgilerden bağımsız olarak var olduğu kabul edilmektedir. Örneğin yerkürede önceki zamanlarda dinazorların yaşadığını, bugün dağların, güneşin veya zürafa gibi hayvan türlerinin var olduğunu tespit ettiğimizde – ve prensip olarak bu olgu doğru kabul edilecekse – bu tür olguların doğal olgular olarak bizden tamamen bağımsız olarak mevcut olduğunu kabul ederiz. Aynı şekilde sosyal durumumuzdan bağımsız olarak keşfedilen muhtelif fosillerin, konuyla ilgili başka delillerin ve epistemik gerekçelerimizin dinazorların varlığına dair görüşümüzün rasyonelliğine katkı sağladığını düşünürüz. Bu tür unsurlar ihtiva eden bilgiye dair klasik resim birincisi “olgu nesnelliği” (*objectivism about facts*), ikincisi “gerekçelendirme nesnelliği” (*objectivism about justification*) ve üçüncüsü “rasyonel açıklamaya dair nesnellik” (*objectivism about rational explanation*) gibi temel tezlerle özetlenebilir.⁵⁷ Bu çerçevede konstrüktivizmin ise bu klasik resme karşı şu üç temel tezi savunduğu görülebilir.

1. Olguların konstrüktivizmi (*constructivism about facts*): Bilmek ve kavramak istediğimiz dünya bizden ve ait olduğumuz sosyal bağlamdan bağımsız değildir; dahası tüm olgular olumsal olan ihtiyaçlarımızı ve ilgilerimizi (*our contingent needs and interests*) yansıtacak şekilde sosyal olarak inşa edilmektedir.
2. Gerekçelendirme konstrüktivizmi (*constructivism about justification*): “E bilgisi (*information*) G görüşünü gerekçelendirmektedir.” formundaki olgular bizden ve sosyal bağlamımızdan bağımsız olarak oldukları gibi değildirler; dahası tüm bu tür olgular olumsal olan ihtiyaçlarımızı ve ilgilerimizi yansıtacak şekilde sosyal olarak inşa edilmektedir.
3. Rasyonel açıklamaya dair konstrüktivizm (*constructivism about rational explanation*): Hangi görüşleri neden benimsediğimizi, hiçbir zaman yalnızca ilgili deliller temelinde bütünüyle açıklamak mümkün değildir. Olumsal olan ihtiyaçlarımız ve ilgilerimizin de dikkate alınması gerekir.⁵⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere burada özellikle birinci tez olan olgu konstrüktivizmi tezi mevzubahis edilecektir.⁵⁹ Öncelikle birinci tez doğru kabul edildiğinde örneğin yerkürenin oluşumuna veya bir hayvan türünün kökenine dair mutlak bir olgunun var olduğundan bahsetmek zor gözükmemektedir. Tüm olgular ihtiyaçlarına ve ilgilerine uygun olarak belirli bir toplum tarafından inşa ediliyorsa, ihtiyaç ve ilgilerin farklılığına oranla örneğin bir bilim cemaatinin, bir yerli kabilenin veya Hristiyan evanjelist “yaratılışçı” (*creationist*) bir grubun yerkürenin oluşumu veya hayvan türlerinin kökenine dair inşa ettiği olgular çeşitlilik arz edebilecektir. Klasik bilgi anlayışıyla beraber olgu nesnelliğini (*fact-objectivism*) savunan biri mesela dağların, kedilerin, dinazorların var olduğunu, maddenin elektron gibi temel parçacıklardan oluştuğu gibi olguların insandan bağımsız olarak mevcut olup tamamen nesnel olgular olduğunu söyleyebilir veya Boghossian’ın ifadesiyle “zihinden (ya da bilinçten) bütünüyle bağımsız oldukları anlamında nesnel olan olgular”.⁶⁰ Bu tarz bir konstrüktivizmin doğru anlaşılması için önemli bir cihet olarak şuna dikkat etmek gerekir. Burada bu tür olguların var kabul edilemeyeceği gibi bir yaklaşım sergilenmemektedir. Aksine buradaki pozisyon olguların doğasına ve mahiyetine dair farklı bir yaklaşım sergilenmektedir. Mutlak anlamda olgu olmağının kendisinin zorunlu olarak bir toplumdan ve onun olumsal ihtiyaç ve ilgilerinden bağımsız olarak var olamayacağı iddia edilmektedir.

Bahsedilen üç tezin en radikal olan birinci konstrüktivist tezin ne tür görüşlere yol açabileceğini birçok örnekte takip etmek mümkündür. Bu bağlamda meşhur Fransız bilgi sosyoloğu Bruno Latour’un şu iddiası dikkate değerdir. Milattan önce 1213’de öldüğü tahmin edilen 2. Ramses’in Fransız bilim adamlarının araştırmalarına göre

⁵⁷ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 19-22.

⁵⁸ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 22-23.

⁵⁹ Öteki iki teze dair izah ve eleştirileri için bkz. Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 5, 6, 7 ve 8 bölümler.

⁶⁰ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 25.

muhtemelen tüberküloz hastalığından dolayı vefat ettiği ortaya atıldığında, Latour bunu şu gerekçeyle reddetmiştir. Robert Koch tarafından ancak 1882’de tespit edilen bir şey nasıl olurda 2. Ramses’in ölümüne sebep olmuştur? sorusunu soran Latour “Koch’dan önce bu basilin gerçek bir varlığı yoktu” iddiasını ortaya koyar.⁶¹ Yine bu bağlamda Michel Foucault’ın belirli bir epistemik sistem ve diskur bağlamında “eşcinsel” kavramının yerleşmesinden önce “eşcinsel” denilebilecek bir kategorinin olgusal olarak mevcut olmadığı iddiası burada somut bir örnek olarak hatırlanabilir.⁶²

2.1. Amerikan Konstrüktivizmi

Yukarıda ifade edildiği üzere Nelson Goodman, Hilary Putnam ve Richard Rorty gibi kişiler felsefi camiada yakın dönemin en önemli ve etkili (olgu) konstrüktivistlerinden sayılabilir. Peki bu tür düşünürler özetle neyi iddia etmektedirler? Temelde hepsi bizlerin olguları tasvir eden belirli bir konuşma ve düşünme tarzını kabul ederek onları inşa ettiğimizi iddia etmektedirler, ki Boghossian bunu “olguların tasvir bağımlılığı” (*description dependence of facts*) olarak kavramsallaştırmıştır. Olguların tasvir bağımlılığı tezi şunu ifade etmektedir: Tüm olgular zorunlu olarak tasvir bağımlıdır. Şu veya bu şekilde belirlenmiş olarak dünyayı tasvir etme meylimizden bağımsız olarak dünyadaki/gerçeklikteki şeylerin olduğu hale dair bir olgu olması mümkün değildir. Dünyanın tasvirine ilişkin belirli bir (kavramsal) şema benimsendikten sonra, ancak bu çerçevede dünya hakkında olgular ortaya çıkar.⁶³

Bu bağlamda Nelson Goodman “Ways of Worldmaking” adlı kitabının “The Fabrication of Facts” başlıklı bölümünde açıkça “...dünyaları, onların farklı tasvirlerini yaparak kurarız...” ifadesini kullanmaktadır, ki buradaki “version” ile geniş anlamda dünyanın tasvirine dair bir küme kastedilmektedir.⁶⁴ Yine Goodman takım yıldızlarının/burçların insanlar tarafından (keyfi olarak) belirli irtibatlar kurulup sınırlar çizilerek nasıl oluşturduğunu anlatırken⁶⁵ aynı şekilde örneğin “doğal” bir olgu olarak görülen yıldızların kendisinin de bu şekilde insanların seçici sınıflandırmalarına ve sınırlandırmalarına dayandığını öne sürer. O der ki:

Nasıl ki belirli yıldızları diğerlerinden seçip bir araya getirerek takımyıldızları oluşturuyorsak, aynı şekilde bazı sınırları şöyle ya da böyle çizerek yıldızları da biz yaparız. Gökyüzünün takımyıldızlara mı yoksa başka nesnelere mi bölüneceğini belirleyen hiçbir şey yoktur. Büyükayı, Sirius, yiyecek, yakıt ya da bir müzik sistemi olsun, bulduklarımızı yapmak zorundayız.⁶⁶

Burada Goodmanın, yıldız takımı gibi olguların belirli bir kavramsal şemaya ve tasvire bağımlılığını olgu konstrüktivizmi tezinde olduğu gibi tüm olgulara genelleştirmeye çalıştığı kolayca saptanabilmektedir. Boghossian ironik bir ifade ile “cookie-cutter constructivism” (kurabiye kalıbı inşacılığı)⁶⁷ olarak da isimlendirdiği Goodmancı konstrüktivizm’e göre, olgular insanın kavramsal etkinlikleriyle inşa edilir, yani biz, dünyadaki unsurları belirli kavramlarla bir araya getirip sınırlar çizerek “olgular” yaratırız. Kavramlar bu anlamda adeta bir “kurabiye kalıbı” gibi işlev görür. Dünyayı kesip biçerek ona belirli biçimler verirler. Örneğin, bazı yıldızları seçip aralarında çizgiler kurduğumuzda

⁶¹ Buna dair bkz. Bruno Latour, “Ramses II est-il mort de la tuberculose?,” *La Recherche* 307, (Mart 1998): 84-85. Bunu aktaran ve eleştiren bir çalışma için bkz. Alan Sokal ve Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals’ Abuse of Science* (Picador Press, 1998), 96-97.

⁶² Buna dair bkz. Michael Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, çev. Robert Hurley. (Pantheon Books, 1978).

⁶³ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 28.

⁶⁴ Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Hackett Publishing Co., 1978), 94.

⁶⁵ Bununla ilgili şunu der: Bir takımyıldız, onu oluşturan yıldızlar kadar uzun süre orada mı oldu, yoksa seçilip adlandırıldığında mı varlık kazandı? ... Ve bir takımyıldızın her zaman orada olduğunu, herhangi bir versiyondan önce var olduğunu söylemekle ne kastedilmiş olabilir? Bu, tüm yıldız düzenlerinin her zaman takımyıldız olduğu anlamına mı geliyor, seçilip adlandırılmış olsun ya da olmasın? Ben, tüm düzenlerin takımyıldız olduğunu söylemenin aslında hiçbirinin takımyıldız olmadığını söylemekle eşdeğer olduğunu öne sürüyorum: bir takımyıldız, tüm düzenler arasından seçilerek öyle olur, tıpkı bir sınıfın, başka sınıflardan belirli bir ilkeye göre ayrılarak bir tür haline gelmesi gibi. Nelson Goodman, “Notes on the Well-Made World” in *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, ed. Peter McCormick (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996), 156.

⁶⁶ Goodman, “Notes on the Well-Made World,” 156.

⁶⁷ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 41.

“takımyıldızlar”, belirli moleköl kümelerini çevreleyip adlandırdığımızda ise “yıldızlar” ortaya çıkar.”⁶⁸ Yine Richard Rorty konstrüktivist yaklaşımını tebellür ettirecek şekilde dinozor kavramı örneğini sunar. Rorty, “dinozor” örneği üzerinden, bir şeyin belirli bir biçimde adlandırılmasının ve tanımlanmasının, o şeye ait özelliklerin anlaşılmasında belirleyici olduğunu savunur. Ona göre, bir varlığı “dinozor” olarak nitelendirdikten sonra onun deri rengi ya da üreme biçimi gibi özellikleri artık bu tanımlamadan bağımsızdır; ancak bir şeyi bu şekilde adlandırmadan önce, onun “orada bir yerde” belirli niteliklere sahip olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur.⁶⁹

Aynı minvalde mesela klasik bilgi anlayışında bir olgu olarak bizden bağımsız bir varlığı olduğunu düşündüğümüz “zürafa” gibi bir canlıyı düşünelim. Rorty’e göre bugün gündelik hayatta sağduyusal olarak “zürafa” olarak bilip kabul ettiğimiz canlı aslında belirli bir uzay-zaman parçasını (*bit of space time*) işgal eden bir entitedir. Ve “zürafa” o uzay-zaman parçasının milyonlarca mümkün tasvir biçimlerinden (*ways of describing*) sadece birine tekabül etmektedir. Ki bu mümkün tasvir insanın pragmatik perspektifi, pratik ihtiyaç ve çıkarlarına göre zuhur etmektedir. Yoksa hiçbir şekilde “zürafa” tasvirinin “eşyanın hakikatine” ve “asıl itibarıyla olduğu haline” yakın olduğu söylenmesi mümkün gözükmemektedir.⁷⁰

Pragmatizmiyle iç içe olduğu görülebilecek bu konstrüktivist yaklaşım biçimini net olarak şöyle açıklar:

(...) Zürafaları zürafa olarak tanımlamamız, ihtiyaçlarımız ve çıkarlarımız nedeniyle olur. “Zürafa” kelimesini içeren bir dil konuşuruz çünkü bu bizim amacımıza uygundur. Aynı durum “organ”, “hücre”, “atom” gibi kelimeler için de geçerlidir—yani zürafaları oluşturan şeylerin parçalarının isimleri, öyle söylemek gerekirse. Bir şey hakkında verdiğimiz tüm tanımlar bizim amaçlarımıza uygundur.... Bir zürafa ile çevresindeki hava arasındaki sınır, et avlamakla ilgilenen bir insan için yeterince nettir. Ama dil kullanan bir karınca ya da amip, ya da bizi yukarıdan gözlemleyen bir uzay yolcusu için, o sınır o kadar net değildir ve “zürafa” kelimesine dilinde ihtiyacın olup olmayacağı veya böyle bir kelimeye sahip olup olmayacağın da o kadar açık değildir.⁷¹

Burada kolayca tespit edilebilecek şekilde birçok konstrüktivist yaklaşım – kendilerinin de kabul ettiği üzere – Kantçı bir tavrı da devam ettirmektedir. Bir şekilde kendinde formsuz ve yapısız (maddesel) kaotik bir kesret hali var (Kant’ın ifadesiyle “Mannigfaltigkeit”) ve insan, tasvirleri ve kavramsal şemaları üzerinden onlara suretler (formlar) giydirmektedir. Neticede bu bağlamı da dikkate alarak Rorty kendisinin ve öteki düşünürlerin tavrını müştereken şu şekilde özetlemektedir:

Goodman, Putnam ve benim gibi insanlar (...) dünyada tanımdan bağımsız bir yol olmadığını, yani hiçbir tanım olmadan öylece bir yol olmadığını düşünüyoruz – yine de Kantçı form-madde metaforlarını kullanma eğilimine kapılıyoruz. Diy-
oruz ki, dil ham maddeyi şekillendirmeden önce nesneler yoktu (bolca “ding-an-sich”vari, tamamen içerik-ama-şema yok tarzı şey) (*a lot of ding-an- sich, all content-and-no-scheme stuff*).⁷²

Mevzubahis konstrüktivizmin bu tasvirinden sonra bunun farklı realist tutumlara sahip düşünürler tarafından – minimal anlamda bir realizmin lehine – özetle “olgusalılık argümanı” denilebilecek bir tavrıla nasıl ele alındığına geçilebilir.

2.2. Boghossiancı Olgusalılık

Paul Boghossian yukarıda bahsedilen olguların tasvir bağımlılığına dair genelleştirilmiş konstrüktivist tezin bizatihi kendisinin yapısı itibarıyla bazı tasvirlerden bağımsız olguları önkoşul olarak gerektirdiğini vurgulamaya çalışır. Goodmancı tavırda görüldüğü üzere burçlar bağlamında belirli bir yıldızlar kümesinin alınıp belirli sınırlar

⁶⁸ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 34.

⁶⁹ Richard Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers* (Cambridge University Press, 1998), 87.

⁷⁰ “More generally, it is not clear that any of the millions of ways of describing the bit of space time occupied by what we call a giraffe is closer to the way things are in and of themselves than any of the others.” Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin, 1999), 26.

⁷¹ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 26.

⁷² Rorty, *Truth and Progress*, 90.

çizilerek burçlar inşa ve icat edilmektedir. Aynı şekilde yıldızların oluşturulması (*starmaking*) bağlamında örneğin belirli bir molekül yığının alınıp belirli sınırlar çizilerek “yıldız” kavramının altına düşürülerek belirli olgular inşa ve icat edilmektedir. Peki bu işlemi nereye kadar taşıyabiliriz? Eğer böyle bir inşa sürecinin işlediğini kabul edersek temel bir olgular seviyesini kabul etmek gerekmez mi? Dolayısıyla en alt seviyeye kadar (*all the way down*) devam ettirildiğinde bu tür konstrüktivist senaryolarda temel kaba olgulardan (*basic facts*) üst inşayı açıklamak için bahsetmek zorunlu değil midir? Buna göre konstrüktivist cihetten sadece bir molekül yığının alıp yıldız inşa etmiyoruz. Bu tavrın imaları takip edildiğinde yine belirli bir atomlar yığının alıp, etrafına bir “sınır çizerek”, molekül dediğimiz şeyleri inşa etmekteyiz. Ve yine belirli bir elektron, proton ve nötron yığının alıp, etrafına bir sınır çizerek atom denilen şeyi inşa etmekteyiz vs.⁷³ Bahsedilen konstrüktivist tavırlarda ise bu sınır çizme işlemi – eşyanın hakikatlerine yaklaşmaktan ziyade – tamamen pragmatist gerekçelere ve pratik ihtiyaçlara dayanmaktadır. Konstrüktivizme karşı temel realist bir argüman olarak olgusal argümanı bu bağlamda şunu ifade etmektedir: Konstrüktivist senaryo belirli bir noktada gerçekliğin (direnc gösterici) kendi özelliklerinden kaynaklanan ve zikredilen pragmatik gerekçelendirme ve sınır çizmeleriyle belirlenmeyen realist bir olgusal zeminine zorunlu olarak dayanması gerekmektedir. Kavramlar yoluyla temelde yatan “dünya hamuru” (*worldy dough*) kesilip biçildiği kabul edildiğinde bile en azından bu dünya hamurunun var olduğu, kendisi üzerinden belirli işlemlerin yapılabildiği ve temel özellikleri tüm bu olgu oluşturucu faaliyetlerden bağımsız olarak verili ve belirli olmasına dair tasdik zorunlu gözükmektedir.⁷⁴ Bu hamurun yapısı salt bir uzay-zaman manifoldu veya enerji dağılımı dahi olsa, herhangi bağımsız olgusal bir şeylik gerçekten var olduğu kabul edilmeden konstrüktivist senaryonun kendisi de anlamsızlaşacaktır. Ama bu şekilde en azından genelleştirilmiş mutlak haliyle olguların tasvir bağımlılığı tezi nakzedilmiş olacaktır.⁷⁵ Netice itibarıyla bu cihetiyle olgu konstrüktivizmin karşısında durduğu düşünülen olgu nesnelliği tezi aslında daima onun bir önkoşulu olarak var sayılması gerektiği saptanabilir.

Boghossian olgu konstrüktivizminin tutarlılığıyla alakalı özetle üç temel problemten daha bahsetmektedir.

1. Nedensellik sorunu: Elektronlar, dağlar, dinazorlar, zürafalar, nehirler ve denizler gibi birçok nesne ve olgunun, insan gibi bilinç sahibi bir varlığın mevcudiyetinden önce de var oldukları aşikârdır. Dolayısıyla onların varoluşunun bize bağlı olduğu söylenemez. Bu durumda bizlerin geçmişimizi inşa ettiğimiz gibi neticeler çıkmaktadır, ki bu bizi aynı zamanda – sonuçların sebepten önce zuhur ettiği – ters yönlü bir nedensellik anlayışına yükümlü kılar.

2. Kavramsal tutarsızlık sorunu: Evrenin varlığını insanın varlığıyla başlattığımızı düşündüğümüzde bile salt kavramsal olarak bakıldığında elektron ve zürafa gibi kavramların bizatihi kendileri bu şeylerin bizler tarafından inşa edilmediğini içermekte değiller midir? Gayesi itibarıyla bile elektron gibi bir kavram zaten bizden bağımsız olan bir şeyi açıklamak için ortaya konulduğu kolayca tespit edilebilir gözükmekte. Parçacık fiziğinin standart modeline göre elektronlar her tür maddenin temel yapı taşlarındandır. Kendi bedenimiz dahil tüm irtibatla olduğumuz, işti gal ettiğimiz, gördüğümüz normal makroskopik nesneler onlardan müteşekkilen varlıkları nasıl bize bağlı olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla bu itiraza göre biz bu tür olguların onlara dair tasvirler üzerinden inşa edildiğini kabul ettiğimizde, sadece yanlış bir şey deme tehlikesine düşmemekteyiz. Aksine salt kavramsal olarak bile bir tutarsızlığa düşüp kavramları kullanma yetersizliği sergilemiş oluruz.

⁷³ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 34-35.

⁷⁴ “(...) the basic properties of that dough be determined independently of all of this fact-constituting activity.” Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 35.

⁷⁵ Benzer bağlamda burada ele alınamayacak ve Hilary Putnam gibilerinin öne sürdüğü, aynı durumun – muhtelif nesne ve olguları tezahür ettirecek şekilde – farklı tasvirler üzerinden açıklanabileceğini iddia eden antirealist “kavramsal rölativite” (conceptual relativity) ilkesine dair bkz. Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Harvard University Press, 2004).; ve Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 96. Eleştiriler için örneğin bkz. Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 36-37.; Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 335-337. Çağdaş felsefeci Markus Gabriel’in bu tezi nasıl ontolojik bir plüralizmi içerecek şekilde “ontolojik rölativite” olarak realist bir forma dönüştürdüğüne dair bkz. İbrahim Bahçi, *Çağdaş Felsefede Yeni Realizm Tartışmaları - Markus Gabriel’in Anlam Alanları Ontolojisi* (İstanbul: Ketebe, 2021).

3. İhtilaf sorunu: Bu itiraz basitçe her tür konstrüktivizmin karşılaşacağı bir soruna değinmektedir. Konstrüktivizm eğer aynı konu ve alanda olumsal olan ihtiyaçlara göre farklı toplumların birbiriyle çelişen olguları (p ve p- olmayan) inşa edebileceklerini kabul ederse p ve p-olmayanın aynı anda ve aynı itibarla vuku bulabileceği caiz görülür. Mantıksal (veya metafiziksel) olarak çelişik olguların vaki olması ise temelde çelişmezlik yasasına aykırılık teşkil etmektedir.⁷⁶

2.3. Gabrielci Olgusalılık

Şimdi ise olgusalılık⁷⁷ argümanının farklı bir versiyonuna çağdaş Alman felsefecisi Markus Gabriel üzerinden ele alalım. Birçok çalışmada genel bir realizmin çıkış noktasını temellendiren ve “argument from facticity” diye adlandırdığı bir akıl yürütmeyi, farklı formlarda sıklıkla kullanmaktadır.⁷⁸ Aslında bu argüman, özellikle mutlak bir iddia olarak savunulmaya çalışılan tüm türden rölativizm, konstrüktivizm, şüphecilik, idealizm ve solipsizm gibi görüşlere karşı öne sürülmektedir.⁷⁹ burada kastedilen “Her şey görelidir.”, “Tüm olgular insan yapımıdır.”, “Hiçbir konuda kesin bilgiye ulaşamayız.”, “Hiçbir hakikat yoktur.” ve “Tüm gerçeklik insanın kurgusundan ibarettir.” gibi genel teorik iddialardır.⁸⁰ Olgusalılık argümanı, belirli bir konu veya alanla ilgili bir realizmi içermese bile, herhangi bir realizmin zorunlu olduğunu ve yukarıda örnekleri verilen türlerden herhangi bir felsefi teorinin yaklaşımında, bir noktada zorunlu olarak belirli realist önkabullerle hareket etmesi gerektiğini göstermeye çalışır.⁸¹

Gerçekliği ne şekilde olursa olsun var olan belirli olguların varlığı, her türlü rölativist ve konstrüktivist teori tarafından kabul edilmek zorundadır. Bir referans sistemine göre belirli olguların görece hale getirilmeye çalışıldığı her durumda, gerekçelendirme sürecinde bu göreceleştirmeyi önceleyen ve görece olmayan bir olgu veya olguların kabul edilmesi gerekir.⁸² Aksi hâlde bir teori veya iddianın doğruluğundan söz etmek mümkün olmaz. Eğer her şeyin bir yanılığı veya inşa olduğundan söz edilse bile, yanılma veya inşanın mümkün olabilmesi için en azından bir yanılığı veya inşanın gerçekleşmiş olması, yani bir olgu olarak kabul edilmesi gerekir.⁸³ Gabriel’in verdiği örnekler üzerinden somutlaştıracak olursak: Tüm gerçekliğin ve olguların bir inşa olduğunu savunan konstrüktivist bir teoriyi ele alalım. Bu tür bir konstrüktivist teori, kendisinin aslında inşa edildiğini kabul etmediği belirli olguları göz ardı etmektedir. Çünkü konstrüktivizm hakkında doğru olan bazı şeyler zorunlu olarak vardır; dolayısıyla kendisiyle ilgili olgular da mevcuttur. Konstrüktivizm, muz veya metro gibi bir nesne değil, “konstrüktivizm olarak” kendi varlığını sürdürebilmek için, bazı yönlerinin doğru olması gerekir. Konstrüktivizm, doğru bir teori olma iddiasındadır ve “her teorinin/olgunun inşa edilmiş olduğu” gibi belirli önermeleri ve iddiaları içinde barındırır. Ayrıca, “bir olgu kümesi ancak belirli bir epistemik sistem S’ye göreceli olarak vardır” (*Die Tatsachenmenge T ist relativ auf das epistemische System S*) şeklinde ifade edilebilecek olan konstrüktivizm, genellikle belirli bir nesne veya olgu kümesinin ya da tüm olguların sadece belirli fikirler, inançlar, kültürel yapılar, duyuşal fizyoloji, toplumsal kabuller, formel yapılar, bilinç

⁷⁶ Boghossian, *The Fear of Knowledge*, 38-41.

⁷⁷ “Olgusalılık (mutlak olarak) herhangi bir şeyin olduğunu ifade eder.” bkz. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt* (Berlin: Ullstein, 2015) 165, 264.

⁷⁸ Bkz. Gabriel, “Neutraler Realismus,” 15-21.; Gabriel, *Sinn und Existenz*, 40-44 ve özellikle §11-12. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, 163-169.; Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 335-337.; Gabriel, “Metaphysik oder Ontologie?,” 87-89.; Markus Gabriel, “Sinn der Religion” in *Geschichte und Gott: XV. Kongress für Theologie* (Leipzig: Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 2016).

⁷⁹ Gabriel, “Neutraler Realismus,” 16.

⁸⁰ Bu tür mutlak öznelti ve rölativist iddialarla ilgili Thomas Nagel’in burada detaylarına girilemeyecek şekilde özet eleştirisi şu şekildedir: “(...) ‘Her şey öznel’ iddiası saçma olmalıdır, çünkü bu iddia ya öznelti ya da nesnel olmak zorundadır. Ama nesnel olamaz, çünkü o durumda doğru olsa bile yanlış olurdu. Ve öznelti olamaz, çünkü o zaman herhangi bir nesnel iddiayı dışlamazdı; buna, onun nesnel olarak yanlış olduğu iddiası da dahildir. Belki bazı öznelticiler, kendilerini pragmatist olarak adlandıranlar, öznelticiliği kendisine bile uyguladığını öne sürebilir. Ama o zaman buna cevap vermek gerekmez, çünkü bu sadece özneltinin söylemeyi uygun bulduğu şeyi rapor etmesidir. Eğer ayrıca bizi de buna katılmaya davet ederse, reddetmek için herhangi bir gerekçe sunmamıza gerek yoktur; çünkü bize kabul etmemiz için herhangi bir gerekçe sunmamıştır.” Nagel, *The Last Word*, 15.

⁸¹ Gabriel, “Neutraler Realismus,” 15.

⁸² Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 390.

⁸³ Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 335-336.

ve benzeri çeşitli epistemik sistemlere izafi olarak var olduklarını iddia etmektedir.⁸⁴

Görülebileceği üzere özellikle “global veya radikal” olarak nitelendirilen aşırı genelleştirilmiş konstrüktivist ve rölativist teoriler, belirli doğruluk koşullarına (*truth conditions/ Wahrheitsbedingungen*) bağlıdır. Bu nedenle bu teoriler, yalnızca kabul edildikleri için “doğru” sayılmazlar. Dolayısıyla, teoriyi bütünüyle ve sistematik olarak şüphe altına almak mümkün görünmemektedir.⁸⁵

Meseleyi daha iyi kavrayabilmek için düşünürün farklı bir felsefi yaklaşımla ilgili açıklamalarına bakmak mümkündür. Aşırı bir felsefi pozisyon olan solipsizm (tek-bencilik) üzerinden tekrar ele alacak olursak: Solipsizm, farklı yorumlara sahip olsa da basitçe, bir kişinin yalnızca kendi bilincinin var olduğuna ve dışındaki tüm nesne ve olguların ancak o kişinin algısı ve idraki aracılığıyla var olabileceğine inanmasını ifade eder. Bu yaklaşımı özellikle global bir rölativizm biçimi olarak değerlendirdiğimizde şöyle bir durum ortaya çıkar: Eğer gerekçeli ve felsefi bir anlayış ortaya konulacaksa, belirli argümanlarla karşıt düşüncelerden ayrıştırılabilir olması gerekir. Örneğin, solipsizmin yanlış olduğunu öne süren bir önerme dizisine karşı, solipsizmin doğru olduğunu gösterecek sistematik ve düzenli argümanların bulunması gerekir. İşte tam bu noktada olgusal argümanın vurgulamak istediği durum kendini gösterir. Gerekçelendirmeyi sağlayan bu sistematik düzenlilik, solipsizmin anlayışı çerçevesinde, öteki tüm nesne ve olgular gibi, izafileştirilemez. Dolayısıyla solipsizm doğruysa, bu doğruluk, asıl olarak tek var saydığı izafi olgulardan (*relative Tatsachen*) farklı olarak, mutlak bir olguya (*absolute Tatsache*) karşılık gelmek zorundadır. Ve bu mutlak olgu, diğer olgular gibi solipsizme göre izafileştirilemez.⁸⁶

Olgusal argümanı, her tür rölativist, konstrüktivist ve solipsist iddianın en az bir noktada mutlak olguları var sayması gerektiğini göstermeyi amaçlar. Burada mutlak olgulardan, hiçbir kişi tarafından fark edilip idrak edilmemiş olsalar bile kendi başına tam olarak var olan olgular kastedilmektedir. Sonuç olarak, bilinç, idrak ve “tescil”den bağımsız olarak var olan belirli olgular (*registrierungsunabhängige Tatsachen*) zorunlu olarak mevcuttur.⁸⁷ Çağdaş felsefeci ve ontolog Theodore Sider, farklı bir bağlamda olgusal argümanına benzer şekilde, gerçeklikte belirli yapıların zorunlu olarak var olması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, şeyler ve temel yapılarına dair bilgi edilemeyeceğini öne sürmek, aslında bunlar hakkında zaten belirli bir metafizik tasavvura sahip olmayı gerektirir.⁸⁸ Gabriel de bu bağlamda meseleyi şöyle açıklar: Temel ontolojik kavramların, şeylerin kendileri hakkında değil de örneğin bir kişinin kavramsal çerçevesiyle ilişkili olduğunu düşünmek, bunun neden böyle olduğunu açıklayan bilgi iddialarına sahip olmayı gerektirir. Bu durum, kendileri hakkında bilgi edinemeyeceğimizi varsaydığımız şeyler üzerinde bile bir şekilde etki veya nüfuz sahibi olmamız gerektiğini gerektirir. Bu erişim ve nüfuz ise bize şeylerin bazılarını, mesela kendinde şey (*Ding an sich*)⁸⁹ olarak bir sınırın ötesine yerleştirmemize gerekçeler sunuyor olması lazım.⁹⁰

Markus Gabriel’e göre konstrüktivizm, günümüzde özellikle nörobilim ve biyoloji alanlarında ciddi bir ivme kazanmış ve temel oluşturmuştur; Gabriel, bu gelişen yaklaşımı eleştirel bir şekilde “nöro-konstrüktivizm” (*neuro-*

⁸⁴ Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, 165. Konstrüktivizme dair daha geniş izah ve eleştirileri için bkz. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, 54-62 (*Konstruktivismus*) 163-169. yine “radikal olgu konstrüktivizmi” (*radikaler Tatsachenkonstruktivismus*), “lokal olgu konstrüktivizmi” (*lokaler Tatsachenkonstruktivismus*) ve olgu nesneliliği (*Tatsachenobjektivismus*) gibi ayırımlar ve izahlar için bkz. Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 329-344. Yine son eserlerinden biri olan “Sinn des Denkens” (Düşüncenin Anlamı/Düşünce Duyusu) adlı eserinde ayırımlar ve eleştirileri için bkz. Gabriel, *Sinn des Denkens*.

⁸⁵ Gabriel, “Neutraler Realismus,” 16.

⁸⁶ Gabriel, “Neutraler Realismus,” 16-17.

⁸⁷ Gabriel, “Neutraler Realismus,” 17.

⁸⁸ Theodore Sider, *Writing the Book of the World* (New York: Oxford University Press, 2011), 67-84. Sider’in bilinebilir yapıların olması gerektiğini söylediği Ontolojik Realizmi için bkz. Theodore Sider, “Ontological Realism” in *Metametaphysics*, ed. David Chalmers, David Manley ve Ryan Wassermann (Oxford: Oxford University Press, 2009), 384-423.

⁸⁹ Gabriel’in Kant’ın “Ding an sich” kuramına dair tahlil ve eleştirileri için bkz. Gabriel, *Sinn und Existenz*, 104-123.

⁹⁰ Gabriel, *Sinn und Existenz*, 14-15.

constructivism) olarak adlandırmaktadır.⁹¹ Gabriel'in olgusalılık argümanının temel kavramını görünür kılan önemli bir örnek, bu bağlamda, nörobilim ve nörobiyoloji gibi alanlarda bazı araştırmacıların savunduğu indirgemeci yaklaşımlarda görülebilir. Beyin araştırmalarının ilerlemesiyle, konstrüktivist bir perspektifin en güçlü biçimde savunulduğu alanlardan biri nörobilim olmuştur. Bazı yönelimlere göre, algıladığımız “dört boyutlu renkli gerçeklik” aslında beynimizin ve nöronal sistemimizin bir inşası ve kurgusudur. Çağdaş kozmolojik teorilerle de ilişkilendirilebilen bu bakış açısında, gerçekte var olan yalnızca belirli fiziksel parçacıklar ve süreçlerdir; bu bağlamda, hakikatte on bir boyut ve “strings” (sicim) adı verilen parçacıkların titreşiminden oluşan bir varlık anlayışını içeren teoriler mevcuttur. Sonuç olarak, irade, benlik, öznelilik, değer, ahlak ve bilinç gibi fenomenler, evrim sürecinde tesadüfen ortaya çıkan salt (faydalı) halüsinasyon ve illüzyonlara indirgenebilir.⁹² Olgusalılık ve konstrüktivizm açısından bu meseleyi ele aldığında, Gabriel ‘nöro-konstrüktivizm’ yaklaşımına şu eleştiriye yöneltmektedir: Eğer gerçekliğe dair böyle bir “resme” sahipsek ve gerçeklik, örneğin beynin bir konstrüksiyonundan ibaretse, o zaman beynin kendisinin gerçekliğini neden kabul etmek zorunda olalım? Bu “resimde” bir beyne sahip olduğumuzu söylemenin anlamı nedir? Ayrıca, konstrüktivizm ve solipsizm bağlamında daha önce tartışıldığı gibi, “nöro-konstrüktivizm”, doğruluk iddiasında bulunan bir teori olarak bir noktada inşa edilmemiş olguları zorunlu olarak kabul etme gerekliliğini gündeme getirmektedir.⁹³

Bu örnekler aracılığıyla da Gabriel'in göstermeye çalıştığı üzere, her durumda bir şekilde bir gerçeklik ve olgusalılıkla karşılaşmaktadır. Kişi bir illüzyon durumunda olsa veya Kartezyen ve “Matrix” türü küresel bir halüsinasyon içinde kendisini bulsa bile, yine de bir gerçeklikle karşı karşıyadır. Bizim ile olgular veya “kendinde şeyler” arasında bir epistemik aracının varlığını iddia eden her açıklama, en azından o araca ya da arayüze (*interface*)⁹⁴ ilişkin epistemik erişimimiz ve etkimizi açıklayabilmelidir. Sonuç olarak, her tür Interface'in de açıklamalarda teorik olarak işlev görebilmesi ve bir şekilde tezahür edebilmesi için belirli yapılara sahip olarak gerçekliğin ve olguların bir parçası olması gerekir. Bu nedenle, en azından herhangi bir gerçekliğe—her şüpheli senaryoda dahi—doğrudan ve engelsiz bir erişimimizin olduğunu kabul edebiliriz. Gabriel'in “Interface-Şüpheliği” olarak adlandırdığı bu yaklaşım, bize yalnızca Interface'e olan engelsiz erişimin, başka bir alan veya şeye doğrudan erişim ile karıştırılabileceğini göstermektedir.⁹⁵

Son olarak, Gabriel'in renklerin inşai olduğunu savunan bir yaklaşım bağlamında ve olgusalılık argümanı ile ilişkili bir örneğine değinecek olursak: Çimenin gerçekte yeşil olmadığını iddia eden bir senaryoyu düşünelim ve çimenin aslında nöronal “süzgeçlerimiz” aracılığıyla yeşil renklere büründüğünü, dolayısıyla yeşilin yalnızca “görsel kortekste” (*visual cortex*) var olduğunu kabul edelim. Bu durumda, yeşil olan bir şeye erişimin mümkün olduğu açıktır. Burada yeşil, yalnızca çimenlerin değil, beyin gibi bir Interface'in özelliği haline gelmektedir. Bir şekilde Interface'imiz (beynimiz) çimenlerle nedensel bir etkileşim içine girdiğinde, yalnızca fenomenal olarak erişilebilir içsel bir “yeşil hale” bürünme özelliği ortaya çıkarmış olur.⁹⁶ Gabriel için kritik nokta şudur: Tüm bunlara rağmen, “yeşil” olarak adlandırılan şey, dünya ve gerçeklikten çıkarılmış olmuyor; aksine, başka bir mekâna, yani farklı bir gerçeklik alanına taşınmış oluyor. Yani “çimenlerden alınarak zihne (Geist'a) aktarılmış” oluyor.⁹⁷

Gabrielci perspektiften olgusalılık argümanını özetleyecek olursak, argüman her tür teori oluşumunun, konstrüksiyonlarımız ve düşüncelerimizden bağımsız olarak –salt fenomenal olmayan– bir yapıyı ve olguyu zorunlu

⁹¹ Buna dair detaylı izah ve tartışmalar için bkz. Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn – Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert* (Berlin: Ullstein Verlag, 2015).

⁹² Gabriel'in nörobilim ve çağdaş zihin felsefesi tartışmaları üzerinden incelediği ve eleştirdiği bu tür yaklaşımlar için yine bkz. Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn* (Berlin: Ullstein Verlag, 2015).

⁹³ Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, 37-38, 106-107.

⁹⁴ Interface (arayüz) meselesiyle alakalı yine bkz. Hilary Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World* (New York: Columbia University Press, 1999).

⁹⁵ Bu izahlar için bkz. Gabriel, *Sinn und Existenz*, 40-41.

⁹⁶ Gabriel, *Sinn und Existenz*, 41-42.

⁹⁷ Gabriel, *Sinn und Existenz*, 41-42.

kıldığını göstermeye çalışmaktadır. Sonuçta, verili herhangi bir temsil sistemi (*representational system/repräsentationales System*) ile onun temsil ettiği şey arasında ayırım yapan ve onu gerçeklikten izole bir sistem olarak gören çeşitli açıklamalar mevcuttur. Ancak esasen, temsili “asıl gerçeklikten” ayrı göstermeye çalışan bu tür açıklamalar dahi, söz konusu sistemin belirli bir noktada herhangi bir gerçeklik yapısına doğrudan ve engelsiz erişimi olduğunu dikkate almamaktadır.⁹⁸

Böylece olgusalılık argümanı, çağdaş felsefeci Stanley Cavell’in benzer bir bağlamda dile getirdiği ifade ile, aslında hiçbir zaman “dünyadan tamamen soyutlanmış olmanın” (*sealed off from the world*) gerekçelendirilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir.⁹⁹

2.4. Searlci Olgusalılık

Burada son olarak özetle çağdaş felsefeci John Searle’in olgusalılık argümanı ile irtibatlandırılabilir bazı görüşlerine yer vermekle iktifa edilecektir. John Searle temelde realizmi birçok düşünür gibi dünyanın bizden ve temsil sistemlerimizden bağımsız olarak var olduğu şeklinde bir tez ile irtibatlı olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla dünyayla ilgili olguların büyük bir kısmı ona göre insan var olmasaydı bile mevcut olacaktı ve temsillerimizle, ifadelerimizle, inançlarımızla, idrak ve düşüncelerimizle hiçbir irtibatı yoktur.¹⁰⁰ Himalaya’da Mt. Everest diye bir dağ ve bunun belirli özellikleri varsa, bu olgu benim temsillerimden tamamen bağımsız olarak vardır. Harici realizm (*external realism*) olarak da ifade ettiği tavrını daha genel olarak bir gerçekliğin temsil sistemlerimizin dışında/haricinde var olduğunu söyler.¹⁰¹ Searle’in realizmi tazammun ettiği tezler için çok gevşek ve zayıf kabulleri olduğu için olgusalılık argümanı ile irtibatlandırılabilir yönü bu cihetten tebellür etmektedir. O özellikle realizmle birleşik görülen veya özdeşleştirilen birçok önyargıyı defetmeye çalışır ve realizmin peşinen ne belirli bir doğruluk teorisini ne bir epistemolojiyi ne bir dil teorisini ihtiva ettiğini iddia eder. O realizmi tamamen ontolojik bir teori olarak vazeder ve peşinen belirli bir içeriğe hükmedilmesi gerekmediğini vurgulamaya çalışır.¹⁰² Bunu şöyle ifade eder:

(...) realizm, dünyanın gerçekte nasıl olduğuna dair bir tez değildir. Dünyanın her ayrıntısı hakkında tamamen yanlış olsak bile realizm hâlâ doğru olabilir. Realizm, şeylerin bir şekilde var olduğu ve bu var olma biçiminin tüm insan temsillerinden mantıksal olarak bağımsız olduğu görüşüdür. Realizm, şeylerin nasıl olduğunu söylemez, sadece bir şekilde var olduklarını belirtir.¹⁰³

İşte bu noktada her tür mutlak konstrüktivist yaklaşıma karşı ortaya sürülebilecek ve realist bir zeminin kabulünü ima edecek Searlci olgusalılık argümanı kendini göstermeye başlar. Şöyle ki realizm sadece mutlak anlamda bir olgusalılığın veya kendi ifadesiyle herhangi bir şekilde – biz bunun detaylarını bilelim veya bilmeyelim – temsillerden bağımsız gerçekliğin/dünyanın bir şekilde olması gerektiğini ifade eder. Ve bu olgusalılığın kendisini – detaylarda hangi teoriyi savunursak savunalım – inkâr etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Olgusalılık argümanı ile uyumlu bir şekilde Searle realizmi somut içeriklerden azade kılarak muhtelif teorilerin kaçınılmaz önkoşulu olacak şekilde genel bir realizm tanımı yapar. Ona göre realizm ne şeye (*things*), ne maddi nesnelere (*material objects*) dair ne de mutlak anlamda nesneye (*objects*) dair bir şey söylemez. Bunu biraz daha somutlaştırmak gerekirse. Örneğin hayret verici bir şekilde aslında Mt. Everest gibi bir dağın olmadığı keşfedilip tespit edilse Searlci anlamda (harici) realizm tezi bundan etkilenmez. Aynı şey mutlak anlamda maddi nesnelerin ve hatta zaman ve mekânın varlığı için de söylenebilir. Hatta ona göre çağdaş bilimin yaygın bir tavrına göre biz zaten maddi nesneleri – kendileri maddi nesneler olmayan – “parçacıkların” bir yığını/toplamı olarak görmekteyiz, ki onlar daha çok kütle/

⁹⁸ Gabriel, *Sinn und Existenz*, 43.

⁹⁹ Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, (Alm. Tercüme) *Der Anspruch der Vernunft: Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006), 252.

¹⁰⁰ Searle, *The Construction of Social Reality*, 153.

¹⁰¹ Searle, *The Construction of Social Reality*, 154.

¹⁰² Searle, *The Construction of Social Reality*, 155.

¹⁰³ Searle, *The Construction of Social Reality*, 155.

enerji noktaları olarak düşünülmektedir. Neticede düşünürün vurgulamak istediği nokta şudur. Tüm bunlar hiçbir şekilde o temel realist tezi zedelememektedir ve aksine hepsiyle uyumlu haldedir ve – olgusallık argümanı için de temel olan nokta olarak – tüm bu yeni ve çeşitli tezlerin daima realizmi bir önkoşul olarak var saymaları zorunludur. Yani temsillerimizden bağımsız olarak eşyanın olduğu belirli bir halini var sayarlar. Bu bağlamda Searle harici realizmin çok aşırı idealist ve konstrüktivist sayılabilecek tezlere bile hala onu var sayacak şekilde uyumlu olduğunu düşünür. Örneğin fantastik bir düşünce deneyi olarak tüm fiziksel gerçekliğin aslında nedensel olarak bilince bağlı olduğunu tespit ettiğimizi düşünelim. Ve bundan mütevellit bilinç sahibi son kişinin ölümü ile negatif anlamda bir “big bang” (büyük patlama) üzere tüm fiziksel gerçekliğin ortadan kalktığını kabul edelim. Buradaki maddenin bilince bağlılığı nedensel bir bağlılık olduğu için düşünür bunu yine harici realizmle uyumlu görmektedir. Çünkü kendi tanımında sadece (her ne ise) gerçekliğin temsiller tarafından mantıksal olarak oluşturulmadığını yani onlara sadece mantıksal olarak bağlı olmadığını şart olarak öne sürmektedir.¹⁰⁴

Peki mesela gerçekte sadece bedensiz bilinç durumlarının var olduğu keşfedildiği düşünüldüğünde bu tür idealist ve hatta anti-realist olarak yorumlanabilecek yaklaşım nasıl Searlcı harici realizm ile hala uyumlu görülebilir? Searle bu durumda bile zorunlu bir uyumsuzluk görmez. Çünkü realizm bu bağlamda gerçekliğin belirli bir şekilde olması gerektiğini dikte etmez, aksine onun sadece – gerekirse hayret edilecek şekilde – (gerçekliği) temsillerimizden bağımsız belirli bir halinin olduğunu ifade eder. Ve gerekirse bu gerçekliğin sadece bedensiz bilinç durumlarından müteşekkil olduğu olsun. Bu durumda örneğin realist bir perspektiften şu keşfedilmiş olur, ki gerçekte var olan ağaçlar, ayakkabılar, kalemler ve kediler değilmiş aksine sadece bilinç durumlarıymış. Bu anlamıyla realizm bu tür somut konularda Searle’de nötr bir pozisyon olarak durmakta ve tüm bu araştırmaların olgusal bir zemini ve önkoşulu olarak ele alınmaktadır.¹⁰⁵

Sonuç

Bu yazıda öncelikle konstrüktivizme dair – gerçeklik ve bilgi merkezli olarak – genel bir çerçeve sunulmaya çalışıldı. Farklı alanlara ve iddiaların güçlülük derecelerine göre muhtelif konstrüktivist tezlerin olduğu görüldüğü gibi, çeşitli konstrüktivizm tarzları üzerinden birçok tasnifin yapıldığı da gösterilmiştir. Aynı şekilde farklı bilimsel disiplinler merkezli olarak (nörobiyoloji, bilgi sosyolojisi, psikoloji, iletişim bilimleri, felsefe bağlamında) muhtelif konstrüktivizm türlerinin zuhur ettiğine işaret edilmeye çalışılmıştır. Yine konstrüktivizmin birçok eğiliminin paylaştığı müşterek noktalar izah edilmeye çalışıldığı gibi sosyal konstrüktivizm bağlamında gayesine dair bazı tespitlerde bulunulmuştur. Tüm bu söylenilenin bağlamında özellikle hangi nesne alanıyla ilgili konstrüktivist iddiaların öne sürülüp tartışıldığı önemli bir konu olarak durmaktadır. Örneğin para, üniversite, evlilik akdi, seçimler, ödül törenleri, futbol oyunlar gibi (sosyal) olguların – Searlcı anlamda – kolektif yönelimsellik üzerinden insanların ittifaken sosyal bir gerçeklik olarak inşa ettikleri kurumsal ve sosyal olgular olduklarında pek tartışma olmamakla birlikte, asıl itibarıyla onların hangi derecede nesnel sayılabileceği ve dahası gündelik hayatta sağ duysal “doğal” kabul edilen zürafalar, yıldızlar, dağlar, atomlar, cinsiyet (“kadınlık”/“erkeklik”), sayılar, hakikat/gerçeklik ve ırk gibi nesne ve olgularla ilgili olarak inşa ve keşif tartışmaların zor noktalarını teşkil ettiği saptanabilir. Bu bağlamda (sosyal) inşa iddialarının ne derece makul olduğu çokça sorgulanmıştır. Bu yazının ikinci önemli konusunu teşkil eden “olgusalılık argümanı” tam da bu noktada devreye girmektedir. Olgusalılık argümanı her tür felsefi ve teorik faaliyetin bu bağlamda hususen mevzubahis edilen olgu konstrüktivizmi gibi mutlak ve kuşatıcı konstrüktivist iddiaların nihai olarak temelde minimal anlamda bile olsa, bir şekilde realist bir temel olgu zeminini var saymalarını gerektiğini tartışmaya açmaktadır. Özellikle Richard Rorty ve Nelson Goodman gibi postmodern Amerikan konstrüktivistler örneğinde

¹⁰⁴ Searle, *The Construction of Social Reality*, 156.

¹⁰⁵ Searle’in geniş olarak realizmi, onun insanlar arası iletişimin, kavrayışın ve dil kullanımının ön şartı olarak arka plan çerçevesi olarak konumlandırışı (“Realism as a Background Condition of Intelligibility”), ona yönelik anti-realist ve konstrüktivist birkaç eleştiriyi (bazılarının yine realizmi var sayması gerektiğini göstererek) ve doğruluk teorisini açıkladığı kısımlar için bkz. Searle, *The Construction of Social Reality*, 7, 8 ve 9 bölümler.

izah edilmeye çalışılan ve tüm olguların tasvir bağımlılığını iddia eden olgu konstrüktivizmi, olgusal argümanın Boghossianci, Gabrielci ve Searleci formları etrafında incelenmeye çalışılmıştır. Ve neticede zorunlu olarak bu tür mutlak bir olgu konstrüktivizminin eğer kendi makuliyetini ve tutarlılığını savunacaksa kendi iddiasını sınırlayıcı temel realist bir olgu zeminini önkoşul olarak gerektirdiği saptanmıştır. Elbette bu sonuç, somut nesne ve olgu iddialarının epistemik anlamda gerekçelendiğini hiçbir şekilde göstermez. Bu çerçevede sadece belirsiz bir şekilde genel olarak en azından bazı olguların tasvir ve muhtemelen aynı şekilde bilinç türü unsurlardan bağımsız olarak zorunlu olarak var olması gerektiği iddia edilebilir gözükmetedir. Ama bugün zaten birçok konstrüktivist yaklaşım kendi düşüncelerini daha çok ikinci ana kısımda bahsedilen olgu konstrüktivizmi tezi dışındaki gerekçelendirme konstrüktivizmi (*constructivism about justification*) ve rasyonel açıklamaya dair konstrüktivizm (*constructivism about rational explanation*) gibi tezler üzerinden muhtelif şekillerde savunmaya çalışmaktadır. Ve haliyle belirli kaba olguları ve bu yönüyle genel bir “dünya/gerçeklik hamurunu” kabul etmekte sorun görmeyebilir. Dolayısıyla olgusal argümanı türü argümanların realizm ve anti-realizm/konstrüktivizm tartışmaları çerçevesinde nihai olarak ne ifade ettiği ve somut olarak ne tür kazanımları olduğu tebellür ettirmesi gerekir. Bundan dolayı esas itibarıyla güçlü ve tutarlı bir realizm her tür konstrüktivist ve anti-realist meydan okumaya karşı mutlaka güçlü bir ontolojik realist tezle beraber – çağdaş epistemoloji ve bilim felsefesindeki tartışmaları dikkate alan – güçlü epistemolojik realist bir tez de ortaya koyabilmesi gerekir.

“İki tür felsefe arasında karar vermemiz lazım: Gerçeklik ve konstrüksiyonun birbirine zıt veya konstrüksiyon ve gerçekleştirmenin eşanlamı olduğu (bir felsefe).”¹⁰⁶

Bruno Latour

¹⁰⁶ [W]ir müssen uns zwischen zwei Philosophien entscheiden: zwischen einer, in der Konstruktion und Realität Gegensätze sind, und einer anderen, in der Konstruktion und Realisierung Synonyme sind. Bruno Latour eserin önsözünde: Isabelle Stengers, *Spekulativer Konstruktivismus* (Berlin: Merve, 2008), 22.

Kaynakça

- Alan, S. ve J. Bricmont. *Fashionable nonsense: Postmodern intellectuals' abuse of science*. Picador Press, 1998.
- Asche, A. "Introduction: Beyond pedestals" in *Beyond pedestals*. Temple University Press, 1988.
- Barnes, B., D. Bloor ve J. Henry. *Scientific knowledge: A sociological analysis*. University of Chicago Press, 1996.
- Bahçi, İ. *Çağdaş felsefede yeni realizm tartışmaları: Markus Gabriel'in anlam alanları ontolojisi*. Ketebe Yayınları, 2021.
- Berger, P. L. ve T. Luckmann. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Penguin, 1991.
- Bloor, D. *Knowledge and social imagery*. University of Chicago Press, 1991.
- Brock, M. (Ed.). *Realism and anti-realism*. McGill-Queen's University Press, 2007.
- Burr, V. *An introduction to social constructivism*. Routledge, 2006.
- Dewar, A. M. "The social construction of gender in a physical education programme." Doktora Tezi, University of British Columbia, 1986.
- Eder, K. *The social construction of nature*. Sage, 1996.
- Emery, G. N. *Facts of life: The social construction of vital statistics*. McGill-Queen's University Press, 1993.
- Foerster, H. von ve E. von Glasersfeld. *Key works in radical constructivism*. Sense Publishers, 2009.
- Gabriel, M. *Die Erkenntnis der Welt: Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. Verlag Karl Alber, 2013.
- Gabriel, M. *Ich ist nicht Gehirn – Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Ullstein Verlag, 2015.
- Gabriel, M. *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein, 2015.
- Gabriel, M. "Neutraler Realismus" in *Neutraler Realismus*, Editör: T. Buchheim, 15-21. Verlag Karl Alber, 2016.
- Gabriel, M. *Sinn der Religion*. In *Geschichte und Gott: XV. Kongress für Theologie*. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 2016.
- Gabriel, M. *Sinn und Existenz: Eine realistische Ontologie*. Suhrkamp, 2016.
- Gabriel, M. *Der Sinn des Denkens*. Ullstein, 2018.
- Gabriel, M. "Metaphysik oder Ontologie?," *Perspektiven der Philosophie* 42, (2016): 87-89.
- Golan, D. *Inventing Shaka: Using history in the construction of Zulu nationalism*. Westview Press, 1994.
- Goodman, N. *Ways of worldmaking*. Hackett, 1978.
- Goodman, N. "Notes on the well-made world" in *Starmaking: Realism, anti-realism, and irrealism*, Editör: P. McCormick, 99-108. MIT Press, 1996.
- Hacking, I. *The social construction of what?* Harvard University Press, 1999.
- Harré, R. *The social construction of emotions*. Blackwell, 1986.
- Kinsman, G. W. *The social construction of homosexual culture*. University of Toronto, 1983.
- Kyria, M. (Ed.). *Metaepistemology: Realism and anti-realism*. Palgrave Macmillan, 2018.
- Latour, B. *Laboratory life: The social construction of scientific facts*. Sage, 1979.
- Latour, B. "Ramses II est-il mort de la tuberculose?," *La Recherche* 307, (1998): 84-85.
- Lorber, J. *Gender and the social construction of illness*. Sage, 1991.
- Luke, C. *Constructing the child viewer: A history of the American discourse on television and children*. Praeger, 1990.
- MacKenzie, D. *Statistics in Britain 1865-1930: The social construction of scientific knowledge*. Edinburgh University Press, 1981.

- Mallon, R. "Naturalistic approaches to social construction," in *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2019 ed.).
- Maturana, H. R. *Biology of cognition*. University of Illinois, 1970.
- Maturana, H. R. *Biologie der Realität*. Suhrkamp, 2000.
- Maturana, H. R. ve F. J. Varela. *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*. Shambhala, 1992.
- McHale, B. *Constructing postmodernism*. Routledge, 1992.
- Meillassoux, Q. *After finitude: An essay on the necessity of contingency*. Continuum, 2008.
- Moussa, H. "The social construction of women refugees: A journey of discontinuities and continuities." Doktora Tezi, University of Toronto, 1992.
- Nagel, T. *The last word*. Oxford University Press, 1997.
- Pörksen, B. *The certainty of uncertainty: Dialogues introducing constructivism*. Andrews UK, 2004.
- Pörksen, B. (Ed.). *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. Springer, 2015.
- Putnam, H. *The threefold cord: Mind, body, and world*. Columbia University Press, 1999.
- Putnam, H. *Realism with a human face*. Harvard University Press, 1990.
- Quine, W. V. *Naturalized epistemology*. Oxford University Press, 2000.
- Rorty, R. *Truth and progress* (Philosophical papers, Vol. 3). Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, R. *Philosophy and social hope*. Penguin, 1999.
- Searle, J. *The construction of social reality*. Penguin, 1996.
- Sider, T. "Ontological realism" in *Metametaphysics*, Editörler: D. Chalmers, D. Manley ve R. Wassermann, 384-423. Oxford University Press, 2009.
- Sider, T. *Writing the book of the world*. Oxford University Press, 2011.
- Sokal, A. ve J. Bricmont. *Fashionable nonsense: Postmodern intellectuals' abuse of science*. Picador Press, 1998.
- Schmidt, S. J. "Sprache, Kultur und Wirklichkeitskonstruktion" in *Die Wirklichkeit des Konstruktivismus: Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma*, Editör: H. R. Fischer, 112-132. Carl-Auer-Systeme, 1995.
- Schantz, R. ve M. Seidel. (Eds.). *The problem of relativism in the sociology of (scientific) knowledge*. Ontos, 2012.
- Stengers, I. *Spekulativer Konstruktivismus*. Merve Verlag, 2008.
- Woodmansee, M. *The construction of authorship: Textual appropriation in law and literature*. Duke University Press, 1994.

Hakikat Koşulunun Eleştirel Bir Değerlendirmesi

Alper Gürkan¹

ORCID: 0000-0003-0407-769X

DOI: 10.55256/TEMASA.1817006

Öz

Hakikatin ne olduğuna ilişkin felsefî bir mutabakat bulunmamaktadır. Bir önermeyi doğru yapan şeyin ne olduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş, bazı filozoflar da hakikatin tanımlanamaz olduğunu ve onu tanımlama girişimlerinin bir kısır döngüye yol açtığını savunmuştur. Ancak özellikle modern bilimin açıklayıcı gücüne duyulan inanç, nesnel hakikat anlayışını ön plana çıkarmış ve önermeler ile gerçeklik arasında bir örtüşme olması gerekliliği vurgulanmıştır. Bilimsel yöntemle paralellik gösteren hakikat koşulu, bir önermenin doğru olarak kabul edilebilmesi için tekabüliyetin söz konusu gerekliliğini ima eder. Bu görüşte hakikat, gerçekliğin zihinde olduğu gibi temsil edildiği varsayımına dayanan bilginin nesnel bir niteliği olarak görülür. Ancak, zihin ile dış dünya arasındaki ilişkinin bilinmeyen sınırları ve kapsamı, gerçeklik hakkındaki yargılarımızın nesnelliği ve doğruluğu konusunda şüpheyi yol açar. Ayrıca, olguların kuram yüklü doğası, gerçekliğin nesnel bir şekilde kavranmasını engelleyerek hakikat kavramını nesnellikten uzaklaştırır. Hakikat konusunda mutabakat ihtiyacı, epistemik topluluklar tarafından benimsenen rasyonellik ve bilgi standartlarının bağlamsal ve görelî mahiyetiyle ilgilidir. İnanışın öznelliği, gerekçelendirmenin nesnel standartlarının olmaması ve hakikatle zorunlu olmayan ilişkisi, bilgi kavramının öznel olarak kavranmasına katkıda bulunur. Hakikatin mahiyetine ilişkin belirsizlikle birlikte, varsayımsal gerçeklik anlayışı; önermelerin doğruluğu ile kastedilenin, gerçekliğe uygunluktan ziyade belirli bir mutabakat ve tutarlılık arayışı ile sınırlı olduğu anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Epistemoloji, Hakikat, Hakikat koşulu, Bilgi, Gerekçelendirme, Epistemik Görelilik, Gerçeklik, Temsiliyetçilik.

A Critical Assessment of the Truth Condition

Abstract

There is no philosophical consensus on what truth is. Various views have been proposed about what makes a proposition true, with some philosophers also arguing that truth is undefinable and attempts to define it lead to a vicious circle. However, especially the belief in the explanatory power of modern science brought the understanding of objective truth to the forefront and emphasized the necessity of a correspondence between propositions and reality. The truth condition, paralleling the scientific method, implies the need for this correspondence for a proposition to be accepted as true. In this view, truth is seen as an objective quality of knowledge, based on the assumption that reality is represented in the mind as it is. However, the unknown limits and scope of the relationship between the mind and the external world cast doubt on the objectivity and truth of our judgments about reality. Moreover, the theory-laden nature of facts prevents an objective grasp of reality, rendering truth non-objective. The need for consensus on truth is related to the contextual and relative nature of the standards of rationality and knowledge adopted by epistemic communities. The subjectivity of belief, the lack of objective standards of justification, and the non-necessary relation to truth contribute to a subjective understanding of the concept of knowledge. Along with the unclarity about the nature of truth, the hypothetical conception of reality means that what is meant by the truth of propositions is limited to the pursuit of a certain consensus and consistency rather than correspondence to reality.

Keywords: Philosophy, Epistemology, Truth, Truth Condition, Knowledge, Justification, Epistemic Relativity, Reality, Representationalism.

¹ Dr., Türkiye Büyük Millet Meclisi. gurkanalper@yahoo.com

Giriş

Aristoteles'in "Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar" ifadesi², insanın kendisi ve çevresi hakkında doğru veya güvenilir malumat edinme arayışını dile getirir. Ne var ki insanın bu yönden yetkinliği daima bir şüphe konusudur. Özellikle deneyime dayanan bilme süreçlerinde algı ve duyumun sınırlılıkları ile zihnin dış dünyaya karşı bilişsel konumu, dünya hakkındaki yargılarımızda sağlam bir zeminden yola çıkılmasını engeller. Dış dünyadan edindiğimiz izlenimlerin *doğrudan* bilgi kabul edilememesinin altında yatan bu sebep, sadece sınırlılığa değil, aynı zamanda yanılgı sorunlarına da yol açar. Buna bağlı olarak bilgi sorunu, dış dünyanın olgularıyla yargılarımız arasında bir uygunluğun nasıl tesis edilebileceği sorusu etrafında biçimlenmiştir. Bilgi doğrudan dış dünyadan hazır olarak elde edilemediği için bu soru, söz konusu uygunluğun, bilişsel standartların uygulamaları aracılığıyla belirlenebileceği fikrini içeren bir epistemoloji geleneğini başlatmıştır. Geleneksel epistemolojinin sözü edilen normatif karakteri, bilginin nasıl olması gerektiği üzerine yapılan araştırmaların ortak özelliğini imler. Dış dünya hakkındaki yargılarımızda sağlam bir zemin somut olarak bulunmadığı için "bilgi" kavramının unsurları (inanış, gerekçelendirme ve hakikat) dış dünya ile ilişkilendirilirken varsayımsal bir temel dikkate alınır. Varsayımsal temel, doğrudan bilgi ve gerçeklik karşılaştırması yapmak anlamında doğrulamanın önündeki teknik ve mantıksal engelleri aşma girişimi olarak "başlangıç ilkeleri" ve "tanım" gibi mutabakat araçlarıyla inşa edilir.

Bilgi kavramlarına ilişkin tanımlama girişimleri içinde; "inanış"ın psikolojik yönü, "gerekçelendirme"nin değerlendirme ile ilgisi, bunların öznellik kategorisi altına yerleştirilmesini kabul edilebilir kılar. Ancak söz konusu olan "hakikat" kavramı olduğunda onun bilgi kavrayışının nesnel yönünü oluşturduğuna ilişkin güçlü bir kanaat yaygındır. Oysa "hakikat" kavramı, bir önermenin gerçekliğe uygunluğunu işaret eden bir nitelime olarak kullanıldığında, bilginin söz konusu tanımlama sorunlarından azade olamayan bir unsurdur. Her ne kadar hakikatin nesnellikinden söz edilse de önermenin konusu olan gerçekliğin zihin ile ilişkisinin karmaşıklığı, saltık bir nesnellik kavramının imkânını sorunlaştırır. Zira konu edinilen, zihnin *doğrudan* erişiminin bulunduğu bir gerçeklikten ziyade paradigmatik olarak değişen gerçekliğe dair varsayımsal görünüştür. Epistemik topluluklara göreli bu görünüş (fenomenal gerçeklik) hakkında, önermelerin bütüncül bir doğrulama imkânı bulunmamaktadır. Bu nedenle "hakikat"ın bir nitelik olarak hangi önermeler için uygun olduğu konusunda öznel değerlendirmeleri dikkate alma gereği belirir. Dolayısıyla hakikatle nitelenecek önermeler öznenin değerlemesine konu saymak, keyfi bir tercih meselesi değil, bilgi ve gerçeklik arasındaki ilişkinin kaçınılmaz bir gereğidir. Bu sonuç, "hakikat" kavramı ile kastedilenin farklı yorumlarına yol açar. Hakikatin uygunluk kuramından ayrı olarak hakikatin tutarlılık kuramında, önermelerin doğruluğu, gerçekliğe ilişkin uzlaşma ifadeleri ile tutarlılıkta aranır. Diğer taraftan uzlaşmacı kuram, hakikate ilişkin epistemik toplulukların görüş birliğine odaklanır. Her iki yaklaşımda da tümünden yadsınmayan uygunluk fikri, bağlamsal sınırlılıklara ve dolayısıyla belirli koşullara bağlı değerlendirilir. Bu, hakikatin bir dil oyunu içinde anlam kazanması olarak nitelenir.

Bu çalışmada bilgi sorunu içinde "hakikat"ın neliğine ilişkin belirli bir yaklaşım olarak uygunluk kuramında ortaya konulan "hakikat koşulu" değerlendirilmektedir. Önermenin gerçeklikle uygunluğuna dair söz konusu koşulun eleştirisi yapılarak epistemolojik yönden yüzleştirdiği sorunlar görünür kılınmaktadır. Felsefî çözümleme yöntemi kullanılarak konuyla ilgili temel kavramlar açıklanıp birbirleriyle ilişkilendirilmektedir. Bu amaçla birinci bölümde "hakikat"ın nasıl anlaşıldığı üzerine genel bir çerçeve verilmektedir. Bu çerçevede farklı hakikat kuramlarının incelenmesi yerine, hakikatin uygunluk kuramı ele alınarak nesnel bir hakikat anlayışından türeyen belirsizliklere değinilmektedir. Ayrıca hakikatin ne olduğuna dair ifadenin ("Hakikat şudur." ifadesinin) doğruluğu sorunu dikkate alınarak "döngüsellik nedeniyle hakikatin tanımlanamaz olduğu" iddiasının söz konusu belirsizliklerle ilişkili olduğu ileri sürülmektedir. İkinci bölümde hakikatin bilgi sorunu içindeki yerine odaklanılmaktadır. Bu çerçevede ilk kısımda hakikat ve gerçeklik ilişkisi, ikinci kısımda hakikatin gerekçelendirme ile ilişkisi ele alınmaktadır. Burada,

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. G. Y. Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 13.

gerçeklikte temellendirilmek istenen ve nesnenin gerçeklikteki durumunu merkezine alan bir hakikat anlayışının, öznel değerlendirmeye dayalı hakikat anlayışından daha güçlü olmadığı ileri sürülmektedir.

Bu kapsamda çalışmada ele alınan bilgi sorunu, dış dünya hakkındaki inanış ve önermelerle sınırlandırılmış, a priori doğruluk tartışması dışarıda bırakılmıştır. Buna bağlı olarak hem daha genel olması hem de dış dünya hakkındaki bilgimizin daha sistematik bir yönünü içermesi nedeniyle bilgi ve hakikate ilişkin konular, bilim felsefesi ve epistemolojisi bağlamı içinde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte hakikatin uygunluk kuramı eleştirilerek ortaya çıkan sorunların görünür hâle getirilmesiyle yetinilmiş, sınırlılıklar nedeniyle daha kapsamlı bir hakikat kuramı öne sürülmemiştir.

1. Hakikatin Belirsizliği Sorunu

“Hakikat” kavramı ifadelerin taşıyabildiği bir nitelik olarak, en genel anlamıyla, sözü edilen şeylerle sözün uygunluğu olarak anlaşılır. Ancak ihtilaflı olan bu anlayış, farklı felsefî yaklaşımlar açısından daima güncel bir tartışma konusu olagelmıştır. Hakikatin neliği üzerine tartışmanın çıkış noktası, önermelerin (ve genel olarak ifadelerin) doğru ve yanlış olarak ayrılmasının belirleyicisinin ne olduğu ya da olması gerektiği sorunudur. Bunun için sadece ifade ve onun hakkında olduğu şeyin birbirine tekabülüyeti değil, ifadelerin birbirleriyle tutarlığı ve şeylerle ilgili ifadelerde mutabakat gibi nitelikler de hakikat için belirleyici sayılabilmektedir. Tutarlılık kuramı ve uzlaşımcılığın aksine hakikatin uygunluk kuramı, nesnel bir hakikat tasavvuru üzerine kuruludur. Burada nesnellikten kasıt, ifadelerin, gerçeklikle örtüşüp örtüşmediğine ilişkin olarak öznel ölçütlere başvurmaksızın doğru olabilme nitelikleridir.

Bu bölümde, “hakikat” kavramının geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle “gerçeklikle uygunluk” temelinde tanımlanmasının içerdiği epistemolojik sorunlar işaret edilir. Sıradan bir önermeden yola çıkılarak, uygunluk kuramının iki temel açmazla karşılaştığı gösterilir: Birincisi, bir önerme ile gerçeklik arasındaki uygunluğun doğruluğunu tespit etmenin kaçınılmaz olarak sonsuz bir gerilemeye (döngüsellğe) yol açmasıdır. İkincisiye, zihnin gerçekliğe doğrudan erişiminin olmaması nedeniyle, “gerçeklikte olan”ı bağımsız bir şekilde belirleme ve önermeyle karşılaştırma imkânının bulunmamasıdır. Bu iki sorun, nesnel bir hakikat standardını temellendirme iddiasındaki uygunluk kuramının, hakikatin ne olduğu sorusuna tatmin edici bir yanıt vermekte yetersiz kaldığını ortaya koyar.

Söz konusu temellendirmeyi sorgulama amacıyla uygunluk kuramı açısından “doğru” ve “yanlış” ayrımı için belirleyici niteliklerle ilgili ele alınabilecek bir örnek şudur:

(Ö₁) “Kar beyazdır.”

İlk bakışta bu önerme sağduyu sahibi herkesçe “doğru” diye nitelenir. Onu doğru olarak kabul etmemizin nedeni, karın gerçekten de beyaz renge sahip olduğuna dair ortak deneyimimizdir. Bunu, (Ö₁)’in doğru olduğu ifadesindeki örtük koşul ile şöyle dile getiririz:

(1) “(Ö₁) doğrudur, ancak ve ancak kar gerçekten beyaz ise.”³

(1)’i doğru kabul etme nedenimiz, insan zihninden bağımsızca var olan ve bizim algı yoluyla kendisini deneyimlediğimiz dünyada yağın karın belirli bir rengi taşıması ve bu renge belirli bir dil içerisinde “beyaz” isminin

³ Burada hakikatin uygunluk kuramının genel anlayışı, Alfred Tarski’nin belirli bir dil için doğruluk kuramlarının yeterlilik koşulunu ifade eden formülasyonu (“ $\Gamma \phi \rightarrow \Gamma$ doğrudur, ancak ve ancak ϕ ise.”) ile koşul biçiminde verilmiştir. Böylece hem pratik hem de semantik hakikat yaklaşımını içeren bir genellik arayışının karşılanması amaçlanmıştır. Ayrıca belirtilmelidir ki Tarski, ortaya koyduğu doğruluğun yeterlilik koşulunu sadece doğal olmayan dillerle sınırlar. Uygulamada, çeşitli antinomi ve güçlüklerin doğal dillerde devam ettiğinin farkındadır (Harun Tepe, *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016), 114.) Zira bu koşul için dikkate alınan ifadeler; cümlelerin, hiçbir bağlam bağımlılığı göstermediği, kullanım durumlarına göre içeriklerinin değişmediği varsayımıyla değerlendirilmektedir (Michael Glanzberg, “Truth” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, 11 Ağustos 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/truth/>)

verilmesidir. Buna göre “karın beyaz olduğu” ifadesi gerçekliğe karşılık gelir. O hâlde burada “hakikat” için bir koşul belirlenmektedir: Bir önerme ancak ve ancak gerçekliğe uygunsa doğrudur. (1)’in, (Ö₁) gibi bir önermenin doğru olmasını ifade eden koşullu yapısı genelleştirilirse “hakikat” hakkında şu sonuca ulaşırız:

(S₁) “Bir ifade gerçeklikte mevcut bir duruma karşılık geliyorsa doğrudur.”

(1)’in işaret ettiği anlamı genelleştirerek, gerçeklikte mevcut durumu ifade etmek için (G)’yi kullandığımızda ifade şu şekli alır:

(S₁) “(Ö) doğrudur ancak ve ancak (G) ise.”

Hakikatin koşulu olarak dile getirilen bu sonucun da içinde değerlendirildiği “hakikatin uygunluk kuramı” olarak adlandırılan anlayış hakkında Aristoteles şöyle yazar:

[...] olanın olmadığını olmayanın olduğunu söylemek yanlış, olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını -söylemek ise doğru, dolayısıyla bir şeyin olduğunu ya da olmadığını söyleyen ya doğru söylemiş olacak ya da yanlış.⁴

(S₁) hakikat için yeterlilik koşulu olarak kabul edildiği zaman, hakikatin neliği sorunun sürekli felsefî gündemde olması olağan gözükmemektedir. Çünkü burada, (S₁)’in kabul edilmesi durumunda, ilk olarak hakikatin tanımına ilişkin biçimsel bir sorun belirir: (Ö) ile (G) arasında uygunluğun bulunduğu dair *yargımızın* kendisinin doğru olup olmadığı hakikatle ilgili bir döngüsellğe neden olmaktadır. Ayrıca ikinci olarak, içerik yönünden bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır: Gerçeklik hakkındaki önermenin doğru olup olmadığının nasıl karara bağlandığı belirsizdir. Bu iki sorunu aşabilmek için söz konusu koşulun açıklığa kavuşturulması gerekir.

Sözü edilen sorunların ilkinden başlanırsa; şayet hakikat ile bir ifadenin dile getirdiği şeye uygun olduğu kastediliyorsa, ifadenin doğru olup olmadığına karar vermek için bunların örtüşüp örtüşmediklerine bakılmalıdır. (Ö) ile (G) arasında bir uygunluğun veya örtüşmenin olduğunu varsayarsak bunun anlamı nedir? “(Ö) ile (G) örtüşüyor.” şeklindeki kararımız neye dayanmaktadır? Koşul hatırlanırsa, “Kar beyazdır.” dediğimizde, kar gerçekten de beyaz ise önerme doğrudur. Ancak önermenin içeriğinden ziyade, (Ö)’den ayrı olarak dile getirilen “(Ö) ile (G) örtüşüyor.” şeklindeki yeni önerme farklı bir yargı beyanıdır. Bu yeni yargımızın doğru olup olmadığı kararını nasıl vereceğimiz hakikat sorununu tekrar başlatır. Başka bir ifadeyle, bir önermenin doğruluğunu, gerçeklikle uygunluğu ile sınamak, bu uygunluğun kendisinin doğruluğunu sorgulayan yeni ve üst bir önerme gerektirir. Hakikatin tanımlanamazlığını savunan Gottlob Frege’nin işaret ettiği bu sorun, hakikatin tanımlanmasından sonra oyunun tekrar başlaması ve bir döngünün ortaya çıkması anlamına gelmektedir: Hakikat bir nitelik olduğu için sözü edilen niteliğin var olup olmadığına dair soru her zaman ortaya çıkacak ve bir çember içinde dönölüp durulacaktır.⁵

İkinci sorunsal önermenin karşılaştırılacağı gerçeklikle ilgilidir. Önermelerin daha açık delillendirilebildiği bilimsel bilgi söz konusu olduğunda dahi (S₁) açıklık kazanamamaktadır. Özellikle bilimin konusunu oluşturan olgulardan söz edildiğinde, gerçekliğe ilişkin doğrudan bilgimizin olmaması, hakikatle ilgili koşulun sonuçlarını belirsizlik içine sokar. Gerçeklikte neyin var olduğu sorusu; zihin ve gerçeklik arasındaki ilişkinin doğrudan olmaması, bu ilişkinin duyum *aracılığıyla* kurulabilmesi nedeniyle açık bir biçimde cevaplanamaz. “Gerçeklik” bilgisi, onu deneyimleyen ve yorumlayan zihinden bağımsız, saf bir veri olarak temin edilemez. Zihin ile dünya arasındaki ilişki her zaman dolayimli olduğundan, önermeleri karşılaştıracığımız mutlak, tarafsız bir gerçeklik zemini mevcut değildir.

Bu iki durum, hakikatin basit bir uygunluk ilişkisi olarak anlaşılmasının önemli epistemolojik engellerle karşılaştığını göstermiştir. “Kar beyazdır.” önermesi üzerinden somutlaştırılan çözümleme, kısaca döngüsellik ve

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 102-103.

⁵ Hans Sluga, “Frege on the Indefinability of Truth” in *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, ed. E. H. Reck (New York: Oxford University Press, 2002) 75-95.

gerçekliğe erişim açmazıyla yüzleşmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla, hakikati salt nesnel bir uygunluk ilişkisi olarak tanımlamaya yönelik bu geleneksel girişim, güçlü bir temelden yoksundur. Bu bulgu, “hakikat” kavrayışını, basitçe gerçekliğin kopyasını edinme süreci olarak değil; dil, zihin ve dünya arasındaki çok daha karmaşık ilişkiler ağını hesaba katmayı gerektiren bir anlayışla yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. “Hakikat” kavramına ilişkin bu belirsizliği daha somut olarak görünür hâle getirmek amacıyla, onun gerçeklikle ilişkisi ve bu ilişki dolayımında hakikatin bir unsuru olarak yer aldığı “bilgi” kavramına bakmak gerekmektedir.

2. Hakikat ve Bilgi Sorunu

Hakikat, geleneksel olarak bilginin nesnel unsuru olarak kabul edilir. Ancak bu nesnellik konumu, zihin ile gerçeklik arasındaki ilişkinin mahiyeti sorgulandığında tartışmalı hâle gelir. Gerçekliğe doğrudan erişim imkânımızın olmaması, onun hakkındaki tüm bilgimizi kaçınılmaz olarak öznel algı, yorumlama ve değerlendirme süreçlerinden geçirir. Bu durum, hakikat iddialarının nesnelliğini sorunlaştırır. Burada, önce hakikat-gerçeklik ilişkisi, ardından da gerekçelendirme pratikleri çerçevesinde hakikatin nesnel bir temele sahip olup olamayacağı sorunu ele alınmaktadır.

2.1. Hakikat ve Gerçeklik İlişkisi

Hakikat ve gerçeklik ilişkisinin bir sorun olarak ele alınması, zihinden bağımsız bir dış dünyanın varlığı ile ona dair sahip olduğumuz temsiller arasındaki uygunluğun nasıl temellendirilebileceğine dair epistemolojik bir güçlüğü işaret eder. “Gerçeklik” ile kastedilen, insan zihinden bağımsızca var olan ve dolayısıyla duyum için nedensel bir kaynak olarak kabul edilen varlık alanı olsa da o doğrudan bilgimize konu olamaz. Bilimsel bağlamda her kuram, neyin var olduğu ve olmadığı hakkında sınırlar koyarak bir gerçekliği varsayar.⁶ Bu varsayma bilimsel pratikten önce gelir. Bilimsel uğraşta pratik olarak, sahiden var olan şeylerin oluşturduğu gerçeklik varsayılsa da onu kanıtlama girişimi bulunmaz. Aksine onunla beraber yapılacak tahminlerin doğruluğu amaçlanır.⁷ Neyin var olduğuyla ilgili kararımız olguları belirler ve bilimsel gerçeklik bu anlamda olguların bütünlüğüdür. Olgular ancak kurama görelî belirdikleri için onların bütünü olan gerçeklik hakkındaki yargılarımızda mantıksal bütünlük ve tutarlılık içsel bir değer olarak aranır.⁸ Bu nedenle bilim insanı gerçekliği kanıtlama uğraşıyla değil, olgulara ilişkin kuramların gerçeklik varsayımıyla tutarlı olup olmadığıyla ilgilidir.

Hemen belirtilmelidir ki hakikat sorunu bağlamında “olgu” kavramından, bir önermeye karşılık gelen ya da onu doğru kılan şeyin⁹ anlaşılması; onun, düşünülmüş olanın zıddı olarak “gerçek” diye alınmasına yol açmaktadır.¹⁰ Bu anlama biçiminin zihinden/dilden bağımsız bir gerçekliği varsaydığı açıktır. Oysa “olgu” kavramı, gerçekliğin olası bir izlenimini edinmesinin bir ürününe gönderme yapar. Çünkü insan zihni gerçekliğe doğrudan temas etmez, duyu deneyimi aracılığıyla onu *algılar*. Edinilen izlenim olarak olgu, gerçekliğin deneyimine dayanır. Ancak olgu, gerçekliğin kendisi değil, onun zihinsel süreçler yoluyla *işlenmesinin* bir ürünüdür. Bu nedenle olgular, şeylerin uzayda yer alarak kökensel olarak mekâna bağımlı oluşlarının aksine mantıksal bir mekânda bulunurlar.¹¹ Olgular, şeylerle ilgili doğruluk ve yanlışlık içeren bir yargıya konu olurlar. Bu nedenle, olgu ile deneyim arasında tanıma dayalı bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Bilimde deneyime konu olan şey olgu olarak alınır ve bir olgu deneyimi mümkün

⁶ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. E. Başer. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 215.

⁷ Larry Laudan deneysel sorunlar da dahil olmak üzere tüm sorunların belirli bir sorgulama bağlamı içinde ortaya çıktığına ve sorunların kısmen de olsa bu bağlam aracılığıyla tanımlandığına değinmiştir. Bu, dünya hakkındaki verilerin belirli kavramsal ağlarca oluşturulmuş bir tür süzgeçten gelmesiyle ilgilidir (Larry Laudan, *İlerleme ve Sorunları-Bir Bilimsel Gelişme Kuramına Doğru*, çev. T. Atmaca ve Z. Güncüm. (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 24-25.)

⁸ Peter Kosso, *Reading The Book of Nature* (New York: Cambridge University Press, 1993), 120.

⁹ Alan R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (Londra: Routledge, 1996), 112.

¹⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 135.

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba. (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 15.

kılan şeydir. Bu ilişki, olguların, şeyler yanı sıra ama onlardan ayrı bir organik bütün olması¹² anlamına gelmektedir. Dolayısıyla olgu, salt doğal şey değil, aynı zamanda dilsel nitelikteki bir varlıktır.¹³

Olgunun dilsel oluşu, onunla gerçekliğin belirli bir dilsel tasvirini üretmemizi ima ettiği için zihinden bağımsız gerçeklikten söz ettiğimizde bir karışıklığa yol açmaktadır. Herhangi bir olguya ilişkin bir gözlem ifadesinin formüle edilebilmesi için hakkında bilgi sahibi olunan bir kavram çerçevesine başvuru gereklidir.¹⁴ Örneğin, yerkürenin bir “gezegen” olarak ifade edilebilmesi için “gezegen”, “yıldız” ve “meteor” gibi gök cisimleri arasındaki farklılıkları veya yıldız sistemlerini dile getiren bir kurama ihtiyaç duyulur. Bu nedenle olgu aracılığıyla sözünü ettiğimiz şey, salt gerçeklik değil, onun bir kuram içindeki görünüşüdür.¹⁵ Böylece, olgudan söz edildiğinde onu ortaya çıkaran (“fenomen” olarak görünüşe çıkaran) bir kuramdır. Çünkü yerküreye dair bir gözlemle ulaşılan tüm sonuçlar (mesela, onun güneşin etrafında döndüğü fikri), dünyanın çıplak ya da saf bir resmi veya çıktısı değil,¹⁶ kuramsal bir temsildir. Her olgu belirli bir kuram içerisinde tanımlanmış bir gerçeklik durumunu işaret eder.¹⁷ Bu, olguların kuram yüklü oluşu olarak ifade edilir. Paul Feyerabend’in ifadesiyle gözleme dayalı duyusal veriyi alan bir organizma olarak insanın fizyolojisinde bu veriye kaçınılmaz biçimde öznel bileşenler eklenerek duyusal bir izlenime sahip olunmaktadır.¹⁸ Bu fizyolojik gerekliliğe ilaveten, edinilen verilerin kullanımı için farkında olunmasa da bazı teknik varsayımlara dayanılması da dikkate alınmalıdır.¹⁹ Üstelik bir olgunun gözlemi, bilgi edinmek amacıyla gerçekleştirildiğinde, basit bir kayıt faaliyeti olmaktan çıkar ve bir gerekçelendirme²⁰ faaliyetine dahil olur. Bu süreç, gözlemin iki ayrı ama iç içe geçmiş işlevini ortaya koyar: Gözlem, belirli bir epistemik inancı (örneğin, “Bu kuğu beyazdır.”) destekleyen ve gerekçelendiren bir temel oluşturur (epistemolojik işlev). Aynı zamanda gözlem, içinde yer aldığı daha geniş bir bilimsel veya kavramsal çerçevenin (kuramın) bir parçası ve uygulama örneği hâline gelir. Bu bağlamda, kuramı doğrulayan veya somutlaştıran bir işlev görür (kuramsal işlev). Bu nedenle bir şeyin olgu oluşu, onun kuramsal bir bütünü kapsayan belirli bir bağlam içinde yer alıyor oluşu anlamına gelir.

O hâlde olgular, zihinden veya dilden bağımsız bir gerçekliğin doğrudan yansımaları değildir. Aksine, belirli bir kuramsal çerçeve içinde, gerçeklik hakkında varılan (epistemolojik ve kuramsal/paradigmatik) *uzlaşımsal* ifadelerdir. Aristoteles bunu öngörmüş müdür bilinmez, ancak o hakikate ilişkin uygunluk yaklaşımında önemli bir ayrıntıyı daha dikkate alma gereğini vurgular. Bu, bir şeyin var olup olmadığını tartışmadan önce, neyi kastettiğimizi dile getirme gereğidir:

[...] bir şeyin olduğunun ya da olmadığının değil ama onun neye işaret ettiğinin söylenmesini talep etmek gerekir, ki doğru ve yanlışın neye işaret ettiğini tanımdan hareketle kavrayarak tartışalım.²¹

Bu gereklilik, hakikati “gerçeklikle uygunluk” olarak kavramanın ön koşuludur. Ancak bu uygunluk, doğrudan gerçeklikte değil, *önce* dilin içinde aranır: Tanım, bir şeyin ne olduğunu ifade ettiği için şeye ilişkin bir tasavvur olarak

¹² Michael Morris, *Routledge Philosophy Guide Book to Wittgenstein and the Tractatus* (Londra: Routledge, 2008), 25.

¹³ David Wootton, *Bilimin İcadı*, çev. N. Elhüseyni. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 244-247.

¹⁴ Alan Chalmers, *What Is This Thing Called Science* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999), 13.

¹⁵ Olguların dilsel araçlar olarak zihinsel bir zeminde varoluşları düşüncesiyle koşutluklar içeren inşacı yaklaşımlar için bkzn. Paul A. Boghossian, *Fear of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 25-41.

¹⁶ Örneğin Thomas S. Kuhn, olağan bilimi meydana getiren sorunların tasnifinden söz ederken bilim insanlarının doğanın hangi yönünü öne çıkarmaya karar verdiklerini “paradigma tarafından ortaya çıkarılan olgular” ile açıklar ve bunu yapmanın farklı yollarının bulunduğundan söz eder (Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş. (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991), 99-103.

¹⁷ Bu makalede her ne kadar gerçeklik sorunu, dış dünyaya ilişkin bilginin nedensel kaynağı olmak bağlamında ele alınmaktaysa da içebakış gibi yöntemlerle kişinin kendi zihinsel içerikleriyle de doğrudan bir temasının olamayacağı, birer olgu olarak bunlara da belirli bir kuram ve kavramsal ağ aracılığıyla bakıldığı da ileri sürülmüştür. Örneğin Patricia Smith Churchland, “kuramlararası indirgeme” ile bu noktaya da temas eder: Patricia Smith Churchland, *Nörofelsefe*, çev. Ö. Yılmaz. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 308-309.

¹⁸ Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 88.

Churchland’ın dünyanın nasıl görüldüğünün, insanın görsel reseptörlerinin 0,4 ile 0,75 mikrometre aralığındaki elektromanyetik dalgalara verdiği tepkilerle ilişkili olduğuna dair değinisi, gerçekliğin algı temelli bir görünüşe indirgenmesinin uygun olmayacağı fikrini vermektedir (Churchland, *Nörofelsefe*, 60).

¹⁹ Tim Lewens, *Bilimin Anlamı*, çev. K. Kaynar. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 37.

²⁰ Kosso, *Reading*, 113.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 104-105.

dile aittir. Bir önermenin doğruluğu da *öncelikle*, onun konusunun (örneğin “kar”ın) tanımı (örneğin “beyaz olan”) ile tutarlı olmasına bağlıdır. Dildeki tutarlılık, gerçekliğin kendisiyle değil, onun tasavvuruyla ilgilidir. Yani, önermenin doğruluğunu, “kar” ve “beyaz” gibi terimlerin tanımları arasındaki tutarlılıkla ele alırız. Bunun daha geniş açıdan anlamı, önerme ile gerçeklik arasında doğrudan bir karşılaştırma imkânı olmadığıdır. Biz sadece bir dilsel tasavvur (tanım) ile başka bir dilsel tasavvur (önerme) arasında karşılaştırma yapabiliriz. Dolayısıyla, hakikat, tasavvurlar (dil) arasındaki bir ilişkidir; o, gerçekliğin veya olguların bir özelliği değil, önerme gibi dile ait ifadelerin bir özelliğidir. Şu hâlde, olgu ve gerçeklik arasındaki ayırım dikkate alındığında, gerçekliğin dil ve kavramlar olmadan ham hâlde bilimizin konusu olamayacağı açık hâlde gelir.

Tanım ile ilişkin bu değini hakikatle ilgili uygunluk yaklaşımının, tutarlılık yaklaşımından ve uzlaşımçı yaklaşımdan bütünüyle bağımsız olmadığı fikrini de vermektedir. Zira, şeyler hakkındaki ifadeler ya da önermeler, tanımlar aracılığıyla oluşturulmuş bir bütün varsayılarak dile getirilir. Temel argüman şudur: Olgusal önermeler, ancak onları anlamlı kılan kuramsal bir çerçeve (bir “bütün”) içinde formüle edilebilir ve anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında tutarlılığı dikkate almayı gerektiren şu üç sonuç makul gözükmemektedir:

- (a) “Kuram ve olgu iç içedir”: Olgular, kuramdan bağımsız, ham veriler (*bruta facta*) değildir;²² onlar zaten belirli bir kuramsal anlayışla yüklüdürler.
- (b) “Tutarlılık *zorunlu* epistemik bir normdur”: Bir önermenin doğruluğuna hükmetmek, onun, kendisini mümkün kılan kuramsal bütünlükle tutarlı olup olmadığına bakmayı gerektirir.
- (c) “Bilgi normatiftir”: “Bilgi” kavramı, sadece bir betimleme değil, standartlara (normlara) dayalı bir beklentiyi işaret eder. Hangi önermelere inanmamız gerektiği sorusu, bilginin nasıl olması gerektiği sorusunun bir parçasıdır.

Sonuç olarak, tutarlılık arayışı, yalnızca bir mantık ilkesi değil, kuram-yüklü olgular ile uğraşmanın kaçınılmaz bir epistemolojik sonucudur. Olguların ham veriler olmaması (a), onlarla ilgili önermeler hakkındaki doğruluk yargısını bir tutarlılık normuna bağlar (b) ve bu da “bilgi”den beklentilerimizle ilgilidir (c). Dolayısıyla, bir önermenin doğruluğu salt olguya atıfla anlaşılamaz; çünkü olgunun kendisi zaten kuramsal bir çerçeveden bağımsız olmadığı gibi onu dile getiren önerme de beklentilerle yüklüdür.

Bu noktada Aristoteles’e dönerek ifade edersek, bir olgu hakkındaki yargının doğruluğundan söz edebilmek için tanımdan yola çıkılmalıdır ve tanım saltık değil, kuramsal bir mutabakat aracı olduğu için, olgu hakkındaki ifadenin doğruluğu da tanıma bağımlıdır. Tutarlılığı merkeze almayı gerektiren bu tanıma bağlı olma hâli, bir önermenin doğruluğuyla kastedilenin, onu anlamlı kılan bir bütünle uyumluluğu olduğu fikrini verir. Başka bir ifadeyle, önermenin doğru olması, onun içinde yer aldığı kuramsal çerçeveye uyumlu olması demektir. Yani, “(Ö) doğrudur.” demek, aslında “(Ö), (K) kuramsal çerçevesiyle tutarlı ve kabul edilebilirdir.” demektir.

Dolayısıyla, geleneksel doğruluk tanımımızı (S_1) (“(Ö) doğrudur ancak ve ancak G ise.”) gözden geçirmeliyiz. (G) de (K) tarafından tanımlandığı için, yeni tanımımız şöyle olmalıdır:

(S_2) “(Ö) doğrudur, ancak ve ancak (K)’nın tanımladığı gerçekliğe (G_K) uygunsa.”

Başka bir şekilde ifade edilirse, hakikat artık tek başına bir önermenin özelliği değil, bir önerme ile bir kuramsal çerçeve arasındaki *ilişkinin* özelliğidir. Bu ise, farklı kuramsal bütünler ((K_1) , (K_2), ...) arasında mutlak ve nesnel bir (meta) hakikat ölçütü olamayacağı anlamına gelir. O hâlde, bir önermenin doğru olmasının koşulu, söz konusu önermeyi mümkün kılan bir kurama (K) bağlı olduğu için (S_2)’nin şu şekilde ifade edilmesi uygundur:

(S_2) K [(S_1)]

²² Tepe, *Felsefede Doğruluk*, 123.

(S_2)’den çıkarabileceğimiz bir sonuç, (S_1) ile belirlenmiş doğruluk durumunun görelidir. Örneğin (S_1)’e göre durum “(“ $\bar{O}_1$) doğrudur, ancak ve ancak kar gerçekten beyaz ise.”) böyleyken, (S_2) bize, bu “gerçekten” vurgusunun bir anlam taşıması için bir (K) çerçevesine ihtiyacımız olduğunu söyler. Mesela, “Beyaz nedir?” sorusunun cevaplandığı bir kuramdan söz edilmelidir. Dolayısıyla, önerme yalnızca belirli bir (K) çerçevesinin tanımladığı gerçekliğe (G_K) göre doğru kabul edilebilir. “Kar gerçekten beyazdır.” ifadesi, aslında “K çerçevesinin beyaz tanımına göre kar beyazdır.” anlamına gelir. Böylece ($\bar{O}_1$)’in doğruluğu, (K) tarafından verilen gerçeklik durumuna (G_K) *görelidir*.^{23 24}

Özetle, ulaştığımız temel ayrım şudur: Bir önermenin doğruluk değeri (doğru/yanlış olması) göreliyken, hakikatin biçimsel koşulu (S_1) aynı kalmaktadır. Yani, “Bir önermenin doğru olması ne anlama gelir?” sorusunun yanıtı (gerçeklikle uyum) değişmese de, “Hangi önermenin doğru olduğu” sorusunun yanıtı, benimsenen kuramsal çerçeveye (K) bağlıdır. Bu durum, kaçınılmaz olarak bir “mukayese edilemezlik sorunu”nu²⁵ beraberinde getirir. Farklı kuramsal çerçeveler ((K_1), (K_2), ...), kendi içlerinde tutarlı ve kendi gerçeklik tanımlarına ((G_1), (G_2), ...) dayalı olarak çelişen önermeleri “doğru” kabul edebilir. Bu çatışmayı çözecek üstün ve nesnel bir (meta) ölçüt yoktur. Çünkü sorun, ortak bir gerçeklik tanımı üzerinde uzlaşamamasından kaynaklanır. Dolayısıyla, çatışan iki hakikat/bilgi iddiası arasında karar vermek için “gerçeğin kendisine” başvurmak çözüm getirmez; zira gerçekliğe dair bir sabite mevcut değildir.

2.2. Hakikat ve Gerekçelendirme İlişkisi

Yukarıda ulaşılan neticeler, “hakikat” kavramında var olduğu düşünülen nesnellik özelliğinin onda açık bir şekilde bulunmadığı fikrini verir. Bu neticeler, bir önermenin doğruluk değerinin, ancak belirli bir bağlam içinde *nesnel* olabileceği anlamında görececidir. Bunun en genel sonucu, dünya hakkında birbiriyle çelişen ifadelerin aynı anda doğru kabul edilebilecekleridir. Bu tür bir karşı-gerçekçi yaklaşımda, kuramsal çerçeveye beraber kuramı biçimlendiren değerleri de içeren paradigmanın²⁶ bilgi nesnesini belirlediği varsayılır. Bu nedenle bilme sürecinin, öznenin değer alanındaki “doğru” ve “makul” gibi normatif kavramlardan bağımsız olamayacağı anlayışını barındırır. Söz konusu görelilik durumunun ortaya çıkışı, gerçekliğin varsayımsal oluşundan kaynaklanır. Bu sebeple, göreliliğin haklılığı hakkında, belirli bir epistemik inanışla gerçeklik arasındaki bağlantıyı temin eden gerekçelendirmeye yeniden bakılmalıdır. Her ne kadar söz konusu edilen türden çelişik önermeler farklı bağlamları nedeniyle farklı göndermelere sahip olsalar da odağımıza bu inanışların dayanaklarını aldığımızda, hakikat ve bilgi ilişkisinin de hakikatin nes-

²³ Burada gerçekliğin belirli bir kuram aracılığıyla görünüşünü ifade eden G_K hakkında şu not edilmelidir: Dünya hakkındaki yargılarımızın G hakkında değil, G_K hakkında olduğunu dile getiren bu türden karşı-gerçekçi tutum, idealistlerce ortaya konulan karşı-gerçekçiliğin bir örneği değildir. Buradaki karşı-gerçekçilik daha ziyade, özcü bir gerçeklik karşıtlığıdır. Rorty’nin şu ifadeleri konuya açıklık getirecektir:

“Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümcelerinin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını, tümcelerinin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir. Hakikat orada, dışarıda olamaz -insan zihninden bağımsız varolamaz- çünkü tümceler bu şekilde varolamaz ya da orada, dışarıda olamaz. Dünya orada, dışarıdadır, ama dünyaya dair betimler orada, dışarıda değildir. Yalnızca dünyanın betimleri doğru ya da yanlış olabilir. Kendi başına dünya -insanların betimleme faaliyetlerinden yardım almayan dünya- doğru ya da yanlış olamaz” (Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A. Türker. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 26).

²⁴ Ludwig Wittgenstein, hipotezlerin sınanması ve onaylanması sürecinde argümanların içinde yer aldığı “sistem”in bütünlüğüne değinmiştir ki bu, (K_1) gibi kuramların da dahil edilebileceği bir bütünlüğü ima eder:

“Bir varsayımın bütün sınanışı, onaylanması ve onaylanmaması, hepsi de zaten bir sistem içinde gerçekleşir. Ve bu sistem, bütün argümanlarımız için az çok gelişigüzel ve kuşkuyla bir kalkış noktası değildir; tam tersine, argüman dediğimiz şeyin özüne aittir. Bu sistem, kalkış noktası olmaktan çok, içinde argümanların yaşam bulduğu unsurdur” (Ludwig Wittgenstein, *Keskinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. D. Şahiner. (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 26).

²⁵ Mukayese edilemezlik fikri için bkz. Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 228-233.

Mukayese edilemezlik düşüncesinden hareketle ortaya atılan “eşit geçerlilik iddiası” için bkz. Boghossian, *Fear of Knowledge*, 1-5.

²⁶ “Paradigma” kavramının hem geniş kapsamlı kullanımı hem de ihtilaflı yaklaşımlar içerebildiği dikkate alınarak burada Kuhn’un temel kullanım biçimi esas alınmaktadır. Buna göre paradigma bir bilim çevresine belirli bir süre için model sağlayabilen örnek bilimsel başarılarıdır (Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 64-65). Dolayısıyla ortak bir paradigmaya sahip olmanın anlamı, bilimsel uygulamada ortak kural ve ölçütlere bağlılıktır (Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 82). Bu nedenle burada “paradigma” kavramı, epistemik bir topluluğun paylaştığı ortak epistemik değerlere gönderme yapılarak kullanılmaktadır.

nelliği kadar belirsizlik içerdiği görülür. Bu belirsizlik; hakikatin, bilginin tanımı içinde yer alması nedeniyle bilgiye ilişkin kuşkuculuğa kaynaklık eder gözükmetedir. Bu kısımda bu konunun daha açık kılınması amacıyla hakikat ve gerekçelendirme ilişkisi üzerinde durulmaktadır.

Geleneksel epistemolojide hakikat, “bilgi” kavramının tanımında içerilen zorunlu bir unsurdur. Fakat hangi önermelerin hakikatle niteleneceği konusunda ortaya çıkan görelilik durumu, bilginin kapsamıyla ilgili bir belirsizliğe yol açar. Buna göre dış dünya hakkındaki bilgimizden ziyade, dış dünyadan edindiğimiz kanıtlar kullanılarak öznelce üretilmiş gerekçelendirilmiş inanışlardan mı söz edilmelidir? Bu soruyu cevaplayabilmek için bilginin unsurları olarak gerekçelendirme ve hakikat arasındaki ilişkiye bakılmalıdır. Bu ilişkinin açıklığa kavuşturulması, (S_2)’nin başta görelilikle ilgili olmak üzere sonuçlarını daha açıklayıcı bir tarzda ele almayı kolaylaştıracaktır.

(S_1) koşulu altında hakikatin bilgi sorunundaki yeri, inanışın bilgiye dönüştürülmesindeki rolü nedeniyle gerekçelendirme kavramıyla doğrudan ilişkilidir. (S_1), bir inanışın bilgi (doğru) olup olmadığı konusunda karar vermemizi sağlayan bir ölçüt sunar. Önermeden ayrı olarak belirli bir duruma ilişkin inanışın, şayet gerçeğe uygunsa hakikat niteliğini içerdiği varsayılır. Ancak bu noktada karşılaşılan bir güçlük vardır: İnanışın doğru olması hâlinde dahi gerekçelendirici ile hakikat arasında *zorunlu türden bir ilişki* olmadığı için burada bilgiden söz edilemeyebilir. Bununla ilgili Edmund Gettier’in ortaya koyduğu karşı örnekler, uygun olmayan bir gerekçelendiricinin *tesadüfen* doğru bir inanışa sebep olabileceğini göstermiştir.²⁷ Hakikatin “bilgi” kavramı için bir zorunluluk olmasına rağmen, gerekçelendirici ve hakikat arasında zorunlu bir ilişkinin kurulamaması, mevcut hâliyle “bilgi” kavramının işlevsizleşmesine sebep olur. Gerekçelendirici ile hakikat arasında zorunlu bir ilişki olmadığında, epistemik inanışın gerçeklikte temellenmiş dayanağının somutluğundan çok, onun öznel bir değerlendirme yoluyla tercih edilmesinden söz edilmesini gerektirmektedir. Bu ise hakikat için (S_1) koşulu varsayıldığı sürece bilgi kavramından gerekçelendirilmiş inanışa geri dönüş anlamına gelir: Yani, elimizde hakikat yoktur, inanmak için bazı gerekçeler vardır.

Burada ele alınabilecek iki husus konuyu daha açık hâle getirmek için yardımcı olacaktır: İlki, öznenin bir inanışı kabul etmesi için başvurulmuş bir gerekçelendiricinin sağladığı şeyin tam olarak ne olduğu konusudur. Bu, gerekçelendirici ve hakikat arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya yarar bir sorundur. İkincisi de bir gerekçelendirme sonucu ortaya çıkan inanışın gerçeklikle uygun olup olmadığının nasıl anlaşılacağı sorunudur. Bu ise gerekçelendirici ve gerçeklik ilişkisini ortaya çıkarmaya yarayacaktır.

Gerekçelendirici veya kanıttan başlarsak, şayet gerçekliğe ilişkin verileri taşıyan olgular belirli bir kuram ile anlaşılır oluyorsa; yani hakikat koşulu, (S_2) ile mümkünse, sözü edilen olgulara yüklenen kanıt olma niteliği nesnelliği haiz midir? Başka bir şekilde ifade edilirse, gerekçelendirici olarak kanıtın dışsal bir etken olarak bizi götürdüğü sonuçlar ve inanışlar nesnel olarak nitelenebilir mi? Örneğin, karın beyaz olduğuna dair gözlemsel kanıt, bizi nesnel bir yargıya götürür mü?

Belirli bir gözlemlerde görsel deneyim özneye belirli bir inanış için bir kanıt sunar. Ancak şurası önemlidir ki söz konusu inanış için görsel deneyim özne tarafından makul bir kanıt standardını karşıladığı için bu mümkün olmuştur. Çünkü inanışın gerekçelendirilmesi, bu inanışa sahip olmanın makul olup olmayacağı hakkında bir değerlendirmeye dayanır²⁸ ve kanıt bu değerlendirmede makul görülmüştür. Gördüklerimize inanmanın, mesela gördüğümüz için karın beyaz olduğuna inanmanın, makul olup olmadığına dair bir karara sahibizdir. Bu nedenle makul bir inanış için gerekçelendiricinin ya da kanıtın nasıl olması gerektiğine ilişkin standartları dikkate alma gereği vardır. Gözümüzle gördüğümüz bir şey bizim için bir kanıt olabilir, örneğin. Bu nedenle, “hangi standartlara sahip şeylerin, özne için

²⁷ Gettier’in karşı örnekleri, bilgide şans unsurunu devre dışı bırakacak şekilde ilave bir koşul arayışına sebep olmuştur. Soruna ilişkin bir özet için bkz. Robert K. Shope, “Bilmenin Koşulları ve Çözümlemesi” *Epistemoloji* içinde, ed. P. K. Moser (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 49-52.

²⁸ Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (New Jersey: Prentice-Hall International, 1989), 8.

inaniş oluşturan bir kanıt olarak görülme hakkına sahip olduğu” sorusu, gerekçelendirme standartlarıyla ilgili olduğu için bir meta-gerekçelendirme sorusudur. Dolayısıyla, bir olguyu gözlemlenin bir kanıt olup olamayacağı, bir meta-gerekçelendirme standardı olarak özneldir.

Meta-gerekçelendirme, bir inanişın dayanağı olarak kullandığımız kanıtların kendilerinin ne kadar güvenilir ve geçerli olduğunu sorguladığımız bir üst-düzey düşünme sürecidir. Örneğin, araba kullanan birinin ileride polis olduğuna dair algısal bir inanç oluşturma bir gerekçelendirme yoludur. Oysa meta-gerekçelendirme, “görsel algının bu tür bir inaniş için güvenilir bir kaynak olup olmadığı” sorusunu ele alır. Dolayısıyla meta-gerekçelendirmenin konusu, polisin gerçekten orada olup olmaması değil, algısal deneyimin epistemik değeridir. Yani, “Polisin orada olduğuna dair görsel algım, bunun gerçek olup olmadığına inanmam için uygun mudur?” sorusunu cevaplar. Bu sorgulama, bizi doğrudan olgusal durumlardan ziyade, “bir önermeye inanmak için neyin iyi bir neden sayılacağına” dair standartların incelendiği soyut bir düzleme taşır. “İyi neden” ise açıkça bir değer kavramıdır ve öznenin değerlendirmesine görelidir. Bu nedenle meta-gerekçelendirme, öznenin benimsediği bilişsel ilkeler ve akıl yürütme normlarıyla sınırlıdır. Laurence Bonjour’un da işaret ettiği gibi, bu standartları belirlemek deneyimden bağımsız, a priori bir kararı gerektirir.²⁹ Zira hangi deneysel kanıtların güvenilir olduğuna karar vermede belirleyici olan, yine bu standartların kendisidir. Sonuçta, “iyi neden” kavramı bir değer yargısını içerdiğinden, meta-gerekçelendirme süreci, gerekçelendirmenin öznel temellerini açığa çıkarır. Bu durum, her ne kadar hakikatin öznel olduğu anlamına gelmese de bilgi iddialarımızın nihayetinde benimsediğimiz öznel epistemik standartlara dayandığını gösterir.

Hakikat ve kanıt ilişkisine devam etmeden önce, gerekçelendirici ve gerçeklik ilişkisini ele alalım. Gerekçelendirilmiş bir inancın gerçeklikle uyumunu nasıl sınayacağımız sorusunun geleneksel cevabı, bir doğrulama prosedürüne dayanır. Buna göre, kuramlardan bağımsız bir gerçeklik ile önermelerimizi karşılaştırabileceğimiz ve böylece hakikat iddialarını nesnel olarak sınayabileceğimiz varsayılır. Bu onaylama/belgeleme prosedürü, eğer titizlikle uygulanırsa, nihayetinde deneyimle tamamen uyumlu ve gerçekliği tam olarak açıklayan olgun bir kurama ulaşacağımızı varsayar. Yani, bu cevabın temelinde, gerçekliğin doğrudan ve tarafsız bir şekilde erişilebilir olduğuna inanılmaktadır. Bu da yukarıda ele alınan “olgunun kuram-yüklülüğü” sorununu görmezden gelmek anlamına gelir: *Her şeyi açıklayacak* söz konusu “olgun kuram”, tanımlardan ve diğer uzlaşımlardan bağımsız olamayacağı için asla yeterince olgun olmayacaktır. Dolayısıyla gerçekliğin doğrudan ve tarafsız bir şekilde erişilebilir olduğu bir kuram *kategorik olarak* mevcut değildir.

Doğrulama, ancak bu tür bir kuramın varsayılması ya da olası görülmesi durumunda mümkündür. Yani, hakikatin gerçeklik durumu üzerinde temellendirilmesi fikri esas alındığında, bir inanişın gerçeklikle uygunluğunun sınanmasının yolu, doğrulama olarak görülebilir. Doğrulama genel olarak, bir önermenin doğruluğunu sınamak amacıyla onu gerçeklikle karşılaştırma prosedürüdür. Anlaşılabileceği üzere doğrulama fikrinin arkasında, olgulara ilişkin ifadelerin gerçekliği resmettiklerine dair kanıtların bulunabilirliği görüşü yer alır. Bu görüş, “bilgi” kavramının, deneyimden geldiği ve doğrudan verili olduğu kabulünü içerir ki Wittgenstein’in dil ve dünya arasında kurduğu karşılıklı ilişki (resim kuramı) onu özetlemektedir.³⁰ Bu yaklaşım öznenin bilgiyi nedensel olarak ve edilgin bir biçimde edindiği, hakikatin de esas olarak gerçeklikte temellendiği görüşüyle bütünlenir.

Ancak daha genel bir epistemolojik çerçevede içinde değerlendirildiğinde deneysel önermelerin daima olumsuz bir gözlem imkânı vardır.³¹ Gözlemlenen bütün kuğuların beyaz olması, “Bütün kuğular beyazdır.” önermesini mut-

²⁹ Böyle bir argümanda deneysel öncüllerin kullanılamaması, bunların ya gerekçelendirilmemiş olmalarından ya döngüsel olarak gerekçelendirilmiş olmalarından ya da meta-gerekçelendirme ihtiyacı doğuracak başka deneysel gerekçelendirme standartlarına müracaatla gerekçelendirilmiş olmalarından dolayıdır. Dolayısıyla meta-gerekçelendirmede a priori karar kaçınılmazdır (Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 9-10).

³⁰ Konuya ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bkzn.: Alper Gürkan, “Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri,” *Felsefe Dünyası* (81), (2025): 80-107.

³¹ Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe* (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım San., 2012), 99.

lak biçimde haklı kılmaz. Üstelik, bilimsel açıklamada başvuru olan “atom”, “elektron”, “parçacık”, “gen”, “enzim” gibi gözlemlenemeyen kuramsal nesneler *vardır*. Bunların doğrudan doğrulanma olanağının bulunmaması, nesnel bilgi sağlayacak bilimsel yöntemle ilgili doğrulama hakkındaki önemli bir sorunu işaret eder.³² Bilimsel açıklamada genel kavramların kullanım gerekliliği doğrulama prosedüründe bir gözlem önermesinin tersinin de geçerli olmasından kaynaklanan mantıksal açmazlara da yol açar.³³

Yargıların gerçeklikte temellendirilmiş olması yaklaşımı içerisinde “naif gerçeklik” olarak ifade edilebilecek bu bakış açısına³⁴ dayanıldığında bir hipotezin tam olarak doğrulanamaması sorununun aşılması için başvuru olan bir yol, kesin bir doğrulamayı değil “olabildiğince doğrulama”yı amaç edinir: Imre Lakatos, “olasılıkçılık” diye anılan bu tutumun, öz olarak elde edilebilir deneysel sonuçlardan hareketle farklı olasılık derecelerine ulaşılmasının imkânını değerlendirdiğini yazar.³⁵ Ne var ki bu tutum, doğrulamacı ve yanlışlamacı yaklaşımlar olması fark etmeksizin, önermelerin doğruluk değerinin belirlenmesinde mutabakata³⁶ başvuruya dayanır.³⁷ Şu hâlde burada (S_2) sonucuna geri dönmüştür: Bir kuram varsayılmaksızın bir önermenin doğruluğundan söz edilemez.

O hâlde, özellikle dış dünyaya ilişkin önermeleri deneyim yoluyla bütüncül şekilde doğrulama ve yanlışlama imkânı yoksa a priori (gerçekliğe başvurmeyen) bir karar alma süreci gereklidir. Bu durumda, dünyaya ilişkin yargılarımızın da esasen öznelere *üretilen* genellemelerden ibaret olduğu görülmektedir. Bu yargılar, doğruluğu belirli bir olasılık dahilinde içerebilirler. Ancak bu olasılık kuramsal varsayımlardan başka koşulları da gerektirir. Örneğin, söz konusu genellemelerin mantıksal geçerliliği için “doğanın düzenliliği” gibi paradigmatik bir varsayıma (D) ihtiyaç vardır. Şayet belirli bir paradigma içinde doğa bir düzenlilik içinde *görülürse* böylesi bir genelleme makul olabilir. (Aksi bir durumda, örneğin, yoldan rastgele geçen arabalara bakarak kırmızı arabaların beyaz arabaları takip ettiğine dair birkaç gözlem, “Kırmızı arabalar beyaz olanları takip eder.” şeklinde bir genelleme yapmayı makul kılmaz.)

Öyleyse (S_1) koşulunu varsaydığımızda bir önermenin sınama yoluyla tespit edilecek doğruluk olasılığı ancak bağlamsal olarak mümkün olmaktadır:

(2) “(G) hakkındaki yargılarımız (G_v), deneyimlerimize dayanan genellemelerdir.”

(3) “Deneyime dayalı genellemelerimiz, (D) bağlamı içinde *doğruluk olasılığına* sahiptir.”

³² Epistemolojik çerçeveyi bilimsel alanı da kapsayacak bir genellikte kavrama gereği, doğrulama prosedürünün özellikle bilimde amaçlanan genel yasalara uygulanamazlığını dikkate almayı gerektirir. Bir önermenin sadece deneyle doğrulanabilirliği fikri olarak “naif empirik doğrulama anlayışı”, bilimsel hipotezlerin öncüllerinin genelliği nedeniyle terk edilmiş durumdadır (Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2016), 34). Nihai olarak tümel bir öncülün tüm tikel örneklerinin doğrulanması imkânsızdır.

³³ “Bütün kuzgunlar siyahtır.” önermesinin gözlemlenebilir örneği “A siyah bir kuzgundur.” önermesiyken, bu iki önermenin tersi de eşdeğer biçimde geçerlidir. İlkini tersi olan “Tüm siyah olmayan şeyler kuzgun olmayanlardır.” önermesi, ikincisinin tersi olan “A siyah-olmayan ve kuzgun-olmayandır.” önermesiyle doğrulanmaktadır. Ancak aynı şekilde “Akasyanın yaprağı yeşildir.” önermesi de “Tüm siyah olmayan şeyler kuzgun olmayanlardır.” önermesinin olası örneklerinden biri olarak önermeyi doğrular. Buna göre, yeşil bir yaprağın kuzgunlarla ilgili bir genellemeyi anlamlı bir şekilde kanıtlamıyor olmasına rağmen onu doğrulaması; gerçeklik, kanıt ve önerme arasındaki ilişkinin saf bir mantıksal karşılaştırma için yeterli olmadığı sonucunu vermektedir. Hempel paradoksu olarak ifade edilen bu durum, $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ ’in $(Fa \wedge Ga)$ örnekleriyle doğrulandığına dair Nicod ölçütüyle ilgilidir (Franz Huber, “Confirmation and Induction,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 4 Ekim 2024. <https://iep.utm.edu/confirmation-and-induction/#SH2a>)

³⁴ Naif gerçekçilik, dalga-parçacık ikiliği ve görelilik ile ilişkili olarak yeni fiziğin ve Heisenberg İlkesinin sonuçlarına dayanarak savunulamaz görünmektedir. Klasik fizikte kütle, uzunluk ve hız, gözlemciden bağımsız olarak şeylerin nesnel özellikleri olarak görülür. Ancak bunlar, nesne ve gözlemci arasındaki ilişkiye bağımlı görülmeye başlanmıştır; verilerin, hangi referans çerçevesinden bakıldığına bağlı olarak çeşitlendiği değerlendirilmiştir. Hanson’ın tespit ettiği üzere, tüm veriler sadece kuram yüklü değil, aynı zamanda gözlemci bağımlıdır (Barbour, Ian G, *Issues in Science and Religion* (Englewood: SCM Press, 1966), 284-285.

³⁵ Imre Lakatos, “Yanlışlama ile Bilimsel Araştırma İzlenelerinin Yöntembilgisi” *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos* içinde, der. C. Güzel (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 36-37.

³⁶ Mutabakata dayalı bir doğruluk anlayışı aynı zamanda holistik (bütüncül) yaklaşımı da içerir. Buna göre bir hipotez asla tek başına sınınamaz, ancak diğer hipotezlerle bir bütün olarak sınanabilir. Pierre Maurice Marie Duhem ve Willard Van Orman Quine tarafından da savunulan bu yaklaşım, deneye sokulan şeyin her zaman için daha geniş bir hipotez kümesinin içine gömülü olduğu iddiasını barındırır (Torsten Wilholt, “Uzlaşımçılık: Poincaré, Duhem, Reichenbach” *Bilim Felsefesi* içinde, der. J. R. Brown (Ankara: Fol Kitap, 2020), 69).

³⁷ Lakatos, “Yanlışlama,” 51-52.

(D) olmaksızın (G_v) doğruluk değeri içeremez.

Dolayısıyla mutabakat aracılığıyla olgunun (O)'nun mevcudiyetine ilişkin varılan bir yargı (G_v), belirli bir paradigmaya karşılık gelen (K)'yı varsaymayı gerektirir. Bu sonuç, (O) hakkındaki bir önermeyle ifade edilen yargının, her ne kadar kanıtları gerçeklikten alınsa da (K)'da temellendiğini gösterir. O hâlde (S_1) koşulunun ancak (K) içinde uygulanabilirliği hakkındaki (S_2) sonucunu yinelenmelidir: Gerçekliğin ve dolayısıyla önermelerin doğruluk değeri kuramsal çerçeveye (K)'ya *görelidir*. Örneğin dünya-merkezli evren modelinde güneşin hareketi, onun dünyanın etrafında dönmesinin bir kanıtı olarak görülebilmektedir. Şayet dünya-merkezli evren modeli (K) olmasaydı, güneşin dünya etrafında döndüğüne dair bir kanıt (gözlem) ve bu kanıtlarla oluşturulan bir önermenin doğruluğuna inanıştan (Batlamyusçu evren modelinden) söz edilemezdi.

Fakat durum buysa şunu sormak elzemdir: Önerme ve gerçeklik saf bir biçimde karşılaştırmıyorsa bazı önermeleri doğru kabul etmenin anlamı nedir? Bu, “semantik hakikat sorunu”dur. Bu noktada gerekçelendirme ve hakikat arasında nasıl bir ilişki kurabileceğimizi işaret eden şu üç hususu göz önünde bulandırmak ihtiyacı belirir: Birincisi, gerçekliğin görünüşünün kuramsal oluşu; ikincisi, doğrulamanın bütüncül olmadığı ve üçüncüsü, inanışın dayandırılacağı kanıtın niteliğinin öznel kararlar belirlenmesidir. Bu üç husus, neyin doğru kabul edildiğiyle ilgili görelilik çerçevesini oluşturur. Yani, bazı önermelerin doğru kabul edilmesinin; söz konusu önermelere ilişkin hem gerekçelendirme sürecinin hem de hakikate ilişkin karar sürecinin, öznenin dikkate aldığı epistemik normlarla ilgili olduğudur. Gerekçelendirici unsurun kaynağı dışsal olsa bile öznenin gerekçelendirilmiş olması, içsel bir karara dayanır. Çünkü neyin gerekçelendireceği standardı a priori belirlenmiştir (meta-gerekçelendirme sürecinde). Özne, belirli bir inanışa sahip olmasının dayanaklarını değerlendirerek kanıtın geçerliliği hakkında bir karara ulaşır.

Bu koşullar altında gerekçelendirmenin gerçeklik ile ilişkisi hakkında *kesin* bir yargıya ulaşamamasının nedenlerinden birisi de gerçeklik hakkındaki yargılarımızın güvenilir olduğu varsayımımızın dayanağıyla ilgilidir. Öznenin bir önermeye inanmasına aracılık eden epistemik normlar, söz konusu varsayımın dayanağı olan öznenin bilişsel kaynaklarıyla ilgilidir. Nihai olarak türü fark etmeksizin bir bilgi için müracaat edeceğimiz inanış, sağduyu, algı, hafıza, tanıklık, sezgi ya da içebakış gibi bilişsel kaynaklarımızın güvenilir oldukları hakkında yine aynı kaynakların kullanımına başvurulur.³⁸ Bu bir “kanıt döngüsü” içinde karar verildiği anlamına gelir. Örneğin algının ya da hafızanın bilgi edinmek için uygun olup olmadıkları kararını verirken yine hafıza, muhakeme ya da içebakış gibi bilişsel yetelerimize başvururuz. Dolayısıyla bir önermenin doğru olduğu kararı, ancak belirli bir bilişsel kavrayışa dayanmış olur. Epistemik normların da yer aldığı bilişsel kavrayış, dünya hakkında bir resme (G_v) ulaşılmasını ve önermelerin bu resmin sunduğu gerçeklik görünüşü ile mümkün ve makul hâlde geldiği bir bağlamda yer alır.

(Burada hangi önermelerin makul olacağını belirleyen bir aklilik/rasyonalite çevresi meselesi ortaya çıkmaktadır. Aklilik çevresi, bir önermeye inanışın makul olmasıyla ilgili meta-standartlar bulunmadığı için önermenin içinde anlam kazandığı bağlama göre bir aklilik ölçütünün yer alacağı bir bütünü ima eder. Temelde neyin makul olduğu kararında öznenin yöneldiği akliliğin de normatifliği söz konusu olduğundan inanışların makuliyet ölçütleri de belirli bir aklilik çerçevesiyle sınırlıdır. Önerme, söz konusu standartları karşıladığı ölçüde özne için ikna edici olur. Dolayısıyla inanışın, hakikati taşıyıp taşımadığı sorununda belirleyici olan aklilik çerçevesine dair standartların farklılığı, hangi önermenin doğru olduğuyla ilgili farklı bağlamlar üzerinde durmayı gerektirir.)

Öyleyse bilişsel kaynaklarımızla ilgili kanıt döngüsü en azından mutlak bir doğruluk fikrinden de meta-standartları içeren nesnellik fikrinden de uzaklaştırıcı görünmektedir. Nihayetinde öznenin bir önermeye inanması, belirli bir nedene bağlı olarak onunla çelişen başka önermelere inanmak yerine onu *tercih etmesi* demektir. Bilimsel bağlamda, hangi kanıtların kabul edilebileceğine ilişkin karar da sınamadan önce verilmiş ve böylece deneyim, a

³⁸ Paul K. Moser, “Genel Ayrımlar ve Tartışmalar” *Epistemoloji* içinde, ed. P. K. Moser (Ankara: Adres Yay., 2018), 31.

priori bir unsur olan söz konusu karar ile anlamlandırılmıştır. Örneğin, deneyin veya gözlemin bize olgular hakkında doğru bulguları sağlayacağı kararı, *verilmiş bir karardır*. Bu da kanıtın neliğinin deneyimden bağımsız ve *deneyimden önce* yer almak bakımından belirli bir kurama (mesela Lakatosçu anlamda yorumlayıcı bir kurama³⁹) göreliliği anlamına gelir. Kısacası, inanışa sebep olan kanıtın da öznel değerlemeyi içeriyor olması, gerekçelendirici ve hakikat arasında bu değerlemeye dayalı bir ilişkinin mevcudiyetini gösterir.

O hâlde, sistematik ve deneyime dayalı olması nedeniyle *daha güvenilir* bulunabilen bilimsel bilginin öznel karakteri, sözü edilen türden a priori kararda temellenmiştir. Örneğin deneyime dayanmayan “doğanın düzenliliği” varsayımı, dış dünya hakkındaki yargılarımızda belirleyici bir bağlamsal rol oynar. Epistemik bir topluluk olarak belirli bir bilim insanı grubu; (G) ve (D) varsayımları ile (K)’ya göreliliği (O) durumu hakkında, yine (K)’ya göreliliği kanıtları dikkate alarak bir yargıya ulaşırlar. Söz konusu yargının doğrulamasının bütüncül bir biçimde yapılamaması dikkate alındığında edinilenin, “bilgi”den ziyade “gerekçelendirilmiş inanış”la (kanaatle) sınırlı olduğunu söylemek makuldür. Tüm bu koşullar altında, gerçekliğe ilişkin yargılarımızın hakikat niteliği taşıyıp taşıdıklarının bilgisinden çok, “makul özneler arasında mutabakat yoluyla edinilmiş ve belirli değerler ışığında olasılıksal olarak hakikat özelliği taşıdığı varsayılan kabuller”den söz etmek daha uygun gözükmektedir.

Öyleyse bu sonucu şöyle ifade edebiliriz:

(S₃) “(Ö)’nün doğruluk değeri, öznel değerlemeye görelidir.”

(S₃) kabul edildiğinde (Ö)’nün doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin kanıtların bir zorunluluk içermedikleri, olasılıklara ilişkin çıkarıma imkân tanıyan tahminleri destekleyici oldukları da kabul edilmiş olmaktadır. Şayet “bilgi” kavramı hakikati içeriyorsa ve bu onun nesnel yönüne karşılık geliyorsa, bu koşullar altında öznenin (Ö)’yü bildiği söylenebilir mi?

Görünen o ki bilginin gerekli unsuru olarak ele alınan hakikat ya mevcut değildir ya da (S₃)’ün gösterdiği gibi öznel değerlendirme ışığında kimi kanıtların sunduğu bir mutabakatla *var kabul edilmektedir*. (S₃) ise öncelikle (Ö)’nün doğruluk değerini literal anlamda *bilemeyeceğimizi* ve bu yüzden (Ö)’yü de bilemeyeceğimizi göstermektedir. Tıpkı (Ö)’nün doğruluk değeri hakkında olduğu gibi (Ö) hakkında da sahip olduğumuz sadece gerekçelendirilmiş inanıştır.

Dolayısıyla (S₃)’ün kabulü şu sonuca da yol açar:

(S₄) “(S₁) ise Ö’nün doğruluk değeri bilinemez.”

Bu netice, esasen daha sonra Rorty tarafından “doğanın aynası” olarak adlandırılacak ve zihnin dünyayı temsil ettiği görüşüne (*representational conception of the mind*) karşı fikir birliği içindeki George Edward Moore, Bertrand Arthur William Russell ve Frege tarafından da hakikatin uygunluk kuramını reddetme⁴⁰ gerekçeleriyle koşuttur. Söz konusu temsil görüşü, ifade ve gerçeklik arasında bir farkın bulunmadığı gibi aşırıya kaçan bir fikri varsayar. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, dünya hakkındaki betimlemelerin dünyaya değil bize ait olduğudur ve tüm temsillerin bir dil oyunu içinde kaldığıdır:

³⁹ Yorumlayıcı kuram ile Lakatos açıklayıcı (bilimsel) kuramlardan farklı olarak “olguları sağlayıcı” kuramları kasteder. Yorumlayıcı kuramlar, doğrulaması ve yanlışlaması yapılamayacak olan, fakat açıklayıcı kuramları mümkün kılacak kuramlardır (Imre Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. D. Uygun. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 84.

⁴⁰ Thomas Baldwin, “Frege, Moore, Davidson: The Indefinability of Truth,” *Philosophical Topics* sayı: 25 (1997): 2. Burada not edilmelidir ki Russell’in uygunluk kuramını reddinden söz etmek yerine, karşılaşılan sorunlara dair değerlendirmeleri dikkate almak daha makul gözükmektedir. Zira Russell, doğrulukla ilgili tutarlılık kuramını açıkça reddederken doğrulukla ilgili ideal anlayışın uygunluk kuramında olduğu görüşüne sahip gözükmektedir. Ne var ki uygunluk kuramında özellikle naif gerçekçilikten kaynaklanan karşılaştırma sorunları onu bütünüyle benimsemesine engel olmuş gözükmektedir. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz: Nermi Uygun, “Bertrand Russell’in Doğruluk Anlayışı,” *Felsefe Arkivi* sayı: 14 (2014): 3-35.

Dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya, bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir.⁴¹

Öz olarak söylenirse (S_4) ve onun aracılığıyla ulaşabileceğimiz sonuçlara yol açan şey, (S_1)'in kabulüdür. “Bir ifade gerçeklikte mevcut bir duruma karşılık geliyorsa doğrudur.” olarak (S_1)'ün kabulü, şeylerin bizden bağımsız bir özleri olabileceği kabulünü içeren bir gerçekçiliği varsaymakta ve önermelerin doğruluk değeri için onları söz konusu nesnel gerçeklikle karşılaştırma yoluyla bir sınama yapılabileceği düşüncesine yol açmaktadır. Ancak (S_2), söz konusu gerçekliğin nesnel değil, öznel bir görünüş veya tasavvur olduğu sonucunu verir. Dolayısıyla bir önerme ancak belirli bir kuram ışığında öne çıkarılan kavramsal nesnelerin bütünüyle bir tutarlılık sınamasına sokulabilir. Burada vurgulanan husus, hakikatin uygunluk kuramının yerine tutarlılık kuramının kabul edilip edilmemesi değildir. Uygunluk kuramının gerektirdiği türden bir önerme-somut gerçeklik karşılaştırmasının sınırlılığıdır. Gerçekliğin saltık bir somutluk değil, kuramsal bir örüntü olarak kavranabilirliği nedeniyle, Lakatos'un işaret ettiği üzere karşılaştırma, kuram-kuram karşılaştırmasından fazlası değildir.⁴² Ya da başka bir bakış açısından ifade edilirse, Feyerabend'in aktardığı üzere, Kuhn'un, bir Arşimed noktası bulunmadığında, olup olabilecek tek şeyin karşılaştırmalı değerlendirilmeden ibaret olduğu görüşünde haklılık vardır.⁴³ Bunun daha genel bir sonucu, gerekçelendirici ve hakikat arasında nesnel bir bağlantı kurma yolunun bulunmadığıdır. O hâlde, bir gerekçelendirici tarafından desteklenen herhangi bir önermede hakikatin nesnel olarak yer aldığı nasıl iddia edilebilir? Sorun budur.

Sonuç

Bu çalışmada ele alınan sorunsal, uygunluk kuramı içinde hakikatin koşulu olarak başvuru, bir ifadenin gerçeklikte mevcut bir duruma karşılık gelmesinin hakikat için yeterli olup olmadığıdır. Söz konusu koşul, gerçekliğin nesnel bir tasavvurunun varsayılması nedeniyle nesnel bir hakikat standardının da olanaklı olduğu fikrini verir. Ancak bilginin nesnel ve zorunlu unsuru olarak değerlendirilen hakikatin gerçeklikle ilişkisinin belirsizliği bu standartlar için bir kuşku sebebidir. Çünkü görülmektedir ki gerçekliğin tüketici bir kuramı bulunmadığı müddetçe hangi önermenin gerçekliğe karşılık geldiği, hangi önermenin gelmediği sorunu bütünüyle varsayımsal hâlde kalmaya mahkûmdur.

Bu genel sonucun dayanağı, gerçekliğin doğrudan değil, ancak kuramlar aracılığıyla dolaylı olarak kavranabilmesi durumudur. Nihai olarak, gerçekliğin kendisi felsefede ve bilimlerde temel bir varsayım olarak kalır; onun bütününe dair herhangi bir iddia kaçınılmaz olarak metafiziksel bir nitelik taşır. Hatta “deneyim” dediğimiz şey bile bize ham gerçekliği sunmaz. Çünkü bir “olgu” olarak gördüğümüz her şey, onu anlamlandırmamızı sağlayan ve önceden var olan kavramlar ve kuramsal çerçevelerle, yani belirli bir bakış açısıyla yüklüdür. Buradan hareketle, bir önermenin gerçekliği olduğu gibi yansıttığını söyleyemeyiz; daha ziyade, önerme gerçekliği belirli bir bakış açısından inşa eder. Bu inşa sürecinden sonra, önermeyi bağımsız bir gerçeklikle karşılaştırarak mutlak bir doğrulama testine tabi tutmak imkânsız hâlde gelir, zira ikisi de aynı kuramsal zeminden beslenir. Dolayısıyla, bir önermenin doğruluğu mutlak ve nesnel olamaz; onun hakikat değeri, içine gömülü olduğu kuramsal, paradigmatik ve varsayımsal unsurlardan oluşan daha geniş bir bütünlük, yani bir bağlam içinde anlam kazanır. Doğruluk standartlarının da bu bağlamlara göreli ve öznel olduğu düşünüldüğünde, deneyime dayalı bilgi alanında saf, nesnel bir hakikat örneğine ulaşmanın mümkün olmadığı sonucuna varılır.

⁴¹ Rorty, *Olumsuzluk*, 27.

⁴² Lakatos, deneylerin kuramları yanlışlamasından söz edilemeyeceğini ileri sürer. Çürütmede olan şey, ileri sürülen bir kuramın doğa tarafından reddedilmesi değildir. Daha ziyade ileri sürülen bir kuramlar labirenti vardır ve doğa buna “tutarsız” yanıtını verir. Dolayısıyla o, deneye çürütülmüş bir kuramın değiştirilmesinden ziyade, birbiriyle ilişkili kuramlar arasındaki tutarsızlığın çözümüne odaklanmaktan yanadır (Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programları*, 85).

⁴³ Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 366.

Diğer taraftan bilgi sorunu bağlamında “bilgi” kavramının merkezinde yer alan gerekçelendirmeye ilgili standartların a priori ve öznel karakteri, nesnel bir hakikate erişimin önünde bir engel olarak ortaya çıkmaktadır. Nihai olarak hem meta-gerekçelendirmenin a priori olması hem de kanıtların hakikatle ilgili olarak güvenilirliği yargısının yine bilişsel kaynaklarımıza dayanıyor olması, gerekçelendirici ve hakikat arasında zorunlu olmayan ilişkinin öznel standartlara göreli olduğu sonucunu vermektedir. Dolayısıyla şayet hakikatin koşulu, ifadenin gerçeklikle uygun olmasıysa, bunun sonucu, gerekçelendirilmiş doğru inanış anlamında bilginin mümkün olmayacağıdır. Bu sonuç, bilgiye ilişkin tasavvurdan gerekçelendirilmiş inanışa dönüşü gerekli kılmaktadır. Eğer bilgi mümkünse, hakikat koşulunun yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

Bu eleştirel değerlendirme, nesneden alınan verinin dile getirilmesinde ona uygunluğu ölçüsünde bir doğruluktan söz edilemeyeceği sonucunu vermektedir. Aksine, hakikati içeren önermelere atfen kullanılan “bilgi” kavramının unsurları, normatiflik ve psikolojik temele (inanış) sahip olduklarından; nesnenin mahiyeti dil yoluyla belirlenmiştir ve belirli bir değer dizgesi içeren kuram tarafından biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla söz konusu hakikat koşulu altında; karşı-gerçekçi tutumun öznel, gerçekçi tutumun nesnel hakikat fikri içerdiği kabulü yanlıştır. Hakikat de bu koşul dikkate alınırsa ontolojik alanla ilgili nesnel ifadelere mahsus bir özellik olarak görülemeyecektir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Gurur Y. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Baldwin, Thomas. "Frege, Moore, Davidson: The Indefinability of Truth," *Philosophical Topics* 25, (1997): 1-18.
- Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*. Englewood: SCM Press, 1966.
- Boghossian, Paul A. *Fear of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Chalmers, Alan. *What Is This Thing Called Science*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
- Chisholm, Roderick M.. *Theory of Knowledge*. New Jersey: Prentice-Hall International, 1989.
- Churchland, Patricia Smith. *Nörofelsefe*. Çeviren: Özge Yılmaz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*. Çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Glanzberg Michael. "Truth" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Editörler: Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. 11 Ağustos 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/truth/>
- Gürkan, Alper. "Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri," *Felsefe Dünyası* 81, (2025): 80-107. <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1686294>
- Huber, Franz. "Confirmation and Induction" in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 4 Ekim 2024. <https://iep.utm.edu/confirmation-and-induction/#SH2a>
- Kosso, Peter. *Reading The Book of Nature*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991.
- Lacey, Alan R. *A Dictionary of Philosophy*. Londra: Routledge, 1996.
- Lakatos, Imre. "Yanlışlama ile Bilimsel Araştırma İzlenelerinin Yöntembilgisi" *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos* içinde, Derleyen: Cemal Güzel. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Lakatos, Imre. *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*. Çeviren: Duygu Uygun, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Laudan, Larry. *İlerleme ve Sorunları-Bir Bilimsel Gelişme Kuramına Doğru*. Çevirenler: Tekin Atmaca ve Zafer Güncüm. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Lewens, Tim. *Bilimin Anlamı*. Çeviren: Kerem Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Morris, Michael. *Routledge Philosophy Guide Book to Wittgenstein and the Tractatus*. Londra: Routledge, 2008.
- Moser, Paul K. "Genel Ayrımlar ve Tartışmalar" *Epistemoloji* içinde, Editör: Paul K. Moser. Ankara: Adres Yay., 2018.
- Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2016.
- Rorty, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. Çevirenler: Mehmet Küçük ve Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Sluga, Hans. "Frege on the Indefinability of Truth" in *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Editör: Erich H. Reck, 75-95. New York: Oxford University Press, 2002.
- Shope Robert K. "Bilmenin Koşulları ve Çözümlemesi" *Epistemoloji* içinde, Editör: Paul K. Moser, 49-52. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.
- Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım San, 2012.
- Wilholt, Torsten. "Uzlaşımçılık: Poincaré, Duhem, Reichenbach" *Bilim Felsefesi* içinde, Derleyen: James Robert

Brown. Ankara: Fol Kitap, 2020.

Wittgenstein, Ludwig. *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*. Çeviren: Doğan Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Wootton, David. *Bilimin İcadı*. Çeviren: Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 13.11.2025**Kabul:** 22.11.2025**Atıf:** Ağtaş, Sevil. "David Hume'da Bilgi Problemi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 519-529. <https://doi.org/10.55256/temasa.1823214>

David Hume'da Bilgi Problemi¹

Sevil Ağtaş²

ORCID: 0000-0002-3710-9080

DOI: 10.55256/TEMASA.1823214

Öz

On sekizinci yüzyıl deneyciliğinin en radikal temsilcilerinden biri olan David Hume, modern felsefede bilgi probleminin seyrini önemli ölçüde değiştirir. Bilginin kökeni, kapsamı ve doğruluğu gibi soruları deneyim üzerinden temellendirir. Bu nedenle çalışmada onun bilgi problemine ilişkin felsefi yaklaşımı epistemolojik bir çözümleme çerçevesinde ele alınır ve epistemolojisinin sınırları açığa çıkarılır. Bilgi problemini ele alırken, insan aklının sınırlarını çizen ve metafiziği imkânsız kılan bir eleştiri geliştirerek, insan aklının sınırlılığını, deneyimin önceliğini, nedenselliğin ve tümevarımın problematik doğasını ortaya çıkardığı görülür. Bilginin temellendirilmesinde çağrışım ilkelerinin merkezi rolünü ortaya koyması modern bilginin gerekçelendirme sorununu derinleştiren bir kırılma yaratır. Bu nedenle, onun şüpheciliği yalnızca yıkıcı değil, aynı zamanda bilgi teorisi açısından kurucu bir işlev görür. Dolayısıyla Hume'un bilgi problemi, insan aklının sınırlarını belirleme çabasının bir ürünü olarak, modern epistemolojinin temellerini yeniden düşünmeye yönelten bir felsefi dönüm noktası olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak insanın bilgisi neye dayanır ve bu bilgi ne ölçüde güvenilirdir? şeklindeki soruları ve bu sorulara vermiş olduğu yanıtları ile hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki gelişmelerde önemli rol oynadığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hume, Bilgi Problemi, Deneycilik, Şüphecilik, Nedensellik.

The Problem of Knowledge in David Hume

Abstract

David Hume, one of the most radical representatives of eighteenth-century empiricism, significantly altered the course of the problem of knowledge in modern philosophy. He grounds questions such as the origin, scope and accuracy of knowledge on experience. Therefore, in this study, his philosophical approach to the problem of knowledge is examined within the framework of an epistemological analysis, and the limits of his epistemology are revealed. While addressing the problem of knowledge, He is seen that by developing a critique that delineates the limits of human reason and renders metaphysics impossible, the limitations of human reason, the primacy of experience, and the problematic nature of causality and induction are revealed. His demonstration of the central role of the principles of association in the grounding of knowledge creates a rupture that deepens the problem of justification of modern knowledge. Therefore, his skepticism is not merely destructive but also serves a constructive function in terms of the theory of knowledge. Therefore, Hume's approach to the problem of knowledge, as a product of his effort to determine the limits of human reason, can be interpreted as a philosophical turning point that prompts us to reconsider the foundations of modern epistemology. In conclusion, it is possible to say that he played an important role both in his own time and in subsequent developments through questions such as, what is human knowledge based on, and to what extent is this knowledge reliable? and the answers he provided to them.

Keywords: Hume, The Problem of Knowledge, Empiricism, Skepticism, Causality.

¹ Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalında yapılan ve 2019 yılında tamamlanan *Epistemolojik Temel Üzerinden David Hume'un Varlık Anlayışı* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Dr. sevil6725@hotmail.com

Giriş

Bilgi problemi, felsefenin kadim problemlerinden biridir. Bilginin kaynağı, geçerliliği, sınırları gibi konular Antik Çağ'dan beri filozofların temel araştırma alanlarından biri olur. Ancak, bu problemin sistemli bir şekilde ele alınışı modern felsefeyle birlikte başlar. Yani modern felsefeyle birlikte insan bilgisinin yapısı, olanağı, kaynağı, sınırları ve niteliği sistemli bir şekilde incelenir. Çünkü on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar insan zihninin doğasını keşfetmeye, başka bir deyişle insan anlayışını anlamaya yönelik yeniden artan bir ilgiye sahne olur. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda bu ilgi, rasyonalizm ve empirizm arasındaki çatışma etrafında yeniden gündeme gelir. Rasyonalistler bilginin temeline akıllı, doğuştan gelen fikirleri ve mantıksal ilkeleri koyarken, empiristler deneyi ve gözlemi koyar. Dolayısıyla akılcılığın temsilcileri ile deneyciliğin temsilcileri arasında bilgiye ulaşmanın yolları üzerine derin tartışma yaşanır. Bu tartışmaların merkezinde yer alan Hume, modern felsefede bilgi probleminin seyrine önemli ölçüde yön verir. Öyle ki nedenselliği zorunlu bir bağa değil de zihinsel bir beklentiye, alışkanlığa dayandırması Immanuel Kant üzerinde büyük bir etki yaratır. Bu bağlamda Kant, Hume'un nedensellik eleştirisinden hareketle nedenselliği zihnin yapısına taşır. Bu konuda onun hakkını "beni dogmatik uykumdan uyandırdı" diyerek teslim eder. Aynı zamanda Hume'un kuşkuculuğu Kant'a sistemli bir epistemolojinin yolunu açar. Yani Hume, ona bilginin kaynağını yeniden sorma cesareti verir. Bu da modern felsefede eleştirel dönemin başlamasına neden olur. Hume'un bilme sorununa yönelik felsefi tutumunu empirizm etrafında şekillenir. Hume, John Locke ve George Berkeley'in izinden giderek tüm bilginin deneyimden türediğini savunur. Ancak onun tutumu çağdaşlarının aksine eleştirilirdi. Bu eleştirisini özellikle nedenselliğe ve metafiziğe taşır. Hume, yalnızca empirizmin sınırlarını göstermekle kalmaz, aynı zamanda insan aklının doğası ve yetileri üzerine köklü bir sorgulama başlatır. Dolayısıyla on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin en özgün ve en etkili isimlerinden biri olan Hume, bilgi problemine dair köktenci sorgulamasıyla felsefe tarihinde dikkat çeker. İnsanın bilme ediminin temellerine yönelttiği sarsıcı sorular, onu modern empirizmin ve hatta şüphecilik mihenk taşlarından biri haline getirir. Hume'un bilgi felsefesindeki temel amacı, insan aklının yetilerini, sınırlarını belirlemek ve deneyimden bağımsız hiçbir bilginin meşru biçimde temellendirilemeyeceğini ortaya koymaktır. Zihin hiçbir ideyle donatılmamıştır; tüm düşünce ve kavramlarını duysal izlenimlerden türetir. Ancak bu yaklaşım, nedensellik, tümevarım, benlik ve dış dünya gibi temel kavramların rasyonel dayanaklarını zayıflatır. Hume'un bilgi problemine yönelttiği bu eleştirel bakış, yalnızca deneyciliğin sınırlarını değil, modern bilimin temellerini de sorgulama imkânı verir. Çünkü nedensellik doğada var olan bir zorunluluk değil, insan zihninin düzenlilikleri algılama şeklidir. Bu nedenle, bilginin kesinliği sorusunu yeniden ele alır. Dolayısıyla bu çalışmada, Hume'un bilgi anlayışı sistematik bir biçimde incelenerek, onun epistemolojisinde ortaya çıkan bilgi problemi felsefi bağlamı içinde tartışılacaktır. Bununla birlikte nedensellik ve inanç kavramları çerçevesinde bilgi sorununa yaklaşımı değerlendirilecektir. Ayrıca Hume'un bilgi teorisinin modern felsefedeki yansımaları ve sınırlılıkları üzerine eleştirel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Algılar: İzlenimler ve Tasarımlar

Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Sorgulama* adlı iki eserinde de neredeyse aynı başlıklarla konuyu açar. Sırayla bunlar, "Tasarımlarımızın Kökeni" ve "Tasarımların Kökeni" şeklindedir. Başlıklarında belirttiği üzere bu bölümlerde tasarımların nasıl elde edildiğini açıklamayı amaçlar. Temel tezini belirlerken algı, izlenim ve tasarım kavramlarını kullanır.³ Bu bağlamda insan zihninin tüm algılarını izlenimler ve tasarımlar olmak üzere iki gruba ayırır. Onlar arasındaki farkın insan zihnine girişinde ve bilince iz bırakmalarında güçlülük ve canlılık derecesinden kaynaklandığını belirtir. Onun için izlenimler zihne büyük bir güç ve şiddetle giren algılarken, tasarımlar bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgeleridir.⁴ İşitildiğinde, görüldüğünde, hissedildiğinde, nefret edildiğinde oluşan daha canlı algılar izlenimleri oluştururken, tasarımlar daha cansız olup,

³ George Dicker, *Hume's Epistemology and Metaphysics* (London: Routledge, 1998), 5.

⁴ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan. (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015), 17.

yukarıda ifade edilen duyumların herhangi birinin düşünülüşünde bilincinde olunan şeye göndermede bulunur.⁵ Bu iki algı türü arasındaki farkı şu şekilde örneklendirmek mümkündür: Öfke nöbeti geçiren bir kişi, yalnızca bu duyguyu düşünen bir kişiden çok farklı davranır. Yani bu hissetmek ve düşünmek arasındaki farktır.⁶ İzlenim ile tasarım arasında bir benzerlik olduğu düşüncesi, ancak uyku, yüksek ateş, cinnet ya da ruhsal sarsıntı gibi durumlar da algılanır. Bu istisnai durumların dışında izlenimler ve tasarımlar genel olarak birbirinden son derece farklıdır ve onları ayrı başlık altında sınıflama konusunda hiç kimse şüphe yaşamamalıdır.⁷ Dolayısıyla insan bilincinin yerinde olmadığı durumlar ve zamanlar dışında böylesi bir hataya düşülmesi mümkün değildir. Hume, bu konu hakkında şu ifadeleri dile getirir:

“Fakat zihin bir hastalık ya da delilikten ötürü rahatsızlanmadığı takdirde, bu algıları tümüyle ayırt edilemez kılacak kadar yüksek canlılık seviyesine ulaşamazlar. Şiirin tüm renkleri ne kadar muhteşem olursa olsun, tasviri gerçek bir manzara zannetmemize yol açacak tarzda doğal nesneleri resmedemez. En canlı düşünce bile en donuk duyumdan daha aşağı seviyededir.”⁸

Hume, algılar arasında bir başka ayrım daha dikkat çeker. Bu, yalın ve karmaşık ayrımıdır. Yalın algılar ayrımına ve ayrılmaya imkân vermezken karmaşık olanlar parçalara ayrılabilenlerdir.⁹ İzlenimler ve tasarımlar, güçlülük ve canlılık dereceleri dışında kalan tüm konularda büyük benzerliğe sahiptir genel yargısını sınırlandırmak için yalın ve karmaşık algılar ayrımından yararlanır. Bu doğrultuda birçok karmaşık tasarımlara karşılık gelecek izlenimlere sahip olunmadığını dile getirir. Karmaşık tasarımlar ve izlenimler arasında genel anlamda önemli benzerlik olmasına rağmen, bunların birbirlerinin birebir sureti olmadığını vurgular. Yalın algılar söz konusu olduğunda ise her yalın tasarımın kendine benzeyen bir yalın izlenimi ve her yalın izlenimin de onu karşılayan bir yalın tasarımı olduğunu dile getirir. Bu sebeple tüm yalın tasarımlar ve izlenimler birbirine benzerdir ve karmaşık olanlar da yalın olanlardan meydana geldiği için bu iki algı türünün tam olarak karşılıklı olduklarını ifade edilebilmemiz mümkündür.¹⁰ Dolayısıyla yalın tasarımlar ve yalın izlenimler birbirleriyle tam bir benzerlik taşıırken, karmaşık tasarımlar ve karmaşık izlenimler arasında bu benzerliği tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Bununla birlikte Hume, izlenimlerin ve tasarımların varoluşları söz konusu olduğunda önceliği izlenimlere verir. Bu konuyu şu örnek üzerinden aktarır: Bir çocuğa kırmızı veya turuncu; tatlı veya ekşi tasarımlarını vermek için ona nesneleri sunarız, diğer bir deyişle, bu izlenimleri iletiriz, ancak tasarımları uyararak izlenimleri ortaya çıkarmaya çalışmak gibi saçma bir yol izlemeyiz. Dolayısıyla, izlenimler tasarımları meydana getirir, tasarımlar izlenimleri oluşturmaz. Bir kişiye bir meyvenin tadını, rengini ya da şeklini tasarlayabilmeniz için ilk önce o meyveye dair izlenim sunulur. Bu nedenle izlenimleri ortaya çıkaracak yetiler işlevini kaybettiği zaman ya da belirli bir izlenimi oluşturmak için kullanılmadığı zaman hem izlenimler hem de onun karşılığı olan tasarımlar kaybolur. Ancak Hume için istisnai bir durum söz konusudur:

“O halde, bir insanın otuz yıl boyunca görme yetisine sahip olduğunu ve söz gelimi mavinin bir tonu hariç her türlü rengi adı gibi bellediğini varsayalım. Karşılaşmak kısmet olmadığından öğrenemediği bu renk tonu haricinde mavinin tüm farklı tonlarının en koyudan en açığa sıralanacak şekilde bu kişinin önüne koyulduğunu varsayalım; çok açık ki, bu renk tonunun olduğu yerde bir boşluk algılayacak ve bir renk tonunun olması gerektiği yer ile diğer ton arasında haddinden fazla bir mesafe olduğunu sezecektir. Şimdi sorum şu: Bu insanın hayal gücünden yararlanarak bu eksikliği tamamlaması ve duyularının hiçbir zaman aktarmadığı bu renk tonu hakkında bir fikir sahibi olması mümkün müdür? Bunun mümkün olabileceğini düşünen çok az insan olduğunun kanaatindeyim. Bu da basit fikirlerin her zaman, tek tek her durumda müteakibet izlenimlerden üretilmediğinin kanıtı olarak görülebilir.”¹¹

Hume'a göre bu durum istisnai olduğu için genel öğretiyi değiştirmez. Yani, bu tek örnek yüzünden yalın tasarımlar yalın izlenimlerden doğar genel öğretisinden vazgeçmek gereksizdir. Bununla birlikte her ne kadar izlenimlere

⁵ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 16.

⁶ Angela Coventry, *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation* (London: Continuum, 2006), 80.

⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 17.

⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 3.

⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 17.

¹⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 18.

¹¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 19.

öncelik verse de tasarımların izlenimlerin imgeleri oldukları için tasarımların imgesi olan ikincil tasarımları da meydana getirebileceğini dile getirir, ancak ilk tasarımların izlenimden türemesinden dolayı yine tasarımları doğrudan ya da dolaylı olarak izlenimlere bağlar. Bu Hume'un insan doğasına dair ortaya koyduğu ilkedir.¹² Yalın tasarımlar ve izlenimler arasındaki ayrımı ortaya koyduktan sonra, iç duyum ve dış duyum kavramlarını ele alır. Bu aynı zamanda doğuştan tasarımlar var mıdır? ya da tüm tasarımlar dış ve iç duyumdan mı doğar? sorularının ele alınışıdır. Hume, algılar arasındaki farkı belirtmekle aslında doğuştan kavramların olmayacağını da yanıtını vermiş olduğunu düşünür. Bu nedenle bu konuyu bertaraf ederek doğrudan dış ve iç duyum konusunu ele alır. Algılarda olduğu gibi izlenimleri de ikiye ayırır: Dış duyum izlenimleri ve iç duyum izlenimleri. Yani duyu algıları ile tutku algılarını arasında bir ayrıma gider:

“Dış duyum izlenimleri bilinmeyen bir nedenden dolayı ilk olarak ruhta ortaya çıkar. İç duyum izlenimleri ise büyük ölçüde tasarımdan türetilir ve şu sırayı takip ederler: Bir izlenim öncelikle duylara çarpar ve sıcaklığı soğuluğu, susuzluğu açlığı, bir çeşit zevki ya da acıyı algılamamızı sağlar. Zihin bu izlenimlerin, izlenimler kaybolduktan sonra zihinde kalan ve bizim tasarım diye adlandıracağımız bir suretini çıkarır.”¹³

Örneğin bir çocuk elini sıcak ütüye değdirdiği zaman şiddetli bir acı duyar ve bu duyum şiddetli, anlık ve doğrudandır. Birkaç gün sonra bu olayı hatırladığında, bu acı düşüncesi mevcut yaşadığı acı kadar şiddetli, doğrudan ve anlık olmaz, artık o duyumun soluk bir suretidir. Yani sıcak ütüden elde ettiği izlenim artık tasarıma dönüşür; ilk baştaki canlılığını yitirir ve daha az canlı ya da silik bir algı haline gelir. Bir tasarım haline dönen sıcak ütü düşüncesi zihinde kalır ve tekrar onun üzerine düşünüp acı hissedildiğinde iç duyum izlenimi gerçekleşir. Dolayısıyla, dış duyum izlenimleri tümüyle dışsal etkenlere, iç duyum izlenimleri ise tümüyle zihne ve tasarımlara bağlıdır. Bununla birlikte, beden tek bir gezegenle sınırlandırılmış olmasına rağmen, insan düşüncesi bu sınırlamaya tabi değildir. İnsan düşüncesinden daha sınırsız bir şey yoktur. Düşünce/zihin doğanın ve gerçekliğin yasalarına bağlı değildir. Hayal gücü hiç zorlanmadan uçan at gibi alışılmışın dışında olan görünüşleri, ucubeleri yaratabilir.¹⁴ Zihin bu sınırsız özgürlüğe sahip görünmesine rağmen, daha yakından ele alındığında görülecektir ki aslında çok dar kalıplara hapsedilmiştir. Deneyimden elde edilen malzemeleri birleştirme, dönüştürme, artırma ya da çoğaltma yetisinden başka bir şey olmadığı konusunda açıklık kazanacaktır.¹⁵ Hume bu konuda şu ifadeleri dile getirir:

“Bir altın dağ düşündüğümüzde, eskiden aşına olduğumuz iki tutarlı fikri (altın ve dağ) birleştirmekten başka bir şey yapmayız. Faziletli bir at tasavvur edebiliriz çünkü kendi hislerimizden hareketle bir fazilet düşünebiliriz; ardından buna aşına olduğumuz bir hayvan olan at figürüyle ve şekliyle birleştirebiliriz. Kısacası tüm düşünce malzemeleri dış ya da iç duygulardan türer: Bunların karışımı ya da birleşimi sadece zihne ya da istence aittir. Yahut meramımı felsefi bir dille ifade etmem gerekirse, tüm fikirlerimiz veya daha güçsüz algılarımız izlenimlerimizin ya da daha canlı algılarımızın taklitleridir.”¹⁶

Hume'da izlenim ve tasarım arasındaki farkı ortaya koymak kadar, izlenimin ve tasarımın zihin içinde ne gibi bir işleme tabi tutulduğunu belirtmekte bir o kadar önemlidir. Yani izlenimin tasarımla olan bağlantısı ve bunların kendi içinde canlılık ve daha az canlılık durumu ortaya konulmalıdır. Hume algılarla ilgili ilk araştırmasını yaptıktan sonra, zihinde var olan bir izlenimin tekrar bir tasarım olarak ortaya çıkabileceğini belirtir. Bunu da iki zihinsel işlem olan bellek ve imgelem aracılığıyla gerçekleştireceğini söyler.¹⁷

2. Bellek ve İmgelem

Bir izlenim zihne sunulduğunda orada bir tasarım olarak ortaya çıkar. İzlenim bunu iki şekilde yapabilir: İlk olarak yeni görüşünde ilk canlılığından fazla bir şey kaybetmeyerek izlenimle tasarım arasında kendine bir yer bulur

¹² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 20.

¹³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 21.

¹⁴ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı (Hobbes-Locke-Berkeley-Hume)* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 94.

¹⁵ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Sorgulama*, 17.

¹⁶ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Sorgulama*, 17.

¹⁷ Claudia M. Schmidt, *David Hume: Reason in History* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003), 20.

ve buna bellek denir ya da o canlılığı bütünüyle kaybederek tam bir tasarım olur buna da imgelem denir. Dolayısıyla bellekteki tasarımlar imgelemdekinden çok daha diri ve güçlüdür. Bellek nesnelerini imgelemen kullandığı tüm renklerden çok daha belirgin renklerde resmederken, imgelemde algı silik ve durgundur.¹⁸ Başka bir ifadeyle, bir izlenim zihne sunulduğunda, bir izlenimin canlılığı ile bir tasarımın zayıflığı arasında olan bir canlılık derecesiyle yeniden ortaya çıkabilir. İzlenimlerin bu şekilde tekrarladığı yeti bellektir; canlılıklarını tamamen kaybederek izlenimin soluk kopyaları olarak, yani tasarımlar olarak tekrar ortaya çıkabilir. İzlenimlerin bu şekilde tekrarladığı yeti ise imgelemdir. Dolayısıyla bellek ve imgelem arasında iki fark mevcuttur: a) Bellekte yer alan tasarımlar imgeleme göre hem daha canlı hem de daha güçlüdür. b) Belleğin birinci işlevi kendisine sunulan nesnelerin orijinal şeklini korumakken, imgelem bunu yapmaz. Sadece tasarımları istediği kadar değiştirecek ve dönüştürecek özgürlüğe sahiptir. Bu nedenle ikinci fark belleğin fonksiyonuyla ilgilidir.¹⁹ Bellek ve imgelem arasındaki ayrım, izlenim ve tasarım arasındaki ayrımla aynıdır. Yani onlar arasındaki ayrımı izlenim ve tasarım arasında yaptığı ayrımla özdeşleştirir.²⁰ Bu nedenle Hume, izlenimler ve tasarımlar arasında canlılık dereceleri bakımından bir ayrım göz ettiği gibi belleğin düşünceleri ve imgelemen düşünceleri içinde gözetir. İzlenimlerin aslına uygun kalmasını gözetken yeti bellektir. Bu sayede kendisinden fazla bir şey kaybetmez ve canlılığını büyük oranda korur. Fakat imgelem onları kaynağından kopararak daha silik ve soluk şekilde sunar. İmgelem özgün izleniminin yanında bu düzene ve şekle bağlı değildir. Oysa bellek herhangi bir değişim gücüne sahip olmadığı için bu durumda bir şekilde sıkışıp kalır. Bununla birlikte imgelem her ne kadar tüm ideleri birbirinden ayırıp istediği şekilde yeniden düzenleyebilme özgürlüğüne sahipse de o bazı ilkeler tarafından yönlendirilir. Çünkü bu ilkeler sayesinde karmaşık tasarımları aynı biçimde birleştirir.²¹ Dolayısıyla izlenim zihne bellek tarafından iletildiğinde, bellek, bu izlenimin düzen ve şeklinde herhangi bir değişikliğe neden olmaz. Zaten belleğin böyle bir gücü de bulunmaz. Ancak izlenim imgelem tarafından ele alındığında ise bu izlenimin düzen ve şekli değişime uğrayabilir ve imgelem böylesi bir güce sahiptir.

3. Çağrışım İlkeleri ve Nedensellik Eleştirisi

Hume'a göre eğer imgelem bütün yalın tasarımları ayırıp istediği gibi bir araya getirebiliyorsa imgelemen evrensel ilkeler tarafından yönlendiriliyor olması gerekir. Tasarımın doğal olarak bir başka tasarıma götürmesini sağlayan, birbiri arasında ilişki kuran ve çağrışım yapan özellikleri var olması gerekir ki yalın tasarımların düzenli bir biçimde karmaşık tasarımlar haline gelmesi mümkün olsun.²² Zihnin farklı düşünceleri ve tasarımları arasında bir bağlantı ilkesi olduğu açıktır. Bellek ve imgelemde ortaya çıkışlarıyla belli bir yöntem ve intizam ölçüsü içinde birbirlerini ortaya koydukları aşikârdır. Bununla birlikte Hume, düşünme ve konuşma sırasında düzene ters düşen bir şeyin hemen ve kolaylıkla fark edilerek atılacağını belirtir. En çılgın ve başıboş hayaller, hatta rüyaları bile imgelemen hiç de başıboş ve geliş güzel ilerlemediğini gösterir. Aynı zamanda en geliş güzel ve serbest konuşmaların bile bütün geçişler içerisinde kayda değer bir şey olduğu görülür.²³ İdeler arasındaki ilişkiyi salt bir şansa veya sadece tesadüfe dayandırmak yanlış bir tutumdur. Bir ideyi bir başka ideyle bağlamak zihnin özel bir yetisi değildir. Ancak Hume düşüncenin fiili kalıplarını ve tasarımların gruplanmalarını dikkate alarak tasarımların birleşmesini idelerin çağrışımına dayandırır.²⁴ Basit tasarımların birleşerek karmaşık tasarım haline gelmesini sağlayan üç evrensel ilkeden söz eder. Bunlar sırasıyla, benzerlik, bitişiklik ve neden-sonuç ilkesidir.²⁵ Bu üç ilke çağrışımına kaynaklık eder. Bu ilkeler sayesinde zihin bir tasarımdan diğerine geçiş sağlar. Ayrıca, karmaşık tasarımların oluşması ve basit idelerin birbirine bağlanması yine bu ilkelere bağlıdır. Bu ilkeler evrenseldir ve insanın yapısına ait oldukları için bütün insan türü

¹⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 21.

¹⁹ Coventry, *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*, 81.

²⁰ Schmidt, *David Hume: Reason in History*, 23.

²¹ Ayşe Gül Çıvgın, "Hume'un Epistemolojisinin Kökeni: İzlenimler ve İdeler," *Bartın Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 22 (2016): 377-378.

²² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 22.

²³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 21.

²⁴ Zelyüt, *Dört Adalı (Hobbes-Locke-Berkeley-Hume)*, 97.

²⁵ Thomas J. Richards, "Hume's Two Definitions of Cause," *The Philosophical Quarterly* sayı: 15 (1965): 249.

üzerinde aynı etkiye sahiptir. Fakat bu birleştirici ilkeler düzenleyici olmakla birlikte herhangi bir zorunluluk ifade etmez. Çünkü en özgür yeti olan imgelem, yalnızca izlenimlerin sağladığı malzemeyle sınırlı olarak canının istediğini kavrayabilir.²⁶ Hume için benzerlik, zaman ya da yerde bitişiklik ve neden-sonuç ilkelerinin tasarımlar arasında bir çağrışım yarattığı ve bir tasarımın ortaya çıkmasından sonra kendiliğinden bir başka tasarımı akla getirdiği son derece açıktır. Bu yüzden herhangi bir kanıt gereksinimi yoktur. Bu ilkeler yalın tasarımlarımız arasında birliği ve bütünlüğü sağlayan ilkelerdir. Bunlar sayesinde imgelemde yalın tasarımlar bellekte birleşme sağlar. Yani bu ilkeler, o ayrılmaz bağlantının yerini doldurur.²⁷ Bütün tasarımlarımızın birbiriyle bağlantısını üç çağrışım ilkesiyle açıklayan Hume, bu konuyu şu şekilde örneklendirerek açıklar:

“Bir resim düşüncelerimizi doğal olarak aslına götürür (benzerlik); bir binadaki bir daireden bahsedilmesi doğal olarak diğerlerine ilişkin bir soruşturma ya da konuşmaya kapı aralar (bitişiklik); bir yarayı düşündüğümüzde, yol açtığı acıyı düşünmekten kendimizi alamayız (neden-sonuç).”²⁸

Hume’da bu üç ilişkiden en kapsamlı olanı nedensellik ilişkisidir. Çünkü kendisinin de ifade ettiği gibi nesneleri arasında, düşlemede neden-sonuç ilişkisinden daha güçlü bir ilişki kuran ya da neden-sonuç ilişkisinden daha kolay bir şekilde bir tasarımın diğer bir tasarımı çağrıştırmasını sağlayan başka bir ilke bulunmaz.²⁹ Neden-sonuç tasarımı deneyimden türer, deneyim birbirine devamlı bağlı olan nesneleri insana sunar ve onları neden-sonuç ilişkisi içinde görmemizi sağlayan bir alışkanlık üretir. İnsanda belirgin bir çarpıtma olmadığı sürece, nesneleri başka ilişki içinde görmesi mümkün değildir.³⁰

Hume’un nedensellik anlayışı modern zamanlardaki diğer felsefi öğretilerden daha fazla dikkat çeker ve daha fazla tartışmaya neden olur. Hume’dan önce düşünürler genellikle neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu ve herhangi bir neden var olmadığında herhangi bir sonucun da var olmayacağını düşünürler. Ancak Hume, bu düşünce yapısını kabul etmez ve onu eleştirir. Nedenin ve sonucun değişmez bir şekilde birleştiğine ve bu birleşmenin de gerekli olduğuna dair inancın neden ve sonucun sürekli bir arada bulunmasından kaynaklandığını belirtir. Yani bizim nedensellik bilimiz deneyimden türer ve deneyimden kaynaklanır. Oysa deneyim bize zorunlu olarak nedenin sonucu takip ettiğini göstermez, yalnızca bir olayın diğerini takip ettiğini gösterir.³¹ Nedenselliğe dair bilginin hiçbir zaman a priori akıl yürütme aracılığıyla elde edilmediğini, her zaman tümüyle deneyimlerin ürünü olduğunu belirten Hume, bu konuyu şu örnekle açıklar: Mükemmel güçlü doğal akla ve yeteneklere sahip olan bir insanın önüne daha önce hiç görmediği yeni bir nesne koyulduğunda duyulabilir niteliklerini incelediğinde, neden ve sonucun herhangi birini keşfetmesinin mümkün olamayacağını görür. Bu konuyu Âdem örneği üzerinden daha açık hale getirir. Âdem’in akli melekeleri başlangıçtan itibaren tümüyle yetkin olsa bile suyun akıcılığını ve boğuculuğunu; ateşin ısı ve ışık kaynağı olduğunu veya onu yakıp kül edeceğini hiçbir zaman bilemezdi. Yani bu sonuçlara varamazdı. Dolayısıyla herhangi bir nesne duyulara sunulan nitelikleriyle onu meydana getiren nedenleri ya da ondan çıkacak sonuçları açığa çıkaramaz. Bununla birlikte aklın ve deneyimin yardımı olmaksızın ne olgusal durum hakkında ne de gerçek varoluş hakkında herhangi bir çıkarımda bulunabilir.³² Yani Hume insanda nedenselliğe dair herhangi bir a priori bilginin olmadığını ve nedenselliğe dair bilginin deneyime dayandığını göstermeye çalışır.

Peki nedenden sonuç çıkar mı? Hume, bunu bilardo topu örneği üzerinden açıklar. Bir bilardo topunun diğerine çarpmasıyla ikinci bilardo topu harekete geçer. Bu durumu birçok bilardo topu üzerinde deneyimlediğimizde aynı sonucu görürüz. Bu da bizleri zihnimize iki top arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu fikrine götürür. Fakat bu

²⁶ Oruç Aruoba, “David Hume’un Bilgi Görüşünde Bilginin Kesinliği Problemi ve Bilgi Çeşitleri” (Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1974), 17.

²⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 23-24.

²⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Sorgulama*, 22.

²⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 23.

³⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 95.

³¹ James B. Peterson, “The Empirical Theory of Causation,” *The Philosophical Review* sayı: 7 (1898): 43.

³² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 25.

çıkartım Hume için hatalıdır, çünkü zihnimiz bu konuda en dikkatli incelemelerini yapsa da nedenden sonucun çıkması imkânsızdır. Neden, sonuçtan tümüyle farklıdır ve bundan dolayı hiçbir zaman nedene bakarak sonucu keşfedemeyiz. İkinci topun hareketi ilk topun hareketinden tümüyle farklıdır. Bu nedenle birinci topa bakarak ikinci top hakkında herhangi bir bilgi elde etmemiz mümkün değildir.³³ Hume'un bilgi görüşüne göre tüm tasarımlarımız asıl olarak duyuusal izlenimlerden türer. Dolayısıyla herhangi bir tasarımın gerçek doğası hakkında bilgi sahibi olmak istersek onun elde edildiği izlenime kadar geri gitmemiz gerekir. Bu geriye gitmede herhangi bir izlenim görünmezse, yanılıyor olduğumuz kesindir. Bu sebeple neden düşüncesinin kökenini ve gerçek doğasını bulmak için orijinal olarak edindiğimiz izlenime geri gitmeliyiz.³⁴ Yani Hume insanda var olan nedensellik düşüncesinin hangi izlenimden üretildiğini sorgular. Mekânsal yakınlık ve zamansal ardışıklık nedensellik düşüncesine kaynak oluştursa da yeterli koşulu sağlamaz. Nedensellik düşüncesinin en önemli öğelerinden biri zorunluluktur, belli bir sebebin daima belli bir sonuca yol açması insanlar tarafından bir rastlantı olarak değil, bir zorunluluk olarak açıklanır. Ancak bu zorunluluk düşüncesini Hume'un deneyciliği üzerinden açıklamak pek mümkün değildir. Belli bir sebebin hep belli bir sonucu doğurması zaman içinde kendiliğinden ve istemsiz olarak bir duyguya sebep olur. Bu da bir neden algılandığında hemen sonrasında belli bir sonucun geleceği beklentisidir. Söz konusu bu beklenti gerçekte bir izlenim olmasına rağmen, bu izlenim algısal değil, düşünümseldir. Dolayısıyla nedensel zorunluluk zihinde tekrarlanan olaylar sonucunda oluşur.³⁵ Yani gözlemlediğimiz herhangi bir belirli nedensellik örneğini ele aldığımızda neden ile sonuç arasında zorunlu bağlantıya dair bir izlenim bulamayız. A'nın b'den önce meydana geldiğini ve onunla bitişik olduğunu gözlemleyebiliriz, ancak b'nin a olduğu için gerçekleştiğine dair bir izlenimimiz ya da a olmadan b'nin gerçekleşmeyeceğine dair bir izlenimimiz yoktur.³⁶

Hume için zorunlu bağlantı nesnelerde değil, anlığımızdadır. Geçmiş deneyimlerimizle elde ettiğimiz iki duyunun izleniminin benzerlerini sabit birlikteliğini deneyimlemiş olan anlığımız, neden ve sonucun birbirine bağlı olduklarına dair bir alışkanlık ve bir düşünüm izlenimi meydana getirir. Dolayısıyla herhangi bir yerde bunlardan birini algıladığı zaman, bu izlenime dayanarak ötekinin düşüncesini çıkarır.³⁷ Hem olgu meselelerine hem de varoluşa dair genellemelerin neden-sonuç ilişkisine dayandığı açıktır. Bununla birlikte neden-sonucun da deneyimden türediği bellidir. Ancak deneyimden elde ettiğimiz bilgiden, geleceğin de geçmiş gibi olacağına dair bir çıkarımda bulunmak doğru mudur?³⁸ Bu konuda Hume şu ifadeleri kullanır:

Deneyimden çıkarılan bir argümanın geçmişin geleceğe bu şekilde benzerliğini kanıtlaması imkânsızdır; zira tüm bu argümanlar bu benzerlik varsayımına dayalıdır. Bu zamana kadarki her şeyin seyrinin düzenli olduğunu varsayalım; yalnızca bundan hareketle, yeni bir argüman ya da çıkarım olmadan, gelecekte de böyle olacağı kanıtlanamaz.³⁹

Geleceğinde geçmiş gibi olacağına dair inancımız benzerlik fikrinden türer. Hep benzer gözüken nedenlerden benzer sonuçların çıkması beklenir. Deneyisel hükümlerin bütün özü bunlardan oluşur.⁴⁰ Geçmişten elde ettiğimiz deneyimler öyle bir noktaya getirir ki bizi, zihnimiz belli bir noktaya ulaştıktan sonra herhangi bir sürece tabi olmadan nedeni görür görmez sonucu da ortaya koyar. Yani, geçmişte ne kadar çok benzer olayların benzer sonuçlar verdiğini gözlemlersek artık zihnimiz kendini herhangi bir işleme tabi tutmadan, benzer olayla karşılaştığında sonucu da varsayar. Geçmiş geleceğe aktarmamıza neden olan şey objelerin sıklık dereceleridir ve bu da inancı meydana getirir.⁴¹ Hume geleceğin de geçmiş gibi olacağına dair bir zorunluluğun olmadığını ileri sürerek bu kabulü reddeder.

³³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 26-27.

³⁴ Peterson, "The Empirical Theory of Causation," 51.

³⁵ Murat Bağ, "Hume, Nedensellik ve Nesnelerin Varlıksal Konumu: Genel Geçer Yorumların Bir Eleştirisi," *Felsefe Tartışmaları* sayı: 29 (2002): 2-3.

³⁶ Barry Stroud, *Hume* (London and Newyork: Routledge, 1977), 45.

³⁷ Arda Denk, "Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik," *Felsefe Tartışmaları* sayı: 17 (1994): 67.

³⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 33.

³⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 36.

⁴⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 34.

⁴¹ Ahmet Dağ, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 109-110.

Çünkü bu inancın bir kesinlik içermediğini dile getirir. Bununla birlikte bu inancın mantıksal bir zorunluluk barındırmadığını belirtir. Bu durum sadece nesnellığe olan inancımızdan doğar. Dolayısıyla nedenselliğin gelecekte de devam etmesi sadece bir ihtimaldir.⁴² Bir insan çok fazla deneyim elde etmiş ve dünyada çok uzun süre yaşamış olabilir, ancak yaşadığı sürede sadece benzer nesnelerin ya da olayların her zaman bir arada bulunduğunu deneyimler. Bu deneyimin sonucunda da hemen bir nesnenin ortaya çıkışı ona diğerinin var olduğu çıkarımını yaptırır. Fakat bütün bunlara rağmen, nesnelerden birinin diğerini üretmesini sağlayan şey hakkında herhangi bir bilgiye sahip değildir. İnsanı bu tür sonuca iten şey alışkanlıktır.⁴³

“Olgu meseleleri ya da gerçek var oluş konusundaki her türlü inanç bellekte veya duyularda hazır bulunan bir nesneden ve bu nesne ile başka bir nesnenin alışlagelmiş bir aradalığından türetilir. Başka bir deyişle, iki tür nesnenin (ısı ile alev, kar ile soğuk) her zaman bir arada bulunduğunu birçok örnekte tespit ettikten sonra, eğer duyular aleve ya da kara yeniden maruz kalırsa, zihin alışkanlık gereği sıcaklık ya da soğuk bekler ve böyle bir niteliğin gerçekten var olduğuna ve daha yakından bakıldığında ortaya çıkacağına inanır. Bu inanç zihnin bu tür koşullara sokulmasının zorunlu sonucudur. Böyle bir duruma sokulduğunda zihnin bu şekilde işlemesi; yarar elde ettiğimizde sevgi, zarar gördüğümüzde nefret hissi duymamız kadar kaçınılmazdır. Tüm bu işlemler doğal içgüdülerin bir türüdür ve hiçbir muhakeme ya da düşünce ya da hiçbir anlama süreci bunu üretmez ya da engelleyemez.”⁴⁴

Gözlemlediklerimiz ile şu anda göremediğimiz ama doğru olduğuna inandığımız şeyler arasında bir bağlantı olduğunu düşünürüz. Bu bağlantıyı izler ve birinden diğerine çıkarım yaparız. Dolayısıyla, henüz gözlemlenmemiş olana dair inançlarımıza bir tür çıkarım yoluyla ulaşırız. Yani gözlemlenen bir şeyden yola çıkıp gözlemlenmeyen bir şey hakkında bir sonuca varırız. Hume, bu tür geçişlerin hepsinin nedensel çıkarımlar, yani neden ve sonuç ilişkisinden kaynaklanan akıl yürütmeler olduğunu düşünür.⁴⁵ Bu nedenle her a olayından sonra b olayının gelmesi, iki nesne ya da olay arasında zorunlu bir bağ olduğunu göstermez. Bu durum zihinsel alışkanlıktan başka bir şey değildir. Belirli bir durumda, ‘a’, ‘b’ den önce geliyor diye a’nın neden, b’nin de sonuç olduğunu düşünmek akla uygun bir durum değildir. A ve b’nin bir arada olmaları gelişi güzel ve rastgele olabilir. O zaman a, b’nin nedenidir demek, a şu ana kadar daima b ile görülmüştür anlamına gelir. İnsan, bu hep birlikte olmaktan başka bir şeyi bilemez; yani bu birlikte oluşun nedenini kavrayamaz. Hume için bu alışkanlıktan başka bir şey değildir. Bu söz konusu alışkanlık da psikolojik bir durumdur. İnsan geçmişteki deneyimlerinde a’nın hep b ile ortaya çıktığını deneyimlemiştir. Bundan dolayı, insanda a’nın her yeni izlenimi b fikrini uyandırır. Bu yüzden her a’yı algıladığımızda, b’nin de onunla birlikte ortaya çıkacağını sanırız; buna inanmadan kendimizi alamayız. O halde b’ye olan inancımız gerçekte koşullandırılmış bir refleksten başka bir şey değildir. İnsanın nesneler arasında varlığını kabul ettiği zorunlu bağ, gerçekte bu nesnelerin insandaki fikirleri arasındaki psikolojik bir bağdan başka bir şey değildir. İnsan hiçbir zaman a’nın b’yi meydana getirdiğini görmemiştir, onun sadece gördüğü a’nın b ile ortaya çıktığıdır. Dolayısıyla neden-sonuç diyebileceğimiz bir bağ yoktur, sadece bu tür bağ olduğuna dair bir inanç söz konusudur. Bu inançta kötü bir alışkanlığın ürününden başka bir şey değildir. Neden-sonuç ilişkisinde gördüğümüz şey, gerçekte, mekânda bitişiklik, zamanda art ardalık ve sürekli birliktelikten başka bir şey değildir. Gündüz her zaman değişmez bir şekilde geceyi, gece de değişmez bir şekilde gündüzü izler, ama asla biri diğerinin nedeni değildir.⁴⁶ Dolayısıyla Hume, geleneksel nedensellik düşüncesini derin bir şekilde sarsar. Nedensellik ilkesini ruhsal alışkanlıklara veya inançlarımıza bağlayarak, inancı bilgiden tamamen ayırır. Onun için inanç bilgi için gerekli bir şey değildir.

4. İki Ayrı Bilgi Türü ve Kesin Bilgi

Nedensellik ilişkisini alışkanlıkla ve inançla açıklayan Hume, bilgiyi sınırlandırmak durumunda kalır. Dolayısıyla la akli, tanıtlayıcı akıl yürütme ve moral akıl yürütme diye sınırlandırır: İlki, tasarımların ilişkilerine dair muhakeme

⁴² Denkel, “Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik,” 66.

⁴³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 41-42.

⁴⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 45.

⁴⁵ Stroud, *Hume*, 43.

⁴⁶ Ülker Öktem, “David Hume ve Immanuel Kant’ın Kesin Bilgi Anlayışı,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* sayı: 44 (2004): 31-37.

iken; ikincisi, olgusal durumlar ve varoluş hakkında muhakemedir.⁴⁷ Hume için yalnızca bilinebilir önermenin iki türü vardır: İdea ilişkileri ve olgu sorunları. İdea ilişkileri sezgisel olarak ya da açıklayıcı şekilde bellidir (kendilerini kanıtlarlar veya kanıtlayabilirler) ve soyut olmayan varlıkların varoluşunu iddia etmezler (varoluşu ileri sürmezler ya da ima etmezler). Olgu sorunları ise idea ilişkileriyle çelişen iki özelliğe sahiptir: Olgu sorunları ne sezgisel olarak ne de açıklayıcı şekilde kesindirler (ne kendilerini kanıtlarlar ne de kanıtlanabilirler) ve soyut olmayan varlıkların varlığını iddia ederler (varoluşu ima ederler ve ileri sürerler). İdea ilişkileri yalnızca zihinde var olan objeler olarak, kozmos'un herhangi bir köşesinde var olan bir şeye dayanmadan tanıtlayıcı olarak bilinirler. Yalnızca düşüncenin işlemi ile bulanabilirler ve tanıtlayıcı olarak kesindirler.⁴⁸

“İnsan aklının ya da soruşturmasının tüm nesnelerini doğal olarak iki türe ayırabiliriz: Fikirlerin ilişkileri ve olgusal durumlar. Geometri, cebir, aritmetik bilimleri, kısacası sezgiyle ya da tanıtılma yoluyla kesin olan her ifade ilk türe dâhildir. Hipotenüsün karesinin iki kenarın karelerinin toplamına eşit olduğu bu şekiller arasındaki ilişkiyi ifade eden bir önermedir. Üç kere beşin otuzun yarısına eşit olduğu önermesiyle bu rakamlar arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bu türde önermeler evrende herhangi bir yerde var olan bir şeye bel bağlamadan, salt düşüncenin işleyişiyle keşfedilebilir. Doğada hiçbir zaman bir daire ve üçgen olmamasına karşın, EUKLEİDES'in tanıtladığı hakikatler kesinliğini ve apaçıklığını sonsuza dek koruyacaktır.”⁴⁹

Hume, sezgisel olarak kesin bir önermeyle bir şeyin sadece ne söylediğini anlayarak doğru olduğunu bilmemizi kasteder. $1+1=2$ önermesi bu duruma örnektir. Fiziksel dünyada bu konu hakkında düşünmesek bile bu önerme hala doğru olacaktır, çünkü bu önermenin doğru olması için ne dünyada $1+1=2$ 'nin gerçekte var olması ne de herhangi birinin onun üzerine düşünmesi gerekir. Onun var olup olmamasına bakılmaksızın o varlığını sürdürür. Çünkü onlar zorunlu önermelerdir. Bununla birlikte idealar arasındaki ilişkiler varoluşu ileri sürmezler.⁵⁰ Dolayısıyla idea ilişkilerine dair önermelerin doğruluk ve yanlışlıkları empirik yolla karar verilmez, ancak olgu sorunlarına dair önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarına empirik yolla karar verilebilir. Onların olumsuzlamaları mantıksal olarak mümkündür. Çünkü onlar olumsal önermelerdir.

“İnsan aklının nesnelerinin ikinci türü olan olgusal durumlarıysa aynı tarzda doğrulanamaz ve bunların hakikatine ilişkin delillerimiz ne kadar çok olursa olsun, ilk türdeki nesnelerle aynı nitelikte değildir. Her olgusal durumun tersi yine mümkündür; çünkü hiçbir zaman bir çelişki iması içermez ve zihin tarafından aynı kolaylık ve açıklıkla, sanki gerçekliğe olabildiğince uyanmış gibi düşünülür. Güneşin yarın doğmayacağı önermesi en az yarın doğacağı önermesi kadar anlaşılır ve çelişkisiz bir önermedir. Bu nedenle yanlışlığını tanıtlamaya çalışmak boşa kürek çekmek olur. Tanıtılma yoluyla yanlış olsaydı, bir çelişki içerirdi ve zihin tarafından asla açık bir şekilde tasavvur edilemezdi.”⁵¹

Olgu sorunlarına dair akıl yürütmelerimizin temeli neden-sonuç ilişkisine dayanır. Bu bağlantı aracılığıyla bellek ve duyuların ötesine geçilir. Çünkü neden-sonuç bağıntısı a priori olarak bilinemez, yalnızca deneyim yoluyla bilinebilir. Benzer objelerin hep benzer objelerle bir arada ortaya çıktıklarını deneyimledikten sonra, birine neden ötekine ise sonuç deriz. Dolayısıyla geçmişte geleceğe aktarırız; geçmişte deneyimlediğimiz durumlar hakkında sonuç çıkarırız. Bu adım, anlama yetisinin herhangi bir süreci tarafından desteklenmemesine rağmen, bu çıkarımı gerçekleştiririz.⁵² Olgusal duruma ilişkin bütün akıl yürütmelerimizi neden-sonuç temelinde ele alan Hume, bu konuyu şu iki örnek üzerinden daha açık hale getirir: Arkadaşımızın il dışında olduğuna dair inancımız, ondan aldığımız mektup ya da eski kararlarından veya söylemlerinden kaynaklanır ya da ıssız bir adada saat veya başka bir nesne bulduğumuzda, adada daha önce başkalarının bulunmuş olduğunu düşünürüz. Dolayısıyla olgulara dair tüm akıl yürütmelerimiz aynı niteliktedir.⁵³

⁴⁷ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 33.

⁴⁸ Aruoba, “David Hume'un Bilgi Görüşünde Bilginin Kesinliği Problemi ve Bilgi Çeşitleri,” 21.

⁴⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 23.

⁵⁰ Dicker, *Hume's Epistemology and Metaphysics*, 36-37.

⁵¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 23-24.

⁵² Aruoba, “David Hume'un Bilgi Görüşünde Bilginin Kesinliği Problemi ve Bilgi Çeşitleri,” 23-25.

⁵³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 24.

Hume, matematiksel doğruları, içeriklerinin gerçekliğe ait olmayıp tasarımlar dünyasına bağlı olduğu için mutlak biçimde genel-geçer ve kesin olarak değerlendirir. Yani, bilginin akılsal tarafını tasarımlar dünyasına bağlar; akılsal önermeler hiçbir koşulda gerçeklikle ilgili bilgi vermeleri söz konusu olmadığından mutlak biçimde genel geçer ve pekindirler. Oysa dış dünya hakkında dile getirilen her türlü deyi deneyden geldiği için kesin ve genel-geçer değildir.⁵⁴ Dolayısıyla, Hume'un empirik bilgi öğretisi sonuna kadar götürüldüğünde, kesin bilgi diye nitelendireceğimiz alandan yalnızca matematiksel bilgiler kalır. Oysa bu bilgiler de insana dış dünya hakkında hiçbir şey sağlamaz. Buna karşılık doğa bilimleri dış dünya hakkında malumat vermesine rağmen, tümevarım ilkesine dayandığı için insana sağladıkları bilgiler kesin değil, olasıdır. Bu nedenle ihtimalî bilgi, kesinlikten yoksun olduğu için bilgi olarak nitelendirilmemesi gerekir.⁵⁵

Sonuç

Hume'un bilgi problemi üzerine geliştirdiği düşünceler, modern felsefe de epistemolojinin sınırlarını yeniden tanımlayan bir dönüm noktası oluşturur. Onun deneyci yaklaşımı, insan bilgisinin kaynağını duyuşal izlenimlere indirirken, aklın bu verilerden bağımsız olarak hakikate ulaşabileceği düşüncesini temelden sarsar. Özellikle tümevarım ve nedensellik anlayışı üzerinden geliştirdiği eleştiriler, insan zihninin doğal yasalarını zorunlu bağlarla değil, alışkanlık biçiminde kavradığını gösterir. Dolayısıyla Hume'un en radikal katkısı nedensellik ilkesini bir zorunluluk değil, psikolojik eğilim olarak yeniden yorumlamasıdır. Bu durum bilginin kesinlikten ziyade olasılık temeline dayandığını ve insan aklının doğası gereği sınırlı bir güven alanı içinde işlediğini gösterir. Dolayısıyla Hume'un bilgi anlayışı hem rasyonalist geleneğe bir eleştiri hem de modern bilimin metodolojik temellerine yönelik bir sorgulama olarak okunabilir. Çünkü bu argüman, bilimsel yasaların mutlak ve zorunlu statüsünü sorgulayarak, bilim felsefesinde temel bir tartışma başlatır. Bilim evrenin yapısına dair kesin hakikatleri değil, yüksek olasılıklı öngörülerini ortaya koyan bir faaliyet olarak anlaşılmaya başlanır. Dolayısıyla şüpheciliği mutlak ve kesin bilgi arayışını imkânsız kılsa da insan doğasının ve onun sınırlı kapasitelerinin empirik bir çalışmasının önünü açar. Bilgiye duyuşal temellerden ulaşma çabası, Hume'da aklın yetilerinin eleştirisine dönüşür; bu da onu Kant'ın dogmatik uykusundan uyandıran düşünür haline getirir. Bu anlamda Hume, Kant'tan analitik felsefeye kadar uzanan bilgi felsefesi tartışmalarının temelini oluşturur. Sonuçta Hume, bilginin mutlak temellere dayanamayacağını, ancak insanın deneyim dünyasında işlevsel bir güven düzeyine ulaşabileceğini gösterir. Bu tespit sadece epistemolojiye değil, varlık, ahlak, din ve bilim felsefesine uzanan geniş bir etki alanı yaratır.

⁵⁴ Nejat Bozkurt, *Eleştiri ve Aydınlanma: Bir Bilimler Felsefesi Öncüsü Olarak David Hume'un Bilgi Kuramında Gözlem ve Deneyin Yeri* (İstanbul: Say Yayınları, 1994), 170-172.

⁵⁵ Öktem, "David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı," 41.

Kaynakça

- Aruoba, Oruç. "David Hume'un Bilgi Görüşünde Bilginin Kesinliği Problemi ve Bilgi Çeşitleri." Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1974.
- Baç, Murat. "Hume, Nedensellik ve Nesnelerin Varlıksal Konumu: Genel Geçer Yorumların Bir Eleştirisi," *Felsefe Tartışmaları* 29, (2002): 1-13.
- Bozkurt, Nejat. *Eleştiri ve Aydınlanma: Bir Bilimler Felsefesi Öncüsü Olarak David Hume'un Bilgi Kuramında Gözlem ve Deneyin Yeri*. İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- Coventry, Angela. *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*. London: Continuum, 2006.
- Çıvgın, Ayşe Gül. "Hume'un Epistemolojisinin Kökeni: İzlenimler ve İdeler," *Bartın Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22, (2016): 369-384.
- Dağ, Ahmet. *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Denkel, Arda. "Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik," *Felsefe Tartışmaları* 17, (1994): 63-74.
- Dicker, George. *Hume's Epistemology and Metaphysics*. London: Routledge, 1998.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren: Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Öktem, Ülker. "David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44, (2004): 29-55.
- Peterson, James B. "The Empirical Theory of Causation," *The Philosophical Review* 7, (1898): 43-61.
- Richards, Thomas J. "Hume's Two Definitions of Cause," *The Philosophical Quarterly* 15, (1965): 247-253.
- Schmidt, Claudia M. *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Stroud, Barry. *Hume*. London and New York: Routledge, 1977.
- Zelyüt, Solmaz. *Dört Adalı (Hobbes-Locke-Berkeley-Hume)*. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2012.

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 değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık:** Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi:** Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID:** Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz:** ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler:** Öz'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.chicomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.htm

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 Fakóltesi Felsefe Bölümü

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343