

BENLİK, BİREY VE ANLAM

Mehmet Güneç*

ÖZET

Anlamak insan için bir varlık sorunudur. Çünkü insan varolan şeylerin ve kendisinin ne ve ne için olduğunu bilmekle yükümlüdür. Yükümlü olmanın insanca karşılığına yaşam adını veririz. Yükümlüğü yerine getirmeye göre iyi yaşadım ya da yaşamadım denilir. Felsefe Antik Yunan Dönemi'yle başlayan anlamlandırma sorununda hep temelde olmuştur. Bu dönemde anlamlandırma insan dışında olan anlamı keşfetmek olarak karşımıza çıkmaktaydı. Modern dönemdeyse anlamı keşfetmek benliğin merkeze alınmasıyla anlamı kurmak/kurgulamak şekline dönüştü. Temel olarak bu yazıda anlamın bu iki hali değerlendirilecektir. Özellikle ikinci hal ise eleştiriye tabi tutulacaktır. Son olarak anlamın bu iki haline alternatif olarak anlamın öğretilmesi üzerine kendisini şekillendiren İslam düşüncesine değinilecektir. Bu son eleştiri konu hakkında ortaya atılan yeni; ham bir görüşün tartışılmasını amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam'da anlamın öğretilmesi, modernlikte anlamın kurgulanması, Antik Yunan'da anlamın keşfedilmesi, benlik.

ABSTRACT

Understanding is a problem of being. Human-being is responsible for answering the questions about things in general why they exist and what they are. The name of being in responsibility is, for me, existence. According the achieving of responsibility, someone can say I lived/did or I didn't/live., Since started with the Ancient Greece, philosophy has been the ground of the understanding problem. In those times, giving the meaning was exploring something beyond and outside of the human. Contrary to this, in modern times this situation changed as creating the meaning through putting the humanbeing himself/herself into the center of life. Basically I will examine this two different forms of meanings. Especially I will criticise the second form of the meaning. Lastly I will indicate another using of meaning which comes from Islamic thought as teaching the meaning. By giving this last unrefined claim my purpose is to open a discussion between Islam and current thought.

Key Words: Exploring the meaning in Ancient Greece, Creating the meaning in Modernity, Teaching the meaning in Islam, ego.

* Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Anlam sorununun bir boyutu şeylerin var olmasından emin olsak da onların ne ve niçin olduklarından emin olmayışımızla ilgilidir. Bize kalırsa aynı anlam sorununun devamı ve daha derinleşmiş hali anlayan şeyin ne ve ne için olduğudur. Anlayan ve anlaşılmanın içinde bulunduğu bu genel durum ise temel varlık sorunudur. Varlık sorunu, anlayan şey olan insana benliğinin ne olduğu sorusu olarak yansır. Nitekim benliğimizin olduğundan emin olsak da ne olduğunu ortaya koyamayışımız varlık arayışımızın daha kuvvetli hale gelmesine neden olur. İnsan böyle bir durum içinde bulunarak bilmek, anlamak ve nihayetinde yapmakla yükümlü hale gelir. Yükümlülük varlığın bilinmesini varlığın inşa edilmesi hakkına çevirir. Benlik bu yükümlülüğün hem bireysel hem de sosyal anlamda yerine getirilmesi ya da getirilmemesiyle ömrünü tamamlar. Bunun için bireysel anlamda anlamasını ve bilmesini benliğine yönelecek şekilde kullanılması kişiyi tek, kimlikli; biricik kılar. İnsanların topluca değil, ama ortakça ben demeleri de sosyal kimlikler olan milleti, medeniyeti kurmalarına imkân tanır. O halde anlamlandırma faaliyeti üzerinden **benlik** kendisini bulmakta; oluşturmaktadır. Benliğinin olduğunu düşünen insan bu benliği yaşadıkları çerçevesinde anlamlandırarak doldurur. Böylece hem kendisini hem de etrafını kapsayan varlığı anlamlandırmış olur. Ne yazık ki varlığı anlamlandırma yetkinliği olan felsefede o kadar zaman ve emek harcadıktan sonra benliğin ne olduğuna ilişkin gelenen nokta başladığından daha kötü durumda.¹ Hatta bugün insanlığın bir benlik duygusunun kalmadığını çünkü anlamadan bilmeyi; malumatı talep ettiğini gözlemleyebiliriz. Bunun temel sebebi, kanaatimizce, bugün modern benliğin kendisini merkeze almanın yarattığı anlamsızlıkla ilgilidir. İnsanın anlama faaliyetinin benliği tatmin edecek şekilde olmasının temel şartı olan ontolojik durumu kaybetmiştir insan. Yani insan anladığının ve bildiğinin gerçekliğe tekabül etmediğini bilerek yaşamını sürdürmektedir. Bu yazıda benliğin anlamla olan ilişkisi, filozofların analizi eşliğinde üç durum üzerinden tartışılacaktır: Bunlar anlamı keşfetme, anlamı kurma, anlamı öğrenmedir.

Antik Yunan'ın felsefe anlayışında benlik kendisinin ne olduğunu sorusunun cevabını kendisi dışında, kendisini merkeze almadan aramaktaydı.² Modern Batı felsefesindeyse ortaya çıkan benlik kendisini kendi içinde kalarak oluşturmak iddiasındaydı. Örnek olarak Descartes'in *cogito*, Kant'ın otonomi kavramları böyle bir benliği ifade ederler. Buradaki modern ben, dışındaki anlamı keşfeden değil, anlamı kurgulayan olduğu için mi anlamın kendisini anlamsızlaştırmaktadır? Öncelikle yukarıdaki girişte açıklanması gereken kısımları belirterek yazımıza devam edelim.

¹ Bkz. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, 1992, s.37.

² Cevabın kendisi dışında olması ile mezkûr cevabın kendisi tarafından anlaşılması arasındaki ince ama önemli farkı unutmamak gerekir. Görünen odur ki, Yunan felsefecileri bu sorunun farkına varmışlardır. Muhtemelen böyle bir eleştiriyi belirgin olarak gündeme getiren Tanrı fikrini eleştirmesi bağlamında Ksenophanes'tir.

Anlam Arayışı ve İnsan

Benliğin olduğundan emin olup ne olduğundan emin olmamak durumuyla karşı karşıya olduğumuzu iddia etmiştik. Aşağıda daha da açılacağı gibi anlam arayışı içinde olan bir varlık olduğumuz apaçık bir gerçekliktir. Burada Descartes'ın *cogito* kanıtlaması anlam üzerinden yürütülebilir. Eğer *cogito* düşünen bir varlık olmasına ulaştıysa anlam arayan varlığın ben idraki içinde bunu gerçekleştirmek durumundadır. “Anlamı arıyorum o halde arayış içinde olan bir ben olmalıdır.” demek zorundayımdır. Yani Descartes'ın “*Cogito, ergo sum*” yargısının bilgi olmasının ötesinde bir anlamı vardır: “Ben düşündüğünü düşünen bir bilinç varlığıyım.” Nitekim Descartes'tan sonra gelen Kant, idealizmin çürütülmesi iddiasıyla Descartes'ın ben kurgusuna karşı çıkarken onun bilgi olarak ortaya konulamayacağını belirtir. Buna karşın bilgi edinmede ben idrakinin/tamalgının yani *apperception*un **işlevselliğine**³ işaret eder. Dağınık olan duyuların, kavramların düzenlenmesinde *apperception* ben düşüncesiyle bunların bilgi olarak **anlamlandırılmasını** sağlar. Bir diğer deyişle bilgi, aslına bakılırsa benliğin anlamlandırma yetkinliği sonucu oluşmaya başlar.⁴

Her anlamlandırma etkinliğinin bilgiyle sonuçlanmasa da bilgiyle sonuçlanacakmış gibi başladığını söyleyebiliriz. Yani öyle sanmak için bilmeye başlanmaz. Aksine insan, bilme faaliyetini en yükseğe çıkarmak için bilgi arayışını bir sistem kurmaya bu kurduğu sistemi de doğa, evren, hakikat olarak adlandırmaya çalışacaktır.⁵ Bilgi bir üretim değil, bir faaliyettir. Doğa, evren, hakikat bu faaliyetin gerçeklik niteliğini kazandırılarak yürütülebilir olmasını sağlayan tanımlamaların başında gelir. Doğa hakkında konuşulduğunda Yunanlılar tarafından kullanılan *logos*, kozmos kavramları bu gerçeklik arayışının sonucunda ortaya çıkarlar. Aynı biçimde benliğin sistemsel bir bütünlük arayışına; en üst anlamlandırmaya **yaşam** adını da verebiliriz.

³ İşlevsellik, sentezleme faaliyetine karşılık gelir. Burada ben üzerinden yapılan sentezleme/birleştirim *apperception* karşılık gelir. Bu kelimenin tarihi ilginç olduğu kadar öğreticidir de. Fransızca *s'apercevoir* de/farkında olmak/*to be aware of* kelimesinden Leibniz tarafından türetilmiştir. Aslında kelime daha önce John Locke'un eserlerini Fransızcaya çeviren Pierre Coste'in *percevie* kelimesini çevirmesiyle kendisini göstermiştir. Leibniz bu kelimeyi Descartes'ın *cogitosunun bilinçsiz idrak*'i ya da *idrak ettiğini idrak etmeyen* gibi yaklaşımlara yer vermediği için gündeme getirmiştir. Leibniz, *Monadoloji*'de, idraki bir birleşilisteki/unity çeşitliliği toplayan ve temsil eden geçişken hal olarak ifade eder. Başka bir eseri olan *Doğanın İlkeleri ve Rahmet* adlı eserindeyse, idrak, monadın dış şeylere temsilini sağlayan iç hali olarak ifade edilir. Leibniz, *apperceptionu* bu içsel halin reflektif bilgi ya da bilinç olması anlamlarında kullanır. Ona göre bu durum bütün ruhlara verilmediği gibi herhangi bir ruhta da her zaman da görülmez. İlginç olan noktaysa Kant'ın bu kavramı “Leibniz'in taraftarlarına karşı “Leibniz için bir savunma” olarak kullanmasıdır. Bkz. Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell, 2000, s.81.

⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, St. Martin's press, 1929, B277. Bundan sonra *CPR* olarak geçecektir.

⁵ Kant bunu deneyimin birliği olarak ifade eder. Bkz. A230. Deneyimin birliği doğa, evren hakikat gibi tanımlamaların zeminini sağlar.

Bu bütünselliği amaçlayan şekliyle bilmek en temel insan faaliyetidir. Yani bildiği için olana **insan** denilir.⁶Bu şekildeki insani oluşaysa **yaşantı** denilir.

Bilmek insan denilen çok yönlü varlığın bütünlüğünü sağlar. Daha sonra biraz daha bahsedecek olsak da burada Kant'tan yardım alarak bütünlüğü açıklayabiliriz. Kant üç soru sorar insanın bütün bir yaşamını bilmesi için: Neyi bilebilirim, ne yapmalıyım, ne ummalıyım?⁷ Bilmek ve yapmak bu dünyanın işiyken, ummak öte dünyaya ilişkin beklenti işi; becerisi olup aslına bakılırsa bütün bunların hülasasını yani bütünlüğü sağlamayı ifade eder. Bu sorulara tatmin edici bir biçimde cevap verilmesi yaşamı içine kattığından yaşamın ne olduğu üzerine elde edilen bilgiler şu yargularla kendisini ifade edebilir: "Hakkıyla yaşadım ve hak ettiğimi umabilirim." Yaşamak aslında yukarıdaki sorulara verilen cevabın tatbik edilmesidir. O halde insan, yaşamda olmak ile yaşamak; yaşamı olmak arasındaki farkı ortaya koyabilen, koyması gereken varlıktır. Bunun için de insan yaşamı insanı insan yapan; idealitesini realiteye çevirmek yükümlüğüne sahip olmak zorundadır.⁸ Bu yükümlülüğün yerine getirilmesi, bilmesinin bir anlamlandırma faaliyeti üzerinden sağlayan insanın, gerçekliği hakkıyla bilerek ve anlayarak "Yaşadım" demesine imkân tanır. Bunun için varlık olarak mesela taşın olması durması; hayvanın yaşaması hareket etmesi; insanın ise yaşaması yapması, eylemde bulunması üzerinden tanımlanabilir.

İnsanın yaşamı bir anlam verme; anlamayla başlar. Yukarıda Kant'ın ortaya koyduğu sorular **anlam verme** çabasının organonudurlar. Yani bu sorular anlamlılığın sorularıdır. Başka bir açıdan ifade edersek, belirli bir şeyin ne olduğunun anlaşılması olarak parçalı, tekil anlam ile tümel, evrensel, total olanın anlamlılığı farklıdır. Belirli bir şey üzerinde sorduğumuz soru o şeyin bilinmesine; yapılmasına yönelik iken anlamlılık sorusu bütüne yöneliktir ve oradaki bilgi kendimizi de kapsadığından "Yaptım; yaşadım." yargısını vermeye yarar. O halde yaşamın anlamı olmadan yaşandığını söylemek mümkün olmadığı gibi bu anlamı meydana getirmeden ne yaşamın ne de yaşamanın bir değerini iddia etmek mümkün değildir. Özetleyici olduğunu düşündüğümüz bir ifadeyle belirtmeye çalışırsak: *Ancak anlamla yaşanır*. Diğer bütün şeyler zamanın içinde yaşanmaya; yok olmaya mahkûmdur.

⁶ Bunun için bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, Nisan 2015.

⁷ Kant, *CPR*, A805/B833. Kant insan nedir sorusunu daha sonra ekleyecektir. Burada kastedilen bilgi neyin eylemesi, umulmasını kapsar. Kant'ın son sorusu insan nedir sorusu da bütün bu soruların insana uygunluğunu değerlendirmeye açmaktadır.

⁸ Burada yine Kant'tan iktibas ederek bir ayrımın yapılmasını faydalı buluyorum. "Dünya üzerine bilgi elde etmek ile dünyayı bilmek farklıdır. İlki dünya bilgisi iken(die Welt kennen) ikincisi dünyaya sahip olmayı içerir(Welt haben)İlki bir spekülâtör gibi oynayıp içindeyken ikincisi ona katılır." I. Kant, *Lectures on Anthropology*, derleyenler Paul Guyer and Allen Wood, Robert B. Lauden, Cambridge University Press, 2012, s.3.

Anlam Verme ve Anlamı Keşfetme

Aslında insan devamlı olarak anlam verme çabası içindedir. Anlamı keşfetme ve öğrenme bu anlamda vermenin farklı aşamalarıdır. Anlam vermenin ilk olarak sanat denilen faaliyetle insanda kendisini nasıl gösterdiği tartışılmalıdır. Konumuzun sınırları içinde ilerlemek gerektiğinden Antik Yunan'dan başlayalım. El becerisinin tecrübeyle birleşmesi sonucunda olan üretim etkinliğine *zanaat/technē/tέχνη* adını veririz. Anlam burada insanın yaşama ihtiyaçları sonucunda uygun nesnenin uygun bir biçimde işlenmesidir. Nesnenin ne olduğu değil, neye dönüştürüleceği önplandadır. Yani nesnenin ne olduğunun anlaşılmasından ziyade ne işe yaradığı önemlidir. Elbette ne işe yaradığının anlaşılması da anlam vermenin olmasını gerektirir. Söz konusu olan karışıklığı aşmak için anlam vermenin kendisini iyice yoğunlaştığı bir tür olarak sanatın içindeki şiire bakmak gerekir. Şiir Yunan'da trajediyle içiçedir. Trajik olanın nesnesi insandır. Başına çeşitli olaylar gelen insanın trajik yaşamından (Homeros'ta olduğu üzere) artık Altın Çağ'dan iyice uzaklaşıp bozulduğu için başına bir şeyler gelen günahkâr; suçlu insanın yaşamının konu yapıldığını görürüz (Hesiodos'ta olduğu gibi). Buradaki anlama çabasının anlam vermeye dönüştüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles *poiesis/ποίησις* denen etkinliğin bir taklit/*mimesis* olduğunu söylerken anlam verme çabasından bahsetmekteydi.⁹ Eğer yaratma sözlerin meydana getirdiği bir yaratmaysa burada insanın kendisini öne çıkardığını; meydana getirdiğini söyleyebilir miyiz? Ama bu çıkarma insanın kendi içdünyasını anlamaya değil, dünyadaki oluşunu, hareketlerini kaderini anlamaya yöneliktir:

“Bu öğeler arasında en önemli olayların (uygun bir şekilde) birbirleriyle bağlanmasıdır. Çünkü, tragedya, kişilerin değil, tersine onların hareketlerinin, mutluluk ve felaket içinde geçen bir hayatın taklididir. Mutluluk ve felaket harekete dayanır; hayatımızın son ereği ise eylemdir, yoksa eylemin dışında olan bir şey değil. Karakter bakımında biz şu ya da bu özellikteyiz; hareket bakımından ise ya mutluyuzdur, ya da değilizdir.”¹⁰

Anlam vermenin trajediyle başlaması daha sonra felsefeye dönüşmenin yolunu açacaktır. Felsefe anlam verme etkinliğinin nesnelleşmesini ifade eder. Doğanın nedenlere bağlı biçimde ele alınması söz konusu nesnelleşmenin yöntemini ifade eder. Maddi neden olarak *arkhēye* gelişen süreç içerisinde eklenen diğer dört neden anlam vermenin anlamı keşfetme olarak nitelendirilmesine imkân tanır. Anlam verme anlamı keşfetmeye dönüştüğünde kazanılan nesnellik ahlaki anlamda yasaya dönüşür. *Logos, nomos, nous* gibi kavramlar, anlamın derinliğinin ve öneminin artmasına paralel olarak keşfedildiğine işaret ederler. Bu keşfetme insanın kendisini de kapsar. Bu aşamada karşılaşacağımız ilk en önemli filozof Herakleitos'tur. Bu filozofun iki çabası olduğunu belirtebiliriz: Öncelikle anlamın ne olduğunu ortaya koymak, ikincisi de

⁹ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1976, 1447a.

¹⁰ A.e., 1450a.

anlamın ne olduğu noktasında insanları yanlış yola düşürenleri tahkir ederken yanlış yola düşmekten sakındırmak.

Logos'un temel anlam yani hakikat olarak herkesten daha fazla bu Miletoslu filozofta kabul edildiğini söylemek abartı olmaz. Trajedinin *logosa* yerini bırakması yaşama ilişkin anlam vermenin değişmesiyle ilgilidir. *Logos* kavramıyla Herakleitos'un felsefesi hayatın bir anlam taşıdığını bunu anlamanın da insana düştüğünü belirler. Bir diğer biçimde ifade etmek istersek, olan anlamın belirlenmesi **doğa** iken anlamın keşfedilmesi ise **yaşamdır**. Felsefe bu ikisini birleştirme işi; becerisi, *logos* da bu becerinin kavramsal ürünüdür. Kesin olan anlamı değiştirmenin imkânsızlığı trajedi de işlenir. Herakleitos'un felsefesindeyse *logosun* kavramsal içeriği düşünüldüğünde en büyük yanıştır. Herakleitos, trajedide olduğu gibi insanları aşan ve kaçınılması da kurtulması mümkün olmayan bir kaderden/*moiradan* ziyade insanları kuşatan bir kaderden bahseder. Önemli olan nokta bu durumda, insanın kendisini araştırarak trajedide olduğu üzere kaderine düşen payı; kaderi olanı fark etmesidir. Yalnız, trajediden farklı olarak söz konusu olan, başa gelenin aslında genel olarak meydana gelişi ifade eden *phusisin* içinde okunmasıdır. Tekrar vurgulamak gerekirse, *harmonia*, *kozmos*, *logos* gibi kavramlar bu farklılıkta anlam kazanırlar. Anlam vermek değil, anlamın inkişafıdır söz konusu olan:

“Bu her zaman mevcut olan *logos*'u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu *logos*'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımın karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıkları farkında değiller.”¹¹

Herakleitos bağlamında antik anlayışta ağırlık kazanan ikinci bir hususu belirtmek gerekir. İnsanın anlama çabası aşkın olana karşı insanın sınırlarını fark etmesine yardımcı olur. Tanrısal konular akli aşan değil, en azından çoğu insanı; çoğunluğu aşan konulardır. Bir diğer deyişle, akıl ya da *logos* ortak olansa da çok az insanın (felsefeyle) nasipleneceği bir şeydir. Akılsal ile insansal olanın ayrı olmasının anlaşılması olarak felsefe açıkça Parmenides'te de görülür. Yanlış anlam vermenin saçmalığı üzerine bu filozof konuşurken dışarıdan ona asıl anlamın ne olduğunu söyleten vardır. Böylece anlam verme asıla ilişkin olduğunda hakikat olarak telakki edilir. Tam da bu telakki, anlamı veren insanın aslındaki anlamı keşfeden olmasına karşılık gelir. Duyulara dayalı deneyimde ortaya çıkanın hakikat olması bir yana, duyular hakikatin elde edilmesini engeller. Bunun için deneyime açık olmanın doğruluk imkânı taşıması gibi bir durum söz konusu değildir.¹² O halde özellikle doğaya verdikleri önem üzerinden anlaşılacağı üzere asıl olan, sadece insanın dışındaki bir yere değil, insanın ötesindeki işaret eder.

¹¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. ve yorumlar: Cengiz Çakmak, Kabalcı, Ekim 2005, s. 29.

¹² Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Baydur, Sosyal Yayınlar, 1984, ss.80-83.

Eflatun'un anemnesis/çağrışım üzerinden hareket ettiğini düşündüğümüzde anlamın keşfedilişinin devam ettiğini görürüz. Önceki filozoflar tarafından da ifade edildiği gibi anlam oluşturulmaz; ezeli ve ebedi olmasıyla hep vardır; kapsayıcıdır. Anlamın keşfedilmesi onun seviyesine çıkılması anlamına gelir. Felsefe; diyalektik bu keşfin yöntemidir. Tam da bu biçimiyle anlam veren insandan anlamı keşfeden insana geçiş ayrımı iyice karşımıza çıkmış olur. Demek istediğimiz husus anlamı keşfetmenin meşruluğu, doğruluğu onun ayrı ve üst bir yerde olmasıyla sağlanmaya çalışılır. Hakikatin aşkınlığı insanın sınırlılığından değil, anlamın değerliliğinden kaynaklanır. Bunun için modern dönemin aksine aşkınlık devamlı olarak insanı çağırın, özleten bir formdadır.

Aristoteles'le sonuçlanan asıl olanın anlaşılması üzerine kurulan teorik felsefe ontolojidir ve bu ifadenin Yunan düşüncesindeki karşılığı da metafizik ya da ilk felsefedir. Ama hocasından farklı olarak Aristoteles için metafizik denilen bilgi, ötede olanın ne olduğu değil, dışarıda olanın ne olduğunu doğru bir biçimde bilinmesidir. Doğal olarak varolanları nedenleri üzerinden bilmek ve bu nedenleri hiyerarşik bir düzenlemeye tabi tutacak şekilde düzenlemek felsefe tarihinin en önemli filozofu olan Aristoteles'in işi olmuştur. Dikkat edilmesinde fayda olan husus Aristoteles'in var olanların nedenlerini bilmenin asla götürdüğünü iddia etmesidir. Bu ayrımı anlamak için *aitia* yani neden kavramını kısmen Heidegger'den yardım alarak açıklamalıyız. *Aitai* etimolojik olarak borçlanma anlamına gelir. Var olmak bağlamında borçlanmak bir varolanın başka bir varolan sayesinde meydana geldiğini ifade eder. Bir bardak kendi malzemesini tedarik etmesi açısından cama/demire borçlu halindedir.¹³ Bu bağlamda Aristoteles dört nedeni belirler. Onun katkısı özellikle gayesel nedeni eklemesidir.

Metafizik nedenleri bilme üzerinde varlık üstüne bilgiyi, bilen kişi için yetkinliğe dönüştürmekteydi. Söz konusu yetkinlik, filozofun kutsal ya da önder olarak takip edilmesiyle sonuçlanmıyordu. Bunun nedenini filozofların en büyük meydan okuyucularının yine filozoflar olmasında aramak gerekir. Meydan okuma olarak tartışma düzeysiz bir kavga olmaktan ziyade belirli bir fikri, düşünmeyi karşılıklı olarak değerlendirmek, ilerletme kültürü haline getirmeyi gerektirir. Bu hususu Aristoteles'in nedenlere ilişkin ortaya koyduğu şu ifadelerinden çıkarabiliriz:

“(her şeyi ancak ilk nedenini bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimizi söylediğimize göre,) kazanmamız gereken bilimin, ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır. Nedenler ise dört anlamda kullanılırlar. Bir anlamda nedenden formel tözü, yani özü anlarız. (çünkü bir şeyin niçin'i, bir neden ve ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır. Üçüncü bir anlamda o, değişimin kendisinden ileri geldiği şeydir. Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan dördüncü bir anlamda neden, ereksel ne-

¹³ Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, ss.12-15.

den veya İyi olan'dır. (Çünkü iyi olan her türlü oluş ve değişimin ereğidir.) Fizik'te bu nedenleri yeterli ölçüde ele aldık. Ancak gene de burada bizden önce incelemeye girişmiş ve gerçek üzerinde düşünmüş olanları yardımımıza çağıralım. Çünkü onların da bazı ilke ve nedenlerden söz ettikleri açıktır. O halde onların görüşlerini gözden geçirmemiz yararlı olacaktır. Çünkü böylece ya başka tür bir nedeni keşfedeceğiz veya şu anda savunduğumuz nedenlerin doğruluğuna olan inancımız daha pekişmiş olacaktır."¹⁴

Anlamı keşfetmek bir gaye olsa da insan kendi aklını kullandığını bilmekteydi. Nitekim sofistlerin yaklaşımı akıl konusunda öznel yaklaşımın yetersizliği üzerine inşa edilmişti. Buna karşın hakikati sevmek hakikati elde etme çabası olarak filozoflar anlamı keşfetme yolunda anlam veren filozofların eleştirilmesinin bir yöntem olabileceğini göstermişlerdir. Yukarıda Aristoteles'ten yaptığımız alıntı buna bir örnektir. Bir diğer bariz bir örnek ise Sokrates'in diyaloglarında karşımıza çıkar. Soru sorma yöntemi ve Sokrates'in tartışmaları araştırmaya devam edilmesini söyleyerek bitirmesi bir cevaba ulaşmadaki sıkıntıyı gösterir. Buna karşın tartışmalar neyin cevap olduğu belirlenirse de en azından neyin cevap olmadığı belirlenmesi gibi bir kazanımla sonuçlanmaktaydı. Hatta sofistler ile diyalogların asıl sahibi olan Eflatun'u karşılaştıracak olursak aradaki farkı çok daha iyi görebiliriz. Diyalogların tümü neyin yanlış olduğunu gösteren bir doğrunun ışığına işaret eder; çağırır. Hele son diyaloglarından olan *Yasalar* o ışığı elde etmiş bir kişinin her konu hakkındaki fetvaları gibidir.

Sonuçta Yunan düşüncesi için şu yargıya varmak yanlış olmaz: *Varlığın akıl üzerinden kavranışı keşfedilen anlam olarak gerçekliğe; hakikate ulaştırır.* Burada varlık ile akıl arasındaki bağlantının canlı oluşuna dikkat etmek gereklidir. Daha sonraları modern dönemde bu durum tersine dönerek akıl üzerinden kavranış hem varlıkla hem de gerçeklikle olan bağlantısını kopartacaktır. Bunun için kadim Yunan düşüncesinde bilginin akılsal olsa da akılda olduğu kabul edilmez. Başka bir deyişle, akıl üretimi olan bir bilgi söz konusu değildir. Ama aklın bilme yetkinliğinin doğa üzerinden işlenmesi söz konusu olduğunda aklın kendisini ön plana çıkartması da doğal hale gelir. Yunan'da bunun sadece filozofun aklından gelmediğinin belirtilmesi için *logos* kavramının kişiye değil de doğaya konulduğunu unutmamak gerekir. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta, aklın yetkinliğinin felsefe denilen yapıt üzerinden gerçekleştirilmiş olmasıdır. Felsefi biliş, felsefe yapmak belirli bir tarzı içerir. Bu tarz aklın belirli bir biçimde kullanılmasını devamlı olarak aklın en doğru; doğal bir biçimde kullanılması olduğunu iddia ettiğinde dahi aklın sınırlılığına vurgu yapmayı ihmal etmez. Aşağıda görüleceği üzere, Kant gibi filozofta bunun yalın ve saf hale getirilerek yeni bir formda sunulması söz konusu olacaktır. Giderek dışardaki, ötedeki anlamı keşfeden akıl yönünü kendisine çevirecektir. Bu değişiklik sonucunda aklı keşfeden akıl anlayışı oluşacaktır.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1985, Ege Üniversitesi Basımevi, 983b.

Bu bağlamda Antik Yunan düşüncesinde akıl bireyin sınırlılığın işaret eder ama bu akılsal sınırlılığın gerektirmez. Aklın aşkınlığı ve sınırsızlığı doğaya *logos* kavramıyla yansıtıldığı gibi Orta Çağ'da dinin devreye girmesiyle beraber Tanrı'ya yansıtılır. Böylece aklın kendi yargısının gerçeklik olarak telakki edilmesi için dışarıya yansıtılmasının gerekli olduğunu düşünebiliriz. Ama modern dönemdeki felsefe gerçekten de dışarıya aşkınlık olarak yansıtılmasının gerekip gerekmediğini mesele haline getirir.

Aradaki farkı daha iyi anlamak açısından modern dönemde *cogitoyu* kuran Descartes'in hangi anlamda Eflatun'dan ayrıldığını sorgulamamızın yararı vardır. Aslında kavramlardan mesela mükemmellik kavramından hareketle mükemmel bir varlığın olması gerektiğini iddia etmek ile düşünülebilir olandan hareketle *numenal* dünyanın varlığına geçmek arasında bir fark yoktur. Hatta *Timaios* diyalogunda maddeye geometrik şekiller verilmesi ile *res extensa* anlayışı arasında da paralellik bulunabilir. Buna karşın metodik şüphe ile Eflatun'un aklı kullanması arasındaki farklılık bahsi geçen benzerlikleri ortadan kaldırmaya yetecek düzeydedir. Eflatun'un aklı kullanımı düşünülmüş olanı dolu bir meydana koyup adına *kozmos* derken Descartes'in aklı kullanımı düşünüleni çıplak bir meydana bırakır. Sanki akıl daha başından beri kendi varlığını merkeze alıp *cogito* yani düşünen beni ortaya çıkarmak için metodik şüpheyi seçmiş gibi durmaktadır. Bu durumda anlam verme keşfetme değil, kurma üzerine kendisini düzenler.

Her iki anlayış da aklın belirleyiciliğini, felsefi olmaları gereği sergilemeler de birbirlerinin zıddı olmalarının nedenini araştırmak gerekir. Bunun için neden kavramı üzerinde biraz daha durulmalıdır. Yukarıda kısmen Heidegger'e atıfta bulunarak neden kavramından bahsetmiştik. Antik Yunan'da neden, nesnenin bir şey olmak için borçlanmasıydı. Bu maddi anlamda olması gerektiği gibi manevi anlamda da olabilirdi. Nitekim Aristoteles'in felsefesinde gayesel neden diğer dört neden arasında belirleyici olardı. Bunun için her zaman etkilenmek isteyen bir fail söz konusuydu. Borçlanma kavramını kullanmak istersek bir şey olmak için borçlanmayı isteyen bir failden söz etmek gerekir. Borçlanmak bu anlamda iyi bir şeydir çünkü bir şey olmak yolunda kullanılır. Modern dönemde nesnelere arasındaki ilişkiyse **bir şey öyle etkilendiği için** şeklinde anlaşılır. Nesnenin bir diğer nesneye olan borcu **bir şey olmak için** değildir. Nesne daha doğrusu cisim bir şey olmak için hareket etmek yerine çarpmanın etkisiyle hareket etmek zorunda kalır. Neden yerine etkinin konulması ve buna paralel olarak *inertia* kavramının ortaya çıkması tesadüf değildir.

Burada önemli olduğunu düşündüğümüz bir sorun şudur: Kopernik devrimiyle güneş merkezli evren anlayışına geçilmesinin bireye etkisi nasıl olmuştur? Antik Yunan anlayışında dünyanın merkezde olsa da evren anlayışında insanın merkezde olması beklenmiyordu. Buna karşın söz konusu durum evren ile insan arasında kopukluğa neden olacak şekilde bir inanca neden olmuyordu. Evreni bilmek insanı

bilmek, insanı bilmek evreni bilmek anlamına gelir dersek sadece kelime oyunu yapmış olmayız. Delphi Tapınağı'nda yer alan *kendini bil* sözü, Herakleitos'un birçok fragmanında görülen açık ifadeler, Pisagor tarafından insanın mikrokozmos olarak nitelendirilmesi bu hususu açıkça göstermektedir. Modern Dönemde'ye farklı olan nokta güneşin merkezde olduğunun gösterilmesi değildir. Aslına bakılırsa merkez kavramı nitelik açısından değil, nicelik açısından bir değere sahip olmaya başlamıştır. Merkezde olmak değil, etkide olmak önemliydi ve bu etki için ihtiyaç duyulan şey faal akıl ya da fail değil, ağırlık daha doğrusu kütle idi. Kepler gibi bilim adamlarının açıklamalarında Tanrı unsurunun önemli olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın açıklamalara dinselğin koyulduğunu düşünemeyiz.¹⁵ Aynı Descartes da olduğu üzere, filozof bilim adamları Tanrı kavramını kendi sistemleri içine çektiklerinde bu kavram üzerinden hâkimiyet kuran dinin otorite sağlama imkânını ortadan kaldırmaktaydılar. Bunun için ilk aşamada önemli olan nokta bilimsel açıklamaların dinsellikle çatışmadığının belirtilmesi olacaktır. Daha sonraki aşamada mesela pozitivizmin bakış açıdaysa bilimsel açıklamalar dışında kalanın anlamsızlığına vurgu yapılmasına geçilecektir. Yazımızın başında belirttiğimiz gibi, bu husus, anlamı keşfeden insanın merkeze kendisini koymasıyla anlam vermenin kendisini anlamsızlaştırmasına karşılık gelir.

Modern dönemin Rönesans ile başlayan ışığı farklı bir dünya arayışının olduğunu gösteriyordu. Her ne kadar ülkemizde tam anlamıyla idrak edilmese de skolastik felsefeden o kadar ayrı değildir modern bilim. Aslında Rönesans ile modern bilimin neredeyse birbirine karşıt durduğunu biliyoruz.¹⁶ Buna karşın modern bilimin kiliseden çıksa da kilisenin dünya görüşlerini doruğa ulaştırdığını söylemek de herhalde doğru olmaz. Skolastik felsefe belirli bir sistem içerisinde konusunu kabul etme anlamına gelse de bununla sınırlanmamıştır. Kilise anlayışı çerçevesinde kabul edilen bir sistem doğal olarak akideleşir. Bu nedenle skolastiğin içerdiği sistematik yetkinlik çok çabuk bir biçimde dogmatikleşir. Fakat her ne olursa olsun bir sistemin kurulması için gereken akılsallık arkaplanını yukarıda belirttiğimiz üzere felsefeye borçlu olduğunda kritik edilme durumuna muhatap olmak zorundadır. Descartes'ın şüphesinin metodik yapısının sonuçları üzerinde yukarıda kısaca duruldu. Farklı bir açıdan bu yöntemin ortaya çıkmasının zarureti ise dogmatik yaklaşımdaki sonu gelemeyecek olan tartışmaların, yeni bilim anlayışının ortaya çıkmasıyla beraber artık tahammül edilemez hale gelmesidir. Nitekim daha sonraları Kant bu durumu savaş alanına dönen metafizik olarak nitelendirmekle daha geniş bir perspektiften doğrulayacaktır.¹⁷

Aslına bakılırsa Antik Yunan'da filozofun akli yetkin kullanımı hiçbir zaman bireyselliğini vurgulayacak şekilde işlememiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere *logos* kav-

¹⁵ Bunun için Tanrı sıkı bir biçimde matematik yasaları takip eder yoksa Kilisenin öğretilerini değil.

¹⁶ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak 2000, s.52.

¹⁷ Kant, *Cpr*, Aviii.

ramı bireysel olan düşünmenin ortak ya da bireyi kapsayan aklına işaret etmekteydi. Herakleitos' ta bireysel olanın her bir kişinin kendi içdünyasının olduğuna işaret etmekten ziyade bazı kişilere bahşolan bilgelik olarak anlaşılması gerekir. Keza Eflatun için de üstün nitelikteki insanların olması söz konusudur. Bunun haricinde olan insanların bireyselliği hep bir şehir düzeni içinde araçsal olarak değerlendirilmesi gereken unsurlardır. Şu halde bireysellik, ilk planda Hıristiyanlık inancıyla ortaya çıkan ruh anlayışından beslenir.¹⁸

Anlamı Kurmada Yaşanan Ontolojik Kayıp ve Anlamsızlık

Modern Dönem'de bireysellik anlam verme ve anlamı keşfetme arasındaki ilişkiyi tersyüz etmiş gibidir. Anlamı keşfetmesini dışarıdan alınıp tamamıyla kendisine yöneltme arayışı hâkim olur. Bireyin anlam verdiği dışarıyı bireyi kapsayan bir nitelikte görülmez. O halde dışarısının anlamı bir şekilde kurulması gereken yapıdadır. Descartes bunu *res extensa* ile ifade etmişti. Bir diğer örnek ise siyaset alanından gelir. Bireyin adalet vurgusu siyasi bir eşitlik üzerine olur. Antik Dönem'de eşitlik en azından filozofların elinde adil olan şekilde telakki edilmiyordu. Doğallık herkesin farklılığından hareketle bir araya gelmenin bütünlük anlamına geleceğine işaret etmekteydi. Böylece sınıfsal farklılıklar ideal bir devlet düzeni için gerekli ama aynı zamanda doğal işbölümleriymiş gibi düşünülebiliyordu. Unutulmamalıdır ki en üst sınıfın bilgilerden oluşması böyle bir devlet düzenini nihai anlamda meşru kılabilirdi.

Sözkonusu bireyin değerlerden uzaklaşması ile kendisine göre yeni değerler kurarak kavramsallaştırmaya gitmesinin farklılığı siyasi anlamda da kendisini gösterir. Machiavelli doğal amacın gücü istemek olduğunu ortaya koyduğundan her türlü değer in araçsallaştırılmasını da sağlar. Buradaki kuruculuk aynı Descartes'ta olduğu üzere yıkıcı olan bir yaklaşımı yöntem olarak benimser. Bireyin iktidar olmasının amaçlanmasıyla her şeyden şüphe edilebilmesi ya da bütün değerlerin araçsal hale gelmesine imkân tanınır. Dikkat çekici olan nokta sadece siyasi bir kavram olarak telakki edilen iktidar için mücadele alanının giderek genişlemesidir. Güç ve iktidarın sarayda ve kilisede olmaktan ziyade orta sınıfın eylem alanında bütün dünya anlayışına yansıyan bir karşılığı vardır. Bunun için yeni birey tipinin kurulmasında Machiavelli'nin ortakları arasına Descartes'ı ve Hobbes'u koymanın bir sakıncası yoktur. Machiavelli ahlakiliğin işe yaramazlığını gösterirken, Hobbes ahlaksızlık durumunda hukuku koymanın önemine işaret eder. Başka bir açıdan vurgulamak gerekirse, tam olarak Machiavelli'nin ahlaksız ve gücü isteyen bireyi elde duruyorsa Hobbes'un meşrulaştırıcı formülüne başvurmak gerekecektir. Ne var ki, bireyin anlam vermede tek başına kalması durumunda kurduğu gerçeklik geriye kalan tek bir diğer gerçeklik olan bireye karşılık gelir. Dışarı değil, öteki vardır ve bu ötekinin varlığının

¹⁸ Aron Guryeviç, *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İlknur İgan-Zeynep Ülgen, AFA, 1995, s.101.

bir Tanrı'dan ya da kozmostan almadığında nasıl kurulacağını söz konusu filozoflar formülleştirirler.

Konumuz açısından önemli olan nokta Hobbes'un temel dayanak olarak bireyin karşısına bireyi çıkarmasıdır. Aslında dini bir terim olan sözleşme; ahd, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi ifade eder. Tanrı'nın yerine Leviathan'ın konulması birey tarafından ve birey için gerçekleştirilir. Bireyin sadece kurmayı istediği değil, kendisini merkeze alarak kurmayı istediği siyasi bir ontoloji vardır. Yani birey, kurguladığı kavramlara ontolojik ama aynı zamanda siyasi bir kimlik kazandırmak istemektedir. Descartes'ın *res extensa*'yla belirli bir biçimde bilmeye yönelik olarak kurduğu ontoloji, kurana yani *res cogitansa* işaret ederken, Hobbes'ta belirli bir eyleme yönelik alan haline gelir. Böylece her ikisi de bireyin inşası kadar bireyin iktidarı algılayış biçimini de düzenlerler.

Bir diğer önemli husus, anlamı kurmanın ahlak yasası üzerinden aldığı şekildir. Anlamı kurmak bireyin teklifi düşünüldüğünde amaç haline gelmeye dönüşür doğal olarak. Birey tek olduğunu Hobbes, Machiavelli gibi realist filozoflarda, Mill gibi yarırcılarda farklı şekillerde meşrulaştırmaya çalışmıştı. Kant bunu akli kullanma yetkinliği olarak formüle etmeye çalışır. Yani birey olmak ya da insan olmak akli kullanma yetkinliği ve cesaretini gerektirir. Buna karşın Kant, buradaki akli ısrarla otonom bir hale sokarak doğru düşünmeden ziyade bireysel düşünme olarak kurmaya çalışır. Akıllı olmak Antik Dönem' de filozoflara düştüğünde geri kalanın buna uymasını ifade ederdi. Modern Dönem' de verilen kararın doğruluğu kadar bunun nasıl verildiği de önemli olur. Daha açık bir biçimde ifade etmeyi denersek, başkası tarafından bana gösterilen bir doğrunun ahlak yasasından dolayı verilmiş olmasında herhangi bir sıkıntı olmayabilir. Buna karşın, ideal olan kimin doğruyu söylediğini belirleyebilecek yetkinliğe değil, neyin doğru olduğunu belirleyebilecek yetkinliğe ve daha önemlisi yetkiye sahip olabilmektir. Aklını kullan/*Sepere aude* ile akıllı olmak arasında fark vardır. Çünkü aklın ahlakiliği onun otonom biçimde kullanılmasıdır. Bu otonomluk ise çok açık bir biçimde bireyi vurgular. Görünen o ki Kant, bireyin yalnız ve merkezi olması durumunda ortaya konulabilecek en ideal formülün ne olabileceğini bulmaya çalışmıştır. Hemen belirtmeliyiz ki, bireyin yalnız olması toplumsal olmasına engel teşkil etmez. Bireyin ötekiyle olan bağı bir sözleşme üzerine ihdas edebilir. Aslına bakılırsa sadece bunun üzerine ihdas edilmelidir. Kant ahlak yasasının üç ilkesiyle bu sözleşmeyi ahlaki anlamda ideal bir hale sokmayı denemiştir. Yani sözleşmenin zorunluluğunun doğal bir duruma değil, ahlaki bir duruma dayanması gereklidir. Kant bunu sağlar.

“Düşünüyorum o halde varım.” yargısı en çok bu yeni sınıf bireyin işine gelen bir ifadedir. Bireysellik altsınıfın elinde üstün kuvvetlere, diyelim ki otoriteye, muhtaçken girişimci orta sınıfın bireyi farklı bir arayışta olacaktır. Onun aradığı kendisini geliştirmese de koruyacak bir sığınaktan ziyade engel olamayacak ve hatta motive

edecek bir dindir. Bu dinin Katolikliğin karşısına farklı veya karşıt mezhepler çıkarılarak ilerlemesi bir bütün olarak Hıristiyanlığın modern Batı insanın hayatındaki etkisinin azalmasına paraleldir. Bunun için doğal din, doğal hukuk gibi kavramların çıkmasının ve giderek tartışmalarda ağırlık kazanmasını şaşırtıcı bulmamak lazım.¹⁹

Formülleştirmenin bir diğer ayağına örnek olarak pragmatizmi gösterebiliriz. Bireyin bir değer olması açısından değil, her bir bireyin eşit olması durumunda hangi formülün geçerli olacağı açısından pragmatizm oldukça doğrudur. Bireyin değerliliği eşitlik içinde olduğunda toplumsal açıdan hesap edilebilir. Bu hesap etmede kullanılacak ölçüt mutluluk olur. Ama tahmin edileceği üzere öteki olan bireyin değeriyle beraber mutluluğun da ontolojik anlamını kaybetmesi söz konusu olacaktır.²⁰

Bu bilgileri vermemizin nedeni, bireyin aklı merkeze alarak anlam kurmasının ne demek olduğunu göstermek içindir. Antik anlayışta doğa üzerinden geliştirilen bilgi insanın doğada bulduğu düzeni şehirde de düzenlemesi gerektiğine inandırmaktaydı. Bu durumun istisnası olan Aristoteles'in bile, filozof tipini aristokrat olarak kabul ettiğimizde bir biçimde doğayı içeriye alan politik bir düzen öngörüldüğünü söyleyebiliriz. Bir başka açıdan ifade etmek istersek, insan olmak en azından filozofların çizdiği yapıda doğada keşfettiği kuralları veren akla uymakla mümkündü. Böylece yasa denildiğinde basbayağı insanı aşan ama aynı zamanda kapsayan bir *Nous* düşünülebilmekteydi. O halde insanın akıllı olması kendi içine dönmesi değil, tam anlamıyla dışarısını bir gerçeklik olarak kavrayabilecek yetkin düşünebilmeye ulaşabilmesi demektir. Bu yetkinlik şehrin sunduğu imkânlardan elde edilebildiği için anlamlılığın siyasi, etik, ontolojik ve epistemolojik boyutları birbirlerinden kopmuyorlardı. Anlam verilmeye çalışılması devamlı olarak bu anlamın zaten mevcut

¹⁹ Batı düşüncesi inancını teorik bir kimlik katmak; anlamlandırmak için felsefeye ihtiyaç duymuştur. Bu anlamda değerli bilim tarihçisi Alexandre Koyre'nin, A. Thomas'ın Aristoteles'i Hıristiyanlaştırdığı sözü kısmen doğrudur. Ama önemli olan nokta Hıristiyanlığın rasyonelleşme ihtiyacının aradan geçen onca yüzyıla rağmen Yunan felsefesi üzerinden giderilmeye ihtiyaç duymasıdır. Kendisinin işaret ettiği üzere tam da bu rasyonelleşme ihtiyacının giderilmesi olarak Yunan felsefesi Orta Çağ Avrupası'nın modernliğe giden yolunu açacaktır. O halde Hıristiyanlaşan bir Aristoteles'ten ziyade asıl Hıristiyanlığın bununla daha iyi olduğunu düşünen bir dünyanın oluştuğunu düşünmek daha doğru olmaz mı? Ne Antik Yunan'da ne de Batı düşüncesinde din, anlamı belirlemede İslam'da olduğu kadar bir etkiye sahip olmamıştır. Hıristiyanlığın yukarıda A. Thomas'a kazandırdığı imenin tam tersini yaşadığını iddia edebiliriz. Aşağıda bahsedeceğimiz İslam düşüncesindeyse, Gazali'nin duruşu filozofların, dolayısıyla Aristocuların, yarattığı sıkıntının İslam rasyonalizasyonu içindeki tutarsızlığı üzerinedir. Bundan sonra gelen kendisinin de destek olduğu tasavvuf bu rasyonalizasyonun getirdiği bir cevaptır.

²⁰ Ontolojik anlam herhangi bir şeyin kendisinde bir anlam taşıdığına işaret eder. Bu anlam insan tarafından keşfedilir. Mutluluk durumunda bunun oldukça zor olması aşıkârdır. Yani devamlı olarak kendinde mutluluktan değil, mutlu olan bir şeyden bahsetmek gerekir. Buna karşın ontolojik olan bir şeyin varlığına değil, asıllığına da işaret edebilir. Hazdan farklı olarak mutluluk kalıcılığa işaret ettiğinde ontolojik bir anlam kazanır. Örnek vermek gerekirse eudamonia asıl olan mutluluk olarak en yukarıda durur.

olduğu ve keşfedildiği şeklinde anlaşılıyordu. Dolayısıyla anlamı keşfetmek insanın yaşamının genişlediği ontolojik bir kazanç haline gelmekteydi. Yani bilgi dışarıda olan ama alınması için insanın kendisini geliştirmesini talep eden bir seviyeyi ifade ediyordu.

Kant'ta ahlak yasası evrensel bir yasa olarak belirlenmesine rağmen bu merkezilik kavramının neticesinde ontolojik kayıp devam eder. Akıl evrenselleşen değil, evrenselleştiren ama aynı zamanda bireyleşen benin ihtiyaç duyduğu özgüven için kullanılır. Önemli olan bireyin evrenselleştirebilme gücüdür. Çünkü Kant evrenselliği, akla sahip olan birey tarafından kullanılmasının temel formu olarak düzenlemiştir.²¹ Dolayısıyla Kant'ın evrensel ahlak yasasının farklı biçimleri hiç de evrensel, ortak akıl *logosa* tekabül edecek biçimde değildir. Bir diğer deyişle, Kant evrensel değerler için olan bireyi değil, bireyliliği sağlama alacak olan aklın evrenselleştirebilme gücüne dayanmayı istemektedir. Sonuçta, evrensel olan değerler değil, bu evrensel değerleri kullanan bireyin evrenselliği geriye kalan tek seçenektir.²² Çünkü Descartes'ın *cogitosu* bireyin anlam vermesini ben'e sıkıştırmıştı. Kant'ın elindeki seçeneğin tek olmasından dolayı bunu idealize etmesini normal karşılamak gerekir.

Asıl ifadesini bireyin *praxisinde* bulacak olsa da Kant'ın felsefesi geleneksel anlayışa ilk darbeyi teorik olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde vurur. Kant'ın *ding an sich* kavramı varlığın bilinemezliğini farklı bir açıya sokar. İki tür bilinemez olduğunu söyleyebiliriz Kant'ın felsefesinde: İlki fenomenal dünyanın içinde olup duyarlılığımızın formlarından dolayı bilenemeyenlerdir. Onlardan etkileniriz ama onlardan dolayı değil, sadece onlar orada oldukları için. Bu durumun insanda psikolojik olarak yaratması gereken travmayı düşünmek gerekir. Bir bakıma daha önceleri Gazali'de görülen daha sonra Descartes'ta karşılaştığımız rüyada olma halinin kâbusa dönüşmesidir. Karşısakinin varlığından şüpheye düşmesinin ötesinde karşısakinin olduğunu bildiği halde onun hakkında bilgi sahibi olamayacağının bilinmesi kâbustan başka nedir?

O halde *ding an sich* kavramı dışarısını anlamsızlaştırmasına paralel olarak ontolojiyi anlamsızlaştıran bir içeriktedir. Kendinde şey bireyin penceresinden bakıldığında doğru olabilir. Ama Kant dışarısının aşkınlığını kendinde bir değere sahip olarak görmek yerine insanın ürünü olarak görmek üzerine gider. Böylece *kendini bil* sözü Antik Dönem'de aşkınlık karşısında sınırlanan bireye karşılık gelirken, modern dönemde *aklını billaklını kullan* sözü sınırlanan bir aşkınlığa karşılık gelir. Kendinde şey aşkın olan değil, fenomenal olanın en azından insan için olmayan yüzüdür.

Bireyin aklını kullanma iddiası teorik ve pratik anlamda farklı nesnelere sahiptir. Teorik anlamda bilmek istediğimiz doğa olsa da modern dönemde anlaşılacak istenen değil, hâkim olunmak istenen bir doğa anlayışının olduğunu Kant'tan daha önce

²¹ Habermas'ın egolojik akıl eleştirisi için bkz. Benhabib, *a.g.e.*, s.52

²² Hegel'in Kant'a getirdiği eleştiri evrenselleştirebilmenin ahlaki anlamda yetersizliğine işaret etmekteydi. Bkz. Benhabib, *a.y.*

F. Bacon açık bir biçimde söylemişti. Bireyin pratik anlamdaki ilerleyişi Kant'ın felsefesinde teorik alandan destek alır. Doğaya hâkim olunmak istenmesini Kant'ın felsefesine yükleyemeyiz belki. Ama Kant'ın felsefesi doğa denilen kavramın dahi anlığın a priori kavramlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylediğinde doğaya hâkim olunmak istenmesi doğal bir süreçten ibaret hale getirilir. Nitekim hemen sonrasında gelen idealizm bunu yapacaktır. Bunun için Kant teori ile pratik kullanımı birbirinden ayırıp akıl kavramıyla bunların birleşik olduğunu ortaya koyduğunda idealizme düşen, *Geist* kavramının öncülüğünde bu akli bütün varlığa yaymak olmuştur. Artık anlam, anlamın kendisini bulmasıydı. Akıl, Descartes'ten beri düşünme değil, düşünen düşünceydi. **Kant** bu akli sorunlu ama üst bir noktaya koyduğunda aslında buna bir ben yapısı vermek ister. Akıl aynı bir ben gibi kaçınılmazcasına hatalara düşer çünkü o sınırları aşmayı istemektedir. İşte sınırları aşan aşkın bir bilginin *sophianın* ya da hakikatin yani metafizik bilginin aklın arzusu olarak teşhis edilmesi ya da yargılanması pozitivist bir doktorun ya da Kant'ın sözlerine bakacak olursak yargıcın işi olacaktır.²³

Teorik anlamda dışarıya içeriden yansıma yapıldığını söylenerek oluşturulan öznel gerçekliğin iki şekilde etkisi olmuştur. Öncelikle dışarıya karşı gerçeklik kaybına uğrayan birey bu gerçekliğin yarattığı boşluğu mümkün olduğunca kendisiyle doldurmak zorunda kalacaktır. Dışarısı idealistlerin elinde ben olmayan ben'dir. Dolayısıyla Kant'ın idealistlerin yaklaşımından uzak dursa da teorik alanda kurduğu yapının pratik alana bu şekilde bir etkisinin olmamasını beklemek gülünçtür.

Sonuç olarak karşımıza ontolojik kayba uğramasını epistemoloji ve etikle tamamlamayı isteyen bir anlayış çıkar. Sorun olan noktalardan bir tanesi, ontolojinin olmamasının diğer disiplinleri de etkilemesidir. Varlığın aslında bilinmeyeceği söylendiğinde insan için ontolojinin epistemolojiye kayışı anlaşılır hale gelir. Varlığın asıllığı değil, olmasıdır ilk aşamada aranan. Bu nedenle varlığın anlaşılması olarak bir gerçeklikten değil, dönüştürülmesi üzerine kurulan bilgi sisteminden bahsetmek gereklidir. Ama faal bir bireyin ontolojisini akıl gücüne dayalı özgürlük ve özerklikte topladığında sorunlu bir hal alması kaçınılmaz olur. Çünkü anlamsızlaşan bir ontolojinin yokluğunda insanın kimliğini bulması, kendisinin ne olduğunu anlamlandırması mümkün olmaktan çıkmaktadır.

²³ Kant, *CPR*, AXI.

Öğretilen Anlam ile Öğreten-Öğrenen İlişkisi²⁴

Anlamı kurmanın Kant sonrasında aldığı şekli günümüze kadar getirebiliriz. Ama anlamın kurulması üzerine kendisini inşa eden modern paradigmanın merkezinde olan Kant'ın aşamadığını düşündüğümüzde çıkış yolu beklemek doğru olmaz. Yolun uzatılması bir yere varmayı sağlamaz. Bunun için son olarak yazının başında belirttiğimiz anlamı öğrenmenin varılacak yer olup olmadığını değerlendirmek, tartışmak istiyoruz. Fakat bunun başka bir yazının konusu olmayı hak ettiğini düşündüğümüzden sadece belirli bir durumu ortaya koyarak değerlendirmeye açacağız. Bu durum anlamın sahilliğinin korunması için öğreticiye ihtiyaç duyulsa da öğrenen-öğrenen ilişkisinde öğrenenin pasifliğiyle ilgili olacaktır. Bize kalırsa, öğretmenin karşısında öğrenen pasif değil aktif olmalıdır.

Yukarıda İbrahimi gelenekten bahsederken İslam'ın son halka olmasından dolayı batı düşüncesiyle bağlantısı Modern Dönem öncesinde de vardı. Bu bağlantının bir taraf için negatif diğeri için pozitif şeklinde olması önemli değildir. Nasıl iki insanın birbirleriyle düşman olduklarında aradaki bağlantı inkâr edilemezse İbrahimi gelenek içindeki dinler arasında da aynı durum geçerlidir. Bunun yanında modernizm paradigması özelde bu gelenekteki dinlere ama son aşamada da hala din üzerinden dünyayı algılamaya çalışan İslam coğrafyası üzerindeki ülkelere kendi değerlerini yaşatmaya çalışmaktadır. Yukarıda anlamın kurulması/kurgulanması üzerinden batı düşüncesinin neyi teklif ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Bu anlamda anlamın öğretiliyor olmasını teklif eden dinsel anlayışın yapısal olarak kabul edilir olmamasının nedenlerinden bir tanesi modern bireyin sekülerliği kendisindeki eylem gücünü yansıtacak yeni bir alan için talep etmesidir. Böyle eylem gücüne sahip olan birey için, öğretilir inanç formundaki din ihtiyaç duyulmayan bir yapı olarak karşımıza çıkar. Böylece kişisel din denilemeyeceği için kişisel inanç anlayışı ortaya çıkar. Ama bu kavramın "Bu senin kişisel inancın!" yargısıyla kazandığı anlam doğru olan üzerinden haklı olma imkânını ortadan kaldırmaktadır. Sonuçta inanç, hele kişisellik de eklenince, doğruluk imkânı olmayan anlamsızlık biçimine dönüştürülür. Örnek vermek gerekirse, kişisel inancın tatmin edici olması onun anlamlılığını sağlayan husus olacaktır.

Protestanlık ve onun türevleri olan Kalvinizm ve Piyetizm kendilerine göre bir cemaat yapısı ortaya koymaktaydılar. Birey bu yapı içinde dini formu değiştirse de kullanmaya, dönüştürmeye devam eder. Mesele artık dini değerlerin değil, ekonomik değerlerin belirleyici olmasıdır. Anlamın kurulması rasyonalitenin ekonomi üzerinden sonuç almasıyla birleşince bireylerin ortaklığı; eşitliği talep edilir. Yukarıda sekülerliğin bireyin alan talebi üzerine ortaya çıkan bir dünya görüşü olmasından bahsetmiştik. Bu alan bireylerin biraraya gelmelerini sağlayan ortam anlamına da

²⁴ Bu konuya ilişkin olarak yapacağımız eleştirilerin bir tarafıyla hep eksik kalacağının farkındayız. Buna rağmen haddimizi aşmamızın nedeni tartışma ortamı yaratmak içindir.

gelecektir. Bunun için devlet alanında laiklik, halk alanında kamusalığın bireyin örgütlenmesi; cemaatleşmesinin dışında düşünülmemesi gerekir. Hâlbuki anlamın öğretilmesi durumunda Müslümanların cemaatleşmesi farklı olmuştur.

Zamansal olarak modernliğe paralel ilerleyen İslam düşüncesinde ontolojik kaybı yaşayan batı bireyinin durumuna düşmemek çabası vardır. Bu durum konunun siyasi boyutu olarak telakki edilebilir. Daha temeldeyse mesele anlamın dini olduğunda kaybedilmesinin yaratacağı sıkıntıyla ilgilidir. İslam düşüncesinde anlamın öğrenilmesi Kuran-ı Kerim’de Hz. Âdem’e isimlerin Allah tarafından öğretilmesiyle başlatılmak istenir. Meleklerden üstün olma ve Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma gibi nitelikler ancak bu durumda bize nasıl birey tipi önerildiğini gösterir. Ama modern dünya içindeyse ilk planda cevaplanması gereken husus modern birey tipinin bu teklifi nasıl değerlendireceğidir. Biz burada dini tatmin olarak tutma lüksüne Batı’nın nasıl sahip olduğunun sorgulanması gerektiğini düşünüyoruz. En azından ilk başta bilimsel düşünceyle gelişmiş ekonominin böyle bir gücü modern bireye verdiğini söylemeliyiz. Ama asıl önemli kısım, Hıristiyanlığın Protestanlıkla başlayan sürecinde ekonomiye uygun hale getirilmesiyle beraber şu soruyla açığa çıkar²⁵: İslam da bir din olarak modern bilim ve ekonomiye uygun hale getirilebilir mi? Bu doğrultuda ilerleyerek başka bir sorunu ortaya koymak istiyoruz.

İslam’ın anlam olarak bütünlüğü eylem alanına da ilişkin olduğundan İslam dini siyaseti de kapsar. Bunun için İslam dini ayrı bir siyasi alana karşı durur. Ama bu durum, halife olarak nitelendirilen insanın bu nitelendirmesini toplumsal anlamda etkin olmayan saf ve soyut bir ahlaki bireyin gerçekleştirilmesi üzerine düzenleyen anlayışın oluşmasına zemin hazırlar. Böylece mutasavvıfın, fakihin, şeyhin ya da dini önderin olması yani bir yol göstericinin; önderin olması sağlanır. Sıkıntılı olan nokta, İslam toplumunun sadece bu tip önderleri çıkarmaktan kendisini sorumlu olarak görmesidir. Onların takip edilmesi onlara itaat edilmesiyle sınırlandırılır. Anlamın öğreten üzerine inşa edilmesi bireye yansıyan bir yapıda olduğunda, Müslüman insanın kendisini devamlı olarak öğrenenden ziyade itaat eden refleksine sokması da bunun bir neticesidir. Çünkü itaat öğrenilen bir bilgiyi değil, belirli bir kişinin kutsallığına ilişkin olmaya matuf olduğunda içi boş ya da dolu olan dini aktörler üretmesi sonucu değiştirmez. Bunun kaynağı, bize kalırsa, kısmen tam da bu dini aktörlerin sorumluluk bilincinin; halife olmağın ne anlama geldiğini kavrayamamalarıdır.

²⁵ Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu* adlı eserinin genelinde işaret ettiği gibi Luther veya Protestanlar ekonomik kaygılarla dini dönüşüme uğratmamışlardır. Rasyonalizasyon hayatın düzenlenmesinde tam olarak dini kaygıların daha rasyonel bir temelde ilerlemesi için kendisini gösterir. Buna karşın merkeze geçen rasyonalitenin din yerine ekonomi üzerinden hayatı düzenlemesiyle Protestanlık, Hıristiyanlığı ekonomiye uygun hale getirmenin formu olur. Bu durumun başka bir örneğini Luther’in dini anlamda kullandığı Bund/Ahd kelimesi üzerinde de görebiliriz. Bkz. Reinhart Koselleck, *Kavramların Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, 2006, ss.45-46.

Sonuçta ahlak-siyaset ilişkisi yukarıdaki formdaki ahlaklılığın siyasetten daha üst bir form olduğu biçiminde inşa edilir. Siyasetin ahlakın uygulanma formu olması yerine siyasete ihtiyaç duymayacak formu olması sağlanır. Hâlbuki siyaset aynı din gibi ahlakın eylemsel/*praxis* oluşturur. Bu bağlamda dinin siyasi bir ahlak olarak telakki edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu bireyin aktifliğinin; halife olmağının ancak ahlakını toplumsal bir yapıya; cemaate dönüştürmesi olarak siyasi olmasıdır. Böylece siyaset, ahlak ve din arasındaki bağlantı sağlanabilir.

Örnek vermek için anlamın öğretilmesi sürecinde öğretilenden ziyade öğretilene yönelmesine dikkat çekmek gerekir. Kuran-ı Kerim'deki Âdem'den (a.s.) anlaşıldığı üzere anlamı öğrenen birey tipi vardır. Öğrenen, öğrenci olarak kalmak için değil halife olmak için bu bilgiyi kullanmalıdır. Ama İslam düşüncesinin gelişen süreci içinde anlam kayması yaşanarak anlamı öğreten üzerine yoğunlaşılması yaşanmıştır. Bir diğer deyişle, anlamı öğreten Allah olduğunda anlam yerine anlamın kendisi olduğu düşünülen Allah üzerine yoğunlaşmıştır. Tasavvufun İbn Arabi gelenekle ağırlık kazanacak bir biçimde spekülâtif bir kimlik kazanmasına dikkati çekmek istiyoruz. Sanki felsefeye nazire olsun diye teolojik bir yapıya bürünen tasavvuf, Allah'ı bilme, O'nu keşfetme üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. Sorun olan nokta bu değerli kişilerin ulaştıkları nokta ya da kullandıkları yöntem değil, böyle bir pozisyonda olan birisinin toplum tarafından nasıl algılanacağıdır. Riyaziyat halife olmak için bir imkândan ziyade Allah'ı bilmek, O'nun aşkıyla yok olmak, O'nun gözüyle hakikati görmek gibi anlamlarla doldurulmuş ve doldurulmaya devam edilmektedir. Bireysel olarak kazanılan bu başarı anlamın öğretilmesini değil anlamı öğretene kutsallaştırırken aynı zaman da öğrenmesi gereken insan tipini de topluma yaymaktan uzaklaştırır. Muhtemeldir ki Müslüman insanlar din denilince Asr'ı Saadet ile başlayan ve içinde tabi'u'n ve tebeut tabi'inle başlayan süreç evliyalar, velileri v.b. algılamaktadırlar. Bu çok değerli insanların söylemleriyle kendilerinin kazandıkları bu değerler tam da onları takip edenler tarafından teğet geçilmeye başlanır. Bu açıdan bakıldığında mesele sultanın başında olduğu bir yönetim biçiminin olması değildir. Batı da dâhil olmak üzere bu türden yönetim biçimleri hep olmuştur. Buna karşın bu yönetim biçimini İslamiyet'in de öngördüğü biçimde düzenlemek ve değiştirmek için gerekli olan toplumsal vasat hiç bir zaman yerine getirilmemiştir. Çünkü mutasavvıf, şeyh, fakih olarak ortaya çıkan aktörler aktif bir birey temelli cemaat anlayışının talep edilmesine gerek bırakmamışlardır. Önemli olan önderin ismiyle cisimleşen cemaate ait olmaktır.

Anlaşıldığı üzere anlamla ilgili olarak her üç yaklaşımın da kendisine göre sınırları vardır. Anlamı keşfetme sınırlı bir anlam bilgisine sahip olmayla neticelenir. Anlamı kurma ise anlamlılığın yani ontolojik bir gerçekliğin kaybına neden olur. Anlamın öğretilmesiyle anlamın ne ve ne için olduğu üzerine yanlış bir şekilde ilerlemektedir. Biz bu sorunların cevabının tam olarak bir din tanımının yapılmasıyla

ilgili olduğunu düşünüyoruz. Ama bu ayrı bir sorundur. Bunun için genel olarak günümüz dünyasında dini ve özellikle İslam Dinini sorunlu olarak görmenin tehlikeleri üzerine işaret ederek yazımıza son vermek istiyoruz. Anlamın kalıcılığı üzerine kurulu bir yaklaşım onun elde edilen insan tarafından hakikat olarak telakki edilmesine neden olabilir. Bu durumda diğer herkesin de buna uyması beklenir. İletişimsel etik bağlamında anlamın kişiler arasında değerlendirilmesi gerçekliğini bugün itibarıyla değerlendirmemizin gerekli olduğunu düşünüyoruz. İletişimsel etik bağlamında postmodern yaklaşımdan farkın şu olduğunu iddia edebiliriz: Hakikat arayışına sahip olma iddiasında olan bireylerin birbirlerini ikna etmeleri mümkün olmalıdır. İletişimsel etik böyle değerlerin olmasını önemser. Buna karşın tartışmanın içine dini sokmanın yaşananlardan sonra doğru olmadığını düşündüğü için teklifini sınırlar. Bu durum ise en basitinden dini yaşam ile dini yaşayanların alanlarını daraltır. Bu daraltma toplum içinde ayrı alanın olmasından ziyade çürük; vebalı bir alanın olmasına neden olur. Hem o alanın içinde yaşayanlar alanın dışını küfre girmiş olarak görürler hem de o alanın dışında olan kısım da o alanın içini fanatik olarak görmeye başlar. Acaba bu durum günümüz dünyasının bir resmini veriyor mu sorusunun cevabını değerlendirmeye bırakıyoruz.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1985, Ege Üniversitesi Basımevi.
- Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1976.
- Benhabib, Şeyla: *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, , 1992.
- Fazlıoğlu, İhsan: *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, Nisan 2015.
- Heidegger, Martin: *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. ve yorumlar: Cengiz Çakmak, Kabalcı, Ekim 2005.
- Guryeviç, Aron: *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İlknur İgan-Zeynep Ülgen, AFA, 1995.
- Kant, Immanuel: *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, St. Martin Press, 1929.
- Kant, Immanuel: *Lectures on Anthropology*, derleyenler Paul Guyer, Allen Wood, Robert B. Lauden, Cambridge University Press, 2012.
- Caygill, Howard: *A Kant Dictionary*, Blackwell, 2000.
- Kosseleck, Reinhart: *Kavramların Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, 2006
- Koyre, Alexandre: *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak, 2000.
- Kranz, Walter: *Antik Felsefe*, çev. Suat Baydur, Sosyal Yayınlar, 1984.