

ISSN: 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

# FELSEFE ARKİVİ

*Archives of Philosophy*

*Archives de Philosophie*

*Archiv für Philosophie*

**47. Sayı**

47<sup>th</sup> Issue

**2017/II**



Ankara

**2018**

Felsefe arkivi = Archives of philosophy = Archives de philosophie = Archiv für  
philosophie.-- İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1945-  
c.; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 0378-2816

Elektronik ortamda da yayınlanmaktadır:

<http://dergipark.gov.tr/iufad>

1. FELSEFE – SÜRELİ YAYINLAR.

**Dergi Sorumlusu | Editor in Chief**

Ayhan Bıçak

**Editör | Editor**

Cengiz Çakmak

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Cengiz Çakmak

Sevtap Kadiođlu

Cüneyt Kaya

Enver Orman

Yücel Yüksel

Ayhan Bıçak

Nedim Yıldız

Murad Omay

Özgüç Güven

**İletişim | Correspondence**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE

**E-Posta / E-Mail:** [felsefe@istanbul.edu.tr](mailto:felsefe@istanbul.edu.tr)

**Telefon / Phone:** +90 (212) 455 5700 / 15998

**Faks / Fax:** +90 (212) 511 2467

**URL:** <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>

<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

**Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.**

**Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.**

All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors  
and do not imply endorsement by the editors.

**Yayın Türü | Publication Type**

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

**Sayfa Düzeni | Page Layout**

Caner Boztaş

**Baskı-Cilt | Printing-Binding**

Hamdioğulları İç ve Dış Tic. A. Ş.

[www.hamdiogullari.com](http://www.hamdiogullari.com)

Sertifika No: 35188

## Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, YTÜ Felsefe Bölümü (Emekli)  
Prof. Dr. Varol Akman, Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Medar Atıcı, GSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)  
Prof. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Kadir Çüçen, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Gürol İrzık, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi  
Prof. Dr. İlhan Kutluer Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri  
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, MSGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)  
Prof. Dr. Zekai Şen, İstanbul Teknik Üniversitesi  
Prof. Dr. Şafak Ural, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)  
Prof. Dr. Enver Orman, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Abdurrahman Aliy, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Samet Bağçe, ODTÜ Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Hamdi Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Mehmet Güneç, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Özgüç Güven İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, Adam Mickiewicz University  
Doç. Dr. M. Ertan Kardeş, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray, MSGSÜ Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Emre Dağtaşoğlu, Trakya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Öğr. Gör. Abrim Gürgen, MSGSÜ Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Taylan Altuğ, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. O. Faruk Akyol, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Melih Başaran, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Güler Çelgin, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü  
Prof. Dr. Zeynep Direk, Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü  
Prof. Dr. David Grünberg, ODTÜ Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Mustafa Kaçar, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü  
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy, Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Hakan Poyraz, MSGSÜ Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Türker Armaner, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Bülent Gözkân, MSGSÜ Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Nazlı İnönü, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. İskender Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Nedim Yıldız, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Can Karaböcek, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Piotr Leśniewski, Adam Mickiewicz University  
Yrd. Doç. Dr. Lucas Thorpe, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Murad Omay, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Özlem Duva Kaya, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü  
Dr. Akın Etan, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

# İçindekiler | Table of Contents

## Yazar | Author

## Makaleler | Articles

**Yaylagül Ceran Karataş**

Çağdaş Feminist Kuramlar Açısından Feminist  
Öznenin İmkanı..... 1

*Possibilities of Feminist Subject In The Context of  
Contemporary Feminist Theories*

**Derya Önder**

Parmenides'te Varlık ve Düşünme Bağlamında 'var  
olan' (on ti), 'var-olan' (eon) ve 'var-olma' (einai)..  
..... 25

*"being" (on ti), "Being" (to on/to eon) and "to be" (einai) in  
the Context of Being and Thinking in Parmenides*

**Ebru Pehlivan**

Kant'ın Eleştiri Öncesi Eserlerinde Sınır Kavramı.  
..... 43

*The Concept of "Boundary/Limit" in the Works of Kant's Pre-  
Critical Period*

**Yüksel Kanar**

Sosyal Bilimlerin Avrupamerkezci Yapısı..... 69

*The Eurocentric Structure of Social Sciences*

**Murat Kaymaz**

Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler ..... 81

*The Possibility of Ethical Discourse in Ludwig Wittgenstein*

**Nedim Yıldız**

Dostoyevsky ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi....99



## ÇAĞDAŞ FEMİNİST KURAMLAR AÇISINDAN FEMİNİST ÖZNEİN İMKANI

*Possibilities of Feminist Subject In The Context of Contemporary Feminist Theories*

**Yaylagül Ceran Karataş\***

### ÖZET

Feminizm özellikle 19.yy'dan sonra çağdaş felsefenin bir alt disiplini olarak zahir etmiştir. Soruları, kavramsallaştırmaları dikkate alındığında feminizmin yekpare bir kadın hareketi ve feministi de sadece kadın cinsiyetiyle adlandırılmayacağını söylemeliyiz. Bu makalede özellikle feminist kuramların kendi öznelere inşa ederken hümanizmle ve onun yol açtığı özne sorunuyla yüzleşmesi üzerinde duracağız. Biz burada feminist öznenin imkânını araştırırken öncelikle hakkında tartışmaların çokça yapıldığı hümanizm kavramını ve tarihsel arka planını feminist eleştiriler ışığında ele alacağız. Buradan hareketle modern ve postmodern özne olarak kategorilendirilen özne sorununu eleştiriler doğrultusunda hem tarihsel hem de problematik olarak sınıflayarak feminist özne eleştirileriyle karşılaştıracakız. “Feminist özne, hem feminizmin hem de öznenin soykütüğü üzerinden okunabilecek, konuşulabilecek, dinamik, biyolojik ve /veya toplumsal cinsiyetle önceden belirlenmemiş beden sahibi performatif bir kendiliktir” iddiamızı Beauvoir'ın ve Butler'ın kabullerini Hermeneutik ve Fenomenolojiden hareketle temellendireceğiz.

Anahtar kelimler: Hümanizm, Feminizm, Özne, Kendilik, Modernite, Postmodernite, Toplumsal Cinsiyet

### ABSTRACT

Feminism is one of the sub-discipline of the contemporary philosophy in 19<sup>th</sup> century. When considered feminist concepts and questions, we will say that feminism is not only one theoretical perspective and also feminist is not only a women. In this article, we will focus on feminist theories, which come up against Humanism and problems of Subject, while they build feminist subject. Then while researching possibilities of feminist subject, first of all we will discuss concept and historical

---

\* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü. yaylagul.ceran@medeniyet.edu.tr

background of humanism in terms of feminist critics. Based on this, we will categorize modern and postmodern subject in two main ways with regard to feminist critics of subject. First one is conceptual and second one is historical backgrounds on modern&postmodern subject. Our claim is “Feminist subject is a self which is undefined sexed and / or gendered body. Feminist subject has a genealogy which can be read and written in the dynamic process.” In this claim we will follow and criticize Simone de Beauvoir’s and Judith Butler’s arguments on the grounds of hermeneutics and phenomenology.

**Key words:** Humanism, Feminism, Modernity, Postmodernity, Subject, Self, Gender

### Giriş

Yüzyılımızın yeni anlam dünyası, teorik ve pratik tanım ve yaklaşımlarıyla insan doğası ve eylemlerini inceleyen pekçok bilim dalını biçimlendirmiştir. Bu anlam dünyasının payandalarını oluşturan temel kabullerin başında ise özellikle teknikten teknolojiye geçişle birlikte ‘yeni ürünlerin’ ortaya çıkışı yer almaktadır. Bu ürünler genel olarak sadece yeni bir anlam dünyası yaratmanın ötesinde özellikle Rönesans ve Aydınlanma hümanizminin temel iddialarını, araştırma yöntemini ve sorularını değişime zorlamışlardır. Başka bir ifadeyle, Rönesans ve Aydınlanma hümanizminin insanın varoluşunu kendisinden ve özellikle rasyonelliğinden hareketle tanımlama çağrısı 20.yy’da işlevsizleşmiştir. Yeni hümanizm ya da Anti hümanizm olarak adlandırılan 20.yy hümanizmi Rönesans hümanizmini iki yönde eleştirir ve anti tezini geliştirir. Bunlardan ilki, insan doğasının tanımlanması ve anlamlandırılması için doğa üzerine hakimiyet kuran akıl yeterli değildir. İnsan doğası aklın yanı sıra duyguları ve duyguları da epistemolojik sürece dahil etmelidir. Ayrıca 20.yy’ın soruları ve sorunları ışığında “Sabit, değişmez ve mutlak bir insan doğasından bahsedebilir miyiz? İnsan kimdir?” sorularıyla insanı anlamak için yeni kategorilerin inşa edilmesi gerektiğini iddia eder. İkincisi ise Rönesans hümanizminde tasviri, tanımı verilen öznenin politik kimlik söylemlerine, cinsiyet ayrımına, radikal etnik yapı ayrımına ve ekonomik sınıflara tabi tutulduğu için öteki oluşturduğu için kuşatıcı değildir. Batı entellektüel geleneğinin öznesi, genel anlamda beyaz, mülk sahibi, Hıristiyan, evin yöneticisi olan “baba” ve erkek olarak belirlenmiştir. Ve bu bağlamda da şimdiye kadar anlatılan ve referans olan tarih genel olarak insanın tarihi değil, özel olarak erkeğin, avrupalı beyaz erkeğin, varoluşunun, özne oluşunun öyküsüdür. Ki Aydınlanmadan beri hüküm süren özne anlayışı, çeşitli tarih felsefelerinin tarihsel anlatılarının birlik, homojenlik ve çizgisellik içinde ele alınmasına zorlamıştır. Bunun sonucunda parçalanmışlık, heterojenlik ve hepsinin ötesinde farklı grupların yaşadığı farklı zamansallıkların değişken temposu dikkatlerden kaçırıldı ya da perdelendi. Bu süreçte, çok yakın döneme kadar, kadının kendiliğine ve özne oluşuna ait tarihine,



farklı dönemsel kategorilere ve farklı düzenlere sahip anlatılara yer verilmemiştir.<sup>1</sup> Buradan hareketle hümanizm eleştirileri çerçevesinde kadın kimdir? Özne (*subject*) ve kendilik (*self*) kadını nasıl ilişkilendirilmiştir? Kadından özne (*subject*) olarak mı kendilik (*self*) olarak mı bahsedebiliriz? Kadın özgüllüğü ve feminist kendilik ilişkisi ve/veya farklılığı nerede ortaya çıkmaktadır? Vb. sorular bağlamında feminizm ve hümanizm ilişkisini postmodern tartışma gayasına düşmemeye özen göstererek araştırmamızın konusu kılacağız. Bu nokta da ilk olarak hümanizm kavramını ve tarihsel seyrini özellikle feminist eleştiriler ışığında ele alacağız. Ardından da feminizmin modern özne eleştirileri açısından öznenin soy kütüğünü çıkarıp feminist özne yerine feminist kendilikten bahsedebilir miyiz sorusunu S.Beauvoir'ın ve J.Butler'ın iddialarından hareketle inceleyeceğiz.

### **Hümanizmin Tarihi Seyri ve Feminist Eleştiri**

Hümanizmanın bir yöntem mi yoksa bir felsefe mi olduğu yüzyılımızda bile hala tartışılmaya devam etmektedir. Kimi tarihçiler hümanizmanın Rönesans'ta hiçbir zaman bir felsefe olarak tanımlanmadığını ve akademik bir branş olarak okutulmadığını iddia ederlerken<sup>2</sup> kimileri de özellikle 13. yy'da skolastik felsefenin kabullerinin antikçağ metinlerine geri dönerek hali hazır söylemden farklı olarak yeniden kurulması gerektiğini iddia ettiği için skolastik karşıtı bir felsefe olarak görmüşlerdir. Burada ilk iddiada dikkat edilmesi gereken nokta, kavramlara yüklenen anlamlardır. Nedir felsefe ki humanism felsefe değildir denebilsin. Felsefe insanın bilme ve yaşama edimlerini soru konusu edinen bir disiplin olarak tanımlandığında o zaman hümanizm bir tür felsefedir. Bu tartışmaya hümanizmin ne tür bir felsefe ve feminizmle nerede çatışmakta olduğunu sorduğumuzda, öncelikle tarihine ve ardından da ortaya koyduğu temel kabullere bakmamız gerekmektedir.

Hümanizm, özellikle 13.yy'da klasik eğitim sisteminde öngörülen konuların dışına çıkarak yalnızca dilbilgisi, retorik, şiir, tarih ve ahlak felsefesini (daha özel olarak siyasi tarihi ve özellikle yöneticinin davranışlarını, toplum ve devlet konularını ele alan ahlak felsefesi) kapsayan yönetici seçkinler için planlanmış bir eğitim ve yazın akımı olarak gündeme gelmiştir. Bununla birlikte Latince kökleri açısından hümanizm ilk olarak Cicero'nun Pro Archaiasında *studia humanitas ac litterarum* (insan bilimleri ve edebiyat) olarak geçer. Cicero aynı zamanda humanitas'a kesin olmamakla birlikte ama dikkat çekici bir anlam yükler. Ona göre humanitas, insan bilimleri, erkek çocuklarının insan olarak kendi gizil güçlerini tam olarak geliştire-

<sup>1</sup> S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, Çatışan Feminizmler, çev. F.E.Sezer, İstanbul:Metis Yayıncılık, 2006: 28

<sup>2</sup> C.G.Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. B.Tırnakçı, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2011:12

bilmeleri için öğrenmeleri gereken konuları içerir. <sup>3</sup> Buradaki insan bilimleri aynı zamanda geleneksel yedi özgür sanatı da (trivium –dilbilgisi, retorik ve diyalektik - ve quadrivium – aritmetik, geometri, astronomi ve müzik-) içeren ve ancak özgür ve yurttaş olan seçkin sınıfın erkeklerinin (insanın) öğrenerek toplumsal statülerini pekiştirme imkanı veren bir eğitim modeli olarak tanımlanmaktadır. Humanitas, Greklerin *paideia*'sıdır, Romalıların *homo humanus*'unu yani *Romalı Vatandaşı* yetiştirmek üzere planlanmış bir eğitim modelidir. Hümanizmi böyle tanımladığımızda kadının hakları, eğitimi ve toplumsal statüsü feminizm hümanizmle sorununun bir boyutunu temsil eder. Hümanizmi, Heidegger'in belirttiği gibi, insanın insanlığı için özgür olup, kıymetini onda bulmasına dönük bir endişe olarak anlaşılacak olursa, bu durumda hümanizm de "özgürlük" anlayışına ve insan "doğa"sı mefhumuna göre değişiklik arzedecektir.<sup>4</sup> Burada da feminizmin hümanizmle sorunun ikinci boyutu karşımıza çıkıyor: İnsan doğası erkeğin doğası mıdır? Hümanizm ilk olarak, skolastik eğitim karşısında insanın yani erkeğin kendi aklıyla karar verebileceği ve böylece özgür olabileceği kabulleriyle tarih sahnesine çıkmıştır. Bu kabulleri nedeniyle hıristiyanlık karşıtı daha genel bir ifadeyle, tanrı ve kurumsal din karşıtı bir söylem inşa edilmiştir. Rönesans hümanizmi, birey olarak erkek öznenin kendi bilme süreçlerini yine kendinden hareketle belirleyebilme yolunu açmıştır.

Doğası gereği sürekli değişen kültürler dizisi olarak tanımlanan hümanizm, benzersiz yeni tarih anlayışlarından dolayı da eleştirci, reformcu, daha iyi bir geçmişin yeniden kurucusu felsefesi olarak kabul edilmiştir. Farklı yöntem ve derecelerde, ama hep antikçağın temel niteliklerinden, kavramsal yapısından hareketle daha iyi bir gelecek kurma düşünde olan Petrarca, Valla, Machiavelli ve Erasmus gibi hümanistler, entellektüelin rolünü vicdan sahibi ve kurulu düzeni sorgulayan bir muhalif olarak tanımlamakta başı çekmişlerdir.<sup>5</sup> Feminizm açısından hümanizmin sorgulanması gereken düşüncesi işte burada karşımıza çıkmaktadır: Kimdir bu entellektüel, gerçekten cinsiyetsiz, tarih dışı ve tümel bir insan mıdır? Yoksa tarihte yaşayan tikel erkek mi?

Ortaçağ'ın sonunda ya da İtalya'da Rönesans'ın başında hümanizm tartışmalarıyla birlikte insan doğasının ne olduğu sorusu yeniden gündeme getirilmiştir. Bir yandan teolojik bir yandan da seküler kaynaklara referansla insanın doğası hakkında iddialar inşa edilmiştir. Papa III. Innocentius 13.yy'da İnsan Onuru Üzerine konulu eserlerin karşıtı olarak *miseria humanae conditionis* (İnsan Yaşamının Sefilliği Üzerine) yazmıştır. Papa'nın *miseria*'sı kötülük, sefillik ve özellikle de kadınlarla ilgiliydi. Kilise babaları İlk Günahı Havva'ya yüklemiş ve Havva'dan hareketle bütün kadınla-

<sup>3</sup> C.G.Nauert, 2011:16-17

<sup>4</sup> A. Aydoğan, *Hümanizmin Özü*, içinde M.Heidegger, Hümanizm Üzerine Mektup, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002:45-46

<sup>5</sup> C.G.Nauert, 2011:293

rı cinsellik ve günahla özdeşleştirmişlerdi. Kilise Babası Tertullianus'a göre kadınlar "şeytanın giriş kapısıdır" ve ayrıca Chrysostomos'a ve Tertullianus'a "kadın nedir?" diye sormuşlar ve her ikisinde ayrı ayrı kadını tanımlayan bir dizi ahlaksızlık sıralamışlardır: Dostluğu düşmanı, zaruri musibet, baştan çıkarmanın ta kendisi, evin tehdidi, eğlenceli felaket, kötülüğün doğası. Skolastik düşüncede biraz daha kadına yer açılmış olsa da (erkeğin egemenliği altında ev için gerekli olandı) kadın hala, mesela Thomas Aquinas için, hatalı ya da noksan erkekti (mas occasionatus).<sup>6</sup> Kilise babalarının bu kabulleri 1486'da Giovanni Pico della Mirandola, çığır açan eseri *De dignitate hominis*'de (On the Dignity of Man, İnsan Onuru Üzerine)'de kısmen devam etmiştir. Della Mirandola bu eserinde ağırlıklı olarak hem mitolojinin hem felsefenin hem de İbrahimi dinlerin kutsal ve yüce olan erkeklerinden söz etmiştir.<sup>7</sup> Çünkü, insan doğasının ne olduğunu ve insanın nasıl yaşamak istediğini kendi özgür iradesiyle belirleyeceğini söyleyen Adem Tanrı'nın tek muhatabı olan insandı.

Kadın Ortaçağlar boyunca ve erken Rönesans'ta ya şeytanın giriş kapısı ya da İsa'nın gelini olarak ama daima erkeğe referansla tanımlanmıştı. Erken Modern dönemde ise Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim *Dişi cinsin Soyluluğu ve Mükemmelliği Üzerine* adlı eserinde<sup>8</sup> ve *Disputatio Nova*'nın alt başlığı "kadınlar insan mıdır? değil midir?" ve bu soruya verilen olumsuz yanıt 18.yy'la kadar tekrar tekrar basılarak tartışmayı canlı tutmuştur. Burada kadın dostu bir Cizvit ile kadın düşmanı bir Benedikten tartıştırılırlar: "homo (insan) sözcüğü homu'dan yani topraktan türetilmiştir, dolayısıyla kadın insan olamaz ya da insan olarak nitelendirilemez; çünkü topraktan değil kaburga kemiğinden yaratılmıştır, bu nedenle kadın insan değildir." Bu cinsiyet tartışmalarına 16. ve 17.yy'da "kadınlar erkek (gibi) midir?"<sup>9</sup> sorusu da eklenince, hümanizm çerçevesinde bu sorular ve onlara verilen cevaplar, feminizmin hümanizmle ve kiliseyle kavgası aşkar olur.

Erken Modern düşüncenin ve Aydınlanma'nın öngördüğü hümanizmde ise insan tıpkı vücudunda başının olması gibi, bir benliğe, kişiliğe, kendiliğe sahip olduğunu düşünmeye yönlendirilmiştir. Bunun arkasında yatan gerekçe ise hümanizmin kurucularından olan Montaigne'in *Denemeler*'inde karşımıza çıkar. O insanın iç duyularında meydana gelen belirsizliği ve sürekli değişimi önceler ve bunun farkındadır, fakat bu durum insanın doğal durumunu yansıtır. Oysa insan varoluşunu, kendiliğini ve benliğini evrensellik ve "hakikat" açısından eğitimle belirlemelidir. Montaigne'a

<sup>6</sup> G. Bock, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, çev. Z.A.Yılmaz, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004: 6-8

<sup>7</sup> P.della Mirandola, *On the Dignity of Man*, trans. P.J.W.Miller, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998:1-8

<sup>8</sup> İlk kez 1529'da latince yayınlanmıştır, sonrasında ise Avrupada 6 dile tercüme edilerek yeni baskılarıyla cinsiyetler tartışmalarının temel metinlerinden biri haline gelmiştir. Tam karşısında ise cinsiyetler tartışmasına yeni bir soru ekleyen ve 1595'te Almanya'da anonim ve latince olarak yayımlanan *Disputatio Nova* yer almaktadır.

<sup>9</sup> G.Bock, 2004: 6-8

göre bütün bu değişimin, doğal durumun ardında insanın kendisini tanıması, benliğini inşa etmesi ve kişi oluşunu biçimlendirmesi ve böylece bir iç denge oluşturma-bilmesi için bir ilkeye ihtiyacı vardır. Bu ilkenin köklerini ise insan ancak ve ancak doğada bulur.

Kendi adıma şu antik kaideyi acemice ve basitçe kabullendim: “Tabiatı takip etme konusunda hata yapamayız”. Bir kimsenin kendisini tabiata uyumlu kılması için kanun metni tabiattır... hayatımı (evrensel bir modele sahip olabilmek için) tabi şartlara uygun olarak yönlendirmeliyim...<sup>10</sup>

Montaigne’den sonra özellikle Bacon’la birlikte hümanistlerin doğaya bakışı ikicil bir yol izlemiştir. Her iki kabulde de doğa dışı niteliktedir, fakat ona yaklaşım ve hümanitas açısından ele alınışı farklılaşır. Bacon ve onun çizgisinde ilerleyenler için akıl doğayı zapturap altına almalıdır, yoksa doğa duyguları hakim kılarak evrende olgunlaşamamayı, “kötü”lüğü yayar” düşüncesi belirleyicidir. Bir taraftan da Rousseau ve onun çizgisinde ilerleyenler için “Doğa dışı, kadındır, bilincin ilkel halidir, onu akıl aracılığıyla terbiye ederek dönüştürebiliriz, aklın muhatabı olarak akla referansla tanımlayabiliriz” düşüncesi belirleyici olmuştur. Doğaya ragmen veyahutta doğadan hareketle bilen, kendinin bilincinde olan ve böylece hareket eden kişi-özne Hümanizme göre “Erkek”tir.<sup>11</sup>

Hümanizmin önemli temsilcilerinden biri olan Rousseau *Emil* adlı kitabında “erkeklerle özgü olan entellektüel işleyiş tarzının kadınlar için uygun bir tarz değildir. Soyut ve spekülatif hakikatlere, bilimdeki ilke ve aksiyomlara, geniş ölçüde genellemeye dayanan her şeye yönelik arayış bir kadının kavrayış gücünü aşan bir şeydir” der.<sup>12</sup> Kadının duygusallığı ve saf doğa hali rasyonel olana ulaşmasını hep engelleyecektir, çünkü kadın kendi üzerine rasyonel bir refleksiyon geliştiremeyeceği için bu durumu hiç aşamayacaktır. Benzer düşünceyle hareket eden Kant *Aydınlanma Nedir?* adlı yazısında insan aklının aydınlığa ulaşabilmesi için iki önemli noktaya işaret eder. Bunlardan ilki *Aydınlanma*’nın düsturu olan “aklını kendin kullanma cesaretini göster” (“*sapere aude*”) “insanoğlunun kendi kendine düşmüş olduğu olgunlaş(a)mamak durumundan, güçsüzlükten kurtulması, kendi aklını bir başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermesiyle mümkündür. Bu ilkeyle aslında kadını dışarda bırakmıyormuş gibi görünmektedir. Fakat bu cesaretin gösterileceği yer ise, ikinci önemli noktadır, kamusal alan. Ona göre aklın

<sup>10</sup> C.Taylor, *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*, çev. S.A Baş&B.Baş, İstanbul: Küre Yayınları, 2012: 274

<sup>11</sup> G.Lloyd, *Erkek Akıl*, çev.M.Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996:82-90

<sup>12</sup> G.Lloyd, 1996:104

olgunlaşması ve özgürlüğü kamu alanında açığa çıkar.<sup>13</sup> İşte bu noktada Aydınlanma hümanizminin öznesi aklını bilincin daha aşağı biçimlerinden, doğa durumundan hareketle geliştirerek (evrensel ahlak yasasının, ödev ahlakının kurucusu olarak) kamu alanında özgürce ifade eden erkektir. Kadın doğa durumunu aşama gücü ve yetisine sahip olmadığı için hiçbir zaman yasa kuyucu rasyonel özne olamayacaktır.<sup>14</sup> Kant'a göre yine kadın hiçbir zaman büyük bir çocuktan daha fazla birşey değildir ve onun dünya bilgeliği akıl yürütmeye değil hissetmeye dayalıdır.<sup>15</sup> Kant sonrasında da kadının toplumsal süreçte varoluş alanı ve varoluşsal referansları değişmedi. Kadın 19.yy'ın ikinci yarısına kadar "eksik erkek" olarak tanımlandı. Peki ne oldu da 'kadın', humanist öznenin kurucu değerlerini eleştirmeye başladı, nereden buldu bu cesareti? Bu soruya feminizmin tarihi çerçevesinde kısaca değinip asıl sorumuz olan feminist öznenin, kendiliğinin imkanını temellendirmeye çalışacağız.

18. yy'da doğabilimlerinde yaşanan değişimler, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776), Fransa'nın İnsan Hakları Bildirgesi (1789) ve Fransız İhtilali (1789) ve Sanayi devrimi kadının, aslında sadece kadının değil erkeğin de, ev ve iş hayatını birbirinden ayırdı. Emeğe dayalı işin mekanla ve zamanla örtüştürülmesi ve ardından da işyeri ile ev mekanı olarak ayrılması hayatın her aşamasına uygulanarak toplum hayatındaki değişimler, tabakalaşmayı hızlandırmıştır. Sanayi Devrimiyle fabrika ve "ev ekonomisi" ayrımı derinleşerek işin kamusal alan ve mesai saatiyle ve evin de özel alan ve tam günle bölümlere ayrılması aşılması zor bir toplumsal hiyerarşinin temelini oluşturmuştur. Bu değişimlerin etkisi, somut olarak, kadının günlük yaşamının dönüşümünde gözlemlenebilmektedir: "Kadın ancak ve yalnız özel alanda, evde varolabilir ve özgürdür" yargısı ekonomik temelli ayrımın yanı sıra felsefe tarihinin birçok döneminde gördüğümüz ikilikleri (akıl-doğa; erkek-kadın; iyi-kötü; gündüz-gece vb.) teorik gerekçelendirme olarak kullanılmasıyla toplumsal cinsiyetin kadın üzerindeki tahakkümü pekiştirilmiştir. Bu ekonomik temelli toplumsal cinsiyet hiyerarşisiyle kadının akıldan ve kamusal alandan tecrit edilmesinin yolunu açılmıştır. Akılcılık çok daha kesin şekilde kamusal alan ve erkek olarak; akıl-dışılık ise özel alan ve kadınla özdeşleştirilmiştir. Ortaçağlardan Aydınlanma'nın sonuna kadar kadınların toplumsal süreçlerden uzak tutulması birçok kadının tepkisini çekmiştir, fakat emeğin ve cinsiyetin sömürülmesi Sanayi devrimiyle birlikte aşikar olmuştur. Bu da kapitalist ekonomi politiğin toplumsal yapıdaki farklılıkları kontrol etmek amacıyla biçimlendirdiği bir tür mekanizmadır. Kadını ve genelde emeği tahakküm altına almanın pragmatik yolu sahte özgürlük talepleri ilan etmek ve kadını kamusal alanın gündemine çekerek biçimlendirmektir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet tahakkümü 1765-1769 yıllarında Blackstone'un İngiltere Kanunları üzerine

<sup>13</sup> I.Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. N.Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984:213-214

<sup>14</sup> G.Lloyd, 1996: 92-93

<sup>15</sup> I.Kant, *Yaşamın Anlamı*, çev. A.Sarı, İstanbul: Birey Yayınları, 2004:108

Yorumlar adlı eserinde İngiltere Kanunlarında kadının hem mülksüzleşmesine hem de kim'liksizleşmesine neden olan evlilik sözleşmesini eleştirisiyle kadınların kamusal alan taleplerini yönlendirmiştir. Fakat ilk olarak Fransız İhtilali'nin ilk yıllarında Olympe de Gouges *Kadın Hakları* adıyla yayınlanan el broşürü nedeniyle giyotinle idam edilmesinin ardından Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Savunusu* (1792) ana akım feminist literatürün başlangıcı kabul edilir.<sup>16</sup> Burada kadının temel hakkı olarak eğitim hakkı ve vatandaşlık talepleri ön plana çıkartılır. Vatandaşlık hakkının talep edilmesi apaçık olarak kadının kamusal alanda yer almasını ve rasyonelliğinin kabul edilmesini içermektedir. Tüm bu noktalar kapitalist ekonomiği politığın iktidar alanlarının referansları olarak 19.yy'da kadın hakları hareketinin ortak paydasını oluşturmuştur.<sup>17</sup> 20.'yy'dan günümüze ise süreç kamusal alandaki taleplerin nedenine odaklanarak gerçekçi, toplumsal cinsiyetin tahakkümüyle yüzleşen kuramlarla değişime uğramıştır; yapısal olarak kamusal alan tanımının dönüştürülmesine, feminist öznenin doğasının ve imkanının neliğine doğru evrilmiştir.

### Feminizm Modern Özne Eleştirisi

Feminizmin modern özne eleştirisi, temelleri tasfiye etmek ya da temelcilik karışıklığı diye adlandırılan bir konumu göklere çıkarmak değildir. Eleştiriyile asıl yapılması istenen, temelleri koyan kuramsal hareketin nelere yetki verip neleri dışladığını ya da reddettiğini irdelemektir.<sup>18</sup> Bu çerçevede Haraway, eleştirinin merkezini oluşturan iki geleneksel çerçeve belirlemiştir. Bunlardan ilki, insan-doğa dikatomisinde insanın ya rasyonelliği ya tarihselliği ve sosyalliği ya da duyuları üzerinden tanımlanmasıyla varılan özcü, organik, cinsiyetli modern özne söylemleridir. İkincisi ise insan-makina dikatomisinde insanın araçsallığıyla, beden kurgusallığıyla, eylemin belirleyiciliğiyle ve rölativizmle şekillenen postmodern özne söylemleridir.<sup>19</sup> Her iki söylemde Batı felsefesi açısından gerçek anlamda kuşatıcı ve yaşanan sorunlara cevap üreten nitelikte olamamışlardır. Başka bir ifadeyle özne olarak insanın varlığı bile gerçek sorun olmaktan çıkarılarak ekonomik temelli üst anlatılarla (ki üst anlatıları da yıkan bir yaklaşımla birlikte) ya da metadil yaklaşımları çerçevesinde dilin imkanları açısından bir tür analize dönüşmüştür. Sonuç olarak, farklı boyutlarıyla gündeme gelen özne sorunu hem taşıyıcısından hem de eylemlerinden arındırılarak tarihsizleştirilmiştir, anti humanist bir hal almıştır. Bu nedenle çağdaş feminist kuramların

<sup>16</sup> J.Donovan, *Feminist Teori*, çev.A.Bora-A.Gevrek-F.Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2001: 15, 22. 15.yy'da başlayan ve özellikle kadının eğitimini konu alan metinler yerine Wollstonecraft'ın metnin merkeze alınmasının nedenleri dikkatle incelenmelidir.

<sup>17</sup> S.M.Pelizzon, *Kadının Konumu Nasıl Değişti?*, çev.İ.Sadi-C.Somel, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2009:31

<sup>18</sup> S.Benhahib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 50

<sup>19</sup> N.Mansfield, *Öznellik*, Freud'dan Haraway'a Kendilik Kuramları, çev. H.Çetinkaya, R.Durmaz, İzmir: ARA-lık Yayınları, 2006:178

özne eleştirisinin merkezinde yatan temel saik, Butler'ın ifade ettiği gibi, öznenin kurulum sürecini ve politik anlamını, özneyi kuramın gerekliliği ya da önkabulü olarak almanın sonuçlarını sorgulamaktır.<sup>20</sup> Başka bir ifadeyle, özne eleştirisi, öznenin yok sayılması ya da inkarı değil, önceden verilmiş ya da temelci bir öncül olarak öznenin kurulumunu irdeleme yoludur.<sup>21</sup>Bu çerçevede özne eleştirilerinin köklerine yönelik sınıflandırılan geleneksel çerçeveleri incelediğimizde Haraway'ın belirlediği ilk geleneğin öznesi, 17.yy'ın ilk çeyreğinden itibaren Suarez, Erasmus, Montaigne, Luther, Bacon ve Descartes'in yöntemsel kuşkusuyla hareket eden, Kant'ın bilen, tasarlayan ve düşünen Aydınlanma'nın akli mitosun dışı doğasının karşısında duran, doğanın canlılığı ve üretkenliğinden çarpıcı bir şekilde ayrı olarak ele alınan epistemolojinin kurucusu rasyonel öznesidir.<sup>22</sup> Başka bir ifadeyle, mitosun ve teosun evren ve insan tasavvurundan ayrılarak çıkarımsal akıl sahibi, beyaz erkeğin hakim olduğu bir dünya görüşüne doğru geçiş yaşanmıştır. Aydınlanmayla birlikte kilise otoritesinin ve skolastik belirlenimin dışında değerlendirilen bilgi, özgür insanın özgün ve etkin rasyonel gücüne dönüşmüştür. Kant'ta olgunlaşan bu yaklaşımla "insanın salt zihinsel etkinliği olarak bilgi" anlayışında aydınlanmanın ikinci Kopernik devrimi olarak adlandırılan rasyonel devrimi yaşanmıştır. Rasyonel bilgiyi merkeze alarak insanın bütün yapıp etmelerini bu bilgiye dayalı açıklamak Aydınlanma hümanistlerinin ortak yaklaşımına dönüşmüştür. İnsan akli hakikat, iyilik ve adaletin biricik yargıcı olarak görülür.<sup>23</sup> Modern aklın Aydınlanmacı kökleri akli, doğanın gizemini çözen, toplumsal olguları yasalar çerçevesinde biçimlendiren böylelikle de insanı özgür ve iktidar sahibi kılan eril bir yapıdadır.

İkinci geleneğin öznesi ise, 19.yy'dan itibaren Aydınlanma hümanizminin kurduğu akıl egemenliğini eleştiren, yeni bilim ve teknolojinin etkisiyle doğa, insan ve toplum anlayışlarında geç ortaçağın ve modern çağın metafizik temellendirmelerini aşan bir söylemde tanımlanan postmodern öznedir. Rönesans'tan geç Modernite'ye kadar humanist özne bilinç ve rasyonalite üzerinden epistemolojik bağlamda biçimlenen ve önceden verili bir öze göre tanımlanırken postmoderniteyle birlikte bu özne anti özneye dönüşmüştür.

Postmodernitenin "antagonistik özne"si insanı verili olandan bağımsız olarak içinde yaşadığı sosyal, tarihi, kültürel ve estetik beğeniler doğrultusunda her defasında yeniden kurulan karşıt özne / anti öznesidir. Artık insanın gerçekliği gözlemlediği ve üzerinde akıl yürüterek kavramsallaştırdığı nesnelere dünyasına, öteki'yle ilişkisine indirgenmiştir ve bu özne için bu dünyanın neliginden çok ne-içinliği önplana çıkar-

<sup>20</sup> N.Mansfield, 2006:46

<sup>21</sup> S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 53

<sup>22</sup> D.West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. A.Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998:214-215

<sup>23</sup> D.West, 1998:214

ılmıştır.<sup>24</sup> Özne yalın homo sapiens olmanın ötesinde düşündüğü üzerine düşünen ve bu eylemini özellikle homo faber (araç yapan), homo ludens (oyun kuran) ve homo semioticus (anlam veren) olarak gerçekleştiren erkek özne-bireydir.

Aydınlanma hümanizminin insan özneyi tarihin kılavuzu ve belirleyicisi olarak takdim eden akılcı söylemi, çağdaş teknolojinin hız merkezinde üretilen yeni makinelerinin belirleyiciliği altında yerinden edilmiştir. İnsan bizzat 'el altında duran' hazır nesneye indirgenerek aynı zamanda kaybolan kendiliğin ölçülebilir, hesaplanabilir ve planlanabilir bir 'şey' olması açısından da bir tür düzenleme ögesi haline gelmiştir. Her iki geleneğin öznesi insanın bütünlüğünü temsil eder nitelikte olmadığı gibi kadının varoluşuna dair sorunları çözebilecek yeterliliğe sahip değildir.

20. yy'da modern ve postmodern özne çatışmasında, özne varolanları sadece kendisine referansla ya da kendinden hareketle tanımladığı ve kurduğu bir dünyayı temsil etmektedir. Bu çatışmanın bir ayağını herşeyin kendi eseri olduğuna ve hakikatin sonsuz bir şekilde şaşırtıcı, heyecan verici ve gizemli olmaktan çok bilinebilir, yasalaştırılabilir olduğuna inandıran hümanizm, bir ayağını da hiçbir şeyin kesin, apaçık bilinmeyeceği, varlıkta hep artık kalan ve anlamlandırılmayan bir yönün olduğuna inandıran anti hümanizm oluşturur. Burada Heidegger'in hem teknik hem de metafizik eleştirisini dikkate aldığımızda feminizm hümanizmin imtihanı apaçık olmaktadır. Heidegger açık uçlu ve yaratıcı değerlerimizin mekanikleştiren, statik rasyonel düşünce tarafından tahrip edileceği insanlık dışı bir dünyanın değil, evrenin gizemli ve bilinmeyen ötekiliğinin yerini katı ve acımasız bir insani hesaplamanın alacağı insanileştirilmiş bir dünyanın çatışma yaratacağı vurgusu çağdaş feminist kuramlar için antihümanizme doğru yeni bir yol aralar. Onun için varlığın hakikatinin ve gizeminin açıklanmasının-anlaşılmasının aracı olan teknoloji çağımızda özellikle ekonomi politikalarıyla, hakikati ve varlığı, her türlü metafizik bağdan arındırarak yerinden eden, köksüzleştiren, özcü ve canlıcı söylemleri altüst eden bir iktidar aracına dönüştürmüştür.<sup>25</sup> Başka bir ifadeyle, modern dönemden 19. yy'la kadar Batı felsefesi varolan dinamik ilişkiler dizisinde mutlak hakikat modelini geçerli kılacak tek, otoriter ve sabit bir yapı üretmeyi planlamıştır. Hakim düşüncenin sabit, bilen ve gözlemleyen özneye, sabit ve bilinebilir bir nesneye ve tümel objektif bir tasarım sistemine dayanan hakikat anlayışı 19. yy'ın ilk çeyreğine kadar devam etti.<sup>26</sup> 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren Batı felsefesinin bu geleneksel anlayışının üç sac ayağında (özne-nesne-hakikat) dönüşüm yaşandı: Artık Kıta Avrupası'nda başlayan ve köklerini antikçağda bulan bu dönüşümle ne sabit, bilen ve gözlemleyen bir özne ne sabit bilinebilir bir nesne ne de bunları ortak bir anlam evreninde birleştirebilecek bir hakikat tasarımı mevcuttur. 20. yy'ın ilk çeyreğinden itibaren de çağdaş felsefede

<sup>24</sup> S.Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. T.Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 4.baskı, 2011:155-156

<sup>25</sup> D.West, 1998:222-223

<sup>26</sup> N.Mansfield, 2006:178



Anglosakson Analitik felsefe, metafiziğin köklerini kazıdı; Kıta Avrupası Felsefesi ise öznenin ve nesnenin sabitliğine olan imanı kırdı.<sup>27</sup> Şimdi çağdaş felsefe bütün bu yıkım ve kıyımların ardından felsefenin ne olduğuna dair tartışmalarla yeni felsefe ve özelde de antihümanist bir arayıştıdır. Bu durum aynı zamanda hem modern hem de postmodern feminist eleştirilerin odağını oluşturmaktadır. Çünkü yüzyılımızda feminizm, bir çok farklı yüzüyle, yöntem olmanın dışında politik duruş olarak kendini tanımlamaktadır. Feminizmin tarihinde birbirinden farklı pekçok feminist iddianın sınıflamasıyla karşı karşıya kalırız: Liberal Feminizm, Marksist Feminizm, Sosyalist Feminizm, Radikal Feminizm, ya da üst sınıflamada Modern ve Postmodern Feminizmler. Burada herbir feminist kuramın ortak noktası ya da hareket noktası kadının varoluşsal ve toplumsal sorunlarıdır.

20. yy'ın ikinci yarısından itibaren farklı kaynaklardan besleniyor olsalar da genel olarak feminist kuramlar, kadın sorununun felsefi olarak temellendirilmesi noktasında Marksizm, Psikanaliz, Yapısalcılık ve Postyapısalcılık<sup>28</sup> gibi "Postmodern" kuramlara başvurmuşlardır. Bu süreç de feminist kuramlar Postmodern söylemlere özellikle şu açılardan yaklaşmıştır: Bilgi için mutlak zemin ve mutlak temel bulma girişimlerini reddetmek; bilimsel yöntem içinde oluşan bilginin üstünlüğünü ve bütün insan bilgisine bir paradigmal temel oluşturacağı varsayımını kabul etmemek; doğa bilimlerinin yöntemi sosyal bilimlere uygulanamaz, sosyal bilimlerin kendi dinamiklerine uygun teknik ve yöntemi bulmak; Aydınlanma felsefesinin her türlü özcü yaklaşımı ve mutlak temel arayışı karşısında durmak.<sup>29</sup> Bu yakınlaştırıcı sebeplerin yanı sıra feminist kuramların Postmodern söylemlerden büyük oranda ayrılmasının nedeni feminizmin kapsayıcı teorik çerçevelerinin olması, olgu ve olaylara onlara referansla açıklama modelleri geliştirmesidir. Bu nokta "Feminizm tam anlamıyla Postmodern'dir" diyemeyeceğimiz gibi, değildir de diyemeyiz. Her ikisi de birbirini dönüştürerek, değiştirerek karşılarında duran soru(n)lara yeni zeminler inşa etmektedirler. Örneğin, psikanaliz ve özellikle Lacancı psikanaliz ilk aşamada feministler için hem eleştirilen hem de başvurulan Postmodern bir kuram olmuştur. Psikanalizin bireyin biyolojik yapısının tarih, kültür ve sosyal dokuyla ilişkiye girdikçe dönüştüğüne dair iddiası feminizmi psikanalize yaklaştırmıştır. Fakat, Freud'un psikanalizinde Oedipus kompleksi üzerinden tanımlamaya çalıştığı kadının cinsel ve toplumsal kimliği, kadın sorununu çözmekten çok daha da karmaşık hale getirmiştir. Bunun yanı sıra, kadını Skolastik felsefenin sınırları içinde eksik-eksiltilmiş bir erkek olarak tanımladığı ve "Kadın ne ister?" sorusunu dışarıda bıraktığı iddialarıyla bazı feminist yaklaşımlar

<sup>27</sup> N.Mansfield, 2006:178

<sup>28</sup> (Bu kuramlardan Marksizm ve Psikanaliz modern dönemden postmodern döneme geçişte dönüşüm noktalarında yer alan kuramlar olduğu için bazı teorisyenler için hala modern kabul edilirken bazıları için postmodern olarak adlandırılmaktadırlar. Biz burada postmodern kategori çerçevesinde ele alıyoruz bu iki kuramı.

<sup>29</sup> aktaran) Z.Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997:88

Freudçu psikanalizle yollarını ayırmışlardır. “Gerçekten de, ‘erkek’ ve ‘dişi’ kavramlarına daha belirgin bir anlam vermek istersek, libidonun genel olarak ve yapısı gereği, erkekçe bir öze sahip olduğunu ileri sürmemiz gerekir.”<sup>30</sup> diyen Freud, erillik ve dişilik bağlamını, cinsiyetçi yaklaşımı aşarak kadını ‘kadın’ olarak tanımlayamaması açısından eleştirilmiştir. Lacancı psikanaliz de ise “kadın yoktur” argümanına öncelikle feministler tarafından karşı çıkmıştır, fakat bilinç altının toplumsallığı üzerinden toplumsal cinsiyet sorununu apaçık kıldığı için de üzerinde tartışmalar yoğunlaşmıştır. Başta psikanaliz olmak üzere diğer başvurulan kuramlar özellikle siyasal sorunlara yönelen feministler açısından kamusal alanın sınırlandırılması noktasında farklı imkanlara kapı aralamak yerine onları birbirlerine yakınlaştırmıştır.<sup>31</sup>

Kadın sorunu olarak kadın-erkek ilişkilerinde erkeklerin kadınlara egemen olduğu iktidar biçimlerinin “gerçekliğine” odaklanmışlar ve buradan hareketle iktidar yapılarının analizini ön plana çıkarmışlardır. Onları böyle bir sürece yönlendiren uzak ve yakın geçmişte haklı sebepler vardı elbette. Örneğin, uzak geçmişten Montaigne, kadınları sadece hak talep etmenin ötesine geçmeye, verili düzenin tanımlanması için aktif rol almaya yönlendirir: “Kadınlar hakkında kanunları yapanlar yine erkekler olduğuna göre bunları kendi görüşlerine göre düzenlemişler, kadınları yakından incelemeye lüzum hissetmemişlerdir. Kadınlar ise bu kanunlara baş kaldırmakta, onları kabul etmemekte haklıdırlar. Yani bu kanunlar erkekler hilesiyle meydana gelmiştir. Tarafsız değildir.”<sup>32</sup> Ya da yakın geçmişte yaşananlar “Fransız Devrimi”ndeki Jakoben egemenliği döneminde, Stalin’in otoriteyi ele geçirme mücadelesinde, Almanya’da Nazi politikalarının uygulanmaya konulmasında veya İran’da Ayetullah Humeyni’nin zaferi ile sonuçlanan süreçte yönetici elit hükmetmeyi, güçlülüğü, merkezi otoriteyi ve yönetici iktidarı eril olarak, dişili ise düşman, dışarıdaki, yıkıcı ve zayıf olarak meşrulaştırmaları gibi. Ayrıca bu kabullerini kadınlara hadlerini bildiren yasalarla (kadınların siyasi katılımının yasaklanması, kürtağın yasadışı ilan edilmesi ve annelerin ücretli işlerde çalıştırılmasının yasaklanması vb.) yazılı hale getirmeleri gibi.”<sup>33</sup>

Bütün bu süreçte feminist kuramlar açısından kadının gerçek sorunu “böyle iktidar yapılarında nasıl kadın odaklı bir yaklaşım geliştirilebilir?” sorusuna dönüştürüldüğü için asıl sorun, kadın(lar)ın varoluşu ve özgüllüğü-kendiliği sorunu, toplumsal cinsiyetle perdelenerek anlam ve değer kaymasına uğramıştır.

Bu noktada, özne oluş sürecinde insanı ve çatışma alanlarının dışında kadını tanımlarken nasıl bir yöntem izlenmelidir? Ne Platonculuğun özcülüğüne ne Marksçılığın toplumsal sınıflarına ne de Freudçu psikanalizin penis merkezci kurgusuna

<sup>30</sup> S.Freud, *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme*, çev. S. Hilav, İstanbul: Varlık Yayınları, 1963: 108

<sup>31</sup> M.Zalewski, *Feminism after Postmodernism*, London: Routledge, 2002:133

<sup>32</sup> S.Beauvoir, *Kadınlığın Kaderi*, çev.C.Unan, Garanti Matbaası, 1966:8

<sup>33</sup> J.W.Scott, *Feminist Tarihin Peşinde*, çev. F.Dinçer-Ö.Aslan, İstanbul: bgst Yayınları, 2013:92

düşmeden nasıl tanımlayabiliriz? Kojeve'nin Hegel'den hareketle belirttiği gibi insanı tanımlayacak olan hakiki felsefe, Kantçı ya da Kant öncesi felsefeler gibi bir bilinç felsefesi değildir artık. Bu felsefe, kendinin bilincinin felsefesiye, kendisinin bilincinde olan, kendisinin hesabını veren, kendisini haklı çıkaran, kendisinin mutlak olduğunu bilen ve yine kendisini bu özelliğiyle ortaya koyan bir felsefedir.<sup>34</sup> Burada feminizm açısından felsefenin karşısında duran sorun, bilincin ve kendiliğin eril bir cinsiyete indirgenmeden nasıl inşa edileceğidir. Ne psikanalistler gibi insan davranışını bireyin içsel dünyası ve onun biyolojik dürtüleriyle sınırlı olarak ele alan yaklaşımlar ne de önceden biçimlendirilmiş-verili tümel kategorilerden hareketle insanın bilincini ele alan Aydınlanma ve Anglosakson felsefe insanın ne olduğunu, kim olduğunu ve varoluşunun anlamını tanımlayabilirler. İnsanı bu değerler üzerinden açıklamaya çalışan felsefe özellikle 19. yy sonrasında kuramsal modelini insanı sadece Postmodern özne olarak aşkın bir bilincin ve verili bir özün yansımasını eleştirerek değil, bizatihi toplum içinde yaşayan ve böylece bir gerçekliğe ve oluş imkanına sahip kişi-özne, kendilik üzerinden inşa etmelidir. Bu talep Hegel'in açtığı kapıdan ilerleyen Varoluşçu Feminizm, Marksist Feminizm, Hermenötiğe ve Fenomenolojiye işaret etmektedir. Bu feminist kuramlar kadın olma sorununu, toplumda belirli alanlarda hakim olan erkek merkezci (androcentrizm) iddiaların bütün bir bilme alanlarına teşmil edilmesini eleştirerek özcü belirlenime karşı çıkarken bir yanda da Postmodernin bireyciliğini ve göreceliğini paranteze alarak Aydınlanma hümanizminin ve modern epistemolojinin eleştirilerini kendilik üzerinden tartışmaya açmaktadır.

Sonuç olarak, 20. yy'da özne ne Aydınlanma hümanizmini büyüleyen değerlerin, rasyonel yetilerin ve duygusallığın öznesine göre ne de postmodern değerlerin inşa ettiği öznenin içsel yapısına, tarihselliğine, rölativizme ve politik duruşuna göre tanımlanabilir olan bir şey'dir. Bu özne tartışmaları içinde feminizm nasıl bir özne ve kendilik modeli geliştirebilir?

### **Feminizmin Öznesi: Özne olarak Kendilik**

Benhabip ve Butler çatışmasında, Simone de Beauvoir'ın, Foucault'nun ve Lacan'ın özne eleştirilerinden hareketle okuyacağımız feminizm için özne önceden düzenlenip üretilmiş bir kazanımdır. Tam anlamıyla politik bir kuruluştur; hatta tam da politikadan önce geldiğinin iddia edildiği noktada belki de en politik halini almaktadır. Bu eleştiri Aydınlanma hümanizminin öznesinin ölüm ilanı olarak kabul edilerek feminizmin postmodern söylemin bir versiyonu olarak bertaraf edilmesinin yolunu açmıştır. Fakat özellikle Butler'ın yaklaşımından hareket edersek bu eleştirinin bir ölüm ilanı olmaktan çok yeni bir tür özne anlayışının temellerini attığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede feminizmi postmodernizme yaklaştırdığı iddia edilen Aydınlanma hümanizmi ve modern epistemoloji eleştirileri merkezine oturan özne

<sup>34</sup> A.Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. S.Hilav, İstanbul: YKY, 2000:42

eleştirilerini ele alacağız, ardından da kadın özgüllüğünün ve feminist kendiliğin ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Kartezyen ve Aydınlanma hümanizminin öznesi feminist kuramlar açısından ötekileştiren, dışlama yoluyla; yani yetkisizleştirilmiş öznelerden, aşığılama (*abjeksiyon*) figürlerinden ve gözden uzaklaştırılmış topluluklardan oluşmuş bir alanın yaratılmasıyla kurulmuştur. Aydınlanma hümanizminin özneyi örtük olarak politika için önceden verilmiş bir çıkış noktası olarak alması, öznenin kendi politik yapılanmasına ve düzenlenmesine ilişkin soruyu ertelemek anlamına geldiği için yeni özne anlayışlarında bizzat öznenin kendisinden hareketle politik duruşu merkeze alınmıştır.

Burada öznenin politik duruşunu anlayabilmek için Butler'ın dikkat çektiği şu soruları sormak önem kazanır: Kim, “kim”lik özelliği taşımaktadır? İktidarsızlaştırmanın hangi sistematik yapıları yüzünden belli mağdur gruplar, hukuk mahkemelelerinde etkin bir biçimde “ben” diyememektedir?<sup>35</sup>

Öznenin tarihsel seyri teknoloji, ekonomi politik ve sosyal bilimler teorileriyle birlikte incelendiğinde 20. yy'da öznenin ölümünden bahsedilir, ama bu hangi öznedir? Butler'ın sorusuyla “bu ölümü ilan eden sözün statüsü nedir?” Modern Özne öldüğüne göre, konuşan postmodern özne midir? “Bir konuşmanın olduğu ortadadır, yoksa söz nasıl duyulurdu ki?”<sup>36</sup> Dolayısıyla öznenin ölümünün ilanı aslında tam da yeni bir öznenin doğumunun ilanı olarak modern öznenin ölümünün ilanıdır. Bu noktada ölüm ilanı, rasyonel, kognitif, beyaz, erkek özne için verilmiştir, o artık bir cevap olarak değil araştırmacıların karşısında bir sorun olarak durmaktadır. Başka bir ifadeyle, ortada bir ölen varsa kartezyen, aydınlanmacı humanist özne ölmüştür, ama yerine yeni bir özne kurulmuştur. Bu yeni özne varoluşunu eyleminde inşa ederek bedeninin imkanı nisbetince varolmaktadır.

Feminizm açısından, modern özne sorununu aşmak ve özgürleşmek için öznenin içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal süreçleri, duysal ve duygusal etkenleri, cinsiyet farklarını, yeni ekonomipolitiği kendi varlık koşulları çerçevesinde “her ne ise o olarak kabul edilen” kurucu bir temellendirmeyi aşan bir yaklaşımla sorunsallaştırmaları gerekir. Aksi durumda eleştirdikleri öznenin biçimlendirdiği toplumsal cinsiyet kategorilerinin altında ezilirler. Başka bir ifadeyle, kadınlar kategorisini tutarlı ve istikrarlı bir özne olarak inşa etmek, toplumsal cinsiyet ilişkilerini istemeyerek de olsa düzenleyip şeyleştirmek anlamına gelir ve bu tümüyle feminist amaçlara zıt bir eylemdir.<sup>37</sup> Bu tartışmalar elbette özneye “elveda etmek” değildir; özne kavramını modern epistemoloji anlamında verili olan koşulların dışında yeniden işlemeye yönelik bir kendilik çağırısıdır.<sup>38</sup> Postmodern çelişkiye ve modern sınıflandırmaya düşme-

<sup>35</sup> S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 59

<sup>36</sup> S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 60

<sup>37</sup> J.Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. B.Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2005: 49

<sup>38</sup> S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 60

den bütün farklılıklara işaret edebilecek ama onları feminist, eril-dişil kategorileriyle belirlemeyecek yeni bir özne tanımının imkanı nedir? Çağdaş feminist kuramların ortak paydası politik bir duruş ise temellendirilmek istenen ama kurucu olmayan bir öznesi olmalıdır. Fakat modern öznenin epistemoloji ve politik eleştirileri çerçevesinde özgürleşmenin nihai adayı olarak geçerliliğini kaybetmesi dikkate alınarak özne merkezlik yerini cinsiyet ve toplumsal cinsiyet belirlenimlerini aşan, dinamik, performatif ve yorumlanabilir bir kendilik olmalıdır.<sup>39</sup> Bu aşamada politik duruşun öznesi feminist kendiliktir.

### *Kadın Özgüllüğü-Kendiliği*

Kadın kategorisinin, feminizmin adına konuştuğu kesimi betimlediği kabul edildiği anda, bu kategoriye ilişkin tartışmalar da beraberinde gelmektedir. Kadın kimdir? Kadın olmanın belirleyici ve /veya ayırdedici özelliği nedir? Ve ayrıca feminist kimdir? Kadını kadın kılan bir öz var mıdır?

İnsanoğlunun kendisine yönelmeye ve “ben” demeye başladığı zamanlardan bu yana kadın ya tanrı(lar) ya da erkekler tarafından erkeğe referansla tanımlanmıştır. Kadın, erkek öznenin sahip olduğu metafizik anlam dünyasına yabancısıdır, ona sonradan eklenen iğreti bir oluşturdur. Kadın ya erkek gibi ya da ona ilave olan, ama erkek olmayan, ona bağımlı olan ama özne olmayan olarak konumlandırılmıştır. “Kadın nedir?” sorusunun erkeğe referansla açıklanması sanki “kadını kadın olarak tanımlamak neredeyse imkansızdır” yargısını öncelemektedir. Kadının oluş serüveni incelendiğinde kimliğinin ve konumunun cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerine göre “anne”, “eş” ve “kız” çocuğu olarak etik ilişkiler bağlamında belirlendiğini görmekteyiz. Oysa erkek etik, ekonomik ve politik kategoriler üzerinden “işçi”, “arkadaş” ve “vatandaş” olarak tanımlanmıştır.<sup>40</sup> Doğum yapabilme potansiyeli ve regl dönemi kadının dişilliklerinin tanımlandığı iki biyolojik köken olarak belirlenmesi özellikle ataerkil tarih yorumuyla birleştiğinde kadının ‘kim’liğini ve ‘neliği’ni tanımlama çatışmasının merkezine yerleştirilmiş olur. Bu noktada birbirinden farklı temellendirmelerle kadının ayırdedici özelliklerinden biri annelik olarak tartışmalarda ön plana çıkarılmıştır. Kimileri için çocuk doğurmak ontolojik olarak kadınlara özgüdür; annelik kadına hem toplumsal hem de politik anlamda bir statü verir, bunlar kadının özü-kadına özgü durumlarıdır. Kimileri ise çocuk doğurmayı ve dolayısıyla anneliği toplumsal bir rol, kültürel kodlarla cinsiyete dayalı işbölümünden hareketle belirlenen ve kadının özgül ve kültürler arası durumu olarak kabul etmektedir. Kimileri için annelik, feminizm çerçevesinde politikleşmenin çıkış noktası olarak kullanılamaz. Kimileri için ise “kadın” diye adlandırılan yekpare bir kimlik yoktur, bütün farklılıkları gözönünde bulundurarak toplumsal ve biyolojik cinsiyete dayalı

<sup>39</sup> J.Butler, 2005:45

<sup>40</sup> L.McDowell&R.Pringle (ed.), Defining Women, Cambridge: Basil Blackwell Inc., 1994:3

kimliklerden arındırılmış olmak önemlidir. Bu farklı farklı yaklaşımlar kadını ya biyolojik ya da toplumsal annelik kategorisi çerçevesinde tanımlamışlardır. Anne, eş ve kız çocuğu olarak erkekten başka bir oluşa sahip olan, sadece anne-eş-kız olmanın ötesinde öteki (ama erkeğin ötekisi değil) ve başka olan kadını anlamak ve açıklamaya çalışmak. Simone de Beauvoir, “kadınlar, kendi tasarılarını yansıtan herhangi bir erkek miti kurmamış oldukları içindir ki hala erkeklerin rüyalarıyla rüya görürler”<sup>41</sup> eleştirisinde kadınların kendiliklerini tanımlayamamaları üzerinden haklı olarak kadının öteki oluşu hep erkeğe referanslıdır. Oysa Z.Direk’in de belirttiği gibi Beauvoir kadına öteki olarak işaret ederken, erkeğin ötekisi değil, mutlak anlamda başka olarak ötekiliktir:

Simone de Beauvoir’a göre tarih boyunca kadın ve erkek cinsiyetleri arasında bir karşılıklılık ilişkisi yoktur; çünkü kadın yalnızca ataerkilliğin tarihinde değil, onu önceleyen anaerkil düzenlerde de “başkası” olarak kurulmuştur. Kadının başkalığında söz konusu olan “benzer başka” (l’autre semblable) veya “görelî başka” (l’autre relatif) değil, mutlak başka (l’autre absolu)dır. Bu demektir ki, Beauvoir için kadının farklılığı aynıya dönmeyen, diyalektiğe girmeyen, Hegel’in formülüyle söylersek “özdeşliğin ve farkın özdeşliği” içinde hem yadsınıp hem de korunup aşılamayacak “mutlak bir farklılık” olarak inşa edilmiştir.<sup>42</sup>

Beauvoir’ın erkeğin ötekisi olarak tanımlanmak yerine mutlak öteki olmayı hayal etmesi, kadını toplumsal cinsiyet tahakkümünden kurtaramamaktır. O nedenle toplumsal pratiklerimizde varolan ve dışlanmanın ilk ifadesi olarak ötekiyi S.Ahmad’ın Levinas’a dayanarak tanımladığı dinamik öteki olarak dönüştürebiliriz. Bu dönüşüm bize kadını kendiliği içinde dinamik ve performatif olarak tanıma imkanı sunar. Ahmad’e göre öteki şimdi ve burada karşılaşma biçimidir. Öteki değişmez, sabit, mutlak ve cinsiyetli tikel olarak değil, her şimdi ve burada karşılaşma, yüz yüze gelme biçimlerindeki ötekidir.

...ötekinin tikelliğinden, ötekiyle karşılaşma biçimlerinin tikelliğine kaydırabiliriz. Böyle bir yaklaşım bizi, ötekinin bireysel ifadesine ya da bedeninin “gerçeğine” bütünüyle erişebileceğimiz sanısından uzak tutar. Tikellik böylece bir ötekine ait olmaktan çıkar; ötekileri üreten, onları ete kemiğe bürüyen karşılaşmaları ve buluşmaları adlandırır ve bu şekilde ötekileri başka ötekilerden ayırt eder. Bu anlamda, tikelliği

<sup>41</sup> S.Beauvoir, İkinci Cins: Gençlik Çağı, çev. B.Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 7.basım,1993

<sup>42</sup> Z.Direk, “Simone de Beauvoir Abjeksiyon ve Eros Etiği”, Cogito Dergisi, İstanbul, YKY, sayı 58, 2009:11-39

karşılaşmalar (“ile” nin toplumsallığı) düzeyinde sunmak, ben-öteki di-yalektiğinin ötesine geçmemize yardım eder ve bizi ötekiler arasındaki farklılaşmayı ve özdeşliği ve bedensel mekanın geçirgenliğini kurmada onların üstlendikleri farklı işlevleri tanımaya yönelir.<sup>43</sup>

Erkekten başka bir oluşa sahip, öteki (ama erkeğin ötekisi değil) ve başka olarak kadını ve hatta kadınları anlamak ve açıklamaya çalışmak feminizmin epistemolojik bunalımı olarak sunulmuştur postmodern feministler tarafından. Kadınlar ve eğer varsa “onların bilme biçimlerinde” kendisini açıkça gösteren “kadın özgüllüğü” her ifade edildiğinde, kavramın mefhumu ile sembolleştirdiği arasında bir ihtilaf ve çatışma ortaya çıkmıştır. Burada postmodernist olan ve ağırlık noktasını yapı-söküm oluşturan Butler’ın da işaret ettiği gibi özellikle 1980’lerde feministlerin “biz” yani “kadın” olarak kavramsallaştırdığıyla mefhumu arasındaki uyumsuzluk renkli ırttan kadınların feministler tarafından yapılan bu “biz” / “kadın” tanımına haklı saldırılarında ortaya çıkmıştır.<sup>44</sup> Bu kadınlar, “biz”in daima beyaz, Avrupalı, hıristiyan olduğunu ve hareketi bir araya getirip güçlendirmesi beklenen bu “biz”in ta kendisinin sancılı bir bölünmeye neden olduğunu iddia ediyorlardı. Kadın özgüllüğünü biyolojik ya da toplumsal anneliğe başvurarak niteleme çabası, benzer bir bölünmeyi, hatta feminizmin toptan reddini üretmiştir.<sup>45</sup> İşte bu noktada bazı çağdaş feminist yaklaşımlar kadının toplumsal cinsiyet normları üzerinden tanımlanamayacağından hareket ederek cinsiyete dayalı kimlik tanımlarından özgürleşmek için yeni kuramsal bir çıkış aramışlardır. Peki bu durumda kadın nasıl tanımlanacaktır? Nedir kadının kendiliğinin göstergeleri? Burada Simone de Beauvoir’ın çokça eleştirilen ama çağdaş feminist kuramlar için önemli bir çıkış noktası olarak kabul edilen şu iki kabulü bu tartışmada önem kazanmaktadır ve sorunun politik köklerinden çok felsefi köklerine işaret etmektedir. İlki, “...kadın doğulmaz, kadın olunur, hiçbir biyolojik, psikolojik ya da ekonomik yazgı yoktur ki, dişi insanın toplumda büründüğü figürü belirlesin: kadın diye tanımlanan bu yaratığı, erkek ve hadım arası bu ürünü üreten medeniyetin bütünüdür<sup>46</sup> İkincisi ise “bilinen tüm toplumlarda kadın hep öteki-başkası olarak ele alınmıştır” kabülleri. İlk kabulü özcü tartışmaları aşarak kadının varoluş tecrübesinin verili-biçimlendirilmiş bir yapı olmadığını, tarihsel süreç içinde kadının kendi varoluşunu yine “kadınlık” kategorisi çerçevesinde inşa etmesi olarak ele aldığımızda aslında tartışmaların da düğün noktası gözler önüne serilir: “kadınlık”

<sup>43</sup> S.Ahmad, “*Bu Öteki ve Başka Ötekiler*”, çev. E.Simson, *Cogito Dergisi*, İstanbul, YKY, sayı 58, 2009:173-193

<sup>44</sup> S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 61

<sup>45</sup> S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 60

<sup>46</sup> S.de Beauvoir, *İkinci Cins: Kadın Nedir?*, çev.O.Suda, İstanbul: Ekin Basımevi, 1962: 9

ve “kadın özgüllüğü”. İkinci kabulü ise yine “kadınlık” tartışması üzerinden sorunun diğer bir boyutunu açığa çıkarmaktadır: “ötekilik” / “başkası”.

Kadın özgüllüğü, ötekiliği ve kadınlık Wittig’in ifade ettiği gibi verili, biçimlendirilmiş kadın kategorisinden hareketle değil, kadının süreç içinde varoluşundan hareketle ve “kadınlar” olarak sınıflandırılan farklılıkları içeren dinamik bir kategoriden hareketle tanımlanabilir. Bu tanımlayış bile kendi içinde başka sorunları beraberinde getirir. Çünkü, “kadın” kategorisi, aynı zamanda da “erkek” kategorisi, mutlak, değişmez değildirler, siyasi ve ekonomik kategorilerdir. Dolayısıyla “kadın” ya da “erkek” olarak tanımlanabilecek mutlak, değişmez, kapsayıcı ve homojen bir kategori yoktur. “Kadın” yalnızca hayali bir oluşumken ve tarihsiz iken, Beauvoir’ın dediği gibi bir mitken, “kadınlar” toplumsal ilişkilerin ve varoluşun sonucudur. Bu noktada karşımıza toplumsal cinsiyet tartışması çıkar. Butler’ın altını çizdiği ve kuramsal çerçevesini inşa ettiği bu tartışma özellikle kadın özgüllüğünü yeniden tanımlamayı hedef almıştır.

Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının mantığını sorgulayarak oluşturulan kadın kimliğinin temellerini tartışmaya açar: Toplumsal cinsiyet, tam anlamıyla insanın “olduğu” ya da “sahip olduğu” şey değildir. Toplumsal cinsiyet, eril ve dişilin, toplumsal cinsiyetin varsaydığı hormonal, kromozomal, ruhsal ve performatif ara formlarla birlikte üretilmesi ve normalleştirilmesinin gerçekleştirildiği aygıttır.”<sup>47</sup> Birinci dalga feminist kuramların üzerinde durduğu bu ayrımı feminist özne oluş açısından yetersiz kabul eden Butler, bizatihi bu ayrımın tartışmaya açılması gerektiğini söyler.<sup>48</sup> Birinci dalga feministlerin toplumsal cinsiyet (toplumsal ilişkilere ve işlere dayalı sınıfa vurgu yapan) ve cinsiyet (anatomi ve biyolojiye vurgu yapan) ayrımı ilk aşamada kuramsal ve politik açıdan güçlü bir etki uyandırdı. Zamanın “biyoloji kadedir” kabulüne meydan okuyan önemli bir feminist proje olarak görülmüştü. Toplumsal cinsiyet bir kuram ve analitik bir kategori olarak ancak 20. yy sonlarına doğru feminist tartışmalar arasında yer aldı. Fakat toplumsal cinsiyet kuramıyla gözardı edilen iki önemli nokta bulunmaktadır. İlki, toplumsal cinsiyetin temellerinin politik ve ataerkil kültür tarihinde aranmış olması ve ikincisi, kadının “öteki” olarak dışlanmasını olumlayan tutumu da içinde barındırmasıdır. Bir yandan cinsler arasında kabulere dayalı toplumsal hiyerarşinin kurucu ögesi bir yandan da iktidar ilişkilerinin asli taşıyıcısı olarak tanımlanmıştır. Kadının bedeninin üreme odaklı cinsellikle tanımlanması insan bedeninin (dişil ya da eril) gerçekliğini eylemini –performatifliğini yok saymaktır. Bu nedenle dişillik ya da erillik ve kadınlık ya da erkeklik bir toplumda olmak, bir sözün-bir eylemin yüklemi ve öznesi olmak açısından performatiftir. Verili olan, belirlenmiş biçimlendirici olarak önceden tasarlanmış bir öz değildir toplumsal

<sup>47</sup> J.Butler, “Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”, çev. B.Kovulmaz, Cogito Dergisi, İstanbul:YKY, sayı 58, 2009: 75

<sup>48</sup> J.Butler, Cinsiyet Belası, çev. B.Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2005:50-61



cinsiyet.<sup>49</sup> Bununla birlikte, toplumsal cinsiyetlendirilmiş olarak “kadınlar” biyolojik cinsiyetten, dışılden elbette farklıydı. Fakat bu fark, Butler’ın üzerinde durduğu iki noktayla en aza indiriliyordu. İlki, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki feminist ayrımın, heteroseksüel normatiflik mantığının yeniden üretilmesine neden olan eril ve dişil arasında sabit üreme odaklı kategorik özcü ikiliği içinde taşıyor olmasıdır. İkincisi ise politik açıdan kadının özne olarak temsiline ket vuran ve üzerinde ne olduğu hangi dönemi içerdiği konusunda tartışmaları barındıran ataerkilliğin yasalarının kabulünden hareketle toplumsallığın tanımlanmasıdır. Toplumsal cinsiyet, beden üzerine inşa edilen kültürel yasasının edilgin alıcısı olarak sadece kadınlığı temsil ettiğinde “Biyoloji kaderdir” yargısının yerine “Kültür kaderdir” yargısı geçiyor ve yalnızca tahakkümün kurucusu değişmiş oluyor.<sup>50</sup> Butler’a göre toplumsal cinsiyet her iki durumda da söz konusu olan iktidarın kontrolünde inşa edilmiştir: “İktidarın ya da gücün ötesinde bir dizi norm koymanın kendisi, normatif evrensellik mecazlarına başvurarak kendi iktidar oyunlarını yücelten, gizleyen ve yayan etkili ve güçlü bir kavramsal pratiktir.”<sup>51</sup> Cinsiyet ve /veya toplumsal cinsiyet özcü bir kategori olarak sunulduğunda Butler’a göre nihayetinde kadının öteki oluşunu ön plana çıkararak ve kadınlığını perdeleyen siyasi ve ekonomik kategorilerdir.

### ***Feminist Kendiliğin İmkânı***

Kadınlık ve kadın özgüllüğü tartışmaları çağdaş dönemde feministleri yeni bir özne modeli arayışına çağırmaktadır: *Feminist kendilik*. Feminist öznenin kaplamını oluşturan öğeler nelerdir? Ya da daha doğrudan bir soruyla “Feminist kendilik dinamik, köksüz ama Derrida’nın ifadesiyle rizomatiktir, ilişkilerle kurulur” dediğimizde artık ‘o’ diye işaret edebileceğimiz bir özne kalır mı? Bu soruyu feminizmin tarihsel ve kuramsal çerçevesinde incelediğimizde, öncelikle feministin kim olduğunu yani heteroseksüel kategoriler açısından “kadın” ama heteroseksüel kategorilerin dışında ise “biseksüel, gay, lezbiyen, queer vb.” olarak kabul edilip edilmemelerinden hareketle nasıl tanımlanacağı sorununu dikkate alarak cevaplamalıyız. Başka bir ifadeyle, feminist kendilik beden politikalarını altüst eden bir oluş durumuna mı işaret etmektedir? Çünkü feminizmi politik bir duruş olarak kabul eden çağdaş kuramlar açısından, ki bu kuramlar aynı zamanda postmodern feminizm olarak anılmaktadır, feminist kendilik, yalnızca bir kadın değil aynı zamanda etnik, politik, cinsel, sınıfsal, nasyonel farklılıkları içine alan politik özneyi belirli bir yerde ve belirli bir zamanda içerir. Fakat birinci dalga feministler açısından “ben” yerine “biz” kadın/lardan oluşan bir öznedir feminist özne. Bu değişkenleri akılda tutarak “feminist özne” 19. yy’ın ilk çeyreğinden başlayarak epistemolojik ve etik açılardan eleştirilmekte

<sup>49</sup> J.Butler, 2005:77

<sup>50</sup> J.Butler, 2005:53

<sup>51</sup> S.Benhahib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006:50

olan öznenin karşısında hangi yönleriyle tercih edilebilir? Bu açıdan tekrar sorar isek: kimdir feminist özne? Feminist kendiliğin referansları nelerdir?

Çağdaş feminist kuramların “feminist özne” adlandırmasıyla yaptıkları biraz ivedilikle de olsa özne terimini şimdiye dek yetki verilmemiş bir alanda hem teorik hem de pratik açıdan yeniden kullanıma açmaktır. Burada Butler’ın iddiası tartışmayı bu yönüyle kuramsal çerçeveye dahil eder. Ona göre feminist özne için betimlemeye dayalı, tikelliğin merkeze alındığı bir anlam dünyasında bir “yer” bulunmalıdır. Bu ise Aydınlanma hümanizminin metafizik yüklerini taşıyan özne yerine süreç içinde inşa edilen, özgüllüğü olan dinamik, performatif kendilik’le mümkün olacaktır. Bu açıdan feminist özne özerk, ‘kendilik’ referanslarını bilinçli ve iradi olarak kuran, ayakları üzerinde duran ve kaderini bir yerde ve bir zamanda yazan, yaşayan ve belirleyen kendiliktir.<sup>52</sup> Feminist özne bireysel bir öz değil, etkin ve geçişlilikler içeren bir kümedir. Feminist öznenin toplumsal cinsiyet kimliği eylemleri, ifadeleri, dışavurumları tarafından performatif olarak kurulur. Bu aşamada toplumsal cinsiyeti, Butler, feminist öznenin eylemlerin kaynağındaki kararlı bir kimlik olarak veya bir faillik merkezi olarak değil, zaman içerisinde zayıf bir inşayla kurulan, edimlerin stylize tekrarı üzerinden dış mekanda tesis edilen bir kimlik olarak tasavvur eder.<sup>53</sup>

Dayanışma güvencesinin peşinen gerekli olduğunu varsayarak kadın kategorisine evrensel ya da özgül bir içerik verme çabası bölünmeyle sonuçlanır ve bir çıkış noktası olarak “özdeşlik” feminist politik hareketi bir araya getirici bir temel olamaz. Kimlik kategorileri hiçbir zaman salt betimleyici değildir; aksine her zaman normatif ve bu nedenle dışlayıcıdır. Bu, “kadınlar” teriminin kullanılmaması ya da bu kategorinin ölümünü ilan etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Bilakis feminizm, “kadınlar” sözcüğünün betimleyici bir kimlik kategorisiyle bir araya getirilip özetlenemeyecek, bu nedenle belirtilemeyen bir farklılıklar alanını belirttiğini varsayarsa, bu terim, sürekli bir açıklığın ve yeniden anlamlandırılabilirliğin alanı haline gelir. Bu terimin içeriği konusunda kadınlar arasındaki fikir ayrılıklarının korunması ve bunlara değer verilmesi gerektiği görüşündeyim; gerçekten de, sürekli artan bu ayrılıklar feminist kuramın temellendirilmeyen temeli olarak olumlanmalıdır. O halde, feminizm öznesini yapıbozuma uğratmak, kullanımını sansürlemek değildir; aksine, bu terimi birden çok anlamlandırmanın bulunduğu bir geleceğe bırakmak, sınırlandırıldığı annelik ve ırkçılık

<sup>52</sup> F.Meredith, *Experiencing the Postmetaphysical Self*, Newyork: Palgrave Macmillan, 2005:194-195

<sup>53</sup> J.Butler, 2005: 230

ontolojilerinden kurtarmak ve ona öngörülmemiş anlamlar edinebileceği yeni bir *kendilik* alanı sunmaktır.<sup>54</sup>

Feminist öznenin cinsiyet performatifliği ve kendiliği Butler'ın aşkın ve doğallaştırılmış özne modellerine ve bu modellerin sürdürdüğü iradeci politika anlayışına getirdiği yapıcı bir alternatiftir.<sup>55</sup> Butler'ın bu talebi ve özne eleştirisi çağdaş feministlerin ortak talebi olarak görülmekle birlikte, açık olarak söylemek gerekirse feminist özne için öngördüğü çözümden hız alarak farklı modellemelere de, örneğin hermeneutik fenomenoloji gibi, kapı aralanmalıdır.

Feminist özne, modernizmin ve postmodernizmin sözde geriliminde tanımladıkları özne modellerinden farklı olarak özcü olmayan, dinamik, performatif ve politik bir oluşa işaret eder. Bu da onu modern epistemolojinin özne yükünden kurtarak, etik-politik kendi olmaya çağırarak mümkündür. Başka bir ifadeyle, feminist kendilik tercih eden, seçen olarak her türlü belirlenmişliğe karşı çıkan, direnç gösterendir. Fakat bu karşı çıkış basit bir ret, açık bir kırılma, mutlak bir geri çevirme, eksiksiz bir inkar ya da saf bir karşıtlık olarak içinde bulunulan düzenin normative yapısının tekrarı gibi de düşünülmemelidir. Örneğin, Gloria Anzaldúa'nın *Yeni Mestizası (melez kadın)*, Butler'ın *Performatif Öznesi*, Teresa de Lauretis'in *Egzantrik Öznesi*, Kathy Ferguson'un *Hareketli Öznellikleri*, Chela Sandoval *Farklılaşmış Bilinç Tarzları* ve Donovan'ın *Sibernetik Öznesi* normatif yapıyı dönüştüren feminist kendilikler olarak 20. yy'da toplumsal yapı ve değişim kuramları çerçevesinde yeni feminist özne tanımlarına imkan verirler.

## Sonuç

Feminizm 20. yy'ın ilk çeyreğine kadar kamusal alandaki görünürlüğü üzerinden ne olduğunu ve hangi kabuller çerçevesinde nasıl sınıflandırıldığı araştıran kadınların sorunlarını gündeme getirmek ve onlara çözüm üretmek olarak varlık göstermişti. Günümüzde ise farklılıkları ve bireysellikleri performatif olarak ön plana çıkaran ve kadınlıktan hareketle değil, dinamiklikten/faillikten hareket eden, biçimlendirmeden, sınıflamadan ve ayırıştırılmadan kadın-erkek için bir kimlik-kendilik tanımını yapılabılır mi arayışındadır. Bu açıdan özne olarak kadının varlık sınırları ve feminist özne olmasının imkanı ilk önce kartezyen özne eleştirilerinden geçiyor. Kadının kadın olarak varoluşunun kesinliğine delil aramak yerine hermeneutik fenomenoloji temelli humanist yaklaşım içinde kadının kendisi olarak eylemlerinin sorumluluğunu alan, sadece sorumluluk verilen değil sorumluluğunu bizzat eylemleriyle yüklenen olmasını araştırmalıdır. Bu aşamada yüzyılımız açısından feminist kuramların

<sup>54</sup> S.Benhbab, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 62

<sup>55</sup> K.Weeks, *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, çev. İ.Özküraplı, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012:177

(özellikle Marksist, Postyapısalcı ya da postmodern feministlerin) ve özellikle feminist öznenin cevaplama gereken esas sorunun Benhabib'in dile getirdiği şu sorudur:

Gelecekte bize yol gösterecek bir ahlak projesi olarak, özerk adalet düşüncesi ile empatik ilginin sentezinden daha iyi bir görüş öne sürebiliyoruz mu? Ulaşmaya çalışacağımız özerk kişilik görüşü olarak, akışkan ben sınırlarına sahip olup ötekiliğin tehdidi altında bulunmayan özerk bireysellik modelinden daha iyi bir benlik anlayışı üretebiliyor muyuz?<sup>56</sup>

Kadınların özgüllüklerini koruyarak kendi olabilmeleri için kadın hareketlerinin öncelikle kadının toplumsal ve ekonomik statüsünün belirlenmesiyle başlayan gerekli ve geçerli bir mücadelenin ötesine geçmelidir. Çünkü bizzat bu mücadelenin kendisi iktidarın tam da istediği "sınıfladığı" bir üretilimdir. Kadının sadece anne ve eş etik kategorisinde tanımlanmasının meşru süreci, kadının da doğrudan bu süreçleri sorguluyor olmasına ve müzakereci katılımına bağlıdır. Ayrıca, kadın özellikle ve öncelikle vatandaş, emekçi ve kişi olarak etik ve politik kategorilerde kurucu, iktidar söylemi tesis edici olarak yüklenici olmanın ötesine geçme cesaretini gösteren kendilik olarak kabul edilmelidir. Demokrasinin ve kurumların bu bölümlenmeye uygun performansların gerçekliği ve geçerliliği üzerinde belirleyiciliği paranteze alınmalıdır. Bu talep feminist ütopya değildir, toplumsallığın tikel gerçekliğe hakkını ve yerini vermesidir. Bu hedefe ulaşabilmek için öncelikle feminist özne yerine bireyin kendiliği sorunu üzerinde durulmalı ve kadının annelik, eşlik ve vatandaşlık haklarını üzerindeki cinsiyet ve toplumsal cinsiyet baskısı kaldırılmalıdır. Böylece kadının anne, eş, vatandaş olarak etik ve politik kategoriler merkezinde ortaya koyduğu eylemleri "cinsiyet belasından" kurtarılmış olmalıdır.

Toplumsal ilişkiler, toplumsallık hermeneutik fenomenoloji temelli humanist yaklaşımla biçimlendirildiğinde, verili ve yasalarla düzenlenmiş cinsiyete dayalı bir sınıf yerine, dinamikliği ve ilişkiselliği üzerinden yorumlanacak, performatif tikel kendiliklerden oluşturulacaktır. Böylece çağdaş feminist kuramlar bu teorik eylem alanları oluşturacaklardır.

<sup>56</sup> S.Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, 2006: 33

## Kaynakça

- Aydoğan, A. *Hümanizm Üzerine Mektup*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Beauvoir, Simone. *İkinci Cins: Gençlik Çağı*. 7. Çev. B.Onaran. İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- . *İkinci Cins: Kadın Nedir?* Çev. O.Suda. İstanbul: Ekin Basımevi, 1962.
- . *Kadınlığın Kaderi*. Çev. C.Unan. İstanbul: Garanti Matbaası, 1966.
- Benhabib, S., J. Butler, D. Cornell, and N. Fraserer. *Çatışan Feminizmler*. Çev. F.E.Sezer. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2006.
- Bock, Gisela. *Avrupa Tarihinde Kadınlar*. Çev. Z.A.Yılmaz. İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.
- Butler, J. *Cinsiyet Belası*. Çev. B.Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- . *Savaş Tertipleri*. Çev. Ş.Öztürk. İstanbul: YKY, 2015.
- Demir, Z. *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Donovan, J. *Feminist Teori*. 2. Çev. A.Bora-A.Gevrek-F.Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- “Feminizm.” *Cogito, 3 aylık Düşünce Dergisi* (YKY) 58 (Mart 2009).
- Freud, Sigmund. *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme*. Çev. S. Hilav. İstanbul : Varlık Yayınları, 1963.
- Kant, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*. Çev. N.Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984.
- Kant, Immanuel. *Yaşamın Anlamı*. Çev. A. Sarı. İstanbul: Birey, 2004.
- Kojeve, A. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. S.Hilav. İstanbul: YKY, 2000.
- Lloyd, G. *Erkek Akıl*. Çev. M.Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Mansfield, Nick. *Öznellik, Freud'dan Haraway'a Kendilik Kuramları*. Çev. R.Durmaz, H.Çetinkaya. İzmir: ARA-lık Yayınları, 2006.
- McDowell&L, Pringle, R. *Defining Women*. Edited by R.Pringle. Cambridge: Basil Blackwell Inc., 1994.
- Meredith, F. *Experiencing the Postmetaphysical Self*. Newyork: Palgrave Macmillan, 2005.
- Mirandola, P.della. *On the Dignity of Man*. Çev. P.J.W.Miller. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
- Nauert, C.G. *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*. İstanbul: Türkiye İş-bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Pelizzon, S.M. *Kadının Konumu Nasıl Değişti?* Çev. İ.Sadi-C.Somel. İstanbul: İmge Yayınevi, 2009.
- Scott, J.W. *Feminist Tarihin Peşinde*. Çev. F.Dinçer-Ö.Aslan. İstanbul: bgst Yayınları, 2013.

Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*. Çev. S.A. Baş&B. Baş. İstanbul: Küre, 2012.

“Toplumsal Cinsiyet.” *Doğu Batı 3 Aylık Düşünce Dergisi* 63 (Aralık-Ocak 2012-2013).

Weeks, K. *Feminist Öznelerin Kuruluşu*. Çev. İ.Özkürüalpli. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev. A.Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Zalewski, M. *Feminism after Postmodernism*. London: Routledge, 2002.

Zizek, S. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. 4. Çev. T.Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

**PARMENİDES’TE VARLIK VE DÜŞÜNME BAĞLAMINDA  
“VAR OLAN” (ON Tİ), “VAR-OLAN” (TO ON/TO EON) VE “VAR-  
OLMA” (EİNAİ)\***

*“being” (on ti), “Being” (to on/to eon) and “to be” (einai) in the Context  
of Being and Thinking in Parmenides*

**Derya Önder\*\***

**ÖZET**

Bu metinde Antik Yunan felsefesinin önde gelen düşünürlerinden biri olan Parmenides (MÖ 5. yüzyıl) felsefesinde önemli yer tutan “var-olan” (on ti), “Var-olan” (to on/to eon) ve “Var-olma” (einai) kavramları arasındaki ilişki ele alınacaktır. Varlık ve düşünme bağlamında ele alınacak bu ilişki Heidegger’in Parmenides’e bakışına dayanarak değerlendirilecektir.

**Anahtar sözcükler:** var-olan (on ti), Var-olan (to on/to eon), Var-olma (einei), düşünme

**ABSTRACT**

This paper intends to analyse the relationship of between concepts of “being” (on ti), “Being” (to on/to eon) and “to be” (einai) which has an important place in the philosophy of Parmenides (5th century BC) who one of the premier philosophers of Ancient Greek Philosophy. The relationship will be examined in the context of being and thinking, and according to Heidegger’s interpretation of Parmenides.

**Keywords:** being (on ti), Being (to on/to eon), Var-olma (einei), thinking

Parmenides, Miletos Okulu’nun başlangıcı ile Platon’a kadar olan dönemde Herakleitos’la birlikte merkezi bir yere ve öneme sahiptir. Öyle ki hakkında yapılan çalışmalar, günümüzde “Parmenides Araştırmaları” olarak adlandırılacak çapta geniş bir külliyata ulaşmıştır. Neredeyse tamamı yabancı dilde yapılan bu çalışmaların ba-

---

\* Bu çalışma Mayıs 2016 tarihinde İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü’ne teslim edilen “Parmenides Felsefesinde Varlık ve Düşünme” konulu yüksek lisans tezimizden faydalanılarak oluşturulmuştur.

\*\* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, doktora öğrencisi. deryaonder@otekisiz.com

zıları düşünürler tarafından yürütülürken, büyük bir çoğunluğu Eski Yunan çalışmalarına dahil edilecek şekilde filologlar, diğer kısmı da çeşitli disiplinler tarafından ele alınmıştır. Birincil kaynakların yanı sıra, sayısız eserde de kısmen ya da tematik olarak Parmenides'e atıfta bulunulmuştur. Özellikle *Peri Physeōs'u* [Doğa Üzerine] 19. yüzyılın başından itibaren ve son 30-40 yılda giderek artan sayıda araştırmancının konusu haline gelmiştir. Homeros ve Hesiodos'tan sonra, öğretisini şiir biçiminde ifade etmiş olması onu filozoflar arasında filozof-şair konumuna yerleştirmiştir.

Bir bilim olarak mantığın Aristoteles'le başlangıç yatağını bulmasına rağmen, felsefesini ortaya koyuş şekli ile düşünmeye getirdiği yaklaşımlar Parmenides'i mantık disiplini için Antikçağ'daki öncül haline getirmiştir. Sokrates-öncesi felsefede Herakleitos'la birlikte (farklı yaklaşımlarla da olsa) bir kırılma yaratmış, en azından temel düşüncelerinin takipçisi olan Elea Okulu'nun kurucusu olarak da tarihe geçmiştir. Felsefesinin merkezine Varlığı koyması sebebiyle ontolojinin (varlıkbilim) babası olarak görülen Parmenides'in, episteme (hakiki bilgi) ile doksa (kanı) arasında yaptığı ayırım kendinden sonraki filozofları önemli biçimde etkilemiştir. Bu anlamda episteme'nin temellerini de atmıştır.

Bu makalede de, Parmenides'le birlikte farklı bir kavrayışı gerektiren, günümüzdeki ifadesiyle varlık, Parmenides'te geçen haliyle "Var-olan" (eon), tek tek var olanların her biri olarak "var-olan" (on ti) ve "Var-olma" (einai)<sup>1</sup> arasındaki ilişki ele alınacaktır. Bu ilişkinin Parmenides'teki karşılığını doğru anlamak, yaygın söyleyişle "varlık ve düşünme" yani "Var-olma" (einai) ile "kavrama/düşünme" (noein) arasındaki ilişkinin anlaşılmasına da ışık tutacaktır. Bu yaklaşımda daha çok Heidegger'in bakışı esas alınmıştır.

## Giriş

Eski Yunanca *on* (öv) (çoğulu *onta*, *ὄντα*), "olmak" (*einai*, İng. to be, Alm. sein) fiilinin geniş zaman ortacının (sıfat-fiil) cinsiz halidir. Parmenides felsefesinin temelinde yer alan ve ondan sonra farklı tartışmalara da konu olan "var-olan bir şey" (*on ti*), "Var-olan" (*to on/to eon*) ve "Var-olma" (*einai*) şeklinde üç ayrı kullanımla karşı karşıya kalırız. Parmenides, kendi felsefesini *on* (öv) sıfat-fiilini *to* (*τὸ*) tanımlılığıyla (artikel) isimleştirerek oluşturduğu terim üzerine kurar. Sözcük anlamı "oluş, varlık, mevcudiyet, olma, varoluş, varlık" (İng. being) demek olan *to* (*τὸ*), "canlı, yaşayan, varolan" anlamına gelir. Geleneksel olarak İngilizcede "Being", büyük harfle "Varlık" olarak çevrilir.<sup>2</sup> Küçük harfle yazılan "being" "varlık", felsefede iki türlü kullanılır;

<sup>1</sup> Metin boyunca, tek tek var olanların her biri olarak (on ti), küçük harfle "var-olan"; bugün kullanılan Varlık karşılığı (eon), büyük harfle "Var-olan" ve einai da yine büyük harfle "Var-olma" şeklinde kullanılacaktır.

<sup>2</sup> Bu çalışmada "Varlık ve varlık" ikilisi yerine, "Var-olan ve var-olan" kullanılmıştır.



biri Yunanca sıfat-fille ilgili, diğeri Yunanca mastar olarak. Parmenides 8. fragmanda “Var-olan”ın (*eon*) özelliklerini sıralayarak tarif ederken aynı zamanda “Var-olma” (*einai*) ve kavrama/idrak etme (*voeiv*, *noein*) arasında bir bağlantı kurar.

Parmenides’ten önce de filozoflar benzer konularla uğraşmışlardır. Ancak onlar *ta onta* (τα όντα) ile uğraşırken, Parmenides hem kavrama yüklediği anlamı genişletmiş hem de kendinden öncekilerin yaptığı gibi *arkhē* ile çıkılan yolu tercih etmeyerek, “var-olanlar”dan (*ta onta*) “Var-olan”a (*to on*, τὸ όν) geçmiş, kendi felsefesini bunun üzerine kurmuştur.

Homeros ve Hesiodos şimdiki zamanda var olan şeyleri ifade etmek için *ta eonta* (τα έόντα) sözcüğünü kullanmışlardır. Homeros’ta *eonta* (έόντα) geçmişte var olmamış ve gelecekte de var olmayacak olandır. Bu ifade ilk anda Parmenides’in “O ne vardı, ne olacaktır; halbuki şimdi (*nyn*) vardır.” [B8.5] ifadesini hatırlatsa da Homeros’ta *genesis* (γένεσις, doğuş/oluş) ve *phthora* (φθορά, bozulmuş, çöküş, yok oluş)<sup>3</sup> konuları Parmenides’in yaptığı gibi dışarıda bırakılmamıştır.<sup>4</sup> *Phthora* (φθορά), başlangıcı *genesis*’le (γένεσις, varageliş) olan *kinesis* (hareket) sürecine bağlı olarak ortaya çıkan son yani bozuluştur.

### Şekil 1. Genesis - phthora



Peters, Anaksimandros’taki durumun da böyle olduğunu söyler. Ama Parmenides’teki *on* (Var-olan) ve daha sonra Platon’daki *eidē* (formlar) *kinesis*’in dışındadır. Dolayısıyla bunların ne *genesis*’i vardır ne de *phthora*’sı [B8.27].<sup>5</sup>

*Ta onta* (τα όντα), başlangıçta “bir insanın evindeki eşyaları ve mülkleri” anlamında kullanılmış olsa da Miletos Okulu’yla birlikte anlamca “insanın bu dünyada algıladığı her şey” olarak genişletilmiştir.<sup>6</sup> Ancak artık genişleyen bu *ta onta* (τα όντα) kavramının altında tanrılara yer yoktur. Etkileri felsefi yaklaşımlarda örtük ya da aleni hissedilse de gök gürlemesinin ve şimşek çakmasının sebebi olarak doğrudan Zeus’un görülmesi gerilerde kalmıştır. Bunlar daha somut olgular ya da gözlenebilir doğa olayları olarak algılanmaya başlanmıştır. Böylece Homeros’un tanrıları artık

<sup>3</sup> *Phthora* (Φθορά): Bozulma, çökme, yıkılma/yıkılış, yok olma; yok oluş, çöküntü, yıkıntı, yıkım, mahv; aynı zamanda ölümlülük, fanilik, ölüm; bir kadının baştan çıkartılması, ayarılması, ahlâki çöküntü, ahlak bozukluğu, fenalık, kötülük, şerirlik. Lat. corruptio; Osm. Fesâd/ifsâd. (Peters, 2004: 297).

<sup>4</sup> Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Çev. Güneş Ayas, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 55.

<sup>5</sup> *Kosmos*’un bozulup çürüyüşü için *áphartos* ve ruhun bozulup çürüyüşü de *athánatos* maddeleri için bkz. Peters, 2004: 297.

<sup>6</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 39.

duyusal algının (*aisthēsis*) içinde yer almazken, bir anlamda insanın duyularıyla ulaşabileceği noktaların da sınırları çizilmiştir.

İonialılar'ın yaptığı yenilik, önceki dönemlerin mitsel düşüncesinin yaptığı gibi denetlenmesi mümkün olmayan hayal ürünü hikâyelerden yola çıkmak yerine, hareket noktası olarak sadece deneyimin içinde verili buldukları şeyleri almaları ve bunları yalnızca kendilerine dayanarak açıklamalarıydı. Parmenides ise kendinden önceki, bu *onta*'nın (ὄντα) "gerçek Varlık" olduğu iddialarını önemseyerek, insanların o zamana dek bu isimle andıkları şeylerin, bu nitellemenin gerektirdiği özelliklere gerçekte sahip olmadığı sonucuna varır. Onun düşüncesi, doğa felsefesi tarafından oluş ve yok oluş süreci içinde kavranan ve sürekli hareket halindeki ilk maddeyle (ἀρχή) özdeşleştirilmeye çalışılan ezeli Bir'in, mutlak bir Varlık anlayışının gerektirdiği nitelikleri karşılamada yetersiz olduğu yönündedir.

Parmenides, Varlık/Var-olan (*eon*) kavramının içinde, hiçbir zaman meydana gelmemiş olmak ve hiçbir zaman yok olmayacak olmak gibi kurucu özellikleri örtük biçimde bulur; hareketi ve çokluğu ise bütünüyle onun dışına iter. Ne var ki, bu reddedilen özellikler, İonialı doğa filozofları tarafından da gerçeklik olarak kabul edilen şeyin temel özellikleri arasında görülür. Bu niteliklerin ilişkilendirildiği doğa, aralıksız bir oluş ve yok oluş düzenindedir. Şimdi mevcut olan, çok kısa bir süre sonra yok olacaktır.<sup>7</sup>

Peki, Var-olan (*eon*), bize çağrıştırdığı gibi var olan her şey midir? Var-olanlar aynı zamanda şeyler midir?

Yunanlarda "şeyler" anlamına gelebilecek olan sözcükler, *khremata* (κρήματα), *pragmata* (πράγματα) ve *panta* (πάντα)'dır. Türkçede kullandığımız "şey" (شيء) sözcüğü ise Arapçadan gelir. Hem isim hem de mastar olarak kullanılır. İsim olarak "varlık", mastar olarak "var etme" anlamını taşır. Sözcüğün diğer dillerdeki karşılıkları şöyledir: Lat. *Res, ens*; İng. *thing, something*; Fr. *Chose, quelque chose*; Alm. *Ding, Sache, etwas*; Gr. *khrema* [χρημα], *pragma* [πραγμα], *ti* [τί], *ousia* [ουσία], *on* [ὄν], *onta* [ὄντα]'dır.

*Khremata*'nın (κρήματα) tekil hali olan *khrema* (κρημα), *khresasthai* "kullanmak" fiiliyle aynı çatıya aittir. Ayrıca "el" anlamındaki *kheir* sözcüğüyle ilişkili olarak elle yapılan anlamına gelir. Sözcük anlamı itibarıyla "kullanılan şeyler", "yararlı şeyler", "parayla ölçülebilen her şey",<sup>8</sup> "servet", "mallar", "zenginlik" ve doğrudan "para" anlamlarını da taşır.

<sup>7</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 144.

<sup>8</sup> Barbara Cassin (ed.). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Translation edited by Emily Apter, Jacques Lezra and Michael Wood, Translated by Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein and Michael Syrotinski (Princeton, Princeton University Press, 2004), 327.

Sokrates-öncesi felsefede Herakleitos'ta da kullanılır. “Mallar” ya da “insanın kullandığı eşyalar” olarak geçer [Heraclit. DK 22 B90]. Herakleitos, Ateş ile “bütün şeyler” (*ta panta*) arasındaki ilişkiyi açıklamak için o zamanın temel değer ilkesi olan altın ile mallar ya da insanın kullandığı eşyalar (*ta khrēmata*) arasındaki ilişkiyle benzerlik kurar. Malların altınla takasında her zaman bir denge ve denklik vardır. Bu denklik altının “bir”, malların “çok” olması bağlamında “bir”in “çok” a denkliği olarak da düşünülebilir. Ateş ve şeyler (*ta panta*) aynı şekilde böyle bir denklikle durmadan birbirine dönüşür. Ancak bu tamamen yok olma şeklinde değil, ateşin şeylere; şeylerin de ateşe yani birbirlerine dönüşerek var olmaları şeklindedir.

Anaksagoras'ın ilk fragmanında [“Başlangıçta tüm maddeler bir aradaydılar”, “ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν”] “madde” olarak geçen sözcük de *khrēmata*'dır [Anaxag. DK 59 B1].

Sözcüğün bir başka kullanımı ise Protagoras'ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” ifadesinde görülür. İfadede “her şey” [*panton khrēmaton*] olarak kullanılan sözcük de budur.<sup>9</sup> Protagoras bu düşünceyi Prometheos *mythos*'una dayanarak oluşturur. İnsanın varlığını sürdürebilmesi için gereken bütün teknik bilgi ve becerinin ortaya çıkmasına sebep olan ve onu hayvandan ayıran elleri ve elleri ile iş yapabilme imkânıdır. Daha önce *khrēmata*'nın *kheir* (el) sözcüğüyle aynı aileden olduğunu belirtmiştik. Protagoras'ta ise *khrēmata* sadece insanın elleriyle yaptığı şeyler anlamına gelmez. Genişleyerek yasaları ve devlet idaresiyle ilgili kaideleri de içerir. İnsan için “kullanım değeri olan her şey” de denilebilir.<sup>10</sup>

Ayrıca Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in 4. kitabında cömertlikten söz ederken bu sözcüğü kullanarak “Mal ile değeri para ile ölçülen her şeye diyoruz” der. Ona göre kullanılan şeyler hem iyi hem de kötü bir şekilde kullanılabilirler. Zenginlik de insanın bu türde kullandığı bir şeydir. Cömert kişi, zenginliği en iyi şekilde kullanacak olan kişi, yani mal konusunda erdeme sahip olan kişidir. Malın kullanılması ise “harcamak” ve “vermek” olarak görülür, “almak” ve “korumak” ise sahip olmak olarak değerlendirilir [Arist. *Eth. Nic.*, 4, 1119b25-30, 1120a1-5].

*Pragmata*'nın (πράγματα) tekil hali ise *pragma*'dır, *prassein* [πράσσειν] fiilinden gelir. Homeros'ta genel olarak “elde etmek, başarmak, üzerinde çalışmak, bir konuyla ilgilenmek” anlamlarında kullanılır. *Praksis*'in “eyleme” anlamına karşılık, bu etkinliğin nedeni ya da sonucu anlamında daha somut bir anlam taşır: Bir eylemle düşünüldüğünde “görev, ilişki, somut gerçeklik, nesneyle ilgili bir şey”dir. Ama çoğul halde *pragmata* daha somuttur. İçinde yer aldığımız dış dünyanın “gerçeklikleri”,

<sup>9</sup> Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, 279.

<sup>10</sup> Nedim Yıldız. “Protagoras'ın Dini ve Tanrısal Konular Hakkındaki Görüşleri” <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iufad/article/viewFile/1023012672/1023011900> (çevrimiçi), 85, n. 9.

yani kişisel ya da kamusal olarak ilgilendiğimiz şeyleri ve meydana gelen “olgular”ı ifade eder.<sup>11</sup>

Aynı zamanda “madde”, “şey” anlamına da gelir. Aristoteles iki tür *pragmata*'dan söz eder [*Metaph.*, 1041b28-31]. 1. Maddi (varolan), 2. Maddi olmayan (varolmayan). Maddi *paragmata*, tözü formel bir ilke anlamında “doğa” olan şeylerdir. Sadece maddi/varolan *pragmata*, doğal maddeler, ya çoğu maddi ya da maddi niteliklere sahip olabilirler.

Maddi olmayan *pragmata*, diğerlerine ilaveten melez, kendiliğinden üreyen organizmalar, hayvan kısımları, elementler ve insan eliyle yapılan şeylerdir. Maddi olmayan *pragmata*'ların göstergesi, sonsuz aktüelliğe sahip olmamalarıdır, başka bir deyişle potansiyel haldedirler. Aristoteles bütün *pragmata*'ların maddeye dönüşebileceğini söyler. Ayrıca insan yapımı şeyleri maddi-olmayan *paragmata*'lar arasında sayar. *Topikler*'de [*Top.* 1.18, 108a21] ve *Retorik*'te de [*Rh.* 3.14, 1415b4] *pragmata*'dan bahseder.<sup>12</sup>

Yine benzer şekilde kullanılan sözcüklerden biri olan *Panta* (πάντα), “her şey”, “şeyler” anlamına gelir.<sup>13</sup>

Yok-tur/var-değildir (*ouk estin*) ve var-olmayan (*mē einai*) konuları da Parmenides'in varlık meselesi ile ilgilidir. Aristoteles doğrunun ve yanlışın sadece birleştirmede ve ayırmada olabileceğini söyler. Örnek olarak verdiği “teke-geyik”in tek başına bir anlamı vardır ama buna zaman belirtmesi anlamında “vardır” ya da “yoktur” eklenmedikçe bir doğruluktan ya da yanlışlıktan söz edilmeyeceğini belirtir [*Cat.* 2]. Yanı sıra “-dır”ı “idi ve olacaktır” ile birlikte zaman belirtenler olarak gösterir. Böyle bir durumda “-dır”ın, örneğin bir isme eklenmesinin de işlevi farklıdır. “Philon'dur” dediğimizde sadece ismin bir hali belirtilmiş olacak ama sözcük ne doğru ne de yanlış olacaktır.

Benzer şekilde “-dır”ın kendi başına isim olan “sıhhat” sözcüğüne eklendiğinde ise bu seferki işlevinin de “sıhhatte-dir” sözcüğü ile sıhhatte olma halinin şimdi de devam ettiğini gösterdiğini ileri sürer. Üçüncü bir tip olarak “iyi değil-dir” ya da “hasta değil-dir” ifadeleri de Aristoteles tarafından fiil olarak kabul edilmez. Olsa

<sup>11</sup> Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, 895.

<sup>12</sup> Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, 894.

<sup>13</sup> Şeyler anlamında kullanılabilen diğer bazı sözcükler de şunlardır: *On* (όν) sözcüğü (çoğ. onta, όντα), var olanlar, varlıklar demektir. *Ta onta, einai*'in çoğul cinsiz sıfat-fiil formudur ve “var-olanlar” (beings) anlamına gelir. Daha önce de belirtildiği gibi, örneğin, ağaç, taş, kapı, duvar, tavşan ve kuş var-olanlardır. Birlikte dünyayı oluştururlar. Genellikle “şeyler” sözcüğüne karşılık olarak da kullanılabilirler. *Ousia* da *ta onta* gibi *einai*'dan (Var-olma) türetilmiştir. Olağan kullanımında isim olarak kişinin kendisi, birinin sahip olduğu özellik ya da madde anlamına gelir. Felsefi anlamıyla ise kalıcı ve gerçek Var-olan'dır. *Tō on, ta onta*'nın tekil şeklidir ve *ousia*'yla eşanlamı olarak da görülebilir.

da ancak belirsiz fiil olabilir çünkü var olana da var olmayana da uygulanmaktadır [Arist. *Cat.* 3].

Şiirde *ou* ve *mē* ile iki tür negasyon (inkâr/olumsuzlama) yapılıdır: *Ouk esti*, “Var-olmayan, boşluk, hiçbir şey” anlamlarına gelir. Parmenides’in şiirinin sunduğu, birbiriyle çelişik iki soruşturma yolu görünüşe göre simetrik: vardır/varolandır (*esti*) ve var-değildir/varolan-değildir (*ouk esti*) (B2.3 ve B5).

*Ou* [oû], *ouk*, gerçek, nesnel bir negasyondur, diğeri *mē* [μή] ise aklın ya da iradenin varsayımını “engelleyci” ve “subjektif” negasyondur. *Mē on* (Var-olmayan), isimleştirilmiş sıfat-ortaç, basitçe var-olmayan olduğu kadar yokluğa da (non-being) atıfta bulunur. *Mē on*’dan bahsedildiğinde, *on*’un (Var-olan) karşıtından söz edilmez.<sup>14</sup>

Bu durum Aristoteles’in de *Kategoriler*’de gündeme getirdiği “karşı-olum” konusyla da ilgilidir [*Cat.* 10.11b17-23]:

Bir terimin başka bir terime karşı-olması dört tarzda söylenir: görelilerin karşı-olumu [*ta pros ti*], zıdların karşı-olumu [*ta enantia*], yoksunluğun sahibolmağa [*kataphasis kai apophasis*] karşı-olumu, tastikin inkâra [*kataphasis kai apophasis*] karşı-olumu vardır. Bu hallerin her birinde, karşı-olum şu şekilde şematik olarak ifade olunabilir: görelilerin karşı-olumu, mislin yarımaya olduğu gibi; zıdların karşı-olumu, iyiliğin kötülüğe olduğu gibi; yoksunluğun sahibolmaya karşı-olumu, körlüğün görmeye olduğu gibi; tasdikink inkâra olan karşı-olumu, oturuyor’ın oturmuyor’a olduğu gibi.”<sup>15</sup>

Onaylama [tasdik] ve negasyon [inkâr] aynı anda doğru olamayan şeylerdir. Bu açıdan *ou* ve *mē* aynı konumdadır. Diğer yandan, yokluk, yoksunluk (*sterēsis*, στέρησις), *steromai* “eksik olmak, -e sahip olmamak, ihtiyacı olmak” “-den bulunmamak”, “kaybetmek, yitirmek, mahrum etmek”, “çalmak, aşımak” sıklıkla “*a*”, “mahrum edici, yoksun kılıcı”, sadece yüklemi etkiler ve bu da gramatik olarak tamamen farklıdır.

Örneğin, *A-kinēton esti*’nin anlamı “hareketsiz bir şey” demektir fakat bu eksik olan şey, hareket yeteneğidir. – bu nedenle böyle bir sözcük insan için söylenebilir ama (doğası gereği büyüyen ama hareket etmeyen) bitki için söylenemez.<sup>16</sup> Yani onun doğasında zaten içermediği bir şeyin olmaması nedeniyle o şeyden yoksun ya da eksik sayılamaz.

<sup>14</sup> Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, 317.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Organon I- Kategoriyalar*, Çev. Hamdi Rağıp Atademir, 2. bs., (Ankara, MEB, 1963), 42.

<sup>16</sup> Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, 319.

Aristoteles bu konuya da *Kategoriler*'de benzer şekilde değinir:

“Bir varlığa ne sırf dışleri olmaması yüzünden dışsız, ne de sırf görme-si olmaması yüzünden kör diyemeyiz, ama onun tabii olarak dışlere sahibolması gerektiği zamanda ne dışleri, ne de görmesi olmadığı için söyleriz: çünkü varlıklar vardır ki doğuştan ne görmeleri ne de dışleri yoktur, ve bunlara da bu yüzden dışsızler veya körler denmez.”<sup>17</sup>

Aynı örnek üzerinden, *a-kinēton* olan, hareket-siz (-siz yoksunluk eki olarak), bir yerden bir yere taşınabilir ve gerçek bir hareket olmasa bile, *ou kineitai*, bu da bir harektir. Dolayısıyla bu ifade için “*mē kinēton einai*” [hareket etmeyenin varolması] demek doğru olmaz, çünkü o bir “hareketli-olmayan”dır.<sup>18</sup>

Dikkat edilmesi gereken konulardan biri de Var-olan'ın (eon) türlü şekillerde bulunabileceğidir. Parmenides şiirinde “Dik gözlerini şeylere orada bulunmasalar da, sarsılmaz bir şekilde/bulunur zihinde [*nous*]” derken bunu kastetmiş olmalıdır. “Var-olan” gerçek (reel) olabilir, hayali olabilir, doğal ya da kültürel bir nesne olabilir. Burada onu var kılmak için hep “olma”dan söz edişimiz dikkat çekicidir. Örneğin, kanatlı atın olmasıyla, üçgenin olması aynı şey değildir. “Var-olmayan hiçbir şey düşünülemez” çünkü var-olmayan yoktur. Her şey Var-olan'dır (*eon*). Ancak ağacın var olmasında bir varoluş varken, örneğin üçgenin var olmasında bir varoluş yoktur.

Var-olan/Varlık (*eon*) ve düşünme/idrak etme/kavrama (*noein*) ilişkisinde Parmenides'in temel argümanı, var-olmayan hiçbir şeyin düşünülemeyeceği, eğer bir şeyi düşünüyorsak onun mutlaka var olan bir şey olduğudur. Parmenides Var-olan'dan söz ederken görünüşle ya da fiziki niteliklerle ilgilenmez, onun için var-olan her şeyin ortak yönü, hepsinin var olmasıdır. Yani Parmenides tek tek var-olan'la (*on ti*) Var-olan (*to on*) arasında bir fark görür. Bu fark, Hint-Avrupa dillerinde *este*, Eski Yunancada *esti* (İngilizcede *is*) ve Türkçede “*dir*” olarak ifade edebileceğimiz fiil üzerinden oluşturulur. Bu, bir şeyin var olduğunun göstergesidir.

Parmenides'in bir (*to hēn*) olan Var-olan'ı (*to eon*), var-olanlardan yola çıkılarak ulaşılmıştır ve Var-olan'a bağlıdır. Var-olanların “Var-olma”ya (*einai*) mesafeleri tıpkı kürede olduğu gibi her noktadan merkeze eşit mesafededir ki bu merkezde duran şey de Var-olan'dır (*eon*). Bazı yorumcular Parmenides'in Var-olan'ının (*eon*) küre olduğu yorumunu yaparlar. Geometrik bir şekil olarak küre, bu benzetmenin yapılmasını akla uygun kılacak pek çok özelliğe sahiptir. En belirgin özelliği “mükemmel” oluşudur. Parmenides'ten önce de küreden bahsedilmiştir.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Aristoteles, *Organon I- Kategoriyalar*, 45.

<sup>18</sup> Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, 319.

<sup>19</sup> Parmenides'ten önce Anaksimandros *kosmos*'un küresel olduğundan söz etmiştir. *Kosmos*'un küresel oluşunu silindirik şeklindeki dünyanın evrenin merkezinde asılı ve herhangi bir şey

Pythagorasçılar da sayıyı cisimli bir şey olarak düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Parmenides'e göre düşündüğümüz her şeyin bir kütlesi vardır. Kütlenin olmaması gibi bir düşünce henüz yoktur. Var-olan (*eon*) da aynı şekilde kendisiyle doludur. Nesne ve nitelik ayrımı daha sonra Demokritos'ta ortaya çıkacaktır. Var-olan ile cisimsiz var-olan ve var-olanların var olma tarzları arasındaki ayrım, sonraki dönemde Platon'da ifade edilecektir. Var-olmayanın olmaması, hatta ifade bile edilemiyor olması, bize “yanlış konuşma” diye bir şeyin olup olmadığı sorusunu sordurur. Aslında bunun ifade-edilemez olması, temelde idrak edilemez olmasıdır. Çünkü Parmenides'e göre yanlış konuşmak, var-olmayan bir şey hakkında konuşmaktır. Var-olmayan yoktur, o halde böyle bir konuşma da yapılamaz.<sup>20</sup>

### Varlık ve Düşünme'ye ayrık bir bakış

Heidegger, 1934 yılından, Freiburg, Karaormanlar'daki kulübesine çekildiği zamandan itibaren Yunan felsefesi üzerine düşüncelerini dile getirmeye başlamıştır. Yerleşik bir felsefe tarihinin (kronolojik ve sıralı) yanı sıra, kurucu diyebileceğimiz filozofların bir de kendi kişisel “felsefe tarihleri” vardır. Felsefesinin tamamını varlık konusu üzerine kuran Heidegger için Yunan felsefesi ayrı bir değer taşır. Özellikle Sokrates-öncesi felsefede üç düşünür (Heidegger düşünmekten geldiği için filozof yerine düşünür sözcüğünü tercih eder) hakkında bilhassa çalışır. Bu filozoflar Herakleitos, Parmenides ve Anaksimandros'tur. Çünkü bu üç düşünürü kurucu düşünürler olarak görür. Heidegger, farklı zamanlarda, farklı ölçülerde Parmenides'e değinmiştir.<sup>21</sup> Bizim düşüncemize göre Heidegger'in Parmenides'e genel olarak bakışı, boyutları ve araştırma zamanı daha geniş ve buna odaklanmış bir çalışmanın konusu olmaya hem adaydır hem de bu çerçevede bir araştırmanın bütün yan getirileri açısından da buna değerdir.

Heidegger'in Parmenides'i bu derece dikkate almasının birkaç temel nedeni vardır. Bunlardan ilki Parmenides'in öğretici-şiiriyle (Alm. lehrgedicht) ele aldığı Var-olan (*eon*) konusudur. Bu konu şiirin bel kemiğini oluşturduğu gibi aynı zamanda Var-olma'yı (*einai*), düşünmeyi/kavramayı (*noein*) ele alır. Bunu yaparken de *alêthe-*

---

tarafından kaldırılmadan yüksekte ve her şeyden aynı mesafede olduğunu göstermek için kullanır [Anaximand. DK 12.A11]. Ksenophanes de Tanrının küresel olduğundan bahsetmiş ve ayrıca daha sonra Empedokles de *Sphairos*'u doğuştan küresel olarak tanımlamak için kullanmıştır (Drozdek, 2008: 42).

<sup>20</sup> Platon daha sonra bu konudan *Kratylos*, *Theaitetos* ve *Sophistês* diyaloglarında bahseder.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 35: Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2012); *Gesamtausgabe 40: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 – Einführung in die Metaphysik* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1983); *Gesamtausgabe 54: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 – Parmenides* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1992).

*ia'yı, logos'u (ve legein'i), noein'i, einai'ı, physis'i* Var-olan'a (*eon*) ekler; Var-olan (*eon*) *alētheia*'dır, *logos*'tur, *physis*'tir.

Heidegger, genelde Yunan felsefesine, özeldde Parmenides'e yaklaşımında "yaygın" ve "kabul görmüş" neredeyse (yaklaşımını takip edenler hariç) bütün bakış açılarını hem eleştirir, hem değiştirir. Bunu yaparken de ne sadece filolog, ne sadece filozof gibi davranır. Parmenides'in, bir filozof olarak öğretisini şiir ile ortaya koyması da Heidegger açısından dikkate alınmaya değerdir. Çünkü Parmenides, filozof olarak şiirle düşünmeyi seçerek felsefenin ve şiirin imkânlarını ve alanlarını birleştirmiştir.

Heidegger'e göre [hepsi yaygın anlamıyla olmak üzere] *alētheia*, hakikat değildir; *doksa*, aldatici değildir, *physis*, doğa değildir; *logos*, akıl değildir; *dikē* (*δίκη*), adalet değildir; ve bunların yanı sıra varlık (*eon*) ve düşünme (*noein*), birbirinden bağımsız değildir ama aynı da değildir; sonradan ayrılabilmiş olmaları da kökende birbirlerine ait olmaları, böyle bir ilişkide bulunmaları nedeniyledir. Ayrıca Parmenides'in şiiri de sıradan bir şiir değil, öğretici-şiir ya da onun ifadesiyle "didaktik şiir" dir.

Kanaatimize göre, bütünüyle kaçınmaya çalıştığı anakronik yaklaşım, onu Yunan felsefesinde bir arkeoloji çalışması yapmaya itmiş ama düşüncelerini ortaya koyarken kendi eyleminin zamanını ve bir mekân olarak içinde yaşadığı dünyayı da unutturmamıştır. Yani Heidegger'in Yunan felsefesine yaklaşımı günümüzün deyimiyle "nostaljik" değildir. Aksine o geçmişe bakmayı en çok da yaşadığı zamanın ve içinde bulunduğu genel anlayışın doğurduğu sorunlara çözüm olarak uygun görmüştür. Çünkü ona göre Yunan felsefesinin özellikle de bu ilk dönemi [Platon'a kadar olan kısım] henüz kavramların kökensel anlamını yitirmediği, insanın kendini doğadan koparmadığı, düşünmenin bir anlamda sonradan ve belki [bugün] olduğu gibi "kirlenmediği", felsefenin doğal ve saf halidir.

Asıl çalışmamızın temel konusu olan "varlık ve düşünme" başlığına yaklaşımımız, tüm bu nedenlerle, yaygın görüşlere karşıt duran (ama bu yaklaşımlarıyla yaygınlık kazanmamış) Heidegger'in bu konudaki görüşleri ve yorumlarının desteğiyle olmuştur.

İnsan dünyada ne yaparsa, bunu kendisi de varolanlar (*ta onta*) arasında bir varolan olarak yapar. İnsan bir Var-olan olarak Var-olan'dır (*on hen on*). Daha bu aşamada bile "-dır"dan (*estin*) kastedilen, insanın var olduğudur yani insan var-dır (*estin*). Dünyadaki varoluşu bir Var-olan (*ta onta*) olmasından kaynaklanır. Var-olanı var kılan şey, Var-olmadır (*einai*).

Heidegger, bu ilişkinin aynı zamanda bir bağlantı olduğunu ancak kendi içinde çözümlenmediği sürece bir karmaşıklık taşımaya da devam ettiğini belirtir. Felsefede çoğu zaman bahsedilen Var-olmadır (*einai*) ancak bununla kastedilen Var-olan'dır (*to eon*). Daha önce şiirin yorum kısmında da bahsedildiği gibi, her şey bir var-olan'dır. Sadece örneğin bir kalem, kapı ya da ağaç değil aynı zamanda Heidegger'in deyişiyle "benim şimdiki konuşmam ve sizin dinlemeniz ve dikkatinizi vermeniz..." de var-o-



lan'dır (Heidegger, 2010: 18). Var-olan'ın (*eon*) içinde bir var-olan (*on ti*) olarak, onu sürekli deneyimleriz ve kavrarız. Ancak Var-olma (*einai*) konusunda durum daha farklıdır. Onu da belki bir nebze anlarız ama Var-olan'ı kavrayışımız gibi kavrayamayız. Bu kavrayışa ulaşmanın yolu ise Var-olan (*to on/to eon*) ile Var-olma (*einai*) arasındaki içsel bağlantıyı doğru oluşturmakla/çözmekle mümkün olacaktır.

Bu iç içe geçmişlik Var-olan (*to on/to eon*) ile Var-olma'yı (*einai*) bir arada tutar. Bundan ilk söz eden kişi Parmenides'tir. Parmenides'te bu ilişki daha eski biçimiyle *ta eonta* ve *emmenai* şeklindedir. Hem aynılığın hem de ayrımın içerilmesi konunun anlaşılmasını güçleştirir. Oysa ne zaman bir Var-olan'dan söz edilse, orada aynı zamanda Var-olma da vardır.<sup>22</sup>

Buna yol açan, Var-olan'ın (*to on*) Var-olma anlamına gelmesidir.<sup>23</sup> Ama aynı zamanda aralarında bir ayrım da vardır. *To on/to eon=to einai*, yani Var-olan=Var-olmadır. Bunu şöyle açmak mümkündür. Biz dile getirirken herhangi bir Var-olan (*To on*) için Var-olma (*einai*) demeyiz, Var-olan da demeyiz. Onun yerine "bir var-olan" deriz.<sup>24</sup> Çünkü onu hem algılayışımız hem de adlandırmamız böyledir, aynı zamanda onu bu şekilde deneyimleriz. Yani örneğin benim kalem için söyleyeceğim şey, onun "bir var-olan" olduğudur. Var-olan (*eon*) dediğim zaman ise daha genel, adına tam olarak "toplam" da denilemeyecek bir bütünlükten söz ederim. Daha da ötesi gerçekte kalemi algımlarken, Heidegger'in de belirttiği gibi, onu Var-olan ya da "bir var-olan" olarak değil, olduğu gibi ve kendiliğinden algılarım. Onu düşünürken, onu bir Var-olan (*To on*) ya da "bir var-olan" (*on ti*) olarak düşünmem. Bu bir tür kendiliğinden anlaşılabilirlik ve yine Heidegger'in deyişiyle kendiliğinden anlaşılabilir her şey gibi bir yanıyla da bilinmez olarak kalır.

Peki, Var-olan (*on*) ve Var-olma (*einai*) dediğimizde, "bu ya da şu var-olan, pek çok var-olan nesne; bitkiler, hayvanlar, insanlar, insan eserleri, tanrılar, bütün var-olan, birlikte, tek tek var-olanın sayılı toplam tutarını" yani bu tek tek var-olanların toplam sayılabilirliğini mi kastederiz? Heidegger bu soruları konunun açığa kavuşturulmasında can alıcı sorular olarak ortaya koyar. Bu soruyu farklı bir şekilde düzenlersek, Var-olan (*to on*) aşağıda gösterildiği gibi tek tek var-olanların (*on ti*) toplamı mıdır?

<sup>22</sup> Martin, Heidegger, *Aristoteteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, Çev. Saffet Babür (İstanbul, BilgeSu Yayıncılık, 2010), 19.

<sup>23</sup> Türkçede ortaç, diğer söyleyişle sıfat-fil ya da partisip (participial), bir fiilin cümlede sıfat görevinde kullanılmasını ifade eder. Fiillerin sonuna -en, -esi, -mez, -ar, -di(k), -di(ği), -ecek ve -miş ekleri getirilerek oluşturulur. Varol-an sözcüğü de aynı şeyde varolmak fiilinin -an ekiyle oluşturulmuş sıfat-fil/ortaç halidir. Özellikleri fiillerden türemeleri ve eylem anlamlarını kaybetmemeleridir. İşle-yen, gel-en, geç-en de bunun gibi örneklerdir.

<sup>24</sup> Heidegger, *Aristoteteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 20.

"Var-olan" (to on) = "bir var-olan" (on ti) + "bir var-olan" (on ti) + "bir var-olan" (on ti) + ...

Heidegger, ilk anda böyle kabul edilse bile ortaya hemen başka soruların ve tuhaf-  
lıkların çıktığından bahseder. Bu şekilde kabul edildiğinde ve (diyelim ki) bir sona  
kadar da ulaşıldığında, başlangıç noktasına baktığımızda olmayan bir şeyden değil  
tam da belirli "bir varolan"dan ("a") başladığımızı görürüz. Ancak toplama işlemini  
bitirmeden bir Var-olan'a (To on) ulaşamayacağımız da ortadadır. Çünkü henüz  
Var-olan'a (To on), o toplama sahip değiliz. Yine de saymada başlangıç noktamız olan  
ilk "bir var-olan"ı (on ti) çekip aldığımızı düşünelim. Tabloda tek tek var-olanların  
(on ti) toplamından oluşan bir Var-olan var ama henüz bunu bilmiyoruz. Bu Var-olan  
(To on) ideal olarak sayma sonucunda belirlenecek olandır.

Heidegger bu toplamda yola çıktığımız şeyin tam da "sayılmamış bir toplam"  
olduğunu söyler.<sup>25</sup> Bizim için ilk olan bu "toplam"dır (To on). Buna karşılık saymada  
ilk olarak aldığımız şey bu değildir, aksine yukarıda "a" olarak altı çizilen "bir var-olan"  
dır (on ti). Bizim bir, iki, üç... şeklindeki saymada "bir" olarak aldığımız şey,  
gerçekte ilk değildir. Bizim için ilk olan "sayılmamış toplam" yani Var-olan'dır (To  
on). Bu toplamın, bir miktar olduğu ortadadır ama ne kadar olduğu (sayılacaksa eğer  
sayma bitmeden) ortada değildir.

Heidegger genel olarak yaptığı gibi, öncelikle bu yaklaşımı bir temele oturtmaya  
çalışır ama asıl göstermek istediği, böyle tasarlanabilecek olanın aslında böyle olmadı-  
ğdır ve yapmak istediği daha da çok "neden" böyle olmadığı sonucuna varmaktır.  
Eşitliğin sağ tarafında "ilk" olduğunu düşünerek çekip aldığımız "a" yı (on ti), bu  
haliyle "sayılabilir bir belirsizlik"in içinden almış gibi görürüz. Bu da onun da bu  
belirsizliğin bir parçası olarak "belirsiz" diye nitelendirilmesine yol açar.

Elbette bu açıklamalar, kastedilenin hiç de Var-olan'ın (To on) tek tek var-olan-  
ların (on ti) toplamı olmadığını göstermek için yapılmıştır. Var-olan (To on) hiçbir  
şekilde tek tek var-olanların (on ti) toplamı değildir. Burada toplamı andıran bir  
bütünlük algısı bulunur ancak bu toplam, içine girdiğimizde bu Var-olan'ın (To on)  
bize dayattığı şeydir. Böyle bir Var-olan'ın (To on) mevcut oluşu, tek tek "var-olan"ları  
rı (on ti) sayılabilir kılarken, Var-olan (To on) hiçbir şekilde bu tek tek "var-olan"ların  
toplamı değildir.<sup>26</sup>

Var-olan (To on) bize kendisini Var-olma (einai) olarak sunar. Yani Var-olan,  
Var-olma'dır; To on, To einai'dır. Var-olan tam da biz onu "Var-olan" olarak aldığımızda  
("tek tek var olanların 'dingin' dayatması") Var-olma'dır.<sup>27</sup> Buradan daha açık  
anlaşılması gereken, ne zaman Var-olan'dan (To on) söz edecek olsak aynı zamanda

<sup>25</sup> Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 20.

<sup>26</sup> Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 20.

<sup>27</sup> Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 23.

Var-olmadan (*einai*) da söz ediyor oluşumuzdur. Dolayısıyla Var-olan'ın (*To on*) ne olduğunu ortaya koyduğumuzda Var-olma'nın (*einai*) ne olduğunu da belirleme yoluna gireriz.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ortaya çıkan şey, *to on to hēn*, Var-olan'ın (*To on*), Bir (*hēn*, *ēv*) olduğudur. Var-olan (*To on*), Bir'dir (*hēn*). Var-olma (*einai*), Bir'dir (*hēn*) yani Var-olan olarak Var-olan'dır. Heidegger, Parmenides'in Bir'in (*hēn*) Var-olma'nın (*einai*) üzerine gelmesine izin vererek Var-olan (*To on*) hakkında bu ifadeyi dile getirdiğini söyler. Ona göre, "Böylece Parmenides felsefede ilk kesin hakikati dile getirmiştir."<sup>28</sup>

Burada "ilk hakikat" nitelmesi, zaman açısından öncelik belirtmez, ilk bulunmuş hakikat anlamını taşımaz. Aksine bütün öteki hakikatlerden önce gelen ve onların arasında parlayan ilk hakikattir.

Parmenides'in "Var-olan Bir'dir" (*to on to hēn*) ifadesi, genellikle çoğu araştırmacı tarafından "hem ilkel hem yanlış", "acemice", "yetersiz" ve "değersiz" gibi sıfatlarla nitelendirilir. Heidegger aynı metninde, bu ifadenin yanlışlığı konusunun ayrı bir inceleme konusu olması gerektiğini ama ilkel oluşu yönündeki değerlendirmelerin, tam da sözcüğün içerdiği ilk-el, ilk olan, başlangıçta olan anlamında doğru kabul edileceğini belirtir. Ona göre gerek felsefede gerekse insanın var olmasının bütün asıl olanaklarında, gelecek hiçbir zaman başlangıçta olanın büyüklüğüne erişemeyecek niteliktedir. Bu büyüklük gelecekte asıl ve değerli olacak şeyler için bir engel olmayacak, aksine olması gerektileri gibi asıl ve hakikatli iseler, onların da büyüklüklerini perçinleyici nitelikte olacaktır. Felsefe tarihinde Parmenides'ten beri tüm uğraşlara rağmen bu noktaya ulaşılamamış olması ise, ona göre, felsefenin bu "ilk hakikat"ini muhafaza etmede yeterince güçlü olabildiğinin göstergesidir.<sup>29</sup>

Böyle bir değer, sadece konserve edilerek (bozulmadan) korunmasıyla değil, kendinden başlıca başka soruların doğabilmesi ve bunların cevaplarının bulunmasıyla canlı kalacaktır. Parmenides'te Var-olan (*eon*) ve Var-olma (*einai*) eşitlenmesinin (*To on=To einai*) keyfi bir şema olmadığı, aksine felsefenin temel bir sorusunu ve cevabını içerdiği ortaya konulmalıdır.

Var-olan'la (*To on*) ilgili olan şey, Var-olma'dır (*einai*). Daha önce de belirtildiği gibi, burada Var-olan, Var-olan olarak Var-olan'dır (*on hen on*). Ancak tam da bu şema Var-olan (*To on*) ile Var-olma (*To einai*) arasındaki ayrımı da birlikte getirir. Var-olan'ı, var-olan'dan ayırmakla, bu ayrım da gerçekleşmiş olur. Aksi halde, tek tek var-olan (*on ti*) ile Var-olan (*To on*) ayrımı gizli kalmış olurdu.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Heidegger, *Aristoteteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 23.

<sup>29</sup> Heidegger, *Aristoteteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 23.

<sup>30</sup> Heidegger, *Aristoteteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 25.

### Heidegger'in XI. Dersi

Heidegger, *Was Heisst Denken?*<sup>31</sup> [Düşünmek Ne Demektir?] başlıklı toplam 21 dersten oluşan eserinde XI. dersini Parmenides'in 6. fragmanının [B6]<sup>32</sup> ilk satırında geçen *eon emmenai*'a (ἐὼν ἔμμεναι) ayırır. *Emmenai, einai*'ın arkaik dildeki şeklidir. "Düşünmeye çağırın nedir?" temel sorusunu esas alan metninde Heidegger, düşünmenin ne olduğundan başlayarak geleneksel düşünmenin ne olduğunu sorgulamaya kadar varır. *Logos*'un mantığa dönüşme çizgisini erken Yunan felsefesinin sonu, Batı felsefesinin ise ona bugünkü zeminini sağlayan başlama noktası sayarak, bu anlamı (mantık) dışarıda bırakır. Düşünmenin temel doğasına dönmek gerektiğinden söz eder. Bu anlamda Parmenides'in şiiri onun için belirleyicidir.

*Eon* ve *emmenai* (*einai*), İngilizceye *being* ve *to be*; Latinceye *ens* ve *esse* olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada ise "Var-olan" ve "Var-olma" olarak kullanılmaktadır. Ancak Heidegger asıl çevirinin Yunancanın kendi içinde yapılması gerektiğini belirtir.<sup>33</sup> Yani bize önerdiği bir dil-içi çeviridir. Bunun yolu ise kendimizi transpoze<sup>34</sup> etmekten geçer. Böyle bir transpozisyon, ancak bir "sıçrama" ile gerçekleştirilebilir. Bu sıçrama ise *eon emmenai* sözcüklerini gören, Grek kulaklarıyla, ifadelerini ve sözlerini işiten bir sıçramadır. Heidegger, hemen ardından da söylenen bir şeyi görüp göremeyeceğimizi sorar. Sözcüklerin seslerle anlattığından daha fazlasını, beden gözünün gördüğünden daha fazlasını görebileceğini ifade eder. Ancak bu kendiliğinden olacak bir şey değildir. Bunun için uzun ve yavaş bir hazırlık gerekir.

*Eon* (ἐὼν) yani Var-olan, dilin her bir kelimesinde dile gelir. Sadece tek tek sözcüklerde değil, sözcüklerin birleşmelerinde (bağlaç), bilhassa da birleşme noktalarında konuşur. Yani, dilin içinde konuşur ve söylemenin, ifade etmenin imkânlarını içerir.<sup>35</sup> Görmedeki böyle bir sıçrama, görülen şey için nedenler ya da karşıt-nedenler ileri sürmenin asla sağlayamayacağı bir yararda bulunur. Sadece görülen ve tekrar görülen şey, gösterilebilir. Böyle bir görme de belirleyici olan görünmedir.

*Eon* (ἐὼν), Var-olan, mevcut olandır; *emmenai* (ἔμμεναι) ise Var-olma, mevcut olma. *Eon*, kendini bize sunan mevcut olandır.<sup>36</sup> Burada ve hazır bulunan, bizimle olandır. Bu da karşımızda duran demektir. Nesne, burada oluşuyla ve mevcudiyetiyle belirlenir.

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?* (Tuebingen, Max Niemeyer Verlag, 1954). İngilizcesi, *What is Called Thinking*, Translated by Fred D. Wieck and J. Glenn Gray (New York, Evanston, and London: Harper & Row, Publishers, 1968).

<sup>32</sup> Biri söylemeli ve idrak etmelidir var-olanın var olduğunu; Çünkü mümkündür var olmak [χρητὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι]

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* [A Translation of *Was Heisst Denken?*], Çev. J. Glenn Gray (New York, Evanston, and London, Harper & Row, Publishers, 1968), 232.

<sup>34</sup> Transpoze, matematikte matrislerle ilgili kullanılan bir terimdir. Bir matrisin transpoze edilmesi, satırlarıyla sütunlarının yer değiştirilmesidir.

<sup>35</sup> Heidegger, *What is Called Thinking?*, 233.

<sup>36</sup> Heidegger, *What is Called Thinking?*, 234.

*Eon*, aynı zamanda “Var-olan’ın Var-olması”dır (*eon emmenai*). Düşünme ona dikkat kesilir ve onun adını ona verir. Düşünme ile ifade edildiğinde, bu söylenmiş şey, sadece üzeri örtük bir sözcüktür. Heidegger bunun bir icat değil, bir keşif olduğunu söyler. Çünkü düşünmede ifade edilmediğinde de ordadır ama henüz üstü açılmamış, örtüsü kaldırılmamıştır. Düşünme/kavrayış (*noein*) bunu keşfeder. Bu dilde zaten ifade edilenin, *eon*’un, “Var-olanın Var-olması”nın (*eon emmenai*) keşfedilmesidir.<sup>37</sup> Sadece düşünme uyandırıcı olabilir ve Var-olması açısından Var-olan’a (hazır bulunan) kulak kesilmeye çağırabilir. Var-olan (*eon*), böylece gizlenmemişlikten yükselendir.

Parmenides, B6’da *legein te noein te*, “söyleme ve düşünme” (λέγειν τε νοεῖν τ’) için *noein* ve *eon emmenai*; “Var-olan’ın Var-olması” ifadesi için, sadece *einai* ya da daha basit bir ifadeyle *eon* der. Genel olarak *noein*, düşünme olarak çevrilsen bile bu basit bir düşünme değildir. *Noein*, *einai*’a (Var-olma) odaklanmış ve ona bağlı kalan genişlikte bir düşünmedir. Parmenides’te *noein*, sadece ruhla ya da onun ruhsal faaliyetleriyle ilgili bir düşünme değildir. *Noein* olarak *noein*, *einai*’la birlikte ve böylece *einai*’ın kendisine ait olandır.<sup>38</sup> Parmenides bunu hem B3’te (“çünkü aynı şeydir düşünmek ve var-olmak”) ve hem de daha geniş bir şekilde B8.34’te (“düşünme de aynı şeydir”) ifadeleriyle ortaya koyar.

Daha önce de belirtildiği gibi, *eon emmenai*, *einai* yani “Var-olanın Var-olması” ve *noein* de *legein*’le bağlantısıyla birlikte “içselleştirmek/özümsemek” anlamına gelmekteydi. İki fragmanda da geçen *auto* (aynı) sözcüğü (τὸ αὐτὸ, B3 ve ταὐτὸν, B8.34) düşünmenin (*noein*) ve Var-olma’nın (*einai*) aynı olduğu anlamına gelmez. Burada kastedilen doğrudan “özdeşlik” de değildir. Yunanca özdeş sözcüğü *homoî*’dir (ὅμοιον). Ama Heidegger yine de bunun bir tür özdeşlik, birlikte ait olma gibi anlaşılması gerektiğini söyler. Bunun bir kanıtı olarak da Parmenides’in B8.36, 37’deki şu ifadesine dayanır:

“keşfedeceksin düşünmeyi [*noein*], zira hiçbir şey ne vardır ne de var olacaktır

Var-olanın [*eon*] dışında...”

[οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἔστιν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν]

Parmenides burada “Var-olma’nın dışında” (ἄνευ τοῦ εἶναι) demektense, “Var-olan’ın dışında” (ἄνευ τοῦ ἑόντος) der. Burada, *aneu* (ἄνευ) sözcüğü “...nın dışında” anlamına gelen “-sız” sözcüğüdür. *Aneu*, “birlikte” anlamına gelen *syn* (συν) sözcüğüyle zıt anlamlıdır.

<sup>37</sup> Heidegger, *What is Called Thinking?*, 235.

<sup>38</sup> Heidegger, *What is Called Thinking?*, 240.

"Var-olanın Var-olması"na (*eon emmenai*) odaklanmasına bağlı olarak *noein*'in temel doğası ile *eon* bu şekilde birlikte ait olur. Böylece, "Var-olanın Var-olması" (*eon emmenai*), *eon* (ἐόν), *noein*'i (νοεῖν) kendisine ait bir şey olarak içinde tutar ve muhafaza eder.<sup>39</sup>

Heidegger, *eon*'dan (Var-olan), "bizi kendi doğasına kabul ederek orada muhafaza ettiği düşünmenin temel doğasına çağırın" olarak bahseder. Ona göre, Parmenides bunu yukarıda alıntılanan fragmanlarda [B3, B8.34-36] yapmıştır. Bu, doğrudan bir çağrı olarak ifade edilmese de "Var-olanın Var-olması"nda (*eon emmenai*) bizi *einai*'in içindeki *noein*'e yönlendirerek onun doğasındaki düşünmeye çağırın bir çağrıyı dile getirmiştir.

### Sonuç Yerine

Parmenides kendi felsefesini kurarken hiçbir şekilde kendinden önceki filozofları ve *mythos*'ları yok saymamıştır. Kendisini hem Antik Yunan şiirinin iki büyük ismi Homeros ve Hesiodos'un devamı olarak görerek düşüncelerini şiirle dile getirmiş, şiirin imkânlarından yararlanmış, hem de felsefesini, önceki filozofların görüşlerine kimi zaman eleştirel yaklaşarak, kimi zaman da onların önemli bulduğu görüşlerini ya da ilkelerini alıp geliştirerek veya dönüştürerek kurmuştur.

Günümüz literatüründe yerleşmiş haldeki "Varlık" ve "düşünme" sözcüklerinin Parmenides felsefesindeki karşılığı *eon* ve *noein*'dir. Bu felsefenin diğer temel taşları da belirtildiği gibi *alêtheia*, *doksa*, *eon*, *nous*, *noein*, *logos*, *legein* ve *einai*'dir.

Bu felsefede insan, aslında hep öyle olmuş olmasına rağmen, ne zaman var-olanlara dikkat kesilmeye başlar ve kendisinin de aynı öyle bir var-olan olduğunu hissederse, o zaman hem kendi Var-olmasını (*einai*) hem de var-olanların arkasındaki Var-olan'ı (*eon*) kavrar. Şeylerin ve var-olanların sadece gördükleri ya da o ana dek bildikleriyle sınırlı olmadığını görür. Diğer var-olanların arasında farklı olduğunu fark ettiğinde dil onun yardımına koşar. Çünkü Heidegger'in dediği gibi dil, Varlığın sözcüklere gelmesidir. Var-olan (*eon*), var-olanlara (*ta onta/on ti*) dağılarak ve onlara yerleşerek, onları adlandırarak var kılar. Görmekle kavramanın, söylemekle düşünmenin, var olmakla konuşmanın, işitmekle görmenin, görmekle kavramanın iç içeliğinde kendisi konuşmadığında da işitmeyi öğrenir. İşittiği bu ses kendi var-olmasının sesidir.

Varlık'la Düşünme arasındaki kopmaz bağın üçüncü ilişkisi Var-olmadır (*einai*). İnsan bunu kavrayarak, *nous* ile bilir ve kavradığı şey ise içinde bulunduğu hakikattir, *alêtheia*'dır. Hakikatin olduğu her yerde de unutulmuş içine terk edilmiş bir şey daha gün yüzüne çıkar ve böylece üstü açılmış olur. Bu da bütün gizlenmemişliği içinde insanı Var-olma'ya ve böylece düşünmeye çağırır.

<sup>39</sup> Heidegger, *What is Called Thinking?*, 241.

**Kaynakça**

Aristoteles. *Organon I- Kategoriyalar*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. bs., Ankara, MEB, 1963.

Aristoteles. *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2007.

Cassin, Barbara (ed.). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Translation edited by Emily Apter, Jacques Lezra and Michael Wood, Translated by Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein and Michael Syrotinski. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Drozdek, Adam. *In the Beginning was the apeiron – infinity in Greek Philosophy*. Stuttgart: Freinz Steiner Verlag, 2008.

Heidegger, Martin. *What is Called Thinking?* [A Translation of Was Heisst Denken?], Çev. J. Glenn Gray. New York, Evanston, and London: Harper & Row, Publishers, 1968.

Heidegger, Martin. *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, Çev. Saffet Babür, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2010.

Herakleitos. *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, 2. bs. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, Çev. ve Haz. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Yıldız, Nedim. "Protagoras'ın Dini ve Tanrısal Konular Hakkındaki Görüşleri", <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iufad/article/viewFile/1023012672/1023011900> (çevrimiçi).





## KANT'IN ELEŞTİRİ ÖNCESİ ESERLERİNDE SINIR KAVRAMI

*The Concept of "Boundary/Limit" in the Works of Kant's Pre-Critical Period*

Ebru Pehlivan\*

### ÖZET

Kant'ın akla sınır çizme ve bilginin, ahlakın, dinin bu sınırlar içindeki yerini belirleme girişimi, ağırlıklı olarak Eleştiri Dönemi'nin amaçlarıdır. Ancak gerek bu girişimi gerekse Eleştiri Dönemi'ne ait metinleri anlayabilmek için Eleştiri Öncesi Dönem metinlerinin incelenmesi gerekmektedir. Çünkü Eleştiri Öncesi Dönem metinleri, Eleştiri Dönemi'ni hazırlayan unsurları içerdiği gibi, Eleştiri Dönemi'nde "Kritik"e tabi tutulacak unsurları da barındırmaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın amacı, Eleştiri Dönemi'ni önceleyen ve hazırlayan Eleştiri Öncesi metinlerini *sınır* kavramı bağlamında incelemek ve Eleştiri Öncesi Dönemin bir tür topografyasını çıkarmaya çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Sınır, Eleştiri, Eleştiri-Öncesi Dönem, Tanrı, Evren, Ruh, Metafizik

### ABSTRACT

Kant's attempt to set the limits of reason and to determine the place of knowledge, morality and religion within these boundaries are the predominant aims of the Critical Philosophy. However, in order to understand the texts belonging to Kant's Critical Philosophy, the texts of the Pre-Critical Philosophy must be examined. Because the Pre-Critical texts not only include the elements that prepare the Critical Philosophy but also contain the elements that are subject to "critic" during the Critical Period. For this reason, the main target of this study is to examine the texts of the Pre-Critical Period within the context of the idea of "boundary/limit" and to lay a kind of topography of the Pre-Critical Period.

**Keywords:** Kant, Boundary (*Grenze*) – Limit (*Schranke*), Critics, Pre-Critical Period, God, Universe, Soul, Metaphysics

---

\* İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, ebrupehlivan@windowslive.com  
Immanuel Kant, Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics, Theoretical Philosophy

Metafiziği “*insan aklının sınırlarının bilimi*”<sup>1</sup> ve her tür teodiseyi “*kendi sınırlarını görmezden gelen aklın bir savunması*”<sup>2</sup> olarak tanımlayan Kant’a göre bilginin kaynağı ve sınırları mutlaka belirlenmelidir. Bu sınırları belirlemeyi mümkün kılacak olan “*Aklın sınırlarını belirlemek ise en zor fakat en gerekli olanıdır.*”<sup>3</sup> Bu nedenle Kant felsefesini, bir sınır çizme projesi olarak görmek mümkündür, hatta “*Sınır kavramı belki de Kant felsefesinin ruhudur.*”<sup>4</sup> Öznenin bilgiyi inşa sürecini yine onun sahip olduğu yetilerin işlev ve sınırlarıyla açıklama girişimi olan *Saf Aklın Eleştirisi*, öznenin bilme bakımından sınırlarını çizerken *Neyi bilebilirim?* sorusuna yanıt arar. *Pratik Aklın Eleştirisi*, ahlak alanındaki sınırları belirlerken *Ne yapmalıyım?* sorusuna cevap verme iddiasındadır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ve özellikle *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din* gibi son dönem metinleri ise neyi bilebileceğini ve ne yapması gerektiğini bilen öznenin *Neyi umut edebilirim?* sorusuna yanıt niteliğindedir. Bu çalışmanın amacı, Eleştirisi Dönemi’nde çizilecek olan söz konusu sınırları önceleyen ve hazırlayan Eleştirisi öncesi metinlerini *sınır* kavramı bağlamında incelemektir. Temel iddiamız ise, bilgi, ahlak ve din alanlarına sınır çizme girişiminin -Eleştirisi Dönemi’nin amacı olduğu kabulünün aksine- Eleştirisi Öncesi metinlerinden başlayarak Kant felsefesine hâkim bir kaygı olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Kant’a göre felsefe tarihindeki *kriz*lerin sebebi, *kriterler* konusundaki muğlaklıktır. *Kritik* neticesinde belirlenecek olan *kriterler* sayesinde bilgi ile bilgi olmayan arasındaki sınırı çizmek ve söz konusu muğlaklığı ortadan kaldırmak mümkün olacaktır. *Olan*’a dair bilginin sınırlarını belirleyecek olan kriterlerin ilk izlerine Eleştirisi öncesi metinlerinde rastlandığı gibi, *olması gereken*’e dair sınırın da bu dönemde çizilmeye başlandığını söylemek mümkündür. Ancak “*her belirlenim[in]*<sup>5</sup> *aynı zamanda bir olumsuzlama [olması]*”<sup>6</sup> gibi, sınır da içeride kalanı belirlerken dışarıda bırakılanı da belirleyen çift yönlü bir işleve sahiptir. Kant da sınır kavramını zaman zaman içeride kalana, zaman zaman dışarıda bırakılana vurgu yaparak kullanmaktadır. Eleştirisi döneminde belirginleşecek olan sınır kavramının (Grenze-Boundary/Schranke-Limit)<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics*, Theoretical Philosophy 1755-1770, Trans. and Ed. by, David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992, s:384

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Bütün Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine*, Çev: Muhsin Akbaş, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı:14, Nisan-2001, s:202-214

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, Trans. and Ed. by J. Michael Young, Cambridge University Press, 1992, s:538

<sup>4</sup> Paul Ricour, *Kant and Husserl*, Philosophy Today, 10:3, (1966:Fall), s:169

<sup>5</sup> Kullanılan köşeli parantezler, bize aittir ve metin bütünlüğünü sağlamak amacıyla kullanılmıştır. (Ebru Pehlivan)

<sup>6</sup> Baruch Spinoza, *The Chief Works of Benedict De Spinoza, De Intellectus Emanatione, Ethica Letter*, Çev. R.H.M., Elwes, G. Bell and Sons, London, 1919, Volume II, s: 50

<sup>7</sup> Kant'ın Eleştirisi-Öncesi metinlerinde henüz belirginlik kazanmamış olsa da Eleştirisi Dönemi

söz konusu farklı kullanımlarına erken dönem metinlerinde de rastlamak mümkündür. Bu nedenle Eleştiri Öncesi metinlerini, sınır kavramının söz konusu farklı kullanım ve göndermelerini gözeterek incelemek bu çalışmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır.

Her sınır gibi Kant'ın Eleştiri Dönemi'nde çizdiği sınırlar da bir savaş sonrasında çizilmiştir. Geleneksel metafiziğe açılan bu savaşın ilk izlerine Eleştiri Öncesi Dönem eserlerinde rastlamak mümkündür. Kant söz konusu dönemde geleneksel metafiziğin Tanrı, ruh ve evren hakkındaki bilgi iddialarını bir ruhgözücünün hezeyanlarından ayıran sınırı –varsa- bulmayı amaçlamaktadır. Kant'ın Eleştiri Dönemi'nde çizeceği sınırların ilk izlerine 1746'da kaleme aldığı *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* adlı eserinde rastlanmak mümkündür. Kant bu metinde, geleneksel metafiziğin –özelikle de Leibniz-Wolff geleneğinin- kullandığı bir yöntem olan tümdengelimsel akıl yürütme yönteminin matematikte kullanıldığı gibi metafizik problemlerin çözümünde de kullanılıp kullanılmayacağı sorusuna cevap arar. “Varlık” gibi en genel kavramlardan hareket ederek tikel durumları açıklamaya dayanan tümdengelimsel akıl yürütme yönteminin geçerliliğini sorgulayan Kant, bu yöntemin kullanım alanları ile ilgili bir sınırlama getirmeye çalışır. Ancak Eleştiri Dönemi'nde geleneksel metafiziğe çizilecek sınırlar bu dönemde henüz belirsiz ol-

---

eserlerinde sınır kavramını iki farklı sözcük ile karşılanmıştır. Kant, “Schranke” (Limit) sözcüğünü niceliksel belirlemeler için kullanırken, “Grenze” (Boundary) sözcüğünü daha çok niteliksel ayrımlar için kullanmaktadır. **Örneğin akıl, metafizik ve kendinde-şey'in sınırı için “Grenze”** sözcüğü tercih edilirken, matematik ve doğa bilimleri bilgisinin sınırı için “Schranke” sözcüğü tercih edilmiştir. Kant'ın matematik, doğa bilimleri gibi aklın sonsuz bağıntı kurabileceği ve bu alandaki görevinin sonsuz olduğu durumlarda “Schranke” sözcüğünü kullanılmak üzere amacı, bu kullanımın bütünü eksik tanımlanmasına ya da tamamlanamaz olanın alanına dair bir göndermeye sahip olmasıdır. “Schranke” aynı zamanda negatif bir kullanıma sahiptir çünkü fenomenal sınırın ne olduğunu ve aklın neyi başaramayacağını ya da başarabileceklerinin sınırını göstermektedir. Schranke, kapsanana, içeride kalana, neyin sınırlandırıldığına vurgu yaptığından Kant, aklın sınırları çizildiğinde içeride kalan doğa bilimleri ve matematik bilgisi için “Schranke” sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir. “Schranke”, fenomenal sınırın ne olduğunu belirleyerek bilginin meşru alanını belirlerken aklın neyi bilemeyeceğine işaret eder. “Grenze” (boundary) ise dışarıda neyin kaldığına göndermede bulunur. Aklın sınırları çizildiğinde metafizik dışarıda kaldığından metafizik söz konusu olduğunda “Grenze” sözcüğünü tercih etmiştir. “Grenze” kelimesinin *nereye kadar gideceğini, neler yapabileceğini bilmek* anlamına uygun olarak Kant, “Noumenon”u bir sınır kavram (Grenzebegriff) olarak tanımlanmıştır.

Bkz: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans: Guyer,P., Wood, A., Cambridge University Press, New York, 2005, BXXVII, A25-B40, A28-B44, B111

Bkz: Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, 166-170.par., 174-175.par, 180-183.par.,

Bkz: Rudolf, Eisler, *Kant Lexikon*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildersheim, Berlin, 1964, s:225

Bkz: Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, UK, 1997, s:279

duğundan Kant, Tanrı ile ilgili çıkarımlar yapmak konusunda bir sakınca görmediği gibi Yaratılış Teorisi'nin iddia ettiği gibi dünyanın altı günde yaratılıp yaratılmadığı sorusuna da cevap vermeye çalışmıştır.

En ufak nesnelere karşısında bile yetersiz kalan kavrama yetisinin, *sınırsız* olanı keşfetme çabasının sonuçsuz kalacağına dair itirazlara Kant'ın cevabı: "...*bütün araştırmalar içinde, en kolaylıkla ve kesinlikle sonuca ulaşabilecek araştırmanın bu olduğu*"<sup>8</sup> biçimindedir. Evren hakkında varılacak yargılara genel yasalardan yapılacak tümdengelimsel akıl yürütmelerle ulaşılabileceğini savunan Kant, tümevarımsal akıl yürütmenin hâkim olduğu doğa bilimleri alanında aynı imkânın söz konusu olmadığını iddia eder. Bu nedenle "*Bana sadece maddeyi verin, ondan bir dünya kurayım*"<sup>9</sup> demek mümkün iken, "*Bana maddeyi verin, size bir tırtılın nasıl ürediğini göstereyim*"<sup>10</sup> diyebilmek mümkün değildir. Böylece Kant bu metinle, doğa bilimlerinin güvenilir bilgi alanını, deneyime dayalı tümevarımsal akıl yürütme ile sınırlamış ve tümdengelim yönteminin metafizik konulardaki kullanımına da bir sınır getirmeye çalışmıştır.

Eleştirisi Öncesi Dönem'e ait eserlerinde Kant, fiziksel açıklamalardan hareketle metafiziksel sonuçlar çıkarmamak konusunda henüz belirgin bir *sınır* çizmemiştir. Bu nedenle evrenin sonsuz yapısındaki bağlantı ve uyumun değişmez yasalarını, Tanrı'nın varlığının kuşku götürmez kanıtları olarak görmektedir. Aynı gerekçe ile evreni, "Sonsuz Varlık" olarak adlandırdığı Tanrı'nın gücüyle ilişkilendirerek O'nun gücünün sonsuzluğundan hareketle evrenin de hiçbir sınırı olamayacağı sonucuna varır. Kant'a göre evren, Tanrı'nın yaratması sonucu meydana geldiğinden ve sırf bu yüzden de sınırsız olduğundan insanın kavrama gücünün sınırlarının ötesindedir. "*Sınırlı ömrü, yani bir başlangıcı ve kökeni olan her şey, bu sınırlı doğasının izini taşır.*"<sup>11</sup> İnsan aklı, kendisi gibi yaratılmış olan doğa ile kıyaslandığında çok daha sınırlıdır ve bu nedenle sınırsız olanı kavramaktan acizdir. Kant -Eleştirisi Dönemi'nden farklı olarak- Eleştirisi Öncesi Dönem'de insan aklının sınırlılığına ilişkin belirlemelerine rağmen Tanrı hakkında olduğu gibi evren hakkında da görüş bildirmekten kaçınmamıştır. "*Burada Kant'ın Eleştirisi Öncesi dönemiyle, Eleştirel Dönemi arasında önemli bir ayırım ortaya çıkar. Kant, her ne kadar evrenle ilgili önermelerin insan aklının erişebileceği sınırların ötesine geçmek gibi görüldüğünü söylese de, evrene ilişkin görüşler ileri sürmekten geri kalmaz.*"<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Çev: Seçkin Selvi, Say Yayınevi, İstanbul, 2007, s:48

<sup>9</sup> Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s:48

<sup>10</sup> Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s:49

<sup>11</sup> Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s:137

<sup>12</sup> Özgüç Güven, *Kant'ın Eleştirisi Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,2006, s:51

Kant bu dönemde *sınırsızlık* ve *sonsuzluk* kavramlarını Tanrı ile ilgili açıklamalarında sık sık kullanmaktadır.<sup>13</sup> Tanrı için kullanılan bu kavramlar insan söz konusu olduğunda *ise* kaosu ve bilinmezliği ifade etmektedir. Çünkü sınırlı bir varlık olan insan ancak sınırlı olanı kavrayabilirken, sınırsız olanı kavramak onun sınırlarını aşmaktadır. Diğer taraftan ilerleme ve gelişmenin düşünen varlıklarca aşılacak bir sınırı yoktur. İnsan sınırlı anlama gücü ile evreni anlamaya yönelik sınırsız bir çaba içinde olursa Tanrı'nın kusursuzluğuna yaklaşmayı bile umabilir. Tıpkı kaotik olandan kosmosu oluşturacak olan ilk düzenleyici hareket gibi, aklın kaosundan düzenlilikler üreterek gelişen düşünce de Tanrı'nın kusursuzluğuna yaklaşmayı hedeflemelidir. Burada Tanrısal kusursuzluk bir tür *ideal* görevi görmektedir ki daha sonra Eleştiri Dönemi'nde ayrıntılı bir biçimde dile getirileceği gibi insan aklının böyle bir ideale ihtiyacı vardır.<sup>14</sup>

1755'te Kant, doktora tezi olan *Ateş Üstüne* adlı metninin yanı sıra *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* adlı **çalışmasını** da yayımlar. Bu eser, Kant'ın metafizik üzerine ilk çalışması özelliğini taşımaktadır. Metnin temel amaçlarından biri "*matematiğin doğaya ve fiziğe uygulanabilirliğinin sınırlarını*"<sup>15</sup> **çizmektir. Bunun yanı sıra fizik ve metafiziği** dayandıkları ilkeler ve yöntemleri bakımından irdeleyerek bu bilimlere birbirinden ayıran sınır da çizilmeye **çalışılmıştır.** Kant bu metinde, metafiziksel akıl yürütmelerde sık sık kullanılan ve çıkarımların dayandığı büyük öncül konumundaki önermelerin yapısını, olumlu ve olumsuz önerme tanımından hareketle çözümler. Geleneksel metafiziğin sıklıkla başvurduğu *ontolojik kanıt* argümanını, Tanrı tanımından hareketle Tanrı'nın var olduğu sonucuna metafizik bir sıçrama ile vardığı gerekçesiyle reddeder. Kant'a göre bu tür mantıksal çıkarımlar, bir şeyin varlığının kanıtı olarak sunulamaz. Kant mantık ilkelerinin, varlığın bir kanıtı olarak değerlendirilmesine karşı çıkararak Leibniz ve Wolff'un **sıklıkla başvurduğu çelişmezlik** ve *yeter-neden* ilkelerinin bilginin temeli olarak değerlendirilmeyeceğini **öne sürer.** Ayrıca, doğanın bir parçası olan insanın karar alma süreçlerinde doğada hüküm süren nedensellik ilkesinin ne ölçüde etkili olduğu sorusu da bu metinde cevaplanmaya çalışılır.

1756 yılında yayımlanan *Fiziksel Monadoloji* adlı eserinde ise Newton'un uzayın bölünebilirliği görüşü ile Leibniz'in bağıntısal ve bölünemez uzay anlayışını karşılaştıran Kant, uzayın "*cevherler arasındaki dışsal ilişkilerin bir tezahürü*"<sup>16</sup> olduğunu

<sup>13</sup> Bkz:Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s:142-143

<sup>14</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*: A569-B597, A577-B605

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*, Introduction to Translations, Theoretical Philosophy 1755-1770, Trans. and Ed. by David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992, xlix

<sup>16</sup> Aliye Kovanlıkaya, *A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's*

savunur. Leibniz-Wolff metafiziği ve Newton fiziği arasındaki bu tartışmayı 1746'da kaleme aldığı *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* adlı eserinde çözme girişiminde bulunan Kant, *Fiziksel Monadoloji* metninde Newton'un doğa felsefesinin Leibniz-Wolff metafiziğinin temel ilkeleriyle uzlaştırma çabası içerisinde. Kant'a göre uzay monadlar arası bağıntının kendisidir bu nedenle uzay bir töz değildir. Monadlar aslında uzamsızdırlar ve yer kaplama özelliklerini itme ve çekme fonksiyonu aracılığıyla sağlarlar. Bu nedenle "Çekme ve itme kuvvetinin fonksiyonu olarak cismin uzanımı onun sınırlarını da belirler."<sup>17</sup> Aynı zamanda matematik ve metafizik arasındaki sınırları da belirlenmeye yönelik bu tartışma, *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* (1746) başlıklı metinle başlayarak, *Fiziksel Monadoloji* (1756) ve *Olumsuz Büyüklükler Kavramını Açıklığa Kavuşturma Denemesi* (1763) adlı eserlerde devam ederek 1770'te yayımlanan *Duyulur-Düşünümler Dünyasının Form ve İlkeleri* metninde Eleştirisi-Öncesi Dönemdeki son halini alacaktır.

Kant, 1759'da Daniel Weymann'ın *En İyi Olmayan Dünya Üzerine* başlıklı tezinin hemen akabinde İyimsellik Hakkında Bazı Görüşler Üzerine Deneme başlığı ile derslerinin bir tanıtımını yayınlar. Kant bu metni, Leibniz'in bu dünyanın mümkün olan dünyaların en iyisi olduğu görüşünü, kötülük probleminin çözümü olarak sunan Weymann'ın tezine cevaben kaleme alır. Kant'ın iddiası, ötesinde daha iyi bir dünyanın düşünülmeceği bir dünyanın da gerçekten mümkün olabileceği yönündedir.<sup>18</sup> Bir şeyi diğerinden ayıran özellik ya da özellikler; olumsuzlama, yokluk, bulunmama sayesinde çizilen sınırlar ile belirlenir. "Her belirlenim aynı zamanda bir olumsuzlama"<sup>19</sup> olduğundan "A"yı "A-olmayan"dan ayıran sınırlar olumsuzlama (negations) ile çizilerek, varoluş dereceleri belirlenebilir. Bir şey diğerinden farklıysa onda her zaman gerçekliğe dair bir derece farklılığı bulunur. Başka bir ifade ile farklı şeyler, aynı gerçeklik derecesine sahip olmazlar. Bu nedenle de iki farklı dünya, eşit derecede iyi ve mükemmel olamaz. İki dünya, nitelik değeri bakımından değil, sınırları ve varlık dereceleri bakımından birbirinden ayrılır.

Bu nedenle Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi"<sup>20</sup> ifadesi, "bütün sayıların en büyüğü" ifadesi gibi kendisiyle çelişen bir ifadedir. Çünkü hem A'yı A olmayandan

*Ontology*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, s:18

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of which Sample I Contains the Physical Monadology*, Theoretical Philosophy 1755-1770, Trans. and Ed. David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992, s:61 (I:484)

<sup>18</sup> Bkz:Immanuel Kant, *An Attempt at Some Reflections on Optimism*, Theoretical Philosophy 1755-1770, Trans. by David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992, s:72

<sup>19</sup> Spinoza, *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, s:50

<sup>20</sup> Gottfried Leibniz, *Theodicy*, Çev: E.M. Huggurd, Open Court Publish, U.S.A, 1993, s. 202-

ayıran sınır muğlaktır hem de bütün sayıların en büyüğünü düşünmek mümkün değildir. Sonlu sayıların en büyüğü ifadesini, çeşitlilik kavramının soyutlaması olarak değerlendiren Kant, çeşitliliğin sonlu olduğunu savunur. Sınırlayabildiğimiz bir şeyin mükemmelliğinden bahsedebilirken sınırsız olanın mükemmelliğinden bahsedilemez. Ölçülebilir olanın bir diğeri ile kıyasına dayanarak ona varlık dereceleri atfedebiliriz. Dolayısıyla en büyük sayıdan bahsetmek mümkün olmadığı gibi, mümkün dünyaların en iyisinden bahsetmek de olanaksızdır. Ancak Kant'a göre mümkün gerçeğin en mükemmelini düşünmek mümkündür, o da Tanrı'dır. Tanrı, mutlak mükemmelliğin sembolüdür.

*Dört Kıyassal Biçimin Yanlış Safsatacılığının Gösterilmesi* adlı eserinde görülebileceği gibi Kant'ın ilgisi 1762 yılından itibaren doğa felsefesinden uzaklaşarak metafizik problemlere, özellikle de Tanrı konusuna yoğunlaşır. Kant bu dönemde, Tanrı kanıtlamalarında kullanılan ontolojik kanıtın dayandığı çelişmezlik ilkesinin varlık alanında geçerli olmadığını, mantıksal çıkarımların geçerliliğinin var olmanın kanıtı olarak sunulamayacağını savunur. Kant bu metinde, metafizikçilerin sıklıkla başvurduğu dörde ayrılan akıl yürütme biçimini eleştirerek temelde bütün akıl yürütme biçimlerinin, özdeşlik ve buna bağlı olarak çelişmezlik ilkesine dayandığını savunur. Bu metin, Kant'ın Eleştiri Dönemi'nde yargı verme fiili ve mantık formları arasında kuracağı ilişkinin ilk izlerini taşıması açısından önemlidir.<sup>21</sup>

Kant, *Tanrının Varlığını İspatlamaya Yönelik Tek Mümkün Kanıt (1763)* adlı eserinde ise Tanrı'nın varlığının, sıradan insan kavrayışının sınırları içinde bile kanıtlamaya gerek olmaksızın kavranabileceğini savunur.<sup>22</sup> Eserin başlığının aksine birçok Tanrı kanıtlamasından bahsederek hepsini çürüten Kant, olanaklı tek kanıtın a priori ilkelere dayanan Tanrı kanıtlaması olabileceği sonucuna varır. Leibniz'in "*Tüm varlıklar kendi niteliklerini Tanrısal niteliklerden sınırlama yoluyla alırlar*"<sup>23</sup> görüşü ile paralellik gösteren argüman, fiziksel nesnelerin imkan, fark ve çeşitlerinin tüm olanakların toplamının farklı biçimlerdeki sınırlamalarıyla oluştuğu iddiasındadır. Dolayısıyla tüm olanakların toplamı olan Tanrı gibi zorunlu bir varlığın varsayılmaması durumunda diğer varlıkların imkânı da ortadan kalkacaktır. İmkan *delili* olarak adlandırılan bu delile geçmeden önce Kant, geleneksel metafiziğin ontolojik,

203, 252

<sup>21</sup> Frederick Beiser, C., *Kant's Intellectual Development: 1764-1781*, Ed. Paul Guyer, The Cambridge Companion to Kant, Cambridge University Press, New York, 1992 s: 60-61

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, Theoretical Philosophy 1755-1770, Trans. and Ed. by Cambridge University Press, 1992, s:111 (2:66)

<sup>23</sup> Gottfried Leibniz, *Monadoloji*, Çev: Suut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s:426-27(43.Madde)

kozmozolojik ve teleolojik kanıtlarını çürütmeye çalışır. Descartes ve Wolff'un savunduğu ontolojik kanıtı, varlık'ın yüklem olamayacağı gerekçesiyle reddeden Kant'a göre varlık, herhangi bir yüklem içerdiği yapılamadığı gibi herhangi bir öznenin kavramında da bulunmaz. Kant bu iddiayı Saf Aklın Eleştirisi'nde çok daha ayrıntılı biçimde ele alacaktır.<sup>24</sup>

Ontolojik kanıtı, *Varlık*'ın yüklem olamayacağı gerekçesiyle reddeden Kant, düzenlilik fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlanma girişimi olan Kozmozolojik Kanıt'ı, aklın işleyişinin meşru sınırların ötesine uzanmasının en tipik örneği olarak değerlendirir.<sup>25</sup> Teleolojik kanıt ise, insan aklının görkemini olduğu kadar zayıflığının bir göstergesidir. Sınırsız ve her şeye gücü yeten varlık olarak Tanrı'nın kaostan kosmosu yaratması, maddenin Tanrı'dan önce var olduğu ve Tanrı'nın bu durumda bir yaratıcı değil, ancak bir mimar olabileceği gibi bir sonuca götürmektedir. Kant'a göre Tanrı tanımı ile çelişen bu sonuç, insan aklının yetersizliğinin bir göstergesidir. Söz konusu çelişkinin ancak nesnenin insan aklının işleyişinin kurduğu bir yapı olması durumunda aşılacağını savunan Kant'a göre, bu yapı a priori ilkelerce düzenlenmiş olmalıdır. Bu eserinde ontolojik, teleolojik ve kozmozolojik Tanrı kanıtlarının yetersizlik ve zayıflıklarını gösteren Kant, geleneksel metafizik eleştirisinin en kapsamlı ilk örneğini ve *imkan delilinin* savunusunu da bu metinde yapmıştır. Ontolojik ve teleolojik Tanrı kanıtlarının ustaca bir bileşimi gibi görünen imkan deliline göre Tanrı, yokluğu düşünüldüğünde diğer tüm olanaklı varlıkların imkanının ortadan kalkacağı zorunlu bir varlıktır.

1755 yılında gerçekleşen tarihin en büyük depremlerinden Lizbon depremi sonrasında yaşanan tartışmaların odağı, doğa olayları ile Tanrısal irade arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. İlahi takdir (*providence*) ve kötülük problemini gündeme getiren söz konusu deprem hakkında Kant, doğanın zorunlu yasalarına Tanrı'nın doğrudan bir müdahalesi olmadığını savunarak karşılık verir. *Tanrının Varlığını İspatlamaya Yönelik Tek Mümkün Kanıt* adlı eserinde, depremin sadece bir doğa olayı olduğunun ve olgudan hareketle metafizik çıkarımlar yapılmaması gerektiğinin altını çizer. Kant, bu süreçte özellikle rasyonalist geleneğin Tanrı kanıtlamalarının geçerliliğini sınamakta ve metafiziğin yönteminin ne olması gerektiğini belirlemeye çalışmaktadır.<sup>26</sup> Kant'a göre metafizik, "*karanlık, kıyasız ve fenersiz bir okyanustur*"<sup>27</sup> ve bu

<sup>24</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. and Ed. by: Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York, 2005, A 559, B 423

Ayrıca bkz: İnan, İlhan, *Kant on the Notion of Being*, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, I.Basım, s:38

<sup>25</sup> Kevin J. Harrelson, *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*. Amherst, Humanity Books, New York, 2009, s.167

<sup>26</sup> Sebastian Gardner, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, London & New York: Routledge, 1999, s:15

<sup>27</sup> Kant, *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, s:111



okyanusta kaybolmamak için geleneksel metafiziğin düştüğü hatalara düşmemek gerekir. Bu nedenle Kant, öne sürdüğü *imkân delilinin* olası bir metafizik çıkmaza girme ihtimaline karşın şu cümle ile önlemine alır: “*Kişinin Tanrı’nın varlığına kendini ikna etmesi mutlaka gereklidir, ancak Tanrı’nın varlığını kanıtlamak o kadar da gerekli değildir.*”<sup>28</sup> Saf Aklın Eleştirisi’nde *Tanrının Varlığını İspatlamaya Yönelik Tek Mümkün Kanıt* adlı eserinde yer alan *tek mümkün kanıt* doğrudan yer vermese de bu eserin Saf Aklın Eleştirisi’nin *Transsendetal İdeal* düşüncesini öncelediği söylenebilir.<sup>29</sup>

Kant, 1763 yılında kaleme aldığı *Olumsuz Büyüklükler Kavramını Açıklığa Kavuşturma Denemesi* adlı makalesinde ise “yön” ve “karşı yön” kavramlarını ele almıştır. Bu kavramlar aracılığıyla girilen bu çaba; geleneksel metafizik, matematik ve doğa bilimlerinin sınırlarını yeniden çizme girişimi olarak da yorumlanabilir. Kant, 1755’te yazdığı *Metafiziğin İlk İlkelerinin Yeni Bir İzahatı*’nda ise *özdeşlik ilkesinin olumlu yargıların, çelişmezlik ilkesinin ise olumsuz yargıların kaynağı* olduğunu belirtmiştir.<sup>30</sup> “A” ve “A- olmayan”ı *düşünmek* mantıksal bir çelişkiye neden olurken, olgular dünyasında “duran cisim” ve “hareket eden cisim” bir çelişki yaratmamaktadır. Dolayısıyla mantık, nedensellik ilişkisini dahi açıklamaktan aciz olduğundan bilginin genişletilmesi için mantıktan değil, olgulardan hareket edilmesi gerekmektedir.

Eleştiri Öncesi Dönem’de yön ve karşı-yön kavramları aracılığıyla metafizik, matematik ve doğa bilimleri arasına çizilen bu sınır, aynı zamanda analitik-sentetik ayrımı ve sentetik a priori yargıların gerekliliği konusundaki zemini de hazırlamıştır. Kant’a göre geleneksel metafiziğin yaptığı mantıksal çözümlenmeye dayanarak olgular hakkında bilgi iddiasında bulunmak mümkün olmadığından neden-sonuç arasındaki bağıntı analitik bir çözümlenmeden çıkarılamaz. Geleneksel metafiziğin yöntemi olan kıyasa dayalı akıl yürütme ile matematiksel akıl yürütme arasındaki benzerlik, metafizikçilere matematikte olduğu gibi metafizikte de benzeri bir kesinliğe ulaşma umudu vermiş ve matematiksel akıl yürütme bir model olarak kullanılmıştır. Kant’a göre matematikteki temel tanımlar sentetik, metafizikteki temel tanımlar ise analitiktir.<sup>31</sup> Matematik akıl yürütmeyi sayılarla, metafizik kavramlarla yapmaktadır. Ancak matematikte tanımlar açık iken, metafizikte aynı açıklığa ulaşmak çoğu kez

<sup>28</sup> Kant, *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, s:201

<sup>29</sup> Bkz:Necmettin Tan, İmkan Delilinden *Transsendental İdeale: Kant’ta Tanrı Kavramının Kökleri*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, 2011, s:169

<sup>30</sup> Immanuel Kant, *Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*, Theoretical Philosophy 1755-1770, s:7-10 (I:389-I:391)

<sup>31</sup> Kant, bu ayrımı 1763’te yayımlanan *Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma* başlıklı metnin birinci bölümünde ayrıntılı bir biçimde temellendirmiştir. (Immanuel Kant, *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*, Theoretical Philosophy 1755-1770, Trans.: Walford, D., Cambridge University Press, 1992, s:248 (2:276)

mümkün olmamaktadır. Bu nedenle “*metafizik, bütün disiplinler arasında en zor olanıdır ama henüz hiçbir metafizik yazılmamıştır.*”<sup>32</sup>

Kant'a göre matematik ve metafiziğin farklı amaçları, yöntemleri ve farklı kesinlik anlayışları vardır. Bu nedenle -geleneksel metafiziğin yaptığı gibi- matematiğin metafizik için bir model olarak kullanılmaması gerektiğini belirten Kant, “*metafiziğin imkanından şüphelenmek*”<sup>33</sup> gerektiğini Saf Aklın Eleştirisi'nin temel argümanlarından biri olarak konumlandıracaktır. Kant'ın *Olumsuz Büyüklükler Kavramını Açıklığa Kavuşturma Denemesi* adlı makalesinde *yön ve karşı yön* kavramlarından hareketle başlayarak, *Duyulur ve Düşünümlü Dünyanın Form ve İlkeleri*'nde belirginleşen ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde son biçimini alacak olan bu sınırlar, bilgi ile bilgi olmayanı birbirinden ayırmayı sağlayacak kriterleri belirleme girişimleri olarak değerlendirilebilir.

1764'te yayımlanan *Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma* adı çalışmasında Kant, matematiksel kesinliğe metafizik alanında ulaşmayı uman geleneksel metafizikçilerin bu çabasının sonuçsuz kalacağını savunur. Çünkü metafizik alanındaki kavramların içlem ve kaplamının çoğu kez belirsiz olması, istenilen kesinliğe ulaşılmasını engellenmektedir. Geleneksel metafizik, tanımlarında bile uzlaşılabilen *töz*, öz gibi kavramlardan olgulara dair çıkarımlar yapmaya çalışmaktadır. Ancak tanımlarında dahi uzlaşılabilen bu kavramların çözümlenmesi temel bir sorun iken, bu çözümlenmelere dayanarak olgulara dair sonuçlar çıkarmak daha büyük bir sorun oluşturmaktadır. Kant'a göre metafizik alanında bir sonuca ulaşılacak isteniyorsa fiziğin sınırlarını bilen yöntemine başvurarak olgulardan hareket etmeli ve bilginin sınırlarını genişletmek uğruna *olan* ile *olması gereken* arasındaki sınır ihlal edilmemelidir.

Ancak Kant'ın doğal teoloji ve ahlakın ilk ilkeleri hakkındaki yarışma sorusunu yanıtlarken metafiziğe çizdiği sınırları dikkate almadığı gözlemlenmektedir. Kant'a göre doğal teolojinin nesnesinin eşsizliği aynı zamanda onun kesinliğinin de kaynağıdır. Ayrıca, akılda mevcut olan *Saf ideal* kavramının varlığı, Tanrı'nın varlığının delili olarak yorumlanmaktadır. Bu nedenle “*Doğal teolojinin temel ilkeleri, azami felsefi kesinliğe sahiptir.*”<sup>34</sup> çünkü söz konusu ilkeler akılda zaten mevcuttur. Önce *Tanrının Varlığını İspatlamaya Yönelik Tek Mümkün Kanıt* adlı eserinde daha sonra da *Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma* adlı metinde doğal teolojinin nesnesi olan Tanrı'nın eşsizliği ve aklımızdaki *saf ideal* kavramı, Tanrı'nın varlığına dair bilgi-

<sup>32</sup> Kant, *Inquiry Concerning the Distingtness of the Principles of Natural Theology and Morality*, s.250

<sup>33</sup> Karl Jaspers, *The Great Philosophers*, Ed. Hannah Arendt, Trans. Ralph Manheim, A Helen and Kurt Wolff Book, Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1962, s:238

<sup>34</sup> Kant, *Inquiry Concerning the Distingtness of the Principles of Natural Theology and Morality*, Theoretical Philosophy 1755-1770, s:270 (2:296)

nin kesinliğinin nedeni olarak sunulmuştur. Ahlakın ilkeleri de kaynağını aklımızdan almaları bakımından benzeri bir kesinlik taşımaktadırlar.

Kant, 1764 yılında yayımlanan *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* adlı eseri ahlak, estetik, din, cinsiyet ve toplumlar arası farklılıklara yönelik dönemin genel temayülünü yansıtmaktadır. Özellikle *güzel ve yüce* kavramları ekseninde; duyu-akıl, kadın-erkek, siyahi-beyaz, Doğu-Batı toplumları, Hristiyanlar olmayan ve Hristiyan toplumlar arasında keskin bir ayrıma gidilmiştir. Metin boyunca bu kavramların ilki, ikincinin taşıdığı özellikleri niceliksel olarak yeterince taşımadığı için “A-olmayan” biçiminde tanımlanmıştır. Yüce, erkek, beyaz ırk, akıl, güvenilir bilgi ve Hristiyanlık, Batı toplumları ile ilişkilendirilirken, güzellik, kadın, doğa-üstü, akıl dışı, duyu-duygu, güvenilir olmayan bilgi de Doğu toplumları ile ilişkilendirilmiştir.<sup>35</sup>

Kant’ın bu dikotomik *düşünce yapısı, bilgi ve değerler alanlarına “sınır” çizme* girişimi ile yakından ilişkilidir. Eleştiri Öncesi metinlerden başlayarak Kant, bilgi ediminin özdeşlik ve *çelişmezlik* ilkelerine dayandığını savunmaktadır.<sup>36</sup> Özdeşlik ilkesi, bir şeyin ne ise o (A, A’dır) olduğunu belirleyen, dolayısıyla A’yı, “A-olmayan”dan ayıran sınırlarının çizilmesini mümkün kılan ilkedir ve *çelişmezlik* ilkesini de içinde barındırır.<sup>37</sup> Kant, *çelişmezlik* ilkesinin, özdeşlik ilkesinin sadece bir biçimi olduğu, fark olarak tanımlananın ise niteliksel değil niceliksel olduğunu 1759’da kaleme aldığı İyimserlik Hakkında Bazı Görüşler Üzerine Deneme adlı eserinde dile getirir. “Farklı şeyler hiçbir zaman aynı gerçeklik derecesine sahip olamazlar.”<sup>38</sup>

Kant’ın bu eseri, *sınır* kavramı açısından incelendiğine; bilginin kaynağı ve yönemine ilişkin yukarıdaki belirlemelerinin yanı sıra Eleştiri Dönemi’nde olgunlaş-tıracağı ahlak anlayışının da ilk de izlerini taşıdığı görülmektedir. Örneğin, “*Kişinin tutkularına ilkelerle boyun eğdirmesi yücedir.*”<sup>39</sup> ifadesinde de görülebileceği gibi duyu ile akıl arasına çizilen keskin sınır, aklın duygulara hakimiyeti ile güvence altına alınmaya çalışılmakta ve bu durum yücelik ile onurlandırılmaktadır. Duygu-

<sup>35</sup> Immanuel Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayın, İstanbul, 2010, s:58-59

<sup>36</sup> Bkz.Kant, *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*, Introduction to Translations, Theoretical Philosophy 1755-1770, Trans. and Ed. David Walford, Cambridge University Press, 1992

<sup>37</sup> Kantçı sınırların da özdeşlik ilkesi uyarınca içeriden çizilmeye çalışıldığı konusunda Bkz. Enver Orman, *Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2001, s:22

<sup>38</sup> Kant, *An Attempt at Some Reflections on Optimism*, Theoretical Philosophy 1755-1770, Trans. by David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992, s:72, (2:31)

<sup>39</sup> Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, s:16

lara akıl ile çizilen sınırın ahlakın neredeyse teminatı olarak görüldüğü *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* metnin üzerine Kant'ın –daha sonra- aldığı şu not önemlidir: “İyi bir insan olmakla iyi bir akli varlık olmak arasında büyük bir fark vardır. Mükemmel derecede iyi bir akli varlık olmak için sınırlı olmanın dışında hiçbir sınıra sahip olmamak gerekirken, mükemmel derecede iyi bir insan olmak için ise birçok sınıra sahip olmak gerekir.”<sup>40</sup>

Eleştirisi Öncesi Dönem metinlerinde Kant, dindeki aşırılıkları da bir tür *sınır aşımı* olarak görmekte ve bu aşırılıkları; safdillik, boş inanç, bağnazlık ve kayıtsızlık olarak sınıflandırmaktadır. Kant'ın geleneksel metafiziği eleştirisine dair ipuçları barındıran bu metinlerde, dini kanı ya da görüşlerin dogmatik bir biçimde benimsenmesi anlamına gelebilecek bağnazlık bir tür kibir olarak tanımlanmaktadır. “Bağnazlık, değişim yerindeyse, dindarca bir kibirlenmedir.”<sup>41</sup> Çünkü bağnazlık, akli bir varlık olarak insanın sınırlı bir idrake sahip olduğunu unutarak bilgi sahibi olamayacağı konularda mutlak bir bilgiye sahip olduğunu iddia ederek kibre kapılmasıdır.<sup>42</sup> Kibir, bilgi iddiasında bulunamayacağı alanda söz söyleme cüretinde bulunan kişinin haddini aşması anlamında bir sınır ihlalidir.

Kant, Tanrı'nın varlığı ya da ruhun ölümsüzlüğüne dair bir bilgi iddiasında bulunmak kadar geleceğe yönelik bir tahminde bulunmanın da aynı biçimde bir sınır aşımı olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle 2 Haziran 1803'te yaptığı son sohbetlerden birinde Hasse'nin sorduğu “Gelecekte ne bekliyorsun?” sorusuna aklın -dolayısıyla insanın- sınırlarının farkında olan birinin sahip olması beklenen kibirden uzak yaklaşımıyla cevap verecektir: “Bu durum hakkında bir şey bilmiyorum”<sup>43</sup> Benzeri bir biçimde Kant son yıllarında kaleme aldığı ancak yayımlamadığı bir metinde de bu görüşünü sürdürdüğü görülmektedir: “Ölümden sonra ne olacağımızı ve nelere kadir olacağımızı, herhangi bir şekilde bilemeyiz”<sup>44</sup> Çünkü Kant'a göre henüz hayattayken ruhun ölümden sonra ne olacağına dair bilgi iddiasında bulunan kişinin durumu, “(...) kapalı gözlerle aynanın karşısına geçip, bununla neyi amaçladığı sorusuna 'sadece uyuduğum zaman nasıl görüldüğümü öğrenmek istiyorum' diye cevap vermesine benzer bir durum(...)”<sup>45</sup> dur.

<sup>40</sup> Immanuel Kant, *Notes and Fragments*, Ed. Guyer, P., Trans. Bowman, C., Guyer, P., Rauscher, F., Cambridge University Press, New York, 2005, s:4

<sup>41</sup> Kant, *Notes and Fragments*, s:57

<sup>42</sup> Kant, *Notes and Fragments*, s:4

<sup>43</sup> Manfred Geier, *Kant'ın Dünyası*, Çev: Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s:297 (Aktardığı kaynak: Hasse, R. Malter (der.), Immanuel Kant in Rede und Gesparch içinde, s.569)

<sup>44</sup> Immanuel Kant, *What real progress has metaphysics made in German since the time of Leibniz and Wolff?* Theoretical Philosophy after 1781, Cambridge University Press, Ed. by: Allison, H. - Heath, P., New York, 2002, s.396 (20:309)

<sup>45</sup> Kant, *What real progress has metaphysics made in German since the time of Leibniz and Wolff?*, s:396 (20:309)

Bu nedenle metafiziğin imkanına dair hiçbir şüphesi olmayan akademi üyelerinin söylemekten en çok imtina ettikleri ifade “*Bilmiyorum*” ifadesidir. Kant’a göre bu yüksekokul üyeleri cevaplanması zor sorular hakkında sözcüklerin anlam değişikliğinden yararlanarak bir takım usul gevezelikleri yapmaktadırlar. Kant, Eleştiri Öncesi Dönem’de -Eleştiri Dönemi’nde yapacağı “*düşünülebilir olan ve bilinebilir olan*”<sup>46</sup> ayrımını önceleyen bir biçimde- ruh hakkında düşünmenin mümkün olduğunu ancak bu konuda bilgi sahibi olma iddiasının yersiz olduğunu söyle dile getirir:

“...ruhların var olup olmadığını bilmiyorum, hatta dahası, ruh sözcüğünün ne anlama geldiğini bile bilmiyorum.”<sup>47</sup>

Kant’ın “*Bilmiyorum*” diyerek metafizik konulara dair bilgi iddiasında bulunulmaması gerektiğini açıkça ifade ettiği bu metin, 1766’da imzasız olarak yayımlanan *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörücünün Düşleri* adlı eserdir. Bu metin, Saf Aklın Eleştirisi’ne giden yolu hazırladığı ve Eleştiri Dönemi’nin öne çıkan görüşlerinin ilk örneklerini verdiği gibi aynı zamanda Eleştiri Dönemi’nde gerçekleşecek bazı konum değiştirmeleri de anlamamızı mümkün kılmaktadır. “*Bir Ön-Görücünün Rüyalarından Saf Aklın Eleştirisi’ne doğru yaşanan konum değiştirme tayin edici bir önem taşır. Fakat ikincisini okumak için ilkinde atıfta bulunmak gerekir. Çünkü Kant’ın kendine has tefekkür tarzı orada apaçaktır.*”<sup>48</sup> 7 Haziran 1772 tarihinde Marcus Herz’e bu eser hakkında yazdığı mektupta Kant; “*Farkına vardım ki hala bazı mühim ve esaslı bir şeyden (...) aslında metafiziğin sırrına anahtar teşkil eden bir şeyden mahrumum (...) Kendime sordum: Tasavvur ettiğimiz şeyin nesneyle ilişkisinin bizdeki temeli nedir?*”<sup>49</sup> diye sorar. Bu soru, Saf Aklın Eleştirisi’ne giden yolu hazırlarken aynı zamanda düşünülebilir olan ile bilinebilir olan arasında çizeceği sınırın da ilk işaretlerini verir. Kant’a göre bir şeyin düşünülebilir olması, onun bilinebilir olması anlamına gelmez.

Kant özellikle bu metinde, Aristoteles’in sınır anlayışından etkilenmiş görünmektedir. Bu anlayışa göre bir şeyin sınırı ile onun hakkında sahip olduğumuz bilginin sınırları arasında özdeşlik vardır.<sup>50</sup> Bu anlayıştan hareketle ruh varsa onun bir me-

<sup>46</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, BXXV-VI (dipnot)

<sup>47</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, Theoretical Philosophy, 1755-1770, Trans. and Ed. by David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992, s:307 (2:320)

<sup>48</sup> Megumi Sakabe’nin *Aklın Endişesi* adlı kitabından aktaran: Kojin Karatani, *Transkriptik Kant ve Marx Üzerine*, Metis Yayınevi, İstanbul, 2008, s:76

<sup>49</sup> Kant, *Correspondence*, s:132 (10:130)

<sup>50</sup> “‘Sınır’ şu anlamlara gelir: 1) her şeyin en son noktası, yani kendisinden ötede hiçbir şeyin hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı, kendisinden beride onun her parçasının bulunduğu ilk

kanda olması gerektiği sonucuna varan Kant: “*noktalar mekanın parçası değil, sınırlarıdır.*”<sup>51</sup> ve “*Yayılmının sınırları bir şeyin suretini belirler. Dolayısıyla ruhani varlıkların suretlerini düşünemeyiz*”<sup>52</sup> çünkü bir mekânda değildirler sonucuna varır. Ancak Aristoteles'te bilginin sınırı nesne tarafından çizilirken Kant'ta -özellikle Eleştiri Döneminde -öznenin bilme yetileri nesneyi kurarak onun sınırlarını çizmektedir.<sup>53</sup>

Eleştiri Öncesi Döneme ait bu eserde henüz mekan öznenin saf görüşü olarak tanımlanmadığından, ruhani varlıklar hakkında bilgi sahibi olunamamasının nedeni mekansal bir özelliğe sahip olmamaları ile açıklanmaktadır. Çünkü Kant'a göre var olmak, varolma koşullarınca belirlenme (determine-terminus), uzayda bir yer kaplama dolayısıyla da sınırlanma zorunluluğu anlamına gelmektedir. “...*bilinemeyen ancak tahmin edilen ruh dünyası asla olumlu olarak düşünülemez. Çünkü duyularımızın tümünde buna dair hiçbir bilgi yoktur.*”<sup>54</sup> Metafizik konular hakkında vardığımız tüm yargıların kaynağı deneyim değil, akıl yürütüme olduğundan bu alanda güvenilir bilgilere ulaşıldığını iddia etmek hadsizliktir. Kant'a göre *olan* ile *olması gereken* arasındaki -hiç kapanmayan- boşluk ve bu boşluğun yarattığı kaygıyı giderme ihtiyacı, bizi tanrısal iradeye sığınmak durumunda bırakır. Ancak bu büyük bir sorundur çünkü insan dünya tasavvurlarını kendi hayal gücü ile kurar ve böylesi bir kurguyu hastalıklı bir düşünceden ayırt edecek bir ölçüt-kriter yoktur. O halde; “*Nesnel düzeni hakkında hayaller gören birinin kuruntuları ile metafiziği ayıran sınırlar nelerdir?*”<sup>55</sup>

---

nokta. 2) Uzaysal bir büyüklüğün\* veya büyüklüğü olan bir şeyin\*\*, hangi biçimde olursa olsun formu. 3) Her şeyin ereği, yani hareket ve eylemin başlangıç noktası değil, varış noktası. Ancak bazen bu ad, varış noktası, yani ereksel neden kadar hareket noktası hakkında da kullanılır.\*\*\* 4) Her şeyin formel tözü ve özü. Çünkü formel töz ve öz, bilginin sınırıdır.\*\*\*\* O halde açık olarak 'sınır'ın ilke kadar, hatta ondan daha fazla sayıda anlamları olduğu ortaya çıkmaktadır: Çünkü ilke bir sınırdır; ama sınır, her zaman bir ilke değildir.” (Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s.274 (1022a)

\* Başka bir deyişle cismin

\*\* Bir cisim ve büyüklüğe sahip olmakla birlikte basit olarak cisimler ve büyüklükler olmayan hayvanların

\*\*\* Varış noktasından (terminus ad quem) farklı olarak “hareket noktası” (terminus a quo), sınır (peras) değildir; kendisine bazen yanlış olarak “sınır” adı verilmekle birlikte “ilke”dir. (Arkhe)

\*\*\*\* Bir şeyin sınırı ile onun hakkında sahip olduğumuz bilginin sınırı arasında özdeşlik vardır.

<sup>51</sup> Immanuel Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics, Theoretical Philosophy 1755-1770, s:311 (2:323)*

<sup>52</sup> Kant: *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics, s:312 (2:324)*

<sup>53</sup> Bkz: Ebru Pehlivan, *Kant'ın Bilgi Teorisinde Öznenin Kurucu Rolü*, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), 2007

<sup>54</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics, s:338(2:351)*

<sup>55</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, s.92

Swedenborg'un iddiaları ile geleneksel metafizikçilerin spekülasyonlarını –varsa- birbirinden ayırt edecek kriterlerin bulunması *Ruhgörücünün Düşleri* adlı eserin temel amaçlarından biridir. Bu nedenle Eleştiri Dönemi'nin temel hedeflerinden biri olan geleneksel metafiziğin eleştirilmesi ve bilgi olan ile olmayan arasındaki sınırın çizilmesi için en kapsamlı adımın Eleştiri Öncesi Dönem'de bu metin ile atıldığı söylenebilir. Kant bu sınır çizilmediğinde metafiziğin “*sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı*”<sup>56</sup> olmaya devam edeceği ancak bu savaştan kazanılacak hiçbir toprak parçası olmayacağını Eleştiri Dönemi'nde dile getirecektir.<sup>57</sup> Eleştiri-Öncesi Dönem'de metafizik konular hakkında insanın durması gereken sınır; “*(...)sadece tanrısal irade hakkında gerçekten dünyada algıladığı veya kıyaslama kuralıyla doğal düzene göre içinde olduğunu tahmin ettiği uyumu göz önünde bulundurarak yargıda bulunmak*”<sup>58</sup> biçiminde belirlenir. Bunun aksini yapmak ise Hera'nın Teiresias'a münecimlik yapma yeteneğini onu kör etme karşılığında vermesine benzer bir durum meydana getirecektir. Başka bir deyişle “*(...) diğer dünyanın görümler aracılığıyla bilgisi sadece, bu dünya için gerekli olan akıldan feragat edilerek kazanılabilir.*”<sup>59</sup>

Kant, *Tek Mümkün Kanıt* metninde “*karanlık, kıyısız ve fenersiz bir okyanus*”<sup>60</sup> olarak tarif ettiği metafiziği, *Ruhgörücünün Düşleri* metninde “*Gölgeler ülkesi hayal görenlerin cennetidir. Orada onlar evlerini keyiflerince inşa edebilecekleri sınırsız bir ülke bulurlar.*”<sup>61</sup> biçiminde tasvir eder. Diğer taraftan metafiziğin iki yararı vardır. Birincisi; sorgulayan zihne cevaplar sunarak onu sorulardan kurtarmaktır ancak bu süreç, metafiziğin verdiği yanıtların tatmin etmekten uzak olması nedeniyle hayal kırıklığı ile sonuçlanır. Metafiziğin az bilinen ancak daha önemli olan ikinci yararı ise, neyin bilinebileceği ve neyin bilinemeyeceğine ilişkin sınırın, yine aklın doğası üzerine yapılacak bir inceleme ile belirlenmesidir.<sup>62</sup> Metafiziği, “*insan aklının sınırlarının bilimi*”<sup>63</sup> olarak tanımlayan Kant, 1766 yılında yazdığı bu Eleştiri öncesi eserinde henüz sınırları kesin olarak belirleyemediğini de itiraf eder. Söz konusu sınırları belirlemek Eleştiri Dönemi'nin temel amacı olacaktır.

Kant'a göre özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü, kader, geleceği bilme gibi konuların merak yaratan doğası, insanı spekülasyonlar yapmaya heveslendirir. Ancak aynı heves, gelişigüzel ve keyfi sonuçlar çıkarmaya da neden olur. Bu spekülasyonların

<sup>56</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, Birinci Yayına Önsöz, AVIII

<sup>57</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B XV

<sup>58</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, s:324

<sup>59</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics* s:328

<sup>60</sup> Kant, *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, s:111

<sup>61</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, s:305

<sup>62</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, s:355

<sup>63</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, s:354

**güvenilir bilgiler** olduğu iddia edilebileceğinden, felsefenin kendi sınır taşlarını bu savaş alanına koyarak, soruşturan aklın güvenilir bilgi alanını terk etmesi engellenmelidir. “*Bu sınır taşları araştırmanın asıl sahasını bir daha terk etmesine ve bu sahanın ötesine geçip dolaşmasına asla izin vermeyecektir.*”<sup>64</sup> Bu sınır çizilmediği takdirde, esaslı olanı boş sözden, bilgiyi spekülasyondan ayırt edecek ölçüt (*kriter*) de belirlenemeyecektir. Bu nedenle “*Metafizik konularda aklın sözde gerekçelerine duyulan dogmatik güven, Swedenborg’un spekülasyonlarına inanmaktan neden daha makul ve muteber olsun?*”<sup>65</sup> sorusu bu metnin temel sorularından biri haline gelmiştir. İnsan aklı, mermerin dokusunda kutsal figürler, damlataş oluşumlarında keşişler ve kilise orgları görmek gibi bir doğal eğilime sahip olduğundan, bu eğilimin bizi güvenilir bilgi alanına taşıyıp taşımayacağı sorusuna cevap bulmak gerekmektedir. Çünkü “*(...) bu dalallıkla akıllılık arasındaki sınır bulanık çizildiğinde birbirinin sahasına arada bir geçmeden diğerinin sahasında uzun süre ilerlemek mümkün olmayacaktır.*”<sup>66</sup>

Bu metnin Kant'ın yazım tarihi açısından önemi, geleneksel metafiziğin imkânının yadsınmasına rağmen insan aklının doğal bir eğilimi olarak metafiziğin öneminin vurgulamasıdır. İnsanın bir taraftan fiziki dünyanın nedenselliğine tabi olan bedeni, diğer taraftan ahlak yasalarına tabi olan ruhani yönü metafiziğin bir imkan olarak varlığının korunmasına sebep olmuştur.<sup>67</sup> Bu anlamda Kant'ın düşünce tarihinde *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörüncünün Düşleri* metni, bilgiye bir sınır çizme girişimi olmasının yanı sıra bu sınırlar dahilinde metafiziğin ahlak ile ilişkisini belirlemesi ve koruması açısından da önemli bir yer tutmaktadır.<sup>68</sup>

Kant'ın bilgiye çizdiği sınırlar, dolaylı bir biçimde eylem alanının sınırlarını da belirlemektedir. Çünkü artık Tanrı'nın varlığı ya da ruhun ölümsüzlüğü konularında bilgi sahibi olamayacağını anlayan insan, ahlaki eylemlerini bu tür referanslara başvurmadan anlamlandırmak zorundadır. Kant'a göre insan, eylemde bulunmak için ahlaksal belirlenime ihtiyaç duyan bir tek varlıktır. Ölümle birlikte her şeyin sona erdiği düşüncesine katlanmayı başarabilmek ve ölümden sonra bir hayat umuduna kapılmaksızın yaşayabilmekse çok az insanın başarabileceği bir şeydir. Kant'a göre hayatı başka bir dünya umudu üzerine kurmaktansa gelecekteki bir dünya beklentisini dürüst bir ruhun hissiyatı üzerine kurmak insan doğasına ve ahlakın saflığına daha uygun görünmektedir. Davranışların motivisi başka bir dünyada

<sup>64</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, s:356

<sup>65</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, s:343

<sup>66</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, s:343 (2:356)

<sup>67</sup> Bkz.Gardner, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, London & New York: Routledge, 1999, s:17

<sup>68</sup> Lucas Thorpe, *The Realm of Ends as a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perception.*, *The Heythrop Journal*, XLVIII (2010), s:2



daha iyi olma umudu olmamalıdır, zira öteki dünya ile ilgili bilgi ne zorunlu, ne mümkün, ne önemli ne de gereklidir. Bu nedenle Eleştiri Öncesi Dönem'de kaleme aldığı ve Eleştiri projesinin ilk izlerini taşıyan bu eseri Kant, Voltaire'in "*Haydi mutlu olmaya bakalım, bahçeye gidip çalışalım*"<sup>69</sup> sözleriyle bitirir.

Kant'ın 1768 yılında yayımlanan *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında* adlı eseri, Eleştiri Öncesi Dönem'den Eleştiri Dönemi'ne geçişte anahtar bir rol oynamaktadır.<sup>70</sup> Kant bu metinde, Leibniz'in bağıntısal uzay anlayışı ile uzaydaki yönlülüğü açıklamak mümkün olmadığından, Newton'un mutlak uzay anlayışını benimser. Uzaydaki yönlülüğü açıklamak için ise sağ ve sol eldiven, sağa ve sola dönen helezonlar ve vida örneklerini kullanır. *Olumsuz Büyüklükler Kavramını Açıklığa Kavuşturma Denemesi* (1763) başlıklı eserinde olduğu gibi bu metinde de mantıksal bağıntılar ile olgusal bağıntılar arasındaki ayrım üzerinde durur. Newton ve Leibniz'in fizik anlayışının Tanrısal töz fikrine dayanmasını eleştiren Kant, Leibniz'in matematikteki ilerlemenin nedeni olarak gördüğü *eşitlik* kavramına benzer bir kavramın geometride bulunamamış olması düşüncesinden hareket eder. 1768'de kaleme aldığı *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında* başlıklı eserinde "*Eşlerin Örtüşmezliği Paradoksundan*"<sup>71</sup> hareketle uzay anlayışını temellendirirken aynı zamanda geometrinin mantığı, temelde de çelişmezlik ilkesine indirgenemeyeceğini göstermeye çalışır.

Leibniz, geometride *eşitlik* olamayacağından örtüşebilirlik kavramını geliştirmiş ve iki geometrik şeklin örtüşmesini, *geometrik eşitlik* olarak tanımlamıştır.<sup>72</sup> Leibniz'e göre uzay, temsillerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Kant, Leibniz'in uzay anlayışı ile içsel parçaları birbiriyle aynı olan ve aynı dizilişe sahip iki şeklin birbiriyle örtüşmemesinin açıklanamayacağını ileri sürer.<sup>73</sup> Kant'a göre Leibniz haklı olsaydı, yani şeyler kendi başlarına olsalardı örtüşürlerdi, ancak onlar uzaydadırlar ve kendilerinde sağ ve sol gibi bir yönlülüğe sahiptirler. O halde eşlerin örtüşmezliği ancak ve ancak nesnenin kendisinde bir yönlülük özelliği barındırdığı düşünüldüğünde açıklanabilir hale gelmektedir. Örtüşmeyen eş kavramının da gösterdiği gibi bir cismin fiziksel

<sup>69</sup> Kant, *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics*, s:359

<sup>70</sup> Bkz: Bülent Gözkan, *Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında*, Felsefe Tartışmaları, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006, sayı:37, s:50

<sup>71</sup> Immanuel Kant, *Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space*, Theoretical Philosophy 1755-1770, Çev: Walford, D., Cambridge University Press, 1992, Birinci Baskı, s: 364

<sup>72</sup> Leibniz, *Monadoloji*, s:26

<sup>73</sup> Kant, *Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space*, s:458 (Ayrıca Bkz. çevirenlerin 4.son notu)

uzayını sınırlayan alan, bir diğer cimin fiziksel uzayını sınırlayan alan ile aynı olamaz. Bu da göstermektedir ki, parçaların birbirine göre konumları birebir aynı olmasına rağmen iki cisim örtüşürülemezse bunun nedeni cismin kendi uzayı ile kurduğu bağıntıdır ki bu da “yönlülük” kavramı ile açıklanabilir. “*Bu durumda uzay, cisimlerin kendi aralarındaki farkı açıklamak bakımından içsel özelliklere göre önceliklidir.*”<sup>74</sup>

Kant'ın 1770 yılında kaleme aldığı *Duyulur Dünya ile Düşünüldür Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine* adlı makalesi ise gerek metafizik öğretisi gerekse uzay-zaman öğretisi açısından önemlidir. Kant bu metinde geleneksel metafiziğin sık sık düştüğü bir hata olan duyulur dünyanın bilgisi ile düşünüldür dünyanın bilgisi arasındaki ayrımın sadık kalmama sorununu gidermek amacıyla fenomenal ve noumenal alan arasında keskin bir sınır çizer. Çünkü metafiziğin bilimselliği –eğer mümkün olacaksa– ancak bu sınıra sadık kalarak sağlanabilecektir. Bu sınırları çizmek için seçtiği başlangıç noktası ise Saf Aklın Eleştirisi'nde de izleyeceği yolla aynıdır: Uzay ve zaman.

Eşlerin örtüşmezliğinden hareketle uzayı, “*bir cismin fiziksel uzayını sınırlayan alan, bir diğer cimin fiziksel uzayını sınırlayan alan olamaz*”<sup>75</sup> düşüncesine dayanarak temellendiren Kant, *zamani* da *an* kavramı ile temellendirmeye çalışır. Zamanın parçası olan an, ancak zaman içinde bir *sınırlama* yapılarak kavranabilir.<sup>76</sup> Zamanın en küçük parçası olan an'ı (moment) bir *sınır* olarak değerlendirmek mümkündür. An, içinde bulunulan zaman parçası olarak adeta geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran zamanın en yalın *sınırıdır* ve varlığın kendini açıkladığı tek zaman modudur.<sup>77</sup> Zaman süreklilik özelliğine sahiptir, bu nedenle zamanın bir parçası yine zamandır. 1764 yılında kaleme aldığı *Ahlak ve Doğal Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Bir İnceleme*<sup>78</sup> başlıklı eserinde zamanı kısmen tanımlanabilir bir kavram olarak değerlendiren Kant'a göre uzay ve zaman ancak *sınırlandığında* bizim için kavranabilir bir hal almaktadır.

Kant'ın *Ethica: Etik Üzerine Dersler* adlı metni, 1775-1785 yılları arasında verdiği etik derslerinde öğrencilerinin aldığı notlardan oluşmaktadır. Bu dönemin belirleyici

<sup>74</sup> Bkz. Gözkan, B., *Kant'ın Eleştirisi-Öncesi Döneminden Eleştirisi Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında*,s:50

<sup>75</sup> Kant, *Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space*, s:364

<sup>76</sup> Kant, *Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space* s: 392 (Ayrıca Bkz: Lucas Thorpe, A Kant Dictionary, s:121)

<sup>77</sup> 'An' Osmanlı Türkçesi'nde zihin, dimağ anlamlarına geldiği gibi sınır anlamına da gelmektedir. Bu nedenle 'anlamak', bir şeyi o-olmayanlardan ayırma, sınır çizme faaliyeti olarak yorumlanabilir. “An (I) :1)Beyin, dimağ 2) Bellek, zihin, 3) Zeka, zihin açıklığı, 4) hatır, hafıza An (II): 1)İz, alamet, işaret, nişan 2) İki tarla arasına çizilen sınırı belirten ince bir yol veya ince duvar ya da çit gibi şeyler”

İsmail Parlatur, Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, Yargı yayınevi, Ankara, 2006, s:86)

<sup>78</sup> Immanuel Kant, *An Inquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality* (The Prize Essay), Theoretical Philosophy 1755-1770, s:252

görüşlerinden biri ise Kant'ın Tanrı inancını, gerçek ahlaklılığın hareket noktası olarak gerekli görmesidir. Kant, Eleştiri Öncesi Dönem'de verdiği etik derslerinde, ahlak görüşünü sık sık Hıristiyan teolojisini referans alarak desteklemektedir.<sup>79</sup> Eleştiri Döneminde kısmen terk edilecek olan bu eğilim,<sup>80</sup> özellikle son dönem metinlerinde dinin, teorik ve pratik akla çizilen sınırlar dahilinde konumlandırılmasıyla farklı bir yön kazanacaktır. Eleştiri Dönemi'nde "(...)ahlakın kaynağını dinde bulduğunu ileri süren bir anlayış değil, dinin ahlakın sınırları içerisinde kalması, biçimlenmesi, reforme edilmesi gerektiğini belirten bir anlayış(...)"<sup>81</sup> hakim olacaktır.

Tanrı'dan farklı olarak insan, *öznel ve nesnel yasaları özdeş olmayan bir varlık olduğundan* ahlaksal gerekçelerle *dürtü ve eğilimlerine sınır koymalıdır. Özgürlük*, insanın eğilim ve dürtülerini sınırlandırarak yönetmesidir. Ahlaki yükümlülüklerimizi yerine getirirken bizi yöneten ve söz konusu sınırlandırmaları yapmamızı sağlayan içsel motiv *ödevdir*. Din ve hukuk ise, insanın kendi kendisini sınırlayamadığı durumlarda ihtiyaç duyduğu dışsal zorlama araçlarıdır. Duyusallık ve eğilimlere aklın ilkeleri ile sınır koymayı kolaylaştıracak olan eğitim, kötü eylemlere karşı dolaysız bir nefret ve eylemin ahlaklılığı karşısında ise dolaysız bir haz duygusu uyandırmayı amaçlamalıdır. Eleştiri öncesi dönemde özgürlüğü, eğilimlere akli ilkelerle sınır getirmek biçiminde tanımlayan Kant, söz konusu sınırları Eleştiri Dönemi'nde daha belirgin hale getirecektir. "İnsan, özgürlüğün *ahlaklılığa* açılan yolunda sınırsızca ya da keyfince davranmakla değil, ahlak yasası altında eylemde bulunmakla ilerleyebilir. Bu anlamda, özgürlüğün ahlak yasasını kullanmanın sorumluluğu olduğunu söyleyebiliriz."<sup>82</sup>

Kant'ın, Eleştiri Dönemi eserlerinde "Ne yapmalıyım?" ve "Neyi umabilirim?" soruları bağlamında cevap arayacağı ahlak-din ilişkisinin de ilk izlerine Eleştiri öncesi dönemde rastlamak mümkündür. Bu metinlerde mutluluğu ahlakın ilkesi değil ama ödülü olarak gören Kant'a göre, mutluluğa layık olacak biçimde davranmak, mutluluğu ummak için bir ön koşuldur. Tanrı tasarımları ise sadece ahlaklılığa kâfi gelen bir temel oluşturması açısından bir önem arz etmektedir. Çünkü bu dönemde Kant için "*Din, Tanrı'ya uygulanmış ahlaklılıktır. Teolojiye uygulanmış ahlak da dindir.*"<sup>83</sup> Kant, doğal din anlayışının kutsal bir yasa koyucu, müşfik bir yönetici ve adil

<sup>79</sup> Immanuel Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, Çev: Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007, s:21

<sup>80</sup> Kant, akıl dinine en uygun dinin Hristiyanlık olduğunu savunmaktadır. (Bkz: Immanuel Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, Trans. And Ed. by Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, New York, 1998, s:95)

<sup>81</sup> Mehmet Güneç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrısalastırılan Akıl*, Elis Yayınları, Ankara, 2016, s: 197

<sup>82</sup> Mehmet Güneç, *Modern Aklın Özerkliği*, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı:23, 2010, s:66-67

<sup>83</sup> Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s:99

bir yargıç ihtiyacımızı karşıladığını, bunlara ek olarak teolojinin ihtiyacının tüm bu özellikleri kendisinde toplayan bir Tanrı kavramı olduğunu savunur. Kant'a göre doğal din, Tanrı bilgisinin akıl vasıtasıyla mümkün olduğu yere kadar kullanılmalıdır ve ahlaklılığa bağlıdır. Teolojideki bilgisizliğimizin nedeni ise, Tanrı kavramının aklın bir *sınır kavramı* (Grenzebegriff) olmasıdır. "(...) *Teolojide bilgisizliğimiz çok fazladır. Bunun nedeni, Tanrı kavramının aklın sınır kavramı olarak, türetilmiş tüm kavramların tecessümü olarak görülmesi gereken bir fikir olmasıdır.*"<sup>84</sup>

Kant'a göre insanın kendisine karşı ödevlerinden en önemlisi yaşamını sürdürmektir. Bu nedenle intihar da bir *sınır ihlalidir*. Çünkü insanın özgürlüğünü kendi varlığını sonlandırmak için kullanması, onun özgürlüğünün sınırlarını aşmaktadır. "*Bu tür bir davranış, özgür iradenin kullanım sınırını aşar, çünkü özgür iradeyi kullanmak öznenin var olmasıyla mümkündür.*"<sup>85</sup> Umutsuzluk ve kibri de bir tür sınır ihlali olarak değerlendiren Kant'a göre umutsuzluğa kapılarak atıl kalmak kadar, kendi gücüne fazlasıyla güvenerek kibre kapılmak da haddini bilmemektir. Yasanın tüm arılığıyla açıklanması durumunda insan, hiçbir zaman yasayı tam anlamıyla yerine getiremeyeceğinin bilincine vararak kibre kapılmayacaktır. Sınırsız yetkinliğe sahip bir varlık olarak Tanrı da insanın kendi sınırlılığını idrak etmesini sağlayan sınır kavramı (Grenzbegriff)dir.

Kant, kendimize karşı olduğunu gibi, başka insanlara karşı da ödevlere sahip olduğumuzu, bu nedenle ihtiyaçlarımızı kısıtlayarak dünya nimetlerinden yararlanmaya da bir *sınır* getirmemiz gerektiğini savunur: "*Doğada herkesin eşit payı vardır. Ancak Tanrı paylaşmayı insanlara bırakmıştır.*"<sup>86</sup> Bu nedenle "*Semersiz isteklere*"<sup>87</sup> bir sınır getirilerek diğer insanların hakları gözetilmelidir. Çünkü "*Dünyada hiçbir şey başkalarının hakkından daha kutsal değildir.*"<sup>88</sup> Bu nedenle özgürlüğümüzün sınırlarını belirleyen bir diğer etken de başkasının hakkıdır.

## SONUÇ

Kant'ın "Kritik" projesinin temel iddiası, insanın bilme yetisine insan aklının kendi olanaklarına dayanarak –adeta içeriden- bir sınır çizmek, bu sınır doğrultusunda meşru bilgi ve eylem alanlarını belirlemektir. "*Neyi bilebilirim?*" sorusuna verilecek cevap, bilginin sınırlarını çizerken aynı zamanda "*Ne yapmalıyım?*" ve "*Neyi umabilirim?*" soruları bağlamında ahlak ve din için ayrılan alanı da belirlemektedir. Dolayısıyla Kant'ın geleneksel metafiziğe yönelttiği eleştiri bağlamında bilgiye çiz-

<sup>84</sup> Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s:105

<sup>85</sup> Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s:175

<sup>86</sup> Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s:223

<sup>87</sup> Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s:230

<sup>88</sup> Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s:8

diği sınır, ahlak ve dine ayrılan alanları da belirlemesi açısından merkezi bir öneme sahiptir.

Ancak 1772 tarihli mektubundan da anlaşılacağı gibi *Duyarlığın ve Aklın Sınırlarını* çizmek Kant'ın uzun süredir üzerinde çalıştığı bir projedir.<sup>89</sup> Daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi* adını alacak bu metin, her ne kadar sınır projesinin temel metni olsa da, sınır çizme kaygısının Eleştiri Öncesi Dönem metinlerinden başlayarak tüm Kant felsefesine hâkim bir kaygı olduğunu söylemek mümkündür. Genel temayül, Kant'ın sınır çizme girişimine Saf Aklın Eleştirisi metni ile başladığı ve bunun Eleştiri Dönemi'ne ait bir kaygı olduğu yönünde olsa da Eleştiri Öncesi Dönem metinleri incelendiğinde sınır çizme girişiminin çok daha önce başladığı görülmektedir.

Kant, 1746'da kaleme aldığı *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* adlı ilk eserinden itibaren bilgi, ahlak ve din alanlarına sınır çizerek meşru bilgi ve eylem alanlarını belirlemeye çalışmıştır. Kant ilk sınırı, geleneksel metafiziğin sıklıkla kullandığı tümdengelsel akıl yürütme yönteminin matematikte kullanıldığı gibi metafizik problemlerin çözümünde kullanılamayacağını iddia ederek çizmiştir. Fizik ve metafiziği dayandıkları ilkeler ve yöntemleri bakımından irdeleyerek bu bilimlerini birbirinden ayıran sınırları da çizmeye çalışmış, bu sınırlar aynı zamanda analitik-sentetik ayrımı ve sentetik a priori yargıların gerekliliği konusundaki zemini de hazırlamıştır.

Saf Aklın Eleştirisi'nde yer alacak olan *Transsendetal Ideal* düşüncesini önceleyen metinler, Eleştiri Öncesi Dönem'de kaleme alındığı gibi, Tanrı'nın bir "ideal" olma işlevi ile sınırlandırılması da ilk olarak bu dönemde gerçekleşmiştir. Kant, Tanrı'nın varlığı ya da ruhun ölümsüzlüğüne dair bilgi iddiasında bulunmak kadar dindeki aşırılıkları, bağnazlık ve kibri de sınır aşımı olarak değerlendirmiştir. Ahlakın, insan aklında mevcut olan a priori ahlak yasalar üzerinde temellenmesi gerektiğini savunan Kant, ahlaki eylemlerin Tanrı'nın varlığı ya da ruhun **ölümsüzlüğü gibi referanslara ihtiyaç duymaksızın** anlamlandırılması gerektiğini de Eleştiri Öncesi Dönem metinlerinde savunmuştur.

Kant, *Eşlerin Örtüşmezliği Paradoksundan* hareketle uzay anlayışını temellendirirken, aynı zamanda geometrinin mantığa, -temelde de çelişmezlik ilkesine- indirgenemeyeceğini de ilk kez bu dönemde ortaya koymuştur. Fenomenal ve noumenal alan arasındaki ilk sınırların çizildiği Eleştiri öncesi metinleri, metafiziğin bilimselliğinin -eğer mümkün olacaksa- ancak bu sınıra sadık kalarak sağlanabileceğini düşüncesinin de ilk kez ifade edildiği metinlerdir. *Bir Ön-Görücünün Rüyaları* metninde ise Kant, geleneksel metafiziğe yönelttiği eleştiriler aracılığıyla çizdiği *düşünülebilir olan- bilinebilir olan* sınırı ile Saf Aklın Eleştirisi'ne giden yolu hazırlamıştır. Bu metinde Kant, sınırsız olan evreni kavramanın insanın anlama gücünün sınırlarının

<sup>89</sup> Bkz: Kant, *Correspondence*, s:132 (10:130)

ötesinde olduğunu ancak buna rağmen insanın evreni anlama çabasının sınırsız olması gerektiği vurgulanmıştır. Sınırsızlık ve sonsuzluk, Tanrı ve evrene ait nitelikler olarak kullanılmış, bu özellikleri nedeniyle Tanrı ve evrenin insanın anlama gücünün sınırlarını aştıkları savunulmuştur.

Sadece bilgi alanındaki değil, aynı zamanda ahlak alanındaki meşru zemini de belirleme girişiminin Eleştiri öncesi dönemde başladığı görülmektedir. Bu dönemde insanın, ahlaksal gerekçelerle dürtü ve eğilimlerine sınır koyması gerektiğinin altı çizilmiş, ahlaki yükümlülüklerimizi yerine getirirken bizi *sınırlandıran içsel sınırlayıcının ödev*, dışsal sınırlama araçlarının da din ve hukuk olduğu ifade edilmiştir. Tanrı kavramının aklın bir *sınır kavramı* (Grenzebegriff) olarak belirlenmesi ve sınırsız yetkinliğe sahip bir varlık olarak Tanrı'nın, insanın kendi sınırlılığını idrak etmesi için ihtiyaç duyduğu *ideal* olarak konumlandırılması da Eleştiri öncesi dönemde gerçekleşmiştir.

Görüldüğü gibi, Eleştiri öncesi dönem metinleri, Kant felsefesine hakim olan sınır çizme girişiminin izleri ile doludur. Sanıldığı gibi aksine bilgi, ahlak ve dine sınır çizme girişimi, sadece Eleştiri döneminde değil, Eleştiri öncesi dönemden başlayarak tüm Kant felsefesine hakim olan temel kaygılarından biridir. Dizgesel bütünlüğünden koparılmış her okumanın eksik kalacağı düşüncesinden hareketle, Kant'ın Eleştiri döneminde çizdiği sınırları anlamının ancak Eleştiri öncesi metinlerin *sınır* kavramı bağlamında incelenmesi ile mümkün olduğuna inanmaktayız. Bu amaç doğrultusunda yaptığımız incelemenin, Kant'ın Eleştiri Dönemi'nde bilgi, ahlak ve din alanlarına çizdiği kapsamlı sınırları kavramaya yardımcı olmasını umuyoruz.

### Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996
- Beiser, Frederick C., *Kant's Intellectual Development : 1764-1781*, Ed. Paul Guyer, The Cambridge Companion to Kant, Cambridge University Press, 1992
- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996
- Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, UK, 1997
- Eisler, Rudolf, *Kant Lexikon*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildersheim, Berlin, 1964
- Gardner, Sebastian, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, London & New York: Routledge, 1999
- Geier, Manfred, *Kant'ın Dünyası*, Çev: Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009
- Gözkan, Bülent, *Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında*, Felsefe Tartışmaları, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006
- Günenç, Mehmet, *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, Elis Yayınları, Ankara, 2016
- Günenç, Mehmet, *Modern Aklın Özerkliği*, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı:23, 2010
- Güven, Özgüç, *Kant'ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006
- Harrelson, Kevin J., *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*. Amherst, NY: Humanity Books, 2009
- İnan, İlhan, *Kant on the Notion of Being*, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, Vadi Yayınları, Ankara, 2006
- Jaspers, Karl, *The Great Philosophers*, Ed. Hannah Arendt, Trans. Ralph Manheim, A Helen and Kurt Wolff Book, Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1962
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans: Guyer, P., Wood, A., Cambridge University Press, 2005
- Kant, Immanuel, *Bütün Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine*, Çev: Muhsin Akbaş, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı:14, Nisan 2001
- Kant, Immanuel, *Lectures on Logic*, Trans. and Ed. by Young, J.M., Cambridge University Press, 1992
- Kant, Immanuel, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Çev: Seçkin Selvi, Say Yayınevi, İstanbul, 2007
- Kant, Immanuel, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayın, İstanbul, 2010

Kant, Immanuel, *Notes and Fragments*, Ed. Guyer, P., Çeviri: Bowman, C., Guyer, P., Rauscher, F., Cambridge University Press, New York, 2005

Kant, Immanuel, *What real progress has metaphysics made in German since the time of Leibniz and Wolff*, *Theoretical Philosophy after 1781*, Cambridge University Press, Ed. by: Allison, H.-Heath, P., New York, 2002

Kant, Immanuel, *Correspondence*, Trans. and Ed. by Arnulf Zweig. Cambridge University Press, Cambridge, 1999

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prolegomena*, Çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2000

Kant, Immanuel, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, Çev: Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007

Kant, Immanuel, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, Trans. And Ed. by Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, New York, 1998

Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Trans. and ed. by David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992, İçinde:

*Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics,*

*New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition,*

The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of which Sample I Contains the Physical Monadology

*An Attempt at Some Reflections on Optimism*

*The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God,*

Inquiry Concerning the Distinguishing of the Principles of Natural Theology and Morality

Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space

Karatani, K., *Transkriptik Kant ve Marx Üzerine*, Metis Yayınevi, İstanbul, 2008

Kovanlıkaya, Aliye, *A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2002

Leibniz, Gottfried, *Theodicy*, Çev: E.M. Huggard, Open Court Publish, U.S.A., 1993

Leibniz, Gottfried, *Monadoloji*, Çev. S.K. Yetkin, Maarif Matbaası, 1943

Orman, Enver, *Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2001

Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı yayınevi, Ankara, 2006

Pehlivan, Ebru, *Kant'ın Bilgi Teorisinde Öznenin Kurucu Rolü*, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya, 2007

Ricour, Paul, *Kant and Husserl*, *Philosophy Today*, 10:3, (1966:Fall), s:147-169



Spinoza, Baruch, *The Chief Works of Benedict De Spinoza, De Intellectus Emanatione, Ethica Letter*, Çev. R.H.M., Elwes, G. Bell and Sons, London, 1919, Volume II

Tan, Necmettin, *İmkan Delilinden Transsendetal İdeale: Kant'ta Tanrı Kavramının Kökleri*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, 2011

Thorpe, Lucas, *The Realm of Ends as a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perceptio.*, The Heythrop Journal, XLVIII, 2010



## SOSYAL BİLİMLERİN AVRUPAMERKEZCİ YAPISI

### *The Eurocentric Structure of Social Sciences*

**Yüksel Kanar\***

*“Eğer İngiliz kuş avlamaya çıksa, bir keşif tarihi yazılır. (...) Avrupalılar aşırı derecede gururludurlar. Esnediklerinde bile, bu başarının dünya tarihi yıllıklarına kayda değer bir hareket olarak geçirilmesi gerektiğini düşünürler.”<sup>1</sup>*

### ÖZET

19. yüzyıl, sömürgeciliğin klasik dönemi olduğu gibi, Avrupamerkezci yayılcılığın da “klasik biçimini” aldığı dönemdir. Avrupa, ele geçirdiği dünya egemenliğini halen tartışmasız şekilde elinde tutmaktadır. Bu konuda onun en büyük yardımcısı “sosyal bilimler” olmuştur. Sosyal bilim yapıları Avrupamerkezci düşüncenin yayılması ve kökleşmesinde önemli rol oynamış, Batı’nın kendini merkeze alarak koyduğu kuram ve paradigmlar küresel bir özelliğe büründürülmüştür. Bu yazıda Avrupamerkezci düşüncenin yanlışlığı ele alınarak sosyal konuların pozitif bilimler gibi kesinlik taşımadığı, dolayısıyla kendi sosyal yapıyı Batılı sosyal kuramlarla anlamamızın imkânsızlığı savunuluyor.

**Anahtar Kelimeler:** *Avrupamerkezçilik, Sömürgecilik, Sosyal bilimler, Tutsak zihin, Akademik bağımlılık, Entelektüel emperyalizm.*

### ABSTRACT

19th. century is the period of colonialism and Eurocentrism as well. Europe still retains his dominance undisputedly. In holding this power “social sciences” has been the biggest supporter. The structures of social sciences has played active role in distributing and rooting the thought of Eurocentrism and by doing that gradually the theories and paradigms of West globalized. In this article we discuss the fallacy of the thought of Eurocentrism within the perspective that social sciences can not be

\* yukselkanar@mynet.com..

<sup>1</sup> Bankim’den nkl. Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, s. 113

seen like exact sciences and thus we can't understand our structure of society through western social theories.

**Key Words:** Eurocentrism, colonialism, Social Sciences, Captured Mind, Academic Dependence, Intellectual Imperialism.

Avrupamerkezci bakış açısından “Aydınlanma”, Avrupa kıtası için yeni bir dönemin başlangıcı olarak sunulan bir adlandırmadır. Hemen öncesindeki karanlıkla özdeşleştirilen Ortaçağ, Avrupa'nın dışarıya göstermek istemediği yüzünü oluşturuyordu. Modern dönemin böylece, karanlığın zıddı olan “aydınlanma” ile başlatılmasında şaşılacak bir yan yoktur. Gerçekte bu durum, bir coğrafyanın içinde bulunduğu bilinçaltı rahatsızlığın dışavurumudur. Sonuçta Avrupa'nın, kendi tarih dönemlendirmesi içinde bizzat kendisi tarafından verilen “ortaçağ” adı, Michelet'nin tasviriyle, ışığın girebileceği bütün deliklerin maharetle tıkandığı uzun yüzyılları ifade ediyordu ve bu dönemde “körler yerine görmeyi hiç sevmiyen, miyoplar, gece kuşları yetiştirilmişti”<sup>2</sup>

İlk bakışta, gecikmiş de olsa, böylesine yoğunlaşmış bir karanlığın farkına varmak elbette takdire değer. Fakat Avrupa, Ortaçağ'ın sadece kendine özgü bir karanlık ve Aydınlanma'nın da bu karanlıktan yine kendine özgü bir çıkış iradesi olduğunu gözlerden gizleme çabası içinde oldu hep. Ortaçağı bütün insanlığın karanlığı olarak genelleştirirken, Aydınlanma'yı sadece kendine ait bir üstünlük olarak özelleştirdi. Aydınlanmayla birlikte başlayan modern dönemde eline geçirmeye başladığı maddi üstünlük avantajıyla da böyle bir görüntüyü bütün dünyaya kabul ettirmeyi başardı. Aydınlanmanın tarihi, daha sonra, bir bakıma dünyanın Avrupa tarafından fethinin gerçekleştiği 19. yüzyılda, geriye doğru yazıldığı için, Avrupa büyüğü bütün dünyayı kolaylıkla etkisi altına aldı.

J. M. Blaut, Avrupa sömürgeci anlatısının, “Avrupa'nın gelişmesini ve Avrupa-dışının geri kalmışlığını”<sup>3</sup> (Blaut: 29) daha 1492'de, yani Rönesans adı verilen olayla başlattığını belirtir. Bu tarih bize Amerika kıtasının keşfi olarak ezberletilmiş olsa da, aslında bir kıtanın tümünden sömürgeleştirilmesinin başlangıcıydı. Dünyanın Avrupa tarafından gerçek fethi ise büyük ölçüde 19. yüzyılda tamamlanmıştır. “19. yüzyıl, sömürgeciliğin klasik dönemi olduğu gibi, Avrupa merkezci yayılmacılığın da ‘klasik biçimi’ diyeceğim dönemdir. Sömürgecilik Napolyon savaşlarından sonra alanını genişletti ve kayda değer bir hızla yoğunlaştı. 1810'dan 1860'lara kadar Avrupalılar Asya'nın büyük çoğunluğuna boyun eğdirdiler, Kuzey Amerika'ya yerleştiler ve Afrika'ya girmeye başladılar. 1860'tan 1. Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar geçen dönemde Asya ve Afrika'nın kalanı da işgal edilmiş, sömürgecilikten elde edilen kârlar Asya, Afrika ve Latin Amerika'dan toplanan sermaye değeri ve Avrupalıların yer-

<sup>2</sup> Michelet, *Rönesans*, 37.

<sup>3</sup> Blaut, *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*, 29.

leşimlerine yeni açılan alanlardan akan zenginliklerle birlikte akıl almaz büyüklüğe erişmiştir"<sup>4</sup> (Blaut: 46).

Bize öğretilen Avrupa tarihinin, çeşitli biçimlerde çarpıtma ve tahriflerle dolu olduğunda kuşku yoktur. Wallerstein'in farklı tezahürleri olan çokbaşı bir canavar şeklinde tasvir ettiği Avrupamerkezcilik, bu çarpıtma ve tahrif yöntemlerinin itici gücü olmuştur. Yok edilmesi gereken, ancak bir hamlede öldürülmesi kolay olmayan bu ejder<sup>5</sup>, farklı tezahürleriyle tanınır. Sosyal bilimler, bu tezahürlerin yansıdığı en önemli aynalardan biridir. Avrupamerkezci düşünme tarzının, dünyanın Avrupa tarafından fethi demek olan sömürgeciliğin doruk noktasına ulaştığı 19. yüzyılda ortaya çıkması ve meşruluk kazanmak için sosyal bilimleri kullanması, onun sömürgecilikle olan doğrudan bağıını gösterir. Dolayısıyla Avrupamerkezcilik, sömürgecilik ve sosyal bilim kavramlarını bir arada düşünmemiz kaçınılmaz hale geliyor.

Avrupamerkezcilik, var olan dünyaların en iyisinin Batı olduğunu ve böyle bir dünyada yaşamak için de merkezi Batı'nın oluşturduğu bir küreselliği savunan görüştür. Bu görüşte dünyanın tamamen Avrupalı gözlüğünden görülmesi istenir. Samir Amin Avrupamerkezciliğin, yaygın ideolojilerin ve toplumsal kuramların çoğunda göze çarpan sistemli ve önemli bir çarpıtmadan ibaret olduğunun altını çizer ve "Avrupamerkezcilik bir paradigmadır ve tüm paradigmlar gibi, çoğu zaman sözde kesinliklerin ve sağduyunun bulanık ortamında hiç zorlanmadan çalışır"<sup>6</sup> der. Dolayısıyla bu paradigma, insanların iyi niyetine bağlı olarak çeşitli biçimlerde kabullenici beğenilerine hitap eder. Bu duygusal beğeni, "Medyanın iyice sulandırdığı basmakalıp fikirlerde olduğu kadar, toplum biliminin çeşitli alanlarına mensup uzmanların bilgince belirlemelerinde de kendini gösterebilir." Dolayısıyla böyle bir çarpıtmanın yaygın kabul görmesine şaşırılmak gerekir.

Avrupamerkezci görüşlerin kabul görmesinde ve yayılmasında sıradan insanları etkileyen sulandırılmış basmakalıp fikirler yanında, eğitilmiş kesimleri etkileyen kavramların başında, birbirini destekleyen *akılcılık* ve *ilerleme* kavramları gelir. 19. yüzyıldaki Avrupa egemenliği çağında bütünüyle Avrupalı insanın özelliği olarak belirlenen bu iki kavram, sömürgecilerle sömürülenler arasındaki ilişkide belirleyici bir rol oynamıştır. Geniş bir coğrafya üzerindeki sömürge insanları (1930 yılında dünya coğrafyasının % 84'ü sömürgeydi), sömürgeleştirilmelerinin nedeni olarak akılcılıktan ve ilerleme yeteneğinden yoksun olduklarına inandırılmaya çalışılmışlar, sömürge dünyasını elinde tutan sömürgeciler ise, akılcılık ve ilerlemeyi fiillerinin haklılık nedeni olarak göstermişlerdir. İnsanlık dışı görünüşleriyle sömürü olayı, sömürülenlerin akılcı ve ilerlemeye uygun olmadıkları şeklindeki ilginç bir çarpıtma, maruz kalan insanların suçu haline getirilmiştir. Batıda ortaya çıkan sosyal

<sup>4</sup> Age., 46.

<sup>5</sup> Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, 185.

<sup>6</sup> Amin, *Avrupamerkezcilik*, 27.

bilim konseptinin dayanağını da böyle bir akıl anlayışı oluşturmuş, yanlı ve çarpık Avrupamerkezci sosyal bilimler gerçeği de, oluşturulan bu akılla kurulmuştur. Sanayi alanındaki ilerlemenin kendisine bağlandığı Batı akılı kutsanmış, diğerlerinin akıldan uzak olduğu da buna eklenince, Batılı bilimler sadece kendilerine ait olan sosyal yapı anlayışlarını bütün insanlığa teşmil etmekte zorluk çekmemişlerdir. Böylece yaratılan evrenselci paradigmlar, kendinden yola çıkarak ve sadece o sınırlarda kalarak evrenselci sosyal bilim çözümlemelerine gitme cesareti gösterebilmişlerdir<sup>7</sup>

Dolayısıyla akılcılık, çoğu zaman bir paradoks olarak aynı zamanda aklın kendi kendisini sindirmek için kullandığı bir araç olmuştur. Bu aracın gerçek yüzünü perdeleyen suç ortağı ise “ilerleme”dir. Tıpkı bir sihirbazın gösterdiği elçabukluğuna benzer şekilde, ilerleme görüntüsü içinde yer alan olay ve kişiler akılla ilişkilendirilir. Bu durum bize, aklın kullanım alanlarının genişliğini düşündürür. İyi ve güzel şeyler kadar, kötü ve çirkin olanların da akılla yapıldığını düşünürsek, ters yönde ilerlemenin de, gerektiğinde olumlu ilerleme gibi gösterilebileceğini kabul etmekte güçlük çekmeyiz. O halde Avrupamerkezciliğin dayandığı her iki ilke de, aslında değişken ve muğlaktır. Örneği, Weber’in araçsal ve değer rasyonelliği konusundaki görüşlerini ele alalım: Weber’e göre, kapitalizmin onayladığı *araçsal rasyonellik*, kâra yönelen öznenin “kendi amaçlarını elde etme[si]nin şartları ya da araçlarıdır”. *Değer bakımından rasyonellik* ise “başarılı olup olmayacağından bağımsız olarak, bir eylemin etik, estetik, dini ya da başka bir biçiminin değerli olduğuna duyulan inanç tarafından belirlenen eylemdir”. Weber, araçsal rasyonalite bakış açısından, değer rasyonelliğinin her zaman irrasyonel olduğunu belirtir: “Hatta eylemin yöneldiği değer, ne kadar bir mutlak değer statüsüne çıkarılırsa, ona tekabül eden eylem de bu anlamda o kadar ‘irrasyonel’leşir.”<sup>8</sup> Şu halde her şeyin marjinal fayda esasına göre belirlendiği bir dünyada, rasyonellik de elbette bu sınırlamanın dışında tutulamaz. Bu açıdan ele alındığında, kölecilik de, sağladığı fayda dolayısıyla akılcı bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Nitekim 19. yüzyılda başlayan sömürge çağında Avrupa’nın anlayışı da bu yönde olmuş, rasyonellik bu sömürge çağının başat anlayışı haline gelmiştir. Akılcılık böylece Avrupa için kapitalist sömürgeciliği meşrulaştırıcı bir görev üstlenmiştir. Bu dönemde kurulan sosyal bilimler de, akılcılığa yüklenen bu misyonun bir sonucu olarak kuruldu. Böylece Avrupamerkezciliğin çeşitli görüngüleri olan kapitalizm, sömürgecilik ve sosyal bilimler, ortak bir mekân olarak 19. yüzyılda bir araya gelmiş oldular.

Bu noktada, Edward Said’in Şarkiyatçılık adlı eseriyle ortaya koyduğu, Batılı bilginin masum olmadığı ve iktidarın işlemleriyle derin bağlantıları bulunduğu tezini hatırlamak yerinde olur. Sömürgeci söylemi büyük bir yetkinlikle orta-

<sup>7</sup> Bkz. Şan, “Sosyal Bilimleri Yeniden Kurgulamak: Avrupa-merkezci Yaklaşımların Aşılması Çabaları”, 61.

<sup>8</sup> Weber’den nkl. Wallerstein, age., 158.

ya koyan Said, Avrupa'da üretilerek dolaşıma sokulan Batı dışı dünya hakkındaki “bilgi”nin ne ölçüde kolonyal “iktidar”a eşlik ettiğine dikkat çekmiştir: “Said bu disiplinin (Şarkiyatçılığın) nasıl da Avrupa'nın ‘Yakın Doğu’ya nüfuz edişi sırasında yaratıldığını ve filoloji, tarih, antropoloji, felsefe, arkeoloji ve edebiyat tarafından beslenip desteklendiğini gösterir.”<sup>9</sup>

## 2

Sosyal bilimlerin Avrupamerkezci düşüncenin yayılması ve kökleşmesinde oynadığı rolü, içinde geliştiği 19. yüzyılın özelliğini dikkate aldığımızda daha net biçimde anlayabiliriz. İnsan hırslarının sınır tanımaz biçimde genişlemesi demek olan kapitalizmin bir dünya sistemi olarak ortaya çıkmasının itici güçlerinden biri bu olmuştur. Böylece sosyal bilimlerin ortaya çıkışı ile sınır tanımaz hırsları kanatları altında sükuna kavuşturan kapitalist sömürgecilik, aynı zaman ve mekânda bir araya geliyordu.

Sosyal bilimin modern dünyaya ait bir girişim olduğunun altı çizilen Gulbenkian Komisyonu raporunda, bu dönemde geçerli olan sınırsız ilerleme idealinin, bütün baskı ve kısıtlamalardan kurtulmuş olarak “dünyanın gizlerini çözüp erişilebilir zenginliklerine ulaşmak isteyen kâşif rolünü” oynamaya zorlandığı belirtiliyordu.<sup>10</sup> Sözü edilen baskı ve kısıtlamalar içinde vahiy yoluyla inmiş ya da akılla çıkarsanmış doğrular da vardı. Kısacası Avrupa, ilerlemesinin önüne çıkan her şeyi, bu arada kendi Tanrısını, dolayısıyla da sevgi, alçakgönüllülük ve yardımseverlik gibi ahlâk engellerini önünden kaldırıyor ve alanını genişletiyordu: “Gökyüzü alabildiğine açılmıştı; aynı şekilde insan hırsları da sınır tanımaz biçimde genişledi. İlerleme, bu dönemin, yeni sınırsızlık duygusuyla kanatlan ve teknolojinin maddi başarılarından güç alan kilit sözcüğü haline geldi.”<sup>11</sup> İlerlemenin öngördüğü keşifler, sömürünün kolaylaştırılmasına ve Batı'nın egemenlik özelemlerinin gerçekleştirilebilir ve uygulanabilir olmasına hizmet etti.

Avrupa'nın kendisi için belirlediği hedef ve ona ulaşmak için açmak istediği yolun karşısında engel olarak, bütün bunlara maruz kalan “ötekiler” bulunuyordu kuşkusuz. İşte sömürülenlere maruz kaldıkları şeyin kabullendirilmesinin ve sömürünün devam ettirilmesinin imkânı için kurulacak sosyal bilimler, kapitalist dünya sisteminin belirlediği en yüksek faydaya ulaşmak için başvuru olan sömürgeciliğin meşrulaştırma araçları olarak işlev göreceklerdi. Bunun için liberal-kapitalist sistemin istediği,

<sup>9</sup> Kanar, *Batı'nın Doğu'su*, 128.

<sup>10</sup> Gulbenkian, *Sosyal Bilimleri Açım*, 13-14.

<sup>11</sup> Gulbenkian, *age.*, 13.

neyin marjinal olarak faydalı olacağına karar vermek için bazı ölçekler tasarlamaktı. Çünkü, “ölçeği tasarlayan sonucu da *belirler*”di.<sup>12</sup>

Bir bakıma sosyal bilimler, işte bu ölçeğin belirlenmesi amacıyla, bilim kılığına büründürülmüş ideolojiler olarak ortaya çıktılar. Böylece dünyanın ekonomik anlamda sömürülmesi gibi, ekonomik olduğu kadar siyasi de olan rasyonalist bir niyet, sosyal anlamda bu sömürü durumunun muhafaza edilmesi ve sürdürülmesi için sosyal bilimlerle bir araya getirildi. Dolayısıyla sosyal bilimlerin Avrupamerkezci yapısı, Avrupa devletlerinin hegemonik yayılmasını meşrulaştırıcı görüş olarak ortaya çıktı. Batı ülkelerinin (Avrupa ve ABD) kurduğu dünya egemenliği ve fiili istila, doğal kültürel ve zihinsel sömürgeciliği de beraberinde getirdi. Sömürgeci güçler böylece aynı zamanda sosyal bilim güçleri halini aldılar. Bu bakımdan Wallerstein’in özellikle sosyal bilimlerin içinde olduğu modern bilimi “kapitalizmin evladı” olarak göstermesi ve “ona bağımlı” olduğunu söylemesi<sup>13</sup> anlamlıdır. Sonuçta modern dünya sistemi olarak kapitalizmin öngördüğü “sınırsız sermaye birikimi”, “birilerinin başkalarından artık değer temellük etmesine”<sup>14</sup> dayalıydı.

Wallerstein, sosyal bilimin kurumsal tarihi boyunca, yani üniversite sistemleri içinde sosyal bilim öğreten bölümler kurulduğundan beri Avrupamerkezci olduğunu söylerken, bu sömürgeci fiille sosyal bilim ortaklığının günümüzde de sürdürüldüğünü ifade etmektedir.<sup>15</sup> Çünkü: “Sosyal bilim, modern dünya sisteminin ürünüdür ve Avrupamerkezçilik modern dünyanın jeokültürünün kurucu unsurlarından biridir. Üstelik kurumsal bir yapı olarak sosyal bilim büyük ölçüde Avrupa’da doğmuştur.” Wallerstein bu görüşün, Avrupa’nın doğasına uygun olduğu için şaşırtıcı olmadığını, ama “çağdaş dünyanın sorunlarını ele alma kapasitesini çarpıttığı” için yanlış olduğunu ifade ediyor. Çarpıtma, sosyal bilimin, politika üreticilerinin hizmetçisi haline getirilmesinden kaynaklanıyordu.<sup>16</sup>

Şu halde, sömürgeciliğin sosyal bilimle ortak yürütülmesinde Avrupamerkezçilik ideolojisinin merkezi rolünü gözardı edemeyiz. Wallerstein’in modern kapitalist sistemin temel bileşeni olarak gördüğü Avrupamerkezçilik, “çoğu zaman kimse fark etmeden işleyecek derecede Batı sosyal bilimine içselleşmiştir.” Bunun, doğrudan sosyal bilimlerin oluşum zamanlamasıyla ilgili bir tutum olduğunu da belirten Wallerstein, Avrupamerkezçiliğin beş farklı biçimde tezahür ettiğini söyler ve bunların aynı zaman diliminin ürünleri olduğuna dikkat çeker: 1- Tarih yazımı 2- Evrenselcilik 3- Batı medeniyeti 4- Şarkiyatçılık 5- İlerleme fikrinin dayatılması.<sup>17</sup> Dikkat

<sup>12</sup> Wallerstein, age., 160.

<sup>13</sup> Bkz. age., 156.

<sup>14</sup> Age., 155.

<sup>15</sup> Bkz. Wallerstein, age., 184.

<sup>16</sup> Bkz. age., 193.

<sup>17</sup> Bkz. age., 185.



edilirse, bu beş tezahür, Avrupamerkezciliğe maruz kalan ülkelerde hâlâ birer mit olarak canlı biçimde ayaktadır.

Avrupa'nın bütün dünya sistemine hükmettiği bir dönemde ortaya çıkan bu tezahürler bugün de bütün özellikleriyle sürdüğü için, bu alanlarda sosyal bilimlerde konu seçiminden, teori, metodoloji ve epistemolojiye kadar her şey bu Batımerkezcilik çerçevesi içinde yapılmaktadır.<sup>18</sup> Bu tezahürler aynı zamanda sosyal bilimlerin Avrupamerkezciler birer bilim olarak Avrupa dışında da yerleşip kökleşmesinin nedenleridir. Nitekim bu beş tezahürün hepsinin birden etkin olduğu, en fazla da “ilerleme” tezine dayalı olarak bir dünya medeniyetler ligi söylemi geliştirildi. Bu ligde Avrupa kendisini birinci lige yerleştirmiş, dünyanın geri kalanına ise ikinci veya üçüncü lige layık görmüştür. Birinci ligin beyaz ırka mensup insanları, soğuk ve nemli iklimde yaşayan, mizaç olarak disiplinli ve çalışkan, liberal demokrasi, özgürlük, bireysellik ve akılcılık özelliklerine sahip, bağımsız ve yaratıcı yapıdaki normal insanlar olarak tanıtıldı. Kuru ve tropikal iklimin insanları olarak gösterilen diğerleri ise, melankolik, katı, despotluk, kölelik, ümmetçilik ve akıldışılık özelliklerine sahip, taklitçi, egzotik, aklını kullanmasını beceremeyen, kendini yönetmesini bilmeyen, düşmüş ve aykırı, normal olmayan insanlardı.<sup>19</sup>

Üretilen bu hayali ligin doğrulanması görevini sosyal bilimler üstlendi. Böylece sosyal bilimlerden her biri, bir yandan kendi alanlarında üstün ve aşağı ırklar ve kültürler tezini yayarken, öte yandan da, değişik ayırım çizgileri oluşturarak Batı'yı (Avrupa ve ABD) kendi dışındakilerden kesin olarak farklılaştırıyor, bütün üstün ve olumlu özellikleri ona nispet ediyordu: Avrupalılar, modern/uygar dünyalılar olarak kurulmak suretiyle başta tarih olmak üzere iktisat, siyasal bilim ve sosyolojiden oluşan kanun koyucu (nomotetik) yeni bilim dallarıyla yüceltilirken, diğerleri uygar olmayan dünya olarak Antropoloji ve Doğu Araştırmaları (Oryantalizm) gibi yine yeni dallarla aşağılanıyor ve ilkelikleri kanıtlanmaya çalışılıyordu. Bu şekilde iki dünya birbirinden ayrıştırılıyor ve çift yönlü olarak Avrupa üstünlüğüne dayanan bir dünya algısı oluşturuluyordu.<sup>20</sup>

### 3

Batı'nın kendini merkeze koyarak 19. yüzyılda geliştirdiği bu sosyal bilimler sistemi, bugün sömürgeciliğe maruz kalan ülkeler de içinde olmak üzere bütün dünyada

<sup>18</sup> Bkz. Wallerstein, age., 185; Kurt, “Siyaset Odaklı Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı: Avrupamerkezcilik”, 13.

<sup>19</sup> Bkz. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, 226. Hobson, “vahşi”lerden oluşan bir üçüncü ligden daha söz eder ki, bunlar ırk rengi siyah, çocuksu/kadınsı, bağımlı, akıldışı, sömürgeye uygun insan ve topraklardır.

<sup>20</sup> Bkz. Hobson, age., 39-40.

kabul görüyor ve bir olgu olarak yaşanıyor. Sosyal bilimlerin yeniden yapılandırılması üzerine *Sosyal Bilimleri Açın* başlığıyla yayınlanan Gulbenkian Komisyonu raporunda, “bir bilgi biçimi olarak sosyal bilimlerin nasıl tarihsel olarak oluştuğu ve onsekizinci yüzyıl sonundan 1945’e uzanan süreçte, görece standart bir dizi disipline ayrıştığı”<sup>21</sup> üzerinde durulur. Bundan sonraki 1945-1970 arasındaki yirmibeş yıllık dönemde ise Avrupa ve Kuzey Amerika’da egemen olan sosyal bilim düşüncelerinin Batı dışında da egemen hale geldiği belirtilir.<sup>22</sup> Kısaca İngiltere, Fransa ve ABD olarak ortaya çıkan üç sosyal bilim gücü tarafından belirlenen kuram ve kavramlara bağımlılık günümüzde daha da güçlendirilmiş halde yürürlüktedir. Avrupa’nın belirleyici temel ölçü olarak kendini merkeze koyduğu ve bütün toplumları şehirler, köyler, kabileler, etnik gruplar, dini tarikatlar, tarihsel kökenler, devlet idaresi, ekonomi, politik yapılanmalar, düşünce ve yaşam biçimleri gibi sosyal bilim çerçevesi içine yerleştirerek bu ölçüye göre tarttığı ve işaretlediği dünya medeniyet ligi anlayışı herhangi bir değişikliğe uğramadan sürdürülüyor.

Syed Farid Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler* adlı çalışmasında, bu sosyal bilim anlayışının Avrupa dışındaki “öteki” ülkelere sokulması ve daha pekişmiş halde sürdürülmesinin neden ve sonuçları üzerinde duruyor. Ona göre sosyal bilimlerin sömürgeci doğası, eski sömürgelerin bağımsızlık kazanmalarıyla ortadan kalkmış değildir.<sup>23</sup> Zihinsel veya akademik sömürgecilik olarak adlandırabileceğimiz bu durum “oryantalizm”, “Avrupamerkezçilik”, “tutsak zihin”, “akademik emperyalizm” ve “akademik bağımlılık” gibi kavramlar etrafında tartışılmaktadır. Türkiye de içinde olmak üzere bütün Batı dışı ülkelerde sosyal bilimin yazımı, araştırılması ve öğretimi, önce Avrupa, sonra da Amerika sosyal bilimlerinin hakimiyeti altında gerçekleşmiştir: “Asya üniversiteleri ve Asyalı entelijansiya arasında soyut ve kuramsal seviyelerde, temelde Amerikan, İngiliz ve Fransız fikirleri alındı, pazarlandı ve tüketildi.”<sup>24</sup> Akademik bağımlılık durumunu açıklayan bu duruma göre, sayılan bu üç ülke (Almanya ve İtalya da belli ölçüde buna dahil edilebilir), üç büyük dünya sosyal bilim gücü olarak ortaya çıkıyor; dünyanın geri kalanında “Amerikan, İngiliz ve Fransız üniversitelerinde, kitaplarında ve bilimsel dergilerinde üretilen fikirlere bağımlılık söz konusudur.”<sup>25</sup>

Türkiye’ye Fransız ve Alman geleneklerinden etkilenecek giren sosyal bilimler, bütün Doğu ülkelerine de saydığımız üç sosyal bilim gücünün etkisiyle girmiştir: Hint yarımadasındaki üç başkanlık başkenti Bombay, Kalküta ve Madras üniversiteleri 1856’da İngiliz yüksek eğitim merkezleri model alınarak oluşturuldu. Bengladeş’te

<sup>21</sup> Gulbenkian, age., 88.

<sup>22</sup> Age., 53.

<sup>23</sup> Bkz. Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler*; 89.

<sup>24</sup> Age., 3.

<sup>25</sup> Age., 4.

1921'de kurulan Dhaka Üniversitesi de Kalküta Üniversitesini örnek aldı ve iktisat, siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji ve coğrafya derslerine yer verdi. Burma'da Rangoon Üniversitesi'nin 1920'de, Oxford ve Cambridge üniversitelerinden hareketle, Nepal'de 1943 yılında ilk sosyal bilimin açıldığı Tri Chandra Koleji 1918'de İngilizler tarafından kuruldu. Hollanda Doğu Hint Adaları olarak bilinen Hollanda Hindistanı'nda ise Felemenkler ve Felemenklerce eğitilmiş Endonezyalılar, 1920'lerden itibaren sosyal bilim öğretmekteydi. Malezya ve Singapur'da sosyal bilim disiplinleri, 1929'da Raffles Koleji'yle resmi olarak kurulmuş oldu. Ciddi araştırmalar, özellikle de antropoloji, tarih, hukuk ve dilbilim alanlarında sömürgeci bilim insanları ve yöneticiler tarafından yapılırken; bu okulun birincil fonksiyonu, sadece sömürge idaresine ikinci sınıf işgücü sağlamaktı. Raffles Koleji ve Kral Edward VII. Tıp Koleji, 1949'da birleşerek Malaya Üniversitesi'ni oluşturdular ve akabinde, 1958'de Kuala Lumpur ve Singapur'da Malaya Üniversitesi'nin iki ayrı özerk şubesi oldu.<sup>26</sup>

Amerikan eğitim sisteminin izinden giden Filipinler'de 20. yüzyıl başlarında birçok Filipinli, lisansüstü eğitim ve araştırma için Birleşik Devletlere gönderildi. Böylece Amerikan sömürge döneminde ülkeye giren antropoloji, siyaset bilimi, iktisat, psikoloji ve sosyoloji sistem olarak tam anlamıyla ve bütünüyle Amerikancı şekilde yerleşmiş oldu. Fiilen sömürgeleştirilmiş olmasalar bile, sosyal bilimlerin yerleştirilmesinin sömürgelerdekinden çok farklı olmayan Japonya 19., Çin ise 20. yüzyılın başlarında sosyal bilimlerle Batı tarafından tanıştırıldı.<sup>27</sup>

Sosyal bilimlerin ağırlıklı biçimde İngiliz, Fransız ve Amerikancı şekilde yerleşmiş olmaları, sadece ilk yerleştiği tarihle ilgili değildir; günümüzde bu etki ilk günde olduğundan çok daha fazla artan bir bağımlılıkla devam ediyor. Nitekim maruz kalan ülkelerin hiçbirinde sosyal bilimlerde kendine özgü veya yerli olan kuram, kavram ve yöntem geliştirilememiş olduğu apaçık ortadadır. "Bu sorun, Üçüncü Dünya'daki genel bilgi durumu için de geçerlidir. Henüz Batı'nın dışında oluşan yerli alternatif kuramsal geleneklerin ortaya çıkışlarına şahit olmadık."<sup>28</sup> Bundan dolayı, maruz kalan ülkelerde sosyal bilimlerdeki Avrupamerkezci yapının devam etmesinin, yani "bir özgünlük ve yaratıcılık eksikliği"nin nedeni olarak, hem fiilen hem de dolaylı olarak sömürgeleştirilmiş ülkelere Batılı eğitim sistemleri ve felsefelerinin toptan benimsetilmesinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Zygmunt Bauman, sosyal bilimlere kategorik anlamda içine alabilecek kültürün, sömürgeci güçler tarafından "uzak bölgelerin sömürgeleştirilmesi projesine" yardımcı olarak nasıl katıldığını göstererek sömürgeler çağında Avrupa'nın kendisini ve dışındakileri yeniden şekillendirmesine değinir ki, burada düşüncenin benimsetilmesinde diğer yöntemler yanında zor kullanmanın da bulunduğu dikkat çekilmektedir: "İnsanların aydınlatılması gö-

<sup>26</sup> Age., 11-12.

<sup>27</sup> Bkz. age., 12.

<sup>28</sup> Age., 14.

rüşünün aynaya yansıyan görüntüsünde ‘beyaz adamın misyonu’ ve ‘yerlileri vahşi durumlarından kurtarmak’ kavramları şekillendi. Kısa bir süre sonra bu kavramların, ‘gelişmiş’ dünyayı sorgulanamaz mükemmellikte, taklit edilen ve dünyanın geri kalanı tarafından er ya da geç istenir bir konuma teşvik eden bir evrimsel kültürel teori şeklinde, teorik yorumlarla donatılması kaçınılmaz hale geldi. Dünyanın geri kalanına, bu hedefe ulaşmak için aktif bir şekilde yardımcı olundu ve direnenlere zor kullanıldı. Evrimsel kültürel teori ‘gelişmiş’ topluma dünyada yaşayan diğerlerini dönüştürme işlevini yükledi.”<sup>29</sup> Direnene zor kullanımı sadece ekonomik ve politik anlamda değil, asıl olarak zihinsel alanda uygulanan bir şiddet eylemidir.

İlk defa Malezyalı sosyolog Syed Hussein Alatas tarafından tartışılan *Tutsak Zihin* kavramı, kelimenin bütün anlamlarıyla zor kullanılarak yapılan sosyal bilim dayatması karşısındaki tepkisel durumu gösterir: “Düşünceleri bağımsız bir bakış açısından sapmış, bir dış kaynak tarafından hükmedilen, eleştirel olmayan ve taklitçi bir zihin.”<sup>30</sup> Burada “dış kaynak”, doğrudan Batı hâkimiyetindeki sosyal bilimlere işaret etmekte “ve bu kaynağın eleştirilmeden taklit edilmesi, bilimsel faaliyetlerin sorun seçimi, kavramsallaştırma, inceleme, genelleme, tanımlama, açıklama ve yorumlama gibi bütün bileşenlerini” etkilemektedir. Bir başka söyleyişle “tutsak zihin”, “Oryantalizm ve Avrupamerkezçiliğin kurbanıdır ve Batılı düşünce tarafından taklitçi ve eleştirel olmayan bir tavır içerisinde hükmedilen bir düşünme biçimi ile öne çıkmaktadır.”<sup>31</sup> Bu nedenle tutsak zihin yaratıcı değildir, özgün inceleme yöntemleri geliştiremez ve içinde bulunduğu toplumun temel sorunlarına yabancıdır. Ya doğrudan Batı’da yetişmiştir veya kendi ülkesinde Batı bilimleriyle, Batılı eserler okutularak eğitilmiştir. Dolayısıyla “tutsak zihin” sorunu Batı-dışı dünyaya özgüdür ve akademik emperyalizm ortamında ortaya çıkmaktadır.<sup>32</sup>

İnsanların, düşünce dünyalarında, bir başkası tarafından hâkimiyet altına alınması olarak tanımlanan *entelektüel emperyalizm kuramı*’nda, sömürgeciliğin sadece politik ve ekonomik boyuttan ibaret olmadığı üzerinde durulur. Entelektüel emperyalizm, Batı kaynaklı bilginin –seçicilik ve özümsemeye gerek duyulmadan ve yerel entelektüel geleneği göz ardı ederek– olduğu gibi kabul edilmesini ifade eder. Sosyal olayları kendi gerçeklikleri içinde değil, yabancı paradigmlar (değer dizileri) doğrultusunda değerlendirir.<sup>33</sup>

Akademik bağımlılık ise, “merkezin çevreye”, yani sosyal bilim güçlerinin sömürülenlere, “entelektüel açıdan emperyalist bir şekilde hükmettiği şartlarla merkez ve çevredeki akademisyenler arasındaki ilişkilerin yapısını ortaya çıkarır. Çevredeki

<sup>29</sup> Bauman, *Akışkan Modern Toplumda Kültür*, 11-12.

<sup>30</sup> Bkz. Alatas, age., 41.

<sup>31</sup> Age., 41.

<sup>32</sup> Bkz. age., 42, 44.

<sup>33</sup> Bkz. age., 47.

akademisyenler, araştırma ve geliştirme fonları için merkez ülkedeki meslektaşlarına bağımlıdır. Akademik dergiler, çoğunlukla merkez ülkelerdeki akademik kuruluşlar tarafından yönetilir.”<sup>34</sup> “Bunun dışında araştırma ve öğretim yardımına da bağımlılık vardır. Birleşik Devletler, Britanya, Fransa ve Almanya’da hem çeşitli devlet kurumları hem de şirket vakıfları, Üçüncü Dünya bilim insanlarının eğitiminde destekleriyle, aksi takdirde sağlanması mümkün olmayan (...) çok önemli roller üstlenmektedirler. Bu destekler, burs ve diğer maddi imkânlar, sosyal bilim araştırmalarının finansmanı, gelişmekte olan dünyanın araştırma ve öğretim kurumlarına uzman personel sağlanması şeklinde gerçekleşmektedir.”<sup>35</sup>

Tutsak zihin, entelektüel emperyalizm ve akademik bağımlılık kavramları, Batı dışı ülkelerdeki sosyal bilimcilerin, dünya sosyal bilim güçlerinin güdümüne girmelerini ifade eder. Bu da Batılı sosyal bilim ürünlerinin tek ve daha üstün kaynak olduğu inancına dayanır. Taklitçilik ve bağımlılık, bağımlı olan için, kendi varlığını silerek özne olmaktan vazgeçmek ve nesneleşmek anlamına gelir. “Özgürlük hatıraları zayıflıyor, kontrol hissiyatı ya da isteği siliniyor ve tarihte değişimin öznesi olma ihtimali sömürgeleştirilmiş olanın aklına bile gelmiyor.”<sup>36</sup>

Sosyal konular pozitif bilimler gibi kesinlik taşımazlar; değişmez kuralları yoktur. Dolayısıyla kendi sosyal yapımızı Batılı sosyal kuramlarıyla anlamamız mümkün değildir. Bu alanda küresellik, Surendra Munshi’nin belirttiği üzere, “Weber gibi çığır açıcı düşünürlerin bile evrensel olduğunu iddia ettiği şeylerin, tamamen Garb’a ait fenomenler olduğunu”<sup>37</sup> gösterir. Her kavramın ortaya çıkışı felsefedeki zaman ve mekân kategorileri içinde gerçekleşir. Batı’nın zamanı ve mekânı, Doğu’nun zaman ve mekânından çok farklıdır. Eğer bu iki dünyayı aynı kategori içinde değerlendirsek büyük bir yanılgıya düşeriz. Ayrıca bu çarpıtmanın zararı sadece maruz kalana değil, aynı zamanda çarpıtana da dokunur. Özellikle zihinsel tutsaklıktan kurtulmak suretiyle her toplumun kendisine ait gerçek kavramlar üretmesi, böylece kendini bunlarla ifade etmesi ve sorunlarına bu şekilde çözüm bulması gerekir. Bunun gerçekleşme şartı ise ayrıca ele alınacak bir konudur.

<sup>34</sup> Bkz. age., 47.

<sup>35</sup> Age., 49.

<sup>36</sup> Age., 46.

<sup>37</sup> Age., 117.

### Kaynakça

- Alatas, Syed Farid, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler –Avrupamerkezçiliğe Cevaplar-*, çev. Adem Bölükbaşı, Matbu Yayınları, 2016.
- Amin, Samir, *Avrupamerkezçilik*, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Bauman, Zygmunt, *Akışkan Modern Toplumda Kültür*, çev. İhsan Çapcıoğlu-Fatih Ömek, Atıf, 2015.
- Blaut, J. M., *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*, –Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa-merkezci Tarih-, çev. Serhun Behçet, Dergâh Yayınları, 2012
- Fontana, Josep, *Çarpıtılmış Geçmişe Ayna -Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması-*, çev. Nurettin Elhüseyni, Literatür Yayınları, 2003.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın –Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor-*, çev. Şirin Tekeli, Metis, 2005.
- Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma, 1998.
- Hobson, John M., *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermert, YKY, 2007.
- Kanar, Yüksel, *Batı'nın Doğusu –Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi-*, Kitabevi Yayınlar, 2006.
- Kurt, Veysel, “Siyaset Odaklı Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı: Avrupamerkezçilik”, İSZU Sosyal Bilimler Dergisi, cilt.1, no.1, ss.6-19, 2012.
- Michelet, J., *Rönesans*, çev. Kâzım Berker, MEB, 1989.
- Şan, Mustafa Kemal, “Sosyal Bilimleri Yeniden Kurgulamak: Avrupa-merkezci Yaklaşımların Aşılması Çabaları”, *SÜ Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 15. Sayı, 2007/2.
- Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000.

## SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE PLATONİK ÖĞELER

*The Platonic Elements in the Philosophy of Schopenhauer*

Murat Kaymaz\*

### ÖZET

Bu yazının maksadı bir düşünür olarak Platon'dan etkilenen Arthur Schopenhauer'in, Platon felsefesi içinden benimsediği öğeleri ve bunları kendi felsefi dizgesinde nasıl kullandığını ortaya koymaya çalışmaktır. Platon'un, Schopenhauer üzerindeki etkileri, özellikle idealar kavramı ve sanat felsefesi eksenlerinde öne çıkar. Ayrıca Platon'un felsefeye genel yaklaşımı yahut daha doğru ifadeyle felsefi yöntem anlayışı da Schopenhauer'de akis bulur. Bu öne çıkışlar ve akisler Schopenhauer'in ontolojisi açısından yapısal niteliktedir. Dolayısıyla onun dizgesinde yer alan *Platonik* esasların incelenmesi, hem Schopenhauer felsefesinin değerlendirilmesi açısından, hem de Platoncu refleksiyonun etkin biçimde yer aldığı bir felsefi kurguyu aydınlatması bakımından önem arz eder. Yazıda, Schopenhauer'in düşünce ağına takılan Platoncu fikirler ve özellikle birebir Platoncu anlamlarıyla aldığı idealar vasıtası ile kendi felsefi içerisinde oluşturduğu özgün fikir ve sonuçlar izah edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arthur Schopenhauer, Platon, İdea, İrade, Tasarım, Kavram

### ABSTRACT

The purpose of this essay is to point out how Arthur Schopenhauer, who was a thinker that was influenced by Plato, used certain aspects of Plato's philosophy under his own philosophical structure. Plato's influence on Schopenhauer comes into prominence, especially on the axis of idea concepts and artistic philosophy. Moreover, Plato's general approach on philosophy or his more philosophical understanding of the method echoes in Schopenhauer's philosophy. These prominences and echoes are structural according to Schopenhauer's ontology. Thus reviews of Platonic aspects in his structure proves important both in evaluating Schopenhauer's own philosophy and in illuminating a philosophical setup in which Platonic reflection is integrated effectively.

---

\* m\_kaymaz@hotmailcom

This essay will try to explain Platonic thoughts caught in Schopenhauer's thought net and in particular the original thoughts and results that he has created within his own philosophy through the ideas he has taken in the sense of their Platonic meaning.

**Key Words:** Arthur Schopenhauer, Plato, Idea, Will, Representation, Concept

Düşünceler, ancak onları önceleyen yapılar ile birlikte ele alındığında gereğince anlaşılma imkanı bulabilirler. Doğaldır ki Platon felsefesi de kendisini önceleyen kimi düşüncelerden birtakım etkileri barındırır. Geçmiş filozofların bazı düşünceleri, Platon felsefesinde eklektizmi aşan bir sentezle ortaya konulmuş, güçlü bir felsefi kurgu serdedilmiştir. Bu kurgu öyle güçlüdür ki, 20. yy' da bile Batı Felsefesi Platon'a nispetle dipnot vasfında değerlendirilmiştir. Bu yazıda da öncelikle Platon'un felsefesi içinde ideaların bir tanımı verildikten sonra Schopenhauer felsefesinde Platoncu öğeler ve ideaların konumları açıklanmaya çalışılacaktır.

Felsefe tarihi boyunca hemen her filozofun kendisiyle yüzleştiği "*Tanrısal Platon*" düşüncesi karşısında Schopenhauer de, Platon'dan bazı öğeleri dizgesine dahil etmiş ve bizzat kendi felsefesini "*böylece benim öğretime Platon'un düzeltilmiş bir analoğu olarak bakabiliriz.*"<sup>1</sup> diyerek tanımlamıştır. Schopenhauer, aşağıda ayrıntılara girecek olmakla beraber, Platon nazariyesini iki bakımdan ele almıştır denilebilir. Bunlardan ilki Platon'un felsefe tarihi içerisinde genel felsefesinin değerlendirilmesi ve Schopenhauer'in Platon felsefesine genel bakışıdır; ikincisi ise idealar gibi Platonik öğeleri, Schopenhauer'in bizzat kendi sistemi içerisinde, ontolojisi ve sanat teorisinde kullanışıyla ilgili tavidir. Platon felsefesinde ideaların anlamını belirlemeye çalışan ve "Platon'un İdealar Teorisi/Platos Ideas Theory" isimli bir eser kaleme alan David Ross'a göre ideaların Platon'daki anlamlarını belirlemek güçtür.

"Platon öncelikle ideaların duyulur nesnelere farklı olduğunu tutarlı olarak savunur. İkinci olarak eş değer bir kesinlikle düşünmektedir ki bunların amaçları ne düşünceler ne düşüncelerin içerikleri (bu her ne anlama geliyorsa) değildir, ancak varlık olarak varoluşları ile tüm tecrübi bilgimizi mümkün kılmaktadırlar. Üçüncü olarak Platon duyulur nesnelere ayrı bir varlıkları olduklarını düşünmekle birlikte bunların varlığına ilişkin sorunun basit bir cevabı olamayacağını düşünmektedir. Tabirin araştırılmasında belki yardımcı olduğunu düşündüğünden zaman zaman formlar ve tek tek şeyler arasındaki ilişkiye vurgu yapar."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt, 1986, s.63

<sup>2</sup> David Ross, *Platos Ideas Theory*, Oxford University Press, Londra, 1953, s.227



Kendisine atfedilen diyaloglara bakılarak Platon'un yoğun bir çabayla, seleflerinde olumlu ve olumsuz bulduğu yönleri eleştirel bir yöntemle değerlendirdiği ve ideaların ancak bu süreçle birlikte filozofun zihninde olgunlaştığı söylenebilir. Filozofun önemli diyaloglarından kabul edilen ve ağırlıklı olarak bilgi probleminin işlendiği Theaitetos diyalogunda eskilerden kaldığı ifade edilen bir çelişki ortaya atılır:

*"Bu problem bize bir taraftan eskilerden kalmıştır...ve her şeyin aslı Okyanus'la Tethys'in aktığını, hiçbir şeyin dinginlikte olmadığını söylemişlerdir...bu istisnası olmayan genel hareketi öğretmek, kendilerine onur başlıklar. Başkalarının tamamıyla tersini, yani, evrenin hareketsiz olduğunu söylediklerini, bundan başka Melissos ile Parmenides gibi kişilerin bütün bunların tersine olarak her şeyin bir tek olduğunu, hareket edecek bir uzay olmadığı için, dinginlikte olduğunu iddia ettiklerini söylemeyi az daha unuttuyordum. Theodoros, şimdi bütün bunlara karşı ne tavır takınacağız, dostum? Adım adım ilerlememizde farkına varmadan her ikisinin ortasına düştük, kendimizi savunmaz ve kaçamazsak, idman meydanlarında oynayan çocukların iki tarafın ortasında yakalanıp her iki yana doğru çekştirilmelerine benzer garip bir duruma düşeceğiz."*<sup>3</sup>

Bu garip durumda kalmak istemeyen Platon, çözüm uğraşısı neticesinde, varlığı harekete (*oluşa*) indirgeyen eskilere ve varlığı dinginlik (*olan*) olarak donduran Melissos ile Parmenides'e, her ikisinin de - aralarına ancak asıl ve suret türünden bir ayırım konularak- kabul olunduğu sentezi ile daha doğrusu *İdealar* ile tavır almış ve kendi yolunu çizmiştir. İşte bu çizginin başat figürü olarak *idea* 19.yy Alman İdealizm çığırında yer alan Schopenhauer düşüncesinin de önemli bir kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Schopenhauer felsefesinin en ilgi çekici hassalarından biri, hem kendinden önceki bazı felsefi düşünceleri hem de orijinal fikirlerini, orkestral bir kompozisyonun motifleri olarak kullanmış olmasıdır. Onun oyun tahtasındaki taşlar başkasının, ancak felsefi hamlesi kendi usunun ürünüdür. Hint geleneğinin Vedalar ve Budizm muhtevaları, Kant'ın a priori akıl kalıpları ve Platon'un *İdealar* kurgusu Schopenhauer'in felsefinde irade ve tasavvur temel kavramları altında dünyayı inşa ederler.

Schopenhauer felsefe ediminde yöntem anlayışı bakımından , Platon ile bir uzlaşma içindedir. Zihinde olan ile onun dışında olanın uyumu ve mahiyetini, felsefenin esas uğraş alanı olarak gören Schopenhauer için felsefe temelde ontolojidir. Nitekim Schopenhauer, Platon'dan bu bağlamda şöyle faydalanır:-

<sup>3</sup> Platon, Diyaloglar içinde Theaitetos Diyalogu, Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016, s.500

*“Değişik görüngülerde özdeş olanı tanımak, benzer görüngülerde farklı olanı saptamak, Platon’un sık sık dikkat çektiği gibi felsefenin bir sine qua non’udur /olmazsa olmazıdır”<sup>4</sup>*

Schopenhauer’a göre tüm varlık, irade olarak tanımladığı kör ve bilinçsiz bir mutlaklığın var oluş atılımı olarak nesneleşmesinden ibarettir. Nesneleşme, inorganik dünyadan başlayarak, organik dünyaya ve onun ilk kez kendi bilincine vardığı nesneleşmesi olarak insana değin gelir. İradenin kör ve bilinçsiz oluşu kaotik olduğu anlamına gelmez. Dünya bir tasarım alanı olarak ortadadır ve bu tasarım, özne-nesne karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Onlar, birbirlerinden bağımsız olarak zihinde dahi tasavvur edilemezler. Öznenin, nesne karşısında hazır a priori kalıpları olarak uzam, zaman ve nedensellik, dünyayı determinist bir tasarıma sabitler. Bu yoldan gidildiğinde, kör iradenin şuarsuz ortaya çıkışları, görünürde zorunlu bir düzenlilik içinde belirir. Özgürlük, ancak iradenin bizzat kendisine atfedilebilecek bir şeydir ve bu bakımdan doğada söz konusu değildir. Gene bu irade, tüm tikellerin ardındaki mutlak hakikat olarak, kendinde şey olarak, büyük amacı, var olmak ve var oluşunu ebedi kılmak için eylemektedir. İşte varlığın bu “kör” dinamosu, tüm var olanlara, var oluşlarını daim kılacak gerilimi ve enerjiyi sağlamaktadır. Zaman ve uzam kalıpları dışında olan irade, tüm tikelerde Schopenhauer’in ferdileşme prensibi (*principium individuationalis*) dediği ilke gereğince, ancak bölünmeksizin, bütün olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>5</sup>

*‘İrade kendisini, bir meşede, bir milyon meşedeki kadar tam açığa çıkarır. Onların uzam ile zamandaki sayısının, çoğalmasının, iradenin kendisi bakımından önemi yoktur. Bunlar yalnızca uzam ile zamanda bilgi sahibi olan, hatta çoğaltılıp yayılan bireylerin çokluğu bakımından önemlidir. Gelgelelim, bu bireylerin çokluğu, iradenin kendisiyle değil olsa olsa onun ortaya çıkışlarıyla ilintilidir. Dolayısıyla sunu bile ileri sürebilirdik: En önemsizi de olsa tek bir yaratık, per impossible olanaksız olsa bile, tümünden yok edilseydi, zorunlu olarak bütün dünya onunla birlikte yok olurdu.’<sup>6</sup>*

Schopenhauer’in başat eseri ‘İrade ve Tasavvur Olarak Dünya’ dört kitaptan oluşmaktadır. Eserin, konumuz bağlamında bizi ilgilendiren ikinci kitabında temel figür olan iradenin nesneleşme süreçlerine ve nesneleşme basamaklarına açıklamalar

<sup>4</sup> Arthur Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2014, s.54

<sup>5</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.250

<sup>6</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.74

getirilir. İradenin nesneleşme basamakları olarak idealar doğal kuvvetlerin ve türlerin açıklanmasına hizmet ederler. Öyle ki verili olan dünyanın, doğa bilimleri tarafından açıklanamayan unsurlarının, felsefi açıdan tanımlanmasına imkan sağlarlar. Schopenhauer, Platoncu ideadan, istemenin nesneleşmesinin kesin, değişmez aşamalarını anlar. Filozof bu anlayışını yani terminolojik olarak benimsediği idea kavramını, Platon ile özdeş anlamda kullandığını aşağıdaki şekilde ifade eder:

*“Buna uygun olarak, bizim sonraki kitabımızda ayrıntısıyla araştırılacak konu, Platon’un bütün öğrencilerinin şimdiden kestirmiş olduğu gibi, istemenin nesneleşmesinin değişik basamaklarıdır. Bunlar sayısız bireyde ortaya çıkar, bireylerin erişilmez örnekleri ya da şeylerin bengi kalıpları olarak varolurlar. Bunların kendileri, uzamda, zamanda (bunlar bireysel görüngülerin ortamıdır) ortaya çıkmaz, değişmeden kalırlar, değişime uğramazlar. Bunlar hep vardır, sonuçta hiçbir zaman oluşları yoktur. İstemenin nesneleşmesinin bu basamakları Platon’un idealarından başka bir şey değildir. Sonradan idea sözcüğünü bu anlamda kullanabileyim diye buna şimdiden değindim. Dolayısıyla benim yapıtımda bu sözcük her zaman Platon’un verdiği özgün, gerçek anlamında anlaşılmalı. Bu sözcük, skolastik aklın kaleme aldığı soyut ürünlerle hiçbir biçimde ilişkilendirilmemelidir.”<sup>7</sup>*

İstemenin değişik basamaklarda nesneleşmeleri olarak idealar kendilerini, ilk defa evrensel güçler olarak inorganik dünyada gösterirler. Bunlar yerçekimi, elektriklilik gibi güçlerdir. Örneğin bulutların oluşturduğu biçimler, özsel değil aksine ilinekseldir. Bulutların, genişleyip daralan buhardan oluşmaları, esintiyle sıkışıp sürülmeleri, dağılıp parça parça olmaları onların doğalarıdır. Daha doğrusu kendilerini bulutlarda nesneleştiren güçlerin özü yani ideadır. Taşlar üzerinde akan çay için, oluşturduğu girdaplar, dalgalar, köpükler önemsizdir, öze ilişkin değildir. Ancak çayın yerçekimine uyması, esnek, biçimsiz, saydam bir akışkan olarak davranması onun doğasıdır. Ve bu doğayı akıl yoluyla değil de algı yoluyla bildiğimizde onun ideasını bilmiş oluruz.<sup>8</sup> Sonraki basamaklarda bu nesneleşme bitkiler, hayvanlar ve nihayetinde insana değin kendini açar. Aşağı basamaklarda türün özellikleri baskın, bireyinkiler belirsizdir. Gene aşağı canlılarda son kertede türün ortak bir görünümü yahut karakteri ile onları saptamak mümkün iken insana geldiğinde artık bireysel özellikler o denli farklılaşmış ve belirginleşmiştir ki her insana belli bir yere değin özgün bir

<sup>7</sup> Schopenhauer, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.76

<sup>8</sup> Schopenhauer, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.129 (Schopenhauer’in burada kullandığı algı kavramı bireyselliğinden sıyrılmış öznenin, tüm diğer ilişkilerden soyulmuş nesneyi algılaması, temasıdır.)

idea olarak bakılmalıdır. Doğa yasası dediğimiz şey ise yine ideanın belirlediği kalıba uygulanmasıdır. O kalıplar içinde ortaya çıkışların düzenliliğidir. Görüldüğü gibi Schopenhauer adeta Platon'da fenomenler dünyası ile belirsiz bir ilişki içinde olan ideaların, kendi alemlerinden dünyaya nasıl indiklerini açıklamaya çalışmaktadır. Öte yandan Platoncu idea, Schopenhauer düşüncesinde nesne, yani bilinen bir şey olarak kabul edilir. İdea ancak bu haliyle, bir özne için nesne olmaklığıyla kendinde şeyden yani istemeden ayrılmaktadır.<sup>9</sup> Buradaki "özne" konusunda dikkatli olmak gerekir zira Schopenhauer'in, özne için nesne olarak tanımladığı idea ile yeter sebep ilkesi altında ideaların nesneleşmelerini bilen "özne" birbirlerinden farklıdır. İlkinde bireysellik ortadan kalkmış, özne ile nesne birbirleri içerisinde adeta soğurulmuştur. Epistemolojik bir ekstaze geçerli değildir. İkincisinde ise birey olarak bilen söz konusudur.<sup>10</sup> Epistemolojik bir fonksiyonlitedir:

*"Bu bakımdan idea, bilgiye özgü bir kalıba bürünmemiş, genelde tasarım kalıbına, yani öznenin nesnesi olma kalıbına bürünmüştür. Bundan ötürü, isteme ya da kendinde şey için olanaklı en uygun nesne olma olsa olsa ideadır. Gerçekten o tüm kendinde şeydir, yalnız tasarım kalıbındadır."<sup>11</sup>*

Ne var ki yukarıda söylenenler bir yanda tutulduğunda Schopenhauer felsefesi içerisinde, ideaların en geniş tartışıldığı alan açıkça onun estetiğidir. İdeaların merkeze alındığı estetik örüntü ve onun uzantılarında Schopenhauer sanatın mahiyeti, estetik temaşa durumu, dehanın açıklanması ve plastik ve edebi sanatların sınıflandırılması gibi konuları derinlikli olarak teşrih eder. Bunun dışında Schopenhauer felsefesinde sıklet merkezi olarak Platoncu kavramların işlevleri olduğu gibi, münhasıran Platon felsefesinin genel kaplamasının ve onun felsefe sahnesine ne koyduğunun da Schopenhauer nazariyesinden değerlendirilmesi söz konusudur. Bu değerlendirmelerin dikkate alınması, kimi yazarlar tarafından eklektik olmakla itham olunan Schopenhauer düşüncesinin oluşumunu, bütüncül bir açıdan görmeyi mümkün kılacaktır. Zira Schopenhauer, felsefesini ortaya koyarken incelediği filozoflardan ve düşüncelerden ne anlayıp, neleri eleştirdiğini açıklıkla yazmıştır.

Schopenhauer, Platon düşüncesinden devşirdiği ideaları, kendi felsefi dizgesinde yoğun biçimde kullanmakla birlikte, geç dönem eseri *Parerga ve Paralipomena*'da Platon'un felsefi alana getirdiği problemleri ve çözüm önerilerini yorumlamıştır. "Fragmente zur Geschichte der Philosophie/Felsefe Tarihinden Kesitler"<sup>12</sup> başlıklı

<sup>9</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.121

<sup>10</sup> Bu ayrım, özellikle sanat başlığı altında derinleştirilerek teşrih edilir.

<sup>11</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.121,122

<sup>12</sup> Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena-Samtliche Werke, Suhrkamp Taschenbuch, Sinzheim, 1986, s.43

bölümde antik filozoflardan kendi çağına değin uzanan ana felsefi akımlar ve önemli filozofların düşünceleri, etkileşim ve bağlaşıklıkları açısından da ele alınarak değerlendirilmiş ve özetlenmiştir.

Bu bağlamda Schopenhauer'e göre Platon, örtük biçimde olmak üzere bir tür ölümsüzlük öğretisi inşa etmek uğruna, epistemolojik bir yanılgıya düşmüştür. Bu öylesine köksel bir hatadır ki Kant'a gelinceye kadar hemen tüm eski, orta ve yakın çağ felsefesi boyunca ayakta kalmıştır. Bu düşünceye göre kişide *bilen*, temeli bedenden farklı olan ve *ruh* denen ve gayrı maddi bir yapıdır. Beden ise bilginin önünde olsa olsa bir engeldir. Duyular yoluyla elde edilen bilgiye asla itimat edilemez, ondan gelen bilgiler aldaticıdır. Bunun doğal sonucu, hakiki bilgi her türlü duyumdan uzak olmak durumundadır. Hakiki bilgi, ancak saf düşüncenin soyut kavramlarla iş görmesiyle elde edilebilir. Gene bu tür bir bilgi, tamamıyla ruhun kendi kaynaklarıyla edinilebilir ve bu sebeple ona tam manasıyla ancak ruh bedenden ayrıldıktan sonra yani öldükten sonra erişilir. Bu dianoiooloji<sup>13</sup> ile akli ruha, bir üstünlük kazandırılır ve ölümsüzlük düşüncesi temellendirilmiş olur. Schopenhauer'in de bizzat atıf yaptığı *Phaidon* Diyalogunda, Sokrates'in ağızından bilmede ruhun etkinliği açıklanır;

*'Fakat işin asıl kötüsü, ten bize biraz zaman bıraksa da bir şeyi incelemeye koyulsak, çalışmamıza durmadan karıştır, bizi yanıltır, şaşırır ve hakikati görmemize engel olacak şekilde bizi felce uğratar. Bundan ötürü, bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla , neleri kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir, bunu artık biz, iyice anladık: İşte ancak o zamandır ki , kendisine o kadar aşık olduğumuzu söylediğimiz bilgelige belki kavuşmuş oluruz; fakat daha hayatta iken değil, usamlamanın gösterdiği gibi, öldükten sonra. Gerçekten tenle beraber bulduğukça hiçbir şeyi arılığı içinde öğrenmek mümkün değilse, iki şeyden biri: Ya gerçek bilgi hiç mümkün değildir, yahut onu yalnız ölümden sonra elde edeceğiz, çünkü tenden ayrılan ruh ancak o zaman kendi kendisiyle kalır...'*<sup>14</sup>

Bu noktada Schopenhauer'in tespiti, Platon felsefesinde epistemolojik bir düstur olarak aklın saf bilişleri, yani herhangi bir suret ya da tasavvura bağlı olmayan düşüncelerin ve dolayısıyla her türlü malzemesini kendinden devşiren, dolaysız bir kavrayışın söz konusu olmasıdır. Schopenhauer'e göre bu fikir skolastikleri rahatsız etmiş ve orta çağ boyunca onu temellendirme teşebbüsleri olmuştur. Yeni çağ felsefesinin başlatıcısı olarak Descartes ve onun ekolü bu çizgide görece başarı elde etmek-

<sup>13</sup> "Dianoia: Platon'da, doxa, yani inanç, sanı ya da kanaat ile noesis, yani gerçek sezgisel bilgi arasında kalan diskürsif bilgi anlamına gelir..." Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s.249

<sup>14</sup> Platon, *Phaidon*, Hamdi Ragıp Kandemir-Kemal Yetkin, Sosyal Yay., İstanbul, 2001, s.24-25

le birlikte yine Schopenhauer'e göre Descartes'in ardılı olarak Spinoza, *substantia cogitans et sunstantia externa una aedemque est substantia quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehendetur*<sup>15</sup> öğretisi ile Descartes'cı ikiliğe karşı bir tavır almıştır.<sup>16</sup> Ondan sonra gelen John Locke ise bu düalist öğretiyi bakımından giriştiği sorgulamada kavramların kökenini incelemiş ve doğuştan idealar olmadığı sonucuna varmıştır. Gene Schopenhauer'e göre Locke'un ardılı olarak Condillac ve onu takip eden Fransız ekolü Locke'un fikirlerini *penser est sentir/düşünmek algılamaktır* mottosuna değin geliştirmiş ve bunda ısrarcı olmuşlardır.

Schopenhauer bakımından bu düşünce mutlak manada yanlış olmakla birlikte, duyu gibi düşünmenin kendisi de kısmen beden uzuvları tarafından belirlendiği için yine de bir hakikat payı vardır.<sup>17</sup> Görüleceği gibi Schopenhauer, kökü bir olmakla beraber birbirine muhalif iki dala ayrılan bir görüşü felsefe tarihi kapsamında Platon bağlamında ele almaktadır. Bu görüş ruhun gayri maddiliğini delillendirmek için yegane hakikat bilgisinin saf düşünmeye dayandırılıyor olmasıdır. Gene Schopenhauer'e göre bu yanlış görüşün karşısında aynı biçimde yanlış karşıt görüş olarak düşünmeyi algıya indirgemek durmaktadır. Schopenhauer tarafların ikisinin de yanlışlığını iddia ederek doğruya Kant tarafından götürüldüğümüzü ileri sürer. Ona göre Kant ile birlikte tüm metafizik psikoloji ve Platon'un ruhun saf etkinliği öğretisi çökmektedir. Zira Schopenhauer'e göre Kant bize göstermiştir ki;

*'beden aracılığıyla meydana gelen algılama ameliyesinden yoksun bilginin içeriksiz olduğunu ve dolayısıyla bedeni var saymayan böyle bir bilenin boş bir formdan başka bir şey olmadığını görüyoruz; söylemeye bile gerek yok nasıl ki hazım midenin bir işlevi ise her türlü düşünme de beynin psikolojik bir işlevidir.'*<sup>18</sup>

Platon felsefesine yönelik tüm olumsuz değerlendirmelerine rağmen Schopenhauer Platon'un felsefesinde; bilgiyi beden, duyu ve algının dışında tutma ve bilmenin bunlarla her türlü bağı kesme öğretisinin amaçsız, yanlış hatta imkansız olduğu gösterilirse, kendi öğretisinin onun tashih edilmiş benzeri olarak kabul edilebileceğini söyler. Ve bu öğretinin dediği şey şudur ki: İstemeye tüm ilintisi ortadan kaldırılan biricik doğrudan kavrayış bilgisi, en yüksek nesnellığe ve mükemmelliğe ulaşır.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Düşünen cevher ile yer kaplayan cevher burada ve bu nitelikle , şurada şu nitelikte kavranan bir ve aynı cevherdir

<sup>16</sup> Arthur Schopenhauer, Felsefe Tarihinden Kesitler, Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2014, s.73

<sup>17</sup> Schopenhauer, Felsefe Tarihinden Kesitler, s.73

<sup>18</sup> Schopenhauer, Felsefe Tarihinden Kesitler, s.74

<sup>19</sup> Schopenhauer, Felsefe Tarihinden Kesitler, s.75

Schopenhauer tam bu noktada okuyucusunu baş yaptı "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya" nın üçüncü kitabına yönlendirir. Burada incelenenler Platoncu İdea'lar yahut Schopenhauer'in onları konumlandığı anlamlarıyla sanatın nesnelere. Her ne kadar bu ideaların sayısız kopyaları uzam zaman içerisinde yineleniyor olsalar da onların tam bir tanımı yahut eksiksiz bir tasavvuru ancak sanat etkinliğinde söz konusu olabilmektedir. İdealar, mutlak manada sanatın nesnelere olmak için orada değildirler, ancak onlara yönelmeyen bir sanat edimi de söz konusu değildir.

Schopenhauer, İrade ve Tasavvur Olarak Dünya adlı eserinin üçüncü kitabına "Yeter sebep ilkesinden bağımsız bir tasarım: Platoncu İdea: Sanatın Nesnesi" başlığını uygun görmüştür. Kitap Platon'un Timaios diyalogundan bir alıntı ile başlar;

*"Her zaman olan, oluş içinde, olmayan nedir? Her zaman oluş içinde olup, hiçbir zaman olmayan nedir?"<sup>20</sup>*

Schopenhauer felsefesinde Dünya iki veçhesiyle tanımlanır. İsteme ve Tasarım olarak. Tasarım olarak Dünya, hem bütün hem de parçalarında istemenin nesneleşmesi olarak adlandırılır. Bu istemenin nesne olması, doğal olarak tasarım olması anlamına da gelmektedir:

*"Şunu da anımsıyoruz: İstemenin bu nesneleşmesinin çok sayıda ama belirli basamağı olduğu bulundu. Bu basamaklarda, istemenin doğası giderek artan bir seçiklikte, tamlıkta ortaya çıkar, başka bir deyişle, kendini nesne olarak ortaya koyar. Biz, bu basamaklarda, Platoncu ideaları tanıdık. Çünkü bu basamaklar belli türler ya da hem organik hem de inorganik bütün doğal cisimlerin özgün, değişmez kalıpları olarak aynıdır. Onlar, kendilerini doğa yasalarına göre açığa vuran evrensel güçlerle de aynıdır. Bu yüzden, bu idealar, gerek biri gerek tümü, kendilerini sayısız bireyde, öğede açığa vururlar. İdealarla bireylerin ilişkisi, arketiplerin kopyalarıyla ilişkileri gibidir. Bu bireylerin çokluğu ancak zaman ile uzam aracılığı ile anlaşılabilir."<sup>21</sup>*

Schopenhauer bu çokluğu algılayışımızın nihai kalıbı olarak yeter sebep ilkesini ortaya koymaktadır. O, bireyin algısına geldiği biçimiyle tasarımın evrensel kalıbıdır. Ne var ki Platoncu İdea bu kalıp altına girmez. Bu nedenle onda ne değişim ne de çokluk söz konusudur. İlginç olan tespit şudur ki, Schopenhauer'e göre özne birey olarak bildiği müddetçe, idealar onun epistemolojik sınırlarının dışında kalacaktır. Yani onları bilemeyecektir. Öyleyse ideaların bilgisine erişmenin yolu, ancak öznenin

<sup>20</sup> Platon, Timaios, Erol Güneş-Lütfi Ay, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 2001, s. 27

<sup>21</sup> Schopenhauer, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya s.130

bireyselliğinin askıya alınmasıyla mümkündür. Burada ideanın Schopenhauer için kendi felsefi dizgesi içerisinde ne anlama geldiğini filozofun bizzat kendisi hatırlatma gereği duyar ve şöyle söyler:

*“İdea, bizim için, daha çok kendinde şeyin doğrudan, dolayısıyla da uygun nesneleşmesidir. Bununla birlikte, kendinde şey, istemenin, nesne olmamış, daha tasarıma dönüşmemiş istemenin ta kendisidir.”<sup>22</sup>*

İşte bu nesne olmanın ilk basamağı olarak Platon’un İdealarını buluruz. Fenomenler dünyasındaki nesneleşme ise Schopenhauer’e göre dolaylı bir nesneleşmedir. İdeaların uzam, zaman ve nedensellik kalıpları içerisinde sayısız ortaya çıkışları ve tekrarlarıdır. Bu fenomenler, zamanda bozulmayan, mükemmel tamlıkta ideaların aksine, onların eksikli, uzam ve zaman etkilerine maruz ve kalıcı olamayan kopyalarıdır. Oysa idea, doğrudan istemenin nesneleşmesi olarak tamdır. İdeayı istemeden ayıran tek şey ise onun (İdeanın) bir özne için nesne olmasıdır. Yani idealar da ancak bir algılayan tarafından algılanmak suretiyle varlık imkanı bulabilirler. Buradaki algılayan ise sıradan özne değil, bireyselliği askıya alınmış bir epistemik öznedir. Bu öncüllere bakarak Schopenhauer’de ideaların bilgisi ve nesneleşmesi ile ilgili bakış açısının daha ziyade bilişsel bir perspektif olduğu söylenebilir.

*“yeter sebep ilkesi, ideanın birey olarak öznenin bilgisine geldiğinde girdiği kalıptır. Bu yüzden, kendini yeter sebep ilkesine göre açığa vuran belli bir şey, kendinde şeyin (ki istemedir) dolaylı bir nesneleşmesidir yalnızca. Çünkü, onunla kendinde şey arasında, istemenin biricik doğrudan nesne olması olarak idea durur. Bu bakımdan idea, bilgiye özgü bir kalıba bürünmemiş, genelde tasarım kalıbına, yani öznenin nesnesi olma kalıbına bürünmüştür. Bundan ötürü, isteme ya da kendinde şey için olanaklı en uygun nesne olma, olsa olsa ideadır”<sup>23</sup>*

Schopenhauer, felsefesinin temel kavramı olarak iradeye nazaran idea ve tek tek şeyler yani nesnelere arasındaki ayrımı belirginleştirmek için yukarıdaki tanımın ardından aşağıdaki açıklamayı yapar:

*“Ancak tek tek şeyler, istemenin uygun nesneleşmeleri değildir. Çünkü, ortak anlatımı yeter sebep ilkesi olan kalıplar yüzünden onlarda istemenin nesne olması bulanıklaşır. Ne ki bu kalıplar, bireyin birey olarak ulaştığı bilginin koşullarıdır. Bilen özneler olarak aynı zamanda bireyler*

<sup>22</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.121

<sup>23</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.121



*olmasaydık, yani algularımız bir gövde ortamı aracılığı ile aktarılmıyordu, bu algı, gövdenin duygularından başlamıyordu, sonuçta dünyamız bir nunc stans/bengi şimdi olacaktır.*"<sup>24</sup>

Görülebileceği gibi Schopenhauer'e göre kendinde şey olarak istemenin nesneleşmesi idealar ile başlamakta ancak tek tek şeyler idea kalıplarına göre ortaya çıkmaktadır. Ne var ki bunlar bir gövde vasıtasıyla, yani birey olan bir özne tarafından ve ayrıca yeter sebep ilkesi aracılığıyla algılandıkları için bulanıklaşmaktadırlar. Eğer durum böyle olmasaydı, özne birey olarak algılamak yerine doğrudan ideaları kavrayabilecek olsaydı o vakit dünyamızda değişim ve akış söz konusu olmayacak aksine sonsuz bir şimdi içinde yaşıyor olacaktık. Oysa zaman kalıbı, bizde bireysel varlığın, zaman dışı olan, sonuçta bengi olan idealarından edindiği parça parça, bölüm bölüm bir görünümüdür. Bu konuda Platon Timaios diyalogunda " Zaman sonsuzluğun devingen resmidir."<sup>25</sup> demektedir. İdeaların bilgisine ulaşmanın yolunun, öznenin bireyselliğinden soyunması ile mümkün olduğunu söyledik. Ancak bu her zaman bireysel kontrolümüz altında bir ekstaze olmayabilir. Çünkü tek tek şeylerin bilgisinden, ideaların bilgisine geçiş ansızın ortaya çıkmakta ve birey bu esnada bir tür yönetici durumunda olan istemeden tamamıyla kurtulmaktadır. Tek tek şeylerin bilgisi de esasen onlara ait hakiki bir bilgiden ziyade, nesnelere diğerleri ile ilişkileri içinde tanımadır. Oysa ideaların bilgisi ait oldukları nesneye ait hakiki bilgidir. Bir nesnenin tüm ilişkilerden bağımsız, mutlak kendiliği içinde olduğu ve yine bireyselliğinden sıyrılmış özne ile birleştiği bilişsel hal *ideanın* bilgisidir. Bu ise istemenin doğrudan doğruya ve upuygun nesneleşmesi demektir. Schopenhauer bu noktada bazı sorular yönelterek kurgusunu belli istikamette genişletir:

*"Peki ya bütün ilişkilerin dışında olanla, dünyada gerçekten özlü olan tek şeyle, dünyanın görüngülerinin gerçek içeriği ile ne tür bir bilgi ilgilenmektedir? Zamanın akışına bağlı olmayan, dolayısıyla her zaman aynı doğrulukta bilinenle - tek sözcükle idealarla, kendinde şeyin, istemenin doğrudan, upuygun nesneleşmesiyle ne tür bilgi ilgilenmektedir?"<sup>26</sup>*

Filozofa göre tam da bu soruların cevabı sanattır. Sanat, yukarıda değinilen ve ancak saf seyre dalış ile kavranabilen bengi ideaları yineler yahut yeniden üretir. Replike edilen ideanın içinde üretildiği gereç sanatın sınıfını da belirler. Resim, yontu, mimari, yazınsal sanat ortaya çıkar. Sanat, aralarındaki ilişkileri askıya alarak nesnede

<sup>24</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.122

<sup>25</sup> Platon, Timaios, Erol Güneş-Lütfi Ay, Cumhuriyet Yay., İstanbul, 2001, s.37

<sup>26</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.123

özel olanı yani *ideayı* hedef almaktadır. Sanat, bireyselliğin ve dolayısıyla yeter sebep ilkesinin hüküm sürdüğü tasarım dünyasından ayrı olarak, en küçük bir öğeyi bile zaman, uzam ve nedensellik kalıplarının dışında, bütünü temsilcisi olarak görebilmektir. Filozofun; “ Öyleyse, sanatı, *doğru biçimde şeyleri, yeter sebep ilkesinden bağımsız olarak görme yolu...*”<sup>27</sup> biçimindeki tanımı, sanatın, ideaları görmenin geçerli yöntemi olarak tasnif olunduğu anlamına gelmektedir. İşte bu yöntemi takip edebilmek ve ideaları görebilmek, belli bazı vasıflar gerektirir ki bunlar dehanın doğasına aittir. Bu, kendini, daha açık ifadeyle içinde bulunduğu ilişkileri unutabilen bir kişiyi gerektirmektedir. Dolayısıyla deha, birinin, saf bilen özne, dünyanın açık gözü olarak kalabilmek için, kendi kişiliğinden bir süreliğine soyunma gücüdür.<sup>28</sup> Bu türden bir kişi, kimi zaman düş gücünün de yardımıyla doğanın, sayısız tikelde nesneleşmiş eksik halini değil de doğanın gerçekte ortaya koymaya çalıştığını görür ve kavrar. Bu ideadır. İdeayı aktarmanın yolu ise sanattır. Görüleceği gibi Platon’da, arketipler olarak belirlenen ideaların fenomenal dünyaya açılımları Schopenhauer’de orijinal bir yorumla karşımıza çıkmaktadır. Onda bu açılımın kavramsal tabanı sanat , epistemik öznesi ise deha sahibi kişi olarak belirlenir. Gene de tüm insanlarda, değişik kertelelerde de olsa ideaları kavrayıp, temaşa edebilme potansiyeli vardır. Aksi takdirde sanat yapıtları karışında gözlenen beğeni ve coşku söz konusu olmazdı. Dehanın sıradan insana göre farkı, olsa olsa bu tür bilgiye –ideaların bilgisine- yeter sebep ilkesi altında kavranan fenomenlerin bilgisinden daha fazla sahip olmasıdır. O daha sonra bu bilgiyi bile, isteye yinelediğinde ortaya koyduğu şey sanat olacaktır. Ancak sanat yapıtı aracılığıyla iletilen bilgi değişmeden kalmaktadır, zira o özünde değişmezlik olan ideanın bilgisinin aktarımıdır. Sanat eserlerinin kendilerinde de ideaları temaşa etmek/ seyre dalmak (*contemplation*) mümkün olabilir. Ancak ideaların ortaya konuldukları kimi nesnelere, kötü eserlerde saf seyre dalışı kolaylaştırmak yerine zorlaştırabilirler. Sanat eserinin konusu olan ve üretilmiş nesnelere de ideaları dile getirmeğe hizmet ederler. Ne ki bunlarda ortaya çıkan, o nesnenin ideası değil onun kendisinden geldiği gerecin ideasıdır. Schopenhauer bu ikircikli durumu skolastik felsefenin kendine özgü deyişleri olan *forma accidentalis* (*tesadüfi form*) ve *forma substantialis* (*özel form*) ile ayırdığını belirtir. Örnek verecek olursak, bir bardaktan dökülen sıvının resminde, bizim bilgisini kavrayacağımız idea, o sıvının akışkanlık, biçimsizlik gibi tözsel nitelikleridir, yoksa o sıvının su , yahut şarap olması yahut aynı akışkanlık özelliğine sahip başka bir sıvı olması değildir. Böylece Schopenhauer, kendisinin, istemenin nesneleşme basamakları olarak adlandırdığı şeyi, yani *Platoncu ideayı*, skolastik felsefenin de kendi terminolojisi içerisinde ayırt etmiş olduğunu vurgulamaktadır. Filozofun bu akışa vurgu yapması sebepsiz değildir. Bu değerlendirmenin hemen ardından Platon ile uzlaşmazlığa düştüğü noktaları açıklar.

<sup>27</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.132

<sup>28</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.133

İdeaları, Platon ile özdeş anlamda kullandığını defaatle belirtmesine rağmen, ikisinin sanat anlayışlarında farklılık ve uyumsuzluk söz konusudur. Schopenhauer, Platon ile aralarındaki ayrılığı şu şekilde izah eder;

*Öyleyse bizim görüşümüz, bir masa ya da sandalyenin masa ya da sandalye ideasını dile getirdiğini ileri süren (Devlet X ile Parmenides) Platon'un görüşüyle uzlaşmaz. Biz onların yalnızca gereçlerinde daha önce dile gelen ideaları dile getirdiklerini söylüyoruz. Bununla birlikte, Aristoteles'e göre (Metafizik XI, 3. Bölüm) Platon'un kendisi yalnızca doğal nesnelere ideaları olduğunu ileri sürdü "Platon, doğal şeyler kadar çok idea olduğunu öğretti". 5. bölümde de Aristoteles Platonculara göre ev ya da yüzük idealarının olmadığını söyler. Her durumda Alcinous'un bize bildirdiği gibi (Introductio in Platonicam Philosophiam, 9. Bölüm) Platon'un eski yandaşları üretilmiş şeylerin ideaları olduğuna karşı çıktılar. Alcinous şöyle der: "Bununla birlikte, onlar bir ideayı doğada var olan şeylerin zaman dışı ilk örneği diye tanımlandılar. Çünkü Platon'un izleyicilerinin çoğu, kalkan ya da lir gibi insan yapısı nesnelere; yüksek ateş ya da kolera gibi doğaya aykırı şeylerin ya da Sokrates ile Platon gibi bireylerin ideaları olduğunu kabul etmezler. Onlar kir gibi, döküntü gibi en ortalama şeylerin ya da daha büyük olma, daha uzun olma türünden ilişkilerin ideaları olduğunu da kabul etmez. Çünkü idealar tanrının bengi düşünceleridir; bunlar kendilerinde tamdır." Bunu fırsat bilip idealar öğretimizin Platon'unkinden pek farklı olan başka bir noktadan söz edebiliriz. Platon sanatın sunmayı amaçladığı nesnelere, resim ya da şiirin idealinin ya da modelinin idea değil belli bir şey olduğunu öğretir. Buraya kadarki tüm serimlememiz bunun tam tersini ileri sürmüştür. Platon'un kanısının bizi yoldan saptırma olasılığı çok çok azdır. Çünkü, bu kanı, bu büyük adamın saptanmış gözle görünür yanlışlarından birinin kaynağıdır. Bu yanlış onun sanata, özellikle de şiire değer vermemesi, onları yadsımasıdır. Platon bu konudaki yanlış kanısını yukarıda alıntılıdığım bölüme ekler.<sup>29</sup>*

Platon'un idealarının, Schopenhauer'in sanat kuramı içerisinde kullanılmasını açıklıkla görebilmek için sanat türlerine ve bazı kavramlara daha yakından bakmak gereklidir . Gene de bakışımız sathi kalacaktır zira Schopenhauer için sanat, Platonik ideaların mecrası olmakla birlikte kendi başına mufassal bir kurgu olarak onun felsefesinde hacimli yer tutmaktadır. Bu manada özellikle müzik , incelememizin konusu olan öğeler ile bağlantıya girmediğinden ondan söz edilmeyecektir. Biz burada

<sup>29</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.161

amacımızı aşan derinlikte ayrıntılara girmekten kaçınarak, düşünürün özünde farklı sanat dallarında, idealara temas ettiği noktaları göstermeye çalışacağız.

Schopenhauer düşüncesinde bir ideayı bilmek, esasen onu seyre dalmak/temaşa etmek demektir. Bu ise aynı zamanda estetik doyumun gerçekleşmesine hizmet eder. Bu estetik doyuma her zaman içsel bir sükun, istemenin hengamesiyle barışçıl bir uzlaşma ve de güzelliğin kavranması olguları eşlik ederler. Kant'a göre herhangi bir çıkar ilişkisi söz konusu olmaksızın kişide hoşlanma duygusu yaratan nesne güzel olarak tanımlanırken, Schopenhauer güzeli bir epistemolojik ekstaze olarak kabul eder ve *güzelin bilgisinin* her zaman, aynı anda, ayrılmaz biçimde, saf bilen özneyi (birey olmaktan sıyrılmış özne) , onunla birlikte de nesne olarak bilinen (birey olmaktan sıyrılmış özne tarafından) ideayı varsaydığını öne sürer. Bazı hallerde Schopenhauer'de, estetik duygunun iki kurucu parçasından birinin, diğerine ağır basması da söz konusudur. Burada sezgi ile kavranan ideanın, istemenin nesneleşmesinin alt ya da üst basamaklarında oluşu ayırt edicidir.

*Böylece doğal güzelliğin (gerçek yaşamda ya da sanat ortamı aracılığı ile) inorganik dünyadaki, bitkisel dünyadaki, mimarlık yapıtlarındaki seyrinde, saf, isteksiz bilme baskın olacaktır. Çünkü, burada kavranan idealar, olsa olsa istemenin nesneleşmesinin alt basamaklarıdır. Bu yüzden onlar, derin bir anlamı, zengin içeriği olan görüngüler değildir. Beri yandan estetik seyre dalışın ya da canlandırmanın nesnesi hayvanlarla insanlar olduğunda, haz daha çok istemenin en seçik dışı vurumu olan bu ideaların nesnel kavranışına dayanacaktır. Çünkü onlar en çok biçimi, en zengin, en derin anlamlı görüngüleri sergilerler.<sup>30</sup>*

Schopenhauer'in sanatları sınıflandırması onların değerlerine nispetle değildir. Bilakis sanatın ortaya koyduğu ideaya, yani istemenin nesneleşme düzenine nispetlidir. Buna göre sanatların en alt basamağında mimari yer alır. Filozof açısından mimarinin biricik materyali yerçekimi ve katılık arasındaki çatışmadır. Mimari bu çatışmayı değişik yollarla ortaya koyarak dolaylı bir doyuma ulaşılmasını sağlar. Böylece istemenin en alt basamağındaki nesneleşme yani idea görünür olmaktadır. Örneğin bir sütun en yalın haliyle yerçekimine karşı koymak suretiyle onun varlığını dikte eder ve ideasını sunar. Öyleyse mimarlık bizi matematik mükemmelliği yahut yapının kısımlarının hesaplanışındaki ustalığın yanında dinamik olarak da etkilemektedir. Bunu doğanın en temel güçlerini, istemenin en alt basamaklarda nesneleşmelerini ortaya koyarak yapmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.163

<sup>31</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.165

Mimariden sonra Schopenhauer'in sanat tasnifinde heykel ve resim yer almaktadır. Bu sanatların amacı yine ideanın bilgisini aktarmaktır. Bu aktarım ise heykelde nesnenin biçimini, resimde ise onun görünümünü aktarmak yolunu izler. Heykel açısından salt biçimi öne almak onun aktarmak istediği idea bakımından zaruridir. Onda algıya sunulan bireyselliğinden sıyrılmış öznenin saf algısına sunulan ideanın biçimi olduğundan heykelde renklerin, arızı süslemelerin anlamı yoktur. Sanatçı doğanın binlerce denemeyle başaramadığı aktarımı sert mermer biçim vererek yineler. Onu izleyenin algısına sunar. Resim sanatının heykelden farklı olarak yakaladığı idea nesnenin görünümü olduğundan onda ışık ve renk önemlidir. Ne var ki burada resim sanatının içine düştüğü bir hata olarak kavramsal öğelerin kullanılması söz konusudur. Bu sanatsal bir hataya düşmektir. Zira bir tabloda örneğin gizemi temsil etmek için gül kullanılması onu olsa olsa yozlaştırır ve ideanın bilgisinden uzaklaştırır. Schopenhauer tüm bu bahisleri açıklarken sanatın hakiki nesnesi ve mutlak amacının Platon'un ideaları olduğunu tekrarlamaktan kaçınmaz. Bu bağlamda sanatçının yeteneği ve aklıyla ortaya koyduğu tasarım ikincil derecededir. Asıl amaç her zaman ideadır. Schopenhauer heykel ve resim sanatlarında kavramsal öğelere karşı oluşunu onların Platonik idealardan farklı olmalarıyla gerekçelendirir. Her ne kadar Platon'un kavram ve idea arasında bir farklılığın ayırıcılığı olmadığını düşündüğünü söylese de kavram ve idea birbirlerinden bütün bütün farklıdır. Düşünürü göre Platon'un idealar üzerine verdiği pek çok örnek ancak kavramlara uygulanabilir.<sup>32</sup> İdea mutlak bir hakikat olarak istemenin tam bir nesneleşmesi iken kavram onun bir tür soyutlamasıdır ve ideaya göre ikincildir. Filozof şöyle söyler;

*"İdea, bizim sezgisel kavrayışımızın zamansal uzamsal kalıbı aracılığı ile çokluğa yayılan bir birliktir. Öte yandan, kavrama akıl yetimizin soyutlamasıyla çokluktan yeniden kurulan birliktir. Kavram unitas post rem (çokluktan sonraki birlik), idea unitas ante rem (çokluktan önceki birlik) diye tanımlanabilir."*<sup>33</sup>

Ancak sıra yazınsal sanata geldiğinde durum değişir. Burada iş görülen malzeme sözcükler olduğundan şiir ve tragedya da tam da ideanın bilgisini açmak için kavramlara başvurulur ve onlardan yararlanılır. Heykel ve resimde onaylanmayan kavram yazınsal sanat bakımından mermer yahut renklerin kendisi ile analogik olduğundan eserin yapı malzemesi olarak iş görmektedir. Kavramlar birbirleri arasında ilişkiler ve bağlar tesis edilerek soyut düşüncüyü harekete geçirir ve ideaya götürürler. Üstelik istemenin daha üst düzeyde nesneleşmelerini / ideaları aktarmada diğerlerine göre daha başarılı olmaktadır. Örneğin istemenin en yüksek basamağı olan insan

<sup>32</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.177

<sup>33</sup> Schopenhauer , İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s.177

ideasının açınması yani insanın uğraşlarının, eylemlerinin art arda gelişinde canlandırılması resim ve heykelin elinden kaçmaktadır oysa yazın bakımından bu hiçte sorun değildir.

### **Sonuç**

Platon'un, felsefe tarihi açısından ve kendinden sonra gelen düşünürlere etkileri bakımından önemi tartışmasıdır. Hal böyle iken pek çok filozofun düşüncesinde Platon'dan izler görülür yahut açık alıntılara sıkça rastlanılır. Yeni Platonculukta, İslam ve Hıristiyan düşüncesinde muhtelif Platon şerhleri söz konusudur . Modern çağ felsefesinin de Platon'u bir biçimde bünyesinde muhafaza etmiş olması, gene onun ehemmiyetine delildir. Bizim bu yazı boyunca vurgulamak istediğimiz husus, Schopenhauer felsefesinin, Platoncu öğeleri , kendi felsefi dizgesi içerisinde gayet aktif ve temele alan bir kurgunun içerisinde değerlendirmiş olmasıdır. Bu Schopenhauer'in felsefi insicamı açısından kurucu nitelikte bir öneme haizdir. Schopenhauer felsefesi, belli perspektiften bakıldığında bir orkestrasyon çalışması olarak tanımlanabilecek türden bir dizgedir. Bu felsefi orkestranın baş sazlarından olarak Platon düşüncesi, Schopenhauer felsefesinin pek çok pasajında adeta solist olarak karşımıza çıkmaktadır. Enstrüman Platon'undur, ancak bu kez notalar Schopenhauer'in ilhamıyla kompoze olmuşlardır. Felsefe uğraşısı içinde özerkliği olan sanat alanında Platoncu ideaların bu denli sistemli ve yapısal kullanımı istisnai bir durumdur. Neredeyse tüm sanatsal etkinliğe, idealar görüşünden yola çıkarak mümkünlik veren Schopenhauer, diğer halefleri yanında Platon düşüncesine mufassal bir yer ayırmasıyla farklılaşmaktadır. Kendi çizgisinin orijinalliğini muhafaza ederken diğer taraftan girift bir iktibas içinde olmak felsefe tarihinde az rastlanan bir hal olarak karşımızda durmaktadır. Schopenhauer külliyâtında, Platon'un felsefe tarihi içerisindeki konumuna, felsefesinin yol açtığı düşünce çizgisine ve özellikle idealar düşüncesine yoğun biçimde yer vermiş ve yine kendi düşünsel temelleri arasında Platon'u tartışmasız seleflerinden biri olarak bizzat bildirmeyi ihmal etmemiştir. Schopenhauer'in, Platon'a olan bu açık düşünsel itibarının kimi öğeleri yukarıda açıklanmaya çalışılmıştır.

**Kaynaklar**

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar içinde*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016.
- Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Kandemir-Kemal Yetkin, Sosyal Yay., İstanbul, 2001.
- Ross, David, *Platos Ideas Theory*, Oxford University Press, Londra, 1953.
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2011.
- Schopenhauer, Arthur, *Felsefe Tarihinden Kesitler*, Der. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2014.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga ile Paralipomena*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2007.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Sinzheim 1986.





## KİTAP TANITIM

### Dostoyevsky ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi\*

Nedim Yıldız\*\*

#### ÖZET

Ondokuzuncu yüzyılın düşünce dünyasına olduğu kadar edebiyat ve psikiyatri dünyasına etki etmiş iki önemli isim olarak F. Nietzsche ve F. M. Dostoyevsky anılabilir. Bir filozof olarak Nietzsche'nin vicdanın oluşturulan bir şey olduğuna ilişkin görüşleri halen etkili bir yaklaşım olarak varlığını sürdürmektedir. Dostoyevsky ise, yirminci yüzyılın ilk yarısında özellikle edebiyat alanında etkili bir romancıdır. Suç ve Ceza başta olmak üzere çeşitli romanlarında insanın içsel hallerinin, duygu, arzu ve düşüncelerinin vicdan ile olan ilişkilerini ele almıştır. Lev Şestov, bu ikilinin çalışmaları üzerinden vicdan konusunda ondokuzuncu yüzyıla kadar varlığını sürdüren geleneksel hatta meydana gelen kırılmaya değinir. Bu kırılma, vicdanın yalnızca iyi ve güvenli olana değil zarar verici ve riskli olana da yönlendirebileceği anlayışının gelişmesiyle ilgilidir.

**Anahtar Sözcükler:** Nietzsche, Dostoyevsky, Vicdan, Akıl, Suç, Ceza.

#### ABSTRACT

F. Nietzsche and F. M. Dostoyevsky can be considered as two important names that have influenced the world of literature and psychiatry as well as the world of thought of the nineteenth century. As a philosopher, Nietzsche's view that the conscience is something that is formed still remains as an effective approach. Dostoyevsky is an influential novelist, especially in the field of literature in the first half of the twentieth century. In his various novels, especially Crime and Punishment, he has dealt with the relationships of human inner states, feelings, desires and thoughts with conscience. Lev Shestov refers to the breaking of tradition, even in the traditional way, in which these duals continue to exist as far as the nineteenth century as to their conscience through their works. This breakdown concerns the development of an

---

\* Doç. Dr., İ.Ü. Felsefe Bölümü. nedimyildiz@gmail.com

\*\* Lev Şestov, Dostoyevsky ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi, Çev.: Kayhan Yükseler, Notos Kitap, İstanbul, 2017.

understanding that conscience can lead not only to good and safe but also harmful and risky.

**Key Words:** Nietzsche, Dostoyevsky, Conscience, Mind, Crime, Punishment.

Nietzsche ve Dostoyevsky, vicdan'ın kavranışındaki ana dönüşümlerin yaşandığı dönem olan 19 yüzyıl ve sonrasında etkili olan iki isimdir. Onlar, her ne kadar konunun psikoloji ve psikanaliz alanındaki temsilcisi S. Freud olsa da, felsefe ve edebiyat alanındaki uzun erimli etkileri ve önceki kavrayışın farklılaştırılmasında etkili olmuşlardır. Kendilerinden etkilendiği anlaşılan Leo Shestov'un **Dostoyevsky ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi** adlı çalışması, 1903 gibi erken bir dönemde kaleme alınmıştır. Yani Nietzsche ve Dostoyevsky'nin eserlerinin etkisinin henüz yeni başladığı bir döneme aittir. Shestov'un **Dostoyevsky ve Nietzsche: Trajedinin Felsefesi** adlı çalışmasından anladığımız kadarıyla vicdanın anlamı ve kavranışı üzerine yapılan tartışmaların ana ekseninde duran konulardan biri, onun akılla beraber iyi olarak değerlendirilenle doğrudan ilişkili olup olmadığına dairdir. Vicdanın kimi zaman hakikatin temsili olarak görülmesi, onun hakikatle ilişkili olarak akıl ile de doğrudan bağı olduğuna dair anlayışları da beraberinde getirmiştir.

İçinde yaşadığımız dünyanın vicdanı, ancak yaşanan süreçler içinde ve süreçlerle sınırlı olarak konumlanabilir. Yoksa, olumsuzluğa tabi olmayan zaman-dışı bir hakikat veya zorunlulukların temsilcisi olarak değil. Bu yaklaşıma göre vicdan nihayetinde Freud anlamındaki üst benle ilişkilidir ve üst ben de, yaşama kazalarıyla bağlantılı olarak olumsal içeriğe sahiptir. Belki bütün insanlarda bir vicdan duyusundan bahsedilmesi mümkün görünürken, 'yaşama konuşması'na, yani yaşama etkinliklerine yalnızca ortak bir vicdan duyusunun anlamı olarak katılabilirler. Fakat yine de şuna vurgu yapılmalıdır ki, burada üst ben, içerik olarak olumsal ve zaman içinde görelî olsa da, biçim olarak zaman dışı belirleyici-yargılayıcıdır.<sup>1</sup>

Etik, şimdi ve burada gerçekleşen bir yaşama olayıdır. Biriktirilemez veya erteletilemez. Bir defalık ve içinde bulunulan bağlam içinde başlayıp-biter. Bu bakımdan genellenemez ve başka insanlara veya olaylara teşmil edilemez. Asıl olan, insana ve yaşamasına değmemesinin yanı sıra, ona her zaman yabancı olarak kalan dışsal unsurlar olarak, idealleştirilmiş evrensel bir etik veya etik ilkeleri bulmak, açığa çıkarmak veya imal etmek değil, yaşanan durumlarda gerçekleşen etik süreçler ve eylemlerde ahlaki tutum gerçekleştirilebilmektir.

Buradaki ana tema, etik deneyim çerçevesinde görülebilir. Etik deneyim, yaşama deneyimidir ve bu deneyimde özne kadar nesne de karşılıklı olarak konumlanmakta ve birbirlerini oluşturmaktadırlar.<sup>2</sup> Bu anlamda deneyim edilgin bir konumda kalı-

<sup>1</sup> Simon Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, Çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 93.

<sup>2</sup> Etik deneyimde nesne her zaman başka bir öznedir.

nararak maruz kalınan bir etkinlik değildir. Etkinlik içindeki özne, etik olanı kendi eylemiyle gerçekleştirmekte ve böylece özne olarak kendisini de gerçekleştirmiş olmaktadır.<sup>3</sup> Bu gerçekleştirmede vicdanın varlığı insanı kamusal benliğinin dışına çağırır. Vicdan kişiyi, bütün ötekilerin mensubiyetinden ayrılmaya, masum kalmanın garantilenmiş ve güvenli hale getirilmiş alanından uzaklaşmaya çağırır. Bu bakımdan vicdan kişiyi risk almaya, belirsiz olana kucak açmaya çağırılmış olmaktadır.

Vicdanın çağırısına uymak, ‘suçlu’ olarak nitelendirilme ihtimalini de içinde barındırmaktadır. Bu yaklaşım, Dostoyevsky’nin Raskolnikov veya diğer kahramanlarının ancak kötü ve suçlu kişilerin yapabileceği eylemlerini vicdanlarına dayanarak gerçekleştirebildiklerine ilişkin Shestov’un değerlendirmelerinden hareketle ileri sürülebilir. Vicdan bu haliyle yalnızca alışılmış anlamıyla iyiliğin değil, alışılmamış anlamıyla kötülüğün de ikamet alanına dönüşmüştür. Shestov konuya bakışını şöyle özetlemektedir:

“Hakikatin nerede olduğuna dair yapılacak soruşturmada çok temel bir ikilemin varlığından bahsedilmektedir. Bu ikilem, Tolstoy’un çok sevdiği “akıl ve vicdan” ikiliğini içeren yolda mı, yoksa Dostoyevsky’nin yepyeni yıkıcı bir solukla düşünce ve edebiyat dünyasına soktuğu yöneliş mi? Dostoyevsky’ye atfedilen bu yeni ve devrimci yönelişin özü, insanın ruhundan fıskıran taleplerdir. Bu talepler, gelenekselleşmiş akıl ile vicdan uygunluğunu ve hakimiyetini paramparça etmiş görünmektedir.”<sup>4</sup>

Burada akıl ve vicdanın olağan geleneksel halini insan hayatından çıkararak bir kahraman tipinin ortaya çıkması söz konusudur. Shestov bu durumun Dostoyevsky tarafından roman kahramanlarına yaptırıldığını ileri sürmektedir. Özellikle **Yeraltından Notlar**<sup>5</sup> kitabının yazıldığı yaşama dönemi olan sürgün ve mahkumiyet yıllarında en temel inancını ve umudunu yitirmiş olan Dostoyevsky, oradaki mahkumların akıl-vicdan kavrayışları üzerinden bir ‘aşma’ gerçekleştirir. Bu aşma, daha sonra Nietzsche’de kendisini adını da koyarak gösterecek olan, ‘iyinin ve kötünün ötesine geçmek’ durumudur. Bu geçiş, o dönemde yepyeni bir alan olarak ortaya çıkmaya başlayan psikolojinin inceleme konusunu oluşturan, insan ruhunda olup biten durumlara yaslanır. Shestov’a göre bu yeni zemin üzerinde Dostoyevsky tarafından gerçekleştirilen devrim, Leo Tolstoy’un da ana hattını oluşturan akıl ve vicdan ikilisinin bin yıllık saltanatını sona erdiren bir farkındalıkla sonuçlanmıştır.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> A.g.e., s. 25.

<sup>4</sup> Lev Şestov, **a.g.e.**, s. 55.

<sup>5</sup> Dostoyevsky, **Yeraltından Notlar**, Nihal, Yalaza Talu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

<sup>6</sup> Lev Şestov, **a.g.e.**, s. 57.

Tolstoy'un temsilciliğini yaptığı ileri sürülen bu görüş, adı hiç anılmayan bir geleneğin ifadesiymiş gibi görünmektedir. Bu gelenek, özellikle John Locke tarafından dillendirilen, vicdan ile aklın birlikteliğinde konumlanmış olan aydınlanmacı ve doğacı hattıdır.<sup>7</sup> Shestov'un, akıl ile vicdan ikilisini Tolstoy üzerinden sunduğu bu ana geleneğin yanında ikinci bir gelenek daha söz konusudur. Bu geleneği seslendirecek biçimde Tolstoy'un **Savaş ve Barış** romanındaki ana karakterlerden birisi olan Prenses Marya şöyle demektedir: "Bana çay mı içmek istersin yoksa Rusya'nın batmasını mı? diye sorsalar, 'Rusya batsın, yeter ki ben çayımı içeyim' derim"<sup>8</sup> Bu yaklaşım, özellikle gelenekselleşmiş akıl anlayışına yönelik eleştirileriyle dikkati çeken D. Hume tarafından oluşturulan hat üzerinde kendisini gösterir.<sup>9</sup>

Shestov'a göre Dostoyevsky'nin **Suç ve Ceza** romanında görülen aşma eylemi, iyinin ve kötünün ötesine geçmek olarak kendisini gösteren, yaşama eylemiyle kendisini gerçekleştiren bir aşmadır. Suç ve Ceza romanındaki Raskolnikov'un öldürme eyleminin haklılığını bir manifesto gibi sunduğu makalenin analizinde çeşitli öldürme türleri arasında yapılan bir karşılaştırma söz konusudur. Bu karşılaştırma, bir kişinin belli bir cinayet işlemesiyle, bir devletin idam veya benzeri bir yolla insan öldürmesi arasında yapılır. Bir kişinin vicdan rahatlığıyla kan dökmesi ana problem olarak görülmekte, kan dökmenin nasıl olup da vicdani bir rahatlıkla gerçekleştirilebileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu bakımdan, Raskolnikov'un iyinin ve kötünün ötesinde durması söz konusudur.<sup>10</sup> Dostoyevsky'nin kahramanlarının iyinin ve kötünün ötesinde durmaları, tam da, bu duruşlarındaki kendilerinden eminlikleriyle kendilerinden kuşkulunmaları arasındaki gidiş gelişlerinde kendisini belirginleştirir. Gidiş gelişler tabii ki, peşinen suçlu olmak anlamına gelmez, fakat potansiyel suçlu olmanın alanında durmak anlamına gelmektedir. Yani suçlu olmak imkanı ile vicdanın imkanı beraber konumlanır.

İyinin ve kötünün kendilerinin ne olduğunun kavranmasının yanı sıra hayata geçirilmeleri güçtür. İyini ve kötünün, görece de olsa karmaşık her durumda yeneden değerlendirme gerektiren doğasız doğasından dolayı topyekün reddedilmesinin söz

<sup>7</sup> Locke'ta akıl tanıklığıyla vicdan tanıklığı aynı anlama gelecek biçimde kullanılmaktadır. Doğal düzen, kökensel olan düzendir. Bu düzenin bulunması için onun Tanrı tarafından insanlara vahy edilmiş olması gerekmediğini, insanın bu düzeni akılla bulabileceğini belirtir. John Locke, *Reasonableness of Christianity*, London, 1824, pp. 13, 14, 81, 139, 151, 396, 418.

<sup>8</sup> Lev Şestov, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>9</sup> D. Hume'un burada iki noktada eleştiriler getirdiği görülür. Birincisi, özellikle tutku ile akıl ilişkisinde tutkunun akla karşı kesin zaferinden söz etmesi, ikincisi ise, tek bir tırnağuma zarar gelmesinden tüm dünyanın yıkılmasının tercih edilmesinin daha değersiz bir yöneliş olmadığının ifade etmesidir. David Hume, *Treatise Of Human Nature*, Oxford 1965, p. 415-416.

<sup>10</sup> Lev Şestov, *a.g.e.*, s. 101-102.

konusu olduğu durumlar için İvan Karamazov'un sorusu gündeme gelir: "Bu kadar pahalıya malolmasa şu cehennemolması iyi ve kötüyü neden öğrenmeli?"<sup>11</sup>

İyinin ve kötünün özsel varlığının bu topyekün reddi, beraberinde neyi getirmektedir? Bu bir öteye geçme, aşma durumu mudur? Yoksa bir aşma durumundan ziyade umudun yitirilmesi, inancın, hakikate olan inancın, iyiliğin bir gün üstün geleceğine olan inancın yitirilmesini mi temsil etmektedir? Raskolnikov'un nezdinde sunulan durum, toplumsal anlamıyla ahlaki olanın kaybının beraberinde getirdiği kırılmanın yarattığı bocalamanın göstergesidir. Kırılmanın ana teması, işlenen bir cürüm, bir cinayettir. Raskolnikov'un temel sorunu, bir cinayet işlemiş olmakla beraber, nasıl olup da kendisini suçlu hissetmiyor olduğunu idrak edememektir. Bu idrak yoksunluğunun getirdiği bocalama, onun kavrayışının, yaşama eyleminin gerisinde kaldığının göstergesidir. Kendisine şaşmakta, yeni durumu kavrayamamaktadır.

Akıl ile vicdan ikiliğinin geleneksel anlamında esas olarak iyilik ile kötülük ikilisinden iyiliğin sürmesinden yana tavır ve çaba varken, şimdiki durumda vicdanın kötülüğün gerçekleşmesi ve desteklenmesinden yana tavır geliştirilmesinde de etkin olabilmesi, Shestov'a göre en ürpertici durumdur. Hatta, kötülük bizzat vicdan rahatlığıyla gerçekleştirilmekte, böylece o, bizzat kötülüğe aracılık eder konuma geçmiş olmaktadır.<sup>12</sup> Vicdan, bu konumuyla tekinsiz olmasıyla, içinde bulunulan bütün olağan yapıyı tehdit etmekte, onu peşinde sürükleyerek yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmakta, bireyi, güvenli olanın dışına, onun mahvolmasına yol açabilecek felaketlerle karşılaşabileceği tekinsiz alanlara sürükleyebilmektedir.<sup>13</sup>

Bu aşamada artık vicdanın çağrısına başka bir anlam verilebilir. Vicdan, Kant'ın doğal dinle ahlaki olanı temellendirmeye yöneldiği zemine çağırmaktadır.<sup>14</sup> Vicdan, kişiyi içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamın koşullanmışlıklarının dışında insan olmaya çağırmaktadır. Bu anlayışa göre iki ihtimal bulunmaktadır. Ya vicdanın sesine uyup kendim olmaya yöneliyorum, ya da çağrıya uymayıp kamusal davranmaya devam ediyorum. Bu çağrı, suçlanma ihtimaline çağrıdır. Kamusalığın dışına çıkmaya yönelmek bir yanıyla 'kendi olmak', öbür yanıyla ise 'suçlanmak ihtimalini göze almaktır.

Suçlanmak ihtimali, kamusalığın dışına çıkılıp çıkılmadığına bakılmaksızın, bir yönelişin gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkmaya başlar. Vicdanın çağrısı bu bakımdan

<sup>11</sup> A.g.e., s. 115.

<sup>12</sup> A.g.e., s. 103.

<sup>13</sup> Simon Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, Çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 86.

<sup>14</sup> Kant, **Saf Aklın Sınırları İçinde Din** kitabında, hangi otorite veya mahkeme olduğuna bakmaksızın, insanın mercii ne olursa olsun araçsallaştırıldığı her türden yargının hükümsüz olduğunu ileri sürerek, insanın görelî yasaları ve kavrayışına bir aşma girişiminde bulunmuş olmaktadır. Bu aşmadaki ana dayanak, doğal din anlayışıyla kastedilen hakikat zemini. Immanuel Kant, **Saf Aklın Sınırları İçinde Din**, Çev.: Suat Başer Çağlan, Literatürk Academia yayınevi, İstanbul, 2017.

ürkütücü ve tekinsizdir. İnsan olmanın imkanını sunan bu çağrıya kulak vermek, kamusalığın sınırlarını terk etmek anlamına gelecektir. Fakat vicdan, olağan anlamıyla suç işlemeye çağırmamaktadır. Vicdan, mevcut kamusal durumun mutlak geçerlikte olmadığını hatırlatan bir çağrı yapmaktadır.<sup>15</sup> Bu alan, belirli olanların alanı olan kamusalıktan farklı olarak, müphemliklerin, belirsizliklerin, gerçekleşmemişliklerin alanıdır. Vicdan, müphemliğin curcunasına çağırır.<sup>16</sup> Buradaki çağrıyı yapan, Heidegger'in 1923'te ortaya attığı Üst Ben'dir. Bu anlamdaki üst ben tekinsiz ve belirsizdir.<sup>17</sup> Tekinsiz olanın çağrısına uymak, suçlu olmak anlamına gelmez, ancak suçlanmak ihtimalini beraberinde getirir. Suçlanmayı göze almak, insan olmak imkanına kavuşmak için göze alınan bir durumdur.

Vicdanın konumu, insanın temel varoluş yönelimi olarak, kendisini gerçekleştirme imkanına ilişkindir. İnsanın diğer insanlarla beraber, fakat diğer insanlardan bağımsız olarak kendilerini gerçekleştirmesinin imkanı olarak vicdandan bu bakımdan bahsedildiğinde vicdan kişiseldir. Vicdanın varlığı, sosyal veya toplumsal kuralların belirlemelerinden, kısıtlamalarından veya onaylamalarından bağımsızdır. Vicdanın bağımsızlığı, onun temellendirilemezliği, haklılandırılmazlığı, belli bir nedensellik zinciri içinde zorunlu olarak konumlandırılmazlığıyla ilgilidir. Vicdanın bu temelsiz gibi görülebilecek varlığının bir örneği Z. Bauman tarafından 'etik itki'nin 'temelsiz' durumu olarak ifade edilir.

Bauman'da ahlaki itki saf bir biçimde kişiye diğer kişilerden farklılaşma imkanı verir.<sup>18</sup> Bauman, kişinin insan olmak sorumluluğunu temsil eden ahlaki itkisini işlevsiz hale getirecek biçimde, onun omuzlarından bütün karar verme yükünün alınması sürecine değinirken, kişinin omuzlarında taşınması gereken sorumluluğun, mensup olunan toplum veya devlet ya da otorite tarafından devralınmış olduğunu belirtir. Sorumluluklarını devreden ve sorumlulukları devralınan kişinin tek yükümlülüğü, mensup olduğu toplumun kurallılıklarından, yasa ve yönetmeliklerinde belirtilen düsturlardan herhangi birisi olarak, kendisini gerçekleştirmektir. Buradaki benlik, onlar benliği olarak görülmektedir. Bu bakımdan, kişinin vicdanı olarak pratik aklının dayanağı yalnızca toplumsallıktır.<sup>19</sup>

Oysa, toplumsallığın her türden önerisi 'koşulsuz' olarak yerine getirilmek 'zorunda' değildir: Suçlanma riski göze alınarak yerine getirilmeyebilir. Nihayetinden ne türden iç veya dış etki, baskı veya telkin olursa olsun, eylemi gerçekleştirecek veya

<sup>15</sup> Simon Critchley, **a.g.e.**, s. 198.

<sup>16</sup> **A.g.e.**, s. 198.

<sup>17</sup> **A.g.e.**, s. 200.

<sup>18</sup> Bauman şöyle yazmıştır: "Ama kavramlar, standartlar ve kurallar sahneye girdiğinde, ahlaki itki sahneden çıkar; etik akıl yürütme ahlaki itkinin yerini alır, ama etik, Yasanın suretinde yapılmıştır, ahlaki itkinin değil." Zigmund Bauman, **Postmodern Etik**, Çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 80.

<sup>19</sup> Michael Inwood, **Heidegger**, Çev.: Nursu Öрге, Dost Yayınevi, İstanbul, 2014, s.117.

gerçekleştirmeyecek olan asıl taşıyıcı olarak ahlaki benliğin gerçekleştiricisi, belli bir bedene, iş yapacak ellere ve söylem oluşturacak ağıza sahip olan özerk/otonom bireydir.

Burada, vicdanın konumu ve ‘temas ettiği’ insan üzerindeki etkisi, neyin yapılması veya yapılmaması gerektiğini buyurmak değildir. Vicdan, belirlenmiş ölçütler içindeki iyinin ve kötünün ötesinde de kalabilen, ‘insan olmayı’ gerçekleştirmeye çağırır. İnsan, bir şekilde yüzleştiği durum karşısında sorumluluk alarak, bilerek ve isteyerek eylemde bulunmaya çağırılır. Bu bakımdan vicdanın çağrısının anlamı, insan olmak sorumluluğunu yüklenmekten başka çare olmadığını kişiye hatırlatmaktır.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> A.g.e., s. 118.

**Kaynakça**

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar içinde*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016.
- Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Kandemir-Kemal Yetkin, Sosyal Yay., İstanbul, 2001.
- Ross, David, *Platos Ideas Theory*, Oxford University Press, Londra, 1953.
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2011.
- Schopenhauer, Arthur, *Felsefe Tarihinden Kesitler*, Der. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2014.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga ile Paralipomena*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2007.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Sinzheim 1986.