

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Sayı 21, Bahar 2016
Issue 21, Spring 2016

Bilgi için/For Information: <http://www.flsfdergisi.com>

Yazışma Adresi

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sıhhiye/ANKARA

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225

flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

(*flsf*)

Sayı 21, Bahar 2016

Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü (Editör)

Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri

Prof.Dr. Murat BAÇ (Boğaziçi Üniversitesi)	Doç.Dr. Assiye AKA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)
Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)	Doç.Dr. Gökhan ATILGAN (Ankara Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Nihal Petek BOYACI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)	Doç.Dr. Hasan AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)	Doç.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Ayşegül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi)
Prof.Dr. Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)	Doç.Dr. Can Umut CİNER (Ankara Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi)
Prof.Dr. Işık GÜNDOĞDU EREN (Uludağ Üniversitesi)	Doç.Dr. Emin ÇELEBİ (İnönü Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Abdullah DURAKOĞLU (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)	Doç.Dr. Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Cüneyt GÜLTEKİN (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Talip KABADAYI (Adnan Menderes Üniversitesi)	Doç.Dr. Okan Cem ÇIRAKOĞLU (Başkent Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Rıdvan KÜÇÜKALİ (Atatürk Üniversitesi)
Prof.Dr. Taşkın KETENCİ (Mersin Üniversitesi)	Doç.Dr. Fatih DEMİRCİ (Dumlupınar Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Özgüç ORHAN (Fatih Üniversitesi)
Prof.Dr. Örsan ÖYMEN (Işık Üniversitesi)	Doç.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Cengiz İskender ÖZKAN (Adnan Menderes Üniversitesi)
Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)	Doç.Dr. Fikri GÜL (Pamukkale Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Armağan ÖZTÜRK (Artvin Çoruh Üniversitesi)
Prof.Dr. Erdi SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)	Doç.Dr. Cemil GÜZEY (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Nuran Aytemur SAĞIROĞLU (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)	Doç.Dr. Barış Parkan (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Banu ALAN SÜMER (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof.Dr. Abdülkadir TÜZER (Cumhuriyet Üniversitesi)	Doç.Dr. Gamze ÖZÇÜRÜMEZ BİLGİLİ (Mersin Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Ahmet YAYLA (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)	Doç.Dr. Ateş USLU (İstanbul Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Melih YÜRÜŞEN (Aksaray Üniversitesi)
Prof.Dr. Hasan ÜNDER (Ankara Üniversitesi)	Doç.Dr. Oğün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)	Dr. Meriç BİLGİÇ (Kocaeli Üniversitesi)
Prof.Dr. Çetin VEYSAL (Mersin Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Muharrem AÇIKGÖZ (Gaziantep Üniversitesi)	

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
Philosopher's Index, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), EBSCOHost Humanities Source, TÜBİTAK ULAKBİM ve ASOS Index tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

ISSN 1306-9535
flsfdergisi@hotmail.com
http://www.flsfdergisi.com
Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225

Kapak Tasarım
Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Issue 21, Spring 2016

Owner and Editor

Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Board of Consultants

Prof.Dr. Murat BAÇ
(Boğaziçi Üniversitesi)
Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO
(Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Hamdi BRAVO
(Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. A. Kadir ÇÜÇEN
(Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Remzi DEMİR
(Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Işık GÜNDOĞDU EREN
(Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN
(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof.Dr. Talip KABADAYI
(Adnan Menderes Üniversitesi)
Prof.Dr. Taşkiner KETENCİ
(Mersin Üniversitesi)
Prof.Dr. Örsan ÖYMEN
(Işık Üniversitesi)
Prof.Dr. Sinan ÖZBEK
(Kocaeli Üniversitesi)
Prof.Dr. Erdinç SAYAN
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA
(Erciyes Üniversitesi)
Prof.Dr. Abdüllatif TÜZER
(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL
(İstanbul Üniversitesi)
Prof.Dr. Hasan ÜNDER
(Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Çetin VEYSAL
(Mersin Üniversitesi)

Doç.Dr. Assiye AKA
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç.Dr. Gökhan ATILGAN
(Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Hasan AYDIN
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç.Dr. Cihan CAMCI
(Akdeniz Üniversitesi)
Doç.Dr. Can Umut CİNER
(Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Emin ÇELEBİ
(İnönü Üniversitesi)
Doç.Dr. Elif ÇIRAKMAN
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Doç.Dr. Okan Cem ÇIRAKOĞLU
(Başkent Üniversitesi)
Doç.Dr. Fatih DEMİRCİ
(Dumlupınar Üniversitesi)
Doç.Dr. Yücel DURSUN
(Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Fikri GÜL
(Pamukkale Üniversitesi)
Doç.Dr. Cemil GÜZEY
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar
Üniversitesi)
Doç.Dr. Barış PARKAN
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Doç.Dr. Gamze ÖZÇÜRÜMEZ BİLGİLİ
(Mersin Üniversitesi)
Doç.Dr. Ateş USLU
(İstanbul Üniversitesi)
Doç.Dr. Ogün ÜREK
(Uludağ Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Muharrem AÇIKGÖZ
(Gaziantep Üniversitesi)

Yrd.Doç.Dr. Sengün M. ACAR
(Gazi Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Nihal Petek BOYACI
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Seyit COŞKUN
(Ankara Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Ayşegül ÇIVGIN
(Bartın Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU
(Trakya Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Abdullah DURAKOĞLU
(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Cüneyt GÜLTEKİN
(Ankara Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Rıdvan KÜÇÜKALİ
(Atatürk Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Özgüç ORHAN
(Fatih Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Cengiz İskender ÖZKAN
(Adnan Menderes Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Armağan ÖZTÜRK
(Artvin Çoruh Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Nuran Aytemur SAĞIROĞLU
(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Banu ALAN SÜMER
(Kırıkkale Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Ahmet YAYLA
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Melih YÜRÜŞEN
(Aksaray Üniversitesi)
Dr. Meriç BİLGİÇ
(Kocaeli Üniversitesi)

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* and *TÜBİTAK ULAKBİM* and also served as full text by *EBSCOhost Publishing* and *ASOS Index* in their database.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225

Cover Designer

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

İçindekiler

Yasallık ve Adalet Bağlamında Eylemin Değeri: Aristoteles, Hegel ve
Judith Butler'ın Antigone Yorumları, **1**

Sema ÜLPER OKTAR

Saló: Politik Bir Aygıt Olarak İşkence, **17**

Ali Rıza TAŞKALE

Sömürgeci İspanyol Amerikasında Aristotelesçi Doğal Köle Kavramı,
31

Fatma DORE

Politeia'da Adalet Tartışması ve Thrasymakhos'un Meydan Okuması,
51

Özgüç ORHAN

Merhamet ve Devlet: Schopenhauer, **71**

Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN

Tinin Fenomenolojisi'nde Duygusal Emek, **87**

Nil AVCI

Koflaşmış Doğrular Terennümcüleri ve Düşünce Özgürlüğü, **105**

Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN

Sigmund Freud'da Uygarlığın Temel Dinamikleri ve Birey Üzerindeki
Etkisi, **124**

Nuriye MERKİT

Rousseau'nun "Eleştirel" Ahlak Düşüncesi, **141**

Adnan AKAN

Immanuel Kant'ın Jean Jacques Rousseau'dan Çıkarsadıkları: Eğitim
Üzerine, **161**

Devrim KABASAKAL BADAMCHI

Contents

The Worth of Action in the Difference Between Legitimacy and Justice: Aristotle's, Hegel's and Butler's Interpretations on Antigone,

1

Sema ÜLPER OKTAR

Saló: Political Apparatus of Torture, 17

Ali Rıza TAŞKALE

The Aristotelian Concept of the Natural Slave in the Spanish Americas, 31

Fatma DORE

The Debate of Justice in *Politeia* and the Challenge of Thrasymachus,

55

Özgüç ORHAN

Compassion and the State: Schopenhauer, 71

Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN

Emotional Labor in *Phenomenology of Spirit*, 87

Nil AVCI

The People Who Repeat Trivial and Empty Truths and the People Who Think Liberally, 105

Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN

Basic Dynamics and the Impact on Individuals of Civilization in Sigmund Freud, 124

Nuriye MERKİT

Rousseau's "Critical" Understanding on Moral, 141

Adnan AKAN

Inferences of Immanuel Kant from Jean Jeacques Rousseau: On Education, 161

Devrim KABASAKAL BADAMCHI

Şemseddin Sami'den Ahmet Nebil'e Yeni İnsan Algısının Doğuşu, **181**
İnan KALAYCIOĞULLARI

Simmel'in Toplum ve Öznellik Kavramı Üzerine, **197**
Vedat Ulvi ASLAN

Platon'un *Phaidon* Diyalogunda *Anamnesis* Kuramı, **217**
Vedi TEMİZKAN

Farabi ve Spinoza'da Bir ve Çok İlişkisi, **231**
Feyruze CILIZ - Zehragül AŞKIN

Batı Metafiziğinin Temel Sorusu ve Heidegger, **249**
Mesut KESKİN

Ernest Sosa'nın Temelci ve Bağdaşımçı Gerekçelendirme Eleştirisi,
271
Kemal BATAK

Eğitimin Bir Geleceğinin Olabilmesinin Onsuz Olamayacak Önkoşulu
Olarak Etik İlişki ve Etik İlişkinin Bilgisi, **287**
Ogün ÜREK

Büyük Cam'da 'Patetik Hata': Bir Müzmin Bekârın Cogito Sahnesinde
Portresi, **297**
Oğuz HAŞLAKOĞLU

Çeviri
İnsanlığın Genel Toplumu, **307**
Jean Jacques ROUSSEAU

The Birth of the New Perception of Humankind from Şemseddin Sami
to Ahmed Nebil, **181**
İnan KALAYCIOĞULLARI

On Simmel's Concepts of Society and Subjectivity, **197**
Vedat Ulvi ASLAN

The Theory of Anamnesis in Plato's *Phaedo*, **217**
Vedi TEMİZKAN

The Relation of One and Many in Farabi and Spinoza, **231**
Feyruze CILIZ – Zehragül AŞKIN

The Ground Question of the Western Metaphysics and Heidegger,
249
Mesut KESKİN

Ernest Sosa's Criticism of Foundationalist and Coherentist
Justification, **271**
Kemal BATAK

Ethical Relationship and Knowledge on Ethical Relationship as an
Indispensable Prerequisite for Education to Have a Future, **287**
Ogün ÜREK

'Pathetic Fallacy' in 'The Large Glass': A Portrait of a Confirmed
Bachelor on the Cogito Scene
Oğuz HAŞLAKOĞLU

Translated Text
The General Society of the Human Race, **297**
Jean Jacques ROUSSEAU

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar araştırma, inceleme makalesi türünde olmalı, daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya İngilizce olabilir.
- 5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto (Cambria) olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.
Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak, Cambria ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında hem Türkçe ve hem de bir batı dilinde olmak üzere, 100-200 sözcük arasında **özet** ve **abstract** yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır.
Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto, Cambria ve italik** yazılmalıdır.
- 7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların dörtten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.
- 8) Yazılar **5500 sözcüğü** geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 10 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Cambria 10 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç iki hafta içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.
- 10) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 11) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **9 punto, Cambria** olmalarına dikkat ediniz.
- 12) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığımız kaynaklara dayanan- bir kaynakça koyunuz.
- 13) **Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonu; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir.**

YASALLIK VE ADALET AYRIMINDA EYLEMİN DEĞERİ: ARISTOTELES, HEGEL VE JUDITH BUTLER'İN ANTIGONE YORUMLARI

Sema ÜLPER OKTAR*

ÖZET

Bu makalede modern tartışmalarda ve feminist siyaset bağlamında önemli bir atıf kaynağı olan Antigone üzerinden yürütülen yorumlara odaklanılmıştır. Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone yorumları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Antigone, yazılı yasaların adil olan açısından yetersiz kaldığı yerde ortaya çıkan "dürüstlük" biçimlerine karşılık gelen törel düşünün bir temsilcisi olarak belirir. Bu makale, Aristoteles'in "hakkaniyet", Hegel'in "evrensellik" ve Judith Butler'ın "temsil edilebilirliğin sınırları" üzerinden ele aldıkları Antigone yorumları üzerinden politik eylem'in mahiyeti hakkında bir inceleme yapma amacı taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hakkaniyet, Evrensellik, Temsil Edilebilirlik, Antigone, Yasallık ve Adalet

(The Worth of Action in the Difference Between Legitimacy and Justice: Aristotle's, Hegel's and Butler's Interpretations on Antigone)

ABSTRACT

In this article, I focused on the Antigone myth, which is an important source of reference in the context of modern debates and feminist politics. For this purpose, I comparatively investigated Aristotle's, Hegel's and Butler's reviews on Antigone. Antigone emerges as an agency of the ethical perception that is presented as "honesty" and the myth rises when the written laws are incapable of determining what is just. So, in this article, I purpose to making investigation about the nature of the political action through Aristotle's, Hegel's and Butler's interpretations on Antigone.

Keywords: Fairness, Universality, Representativeness, Antigone, Legitimacy and Justice

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

*Yasalık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri:
Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları*

“Buradaki herkes bana içten katılırdı, eğer korku dillerini mühürlememiş olsaydı. Bu konuda da tiranın keyfine diyecek yok: İstedğini söyleyebiliyor ve yapabiliyor.”¹ (Antigone)

Bilindiği gibi *Antigone*, Sophokles'in kralın koyduğu yasalar ile doğanın Tanrısal yasaları arasında tercihte bulunmayı ve bedel ödemeyi anlatan tragedyasıdır. Antigone, ağabeyi Polyneikes'in gömülmesini yasaklayan Kreon'a karşı kendisini eyleme yetili saymasını sağlayan doğanın yasasını hatırlatır. Bu ünlü tragedya birçok modern tartışmada –özellikle de feminist tartışmalarda- önemli bir atf kaynağı olmuştur. Bu atflar çoğu kez köklerini Aristoteles'te bulan eski bir tartışmaya dayanmaktadır.

Aristoteles bu tragedyadan hareketle oldukça önemli bir tartışmaya yer verir. Bu tartışma “hakkaniyet” tartışmasıdır. Hakkaniyet Aristoteles'e göre, yazılı ceza yasalarındaki noksanlıkları karşılar. Başka bir anlamıyla hakkaniyetin, yazılı yasanın ötesine geçen bir adalet türü olduğu söylenebilir. Yasa koyucu yasaları genel durumlar için yapmak zorunda olduğundan bazı durumlar için yetersiz kalacak birtakım kurallar koymuş olabilmektedir. *Retorik* adlı yapıtta bu açmaz hakkaniyet tabiriyle aşılır. *Nikomakhos'a Etik* de ise doğru olanın adaletli olanı öncelediği durumlardan söz edilirken bu açmaza yer verilir. Doğrunun adaletle önceliği, yasanın yetersiz kaldığı durumlar açısından söz konusu edilir: “O halde doğru ile adaletli olan aynı şeydir; ve her ikisi de erdemli şeyler olmakla birlikte, doğru olan daha iyidir. Bu çıkmaza götüren, doğru olanın adaletli olması, ama yasaya uygun adaletli olmaması; yasaya uygun olanı düzelten adaletli olmasıdır. Bunun nedeni, her yasanın genel olması, oysa kimi konulardan genellik düzeyinde söz etmenin olanaksız olmasıdır. Demek ki, genel olarak konuşmanın zorunlu olduğu ama bunu doğru yapmanın olanaksız olduğu durumlarda yasa, çoğu zaman olanı hesaba kadar, yaptığı yanlış bile bile. Ancak bu yüzden yasa daha az doğru olmuyor; çünkü hata yasada ya da yasa koyucuda değil, konu edilenin doğal yapısındadır, çünkü eylemle ilgili konuların malzemesi doğrudan doğruya öyledir ki, yasanın dile getirdiği genel olana aykırı bir şey olduğu zaman, doğru olan yasa koyucunun genel olarak konuşmakla atladığı ve yanıldığı yerde eksik olanı düzeltmek, yasa koyucunun eğer kendisi orada bulunsaydı, söyleyeceği şeyi söylemek ve eğer bilseydi, yasasına koyacağı şeyi yapmaktır. Bunun için doğru, adaletli bir şeydir ve bir tür adaletten daha iyidir, ama genel olarak

¹ Antigone, Sofokles, çev. Ayşe Selen, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2011, s.28.

adaletten değil; genel olarak adaletin yanılığa götürdüğü yerde daha iyidir. Ve doğrunun aslı şudur: Genel olması nedeniyle yetersiz kaldığı yerde yasayı düzeltmek.”²

Görüldüğü gibi Aristoteles'te yasa konulamayan ve yasanın genel olması nedeniyle yetersiz kaldığı durumlar için doğru olarak eylemeye iten bir ilke olarak hakkaniyet devreye girmektedir. Bir başka önemli nokta ise yasanın “olan”ı, hakkaniyetle eyleme geçmeyi koşul olarak gören doğruluğun ise “olması gereken”i esas alıyor olmasıdır. Başka bir ifade ile olan- olması gereken ayrımında adalet ilkinde, doğruluk ise ikincisine karşılık gelmektedir. Burada eylemin hem ahlâki hem de siyasal açıdan değeri, doğruluğun hakkaniyetle işlenmesinden gelecektir. Aristoteles bu ilkenin geçerlilik kazanması için, kasıtlı yapılması zorunlu olan kötü eylemlerin, öyle olmayanlardan kesin olarak ayrıldığı kuralların bilinmesi gerekliliğinin altını önemle çizer. Öyle ki ona göre, bir insanın çoğu kez, kendisine atfedilen bir işi kabul ettiği, ama o işe yakıştırılan adı kabul etmediği olur. Yani birisi bir şeyi aldığını ama onu çalmadığını, birine vurduğunu ama saldırıda bulunmadığını, bir şeyi çaldığını ama çaldığı şey kutsal bir şey olmadığı için kutsal şeye karşı saygısızlık etmediğini ileri sürebilir. Aristoteles'e göre bu gibi durumlarda adaletin açıkça ortaya konulabilmesi için hırsızlık, zulüm, zina gibi şeyleri öyle olmayanlardan açıkça ayırt edebilmek gerekir. Hakkaniyet ise bu ayrımların yazılı olan ve olmayan yasalar açısından anlamını belirlemeye yarar. Aristoteles bu bağlamda hakkaniyeti şöyle tanımlamaktadır: “O zaman, kesin bir ifade olanaksız, ama yasa çıkarmak zorunluysa, yasa kapsamlı terimlerle yazılmalıdır; böylece bir insan başka bir insana vurmak için elini kaldırdığında ya da gerçekten vurduğunda elinde bir yüzükten başka bir şey yoksa, yasada yazılı sözlere göre cezayı gerektiren bir işten suçlu olacaktır; ama gerçekte suçsuzdur, onun böyle olduğunu bildiren şeyse hakkaniyettir. Hakkaniyetin bu tanımından, hangi tür eylemlerin, hangi tür kişilerin haklı ya da tersi olduğu açıktır. Hakkaniyet, bağışlanabilir eylemlere uygulanmalıdır; ve bize bir yandan cezayı gerektiren eylemlerle, öte yandan yargılama hataları ya da talihsizlikler, kazalar arasında ayırım yaptırabilmelidir.”³ Bu tanıma göre hakkaniyet, insan doğasının zayıflığına karşı bir hafifletici ilke görevi görür. İnsanların ne söylediklerinden çok, ne söylemek istediğini anlamayı, bir insanın şu anda değil, genellikle ne olduğunu sorgulamayı buyurmakla o, bütünsel bir bakışı ve kapsayıcı bir sorgulama yeteneğini gerektirir. Bu nedenle bir eylemi hakkaniyetle sorgulayan “hakem”, sadece kesin yasaya

² Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.112.

³ Aristoteles, Retorik, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul, 2001, s.85.

*Yasallık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri:
Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları*

bağlı kalarak ele alan yargıçtan, daha doğru bir değerlendiricidir. Dolayısıyla eylemin gerçek değerinin belirlenmesi, yalnızca yasalara bağlı kalmakla değil, hakkaniyetli bir yönelimle mümkündür. Bu nedenle Aristoteles yasaları ele alırken, güvenilirlikleri konusunda bir açık kapı bırakır. Yasalarla karşı karşıya geldiği noktada hakkaniyetin, doğanın yasası olması nedeniyle sarsılmaz bir kaynak olduğunu yineler: “Eğer yazılı yasa bizim davamıza karşı şeyler söylüyorsa, biz mutlaka evrensel yasaya başvurmalı ve onun daha büyük hakkaniyetinde ve adaletinde direnmeliyiz. Jüri üyesinin ‘Kararımı kendi dürüst kanıma göre vereceğim’ yemininin, o insanın yalnızca yazılı yasanın metnine uymayacağı anlamına geldiğini ileri sürmeliyiz. Hakkaniyet ilkelerinin devamlı ve değişmez olduğunu, evrensel yasanın da değişmediğini, çünkü doğanın yasası olduğunu, oysa yazılı yasaların sık sık değiştiğini inatla ileri sürmeliyiz.”⁴ Aristoteles’in yasalar konusundaki bu görüşlerinin kökeninde daha önce de belirtildiği gibi Antigone bir figür olarak hatırı sayılır bir öneme sahiptir.

Antigone erkek kardeşini gömmekle yazılı yasayı çiğnese de yazılı olmayan doğanın yasasına sadık kaldığını defalarca yineler. Aristoteles bu ayrıma dayanarak, gerçek adaletin doğru ve yararlı olduğunu; sahte adaletin ve sonuç olarak da yasanın, gerçek amacını yerine getirmediği için, kimi durumlarda böyle olmadığını ifade eder. Adaletin gümüşe benzediğini, gerçeği sahtesinden ayırt edilecekse, yargıçlarca ona değer biçilmesi gerektiğini sözlerine ekler. Yine bu tragedyayı temel alarak, bir insanın ne kadar iyiye, yazılı yasayı değil, doğa yasasını o kadar fazla izleyeceğini ileri sürer. Tüm bu görüşleriyle o, yazılı yasanın toplumlara özgülüğünden ve değiştirilebileceğinden söz ederek, çağdaş siyaset felsefesinin köklerini kendisine dek geriye götüreceği evrensel-tikel gerilimine kaynaklık etmiş olacaktır. Aynı zamanda Antigone, özbilincin yasalarla olan ilişkisinin de bir anlatımıdır. Aristoteles’te bu ayrım değişmeyecek olan evrensel yasanın, yazılı yasalar değil, doğanın yasaları olduğuna dair ortaya konan fikirlerle aşılmış olur. Siyaset felsefesine “yürek” ve “vicdan” gibi temalar bu tragedyaya ve ona dair geliştirilen fikirler üzerine girmiştir.

Hegel *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtında Antigone’u iki kez anar. *Tinin Görüngübilimi*’nde Antigone üzerine ilk vurgu; iyinin ve doğrunun “olması gereken” içeriği ile uğraşan dürüstlük biçimlerinden söz edişinde açığa çıkar. Bu dürüstlük olmaksızın yasalar, bilincin özü olarak ortaya çıkamazlar. Hegel’e göre yasa belirli yasa olarak olumsal- keyfi bir içeriğe sahiptir ve böyle olmakla o tekil bir bilincin yasasıdır. Bunların karşısında yer alan salt yasalar ise zeminini tikel bir bireyin istencinde taşımaz. Aksine bunlar

⁴ Aristoteles, a.g.y, s.87.

kendinde ve kendi içindir. Vardır ve onlar üzerine daha fazla bir şey söylenemez. Hegel'in Antigone'u andığı ilk yer, bu salt yasaların, Antigone'un sözünü ettiği Tanrısal yasalar olduğunu ifade ettiği satırlardır. Hegel'in ilk Antigone yorumu şöyledir: "Özbilincin onlarla ilişkisi eşit ölçüde yalın, durudur. Vardır, ve hepsi bu kadar, -onlarla ilişkisinin bilincini oluşturan budur. Bu yüzden Sophokles'in Antigone'u onları tanrıların yazılmamış ve yanılmaz tüzesi olarak tanıır.

*Dünü ya da bugünü değil, ama bengiliği yaşarlar,
Ve nereden gelmişlerdir, kimse bilemez."*⁵

Hegel yalnızca var oldukları söylenebilecek olan bu yasaların, kökenlerinin de sorgulanamayacağını belirtir. Bu yasaların kökenini sorgulayarak, onları doğdukları noktaya sınırlamak isteyen kişi, onları aşmış olur. Bu yolla kendi evrenselliğini, yasaların koşullu ve sınırlı oluşunu ilân etmiş olur. Bu sorgulama sözü edilen yasaların kendinde varlıklarının yadsınmasıdır.*Törel duyuş ise doğru olana sıkıca sarılmakta ve onu sarsmaktan bütünüyle kaçınmakta yatar. Hegel'in bu düşüncelerine göre Antigone törel duyuşun ideal bir temsilcisidir. Yazılı yasaların adil olan açısından yetersiz kaldığı yerde Aristoteles'in sözünü ettiği, doğrunun güvencesi olan hakkaniyet, burada insani ve Tanrısal yasaların karşı karşıya geldikleri yerde ortaya çıkan dürüstlük biçimine karşılık gelir.

Hegel Antigone'a ikinci kez insani ve Tanrısal yasa ayrımında atıfta bulunur. Antigone devlet karşısında ailenin, erkek karşısında kadının, yaşam karşısında ölümün temsiliyetidir. Bu nedenle bu tragedya pek çok çağdaş edebi esere ilham vermesine ek olarak, özellikle feminist siyaset bağlamında siyasi yazına da kaynaklık etmiştir. Yaşam karşısında ölümü temsil edişin buradaki anlamı nedir? Hegel açısından bu soru ne ifade eder?

Hegel "Ölü"nü boş bir tekillik, eylemsiz bir başkası için varlık

⁵ Hegel, Tinin Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İkinci Baskı, İstanbul, 1994,s.283.

* Başka bir yapıtında Hegel, yasaların sorgulanması ile ilgili Antigone'un açığa vurduğu şeyi şöyle özetler: "Etik ilke bir bütün olarak hem nesnel hem de öznel öğelerde kendini gösterir; ancak tam da bu ilke yüzünden nesnel ve öznel öğeler tek başlarına sadece biçimsellikten ibarettirler. Burada iyi tözdür veya nesnel olanı öznellik ile doldurandır. Toplumsal düzeni nesnel bakış açısından düşünürsek etik bakımdan insanın kendisinin bilincinde olmadığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Antigone yasaların ne zaman devreye gireceğini kimsenin bilemeyeceğini açığa vurmaktadır; yasalar ebedidir yani mutlak olarak vardır ve şeylerin doğasından akarlar. Sabit bir varoluşları olmasına karşın bütünün tek ögesi olan bilinçliliğe de sahiptirler." (G.W.F. Hegel, Philosophy of Right, Translated by S.W Dyde, Batoche Books, Kitchener; 2001.paragraf 144 sayfa 132 s.

*Yasallık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri:
Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları*

olduğunu ifade eder. Aile bireylerinin Tanrısal yasayla olan bağı Hegel ölüm üzerinden açıklar. Feminizmin bir başkaldırı figürü olarak aldığı trajik kahramanın kadın olması; bir başka trajik neden üzerinden de anlaşılabilir. Çünkü erkek kardeş Hegel'e göre aile yasasını bırakarak, içinde yaşadığı Tanrısal yasa alanından insan yasasına geçer. Ancak kadın ailenin başı ve Tanrısal yasanın bekçisi olarak kalır. Bu nedenle Hegel'in aile ve tanrısal yasa üzerine görüşlerini ifade ederken Antigone'u anması son derece doğaldır. Ailenin "Ölü"ye dair görevini Hegel şöyle anlatır: "Bilinçsiz isteklerin ve soyut kendiliklerin ölüyü onursuzlaştıran bu eylemini Aile ondan uzak tutar ve kendi eylemini onların yerine koyarak kan-bağını toprağın kucığı ile, ögesel yokoluşsuz bireysellik ile evlendirir; böylece Aile bireyi ona karşı özgür olmayı ve onu yok etmeyi isteyen tekil özdeksel öğelerin ve alt yaşam türlerinin kuvvetlerini yenen ve denetleyen bir topluluğun yoldaşı yapar. (435)"⁶ Hegel bu son ödevin böylece eksiksiz tanrısal yasayı, ya da bireye karşı olumlu törel eylemi oluşturduğunu ifade eder. Antigone'un eksiksiz bir biçimde gerçekleştirdiği tam da bu son görevdir. Hegel "ölü"ye karşı salt sevgide kalmayan, ama törel olan tüm öteki ilişkilerin insani yasa ait olduğunu ve bireyi edimsel olarak ait olduğu doğal topluluk içerisine gömülüşünün üzerine yükseltmek gibi olumsuz bir anlam taşıdığını da ifade eder. Hakkaniyet; böyle bir görevi yasaklayan yasaysa bile, ona karşı çıkmayı bir görev olarak buyurmakla açığa çıkar. Antigone yazılı yasalar karşısında bir isyankâr, hakkaniyet ilkesini koşulsuzca içeren Tanrısal yasalar karşısında ise bir kahramandır. Antigone'u Aristoteles açısından da Hegel açısından da önemli kılan bu çelişkiyi ortaya koymuş olmasıdır. Hegel, törel bilincin tamlığını bu çelişki üzerinden tanımlar. Ona göre karşı çıktığı yasayı ve gücü önceden tanıyan, onları zor ve haksızlık olarak, törel bir olumsuzluk olarak alan ve bile bile "suç" işleyen Antigone törel bilincin tamlığını ortaya koyar. Antigone'un suçunu yadsımıyor oluşunu Hegel şöyle yorumlamaktadır: "Yerine getirilen edim görüş açısını bütünüyle değiştirir; yerine getirmenin kendisi törel olanın edimsel olması gerektiğini bildirir; çünkü amacın edimselliği eylemin amacıdır. Eylem doğrudan edimsellik ile tözün birliğini anlatır; edimselliğin öze olumsal olmadığını, ama, öz ile bağlaşma içinde, gerçek hak olmayan hiçbir hakka verilmediğini anlatır. Törel bilinç bu edimsellik nedeniyle ve kendi edimi nedeniyle, karşıtını kendi edimselliği olarak kabul etmelidir, kabahatini kabul etmelidir; (470)

*acısını duyduğumuz içindir ki yanılığımızı kabul ederiz. (Sophokles,
Antigone, V, 926) "*⁷

⁶ Hegel, a.g.e, s.293.

⁷ Hegel, a.g.e, s.305.

Hegel bu kabullenişin törel amaç ve edimselliğın ortadan kaldırılmış çatışmasını anlattığını ifade eder. Bu kabulleniş ona göre haktan başka hiçbir şeyin geçerli olmadığını bilen törel anlayışa geri dönüşü ifade eder. Aristoteles'te haklı olanı yasanın sağlayamadığı yerde bir yürek yasası olan hakkaniyet devreye girer ve arzu ve iştah ile olandan olması gerekene uzanan doğal bir süreç yaşanır. Hegel de benzer olarak *Tinin Görüngübilimi*'nin Usun Pekinliği ve Gerçekliği adlı bölümünde haz ve zorunluluk kavram çiftlerini tartışır. Hegel burada özbilincin yaşama atılışını, kendisinin bir başka özbilinçte birey olarak bilincine varma isteği üzerinden açıklar. Bu istek eylemiyle insan haz duymaya, bağımsız görünen başka bir bilinçte kendi edimselleşmesinin bilincine ve böylece iki bağımsız özbilincin birliğinin sezgisine ulaşır. Bu yeni biçimdeki zorunluluk Hegel'e göre onun kendi özüdür. Zorunluluğun bu yeni şekli Hegel'in görüşlerini Antigone'a dek uzatacak yeni bir yasaya dönüşür. Hegel "yüreğın yasası" olarak adlandırdığı ve dolaysızca edinilen bir şey olması nedeniyle Aristoteles'teki hakkaniyete karşılık gelen yasayı şöyle tanımlamaktadır: "Evrenseli ya da yasayı kendi içinde taşıdığını dolaysızca bilir, ve bu yasa, dolaysızca bilincin kendi-için-varlığında olma belirleniminden ötürü, yüreğın yasası olarak adlandırılır. Bu şekil, tıpkı önceki şekil gibi, kendi için bireysellik olarak özdür, ama bu kendi-için-varlığın zorunlu ya da evrensel olarak geçerli olması belirleniminden ötürü onun için daha varsıldır. Öyleyse yasa, ki dolaysızca özbilincin kendi yasasıdır, ya da bir yürek ki gene de içerisinde bir yasa taşır, özbilincin edimselleştirmeye yöneldiği amaçtır."⁸

Hegel yukarıda tanımladığı süreçte, yüreğın ve edimselliğın karşı karşıya geldiğini belirtir. Çünkü yürekte yasa ilk olarak yalnız ve yalnız kendi içindir, yani henüz edimselleşmemiştir. Edimsellik ise Hegel tarafından bir yandan tekil bireyselliği ezen bir yasa olarak, bir yandan da o düzen altında acı çeken insanlık olarak tanımlanır. Bunlardan ilki yüreğın yasası ile çelişen zorbaca bir dünya düzenine, ikincisi ise yüreğın yasasını izlemeyen, tersine yabancı bir zorunluluğa boyun eğen insanlığa karşılık gelir. İşte tıpkı Antigone'un yaptığı gibi bireysellik, yüreğın yasası ile çelişen bu zorunluluğu ve ayrıca onun yarattığı acıyı ortadan kaldırmaya yönelir. Yüreğın yasasında bireysellik ve zorunluluk dolaysızca birken, yüreğın yasasına karşı duran-yüreğın ayrımlı ve kendi için özgür olan yasanın ve ona bağlı olan insanın durumunu Hegel şu şekilde çözümler: "Bu yasaya ait olan insanlık yasa ile yüreğın kutlu birliği içinde yaşamaz, tersine ya dayanılmaz bir bölünme ve acı içinde ya da en azından yasaya uyarak kendi kendinin hazzından yoksunluk içinde yaşar ve onun çiğnenişinde kendi eşsizliğinin bilincinin eksikliğini

⁸ Hegel, a.g.e., s.343.

*Yasalık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri:
Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları*

duyar. Çünkü o güçlü tanrısal ve insani buyruk yürekten ayrılmıştır ve yürek için salt bir görünüşdür ki, henüz ona bağlı olanı, yani güç ve edimselliği yitirmesi gerekir. Bu buyruk içeriğinde hiç kuşkusuz rastlantısal olarak yüreğin yasası ile uyuşabilir ve o zaman yürek ona boyun eğebilir; ama yürek için öz salt genelde yasalık değil, ama yasada kendi kendisinin bilincini taşıması, orada kendi doyumunu bulmuş olmasıdır. Oysa evrensel zorunluluğun içeriğinin yürek ile bağdaşmadığı yerde, zorunluluk içeriği açısından da kendinde hiçbir şeydir ve yüreğin yasasına boyun eğmelidir.”⁹ Görüldüğü gibi “yasa her şeyin ölçüsüdür” anlayışı burada yerini yasanın her koşulda bir ölçü olabileceğine dair güvensizliğe bırakmıştır. Aslında bu güvensizlik Platon’un *Devlet*’inde Trasymakhos’un dile getirdiği “adalet gücünün işine gelendir” savına yönelik olarak geliştirilen görüşlerin zemininde de bulunur. Platon daha önce belirtildiği gibi çıkarlarla uyumadığı yerde dahi adil olmanın zorunluluğundan bahsederek, iktidarın hizmetinde olduğu söylenen bir adalet anlayışını reddeder. Başka bir ifade ile iktidar Platon’a göre yasaları kendi çıkarına göre yapamaz, kullanamaz. Aristoteles bir adım daha ileriye giderek yasaların, her duruma uygulanacak denli kapsayıcı olmasının mümkün olmamasından ötürü, adaleti sağlamada eksik kalabileceğinden söz eder. Dahası iki tür yasadın söz etmekle o, insanın ahlâklılığını gerektiren bir yasa yorumlayıcılığının, adaletin hayata geçirilmesi için bir yol gösterici olduğunu ima eder. Son olarak Hegel’in “yüreğin yasası” olarak tanımladığı ve henüz edimselleşmemesi nedeniyle insana ait olan yasanın, mutlak olarak yazılı yasaya rıza göstermesi gereğini ortaya koymuş olması; iktidar ve adalet arasında, siyaset açısından olanlar ve olması gerekenler arasında süregiden bir tartışmaya dair yapılan vurgudur. Aynı zamanda bu vurgu siyaset felsefesi açısından “vicdan” tartışmasını da başlatacak teorik zemine sahiptir. Antigone’un siyasi bir temsili figür olarak *Tinin Görüngübilimi*’nin Ruh Bölümü’nde ortaya çıkışını inceleyen *Hegel, Edebiyat ve Temsilci Sorunu* adlı çalışma, Hegel’in Antigone okumasının bir vicdan tartışması olarak görülüp görülemeyeceğini sorgulamaktadır. Allen Speight’ın, Hegel’in Antigone yorumu şöyle özetlenebilir: “Hegeli Antigone’un Yunan etik yaşantısının yapılarını ifşa eden bir figür olarak Ruh Bölümü’ndeki rolünü sabırsızlıkla bekleyerek mi okumalıyız? Yoksa sözlerine yer verildiği az önceki satırlara bakarak, onu daha çok Kant tarafından açılan ahlâki dünya için elzem olan vicdan ile ilgili belirgin kaygılarını açığa çıkarma amacı taşıyan bir figür olarak mı görmeliyiz? Bir anlamda Antigone, aynı anda her ikisidir de – Yunan aceleciliğinde eylemin açılışını yapan ve *Tinin Görüngübilimi*’ndeki rolüyle Hegel’in, Kant’ın eleştirel devriminin ardından

⁹ Hegel, a.g.e., s.244.

oluşan okurlarının kaygılarıyla belirlenecek olan bir figür. (...) Bu iki yönlülüğü yani Antigone'un rolünün Ruh bölümünde eylem sorununu açması ve diğer uzlaştırıcı rolü, onu Hegel'in Antigone'u yapan sebeplerin bir kısmıdır. Aynı zamanda Hegel'in okumasının Antigone'un eylemlerindeki Yunan bağlamını ayırma çabalarına rağmen yine de Antigone'u vicdan sorununun modern kadın kahramanı olarak okumaktan kaçınamayan diğer baskın yorumlarına karşı tek bir avantajı vardır: Hegel'in açıklaması Yunan düşüncesinin önemli yorumsal farklılıklarını -örneğin, eylemin karakter üzerindeki üstünlüğünü- fark ederken aynı zamanda da eylemin, vicdanın modern değerlendirmelerine yol açacak olan temsilcilik konusu hakkındaki iddiaları nasıl başlattığını göstermektedir."¹⁰

Vicdan meselesi ve vicdanın eylem açısından yönlendirici bir etken olup olamayacağı tartışması, temsil sorunuyla şu bağlamda ilişkilendirilebilir: Antigone örneğinde olduğu gibi yasaya karşı çıkan edim, vicdanın ya da Hegelci bir tanımlama ile "yüreğin yasasının" temsildir. Bu temsili, ahlâki bir yorumdan ayıran siyasi karakter, eylemin arzu ya da iştah kaynaklı değil, "hak"ı gözeten yasallık durumunu temsil ediyor olmasıdır. Bu nedenle Speight'ın da yukarıdaki satırlarından anlaşılacağı gibi Antigone Hegel için ayrıcalıklı bir figür olarak eyleminin çatışmacı ve siyasi temsili rolü ile tanınır. Bir değerler çatışması olarak kolaylıkla tanımlanabilecek olan bu çatışma, Hegel'in bir etik temsilci olarak da tanımlandığı Antigone yorumunda içerilmiştir. Dolayısıyla Hegel için, Antigone'un çatışmayı temsil eden eylemi, modern etik yaşamın herhangi bir eylemi gibi, temsilcinin kendi icrası olarak bir anlamda özgür diye nitelendirilebilecek kasıtlı bir eylemdir. Eylemin gerçekleşmesi ile kendini hayata geçiren doğanın yasası ya da içsel yaşamın yasası olmakla vicdan, Hegel'de kaynağını kimsenin bilmediği ölümsüz bir yasa olarak karşımıza çıkar. Bu hayata geçiş evrensellik tartışmasında onu yazılı yasanın üzerine yükseltir. Bu düşünce *Derinlik: Evrensel Bir Değer* adlı çalışmada şöyle ifade edilir: "Diğer bir ifade ile, Antigone'un yasası 'subjektif ve sezgisel' fakat aynı zamanda ahlâki olan içsel yaşama ait ise, Antigone'un yasasının meşruiyeti Kreon'un yasasının üzerindedir. Sonuç olarak o, trajik pathosun kaynağını ortadan kaldırması gereken 'ebedi yasa'dan türer."¹¹ Adil olanın yasa ile ilişkisi bu bağlamda bu tartışmanın en önemli başlıklarından biridir.

Yasallık ve adaletin zaman zaman aynı dili konuşmaması, siyaset

¹⁰Allen Speight, *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, England, 2001, s.51.

¹¹ Jean Gabbert Harrell, *Profundity: A Universal Value*, Pennsylvania University Press, University Park PA, 1992, s.144.

*Yasalık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri:
Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları*

felsefesinin tarih boyunca önemli açmazlarından biri olarak görülmüştür. Adaletin iktidar ile olan müphem ilişkisi de çağdaş siyaset felsefesi için önemli bir tartışma konusudur. Temsil, tanınma, vicdan gibi tartışma başlıkları çağdaş siyaset felsefesi için anahtar kavramlar olarak güncelliğini korumaktadır. Bu tartışmaları yürüten en önemli isimlerden biri şüphesiz ki Judith Butler'dır.

Çağdaş feminist ve siyaset felsefelerinin belirleyici isimlerinden biri olan Butler'ın Antigone'u çağdaş siyaset felsefesinin önemli bir figürü olarak belirlemesi bu tartışmalara bir örnek olması açısından oldukça verimlidir. Bu soruna Butler, Aristoteles ve Hegel'in Antigone yorumlarının bir devamı niteliği taşımaya elverişli görüşlerinde yer verir. Butler'a göre Antigone'un, ne Hegel'in sözünü ettiği normatif akrabalık ilişkilerini ne de karşı durduğu iktidara hiçbir surette bulaşmamış bir feminizmi temsil etmesi mümkündür. Ona göre Antigone, siyasi bir figür olarak başka bir siyasi olanağa işaret etmesi açısından oldukça önemli bir konumdadır. Sözü edilen olanak ise bir temsil meselesi olarak siyaset değil, temsil ve temsil edilebilirliğin sınırları serimlendiğinde ortaya çıkan siyasi olanaktır. Başka bir ifade ile temsil sorunu açısından Antigone, Butler'a göre bir eşiği temsil etmektedir. Yani polisin dışında ama polisin onsuz olamayacağı bir "dış". Butler ironilerin Hegel'in sandığından daha derin olduğunu, hem Antigone'u hem de Hegel'in yorumlarını tartışarak ifade eder: "Sonuçta Hegel konuşur ve tam da özel alanda tecrit edilmesi gereken zamanda kamusal alanda konuşur. Tam da konuşmanın içermesi gereken sınıra nahoş bir karakter kazandıran bu siyasiliğin sınırlarını ihlal eden bu konuşma ne tür bir siyasi konuşmadır? Hegel (...) Antigone'nin ev tanrılarının yasasını, Kreon'un ise devletin yasasını temsil ettiğini iddia eder. Bu ikisi arasındaki çatışmanın, adalet konusunda nihai karar mercii olarak devlet otoritesi karşısında akrabalığın mutlaka geri çekilmesi gerektiği bir çatışma olduğunda ısrar eder. Başka bir deyişle, Antigone akrabalık ile devlet arasındaki eşiği temsil eder; *Tinin Görüngübilimi*'nde karşımıza çıkan bu durum, tam anlamıyla bir *Aufhebung* (aşma) olmayan bir geçiştir, çünkü etik düzen ortaya çıktığında Antigone hiç muhafaza edilmeden aşılır."¹² Butler görüşlerinin devamında Antigone yorumunun Hegelci mirasının, akrabalık ile devlet arasında köklü bir ilişki kursa bile bu ikisinin birbirinden ayrılabilceğini varsayar gibi olduğunu belirtir. Bu nedenle ona göre, bir karaktere akrabalık ya da devletin temsilcisi rolünü vermeye yönelik bütün girişimlerin tutarlılığını kaybetme eğilimi vardır. Butler birbirleriyle karşı karşıya geldiklerinde akrabalık ve devlet terimlerinin kendilerinin ayrı ayrı varlıklarını sürdürmelerinin mümkün olup

¹²Judith Butler, *Antigone'nin İddiası*, çev. Ahmet Ergenç, Kabalı Yayınları, İstanbul, 2007,s.15-16.

olmadığını sorgulayarak tartışmayı başka bir boyuta taşır. Ancak Antigone'un isyan ettiği devletin dilini özümlediğini* ifade ederek, muhalif siyasetin kendisi için ne anlama gelmediğini ifade etmiş olur. Antigone'un temsil ettiği eşiği bu bağlamda o, dile getirilemez olanla kavranabilir olan arasına yerleştirir. Tüm bu ikilemleri Butler, Hannah Arendt'e de atfta bulunarak "kamusal alanın melankolisi" olarak adlandırır. Butler'ın bu tanıma ulaşmasını sağlayan soru, kamusal insan inşasının dışında bırakılan insani olanın nasıl anlaşılması gerektiğidir. Aynı zamanda bu insan olarak tanınmayı mümkün kılanın - ki bu tanınma olmaksızın Butler'a göre insan varlık kazanamaz- ne olduğu sorusudur. Buradan hareketle Butler'ın Antigone yorumu onun şu sözleriyle özetlenebilir: "Peki böyle bir sahnede Antigone kimdir; onun sözlerini, dramının olaylarına, gerçekleştirici eylemlere dönüşen sözlerini nasıl yorumlamalıyız? Antigone insani alana dâhil değildir, ama onun diliyle konuşur. Eylemde bulunması yasaklanmışken yine de eylemde bulunur ve eyleminin mevcut bir norma kolayca uyarlanıvermesi pek mümkün değildir. Eylemde bulunmaya hakkı olmayan biri olarak eylemde bulunurken insanın önkoşulu olan akrabalık terminolojisini altüst eder ve dolaylı olarak bu önkoşulların aslında neler olması gerektiği sorusunu sordurur bize. Dışında bırakıldığı hak sahipliği dili içerisinde konuşur, nihai bir özdeşleşmenin mümkün olmadığı iddia diline katılır. Eğer Antigone insansa o zaman insanda bir anlam kayması olmuştur: Artık sözcüğün asıl kullanımını bilmiyoruzdur. Ve asla kendine ait olamayacak bir dili ele geçirdiği ölçüde, siyasi normların dağarcığında bir çaprazlama işlevi görür. (...) Antigone edimde bulunur, konuşur, söz ediminin ölümcül bir suç olduğu kişi haline gelir, ama bu ölümcüllük onun yaşamını aşar ve kavranabilirlik söylemine- bu söylemin gelecek vaat eden kendi ölümcüllüğü olarak, bu söylemin sapmış, emsalsiz geleceğinin toplumsal biçimi olarak- girer."¹³

Butler'ın hemen hemen tüm çalışmalarına damgasını vuran temel düşüncesi, insan olarak tanınmayı mümkün kılanın ne olduğu sorusudur. Kimin yaşamının yaşam sayıldığı, kimin ölümünün ölüm sayıldığı üzerinden açıklanır. Başka bir ifade ile yaşamları ile tanınır olmayanların, ölümleri bir anlam ifade etmez. Kamu ile özel arasında hayali bir yere sıkıştırılan özne, yaşam ve ölüm arasında karanlık bir yerde durur. Dolayısıyla onların ölümlerinin yası tutulmaz. Çünkü onlar insan olarak tanınmamışlardır. Antigone'u kendine atfedilen belirsiz eşikten çıkararak, tanınmasını sağlayan, onun karşı çıkış edimidir. Butler'a göre karşı çıktığı iktidarın diline sığınmış

* Aynı şekilde Butler, trans bireyin kadınlık ya da erkeklik taklidi ile onlarla aynı dile öykünmesini doğru bulmaz.

¹³Judith Butler, Antigone'nin İddiası, s.111-112.

*Yasalık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri:
Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları*

olsa da; sahiplendiği değerler adına başka bir ifade ile tanınmamayı ve lanetlenmeyi kabullenmeyen bir karşı çıkış ile Antigone kavranabilirlik söylemine yerleşir. Bu talep olmaksızın hiçbir özne siyasi alanda görünür olamaz. Eylemin siyasi karakteri ne türden olursa olsun bir kabullenmeyişi bir karşı çıkışı gerektirir. Bu yüzden Antigone değerler adına savaş veren trajik bir figür olmakla aynı zamanda siyasi bir incelemenin konusu haline gelir. Devlet karşısında aile, ölüm karşısında yaşam, erkek karşısında kadını temsil eden bir siyasi figür. Bu ikili karşıtlıklarda her bir uç kendi başına siyasidir. Luce Irigaray bir aile ferdini toprağın bağrına kavuşturma edimini konu olan bu tragedyayı, her biri kendi başına bir inceleme konusu olan bu ikili karşıtlıklar üzerinden inceler. Bu en üstün ödevin, ilahi yasayı ya da “tekilin” karşısındaki olumlu etik eylemi tesis ettiğini düşünür. Tikel ve evrenselin, ilahi ve yazılı yasanın, erkeğin ve kadının, yaşamın ve ölümün bu tragedyaya üzerinden tasviri Irigaray’ın şu sözleriyle açıklanabilir: “(B)u arada insansal yasa, olumsuz bir anlamı bu tekile dayatır. Aslında kenti oluşturan her üye hem hayatta kalma hem de kendine has bir kendi-için-varolma hakkına sahiptir; tin burada kendi gerçekliğini ya da orada olmağını yeniden bulur. Ama tin, aynı zamanda bütünü kuvvetidir ve böyle olduğu için tin *bu parçaları bir olumsuzda* toplar. Onları, bu bütünlüğe bağımlılıklarına ve yaşamlarını sadece bu bütünlükte/bütünlükten almanın bilincine geri çağırır. Böylece, mal mülk edinmek ya da zevk aramak gibi öncelikle tekil amaçlar doğrultusunda temellenebilecek bağlar –ki ailevi bağlar da buna dahildir-, bu yakınlıkta gelip onları sarsan, bu içe dönüklükten çıkaran, bu bağımsızlıklarını bozan, hepsini parçalanmayla tehdit eden bir savaşı çağırır. Öyleyse devlet, tekilliğin bu düzenine gömülmüşlere efendilerinin kim olduğunu hissettirmelidir: ölüm. Onları, doğal orada olmağında yutulmaktan, duyumsanır olana gerilemekten ya da bilincin kendisinin sahiplenebileceği tüm yüklerden muaf bir ötedeki esrimeden sakınır. Demek ki, *ölüm kültürü ve ölüm kültürü* ilahi yasa ile insani yasayı birbirine ekleyen şeydir. Ya da hatta erkek ile kadın arasındaki, en azından etik boyuta yükselmiş ilişkiye izin veren şey...”¹⁴

Yukarıdaki alıntının Michel Foucault’un modern öncesi “öldürme hakkına sahip” iktidar kavrayışlarını betimlediği düşünceleri göz önüne alındığında, devletin gücünü tanımlamak dışında özel bir içeriği vardır. Antigone’un bu yorumunda yalnızca ölümün ya da bu gücü kullanma yetkisine sahip devletin ya da iktidarın yetkisi tanımlanmaz. Burada doğal ya da başka bir ifade ile olumsal orada olmağlığı gerçek bir varoluşa dönüştüren

¹⁴Luce Irigaray, ...cemaatin ebedi ironisi...çev. Yağmur Ceylan Uslu, Cogito, sayı 58, YKY, İstanbul, 2009, s.160-161.

bir gereklilikten söz edilmiş olması bu özel içeriğin bir kısmını içerir. Gereklilik elbette kutsala, değerli olana, hakka yönelmiş iktidara dair başkaldırı edimidir. Ancak öncelikli olarak bu gereklilik, olanı değil, olması gerek'i tanımlayan, sorumluluğu zorunlu bir edime dönüştüren sahip olunan değerlerin kabulüdür. Bu açıdan Antigone değer konulu hem siyasi bir tartışmanın, hem de etik bir tartışmanın konusu olarak ele alınabilir. "Olumsal olarak orada olmaklık" ancak bu şekilde etik ya da siyasi bir ilişkinin belirli hale gelen herhangi bir temsilini açığa çıkarabilir. Başka bir açıdan ise, kişinin eyleminin sonuçlarına katlanabilme iradesine sahip oluşu, ancak harekete geçiren "değer"lerin bilinci üzerinden mümkündür demek yanlış olmayacaktır. Bu Hegel'in Antigone'un ediminin sonuçlarına katlanışına dair yaptığı vurguda örtük olarak içerilmiştir. Aristoteles'te konuya daha genel bir açıklama eğilimi vardır. Aristoteles'e yapılacak bir geri dönüşle, eylemin sonucunun amaç ile ilişkisi bu sayede aydınlatılabilir.

Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te, insanların kendilerine bağlı pek çok şey olduğundan söz eder. Bu tür şeylerin ilkeleri de ona göre insanların kendileridir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre, insanın ilkesi ve hâkimi olduğu nice eylem varsa bunların hem olması hem de olmaması olumsaldır. Yani bunların oluşması ya da oluşmaması insana bağlıdır, çünkü onların olması ya da olmamasının hâkimi sözü edilen kişidir. Başka bir ifade ile yapmanın ya da yapmamanın kendisine bağlı olduğu şeylerin nedeni odur. Aristoteles şöyle söylemektedir: "Nelerin nedeni ise onlar ona bağlı. (...) Şu açık: hem erdem hem de kötülük, insanın eylemlerin nedeni ve ilkesi olduğu konularla ilgilidir. Demek ki insan hangi eylemlerin nedeni ve ilkesidir bunu belirlemek gerekiyor. İsteyerek ve her bir kişinin tercihine bağlı olan şeylerin nedeni odur, istemeyerek olanların nedeni ise o değildir, buna hepimiz katılırız. İnsan tercih ederek yaptığı her şeyi isteyerek yapar, bu açık. Öyleyse şu da açık: hem erdem hem de kötülük isteyerek yapılanlarla ilgili olsa gerek."¹⁵ Bu alıntıdan anlaşılacağı gibi, olması ya da olmaması kişinin kendisine bağlı olan şeylerde kişi, istemesine bağlı olmayan şeyleri zor ile değil, isteyerek yapar. Buradan çıkan sonuç kendisine bağlı olmayan şeyleri bir biçimde zor ile yaptığıdır. Ancak Aristoteles burada "zor"un mutlak anlamda olmadığı yönünde bir uyarıda bulunur. Çünkü bu durumda kişi yaptığı şeyin kendisini değil, o ne içinse onu tercih ediyordur, nitelik burada da bir fark vardır. Aristoteles'e göre biri saklambaç oynarken yakalanmamak için birini öldürüp de zorunda kaldığı için bunu yaptığını söyleyecek olsa gülünç duruma düşecektir. Yapılacak ayırmada kural oldukça basittir ve şöyle özetlenebilir: Yapılmadığı takdirde daha büyük bir kötülük ve daha acı verici bir şeyin

¹⁵Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, İstanbul, 1994, s.71.

*Yasallık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri:
Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları*

olması gerekliliği. Ancak bu durumda insan yaptığını zor ile değil, zorunda kaldığı için yapmış olacaktır. Politik yaşam, isteyerek yapılan eylemlerin, ruha ya da başka bir ifade ile erdeme uygun etkinliğini gerektirir. Dolayısıyla politik eylem, isteyerek yapılanlar sınıfına girer ve eyleyenini sonucundan sorumlu kılar. Sorumluluk eylemin politik içeriğinde vardır ve bundan kaçış mümkün değildir. İşte Antigone, adaleti temsil eden değerler adına mücadele veren -bu mücadeleyi iktidara karşı yürüttüğü için de politik olan- bilinçli eylemin anlatımı olarak tanınmıştır. Tanınmayı gerçekleştiren ve eylemi görünür kılan, politik süreçte çoğu kez sonucuna rıza göstermeyi baştan kabullenen bu karşı çıkma ve yok sayma formudur. Antigone'un eylemi şiddet içermez. Şiddetsiz bir reddedişin temsili olması nedeniyle onu, modern sivil itaatsizlik tartışmalarının da trajik figürü olarak görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Antigone, Sofokles, çev. Ayşe Selen, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2011.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Aristoteles, Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür, Dost Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Aristoteles, Retorik, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul, 2001.
- Butler Judith , Antigone'nin İddiası, çev. Ahmet Ergenç, Kabalı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Harrell Jean Gabbert , Profundity: A Universal Value, Pennsylvania University Press, University Park PA, 1992.
- Hegel, Tinin Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İkinci Baskı, İstanbul,1994.
- Hegel, Philosophy of Right, Translated by S.W Dyde, Batoche Books, Kitchener; 2001.
- Luce Irigaray, ...cemaatin ebedi ironisi..., çev. Yağmur Ceylan Uslu, Cogito, sayı 58, YKY, İstanbul, 2009.
- Speight Allen ,Hegel, Literature, and the Problem of Agency, Cambridge University Press, England, 2001.

*Yasallık ve Adalet Ayrımında Eylemin Değeri:
Aristoteles, Hegel ve Judith Butler'ın Antigone Yorumları*

SALÓ: POLİTİK BİR AYGIT OLARAK İŞKENCE

Ali Rıza TAŞKALE*

Özet

Bu makale Pier Paolo Pasolini'nin son filmi Saló'ya odaklanarak, işkenceyi egemenliğin bir tahakküm aygıtı, devlet terörünün en 'ayrıcılık' politik biçimlerinden biri olarak kuramlaştırmayı amaçlamaktadır. Agambenci bir şemayı kullanan makale, egemenliğin bir taraftan istisna hâlini kurula dönüştürürken, diğer taraftan işkence gibi baskı ve kontrol tekniklerini de meşrulaştırmaya çalıştığını iddia etmektedir. Dolayısıyla, egemenlik sadece istisna hâliyle sınırlı değildir. Makale, bu bakımdan, işkence ve istisna hâlini 'liberal savaş biçimi'nin ayrılmaz parçaları olarak tartışacaktır. İşkence hem egemenliğin doğasını hem de rasyonel bilincini tüm çıplaklığıyla açığa vurur. Burada söz konusu olan politik bir işkencedir, çünkü işkence bedeninin oluş ve direniş potansiyelini azaltan kurucu bir devlet terörü edimidir.

Anahtar Kelimeler: Egemenlik, işkence, istisna hâli, Saló, liberal savaş biçimi

(Saló: Political Apparatus of Torture)

Abstract

Focusing on Pier Paolo Pasolini's final film, Saló, this article discusses torture as an apparatus of domination, as the most privileged actualisation of state terror. Based on Agamben's conceptualisation of the state of exception, it argues that, on the one hand sovereign political power turns the state of exception into the rule; on the other it aims to justify repressive apparatuses such as torture. In this sense sovereignty is not only about states of exception. The article therefore discusses torture and the state of exception as inseparable elements of the 'liberal way of war'. Torture reveals the nature of sovereignty and its rational consciousness. At issue here is a kind of torture that is political, a constitutive act of state terror, which aims to decrease the body's revolting capacity.

Keywords: Sovereignty, torture, the state of exception, Saló, the liberal way of war

* Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s.17-30
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Günümüzde egemenliği tanımlayan niteliğin, birden çok yönetme biçimi, teknik ve rasyonellik olduğu söylenebilir. Bunlardan en önemlisi, belki de, istisna hâlidir. İstisna hâli egemenliğin işleyişine tesadüfen yapılmış bir ek değildir; aksine onun asli boyutudur. Agamben'e referansla söylersek, istisna hâli hukuk yardımıyla "hukuktan yoksun bir alan" yaratır; dolayısıyla "tüm yasal sınırlamaların—ve en başta kamu ve özel arasındaki ayrımın bizzat kendisinin devre dışı bırakıldığı bir kuralsızlık muntıkasıdır."¹ Günümüzde egemen iktidar istisna hâli mantığını bir toplumsallık biçimine dönüştürmüştür. İstisna hâli artık tarihsel bir anomali değil, normalliğin ta kendisidir. Yine de bu normallik sadece istisna hâliyle sınırlı değildir. Çağdaş toplumda egemenlik, istisna hâliyle birlikte diğer politik baskı aygıtlarını da sonuna kadar kullanarak işleyen bir rejimdir. Bunlardan biri de işkençedir. Özellikle 11 Eylül sonrasında işkençe iyiden iyiye meşrulaşmıştır.

Peki, işkençeyi istisna hâli bağlamında nasıl kuramlaştırabiliriz? Bu makale istisna hâli ile iç içe geçmiş olan egemen politik iktidarın baskı aygıtlarından biri olan işkençenin çağdaş toplumda nasıl normalleştiğini tartışıyor. Bunu yaparken ise sinemaya başvuruyor. Pasolini'nin son filmi *Saló*'yu yeniden okuyarak, günümüzde egemen politik iktidarın işkençeyi nasıl bir politik baskı aygıtı olarak kullandığını göstermeye çalışıyor. Egemenlik, bir yandan, süreklileşmiş istisna hâli yoluyla antagonizmaları depolitize ederken, diğer yandan işkençe gibi baskı ve şiddet aygıtlarını da sürekli diri tutar. Bu anlamda işkençe ve istisna hâli ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. 'Liberal savaş biçimi'yle doğrudan ilişkili olan işkençe, hem egemen politik iktidarın en ayrıcalıklı baskı aygıtıdır, hem de neoliberalizmin varlığını sürdürmesi için elzemdir.

Saló

Pasolini'nin, Marquis de Sade'ın *Sodom'un 120 Günü*'nden (1785) uyarlayarak çektiği son filmi *Saló* (1975), sadist işkençe ve egemenlik arasındaki kesişmeye dair önemli sorular sorar. Film dört bölümden oluşur: Cehenneme İlk Adım, Çılgınlık Çemberi, Bok Çemberi, Kan Çemberi. *Saló*, faşist İtalyan lider Benito Mussolini'nin 1944 yılında iktidardan

¹ Agamben Giorgio, *State of Exception*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 50.

düşmesinden sonraki dönemde görev alan dört faşist egemenin hikayesini anlatır. Bu dört faşist – Dük, Piskopos, Baş Yargıç, Belediye Başkanı – şehirdeki en güzel genç kadın ve erkekleri kaçırap *Saló Cumhuriyeti* denen, etrafı tamamen kapatılmış ve kaçmanın neredeyse imkânsız olduğu bir şatoya götürürler. *Saló Cumhuriyeti*, Benito Mussolini tarafından kurulmuş ve yönetilmiş kukla bir Nazi devletidir.² Faşistler, esir aldıkları bu güzel genç İtalyanları cehenneme şu kelimelerle buyur ederler: “Bizim keyfimize yazgılı cılız yaratıklar sürüsü sizi. Burada, dışarıda sahip olduğunuz özgürlüğü bulacağınızı sanmayın. Her türlü yasallığın ötesindediniz. Kimse burada olduğunuzu bilmiyor. Dünya baki kaldığı sürece, siz çoktan ölüsünüz.”³

Bu andan itibaren genç kurbanların bedenleri faşist sefihlerin intikamcılığının ve sapkın şehvetinin merkezi olur. Zaten filmin üzerinde durduğu en önemli noktalardan biri de, haz peşinde koşmanın egemenin şiddet uygulama dürtüsünden ve intikamcılığından ayrı düşünülemeyeceğidir. Filmdeki egemen şiddet, küçük bir sanat festivali kıvamında hem kendisini tatmin edip hem de askıya alan bir tonda resmedilir. Pasolini ilkel toplumların zulüm törenlerini anımsatırcasına, sadist işkenceyi adeta eğlenceli bir gösterinin parçasına dönüşmüş bir fenomen olarak sunar. Fakat bu sadist şenlik sınırsızdır, hiçbir yasanın sınırlayamadığı egemen iktidarın himayesi altındadır. Dolayısıyla *Saló*, işkenceyi rasyonel ve sınırsız bir zevk edimi olarak resmeder. Cinsel haz mutlak hâkimiyetin silahı olurken, egemen zulüm kurbanların bedenlerini herhangi bir suçluluk hissi duymadan acımasızca cezalandırır, işaretler. Fiziksel güzellik savunmasızlığın belirtisi olurken, egemen iktidar faşizmin mutlak bir biçimine, nihilizmin hükmeden bayağılığına dönüşür.

İşkence genellikle bir tür delilik, yozlaşmış yönetimler ve totaliter sistemlere özgü ahlak dışı bir uygulama olarak ele alınır. Bu bakış açısına göre, işkence aslında “illiberal bir eylem”dir; “irrasyonel” ve “zalim”dir.⁴ İşkence aynı zamanda temel bir insan hakkı ihlali olarak, hukuki bir problem olarak da görülmüştür.⁵ Her iki yaklaşımın da işkencenin oynadığı rolü

² Pugliese, J, *State Violence and Execution of Law: Biopolitical Caesurae of Torture, Black Sites, Drones*, Routledge, Abingdon and New York, 2013, s. 60.

³ Pasolini PP, *Saló*, United Artists Corporation and Water Beaver Films, 1975.

⁴ Bkz. Dershowitz A, *Why terrorism works: understanding the threat, responding to the challenge*, Yale University Press, New Haven, 2002; Luban D, “Liberalism, Torture, and the Ticking Bomb”, *Virginia Law Review* 91, 2005, ss. 1425-1461; MacIntyre A, *After virtue: a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007.

⁵ Bkz: Kelly T, “The UN Committee Against Torture: Human Rights Monitoring and the Legal Recognition of Torture”, *Human Rights Quarterly* 31(3), 2009, ss. 777-800; Kelly T, “The Cause of Human Rights: Doubts about Torture, Law and Ethics at the United

yanlış algıladığını ve basite indirgediğini söyleyebiliriz; dolayısıyla her iki yaklaşım da – ahlak dışı, irrasyonel bir eylem olarak işkence ve hukuki bir mesele olarak işkence – değerli olmakla birlikte egemen politik iktidar içerisinde işkencenin neye hizmet ettiğini anlamakta yetersiz kalır. Bu makale ise işkencenin, tahakküm kurmak isteyen egemen iktidarın baskı aygıtlarından biri olduğunu iddia ediyor. George W. Bush'un, "başka kitaplar ve makalelerden çalınmış anekdotlar içeren" kitabı *Karar Noktaları* yayımlanmadan hemen önce, tutukluların su altında nefessiz bırakılarak sorgulanmasını "oldukça etkili" bir yöntem olarak vurgulaması ve bu yöntemle "bir hayli bilgi" elde edildiğini özellikle belirtmesinin nedeni budur.⁶ Bundan dolayı işkence, devlet egemenliğinin diğer baskı aygıtlarıyla ilişki içinde düşünülmelidir: Ekolojik sistemlerin yok edilmesi; risk-güvenlik kompleksi; istisna hâli; bireylerin neoliberal biyopolitika tarafından tümüyle hayvanlaştırılması vb. gibi. Öte yandan, egemen iktidarın tahakküm biçimleri arasında işkencenin sıradan bir yeri olduğu söylenemez. İşkence devlet terörünün açığa çıktığı en 'ayrıcalıklı' durumlardan biridir, çünkü egemenliğin (ve onun rasyonel bilincinin) doğasını ele verir.

İşkence egemenin tahakküm tekniklerinden biridir; intikam duygusunu tatmin etmeyi, hiçleştirmeyi, boyun eğdirmeyi amaçlar. Bu yüzden delilikle karıştırılmamalıdır, işkenceci de deli veya hasta değildir. İşkence egemenin kurucu şiddetinin 'düşmanın' çıplak bedenine kazınmasıdır. Egemenin işkence arzusu tahakküm amacına da uygundur. Bir tahakküm ve boyun eğdirme, bir savaş aygıtı olan işkence, uysal ve itaatkâr bireyler yaratma tasarımına da uygundur. Güçlü olan egemen, düşman gördüğü kişi veya gruplara işkence uygulayarak daimi savaş halini diri tutar, böylece kendisine karşı olası tehditleri her daim bertaraf etmeyi amaçlar.

İşkence rasyonel egemen yasayı temsil eden yapısal bir sistemdir; düşmandan bilgi edinmeyi ve onu aşağılamayı amaçlayan bir yönetme silahıdır. Hem savaşın hem de egemen tahakkümün araçlarından biri olan işkence, bu nedenle, "liberal savaş biçimi"⁷ ile yakından ilişkilidir.

Nations", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(4) , 2011, ss. 728-744; Langbein JH, *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Regime*, University of Chicago Press, Chicago, 2006; Pavlischek K, "Human Rights and Justice in an Age of Terror: An evangelical critique of An Evangelical Declaration Against Torture" *Books and Culture: A Christian Review*, <http://www.booksandculture.com/articles/webexclusives/2007/september/ept24a.html>, 2007 (14.08.2015); Todorov T, *Torture and the war on terror*, Seagull Books, London, 2009.

⁶ Akt. McGreal C, "Bush on torture: Waterboarding helped prevent attacks on London", *The Guardian*, 9 Kasım, 2010.

⁷ Dillon M & Reid J, *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*, Routledge,

Neoliberalizm refah ve uzlaşmaya dayanan yeni bir dünya düzeni yaratmayı amaçlamıştı. Böylelikle hem içeride hem de dışarıda, ifade özgürlüğü, refah hizmetlerine eşit erişim, işkence ve diğer vahşi eylemlerin ortadan kaldırılması gibi 'demokratik' değerleri savunacağı varsayılan egemen devletleri meşrulaştırdı. Kısacası, neoliberalizm insan hayatını iyileştirecek değerler ve bu değerlerle beraber yaşayanların refahını artıracak bir toplum modeli tasarlamıştı.⁸ Berlin Duvarı'nın yıkılmasından kısa süre sonra, "tarihin sonu"nu ilan ederek kurumsallaştı.⁹ Karmaşık ve açık uçlu toplumsal rejimlerden oluşan bir ideoloji ve yönetimsellik olarak özellikle ekonomik ve askeri meselelerde hegemonyasını fiilen tatbik etmeye başladı. I. Körfez Savaşı ve 11 Eylül'den sonra başlatılan teröre karşı savaş, neoliberal iktidarların hegemonyasını iyice sağlamlaştırdı. Oysaki bugün, bu hegemonya kuşatma altında ve geri çekilmeye zorlanıyor. Ne var ki, politik ve ahlaki çöküş sürdükçe, neoliberalizm gitgide daha otoriter ve dolayısıyla daha çok şiddet üreten bir rejim haline geliyor.¹⁰

Kimlik kartları, biyometrik pasaportlar, afiş yasakları, askeri tarz sınırlar, tel örgüler, istisna hâlinin olağanlaştığı "güvenlik bölgeleri", silahlı insansız hava araçları, sınır daireleri, ceberrut İçişleri Bakanlıkları (Home Office), Vatanseverlik ve Terör yasaları çağında¹¹, vatandaşlık hakları 'demokrasi' adına askıya alınabilir, 'demokrasiyi korumak için' masum siviller insansız hava araçlarının adaletsiz, gayri meşru, ahlak dışı saldırılarıyla öldürülebilir, 'insan onurunu korumak' adına işkence

London and New York, 2009.

⁸ Bkz: Krugman P, *The Conscience of a Liberal*, New York, W. W. Norton & Co, 2007; Stiglitz JE, *Towards a New Paradigm for Development: Strategies, Policies, and Processes*, Geneva, Prebisch Lecture, UNCTAD, 1998.

⁹ Fukuyama F, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992; ayrıca bkz. Jameson F, "Future City" *New Left Review* 21, 2003, ss. 65-79.

¹⁰ Bkz: Bigo D ve A Tsoukala, *Terror, Insecurity and Liberty: Illiberal Practices of Liberal Regimes after 9/11*, London, Routledge, 2008; Diken B, *Revolt, Revolution, Critique: The Paradox of Society*, London, Routledge, 2012; Dillon M & Reid J, *The Liberal Way of War*, London, Routledge, 2009; Evans B, *Liberal Terror*, Cambridge, Polity, 2013; Evans, B & Reid, J, *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*, Cambridge, Polity, 2014; Springer, S, *Violent Neoliberalism*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

¹¹ Bkz: Agamben G, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998; Elden, S, *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009; Graham, S, *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*, London, Verso, 2010; Gregory D, "The Black Flag: Guantanamo Bay and the Space of Exception" *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 88(4), 2006, ss. 405-427; Lyon, D, *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Buckingham, Open University Press, 2001; Lyon D, *Surveillance After September 11*, Cambridge, Polity Press, 2003.

meşrulaştırılabilir.

Bu açıdan değerlendirildiğinde işkence, savaş ve toplum karşılıklı olarak birbirlerini oluşturan öğelerdir ve liberal savaş biçimi, “liberal yaşam biçimini şekillendiren” bir savaş-yapma makinesidir.¹² Yaşamı tehdit eden yine yaşam olduğuna göre, liberal savaşın esas nesnesi de her zaman *yaşamın kendisi* olmuştur. Liberal yaşam biçimini korumak için her şey mübahtır.

Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için Guantánamo Kampı ve Ebu Gureyb Hapishanesi’nde teröre karşı savaş adı altında yapılan sistematik işkenceyi ele almak yararlı olabilir. Buralarda faaliyet gösteren egemen politik iktidar biçimi sadece istisna hâline karar veren bir egemen değildir; aynı zamanda toprak, mıntıka ya da ulusal sınırları aşan bir toplumsal rejime işaret eder.¹³ Guantánamo Kampı hem ayrıntılı bir şekilde yapılandırılmış ‘meşru’ bir toprak parçası, hem de toplumsal ilişkilerin düzenlendiği ve denetim altında tutulduğu bir dizi yönetsel pratiğin ürünüdür. Guantánamo bu anlamda, eyleme kapasitesini kendi sınırları ve toprağının ötesinde genişleten yeni bir zalim ve olumsal egemenlik mekânı olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴

Başka bir deyişle, günümüzde egemen iktidar toprakla sınırlı değildir; olumsal eylemler ve pratiklerle yeni topraklara yayılarak geleneksel toplumsal sınırları parçalama eğilimindedir. Yani sınırları önce “yersiz yurtsuzlaştırarak”, sonra da yersiz yurtsuzlaştırılmış sınırları ve kodları sermayenin hizmetine sunarak ilerler.¹⁵ Ne var ki bu, kendi başına egemenin yeni bölgeler yaratmasının ve mekânsal yayılmacılığının son bulduğu anlamına gelmez. Bilakis, yersiz yurtsuzlaşma her zaman (yeniden)yerli yurtlulaşma ile beraber ilerler. Egemenlik bu sayede yeni piyasalar, kimlikler, iktidar rejimleri yarattığı gibi, yeni bölgesel konfigürasyonlar da yaratır.¹⁶ Egemenlik “seçici açılımlar” (yersiz yurtsuzlaşmalar) ile ilgili olduğu kadar,

¹² Dillon ve Reid, *The Liberal Way of War*, s. 9.

¹³ Elden S, *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.

¹⁴ Reid-Henry S, “Exceptional Sovereignty? Guantanamo Bay and the Re-Colonial Present”, *Antipode*, 39(4), 2007, ss. 627-648; ayrıca bkz: Margulies J, “A prison beyond the law”, *Virginia Quarterly Review*, 80(4), 2004, ss. 37-55.

¹⁵ Hardt M & Negri A, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

¹⁶ Brenner N, *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford University Press, Oxford, 2004; Sparke M, *In the Space of Theory: Postfoundational Geographies of the Nation-State*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.

“kapanmalar” (yeniden yerli yurtlulaştırmalar) ile de ilgilidir. Birisi, bir şey, ya da bir yer içerilirken, başka birisi, başka bir şey ya da başka bir yer aynı zamanda dışlanır.¹⁷ Fakat bu süreçte şiddet, istisna hâli ve savaş toprağı oluşturup bozan güçlü aygıtlar olarak varlığını hep sürdürür. Dolayısıyla, egemenliğin günümüzde nasıl işlediğini anlamak için onun yersiz yurtsuzlaştıran ve (yeniden) yerli yurtlulaştıran biçimleri kadar, savaş ve şiddetle birlikte işkenceyi kapsayan diğer zalim aygıtlarını da incelemek gerekir.¹⁸

Guantánamo Kampı, bu bakımdan, egemen yasa ve şiddet arasında gerçekleşen “planlanmış mekânsal ayrışma”yı iyice pekiştiren bir işlev görür.¹⁹ Ve bu mekânsal ayrışmanın dayatılmasıyla beraber, egemen politik iktidarın zalim olumsuzluğu hukukla yan yana faaliyet gösterir. Dolayısıyla, Guantánamo bize çağdaş egemenliğin izlediği siyasetin temelinde sadece sınırların ve toprağın düzenlenmesinin değil, belirsizleştirmenin de yattığını hatırlatır.²⁰ Devlet egemenliğinin zalim olumsuzluğu sadece ‘egemenlik toprağı nerede bulunur’, ‘istisna hâli nerededir’ sorularını değil, ‘çağdaş toplum bünyesinde egemenliğin zalim olumsuzluğu nasıl işler’ sorusunu da sormamızı zorunlu kılar. Agamben’in yazdığı gibi, “egemenliğin tam kapsamı ve konumu ve yetki alanı hiçbir zaman nihai değildir, her zaman gelip geçicidir.”²¹ Yeni egemen iktidar biçimlerinin fonksiyonu ve işleyişi sadece toprak üzerinde hâkimiyet kurma olarak kavranamaz, zalim ve olumsal etkilerini de göz önünde bulundurmak gerekir.

O hâlde egemen politik iktidar bağlamında işkence ve ‘düşman savaşçıların alıkonulması’ arasındaki ilişkiyi nasıl kavramalıyız? İşkencenin zalim egemen politik iktidarın, liberal savaşın bir aracı olduğu söylenmişti. İşkence kendine özgü teolojik, felsefi ve politik değerleri olan bir tahakküm aygıtıdır. İşkencenin düşmanı fiziksel olarak yok etmekten – antik çağda İskitler tarafından kullanılan çarpmıha germeden tutun da, İngiltere İç Savaşı sırasında zanlıların uykudan alıkonulmasına ve uzuvları kör bıçakla kesilerek kötürüm bırakılmasına, Ortaçağ’daki halka açık infazlara, Soğuk Savaş boyunca kullanılan uzun süreli aç bırakma, kaba dayak, elektrik verme, aşırı soğuğa maruz bırakma ve Türkiye hapishanelerinde özel

¹⁷ Brighenti AM, “On Territorology: Towards a General Science of Territory” *Theory, Culture & Society*, 27(1), 2010, s. 65.

¹⁸ Butler J, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004; Gregory D, “The Black Flag: Guantanamo Bay and the Space of Exception” *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, 88(4), 2006, ss. 405-427.

¹⁹ Reid-Henry, “Exceptional Sovereignty?”, s. 639.

²⁰ A.g.e., s. 644.

²¹ Agamben G, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998, s. 55.

işkence timleri tarafından uygulanan haya sıkma, kollar ya da bacaklardan aşağı sarkıtma, gözleri bağlama, baştan aşağı soyma, basınçlı su püskürtmeye kadar - birçok farklı biçimi vardır.²² Bütün bunlar bir hastalığın, bir deliliğin veya 'akıl almaz' bir dehşetin dışı vurumu değildir. Aslında tam tersi söz konusudur: İşkence egemen iktidarı tanımlayan rasyonel bir zorunluluğun ve planlanmış bir eylemin ifadesidir. Pasolini'nin *Saló*'sunun önemi de bu yüzdendir: bize neoliberal hegemonya bağlamında işkence ve istisna hâli arasındaki içsel bağı anlamak için önemli ipuçları verir. *Saló*'da resmedilen faşist egemenlerin halefleri, Ebu Gureyb ve Guantánamo'da işkence yapanların bizzat kendisidir.

Saló'da gösterilen egemen iktidarın ayırt edici özelliği, hiç bitmeyen bir intikam duygusuyla hareket etmesidir. Bu intikamcılığın kurbanı olan genç bedenler, pasif bir nesneye dönüştürülmüş ve mutlak egemen iktidara tabi kılınmıştır. İntikam ve pasiflik arasındaki bu eşitsiz ilişki, egemen iktidarın doğası gereği keyfi ve dışsal bir iktidar olduğunu ve hukuk tanımadığını gösterir. Egemen, bu anlamda, hukuku istediği zaman ve rahatlıkla askıya alabilir.²³ Dolayısıyla, egemenliği koşullandıran istisna hâlidir -diğer bir deyişle, aynı anda yasanın hem içinde hem de dışında durabilme kapasitesidir.

Giriş'te de belirtildiği gibi, bu makale istisna hâli kavramını Agambenci bir şemayı benimseyerek açıklamayı tercih ediyor. Agamben'e göre istisna hâli isyan, devrim gibi durumlarda hukukun devre dışı bırakılabileceği anlamına gelir (Agamben, 2005: 42). Ancak, hukukun askıya alınması hukukun ihlal edilmesi biçiminde değil, bizzat ihlalin yerine gerçekleşir. İstisna pozitif bir durum taşımadığı için, burada ortaya çıkan daha çok hukukun "tatbik edilememesi", hukuki perspektifin karar veremediği bir eylemin ortaya çıkmasıdır. İstisna hâli, bu anlamda, "bütün hukuki belirlenimlerin...etkisizleştirildiği bir kuralsızlık alanıdır" (a.g.e. 50-51).

İstisna hâlinde hukuk temelde üç biçime bürünür. İlk biçimde, içerisi ile dışarıyı arasındaki ayrımların ortadan kalktığı bir alan oluşur. Hukuk kendini devre dışı bıraktığından, dışarıda bıraktıklarını içermeye başlar. Bu durumu yasaya riayet etme ile yasayı ihlal etme arasında bir ayrım yapmanın imkânsız hale geldiği ikinci biçim izler. Kendini devre dışı bırakan

²² Human Rights Watch, "Torture and Mistreatment in Pre-Trial Detention by Anti-Terror Police", 1 Mart, 1997
<http://www.unhcr.org/refworld/publisher,HRW,,TUR,3ae6a7dd4,0.html>
(14.08.2015)

²³ Agamben, *The State of Exception*, s. 42.

hukuk tanımı itibariyle bilinemez, gözlenemezdir. Üçüncü ve son biçim ise, bu bilinemezliğin, gözlenemezliğin bir başka imkânsız duruma, hukukun içeriğini formülleştirmenin imkânsızlığına denk düşer. Başka bir deyişle, neyin yasal neyin yasa dışı olduğunun bilinemediği, söylenemediği durumlarda ihlal imkânsızlaşır. Hukuk formülleştirilemez hale geldiğinde “her şey mümkün”dür (a.g.e. 106).

Hukukun bu üç temel özelliği (içerisi ve dışarısı arasındaki ayrımların ortadan kalkması, hukukun bilinemez ve gözlenemez olması ve hukukun formülleştirilemez hale gelmesi) hukuku etkisizleştirerek askıya alır. Ancak, bu etkisiz hale getirme işlemi hukuku ortadan kaldırmaz, onu hiçe sayarak muhafaza eder, bu yolla içerisi ile dışarısının birbirinden ayırt edilemeyeceği “belirsizlik mıntıkları” ortaya çıkar (a.g.e. 100). Dolayısıyla, istisna hâli düzensizlik, karmaşa değildir. Bilakis, istisna hâlinde düzen ve kaos arasındaki ayırım belirsizleşir. İstisna hâli egemenin varlığını sürdürmek için hukuku askıya alması değil, bizzat hukuk yardımıyla hukuku devreden çıkarmasıdır. İşte egemenliğin gizli sırrı, hukuk ve hukuksuzluk, politika ve şiddet arasındaki bu radikal belirsizliktir.

Saló Cumhuriyeti’ni erişilmez bir yerde kuşatılmış bir faşist mekân olarak temsil eden metafor, yasal düzenin askıya alındığı istisna hâli mekânına işaret eder. İstisna hâli ise savaş ve şiddetten, insanın çıplak hayata indirgenip değersizleştirildiği istisna mekânlarının oluşturulmasından ayrı düşünülemez. Saló Cumhuriyeti’nde esir alınan gençler, bu kurucu şiddetin, egemenin intikam duygusunun en vahşi biçimlerine, zulüm ve işkenceden duyulan sınırsız hazza maruz kalırlar. Her türlü ‘yasallığın’ ötesinde bulunan bu ‘yaratıklar sürüsü’, hiçbir değer taşımayan ‘çıplak insanlar’a indirgenirler. Benzer şekilde, Ebu Gureyb ve Guantánamo’daki ‘düşman savaşçılar’ liberal yaşam biçimini, yani egemen intikamcılığının sınırsız hazzını, şiddetini ve işkenceyi sonuna kadar ‘tattılar’. Çıplak hayata indirgenmiş bu insanlar, bütün sosyal ve siyasal haklardan menedildiler. İşkence üst rütbelilerden alt rütbelilere kadar hepsinin katıldığı sistematik bir eylemdi. Basınçlı su ile işkence yapan bizzat komutandı. Komutanın arkasında ise Dick Cheney, Donald Rumsfeld ve George Bush vardı, çünkü onlara göre işkence ‘etkili bir bilgi edinme yöntemi’ydi. Guantánamo Kampı ve Ebu Gureyb Hapishanesi’ndeki veya CIA hapishanelerindeki gizli işkence, uzaktan kumandalı insansız hava araçlarıyla yok edilen ‘şüpheliler’ ve diğer infazlar günümüzün zalim ve intikamcı devlet iktidarının sonuçlarıdır.

Bu bağlamda, *Saló*’da faşist sefihlerin hukuken ve ahlaken yozlaşmış insanlar olarak betimlenmesi ve sadist egemenliğin “yasanın ötesindeki

yasa²⁴ olarak ortaya çıkması önemlidir. Pasolini bunu yaparken, çağdaş militer-güvenlik kompleksine, neoliberal demokrasiye içkin totaliter eğilimi de önceden görür ve açığa vurur. Bununla birlikte, *Saló* devlet terörünü resmetmekten daha fazlasını yapar: Devlet terörünün eleştirisini (neo)liberalizmin eleştirisiyle yan yana koyar. Sistematik işkenceyi bütün çıplaklığıyla ifşa eden *Saló*, aynı zamanda egemenin işkenceyi bir toplumsal denetim biçimi, bir tahakküm silahı, bir politik baskı aygıtı olarak hukuken nasıl doğallaştırdığını da gösterir.

Son Söz: İşkence Politiktir

Pasolini *Saló*'da, işkenceyi politik bir baskı aygıtı olarak sunar. Genç İtalyanların maruz kaldığı politik işkence, törensel ve şenlikli bir biçimde icra edilir. *Saló*'nun – Pasolini'nin kendi terimiyle – “antropolojik soykırım”²⁵, fütürizm, kübizm ve art deco gibi sanat eserlerinden oluşan görkemli bir koleksiyonla dekore edilmiş bir şatoda gerçekleşir. Sanata yön verenlerin başyapıtlarını işkence ve tecavüz esnasında görmek belki bizi rahatsız eder, ancak bunlar Pasolini'nin ne düşündüğünü kavramamız için anahtar niteliğindedir. Pasolini “modernizmden nefret eder”, sanatın öncülerinin başyapıtlarını, modern sanatı bu yüzden faşist gösterir.²⁶ Böylece izleyici mesajı açık ve net olarak alır: Yaşamın bizzat kendisi hiçbir ahlaki idealde bağı olmayan egemen iktidar tarafından sürekli yok edilmektedir. Kısaca, *Saló* işkenceyi egemen tahakkümün en üstün politik dışavurumlarından biri olarak sunar. Tıpkı işkencenin ve sistematik zulüm rejimlerinin *Saló* Cumhuriyeti'nin temel nitelikleri olması gibi, işkence, istisna hâli ve sürekli gözetim de dolaylı estetik mizansenlerle çağdaş toplumda kural haline gelmiştir. Turuncu tulumlar giyen, üzerlerine işenen, kimyasal ışık kaynağı ve süpürge sopalarıyla tecavüz edilen, öldüresiye işkence gören Guantánamo ve Ebu Gureyb esirleri bu duruma iyi bir örnektir. Guantánamo ve Ebu Gureyb mutlak egemen iktidarın hayatı mutlak bir askıya almayla yönettiği mekânlardır: Savaş esirlerine yapılan muameleyi denetleyen Cenevre Sözleşmesi'nin ve en önemlisi, insanlığın askıya alınması. Bu tür pratiklerin günümüzün neoliberal demokrasilerinde

²⁴ Agamben, *Homo Sacer*, s. 59.

²⁵ Akt. Chiesa, L, “Pasolini and the Ugliness of Bodies”, *In corpore: bodies in post-unification Italy* içinde, Eds L Polezzi ve C Ross, Fairleigh Dickinson University Press, Madison and. Teaneck, 2007, s. 209.

²⁶ Bkz. Jones J, “The Pasolini code” *G2*, 24 Kasım, 2005, <http://www.guardian.co.uk/film/2005/nov/24/2> (14.08.2015).

sona ereceği söylenmişti, ancak işkence sürekli geri gelerek kendini gösteren kalıcı bir egemenlik aygıtıdır. Bu anlamda *Saló*'daki estetik ve sadist işkence şimdiye dek istisna sayılmış olanın nasıl rasyonelleştiğini gösterir.

Saló'da gösterilen işkence, devletin politik ve askeri örgütlenmesinin kurucu niteliklerinden biri olarak belirir. İşkenceci faşistler (deli veya korkunç değil) gayet normal insanlardır. Kurbanların bedenlerine egemen şiddet rejimlerinin işaretlerini büyük bir zevkle kazırlar ve bunu yapmak yasal açıdan gayet meşru bir eylem olarak resmedilir. Böylece işkencecilerin aldığı sadist haz, işkence edilen çıplak bedenlerin edilgenliği ile buluşur. Diğer bir deyişle, sadist işkence arzusu, egemen politik iktidara tabi kılınp itaatkârlaşan pasif öznelerle el ele gider. Pasolini aslında, egemen intikamcılığının işaret ve izlerinin, 'yasal' egemen devleti oluşturan baskıcı normların nasıl ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterir.

Dolayısıyla *Saló*, işkenceyi politik bir eylem olarak ortaya koyarken aynı zamanda egemenliğin önemli bir tahakküm ve baskı aracı olarak da resmeder. Daha önce belirtildiği gibi, Pasolini işkenceyi dört farklı kesit aracılığıyla sunar: Cehenneme İlk Adım, Çılgınlık Çemberi, Bok Çemberi, Kan Çemberi. Kan Çemberi bu bağlamda özellikle üzerinde durulmaya değerdir, çünkü işkenceyi politik bir eylem, sadist şiddet, kan ve ölümle örülü bir boyun eğdirme aygıtı olarak nihai noktasına vardırır. Tam da Latin Amerika ve Türkiye'deki otoriter ve faşist rejimler tarafından uygulanan ya da liberal savaşın işkence odalarında, kamplarında icra edilen işkence gibi. Kan Çemberi, işkenceyi insanlığın bütünlüğünü yok etmeye kararlı bir paradigma olarak sembolize eder.

Filmin son sahnesinde, genç kurbanlar şatonun avlusunda en vahşi işkence biçimlerine maruz kalırlar. Faşist egemenler, kurbanlarının acı çekmesini izlerken aldıkları cinsel haz ve keyiften adeta çıldırmaktadırlar. Genç kurbanların çektikleri acıdan tahrik olan faşistler, önceden aşağıladıkları, işkence edip öldürdükleri kurbanlarla beraber acı çekmeye başlarlar. Kim kime işkence etmektedir? Burada ne olmaktadır? Bütün bunlar ne anlama gelmektedir? Faşist egemenler ve genç kurbanlar bu son sahnede hep beraber bir belirsizlik mıntikasına girerler, artık yasaya uyma ve yasayı ihlal etme arasında bir sınır kalmamıştır. Böylece bütün sistem yıkılmaya başlar. O esnada, faşist sefihlerden biri ve emrindeki bir asker bu ölümcül sahneyi kapalı bir balkondan dürbünle izlemektedir. Kurbanların haykırışları, çığlıkları, acıyla inlemeleri artık duyulmaz. Arka planda Orff'un *Carmina Burana*'sı çalmaktadır. Seyirci erotizm, güzel bedenler, acı ve işkenceyi büyük bir sessizlik içinde izlemektedir. Kamera daha sonra avludaki acı çeken bedenlerden, odada asker tarafından mastürbasyon

Saló: Politik Bir Aygıt Olarak İşkence

yapılan ve kameraya arkası dönük olarak oturan röntgenci faşiste doğru döner. Pasolini bunu yaparken, aslında zulüm edenin anonim izleyicinin bizzat kendisi olduğunu göstermek ister. Artık zulmeden biz, yani seyircidir. Başkalarının dikizciliğini dikizleyen bizler; netice itibarıyla, filmde işkencenin politikleştirilmesine hem belli bir mesafede duran (seyirci) hem de bu sürecin bizzat ögesi olan (faşist egemen) kişilere dönüşürüz. *Saló*'daki sadist haz seyirciye bizzat yansıtılırken, bizler sadist şiddet karşısında sarsılıp ondan güya tiksiniyoruz. Fakat otoriter neoliberalizm ve zalim egemenlik tarafından uygulanan şiddete gündelik yaşamımızda sessizce suç ortaklığı yaptığımızın farkına varınca tiksintimiz bir kat daha artar. Aslında tiksindiğimiz kendimizdir.

KAYNAKÇA

- Agamben G, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998
- Agamben Giorgio, *State of Exception*, University of Chicago Press, Chicago, 2005
- Bigo D ve A Tsoukala, *Terror, Insecurity and Liberty: Illiberal Practices of Liberal Regimes after 9/11*, London, Routledge, 2008
- Brenner N, *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford University Press, Oxford, 2004
- Brighenti AM, "On Territorology: Towards a General Science of Territory" *Theory, Culture & Society*, **27**(1), 2010, ss. 52-72.
- Butler J, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004
- Chiesa, L, "Pasolini and the Ugliness of Bodies", *In corpore: bodies in post-unification Italy* içinde, Eds L Polezzi ve C Ross, Fairleigh Dickinson University Press, Madison and Teaneck, 2007, ss. 208-226.
- Dershowitz A, *Why terrorism works: understanding the threat, responding to the challenge*, Yale University Press, New Haven, 2002
- Diken B, *Revolt, Revolution, Critique: The Paradox of Society*, London, Routledge, 2012
- Dillon M & Reid J, *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*, Routledge, London and New York, 2009
- Elden S, *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009
- Evans B, *Liberal Terror*, Cambridge, Polity, 2013
- Evans, B & Reid, J, *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*, Cambridge, Polity, 2014
- Graham, S, *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*, London, Verso, 2010
- Gregory D, "The Black Flag: Guantanamo Bay and the Space of Exception" *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, **88**(4), 2006, ss. 405-427.
- Hardt M & Negri A, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000

- Human Rights Watch, "Torture and Mistreatment in Pre-Trial Detention by Anti-Terror Police", 1 Mart, 1997 <http://www.unhcr.org/refworld/publisher,HRW,TUR,3ae6a7dd4,0.html> (14.08.2015)
- Jones J, "The Pasolini code" *G2*, 24 Kasım, 2005, <http://www.guardian.co.uk/film/2005/nov/24/2> (14.08.2015)
- Kelly T, "The Cause of Human Rights: Doubts about Torture, Law and Ethics at the United Nations", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(4), 2011, ss. 728-744.
- Kelly T, "The UN Committee Against Torture: Human Rights Monitoring and the Legal Recognition of Torture", *Human Rights Quarterly* 31(3), 2009, ss. 777-800.
- Langbein JH, *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Regime*, University of Chicago Press, Chicago, 2006
- Luban D, "Liberalism, Torture, and the Ticking Bomb", *Virginia Law Review* 91, 2005, ss. 1425-1461.
- Lyon D, *Surveillance After September 11*, Cambridge, Polity Press, 2003
- Lyon, D, *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Buckingham, Open University Press, 2001
- MacIntyre A, *After virtue: a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007
- Margulies J, "A prison beyond the law", *Virginia Quarterly Review*, 80(4), 2004, ss. 37-55.
- McGreal C, "Bush on torture: Waterboarding helped prevent attacks on London", *The Guardian*, 9 Kasım, 2010.
- Pasolini PP, *Saló*, United Artists Corporation and Water Beaver Films, 1975
- Pavliscek K, "Human Rights and Justice in an Age of Terror: An evangelical critique of An Evangelical Declaration Against Torture" *Books and Culture: A Christian Review*, <http://www.booksandculture.com/articles/webexclusives/2007/sepember/ept24a.html>, 2007 (14.08.2015)
- Todorov T, *Torture and the war on terror*, Seagull Books, London, 2009
- Pugliese, J, *State Violence and Execution of Law: Biopolitical Caesurae of Torture, Black Sites, Drones*, Routledge, Abingdon and New York, 2013
- Reid-Henry S, "Exceptional Sovereignty? Guantanamo Bay and the Re-Colonial Present", *Antipode*, 39(4), 2007, ss. 627-648.
- Sparke M, *In the Space of Theory: Postfoundational Geographies of the Nation-State*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005
- Springer, S, *Violent Neoliberalism*, New York, Palgrave Macmillan, 2015

SÖMÜRGEÇİ İSPANYOL AMERİKASI'NDA ARİSTOTELESÇİ DOĞAL KÖLE KAVRAMI

Fatma DORE*

ÖZET

Rönesans'ta İspanyol bilginleri nazarında Aristoteles'in konumu oldukça yüksektir. Dolayısıyla onun doğal köle kavramı, Amerika kıtasında karşılaşılan yerli halkların statüsüne ilişkin entelektüel tartışmaların çerçevesini belirlemiştir. Söz konusu kavram, kölelik olgusunun toplumun tam işlevselliği için gerekli olduğuna inanan Antik Atina'nın köleci toplumu bağlamında geliştirilmiştir. Öte yandan Aristoteles'in doğal köle kavramı her halükarda bir belirsizlik de içermektedir. St. Thomas Aquinas zamanında Aristotelesçiliğin yeniden doğuşuyla birlikte bir kez daha önem kazanan kavram, St. Augustine'e göre erken Kilise'de geçerli değildir, ancak Rönesans'ta Aristotelesçilik etkisinin yükselmeye devam etmesiyle birlikte İspanyol düşünürleri arasında çok önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Çalışmada, onların doğal köleler olduklarını ileri sürenlerle, bu tavrı reddeden ancak eğitim yoluyla bilişsel yetilerinin iyileştirilebileceğini savunanlar olmak üzere iki tarafın tartışma konusu olan köleleştirilen yerli Amerikalıların durumu incelenecektir. Las Casas, ikinci gruba girmekte, aynı zamanda Aristotelyen doğal köle kavramını tamamıyla reddetmektedir.

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, doğal köle, St. Augustine, St. Thomas Aquinas, Bartolomé de Las Casas.

(The Aristotelian Concept of the Natural Slave in the Spanish Americas)

ABSTRACT

This paper demonstrates that due to the great status of Aristotle among the Spanish scholars in the Renaissance, his concept of the natural slave framed the debate in which these intellectuals dealt with the newly encountered native peoples of the Americas. It first reveals that this concept was developed within the context of the slaveholding society of ancient Athens, where slavery was regarded as a requisite for that proper functioning of that society. It also shows that the concept itself is an ambiguous one. The paper then demonstrates, mainly through the writings of St Augustine, that in the early Church the concept fell into abeyance before being brought back into significance in the time of St Thomas Aquinas with the rebirth of interest in Aristotle. It then shows that with the influence of Aristotle continuing to rise into the Renaissance, the concept of the natural slave became one of great importance, including amongst the aforementioned Spanish scholars. It next reveals how the status of the newly encountered native Americans, who were being enslaved, was debated in terms of the natural slave, with one side taking the view that the native Americans were indeed natural slaves, whilst the other denying that this was the case, although advocating education to improve the reasoning ability of these peoples. Lastly, it shows that Las Casas belonged to the latter side, whilst also rejecting the concept of the natural slave altogether.

Keywords: Aristotle, natural slave, St Augustine, Thomas Aquinas, Bartolomé de Las Casas

* Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi, dorefatma@gmail.com
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 31-50
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Aristoteles eserlerinin büyüklüğünü "Spencer'in dönemine kadar hiç kimse öylesine bir bilgi ve teori sentezini oluşturamamış, o zaman bile ancak yarı değerine ulaşmıştır" ifadeleriyle betimleyen Pulitzer Ödüllü tarihçi ve filozof Will Durant'a göre işte bu nedenle "Aristoteles yirmi asırdır kendisine verilen *Ille Philosophus*: Filozof saygın ismini hak etmektedir."¹ Ona göre bu muazzam yekûn, aynı zamanda "şimdiye kadar başka hiçbir filozofun eserinde Aristoteles'te olduğu kadar hata ve saçmalıklar içerilmediği" anlamına da gelmektedir. Bu "saçmalıklar"dan bir tanesi elbette Aristoteles'in doğal köle kavramıdır ki, Durant bu konuyu eleştirel bir tavırla şöyle dile getirir: "[Aristoteles] Düzensizlikten o kadar korkuyordu ki, köleliğin korkutuculuğunu unuttu gitti."² Nitekim Aristoteles'in sözü geçen kuramı çokça eleştirilmiştir. Örneğin T. A. Sinclair, Aristoteles'in *Politika*'sına yazdığı girişte, Antik Yunan düşünürünün bu konudaki görüşünü "duyarsızlık mı yoksa aptallık mı diye yorumlamak" konusunda kafa patlatır.³

Bununla birlikte Aristoteles'in düşünce tarihi üzerindeki güçlü tesiri göz önüne alındığında, doğal köle kavramının kendisi de belirli zamanlarda ve yerlerde oldukça etkili olmuştur. Bunun en açık örneklerinden biri on altıncı yüzyılda yeni fethedilmiş Amerika'da mevcuttur. Filozofun sorunsal doğal köle fikrinin, kıtanın yerli halklarına karşı sergilenecek tavır konusunda İspanyol bilgeleri arasında cereyan eden tartışmaları biçimlendirmesi, kendisine biçilen statünün aleni göstergesidir. Bu çalışmada öncelikle Aristoteles'in doğal köle kavramı incelenerek ilgili tüm unsurlarıyla birlikte bir bağlama yerleştirilecektir. Daha sonra bu kavramın Ortaçağ ve Rönesans'ta özellikle de filozof Thomas Aquinas'ın düşüncesindeki önemine bakılacaktır. Amerika yerlilerinin kendi kıtalarında köleleştirilmeleri gerçeğine de kısaca değindikten sonra çalışmanın yukarıda belirtilen konusu ele alınacaktır.

¹ Will Durant, *Outlines of Philosophy: Plato to Russell*, Ernest Benn Limited, London, 1962, s. 68.

² a.g.e., s. 98.

³ T. A. Sinclair, "Introduction", *The Politics* içinde, ed. ve çev. T. A. Sinclair, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1976, s. 17.

Aristoteles'in Kölelik Üstüne Düşündükleri

Aristoteles "Yunan toplumuna egemen olan statüko"nun bir savunucusuydu⁴ ve bu, o toplumda önemli bir faktör olan kölelik kurumunu da içermekteydi. Aristoteles Atinası'nda köle sahipliği yaygın bir şey olduğu gibi bu durum yalnızca zenginlerle sınırlı değildi.⁵ Atina ve çevresindeki bölgede 80.000 ile 100.000 arasında olduğu tahmin edilen köleler sayısal olarak şehir-devlet -ya da polis- vatandaşlarını bir ya da bir buçuk kat aşırıyordu. Kölelerin büyük çoğunluğu Yunanistan'a, ülkenin Doğu ve Kuzey'indeki dış topraklardan canlı bir köle ticareti yoluyla ithal edilmişlerdi.⁶

Aristoteles'in bu kurumun bozulmadan korunması gerektiğine olan inancı, onsuz "polis'in nihai hedefi olan kültürel yaşam"ının olanaksız olacağı kanaatine dayanıyordu.⁷ Dolayısıyla, onun bakış açısı söz konusu kurumun yaşam tarzlarının korunması için gerekli olduğuna inanan hemşehrilerinin genel fikriyle uyum içindeydi. Ortalama bir Atinalı'nın kendini özgür bir adam olarak görmesi, bir usta tarafından istihdam edilerek boyunduruk altına alınmamış olma anlamına gelirken, seçkinler için bu, olmadığı takdirde, örneğin felsefi araştırmalar yapamayacakları boş vakitlerinin dayandığı kölelik kurumunu gerektirirdi.⁸ Hal böyleyken köleliğin kaldırılması, doğuracağı kargaşa yüzünden hiç kimsenin düşünemeyeceği kadar radikal bir şeydi. Diğer yandan çok ucuz oldukları için birçok köleye sahip olabilmek⁹ gerçeği de mevcut durumun devamını teşvik ediyordu.

Bununla birlikte, adaleti düşüncesinin merkezine koyan Aristoteles çapında bir düşünür, köleliği basit faydacı argümanlarla ileri süremezdi, ilaveten köleliğin "doğa(ların)dan kaynaklanmadığını...ve böylesi bir ayırımın metazori oluşundan dolayı haksız bir şey olduğunu söyleyen"lerle¹⁰ de başa çıkması gerekiyordu, nitekim bu argümanın birkaç savunucusu

⁴ W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, Gerald Duckworth & Co Ltd., London, 2002, s. 50

⁵ Belirtmek gerekir ki bu kurum Antik Yunan'ın yalnızca bu büyük şehir-devletine özgü değildir. Tarihçi A. H. M. Jones'a göre "bu kurumsal yapı çağdaş dünya genelinde pek olağan görülürken bir tek Atinalılar'ın köleliği kabul ettiklerini söylemek adil olmaz." (A. H. M. Jones, "Athens and Sparta", *The Greeks* içinde, ed. H. Lloyd-Jones, A.C. Watts & Co. Ltd., London, 1962, s. 61.)

⁶ Antony Andrewes, *Greek Society*, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1991, s. 147-8.

⁷ Sinclair, Introduction, s. 17.

⁸ Andrewes, *Greek Society*, s. 146.

⁹ a.g.e., s. 148.

¹⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 28. Bundan sonra *Pol.* şeklinde geçecektir.

vardı.¹¹ Aristoteles, köleliği meşru bir zeminde doğrulama gereğini duydu ve onun doğal bir temeli olduğunu iddia etti. *Politika*'da şunları söyler: “[D]oğaları itibariyle kimi insanlar özgür kimileri köledir. Bu insanların da kölelik yapmaları uygun ve doğaldır.”¹² Bu doğal kölelik fikri, bir köle ve özgür bir kişi arasında temel bir farklılık olduğunu varsayar ve Aristoteles'e göre bu fark bilişsel yetenekte bulunur. O, “[r]uhtaki düşünme yeteneği...kölede hiç yoktur”¹³ der. Ona göre köleler adeta “evcil hayvanlar gibi” yalnızca “beden gücü” ile donatılmış olup kendilerinden “bedenlerini kullanarak çeşitli işler yapmaları dışında başka bir şey beklenemez.”¹⁴

Aristoteles'in doğal köle kavramında önemli bir noktaya dikkat çekmek gerekirse; filozofa göre kölelerin zihinsel yetenekler sergileyememeleri dünyevi görevlerini yürütmek zorunda olmalarından kaynaklanmaz, bilakis onlar zihinsel yetilere sahip olmadıkları için haklı olarak köledirler.¹⁵

Aristoteles bu bakış açısıyla, “doğal köleliği düşünsel yetisizlik temeline dayandırmış olur.”¹⁶ Her ne kadar Fortenbough, filozofun bu iddiayla kölelerin hiçbir zihinsel kapasiteye sahip olmadıklarını söylemeye çalışmadığını, onları “sadece bedensel edimler gösteren garip bir tür bilişsel olmayan hayvan” olarak sınıflandırdığını¹⁷ belirtse de, Aristoteles'in “[k]öle canlı bir araçtır, araç ise cansız bir köle”¹⁸ gibi ifadeleri bu tür bir belirsizliğe izin vermektedir. Sonuç itibariyle Aristoteles doğal köleyi etten bir makine ya da örneğin öküz gibi bir hayvan olarak görmeseydi, etrafındaki köle sahibi toplumun sergilediği kanıtlarla çelişmiş olurdu. Dahası, Aristoteles için doğal kölenin kavrama kapasitesi özgür bir adamınkinin aksine sınırlıdır. Bir kölenin görevlerini yerine getirebilmesi için gerekçe düzenlenebilir, ancak kölenin kendisi gerekçe üretmez.¹⁹ Buna göre doğal köle, kendisi adına düşünme gücüne sahip bir kişinin kılavuzluğunu gereksinir.²⁰ Aristoteles bu nedenle doğal köle için, kölelik konumunda bulunmasının kendisi için faydalı olacağı anlamında “yönetilme

¹¹ Andrewes, *Greek Society*, s. 156.

¹² *Pol.* s. 31-32.

¹³ *Pol.* s. 46.

¹⁴ *Pol.* s. 31.

¹⁵ Fortenbough, *Aristotle on Emotion*, s. 59.

¹⁶ a.g.e., s. 57.

¹⁷ a.g.e., s. 54.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1161b5, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014. Bundan sonra *N.E.* şeklinde geçecektir.

¹⁹ Fortenbough, *Aristotle on Emotion*, s. 57.

²⁰ a.g.e., s. 54.

ve emir bekleme[leri]nin daha uygun” olduğunu ileri sürer.²¹ Filozof aynı zamanda efendi ile köle arasındaki ilişkinin, “burada efendiye yararlı olan yerine getirilir”²² temelinde “tiranlık”a benzediğine ve bu nedenle yanıltıcı bir tablo sergilediğine dikkat çektikten sonra, adaletin kölelerle bir ilintisi olmadığını,²³ dolayısıyla “bu [ilişkinin] *doğru*”,²⁴ yani adil bir ilişki olduğunu altını çizer.

Daha önce de belirtildiği gibi söz konusu kavram çok tenkit edilmiştir; yalnızca köleliği gerekçelendirme girişimi açısından değil, aynı zamanda bulanık doğası gereği de eleştiriye açıktır. Zira Aristoteles, savaşta esir alınanların yasal olarak köleleştirilmelerine ilişkin soruyu geçiştirmektedir.²⁵ Yani özgürken kazara kötü koşullar sonucu esir düşen insanlar şimdi doğal köle mi olacaklar o belli değil. Filozof barbar dediği belli tipteki insanları doğal köle olarak değerlendirir, ama bu konuda da görüşünü netleştirmez.²⁶ Bu hususta örneğin Julie K. Ward şunları söylemektedir:

Batı'nın ırkçı politikalarıyla Aristoteles'in kölelik kuramı arasındaki ilişki, modern dönemde [insanı] filozofun bizzat kendisinin etnik kimlik ile kölelik arasında bir bağ oluşturduğu varsayımına sevk ediyor. Aristoteles'in *Politika*'sında bu bağa yönelik metne dayalı kanıtlar çelişkili sonuçlar nedeniyle belirsizdir; bazı paragraflarda kölelikle “barbarlık” arasında bir ilişki şeklinde görünür, ancak birçok yerde bunu doğrulamakta noksan kalır...[Yine de, *Politika*'da] biri barbar olabilirken köle olmayabiliyor...nihayetinde ilki diğeri için yeter neden değil...[Dahası,] aksi savunulmadığından, metinden çıkarılabilecek nihai sonuç doğal köle olmanın bir barbar olmayı içerdiği ancak bir barbar olmanın doğal köle olmak için gerekli bir koşul olmadığı şeklindedir.²⁷

²¹ *Pol.* s. 31.

²² *N.E.* 1160b30-32.

²³ *N.E.* 1161b-2.

²⁴ *N.E.* 1160b32.

²⁵ *Pol.* s. 33.

²⁶ *Pol.* s. 33.

²⁷ Julie K. Ward, “*Ethnos in the Politics: Aristotle and Race*”, *Philosophers on Race: Critical Essays* içinde, ed. Julie K. Ward and Tommy L. Lott, Blackwell Publishers Ltd. Oxford, 2002, s. 28.

Kuşkusuz bu belirsizlikler Aristoteles'in bu kavramı ileri sürmesini önlememiş, hatta yukarda belirtildiği üzere doğal köleliğin "doğru" olduğunu iddia etmiştir.

Hristiyan Düşüncesinde Kölelik

Bu doğal köle fikri köklü bir ideolojik devrimle Hristiyanlaşan Batı Dünyası'nda baki kalmıştı. Allah'ın yarattığı herkesin eşitliğini vurgulayan Hristiyanlık'ın mutlaka bu kuruma saldıracağı fikriyle kavramın sağ kalması düşünülemezdi.²⁸ Diğer yandan genel anlamda olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirilen kölelik, Kilise'nin yeni düzeniyle tamamen uyuşmaz bir şey de değildi ve böylece Antik Yunan kültür ve bakış açısını miras alan putperest Roma İmparatorluğu'ndan, Hristiyanlaştırılmış yeni tezahürüyle devam etti.²⁹

Gel gelelim, yukarda değinildiği gibi, kölelik kurumu hayatta kalmasına rağmen Aristotelesçi doğal köle fikri erken Kilise döneminde askıya alınmıştır. Bu bağlamda "Ortaçağın...en önemli düşünürlerinden biri"³⁰ olarak gösterilen filozof ve Kilise Babası St. Augustine'nin (MS 354-403) düşünceleri aydınlatıcıdır. Açıktır ki doğal köle kavramı bazı insanların bilişsel yetisizlikleri nedeniyle başkalarından aşağı olduğu fikrine dayanır. Bununla beraber Augustine ve erken Kilise akla değer vermez, dolayısıyla böyle bir ayırımın da bir geçerliliği olmayacaktır. Akıl değersizleştirilmesi temayülü, inanca ve ilk günaha yapılan vurguyla ilintilidir. İlk günah, insanların doğasının zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde çarpık olduğu ve kendi çabalarıyla bu durumlarını düzeltmeyecekleri düşüncesine dayalıdır.³¹ Bu, Yunanlılardakinin aksine bilgide ilerlemenin akılla olamayacağı ve nasıl ki günahattan kurtuluş Tanrı'nın inayetiyle olacaksa, bilgiye ulaşmanın da yalnızca "Tanrının aydınlatması" ile olacağı anlamına gelir.³² Bu durum insanlar arasında akıl yetisi temelinde herhangi bir ayırımı önlediği gibi St. Augustine'in nazarında köleliğin ne doğal ne de iyi bir kökene dayanmadığı fikrini de ortaya koyar.

²⁸ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge, London, 2002, s. 111.

²⁹ Cyril Mango, *Byzantium: The Empire of the New Rome*, Orion Books Ltd., London, 1998, s. 40-1.

³⁰ Gordon Leff, *Medieval Thought: St Augustine to Ockham*, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1958, s. 34.

³¹ a.g.e., s. 37.

³² a.g.e., s. 41.

Augustine “Tanrı’nın bizi yarattığı tabiat doğrultusunda kimse kimsenin kölesi değildir”³³ ifadesi temelinde Aristoteles’in görüşünü yadsır. “[I]nançlı kimseler”in “kötü efendiler”e esir düşme ihtimalinin³⁴ de altını çizmek suretiyle, köleliğin aslında “doğal” bir nedene dayanmadığını düşünmektedir. Yine de, doğal olmayan nedenler temelinde kölelik gerçeğini doğrulamakta ve bunun ilk günden kaynaklandığını düşünmektedir. “Günah, köleliğin...temel nedenidir” diyen Augustine’e göre “köle”, “doğa değil günahla çağrışimli” bir “ad”dır ve günahkar oğlu Ham’a³⁵ uyguladığı adil ceza çerçevesinde “hakkaniyetli Nuh” aracılığıyla *Tevrat*’ta yer almıştır.³⁶ Ayrıca o zamandan beri suç ve uyumsuzluğa neden olan günah evrende devam ettiğinden, suçların kimi zaman kölelikle cezalandırılması lüzumludur. Ancak bu anlayış, Aristoteles’in doğal köle kavramından oldukça uzak olup, “tüm ortaçağ ilahiyatçılarının en saygını”³⁷ olarak vasedilen Hıristiyan filozof St. Thomas Aquinas tarafından böyle bir anlamda değerlendirilinceye kadar yaklaşık bin yıl geçerliliğini sürdürecektir.

St Thomas Aquinas (1226-1274) ile birlikte aklın yeniden olumlu değerlendirilişi, Aristoteles’e³⁸ duyulan yenilenmiş ilgiyle bağlantılıdır ve bu bileşimden hareketle doğal köle kavramı da yeniden güçlenecektir. Aquinas, Yunan düşünürün felsefesini Hıristiyan teolojisi ile uyumlu hale getirme girişimi olan “Hıristiyan Aristoculuk”un en önemli kurucularındandır.³⁹ Bu uzlaştırma Aquinas’ın akla önemli bir yer vermesi ve Hıristiyanlığın hakikatini kanıtlamak bağlamında onu “doğru yerine koyma”⁴⁰ girişimiyle

³³ Aug. XIX.15 325.

³⁴ Aug. XIX.15 324.

³⁵ Bu muayyen “günah” için *Kutsal Kitab*’ın *Yaratılış* 9/18—28 kısmına bakılabilir. Kıssada Nuh’u çıplak bir şekilde uyurken gören oğlu Ham bunu diğer kardeşlerine – Sam ve Yafes- söyler, ancak onlar babalarına böyleyken bakmamak için yüzlerini başka tarafa çevirirler. Nuh uyandığında Sam ve Yafes’in iffetli davranışlarını takdir eder ve Ham’a iki kardeşinin kölesi olsun diye beddua eder.

³⁶ *Yaratılış* 9/18—28.

³⁷ John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, HarperCollinsPublishers, London, 1993, s. 496.

³⁸ Aristoteles, Hıristiyan Avrupa gözünde uzun zaman şüpheli yerini korudu. Leff’e göre onun “hareket ve değişim”e odaklı ve dolayısıyla “ötesinin hakikati”yle değil de yalnızca bu dünyayla ilgili olan “oluşan dünya” üzerindeki etkisi nedeniyle onların ilgi alanına girmedi. Üstelik Aristoteles’in “yaratıcısız bir dünya ve ruhsuz insan”ı içeren kozmolojisi Hıristiyanlık açısından “Hıristiyan bakış açısına gerçek bir tehdit” içeriyordu ve bu nedenle “Aristoteles’in Hıristiyan düşünürlerin kalbinde hemencecik yer etmemesi” pek şaşırtıcı değildi (Leff, *Medieval Thought*, s. 221).

³⁹ Leff, *Medieval Thought*, s. 211.

⁴⁰ Aquinas’ın düşünsel devrimi yine de çok abartılmamalıdır. Leff’in belirttiğine göre “Thomasçılık”ın [yani Aquinas felsefesi] temeli aklın inancı inkar etmesi değil onunla

başladı.⁴¹ Aquinas insandaki akletme yetisinin tamamen bozulmuş olduğunu düşünmüyordu bilakis aklın hakikatleri kavrayabileceğine, dolayısıyla “tinsel formlar”ın anlaşılabilmesini sağlayan⁴² “deney ve kanıt” bilgisine akılla ulaşılabileceğine inanıyordu.⁴³ Aquinas da ilk günaha inanır ancak, insanın doğrunun ne olduğunu tespit edebilmesine değil de, doğru olma çabasına zarar verdiğini düşünür.⁴⁴ Aquinas'ın Aristoteles'e ilgisine gelince, bu onun 1259 ve 1268 yılları arasında uzun bir süre İtalya'da kaldığı döneme rastlar. Bu yıllarda *Politika* da dahil Aristoteles'in eserlerine ve bunlar üzerine yorumlar yazmaya kendini kaptırmış olan Aquinas'ın bu yoğun çalışmasının sonucunda bakış açısını “şekillendiren en etkili” figür Aristoteles olmuştur.⁴⁵

Aquinas'ın *Kâfirlere Karşı (Summa Contra Gentiles)* eseri rasyonel argüman açısından onun en büyük çalışmasıdır ve aynı zamanda doğal kölelikle ilgili görüşlerini de içerir. Bu konuyu eserin “Kendi Aralarında ve Öteki Şeyler Karşısında İnsanların Düzenlenişi Üzerine” başlıklı bölümünde hiyerarşiyi mütalaa ettiği yerde ele alır. Aquinas burada “bir şekilde aklın ışığından pay aldığı”⁴⁶ için insanı, “aklî tözler”⁴⁷ olarak tanımladığı melekler ile hayvanlar arasına yerleştirir.⁴⁸ Bu hiyerarşi, böylece sahip oldukları rasyonel yetenekleri bağlamında tanımlanmış olmaktadır. Dolayısıyla Aquinas'ın “hem hayvan hem de rasyonel varlık”⁴⁹ olarak gördüğü insanı meleklerin altına ancak “onlara üstün olduğu”⁵⁰ için de hayvanların üstüne yerleştirmesi şaşırtıcı değildir. Lakin doğal köle kavramıyla ilgili husus, bütün insanların akıldan eşit şekilde pay almadıklarıyla temellendirilir. Aquinas açıkça Aristoteles'i doğrular:

Aynı temelde, insanların kendi aralarında da sıralanış vardır. Nitekim kavrayışta doğal olarak üstünlük gösterenler kontrolü elinde tutar, öte yandan kusurlu bir kavrayışı olup da

bütünleşmesidir” ve akıl Aquinas için hiçbir zaman inanca baskın gelemez (Leff, *Medieval Thought*, s. 212-3).

⁴¹ a.g.e., s. 212-215.

⁴² a.g.e., s. 222.

⁴³ a.g.e., s. 215.

⁴⁴ a.g.e., s. 251.

⁴⁵ a.g.e., s. 213-214.

⁴⁶ Aquinas III.81.1.

⁴⁷ Aquinas, II.44.4.

⁴⁸ Aquinas, III.81.1.

⁴⁹ Aquinas, II.30.10.

⁵⁰ Aquinas II.22.6.

Fatma DORE

güçlü bedene sahip olanlar, Aristoteles'in *Politika*'da belirttiği gibi tabiat gereği hizmet etmeye uygun görünüyor.⁵¹

St Thomas bu yaklaşımını dinî kanıtlarla da desteklemeye çalışır:

“Ahmaklar da bilgelerin kulu olur”⁵² diyen Süleyman'ın görüşü ve yine “halkın arasından Tanrı'dan korkan yetenekli adamlar seç...Halka sürekli onlar yargıçlık etsin”⁵³ sözleri de bu fikirle uzlaşır.⁵⁴

Böylece Aristoteles'te olduğu gibi Aquinas'a göre de aklî yetinin azlığı doğal köleliği geçerli kılmakta, hatta kararları akılla tespit edilemeyen irade özgürlüğü yoluyla kurtuluş mümkün olmadığından belirleyici bir unsur olmaktadır.⁵⁵ Aquinas, insanın akli yetisi temelinde hiyerarşik sıralanışını, üstün akletme melekesine sahip meleklerin üstte ve akledemeyen hayvanların ise altta olduğu varlıklara dair daha büyük bir hiyerarşik sistem içinde göstererek tartışmayı geliştirir. Çalışmasının bu bölümünü “[d]emek ki, ilahi takdirin her şeyin üzerine düzen yüklediği açıktır, böylece Havari'nin dediği kesinlikle doğrudur: “Allah'ın işleri iyi düzenlenmiştir”⁵⁶ gibi bir savla bitiren Aquinas, doğal köle kavramının ilahi mukadderat olduğunu kuvvetle ima etmektedir.

Rönesans'ta Tutum

Rönesans'a geçişte Aristoteles'in konumunda dramatik bir yükseliş görülmüştür. Rönesans'ın en önemli kültür merkezlerinden biri olan Vatikan'daki Apostolik Saray'ın duvarında bulunan Raphael'in dev *Atina Okulu* Aristoteles'e gösterilen hürmeti açıkça gösteren bir sanat eseridir. Bu tabloda Aristoteles Antik dünyanın “en yüksek iki figürü”nden biri⁵⁷ olarak

⁵¹ Aquinas, III.81.5.

⁵² *Kutsal Kitap*, s. 797.

⁵³ *Kutsal Kitap*, s. 90.

⁵⁴ Aquinas, III.81.5.

⁵⁵ Leff, *Medieval Thought*, s. 224.

⁵⁶ *Kutsal Kitap Romalılar* 13:1 (akt. Aquinas III.7)

⁵⁷ Diğerleri Platon'dur.

temsil edilir.⁵⁸ Aristoteles'in itibarının yeniden yükselmesi Aquinas'la Rönesans arasındaki yüzyıllarda hızla ilerlemiştir. Örneğin Dante Alighieri'nin *İlahi Komedya*'sında Aristoteles, Dante'nin Hıristiyan olmayıp da kendilerine çok büyük saygı beslediği kimseleri öbür dünyada yerleştirdiği *Araf*'taki sakinlerden biridir.⁵⁹ Dante, *Araf*'ta Aristoteles'i - "felsefi ailesi" - öteki büyük filozoflar- tarafından çevrili ve büyük filozofların hepsinin "ona saygı sunduğu" "bilginlerin en bilgini" biçiminde betimler.⁶⁰ Eser üzerine bir uzman olan Mark Musa şunları söyler:

Dante'ye göre Aristoteles, insan aklının zirvesini, Hıristiyan vahyinin yardımı olmaksızın bir insanın kendi başına ulaşabileceği en üst noktayı temsil ediyordu. Dante *İncil* dışında en çok Aristoteles'ten istifade etmiştir.⁶¹

Rönesans'ta Aristoteles etkisinin çok büyük ve yaygın oluşu, büyük ölçüde Aquinas'ın onu yeniden itibarlı kılmasına borçlu⁶² olarak "her üniversitenin ders müfredatında geniş bir yer tutmaya devam etmesi"⁶³ ileride incelenecek kilise adamlarıyla bağlantısı açısından önemlidir. Aquinas'ın kendisi de bu etkinin oluşması için çok büyük çaba göstermiştir.⁶⁴ Aquinas, Kilise bilim adamları tarafından yoğun bir şekilde okunmuş,⁶⁵ aynı zamanda Erasmus tarafından da takdir edilmiştir.⁶⁶

Aristoteles'in doğal köle kavramı, Aquinas tarafından da benimsenmiş olduğu göz önüne alındığında, bilhassa Aristoteles'in kendi

⁵⁸ Michael Wood, Bruce Cole & Adelheid M. Gealt, *Art of the Western World: From Ancient Greece to Post Modernism*, Simon & Shuster Inc., New York, 2006, s. 150.

⁵⁹ Dante, eserinde Antik dünyanın birçok lider ve entelektüelleri yanı sıra Selahattin Eyyubi gibi Müslüman savaşçılar ve İbn Sina ile İbn Rüşd gibi İslam filozoflarına da saygın bir yer vermektedir (bkz. Dante, *İlahi Komedya*, s. 60-61).

⁶⁰ Dante, *İlahi Komedya*, ss. 60, 303.

⁶¹ Mark Musa, "Notes" for Canto IV., *The Divine Comedy: Vol I: Inferno* içinde, Dante Alighieri, Penguin Books Ltd., London, 1984, s. 106.

⁶² Unutulmamalıdır ki Ortaçağ felsefesi tarihçileri, XII. yüzyıl Avrupası'nda Aristotelesçiliğin canlanmasında İbn Rüşd'ün Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki lider konumunu teslim etmektedirler (bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 245,246).

⁶³ Hale, *Renaissance Europe*, s. 286.

⁶⁴ Zira Aquinas çalışmalarını ilahi bir amaca hizmet olarak görüyordu ve sonuçta "akılla imanın uzlaştırılması" girişimi, inanç kaynaklarına yaklaşım tarzlarının çokluğu" dolayısıyla kimilerine göre sıkıcı ve kafakarıştırıcı gelse de büyük "bir bilgi birikimi"nin doğmasına neden oldu (bkz. Hale, *Renaissance Europe*, s. 303).

⁶⁵ Hale, *Renaissance Europe*, s. 233.

⁶⁶ a.g.e., s. 290.

eserleri aracılığıyla dönem boyunca etkili olmuştur. Gerçekten de Rönesans'ta "Antik siyaset teorisine yeniden odaklanma Antik toplumun dayandığı kölelik kurumuna da yeni bir ilgi doğurmuştur."⁶⁷ Anlaşıyor ki Aristoteles'in köleliğe ilişkin düşünceleri itimat edilerek yeniden sahiplenilmiştir. Bu bağlamda Rönesans siyaset filozofu Baldassare Castiglione özellikle önemli bir kaynaktır. Kendisi doğal kölelik kavramından esinlenerek şunları yazmıştır:⁶⁸

[G]erçek özgürlüğün yaşadığımız gibi değil, ancak iyi yasalara göre yaşamak olduğunu söylemeli. İtaat de, komuta etmekten daha az doğal ya da yararlı değil; ve bazıları tabiatları gereği itaat etmek üzere doğar...[b]irçok insan vardır ki eylemleri yalnızca beden kullanımıyla sınırlıdır...[bunlar] rasyonel varlıklar olmalarına rağmen, sahip oldukları akıl kapasitesi sadece bunu farketmeye yeter ancak bundan bir fayda üretmezler.⁶⁹

Bu fikir, Rönesans'ta başlayan İspanyol fetihleriyle Amerika kıtasına da taşınmıştır. Oradaki etkisine geçmeden önce, o dönemde kıtadaki kölelik gerçekliğine bakarak kavramı bir bağlama oturtmak faydalı olacaktır.

Amerika'nın Yerli Halklarına İlişkin Tartışma

Kölelik, fetihlerin başlamasının ardından İspanyollar tarafından Amerika kıtasına getirildi. Kolomb'un kendisi, kıtaya ilk gelişinin üstünden henüz çok zaman geçmeden peşinden gelenlere yerli Amerikalılar'ı köle olarak vermeye başlamıştı⁷⁰ ve daha yüzyılın sonu gelmeden kölelik *encomienda* sistemi olarak kurumsallaşmıştı.⁷¹ Hakikatte, kölelerin efendisi olma ihtimali birçok İspanyolu Batı'ya doğru çekti. Pagden der ki:

⁶⁷ a.g.e., s. 198.

⁶⁸ Aşağıdaki alıntı aslında Castiglione'nin siyasi yapıtı *Saray Nedimi*'ndeki karakter Lord Ottiviano'nun ağzından, tıpkı Platon ve Cicero'nun kendi felsefelerini ortaya koydukları tarzda bir diyalog formuyla çıkar. Diğer karakterlerin yanısıra Lord Ottaviano "yazarın görüşleriyle birebir örtüşen yorumları" dile getirir (bkz. Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, s. 359) ve bu nedenle Castiglione'nin sözcüsü olarak değerlendirilebilir.

⁶⁹ Count Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, çev. Leonard Eckstein Opdycke, Charles Scribner's Sons, New York, 1903, s. 261.

⁷⁰ Bakewell, *A History of Latin America*, s.79.

⁷¹ a.g.e., s. 80.

Amerika...Avrupa'da erişim imkanı bulamadıkları toplumun bir benzerini kurmak isteyen yerleşimcilere cazip geliyordu. Onların nazarında Kızılderililer, kendi toplumsal yeniden yapılanmalarının *önemli bir parçası* idi. Biliyorlardı ki insanlar, kendilerine komuta edebilecekleri başka insanlar mevcut olduğunda efendi olabiliyorlardı ancak.⁷²

Amerika'da tesis edilen kölelik sisteminin bir görgü tanığı⁷³ olan Bartolomé de las Casas'a göre -kendisi aşağıda daha ayrıntılı olarak incelenecektir- Amerika'da kölelik, "zorbaca ve insanlık dışı davranışlar"⁷⁴ sergileyen İspanyol yerleşimcilerin "hırslarını ve arzularını tatmin etmek için" tesis ettikleri bir kurumdur.⁷⁵ Las Casas, ayrıca İspanyol yerleşimcilerin Amerikalı yerlilere "hayvanlardan daha kötü muamele" ettikleri bu sistemin, insanların hemcinslerine karşı şimdiye kadar tasarladığı "en sert, en insafsız ve acımasız kölelik sistemi" olduğunu iddia eder.⁷⁶

Yine de, Aristoteles'in Antik Yunan'ında olduğu gibi, mevcut kölelik gerçeği entelektüel çevrelerde konunun tartışılmasına bir engel teşkil etmedi. Üstelik tartışmanın parametrelerini belirleyen neredeyse iki bin yıldır ölü olmasına rağmen *Ille Philosophus* oldu. Kuşkusuz Amerika kıtasındaki en eğitilmiş İspanyolların Las Casas gibi rahipler olduğu düşünüldüğünde bu pek şaşırtıcı olamaz. Tarihçi Peter Bakewell'e göre Aristoteles'in çalışmalarıyla içli-dışlı Rönesans aydınlarında olduğu gibi "[bunların] birçoğu üniversitelerde kadim dil ve felsefe öğrenimi görmüştü."⁷⁷ Bu nedenle tartışmalarına "doğal köle" kavramı hakim oldu. Bununla birlikte, Antik Yunan'ın aksine, bu aydınların çoğunun İspanyol fetihleri sonrasında karşılaşmış kölelik için teorik destek sağlamaya çalıştığı düşünülmemeli, bilakis onların birincil motivasyonunu bu halkların ekonomik anlamda sömürülmeleri değil, geniş çapta ve hızlı bir şekilde

⁷² Pagden, "Introduction", s. xxvi.

⁷³ Las Casas kendisini, Amerika kıtasında İspanyol yerleşimcilerin olduğu bölgelerde olup bitenleri "birinci elden" aktaran "başlangıçtan itibaren orada bulunan" bir tanık olarak tanıtır (bkz. Bartolomé de las Casas, *Kızılderili Katliamı*, çev. Ömer Faruk Birpınar, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul, 2004, s. 19).

⁷⁴ Las Casas, *Kızılderili Katliamı*, s. 18.

⁷⁵ a.g.e., s. 13.

⁷⁶ a.g.e., s. 18.

⁷⁷ Bakewell, *A History of Latin America*, s. 140.

Katolikleştirilmeleri oluşturuyordu, zira “onların nazarında laik yerleşimciler bu amaca ulaşmada açık engeldi.”⁷⁸

Gerçekten de 1511 yılında rahiplerden biri olan Antonio de Montesinos, Amerikalı yerlileri savunmasında onların “akıl sahibi canlılar” oldukları yargısını açıkça ortaya koyduğu “bunlar insan değil mi?” belagatli sorusunu sorar.⁷⁹ Bakewell, bu sorunun “daha sonraki on yıllar boyunca fırtınalı bir argümanın konusu haline geldiği”ne dikkat çeker. Çünkü, bu sorunun cevabı Aristoteles tarafından ileri sürülen doğal köle anlayışı ile bağlantılıydı ve bu güçlü otorite, onun doğal köle kavramına meydan okumaktan ziyade, sorunun yerli Amerikalılar’ın bu sıfatı hak edip etmedikleri çerçevesinde çözülmesi anlamına geliyordu. Bu hususta bir karara varmak hiç de kolay değildi. Bakewell şöyle der:

Doğal kölenin belirlenmesi her halükarda basit bir iş değildi. Aristoteles geniş bir kategori olarak barbarlığı önermişti.⁸⁰ Dolayısıyla İspanyollar yerli Amerikalılara bakıp öfkeli bir şekilde Kızılderililer’in barbar olup olmadığını tartıştılar. Ama bununla sınıflandırma hususunda daha büyük sorunların içine çekildiler; öyle ki Aristoteles’in kuramsal yorumu “öylesine saflaşabilirdi ki karmaşaya uğrar ve hemen hemen her önyargı veya sonuç onunla kanıtlanabilirdi.”⁸¹

Bu düşünürler için güçlük yalnızca Aristoteles’in doğal köleye dair tanımının zayıflığından değil, aynı zamanda Amerikalı yerlilerin rasyonellik kabiliyetlerinde gözlemlediklerine inandıkları çelişkilerden de kaynaklanıyordu. Nitekim bir tarafta örneğin “insan kurban etme ve yamyamlık ritüelleri”⁸² dolayısıyla onların aklı yetersizlik sergiledikleri düşünülürken; diğer yandan yerlilerin inşa etmiş oldukları başarılı maddi uygarlık bu yetersizlikle uyuşmuyordu. Mesela 1519 ile 1521 yılları arasında Meksika’yı fetheden Hernán Cortés’in askerlerden biri olan Bernal Díaz, seferi anlatırken şunları söyler:

⁷⁸ a.g.e., s. 143.

⁷⁹ a.g.e., s. 140.

⁸⁰ Bu, yazıda daha önce irdelenen durumla tam olarak aynı değildir. Bununla birlikte Aristoteles’in barbarları doğal köle olarak görmesi, belli ki bu dönemde İspanyol bilim adamları tarafından yapılan yorumlardan biridir.

⁸¹ Bakewell, *A History of Latin America*, s. 142.

⁸² a.g.e., s. 142.

[G]eniş bir şoseye vardık ve oradan Iztapalapa'ya doğru geçmeye devam ettik. Suda yerleşik köyleri, karadaki diğer büyük kasabalarıyla tüm şehirlerini ve Meksika'ya giden o düz geçidi görünce hayretler içinde kaldık. Muhteşem kentler ve tapınaklar ile sudan yükselen taştan yapılmış yapılarla Amandis masalından büyülü bir hayal gibi görünüyordu. Öyle ki askerlerimizin bazıları tüm bunların bir düş olup olmadığını sordu. Dolayısıyla böyle bir tarzda yazmam şaşırtıcı olamaz. Daha önce duyulmamış, görülmemiş ya da hayal bile edilmemiş bu son derece harika şeyleri ilk gördüğüm anı nasıl tasvir edeceğimi bilemiyorum.⁸³

Diaz, ayrıca şehirde içinde İspanyolların "konakladıkları saraylar"dan da söz eder:

[M]uhteşem taşlar, sedir ağacı ve öteki hoş kokulu ağaçlarla oldukça geniş ve çok iyi inşa edilmişlerdi; harika manzaraları olan odaları dokuma pamuk tenteleri ile kaplıydı.⁸⁴

İspanyol bilginler arasında vuku bulan tartışma ise daha çok gerçek dünya ile ilgiliydi. Nihayetinde Amerikalı yerlilerin doğal köle olarak tanımlanmaları İspanyollar tarafından köleleştirilmelerini haklı kılacaktı. Diğer yandan, özgür insanlar olarak tanımlandıkları durumda bu kez "topraklarını işgal etmek, mülklerini ele geçirmek ve insanların hayatlarına hükmetmek üzere İspanya'nın hangi hakla Amerika'da bulunduğu"⁸⁵ sorusu ortaya çıkacaktı ki, bu da kaçınılmaz olarak yeni İspanyol İmparatorluğunun hukuka aykırı bir şekilde kurulduğu sonucunu doğuracaktı.

Bu soruya ilişkin genel olarak iki rakip taraf ortaya çıkmıştır. Yerli Amerikalılar'ın rasyonel yetilere sahip olduğunu kabul edenler, onların Aristotelesçi anlamda doğal köle olarak tanımlanmalarına karşı çıkarken; etmeyenler bu tanımlamada ısrar etti. Bununla birlikte, ilk kamp içinde bulunan Francisco de Vittoria ve Las Casas'ın bakış açılarında da bir nüans vardır. "Onaltıncı yüzyıl İspanya entelektüellerinin kesinlikle en iyisi" olarak

⁸³ Bernal Díaz, *The Conquest of New Spain*, çev. J. M. Cohen, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1963, s. 214.

⁸⁴ a.g.e., s. 215.

⁸⁵ Bakewell, *A History of Latin America*, s. 140.

vasfedilen Vittoria,⁸⁶Salamanca Üniversitesi'nde bir rahip ve skolastik hocasıydı. Dolayısıyla hem Aquinas hem de Aristoteles'in çalışmalarıyla çok yakından ilgiliydi.

Vittoria, Aristoteles'in doğal köle kavramına somut bir ifade verilmesiyle ilgili girişimleri çevreleyen güçlükten yararlanarak, insan için doğal efendi ve doğal köle arasında bulunan yeni bir kategori oluşturmuştur. Çünkü Vittoria'ya göre Amerikalı yerlilerin "rasyonelliği yadsınamaz; ancak potansiyeli henüz kavranmamış, dolayısıyla tam yetkinleşmemiştir."⁸⁷ Ancak Vittoria ve takipçilerine göre Amerikalı yerlilerce kavranmamış akılsallığın "yetersiz eğitime atfedilmesi" ve -örneğin çocuğun her halükarda yetişkinliğe doğru büyümesi gibi- "giderilebilir"likle açıklandığı bu orta kategori geçici bir durumdur. O halde Amerika'daki İspanyolların görevi bu eğitimi sağlamak ve bu tamamlandığında da yerli Amerikalılar'ın özgür insanlar olduklarını kabul etmektir.⁸⁸

Gerçi yerli Amerikalılar'ın statüsü sorunu özellikle 1550 yılı ile ilişkilidir. Nitekim bu yılda, aşağıda görüleceği gibi bir dereceye kadar Vittoria'nın mirasçısı olan Bartolomé de las Casas'tan etkilenmiş olan Kral V. Charles, "avukatlar ve ilahiyatçılar aracılığıyla adil bir hükmetme tesis edilinceye kadar Amerika'ya "başka herhangi bir fetih önünü kapatmıştır."⁸⁹ Bu sorunun ortadan kaldırılması maksadıyla bir tartışma yapılmış ve bu tartışma "tarihte eşsiz bir an"⁹⁰ olarak tanımlanmıştır. Tartışmanın iki ana katılımcısı Juan Ginés de Sepúlveda ile Bartolomé de Las Casas'tır.⁹¹

"Bir tercüman ve humanist", aynı zamanda Yeni Dünya'da İspanyol fetihlerini savunan yazılar yazmakta olan Sepúlveda, Vittoria'nın yeni kategorisini örtük bir şekilde yadsır ve Amerikan yerlilerinin Aristoteles'in tanımladığı şekilde gerçekten doğal köle olduklarında diretir.⁹² Yazılarıyla "Kızılderililer üzerine şimdiye kadar yazılmış en şiddetli saldırılardan biri"ni ortaya koymuştur.⁹³ Sepúlveda'ya göre yerli Amerikalılar'ın "işçilik" sergileyebilmeleri tartışma konusu değildir, ancak bu gibi "hayvanlar, kuşlar

⁸⁶ a.g.e., 142.

⁸⁷ a.g.e., s. 143.

⁸⁸ a.g.e., s. 143.

⁸⁹ a.g.e., s. 147.

⁹⁰ Wood vd., *Art of the Western World*, s. 269.

⁹¹ Burada "tartışma" teriminden, iki muhalifin birbiriyle yüzyüze münakaşası ima edilmektedir. Oysa Pagden'in belirttiğine göre tartışma denmesi tuhaftır, çünkü iki taraf gerçekte karşılaşmamıştır" (bkz. Pagden, Introduction, s. xxx).

⁹² Bakewell, *A History of Latin America*, s. 148.

⁹³ Pagden, Introduction, s. xxviii.

ve örümceklerin hiçbir insanın taklid edemeyeceği türden işler yapmaları” rasyonel bir akla sahip olduklarının “kanıt”ı da değildir.⁹⁴ Aksine, Sepúlveda’nın gözünde Amerikalı yerliler, “domuzlar gibi her zaman yere sabitlenmiş gözleriyle”,⁹⁵ “en insanî ve erdemli her türünde kusursuzluk gösteren”⁹⁶ İspanya’dan gelen üstün adamlara hizmet etmek kendilerine yararlı olacak⁹⁷ “son derece vahşi” ve “son derece barbar” olan “düşük varlıklar”dır.⁹⁸

Kendisi de bir keşiş olan ve “herşeyden evvel Kızılderililer lehine bir polemikçi ve propagandacı” olarak tanımlanan Las Casas⁹⁹ ise yerli Amerikalılara karşı bu tutumları yüzünden kıtadaki İspanyol yerleşimcilerinin kati surette sevmedikleri biriydi.¹⁰⁰ Las Casas da, argümanında Aristoteles’e referans yapar. Ancak onun yapmaya çalıştığı şey, Aristoteles’in barbarlık sınıflandırmasının yerli Amerikalılar için geçerli olmadığını kanıtlamaktır. Las Casas “[d]ini, ekonomik ve siyasi olmak üzere Filozof tarafından belirtilen üç basiret”in onlarda tecelli ettiğini beyan eder.¹⁰¹ Doğal kölelik için Aristoteles’in temel koşulunun bilişsel yeti eksikliği olduğunun farkında olan Las Casas, “öğrenme ve anlamaya çok açık...parlak bir zekaya sahip” Amerikalı yerlilerin böyle bir noksanlıkları olduğunu asla kabul etmez.¹⁰² Las Casas, yerlilerin rasyonellikle uyuşmayan bazı davranışlar sergilediğini doğrular, ancak Vittoria gibi o da, bu hataların eğitim yoluyla iyileştirilebilir olduğunu, ancak Vittoria’dan farklı olarak böyle bir eğitimin evrensel çapta, yani tüm insanlık için gerekliliğini iddia eder. Las Casas der ki:

Hepimiz en baştan daha önce doğmuş olanların bize rehberlik etmelerine ve yardımcı olmalarına ihtiyaç duyarız. Böylece, dünyanın kimi yerlerinde karşılaşılan kaba saba bazı halklar, kolayca değersiz yabani otlar ve dikenler üreten sürülmemiş arazi gibidirler, ama içlerinde, sürülüp ekilince

⁹⁴ akt. Wood vd., *Art of the Western World*, s. 269.

⁹⁵ akt. Pagden, Introduction, s. xxviii.

⁹⁶ akt. Wood vd., *Art of the Western World*, s. 271.

⁹⁷ Bakewell, *A History of Latin America*: 148.

⁹⁸ akt. Wood vd., *Art of the Western World*, s. 269.

⁹⁹ Bakewell, *A History of Latin America*, s. 145.

¹⁰⁰ a.g.e., s. 146, 147.

¹⁰¹ akt. Bakewell, a.g.e., s. 148.

¹⁰² Las Casas, *Kızılderili Katliamı*, s. 10.

besleyici ve sağlıklı meyveler verebilecek çok fazla doğal güç taşırlar.¹⁰³

Las Casas her ne kadar Aristoteles'in kavramından yararlı olsa da, cehaletin iyileştirilebileceği inancıyla onun doğal köle görüşünü açıkça reddeder. "Ne kadar kaba, medeniyetsiz ve barbar, vahşi ya da acımasız olursa olsun hiç bir milletin iyi bir yaşama yöneltilemeyeceği düşünülemez", "çünkü dünyanın bütün halkları insandır ve insanın, tek tek ya da topluca, bir tek tanımı vardır ki *onlar rasyonel varlıklardır*"; şu var ki "hiç kimse aydınlanmış olarak doğmaz" yalnızca bu rasyonelliğin geliştirilmesi gerekir"¹⁰⁴ iddialarıyla Las Casas, Ille Philosophus'un soruna ilişkin görüşünü örtülü bir şekilde tümüyle sarsar.

Sonuç

Bu çalışmada Aristoteles'in doğal köle kavramının belirsizliği ve bu kavramın eleştirildiği gösterildi. Ayrıca Augustine felsefesi üzerinden erken Hıristiyanlık düşüncesindeki kölelik anlayışıyla Aristoteles'inin uyummadığı belirtildi. Ancak, Thomas Aquinas'ın başlattığı Aristotelesçiliği yeniden kazandırma çalışmaları ile doğal köle kavramının bir kez daha etkili olduğu ve bu etkinin Rönesans'ta arttığı ortaya kondu. Nitekim, bu makalede, Amerika kıtasına yerleşme döneminin başlarında yeni karşılaşılan yerli halklara ilişkin tartışmanın şekillenmesinde Aristoteles'in eğitilmiş İspanyol bilgin ve rahipleri üzerinde ne kadar etkili olduğu gösterildi. Yanı sıra tartışmanın her iki tarafının da -Amerikalı yerlilerin doğal köle olduklarını iddia eden Juan Ginés de Sepúlveda ile onların doğal köle olmadıklarını ancak eğitilmeleri gerektiğini savunan Francisco de Vittoria ve Bartolomé de las Casas- kanıtlarını, Aristotelyen kavramlar temelinde geliştirdikleri, ancak bir istisna ile Las Casas'ın evrenselci bir tutumla sözkonusu kavrama temelden meydan okuduğu belirtildi.

Çalışmayı noktalamadan önce, 1550 yılında geçen tartışmanın "neredeyse tamamen bir gösteri niteliğinde yapıldığı"¹⁰⁵ için resmi bir beyannameyle sonuçlanmadığını belirtmek önemlidir. Bununla birlikte Bakewell'e göre "Las Casas'ın görüşleri görünüşte daha fazla destek

¹⁰³ akt. Bakewell, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁰⁴ akt. Wood vd., *Art of the Western World*, s. 271.

¹⁰⁵ Pagden, Introduction, s. xxx.

kazanmıştır” ve tek başına bu bile anlamlıdır.¹⁰⁶ Zira, bu zaferin etkisiyle “kuvvet kullanmadan fetih” anlayışı teoride İspanyol İmparatorluğu'nun hâkim politikası haline geldi, ancak realitede hiçbir şey değişmedi,¹⁰⁷ hatta Amerika fetihlerinin devam yaşağı feshedildi.¹⁰⁸ Sonuç olarak denebilir ki, Amerikan yerlilerinin statüsü tartışmalarında Aristotelesçi düşünce hâkim iken, fethin gerçek yüzü onların asıl kaderini tayin etmiştir.

Not: Çevireni belirtilmeyen tüm çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

Kısaltmalar:

- Pol. : Aristoteles - *Politika*.
- N.E. : Aristoteles - *Nikomakhos'a Etik*.
- Aug. : St. Augustine - *The Works of Aurelius Augustine*.
- Aquinas II : St Thomas Aquinas, *Contra Gentiles Book II*.
- Aquinas III : St Thomas Aquinas, *Contra Gentiles Book III*.

¹⁰⁶ Bakewell, *A History of Latin America*, s. 148.

¹⁰⁷ Bakewell, *ag.e*.

¹⁰⁸ Wood vd., *Art of the Western World*, s. 271.

KAYNAKÇA

- Alighieri, Dante, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Andrewes, Antony, *Greek Society*, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1991.
- Aquinas, St Thomas, *Contra Gentiles Book II*, çev. James F. Anderson, Hannover House, New York, 1955-7.
- Aquinas, St Thomas, *Contra Gentiles Book III Q1-83*, çev. Vernon J. Bourke, Hannover House, New York, 1955-7.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Augustine, Aurelius, *The Works of Aurelius Augustine: Vol. II. The City of God*, çev. Marcus Dods, Murray and Gibb, Edinburgh, 1871.
- Bakewell, Peter, *A History of Latin America*, Blackwell Publishers Inc., Malden, 1998.
- Castiglione, Count Baldesar, *The Book of the Courtier*, çev. Leonard Eckstein Opdycke, Charles Scribner's Sons, New York, 1903.
- Díaz, Bernal, *The Conquest of New Spain*, çev. J. M. Cohen, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1963.
- Durant, Will, *Outlines of Philosophy: Plato to Russell*, Ernest Benn Limited, London, 1962.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Fortenbaugh, W.W., *Aristotle on Emotion*, Gerald Duckworth & Co Ltd., London, 2002.
- Hale, J. R., *Renaissance Europe: Individual and Society, 1480-1520*, University of California Press, Ltd., California, 1977.
- Hale, John. *The Civilization of Europe in the Renaissance*, HarperCollinsPublishers, London, 1993.
- Jones, A.H.M., "Athens and Sparta", *The Greeks* içinde, ed. H. Lloyd-Jones, A.C. Watts & Co. Ltd., London, 1962.
- Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2003.

Sömürgeci İspanyol Amerikası'nda Aristotelesçi Doğal Köle Kavramı

- Las Casas, Bartolomé de, *Kızılderili Katliamı*, çev. Ömer Faruk Birpınar, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul, 2004.
- Leff, Gordon, *Medieval Thought: St Augustine to Ockham*, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1958.
- Mango, Cyril, *Byzantium: The Empire of the New Rome*, Orion Books Ltd., London, 1998.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Routledge, London, 2002.
- Musa, Mark, "Notes" for Canto IV., *The Divine Comedy: Vol I: Inferno* içinde, Dante Alighieri, Penguin Books Ltd., London, 1984, 102-8.
- Pagden, Anthony, "Introduction", *A Short Account of the Destruction of the Indies* içine, Bartolomé de Las Casas, çev. Nigel Griffin, Penguin Books Ltd., London, 2004, xii-xli.
- Sinclair, T.A., "Introduction", *The Politics* içinde, ed. ve çev. T. A. Sinclair, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1976.
- Ward, Julie K, "Ethnos in the Politics: Aristotle and Race", *Philosophers on Race: Critical Essays* içinde, ed. Julie K. Ward and Tommy L. Lott, Blackwell Publishers Ltd. Oxford, 2002, 14-37.
- Wood, Michael, Cole, Bruce & Gealt, Adelheid M., *Art of the Western World: From Ancient Greece to Post Modernism*, Simon & Shuster Inc., New York, 2006.
- Wood, Michael, *Conquistadors*, BBC Worldwide Limited, London, 2001.

POLITEIA'DA ADALET TARTIŞMASI VE THRASYMAKHOS'UN MEYDAN OKUMASI

Özgüç ORHAN*

ÖZET

Bu makale Platon'un Politeia'sındaki adalet tartışmasını Thrasymakhos'un "gerçekçi" argümanı ışığında incelemektedir. Siyasal gerçekçiliğin ilk temsilcilerinden sayılan Thrasymakhos'a detaylı bir bakış Politeia'daki adalet tartışmasını daha bütünsel değerlendirmemizi sağlayacaktır. Platon'un adalet anlayışı genellikle bir bütünde farklı unsurların kendilerine özgü işlevi yerine getirmesiyle ortaya çıkan düzen veya uyum olarak bilinir. Ancak Politeia'da adalete dair anlatılmak isteneni sadece Birinci ve Dördüncü kitaplarda öne sürülen adalet tanımlarına indirgemek eksik olacaktır. Thrasymakhos'un meydan okuması Platon'un bu eserinde adaleti tanımlama çabasından daha fazlasının mevzu bahis olduğunu gösterir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Thrasymakhos, adalet, adaletsizlik, siyasal gerçekçilik

(The Debate of Justice in Politeia and the Challenge of Thrasymachus)

ABSTRACT

This article examines the debate about justice in Plato's Politeia in the light of Thrasymachus' "realist" argument. A more detailed look into Thrasymachus, considered as one of the first representatives of political realism, would allow for a more holistic understanding of the debate of justice in Politeia. Plato's conception of justice is usually known as the order or harmony in a whole emerging from different elements fulfilling their own roles. However, reducing what Politeia tries to say about justice merely to the definitions of justice advanced in Books I and IV would be incomplete. The challenge of Thrasymachus shows that what is at stake in this work of Plato is more than a mere concern for defining justice.

Keywords: Plato, Thrasymachus, justice, injustice, political realism

* Fatih Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 51-70
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Siyasal düşünce tarihine baktığımızda düşünürleri meşgul eden başlıca meselenin hak ve hukuku gözetilen bir siyasi rejim arayışı olduğunu görürüz. “Adalet mülkün temelidir” vecizesinde ifade bulan ideal, “devlet” denilen kurumsal örgütlenmenin adaleti esas alması gerektiği normunu ve beklentisini ifade eder. Diğer bir ifadeyle herhangi bir örgütlenmenin “devlet” sayılabilmesi için adaleti gözetir bir şekilde örgütlenmiş olması gerekir. Ancak her “ideal” (veya Platonik ifadeyle *Ideada*) olduğu gibi adalet söz konusu olduğunda da insanın deneyimlediği “gerçeklik” ile akıl yoluyla kurguladığı “ideal” arasında ayrışma olması kaçınılmazdır.

İnsanlık tarihinde bu meseleyi kapsamlı bir şekilde ilk defa ele alan şüphesiz Platon ve onun *Politeia* (Devlet) adlı eseri olmuştur.¹ Kabul etmek gerekir ki *Politeia* üzerine geçmişten günümüze yazılıp çizilenler hayli fazladır ve mevcut literatüre yeni bir şeyler eklemek oldukça güçtür.² Ancak Platon’un eserlerini diyalog formunda yazmış olması *Politeia*’nın ve dolayısıyla Platon’un adaletle ilgili düşüncelerinin ne olduğu sorusunu canlı tutmamıza ve bu soruya farklı açılardan yaklaşmamıza imkan sağlar.

Platonik diyalogların nasıl yorumlanması gerektiği meselesi eski bir tartışma konusudur.³ Bu makalede diyaloglarda ortaya konan argümanları büyük ölçüde söz konusu eserin bütünsel bağlamından bağımsız okumayı tercih eden ve çoğunlukla “Sokrates” olan ana karakteri yazarla özdeşleştiren “dogmatik” yaklaşımdan ziyade; eserin bütünsel bağlamını ve dramatik yönlerini daha fazla dikkate alan ve Platon çalışmalarında son on yıllarda gitgide daha fazla kabul gören “dramatik” yaklaşım tercih edilmiştir. Bu yaklaşımı benimseyen bir yorumcunun dikkat çektiği gibi, diyalogların felsefi dersinin önemli bir kısmı doğrudan savunulan görüşlerden ziyade okuyucuya dolaylı olarak gösterdiklerinde aranmalıdır.⁴ Bu açıdan diyalogların dolaylı anlatımları da önem kazanır.

¹ *Politeia*’nın alışlagelmiş Türkçe adı *Devlet* olsa da anlam kaymasını önlemek adına “siyasi rejim” anlamına gelen orijinal başlığı tercih edilecektir. “Devlet” olarak da çevrilen *polis* için ise “şehir” karşılığı kullanılacaktır. Esere verilen referanslar metin içinde Stephanus numaraları belirtilerek yapılmıştır. Kullanılan metinler Allan Bloom ve Joe Sachs’ın İngilizce çevirileri olup John Burnet’in *Platonis Opera*’sına da müracaat edilmiştir. İngilizceden Türkçeye çeviriler bana aittir.

² Platon’da adalet kavramını tartışan Türkçe çalışmalar için bkz. Topakkaya, “Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması”; Orhan, “Homeros ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon’a Yansımaları”.

³ Platon’un diyaloglarının yorumlanması meselesine farklı yaklaşımlar için bkz. Klagge ve Smith, *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*.

⁴ Frede, “Plato’s Arguments and the Dialogue Form,” s. 219. Yazar bu dersin çok daha önemli bir yanının ise ortaya konan argümanlar hakkında okuyucuyu düşünmeye sevk etmesi olduğunu belirtir.

Bu yaklaşım çerçevesinde Platon'un *Politeia*'da adalete dair tam olarak ne anlatmak istediği sorusuna verilecek yanıt adalet tartışmasının yoğun olarak yer aldığı Birinci ve Dördüncü kitaplardaki adalet tanımlarıyla sınırlı kalmamalı; eserin bütünsel bağlamı dikkate alınmalıdır. Bir sofist olarak Thrasymakhos bir filozof olarak Sokrates'in "nemesis"i olup savunduğu yaklaşım da ciddi bir meydan okuma olarak görülmelidir. Bu açıdan Thrasymakhos'un rolü Sokrates ile girdiği diyalogun yer aldığı Birinci Kitapla sınırlı değildir. Her ne kadar Birinci Kitabın sonunda Thrasymakhos'un tezleri çürütülmüş gözükse de bu tezlerin etkisi diyalogun sonuna kadar varlığını hissettirir. Bu makalede Thrasymakhos'un *Politeia*'da oynadığı bu kritik role dikkat çekilmekte ve yaptığı meydan okumanın bu diyalogdaki adalet tartışmasını daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı savunulmaktadır. Aşağıda ilk bölümde *Politeia*'da adalet tartışmasının ana hatlarından bahsedilecek; ikinci bölümde Thrasymakhos'un rolü ve argümanı tartışılacak; üçüncü ve son bölümde ise bu bağlamda Platon'un adalet tartışmasının güncelliği ve geçerliliği değerlendirilecektir.

I. *Politeia*'da Adalet Tartışmasının Ana Hatları

Adalet tartışması Birinci Kitabın başlarında Sokrates'in misafir olduğu evin büyüğü yaşlı Kephalos'un adalet anlayışını sorgulamasıyla başlar.⁵ Sokrates zengin bir tüccar olan Kephalos'a servetinin ne faydasını gördüğünü sorar ve onun verdiği yanıtın adaletle ilgili tanımlamayı çıkartır: "kişinin ödünç aldığı şeyi geri vermesi ve dürüst olması" (331c).⁶ Ancak bir kimse kendisinden ödünç aldığımız silahı akli başında olmadığı bir anda geri istediğinde ona silahını vermek ne derece adil bir davranış olur? Kephalos'un Sokrates ile aşık atacak ne niyeti ne de yetkinliği vardır. Kephalos'un temsil ettiği dine dayalı geleneksel adalet anlayışı adalet meselesinde tatminkar bir yanıt üretemez. İbadet için müsaade isteyen Kephalos Sokrates'le tartışmasını oğlu Polemarkhos'a "miras" bırakır.

Polemarkhos babasından devraldığı adalet tanımına büyük bir sevgiyle sahip çıksa da meşhur şair Simonides'e (MÖ 550-460) gönderme yaparak ifade ettiği adalet tanımı biraz daha farklıdır: "herkese borçlu olunan şeyi [*ta opheilomena*] verme" (331e).⁷ Sokrates'in sorgulaması

⁵ "Sokrates" ismi aksi belirtilmediği sürece *Politeia*'daki karakter için kullanılmıştır.

⁶ *Dikaioynē* için "adalet"; *dikaio* için "adil (olan)"; *adikia* için "haksızlık"; *adikos* için "adil olmayan" gibi "hak" kavramını çağrıştıran karşılıklar kullanılacaktır.

⁷ Bu tanımlamanın daha sonra Aristoteles ve Roma hukukçuları tarafından "herkese hak ettiğini verme" olarak formüle edilecek olan "dağıtıcı adalet"e tekabül ettiğini

karşısında bu tanımlama iki düzeltme görür. Bunlardan ilkinde göre, adalet “dostlara iyilik, düşmanlara kötülük etmek”tir; zira dostlara iyilik düşmanlara kötülük borçluyuzdur (332d). Fakat Sokrates’in sorgulaması devam eder: Gerçek dost ve düşmanı nasıl ayırt edebiliriz? Dost görünümü düşman olabileceği gibi düşman sandığımız pekâlâ gerçek dostumuz da olabilir. Bunun üzerine ikinci düzeltme gelir: Adalet “iyi olan dosta iyilik etmek, kötü olan düşmana zarar vermek”tir (335a). Sokrates’in bu tanımı da sorgulamaya devam etmesi üzerine Polemarkhos da babası gibi havlu atar ve Sokrates’in “adil insanın kötülük etmeyeceği” önermesine onay vermek zorunda kalır (335d-e).

Polemarkhos’un gerek ismi gerekse *Politeia* diyalogunun başındaki buyurgan tavrı ve daha sonra babasının “varis”liğine yaptığı gönderme karakteri hakkında bize bir fikir verir. Eserin en başında dini bir festival için Adeimantos ile Pire kasabasına gelmiş olan Sokrates festivalin ardından tam Atina’ya dönmek üzere iken yolda karşılarına çıkan Polemarkhos ve arkadaşları tarafından alıkonduğunu anlatır (327a-328b). Grubun lideri görünümündeki Polemarkhos, ismini oluşturan *polemos* (savaş) ve *archos* (kumandan) sözcüklerinin çağrışımından anlaşılacağı üzere, diğer insanlarla ilişkilerini “buyurgan” bir tavırla belirler. Babasını savunmaya yönelik heyecanla söze atılışı da onun cevval ve savaşçı karakterinin bir göstergesidir. Savunduğu “dost/düşman” temelli adalet tanımı ise yine çatışmayı merkeze alan bir bakış açısını yansıtır.

Babasına yaptığı “varislik” göndermesinden Polemarkhos’un maddiyata önem verdiğini anlarız. Lafa girer girmez Simonides gibi meşhur bir şairden alıntı yapması da dikkat çekicidir. Bu onun kendi düşüncesini oluşturma ve savunma kapasitesinden yoksun olduğunu; ve toplumda itibar gören görüşlere (meşhurat) sığınarak “adalet”in ne olduğunu bildiğini zanneden bir hayat sürmekte olduğunu gösterir. Bu açıdan Polemarkhos diyalogun Yedinci Kitabında bahsi geçen “mağara” sakinlerinden biridir. Ayrıca diyalogun başında Sokrates’e yine şaka yollu birlikte olduğu grubun sayısal üstünlüğünü hatırlatması kendisinin “demokrat” eğilimli olduğunu gösterir. “Oligark” eğilimli babasıyla beraber Polemarkhos Sekizinci Kitapta anlatılan rejim ve karakter eşleştirmelerinin habercisidir.⁸ Her ne kadar Sokrates’in sorgulaması karşısında fazla bir varlık göstermemiş olsalar da

söyleyebiliriz. Aşağıda bahsedeceğimiz üzere Sokrates’in 433a-b’de yaptığı adalet tanımı da bunun bir versiyonu olarak görülebilir.

⁸ Strauss, “On Plato’s Republic,” s. 74.

Kephalos ve Polemarkhos'un savunduğu görüşler tamamen masadan kalkmamıştır; zira kurgulanan rejimde kendilerine yer bulacaklardır.⁹

Polemarkhos'un pes ettiği anda "mağara"nın kukla oynatıcılarına tekabül eden "sofist" Thrasymakhos devreye girer.¹⁰ Sokrates'in tarifiyle Thrasymakhos "vahşi bir hayvan" gibi üzerlerine atılmıştır. Thrasymakhos'un bu ve konuşması boyunca sergilediği saldırgan hal ve tavırları sofistliğinin dışavurumu olarak görülebilir. Adaletin "daha güçlünün menfaatine" olduğunu savunan Thrasymakhos Sokrates'in sorgulaması karşısında diğerlerine kıyasla daha fazla dirense de sonunda o da susmak zorunda kalacaktır. Thrasymakhos'un görüşlerini bir sonraki bölümde daha detaylı ele alacağız. Birinci Kitap Sokrates'in adaleti tarif etme çabalarının sonuçsuz kaldığı tespitiyle "aporetik" sona erer (354b-c).

İkinci Kitabın başında Glaukon ve Adeimantos Thrasymakhos'un meydan okumasını canlandırır. Şeytanın avukatlığını yapan kardeşler adaletin iyiliği veya değeri konusunda Sokrates'ten daha ikna edici bir savunma yapmasını talep ederler. Her ikisi de Sokrates'e inanmak istemektedirler; ancak etraflarından duydukları ve gördükleri buna engeldir. Açıktan dillendirilmese de halk arasında yaygın kabul, adil "olmaktan" ziyade adil "görünmenin" makbul olduğudur. Sokrates adaletin doğurduğu mükafat ve cezalar yüzünden değil kendi başına iyi veya değerli olduğu için tercih edilmesini gerektiğini ispatlamalıdır. Glaukon'un "adalet ne tür bir iyidir?" sorusu karşısında Sokrates adaleti hem kendi başına değerli hem de faydalı sonuçları olan "iyi" şeyler kategorisine koyduğunu belirtir ve bu yönde bir savunma yapacağı sözünü verir (358a).

Diğer yandan Glaukon adaletin iyiliğine dair çekincelerini bir dizi argümanla ortaya koyar: Adil olmanın kendi başına bir değeri yoktur; haksızlık yapmaktan imtina edenlerin ve dolayısıyla "adil" gözükkenlerin "adilliği" aslında yakalanmadan haksızlık yapmaya güçleri yetmediği çekincesinden ileri gelir; zira yakalandıkları takdirde ya mağdur ettiklerinin misillemesinden ya da yasaların yaptırımından korktukları için haksızlık yapmaktan kaçınırlar.¹¹ Adalet ve hukuka dair bu "zaruret" hissi modern çağda Hobbes tarafından çarpıcı bir şekilde dile getirilmiştir. Nitekim

⁹ A.g.e., s. 68, 73.

¹⁰ "Thrasymakhos" isminin lafzî anlamı "savaşta cüretkâr olan"dır; bkz. Aristoteles, *Retorik* II.23, 1400b20-21.

¹¹ Burada kısaca özetlediğimiz Glaukon'un konuşması üç ayrı bölümden oluşur: (1) Adaletin doğası ve tarihsel kökeni (358e-359c); (2) Gyges'in yüzüğü hikayesi (359d-360b); (3) Adalet ve adaletsizliğin en uç örneklerinin (adil olup adil görülmeyen kişiye karşı adil olmayıp adil görülen kişi) karşılaştırması (360e-362c); bkz. Pappas, *The Routledge Guidebook*, s. 70-77; Shields, "Plato's Challenge", s. 70-80.

Glaukon'un adaletsizliğe düzdüğü övgünün ilk ayağı da zayıf çoğunluğun bir nevi Hobbesçu doğa durumundan çıkmak için kendi aralarında yaptıkları sözleşmeyi andırır (358e-359b): Adalet, insanlar için en iyi seçenek ("ceza yemeden haksızlık yapmak") ile en kötü seçeneğin ("öcünü alamadan haksızlığa uğramak") arasında olandır (*meson*) (359a).¹²

Adeimantos kardeşi Glaukon'un söylediklerine bazı eklemelerde bulunur. Adeimantos'un tartışmaya yaptığı katkı adaletin araçsal faydasına dair yerleşik kanı ve kabullere dairdir (362d-367e).¹³ Adeimantos, şair, ebeveyn ve din adamlarına referansla insanların gerçek anlamda adil olmak gibi bir kaygılarının olmadığını; adalete dair tutumlarının araçsal olduğunu belirtir: İnsanların asıl amaçları adil görünerek itibar kazanmak ve itibarın kendilerine sunacağı maddi ve sosyal imkanlardan faydalanmaktır (363a-365a). Adeimantos'un farazi bir "hesapçı" (*logizomenos*) kişi ile hiç yakalanmadan kötülük yapmanın mümkün olamayacağı itirazını yapan bir başka farazi kişi arasında kurguladığı mini bir diyalog (365c-366b) Thrasymakhos'un bakış açısını yansıtır.¹⁴

Böylelikle iki kardeş Thrasymakhos'un adalete dair "gerçekçi" yaklaşımını geliştirip daha çetin bir hale getirir. Sokrates'ten istekleri adaletin sadece sonuçları için değil kendiliğinden bir değer taşıdığını ikna edici bir şekilde savunmasıdır. Adalete karşı bu meydan okuma karşısında Sokrates şehir-ve-ruh benzetmesini (368e-369a) ortaya atarak farazi bir şehir kurmayı önerir. Şehir (*polis*) ve insan ruhu arasında benzerlik olduğu varsayımına dayanan bu benzetmeye göre insan ruhu üç parçadan oluşur: akıl (*logos*), asabiyet (*thumos*) ve arzu (*epithumia*) (439c-e).¹⁵ Şehirde ruhun her bir unsuruna tekabül eden şu üç sınıf bulunur: filozof yöneticiler (asıl muhafızlar), askerler (yardımcı muhafızlar) ve üreticiler (para kazananlar).

¹² Kallikles de *Gorgias*'da (483b-c) hukuk düzeninin güçlülere karşı kendi kendilerini korumaktan aciz zayıf çoğunluğun icadı olduğunu söyler. Diğer yandan Glaukon'un "orta" yol göndermesi Aristoteles'in adalet tarifinin habercisidir: Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik*'te adaleti "haksızlık yapmak" ile "haksızlığa uğramak" arasında bulunan "orta" (*meson*) veya "vasat"ı (*mesotes*) seçme erdemi olarak niteler (1133b30-33).

¹³ Pappas, *The Routledge Guidebook*, s. 77-78.

¹⁴ Glaukon, Adeimantos ve Thrasymakhos'un savunduğu görüşler birebir aynı olmasa da büyük ölçüde örtüşür. Nitekim Adeimantos konuşmasının sonunda söylediklerinin Thrasymakhos'un söyleyebileceği şeyler olduğunu belirtir (367a).

¹⁵ Türkçe çevirilerde *thumos* için "öfke", "kızgınlık" ve "taşkınlık" gibi karşılıklar kullanılmıştır. Asabiyet "asabîlik, sinirlilik, öfke, hiddet" anlamına geldiği gibi İbn Haldun'la özdeşleşen "akraba, soy sop, kavim, vatan, millet ve din gayreti gütmeye" anlamına da gelir. Platon'un bir taraftan insan ruhuna diğer taraftan muhafızlara atfettiği *thumos* her iki anlamı da içinde barındırır.

Şehirde adaletin neye tekabül ettiği tespit edilirse insan ruhundaki adalet daha rahat görülebilecektir. Sokrates'e göre ruhun veya şehrin her bir parçasının kendi işini yapması sonucunda adalet ortaya çıkacaktır: "kendine ait olanı yapmak [*to ta heautou prattein*]" ve "başkasının işine karışmamak [*mē polupragmonein*]" (433a-b). Sokrates hemen sonra bu tanımı "kendinin olana [*oikeiou*] ve kendine ait olana [*heautou*] sahip olma [*hexis*] ve yapma [*praxis*]" diye biraz daha geniş bir şekilde ifade edecektir (433e12-434a1). Bir önceki tanımlama aslında Sokrates'in de işaret ettiği gibi pek de orijinal değildir: "bunu birçoklarından duyduk ve kendimiz de sık sık söyledik" (433a).¹⁶ Nitekim bu tanım Polemarkhos'un "herkese borçlu olduğumuzu verme" tanımını andırmaktadır.¹⁷

Bilgelik (*sophia*) akıl/filozoflara ve cesaret (*andreia*) asabiyet/askerlere özgü erdemler iken adalet ve itidal (*sophrosunē*) ruhun ve şehrin genelini ilgilendiren erdemlerdir. İtidal, her bir alt birimin (şehirde askerler ve üreticiler; ruhta ise asabiyet ve arzu) üstüne tabi olmayı kabullenmesiyle ilgilidir (431e-432d). Adaletin yolu itidalden geçer: Şehrin her bir sınıfının veya ruhun her bir parçasının kendi işi ile uğraşarak diğerlerinin işine karışmaması ve uyum içinde hareket etmesi adaletin ortaya çıkmasına imkan verecektir (432b-433e, 442d-444a). Unsurların birbirlerinin işlerine karışmaları durumunda ise muhtelif rahatsızlıklar baş gösterecektir. Aslında adaleti sağlamak adına kendi işini yapıp başkasının işine karışmaması gereken unsurlar ruhta asabiyet ve arzu, şehirde de askerler ve üreticilerdir. Ruhta akıl, şehirde de filozoflar sadece kendi işleriyle değil diğer unsur ve sınıfların işleriyle ilgilenmek durumundadır. Şehrin ve ruhun içinde kurulacak ahengin sonucu olarak tecelli eden adalet, sağlık gibi, bütünü koruyan bir durumdur ve bu nedenle iyidir. "Kötü" herhangi bir varlığı yok eden ve bozan; "iyi" de onu koruyan ve ona faydası dokunan şeydir (608e).

"Kendi işini yapma"nın ne denli tatmin edici bir adalet tanımı olduğu ve hatta bir "tanım" olup olmadığı tartışmalıdır.¹⁸ Ancak bunu *Politeia*'nın bir eksiği olarak görmemek gerekir. *Politeia*'nın bütünü dikkate alındığında Platon'un öncelikli olarak anlatmak istediği adalet kavramının ondan daha üstün olan "iyi" *Ideasına* bağlı olduğudur (504d-505b). Teorik

¹⁶ *Kharmides*'de (161b-162d) bu tanımlama (Kharmides ve Kritias tarafından) "itidal" için kullanılır.

¹⁷ Bkz. Kosman, "Justice and Virtue", s. 192-93.

¹⁸ Şehir-ve-ruh benzetmesi tartışmasız kabul görse de Sokrates ruhun parçalı bir yapısı olup olmadığına dair kapsamlı bir incelemenin daha fazla uğraş gerektireceği imalarında bulunur (435c-d, 436a-b, 504b-c, 611b-612a). Daha fazla uğraş gerektiren yöntemle kastedilen "diyalektik"tir (531d-533d).

veya pratik olsun tek başına adalete odaklanmak yetersizdir. “İyi”ye nüfuz eden filozofların yönetimde olmadığı rejimlerde (ki tüm reel rejimler bu kategoriye girer) doğal olarak Thrasymakhos’un adalet(sizlik) anlayışı hakim olacaktır. Bir sonraki bölümde bu anlayışın tam olarak ne olduğu ve eserin bütünlüğü çerçevesinde kritik rolü üzerinde durulacaktır.

II. Thrasymakhos'un Meydan Okuması

Thrasymakhos birinci kitapta adaleti yeren ve haksızlığı yücelten konuşmasında en az iki temel önermede bulunur: (T1) Adil olan [*to dikaion*] daha güçlünün/üstünün [*kreittōn*] yararınadır [*sumpheron*] (338c1-2); (T2) Adalet [*dikaiosynē*] ve adil olan bir başkasının iyiliğidir [*agathos*] (343c3-4). Bazı yorumcular bir üçüncü önermeye de dikkat çeker: (T3) Adil olan yöneticilere/yasalara itaattir (339b-c).¹⁹ Ancak Thrasymakhos bu sonuncusunu kendiliğinden yapmaz; Sokrates tarafından kendisine soru olarak yöneltilmesi üzerine onay verir. Bu dolayım nedeniyle T3’ün Thrasymakhos için temel bir önerme olup olmadığı tartışmalıdır.²⁰

Thrasymakhos T2’den yola çıkarak bir dizi önermede daha bulunur: “Adil (kişi) adil olmayandan her zaman daha azına sahip olur” (343d). “Adil olmayan (şey) kendine faydalı olan ve kendi işine gelendir” (344c). “Adil olmayanın yaşamı adil olaninkinden üstündür [*kreittō*]” (347e3-4).²¹ Bunları T2’nin sonuçları ve türevleri olarak görmek yerinde olacaktır. Tüm bu tali önermelerle beraber T2’ye göre kendi çıkarını düşünen bir kimse adil olmamalıdır çünkü adil olmak başka birinin iyiliğini gözetmektir. Kendi iyiliğini gözetken bir kişi (ki Thrasymakhos’a göre her akli başında kişi böyledir) kendine adaleti değil haksızlığı düstur edinmelidir.

Thrasymakhos’un “adalet(sizlik)”e yönelik bakış açısının daha iyi anlaşılması için üzerinde durulması gereken ilk nokta T1’i ilgilendiren “mükemmel haksızlık” meselesidir (344a3-6).²² Sokrates’in T1’de bahsi geçen “daha güçlüye” dalga geçercesine meşhur bir pankreas güreşçisini

¹⁹ Bu önermeler bundan sonra T1, T2 ve T3 olarak belirtilecektir. Bu üç önerme için bkz. Reeve, “Socrates Meets Thrasymachus”, s. 246.

²⁰ Bu konuda bkz. a.g.e., s. 247, not 10.

²¹ Sonuncusu Sokrates’in kendi ifadesi olsa da Thrasymakhos’un itiraz etmediği bir önermedir. Diyalogun kritik bir aşamasında (347d8-e4) Sokrates T1’i ertelemeyi ve daha önemli bulduğu bu önermeyi incelemeyi teklif eder ve ardından öyle de yapar.

²² Glaukon’un konuşmasının üçüncü sacayağı aynı şekilde haksızlığın son raddesini örnekler: adil görünüp ama gerçekte adil olmamak (361a). Machiavelli de hemen hemen aynı şeyi öğütler: Yönetici “merhamet, sadakat, dürüstlük, insanlık, dindarlık” timsali görünmeli ama bu vasıflara gerçekte sahip olmamalıdır; bkz. *Prince*, s. 70-71.

örnek vermesi üzerine Thrasymakhos güçlü olanı öncelikle siyasal düzlemde kastettiğini belirtir (338c-e). Kastedilen; demokrasi, tiranlık ve aristokrasi gibi bir rejimdeki yönetici zümredir. Her rejimde yürürlükte olan yasalar muktedir zümrenin lehine kurgulanmış olup “adil” sayılan kişi bu yasalara itaat eden; etmeyen ise “haksızlık” yapandır. Yürürlükteki yasalara itaat etmeyenlerin cezalandırılması da yine “adalet”in gereğidir. Her rejimde neyin adil olup olmadığını muktedir belirliyor ise bu, adaletin içerik açısından evrensel ve nesnel bir kriteri olmadığı anlamına gelir. Adaletin görelî içeriği demokrasilerde fakir çoğunluğun; aristokrasilerde zengin azınlığın; tiranlıkta ise tek adamın tercihlerine göre belirlenir.²³

Thrasymakhos “mükemmel” veya “topyekûn” haksızlık (344a4, 344c2) meselesini bu bağlamda ele alır. Bu ifadeyle kastettiği tiranlığa giden yolda yapılan büyük çaplı ve kısmen kitabına uydurulmuş haksızlıklardır. Haksızlık gerek sinsice gerekse zor kullanarak ama mümkünse tek seferde yapılmalıdır.²⁴ “Mükemmel haksızlık” Thrasymakhos’a göre sadece insanların maddi varlıklarını gaspetmekle kalmaz, onlara boyun eğdirir. Bu tür haksızlıkları yapanların sebep oldukları mağduriyetler kısmi ve seçici olacağı için lanetlenmez; aksine çoğunluk nezdinde hayranlık uyandırır. Lanetleyen çıksa bile bunlar “adil olmayan şeyler yapmaktan çekindikleri için değil bu tür haksızlıklara maruz kalmaktan çekindikleri için lanetlerler” (344c3-4). Bu tür mahir bir “tiran” gerek kendi yurttaşlarınca gerekse şöhretini duyan başkalarınınca ve sonraki kuşaklarca “mutlu ve kutlu” addedilecektir (344b5-c2).

Diğer yandan kurulu düzen çerçevesinde peyderpey ve küçük çaplı haksızlık yapanlar türlü isimler altında (“eşkıya”, “hırsız”, “haydut”, “korsan” vs.) lanetlenecek ve yakalandıkları takdirde yasaların el verdiği ölçüde cezalandırılacaktır. Bu tür küçük ölçekli haksızlıklar yaptırımın caydırıcılığı oranında dezavantajlıdır. Ancak Thrasymakhos, yakalanmadığı takdirde failine faydalı olabilecek bu tip küçük ölçekli haksızlıkları kastetmediğini beyan eder (348d). Thrasymakhos’un “mükemmel haksızlık”la anlatmak istediği meşhur Büyük İskender ve korsan rivayetine benzer. İskender yakalanıp huzuruna getirilen korsanı “denizleri taciz ederek ne yaptığını sanıyorsun?” diye sorgulayınca; korsan “Senin tüm dünyaya yaptığınla aynı şeyi! Ben küçük bir gemiyle yaptığım için bana ‘korsan’ diyorlar; sense

²³ Thrasymakhos “aristokrasi” terimini kullansa da Aristoteles’in yaptığı ayrımı dikkate alırsak kastettiği rejime “oligarşi” de diyebiliriz. Elbette Thrasymakhos’un nazarında bu ayırım temelsizdir.

²⁴ Yine Machiavelli, Agathocles örneğini anlattığı *Prens*’in 8. bölümünün sonunda hemen hemen aynı şeyi söyler; bkz. *Prince*, s. 37-8.

büyük bir donanmayla yapıyorsun ve sana 'İmparator' diyorlar" minvalinde kurnazca bir yanıt verir.²⁵

Solon'un Atina için yaptığı yasalara İskitli Anakarsis'in verdiği tepki de Thrasymakhos'un "gerçekçi" bakış açısını destekler: "Bu yasalar örümcek ağından farksızdır: Ağa yakalanan zayıf ve küçükleri engelleyecek ama nüfuzlu ve zenginlerce paramparça edilecek."²⁶ Solon'un yapmaya çalıştığı gibi iyi kötü bir yasal düzenin kurulması durumunda her türlü "gasp" "haksızlık" sayılacak ve yasaların caydırıcılığı ve uygulanması oranında yapana zararı dokunacaktır. Ancak bu tür haksızlıkların az çok bir tutarlılıkla yakalanıp cezalandırılması düzenin kuruluşu aşamasında gerçekleşen büyük çaplı haksızlığın "adalet" kisvesi altında muktedire yarayacağı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Thrasymakhos'un T1 ile anlatmak istediği şey öncelikle "adil" görünümlü kurulu düzene içkin "haksızlık"ın avantajlı olduğudur.

İnsanlık tarihinde olup bitene baktığımızda Thrasymakhos'un birinci önermesini (T1) yanıtlıyacak çok fazla örnekle karşılaşmayız. Aslında Sokrates'in de bu önermeye mutlak olarak karşı çıktığını söyleyemeyiz. Sokrates'in itirazı ampirik (reel) düzeyde değil "sanat" kavramının "ideallığı" üzerinde akıl yürütme yoluyla yapılmıştır. Sokrates'in T1'de karşı çıktığı şey güçlünün belirlediği adalet düzeninin sadece ama sadece ona yaradığı ve yönetilenin aleyhinde olduğu savıdır. Ancak şehir devletinden büyük siyasal toplumlarda yönetilenlerin nadiren homojen olduğunu dikkate aldığımızda Sokrates'in itirazı etkisini yitirir. Bu durumda verili yasalar hem muktedirin hem de onun bir parçası olan veya ona destek veren toplumun "nüfuzlu" bir kesiminin lehine olabilecektir.

Thrasymakhos'un bakış açısını anlamaya yönelik üzerinde durulması gereken ikinci bir nokta T1 ve T2 ile tam olarak ne anlatmak istediğidir. Yaygın kanı bu önermelerin ve özellikle T1'in Thrasymakhos'un adalet tanımı olduğudur. Zira Sokrates'in talebi bu yöndedir. Ancak T1 ve T2'yi bir tanımlama çabası olarak değerlendirmek güçtür. Bir "sofist" olarak Thrasymakhos'un böyle bir derdi olduğu da şüphelidir.

Thrasymakhos'un "haksızlık" bağlamında kullandığı terim "daha fazlasına sahip olmak" (*pleon echein*) anlamına gelen *pleonektein*'dir (344a1). Bu fiilin isim hali ise "aç gözlülük" anlamına gelen *pleonexia*'dir.

²⁵ Bkz. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*, s. 59. Bu hikayenin en yakın kaynağı Augustinus'un *De Civitate Dei* adlı eseridir. Augustinus Cicero'nun *De Republica*'sının günümüzde eksik olan bir kısmından aktarmıştır.

²⁶ Plutarch, *Greek Lives*, s. 49-50. Plutarkhos Atina'daki sonraki gelişmelerin Anakarsis'i doğruladığını söyler.

Pleonexia ve “kibirli bir küstahlık” anlamına gelen *hubris* Antik Yunan dünyasında haksızlığı çağrıştıran en yaygın kavramlardır.²⁷ Bu iki kavram aslında bağlantılıdır: *Hubristik* bir kişi sahip olduğundan fazlasını başkasına ait olanı gaspederek elde etmekten kaçınmayacak ve bu uğurda yaptıklarını kendi adına meşrulaştıracaktır. Bu kişinin nazarında yaptıkları kendisi için “hak”; engellenmesi ise “haksızlık”tır.²⁸

Thrasymakhos *hubris* ifadesini kullanmasa da sahip olduğuyla yetinmeyip daha fazlasını isteyen ve hatta başkalarının elindekine göz diken birinin yaptığını geleneksel anlayışa uygun olarak “haksızlık” olarak tanımlar (343d-344c). Thrasymakhos “adil kişi adil olmayandan her zaman daha azına sahip olur” (343d) dedikten sonra “haksızlık” için günümüzde halen geçerli olan örnekler verir: ekonomik ortaklıklarda ortağını kandırma; devlete vergi yükümlülüğünü yerine getirmeme; devletin sunduğu yardım ve olanaklardan kazanç elde etme; kamu görevini kötüye kullanma. Bu açıdan bakıldığında tartışmalı olan Thrasymakhos’un “adalet” ve “haksızlık”ın içeriğine veya tanımına dair düşünceleri değildir. Hemen hemen her toplumda bu tür şeyler “haksızlık” olarak nitelenir; ve bunlara başvurmayan kişi de “adil” sayılır. Thrasymakhos aslında “yasalara uymak gibi” tipik “adalet” tasavvurlarını veya aynı şekilde *pleonexia* gibi tipik “haksızlık” tasavvurlarını tanımsal olarak reddetmez. Onun T1 ve T2 önermeleri ile dikkat çektiği bunların insan yaşamındaki görece değerleridir. Adil olmak ona göre “safdıllık” (348c12) yani değersiz; haksızlık etmek ise “akıllılık” (*euboulia*), yani değerlidir (348d2). Ona göre haksızlık “erdem” (*arete*) ve “bilgelik” (*sophia*) kategorisine girer; adalet ise bunların tersidir (348e1-3). Kısaca *pleonexia* çok daha makbuldür.

Tartışılması gereken üçüncü bir nokta ise T1 ve T2 arasındaki ilişkidir. Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren bu ilişkinin tam olarak ne

²⁷ Bkz. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, s. 92. *Hubris* terimi merkezi bir rol oynamasa da *Politeia*’da haksızlık bağlamında bahsi geçer; bkz. 400b2, 403a2, 560e2-4, 572c7.

²⁸ *Gorgias*’da (483c-484a) Kallikles savunduğu “doğal hak”ı (*physei dikaion*) *pleonexia* ile tanımlarken; çoğunluğun (*hoi polloi*) benimsediği ama kendisinin reddettiği geleneksel adalet anlayışından “eşit paya sahip olma” (*ison echein*) diye söz eder. Kallikles ile Thrasymakhos’un adalet bakışları aynı olmasa da çelişik değildir: Kallikles *pleonexia*’yı yeren geleneksel adalet bakışını ve uyuşmaya dayalı yerleşik hukuk düzenini reddederken savunduğu “doğal hak”ı *pleonexia* ile tanımlar. Thrasymakhos ise kurumsal hukukun aslında gücünün lehine işleyen adaletsiz bir düzen olduğunu; bu düzen çerçevesinde hareket eden gücünün *pleonexia* peşinde olduğunu ve bunu elde ettiğini öne sürer; ancak bu durumun “verili” olduğunu düşünür ve buna göre hareket etmenin faydalı olacağını savunur.

olduğu tartışma konusu olmuştur.²⁹ Tartışma genelde şu iki soru üzerine yoğunlaşmıştır: (1) Thrasymakhos'un adalete dair en temel görüşü yukarıdaki önermelerden hangisidir? (2) Bu önermeler arasında bir tutarlılık var mıdır? Bu tartışmaya katılan yorumcular birinci soruya dair yukarıdaki önermelerden (T1, T2 ve T3) birinin diğerlerine önceliğini savunmuşlardır. İkinci soruya dair ise yorumcuların bir kısmı bu görüşlerin tutarsızlığını savunurken bir kısmı aksini savunmuştur.

Bu tartışmanın detaylarına girmeden şu kadarını belirtmekle yetinelim: Thrasymakhos'un görüşleri bu tartışmanın başlarında tutarsız ve zayıf olarak görülürken daha yakın zamanlarda bu görüşlerin görüldüğü kadar zayıf ve tutarsız olmadığı görüşü dile getirilmeye başlanmıştır.³⁰ Diğer bir deyişle Sokrates'in sorgulaması Thrasymakhos'u susturmuş olabilir ama Birinci Kitabın sonunda kimse Thrasymakhos'un tezlerinin "haksızlığına" ve Sokrates'in "haklılığına" ikna olmuş değildir.

İlk bakışta gerçekten de T1 ve T2 arasında bir çelişki olduğu izlenimi vardır. T1'e göre adalet güçlünün işine gelen bir şey ise aynı zamanda nasıl (T2'ye göre) başka birinin iyiliği olabilir? Güçlü kişi adil davrandığında kendi iyiliğini mi yoksa başkasının iyiliğini mi sağlamış olur? T1'e göre kendi, T2'ye göre bir başkasının iyiliğini temin ettiği sonucu çıkar. Aynı soruyu tersten de sorabiliriz: Güçlü olan haksızlık yaptığında mı yoksa adil davrandığında mı kendi menfaatine göre hareket etmiş olur? T1'e göre adil olduğunda, T2'ye göre ise haksızlık yaptığında. Bu durumda T1 ve T2'nin birbiriyle çeliştiği düşünülebilir.

T1'de geçen ve *kratos* (güç) sözcüğünün karşılaştırmalı üstünlük derecesini bildiren *kreitton* sözcüğü bu açıdan yardımcı olabilir. Şayet Thrasymakhos'un bununla kastı "mutlak" değil "görelî" ve değişken bir güç ilişkisi ise görünürdeki çelişkiyi gidermek mümkün olacaktır.³¹ A'nın B'den daha güçlü olduğunu varsayarsak (Thrasymakhos'a göre) B'nin A'ya karşı adil olması B'nin A'nın lehine davranması anlamına gelir. Buna göre bir failin kendinden daha zayıf veya kendine denk bir faile yönelik adil olması söz konusu değildir. Adil diye adlandırılan şeyler veya kişiler ancak ve ancak bir zayıfın kendinden güçlüye fayda sağlayacak şekilde davranması

²⁹ Bu konudaki literatürün bir kısmı için bkz. Hourani, "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*"; Maguire, "Thrasymachus or Plato?"; ve Harlap, "Thrasymachus's Justice."

³⁰ Birinci gruba örnek olarak bkz. Everson, "The Incoherence of Thrasymachus." İkinci grup için bkz. Reeve, "Socrates Meets Thrasymachus"; Long, "Thrasymachus and the Relational Conception of Authority"; ve Wedgwood, "The Coherence of Thrasymachus."

³¹ Bkz. Long, "Thrasymachus and the Relational Conception of Authority."

durumunda söz konusudur. Güçlü kendinden zayıfın lehine davranrsa dahi bu davranış “adalet” kapsamına girmez. Dolayısıyla T2’de bahsedilen “bir başkası” her zaman için T1’de bahsedilen “daha güçlü” olmalıdır.³² Nitekim Thrasymakhos konuşmasının sonunda T1’i tekrarladıktan hemen sonra T2’nin bir türevi olan “adil olmayan (şey) kendine faydalı olan ve kendi işine gelendir” önermesini kullanır (344c6-8).

Thrasymakhos’un sözlerine bu açıdan yaklaşıldığında T1 ve T2’nin birbiriyle çelişmediği öne sürülebilir. Thrasymakhos “adalet daha güçlünün işine gelendir” demekle aynı eylemin hem “adalet” hem “haksızlık” kapsamında görülebileceğine işaret ediyor olabilir. Daha güçlünün belirlediği düzene tabi olanların kurallara uygun davranışları “adil” sayılacaktır. Ancak vergi vermek, askere gitmek gibi yasal zorunlulukların çoğu bu kurallara tabi olanların aleyhinedir veya en azından bireysel olarak bu böyledir. Tüm bunlar daha güçlünün işine gelendir (T1); ancak burada güçlünün işine gelme durumu güçlü açısından “adalet” değil “haksızlık”tır ki bu da adaletten daha avantajlıdır. T1’de bahsi geçen “adalet” güce tabi olanın güçlünün iradesini yerine getirmesidir. Yani güçsüzün güçlüye itaati sonucunda ortaya çıkan durumda güçsüz kaybeden taraf, güçlü kazanan taraf olacaktır. Böylelikle güçsüzün güçlünün lehine davranması “adalet”; güçlünün güçsüzü kendi lehine davranmasını sağlaması ise “haksızlık”tır.

Thrasymakhos görüldüğünden daha sofistike bir argüman ortaya koymuş olsa da konuşmasının sonlarına doğru ciddi bir hata yapar: Sokrates’in “güçlüler” arasında etkili bir iş birliğinin olması için birbirlerine adil davranmaları gerekip gerekmediği sorusuna olumlu yanıt vererek iki açıdan çelişkiye düşer (351c-352a). İlki, haksızlığın değil adaletin insanın kendisi için avantajlı olduğunu kabul etmiş olmasıdır. Bu kabul T2 ile çelişir. Ancak daha önemli sayılabilecek bir diğer çelişki ise adaletin sadece güçlü ve güçsüzler arasında değil denkler arasında da cereyan edebileceğidir ki bu da T1 ile çelişir.³³

Sokrates’in Thrasymakhos ile başlayan ve Glaukon ve Adeimantos ile devam eden meydan okumaya verdiği uzun yanıtın tüm yönleriyle bu makale çerçevesinde değerlendirmek mümkün değil. Ancak eserin bütününe bu meydan okuma açısından yaklaştığımızda kritik aşamaları şöyle özetleyebiliriz: İlk kitapta Thrasymakhos’un susmasıyla sonuçlanan

³² Bkz. Wedgwood, “The Coherence of Thrasymachus”, s. 2-3. Sokrates’in T1’e yönelik reddiyesinin hedefinde bu iddia vardır (342e, 346e). Sokrates’e göre adalet avantajlıdır ama koyunlarını kurttan kollayan çoban misali yönetenin değil yönetilenin lehinedir.

³³ Bkz. Long, “Thrasymachus and the Relational Conception of Authority”, s. 7.

aşama pek tatmin edici değildir. Thrasymakhos'un burada ortaya koyduğu görüşler ilk bakışta zayıf ve tutarsız görülebilir; ve Sokrates'in sorgulaması karşısında tutunamamış olabilir ama Sokrates'in adil olmanın içkin değerine ve haksızlığa kıyasla adaletin üstünlüğüne dair tezleri de belli varsayımlara (sanat ve siyaset benzerliği gibi) dayanır ki bu varsayımların geçerliliği de tartışmaya açıktır.

İkinci kritik aşama Dördüncü Kitapta Sokrates'in adalet için yaptığı farklı unsurların "kendi işini yapma" tanımlamasıdır. Bu tanımlama genel olarak "adil" sayılan muhtelif davranışların (örn. borcunu ödeme, sözünü tutma vs.) değişmez ortak özelliği veya özünden ziyade bireysel ve kolektik düzlemde bu davranışları mümkün kılacak yapısal bir durumu ve ilişkiyi tarif eder. Bir bütünü oluşturan farklı unsurlar arası uyum ve koordinasyonu sağlayan kişi veya grup, gerçek anlamda adaletin kendi içinde hüküm sürmesini sağlayacaktır. Ancak bu yapısal durum (şehir veya siyaset bağlamında) örnek alınabilecek gökyüzündeki bir "model" (*paradeigma*) gibidir ki bunun gerçekleşme olasılığı tartışmalı bir şarta (on yaşın üstündekilerin şehir dışı edilmesi) bağlı olması bir yana; söz konusu olasılık Sokrates'in de ifade ettiği üzere "duaya" bağlı olacak kadar zayıftır (540d-541b, 592a-b).

Üçüncü aşama adalet timsali "filozof"un, felsefenin doğasının, filozofların eğitiminin ve onların yönetimde olduğu rejimin tarif edildiği Beşinci, Altıncı ve Yedinci Kitaplardır. Platon'a göre istikrarlı ve tutarlı bir şekilde "hak"tan ayrılmamak herkesin harcı değildir. Bu ancak arzu ve asabiyetini aklına tabi kılmayı başaran bir azınlığa nasip olabilir ki *Politeia'da* bu azınlığın "gerçek" filozoflar olduğundan bahsedilir. Altıncı Kitabın ortalarına doğru Sokrates'in Thrasymakhos ile artık dost olduklarını ve hatta öncesinde de düşman olmadıklarını belirtmesi ironik de olsa Thrasymakhos'un diyalogdaki rolüne işaret eder (498c9-d1). Thrasymakhos'un rolü açısından önem taşıyan dördüncü aşama ise "mükemmel haksızlığın" tecessüm etmiş hali olan ve filozofun zıddı olan tiran ve tiranlığın tasvir edildiği Dokuzuncu Kitaptır (588b3).

Beşinci aşama Onuncu ve son kitabın sonunda Sokrates'in anlattığı "Er miti"dir ki bu hikaye "hayal gücüne" hitap eder ve diyalogda o ana kadar anlatılanları somuta indirger. Tarihsel Thrasymakhos'un gerçekten de bu şekilde düşünüp düşünmediğini bilemiyoruz; ancak ona atfedilen mevcut bir fragman Adeimantos'un yukarıda bahsettiğimiz farazi "hesapçı"sının kullandığı ifadeleri (345d) andırır: "Tanrılar insanların işleriyle ilgilenmez; ilgilenselerdi insanlar için en büyük nimet olan adaleti göz ardı etmezlerdi;

zira görüyoruz ki insanlar adaletle hareket etmezler.”³⁴ Burada geçen “Tanrıların gözetimi” meselesi eserin sonunda Sokrates’in anlattığı “Er miti”nin hemen öncesinde tekrar gündeme gelir (612e-613b).³⁵ Bunun arkasından gelen Er’in öteki dünyaya ziyareti miti (614b-621d) bu “gözetim”e inandırmaya yönelik poetik bir “imge” olarak görülmelidir. Adeimantos’un “hesapçı”sı her toplumda ve dinde görülebilecek bir meseleye parmak basar. Gerek bu dünyada gerekse öbür dünyaya dair inançlarda adaletle dair “boşluklar” bulmak mümkündür. “Er’in Öteki Dünyaya Ziyareti” miti (614b-621d) bu boşluğu kapatmaya yöneliktir.³⁶

Thrasymakhos Birinci Kitabın sonunda Sokrates’in maharetle kullandığı *elenchos* (sorgulama) ile susturulmuş olsa da dillendirdiği görüş mutlak olarak çürütülmüş ve bu nedenle de hükmünü yitirmiş sayılamaz. Bu durum hem *Politeia*’nın geri kalanı hem de genel olarak insanlık hali için böyledir. Thrasymakhos’un adaletle dair temsil ettiği ekol “güçlü haklıdır” önermesi ile özetlenebilecek “siyasal gerçekçilik”tir.³⁷ Bu ekol bir taraftan siyasete dair evrensel geçerliliği olan objektif (nesnel) ahlaki normların varlığını redderken; diğer taraftan siyasi aktörlerin davranışları üzerindeki olası kısıtları insan doğasına içkin bir iyilikten ziyade dış faktörler (güç ve menfaat ilişkileri ve dengeleri) üzerinden açıklar.³⁸

Buna göre, hedefleri ellerindeki gücü maksimize etmek olan kişi veya gruplar belli zamanlarda “adil” görünen tercihlerde bulunsalar bile bu tercihler adil olmalarından değil şartların zaruretinden kaynaklanır. Dolayısıyla farklı şartlar altında aynı kişi ve gruplar “adalet”e ters düşen tercihlerde bulunabilirler. Modern çağda Machiavelli ile özdeşleşecek ve günümüzde daha çok uluslararası politika bağlamında ele alınan bu ekol Sokrates’in dillendirdiği “idealist” anlayışa kıyasla ortalama insan nezdinde

³⁴ Bkz. Waterfield, *The First Philosophers*, s. 274.

³⁵ *Yasalar*’daki “Atinalı Yabancı” da bu konu üzerinde durur: “Yasalara uygun olarak Tanrılara inanan hiç kimse isteyerek kutsala sığmayan [*asebēs*] bir eylemde bulunmaz veya yasa dışı bir ifadeyi ağzından kaçırmaz şayet şu üç durumdan birinden muzdarip değilse: Dediğim gibi ya [Tanrıların varlığına] inanmıyordur; ya Tanrıların olduğuna ama onların insanları gözetmediğine inanmıyordur; ya da Tanrıların dualar ve kurbanlarla kolaylıkla ikna edilebileceğine inanmıyordur” (885b).

³⁶ Sokrates bu mitin hemen öncesinde “ruhun ölümsüzlüğü” (608c-611a) tartışmasını yapar. Bu tartışmanın başında da “erdem en büyük karşılık [*epicheira*] ve ödüllere [*athla*] henüz daha değinmemiş olduklarını” hatırlatır ve sırada bunun olduğunu müjdeliler (608c1-2). İkinci Kitabın başında Glaukon ve Adeimantos adaletin maddi avantajlarına dikkat çekmek için *epicheira* ile aynı anlama gelen *misthoi* sözcüğünü sık sık kullanmıştır (357d1, 363d1). Nitekim Sokrates de “ruhun ölümsüzlüğü” tartışmasından “Er miti”ne geçiş aşamasında *misthoi* sözcüğünü kullanarak daha önce konuşulanları bizzat hatırlatır (612b-613d).

³⁷ Dyson, *Natural Law and Political Realism*, s. 33-66.

³⁸ A.g.e., s. x.

gerek gündelik yaşamda gerek siyasette çok daha makbuldür (358a, 358c8). Gerek sıradan insanların gerekse seçkinlerin söylem ve eylemlerine yakından bakıldığında bu görüşün açıktan veya zımnen benimsenmiş olduğu görülür (366b6-7). *Politeia*'daki adalet tartışmasında Sokrates'in bu konuda bir itirazı olduğuna dair bir işaret yoktur.

III. Değerlendirme ve Sonuç

İnsanların ekseriyeti Thrasymakhos kadar açıksözlü ve cüretkâr olmasa da kritik anlarda sergiledikleri söz ve eylemlerle onun anlayışını benimsediklerini gösterirler. Glaukon'un anlattığı "Gyges'in yüzüğü" hikayesinde olduğu gibi, yaptırımın olmadığı veya yeterince caydırıcı olmadığı veya olsa bile tutarlı bir şekilde uygulan(a)madığı durumlarda insanların o ana kadar gizil olan haksızlık yapma eğilimleri açığa çıkar. Bu açıdan daha önce haksızlığa uğramış bir mağdurun başka bir zaman ve zeminde bir başka haksızlığın faili olması hiç de şaşırtıcı gelmemelidir.³⁹ Judith Shklar'ın (1928-92) dikkat çektiği gibi insanlar arasında rutin olan "adalet" değil "haksızlık"tır.⁴⁰ Shklar şöyle devam eder: "Çoğu haksızlık sürekli olarak etkili bir hukuk sistemi olan yerleşik bir devlet düzeni içinde ve normal zamanlarda vuku bulur. Çoğu zaman, yurttaşlardan fazla bir protesto olmaksızın, en feci haksızlıkları işleyen insanlar resmi görevleri çerçevesinde haksızlıkları engellemesi icap eden kişilerin ta kendisidir." Siyasal düşünce tarihinde bu gerçeğin farkında olup öne çıkaranların başında Platon gelir.⁴¹ Platon, her ne kadar "ütöpik" veya "idealist" diye bilinse de, Thrasymakhos'un savunduğu "gerçekçi" adalet(sizlik) anlayışının yaygınlığının ve çekiciliğinin farkındadır.

Thrasymakhos'un meydan okuması *Politeia*'daki adalet tartışmasını bütünsel bir çerçevede ele almamıza yardımcı olur. Dile getirilen gerçekçi yaklaşımın yaygınlığı insanlık tarihinin bir gerçeğidir. Son iki yüzyılda "insan hakları", "temel hak ve özgürlükler", "hukuk devleti" gibi adalete dair norm veya idealler ortaya çıkmış olsa da bu normların sınırları, uygulanıp uygulanmayacağı veya ne ölçüde ve kimin için uygulanacağı yine pratikte, Thrasymakhos'un iddia ettiği gibi güçlünün elinde olan, hakim adalet ve hukuk düzenine göre belirlenir. Machiavelli'nin de dediği gibi siyasette başarıyı hedefleyenler ahlaki normlara göre değil; insanların nasıl

³⁹ Shklar, *The Faces of Injustice*, s. 35.

⁴⁰ A.g.e., s. 19.

⁴¹ A.g.e., s. 20-24.

davrandığına (veya buna dair kanılarına) göre hareket eder. “Gerçekçi” açıdan bakıldığında sürekli bir “mücadele” (*polemos*) alanı olarak görülen siyasette Sokrates’in kurguladığı ideal adalet modelinin mücadele eden tarafları adaletin üstünlüğüne ikna edebileceği şüphelidir.

Politeia’da Thrasymakhos ve Sokrates’in savunduğu adalet anlayışlarını “realist” (gerçekçi) ve “idealist” diye niteleyecek olursak tartışmanın gelip düğümlendiği nokta değişmez bir gerçekliğin var olup olmadığı; ve bu gerçekliğin “makul” (*noētos*) veya “mahsus” (*oratos*) olup olmadığıdır (509d4).⁴² *Politeia*’da karşımıza çıkan değişmez *Idealar*, Sokrates’in savunduğu paradigmatik (ideal model) adalet anlayışını gerektirir.⁴³ Ancak “mahsus” dünyanın ötesinde değişmez bir gerçekliğe karşı şüphe duyulması; veya inanıldığı zannedilse bile aslında umursanmaması; veya bu gerçekliğin farklı bir şekilde tasavvur edimesi durumunda gerek bireyler arası ilişkilerde gerek siyasette Machiavelli’nin savunduğu gibi insanların nasıl davranmaları gerektiğine değil de nasıl davrandıklarına bakmak zorunluluğuyla yüzleşiriz ki bu durumda hoşumuza gitmese de Thrasymakhos’un argümanları daha cazip olacaktır.

Felsefe verili olanın olduğu gibi kabul edilmemesini; sorgulanmasını ve gerekirse eleştiriye tabi tutulmasını gerektirir. Bu nedenle *Politeia*’nın ortaya koyduğu “adalet” anlayışını sırf Platon’un otoritesi nedeniyle kabul etmek doğru olmayacağı gibi; sonuçları itibarıyla sırf hoşumuza gitmediği için tümenden reddetmeye veya parçalarını bütünsel bağlamından kopuk olarak değerlendirmeye kalkışmak da doğru olmaz.⁴⁴ Bu makale *Politeia*’daki adalet tartışmasının Birinci ve Dördüncü Kitaplarda ifade edilen tanımlarla sınırlı kalmaması gerektiğini vurgulamış; ve asıl meselenin Thrasymakhos’un meydan okuması ışığında adaletin teorik olarak *tarif* edilme çabalarından çok pratik açıdan *değerini* vurgulayan tartışmalarda saklı olduğu görülecektir.

Son iki yüzyıllık dönemde Platonik diyalogların nasıl yorumlanması hususunda tam bir mutabakat sağlanmış olmasa da Friedrich Schleiermacher’e (1768-1834) uzanan “dramatik” yaklaşımın Platon

⁴² “Makul” akıl yoluyla kavranılan; “mahsus” duyumsanandır.

⁴³ “Idealar” veya “Formlar” doktrini diye bilinen bu teorinin Platon’la ilişkisi tartışmalıdır. Bu konuda yerleşik görüş Platon’un bu doktrini benimsediği yönündedir ama aksine düşünenler de vardır; bkz. Welton, *Plato’s Forms*, s. 2.

⁴⁴ “Korkuluk hatası” (*straw man fallacy*) içeren haksız eleştirilerden en çok nasibini almışların başında Platon gelir. Karl Popper buna klasik bir örnektir. Popper, *The Open Society and Its Enemies* adlı eserin ilk cildinde Platon’u başta bahsettiğimiz “dogmatik” yaklaşım ve “birey”i önceleyen klasik liberal varsayımlara dayanarak eleştirmiş ve onun adalet anlayışını “totaliter” diye mahkum etmiştir; bkz. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, s. 74-105.

çalışmalarında son yıllarda gitgide daha fazla kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre “bir Platonik diyalog kendi içinde ve Platonik diyaloglar kendi aralarında, Sokrates'in *Phaidros*'da (264c) dile getirdiği gibi, parçaları birbiriyle bağlantılı organik bir bütün olarak görülmelidir.”⁴⁵ Adına “bütünsel” de diyebileceğimiz bu yaklaşım, Platon'un düşüncelerinin dramatik ve bütünsel bağlamından kopuk olarak sadece ana karakterin ağzından çıkan sözlere indirgenmesi ve bunların doğrudan Platon'un nihai düşünceleri olarak varsayılması hususunda bizi ihtiyata davet eder.

⁴⁵ Orhan, “Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım”, s. 267.

KAYNAKÇA

- Austin, Michael. *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Balot, Ryan K. *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Barney, Rachel. "Socrates' Refutation of Thrasymachus." *The Blackwell Guide to Plato's 'Republic'* içinde, s. 44-62, der. Gerasimos Santas. Oxford: Blackwell, 2006.
- Dyson, R. W. *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*. Vol. 1, *From the Sophists to Machiavelli*. New York: Peter Lang, 2005.
- Everson, Stephen. "The Incoherence of Thrasymachus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998): 99-131.
- Frede, Michael. "Plato's Arguments and the Dialogue Form." Klagge ve Smith içinde, s. 201-219.
- Harlap, Shmuel. "Thrasymachus's Justice." *Political Theory* 7.3 (1979): 347-70.
- Hourani, George F. "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*" *Phronesis* 7 (1962): 110-120.
- Johnson, Curtis N. *Socrates and the Immoralists*. Lanham: Lexington Books, 2005.
- Klagge, James C. ve Nicholas D. Smith, der. *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Kosman, Aryeh. "Justice and Virtue: The *Republic's* Inquiry into Proper Difference." *Virtues of Thought: Essays on Plato and Aristotle* içinde, s. 183-203. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Lane, Melissa. *Plato's Progeny: How Plato and Socrates Still Captivate the Modern Mind*. London: Duckworth, 2001.
- Long, Roderick T. "Thrasymachus and the Relational Conception of Authority." *An Anthology of Philosophical Studies*, Vol. 3 içinde, s. 27-36, der. Patricia Hanna. Athens: ATINER, 2009.
- Machiavelli. *The Prince*. Çev. Harvey C. Mansfield. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Maguire, Joseph P. "Thrasymachus or Plato?" *Phronesis* 16.2 (1971): 142-63.

- Moors, Kent. "Justice and Philosophy in Plato's *Republic*: The Nature of a Definition." *Interpretation* 12.2&3 (1984): 193-223.
- Orhan, Özgüç. "Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012): 11-38.
- Orhan, Özgüç. "Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015): 259-280.
- Pappas, Nickolas. *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*. London: Routledge, 2013.
- Plato. *Platonis Opera*. Cilt 4. Der. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Plato. *The Republic*. Çev. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1991.
- Plato. *Republic*. Çev. Joe Sachs. Newburyport: Focus Publishing, 2007.
- Plutarch. *Greek Lives: A Selection of Nine Greek Lives*. Çev. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 1, *The Spell of Plato*. London: Routledge, 1945.
- Reeve, C.D.C. "Socrates Meets Thrasymachus." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67.3 (1985): 246-265.
- Shields, Christopher. "Plato's Challenge: the Case against Justice in *Republic* II." *The Blackwell Guide to Plato's Republic* içinde, s. 63-83, der. Gerasimos Santas. Oxford: Blackwell, 2006.
- Shklar, Judith N. *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Strauss, Leo. "On Plato's Republic." *The City and Man* içinde, s. 50-138. Chicago: Rand McNally, 1964.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2008): 27-46.
- Waterfield, Robin. *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Wedgwood, Ralph. "The Coherence of Thrasymachus." Basılmamış makale. <http://www-bcf.usc.edu/~wedgwood/Thrasymachus.pdf>.
- Welton, William A. der. *Plato's Forms: Varieties of Interpretation*. Lanham, MD: Lexington Books, 2002.

MERHAMET VE DEVLET: SCHOPENHAUER

Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN*

ÖZET

Bu çalışmada Schopenhauer'in kötümserlik felsefesi temelinde ahlak ve devlet üzerine görüşleri ele alınmıştır. Schopenhauer, "ahlak" kelimesinden hiç kimsenin birbirine zarar vermediği, herkesin mümkün olduğunca birbirine yardım ettiği bir ilişki biçimini anlar. Diğer bir ifadeyle, insanların özdeşliğine dayanan bir acıma duygusudur. Ona göre, bir davranışın ahlaki olabilmesi için merhamet duygusuna dayanması gerekir. Bu yüzden insanın temel güdüsü olan istencin susturulması gerektiğini düşünür. Çünkü istenç davranışlarda "bencillik" ve daha da ötesi "kötülüğe" yol açar. Yaşamın kendisi sonu gelmeyen isteklerle dolu, bitmeyen bir acıdır. Bir istek hiçbir zaman tam olarak doyurulamaz. Acı, ıstırap, kişinin mutluluğu araması ama onu elde edememesidir. Bu yüzden mutluluk diye bir şey yoktur. İstencin doğurduğu bencillik ve kötülüğü ortadan kaldıracak tek şey Schopenhauer'e göre merhamettir. Merhamet "ben-olmayan"a acımak değil, "ben"i, "ben-olmayan"ın yerine koymaktır. Merhamet, ayrıca insanı hem hakiki adalet hem de insan sevgisine götürür. Negatif adalet anlayışına sahip olan Schopenhauer için adil davranmak, zaten başkasının olanı ondan almamaktır. Bizim olmayanı haksız yoldan gasp etmemizi engelleyen kurum ise devlettir. Devletin amacı, tek tek bireyleri birbirinden, bütünü de düşmandan korumaktır.

Anahtar Kelimeler: Merhamet, bencillik, kötülük, istenç, adalet, devlet.

(Compassion and the State: Schopenhauer)

ABSTRACT

This study is intended to explore Schopenhauer's views of state and morality on the basis of his philosophy of pessimism. According to Schopenhauer, "morality" is a way of relationship in which nobody hurts one another and everybody helps each other so far as possible. In other words, morality is based on the feeling of mercy which stems from identicalness of human beings. According to him, moral value can be attributed to behaviour, if and only if it occurs as a result of compassion. Thus he thinks that will, which is the basic motive of human, has to be silenced. Because will would lead to "egoism" and even "malice" in behaviours. The life itself is endless pain full of desires. A desire can never be fully satisfied. Pain is seeking, but not being able to achieving happiness. Therefore, there is no such thing as happiness in this world. To Schopenhauer, the only thing they would resolve egoism and malice is compassion. Compassion is not having pity on "non-I", it is putting "I" in the place of "non-I". Compassion leads human to true justice and love of human as well. Being just or fair means not taking what is one's own from him for Schopenhauer, who had a negative view of justice. It is state that prevents us from usurping what is not ours in an illegal way. The aim of the state is to protect each individual against other individuals and to protect all the people against the enemy.

Keywords: Compassion, egoism, malice, will, justice, the state.

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Fethiye Sağlık Hizmetleri MYO öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 71-86
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

19. yüzyılda yaşamış bir Alman filozof olan Arthur Schopenhauer'ın felsefesi bir yandan Hıristiyanlık'a ve Budizm'e, diğer yandan Kant'ın idealizmine dayanır. Merhametin ahlaki önemini analiz etmesinden ve bu analizde daha çok Hıristiyanlık ve Budizm'e dayanmasından dolayı ahlak filozofları arasında önemli bir yeri vardır.¹ Felsefesini merhamet kavramına oturtan Schopenhauer için insan davranışlarındaki çeşitlilik, insani güdülerin başkalarının davranışlarına karşı verdiği tepkilerde yatar. Ona göre insan davranışlarının üç temel itici gücü/güdüsü vardır: kötülük (kişinin başkalarının acı çekmesini amaçlaması), bencillik (kişinin kendi rahatını amaçlaması) ve merhamet (kişinin başkalarının rahatını amaçlaması).² Ona göre bencilliğin, kötülüğün ve merhametin her türlü bu sayede oluşmaktadır.

Bilinçdışı gerçekler, diğer bir deyişle istenç, bilinçaltı olarak vardır. Sadece, istencimizi öldürerek acı dolu, boş ve anlamsız olan bu hayattan kurtulabiliriz. Schopenhauer, bu dünyadan el çekerek tıpkı bir "aziz" gibi yaşamayı, başkalarına mümkün olduğunca yardım etmeyi, mutluluğu artırmayı değil de acıları azaltmayı önerir. İşte bu yüzden, yani acıyı, ıstırapı yaşamın özü olarak görmesinden dolayı kötümser bir filozof olarak nitelendirilir.

Schopenhauer için ahlaki telkin etmek kolaydır, zor olan onu temellendirmektir.³ Ahlakı merhamet duygusu üzerine kuran Schopenhauer, onu temellendirmek için öncelikle Kant gibi alemleri fenomen ve numen olarak ikiye ayırır. Sıradan insanlar için ahlak Tanrı'nın iradesinin ifadesi olan teoloji üzerine kurulmuştur.⁴ Dinin kaynağının korku olduğunu söyleyen Schopenhauer, bunun kişiyi insan sevgisine götüremeyeceğini düşünür. Ona göre ahlaki teizm temeline oturtmak ya da onunla desteklemek gerçekte ahlaki bencillığe indirgemeye eşdeğerdir.

¹ Gerard Mannion, Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics (Ashgate New Critical Thinking in Philosophy), Ashgate Publishing, England, 2003, s. 198.

² Arthur Schopenhauer, Merhamet, Çev.: Zekâi Kocatürk, Dergâh Yay., İstanbul, 2009, s. 75.

³ Arthur Schopenhauer, On The Basis of Morality, Trans.: E. F. J. Payne, Hackett Publishing, Indianapolis, 1995, s. 1.

⁴ Arthur Schopenhauer, On The Basis of Morality, s. 43-44.

Schopenhauer için bencillik, herşeyden öne kendini koymayı içerir.⁵ Ona göre bencillik kendisini sürekli bir mücadele içinde ve istencin nesnelleştiği her tür ve her sınıf içindeki bireyler arasında var olan bir çatışma içinde yansıtır. O, bencilliği bütün çatışmanın başlangıcı olarak görür.⁶

İnsanlar doğası gereği kendi çıkarının, istencinin peşinden gider, bu da bencillikle özdeşleştirilebilir. İşte Schopenhauer, gerçek ahlaktan bahsedebilmemiz için bu bencilliği ortadan kaldırmamız gerektiği görüşündedir. İstekler, aslında bir bitmek bilmeyen bir eksikliğin göstergesidir. Dolayısıyla doymak bilmeyen “ben”lerimiz her defasında acıyı hisseder. Kötülük, bencillik ve merhamet ona göre insana doğuştan verilmiştir. Kendini değiştirme alternatifi ise neredeyse hiç yoktur. Çünkü iyilik ve kötülük anlayışı insanın içinde doğuştan yer almaktadır. Yapılması gereken şey kafaların aydınlatılması ve idrakin geliştirilmesinden ibarettir. Ancak bu da yeterli değildir. Çünkü o kurtuluş için ‘dahi’ olmayı değil “aziz” olmayı öğütler. Tıpkı bir “aziz” gibi dünyadan elini çekmek gerekir, çünkü Schopenhauer için hayatın değerini, onun istenilmeye değer olmadığını öğrendiğimizde anlarız.

Fakat Schopenhauer kişinin kendi kendisini tutmasının güçlüğüne de bilir. Dolayısıyla beden varlığını sürdürdükçe zaferin asla tam olamayacağını söyler. Fakat “aziz” olma yolunda yol kat etmiş olan birisi dünyada kimsenin olmadığı kadar özgür ve mutlu olur. Dahi, filozof ya da sanatçı da bu seviyeye ulaşabilir, fakat bunların hepsi anlarla sınırlıdır. Hayatın ihtiyaçları, şiddetli arzuları hissedildiğinde yeniden ıstırap yerine döner. Ama “aziz”de yaşama istencinden daha yüksek bir şey vardır ve bu hiçbir şeyden etkilenmez.

İnsanı gerçek ahlaka ulaştıran merhamet, aynı zamanda insanı hem hakiki adalet hem de insan sevgisine de götürür. Schopenhauer ahlak ve adaletin gerektirdiği zorunlulukları yasa ve sevgi şeklinde ayırır. Adalet ahlakın bir parçasıdır. Yasalar, bireyleri şekillendirse de gerçek manada ahlaklı olmalarını sağlayamaz. Yasalarla davranışlarda değişiklik sağlanabilir, ancak bu kötü arzuları yok etmek anlamına gelmez. Öğretilerle, bireyler özendirilerek farklı yollar seçmeye yönlendirilebilirler ya da

⁵ Gerard Mannion, Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics, s. 112.

⁶ R. Raj Singh, Death, Contemplation and Schopenhauer, Ashgate Publishing, England, 2007, s. 37.

yasalarla farklı seçimlere zorlanabilirler, ancak bu onları hedeflerinden vazgeçirmez. Bu demektir ki sadece kötülüğün yapılacağı yöntem değişir.⁷

Bu yüzden insan sevgisinin kökeninde adalet duygusu değil, merhamet duygusu vardır. Menfaat gözetmeksizin insanların iyi davranmasını sağlayan, birçok haksızlığın meydana gelmesini önleyen şey ona göre merhamettir. Çünkü insanın vicdanı en çok karşısındaki insanın acınacak durumda olmaması koşulu altında rahat eder. Nefret ve aşağılamayı aşmanın tek yolu insanı merhamet konusu olarak görmektir. Vicdan, insanın kendisi ile açıkça yüzleşmesini sağlar. Çünkü vicdan, kendi çıkarımız doğrultusunda yapmadığımız her davranışın ardından varılan tatmindir.

Merhamet

Schopenhauer'e göre varoluşun belirli bir anlamı yoktur, manasızdır. Var olmak ve yaşamak isteği hayata dair kör bir istektir. Ellerimizdeki şeyler geçicidir ve kayıplarımızın hiçbir telafisi yoktur. Sırf insanlar hayatın acılarına katlanabilsinler diye, onun baştan sona bir sınavdan ibaret olduğu söylenmiştir. İstekler, varlığın ihtiyaçları derken üreme isteğiyle insanın hatası daha da kötü bir hal almıştır. Ona göre, insan bu şekilde varoluş acısı çekmekle cezalandırılmıştır.⁸

Ona göre din yaşadığı sürece, biri hakikat diğeri yalan ve aldatma olmak üzere iki yüzü vardır. Birine veya diğerine bakmamıza göre ona dostça ya da düşmanca tutum takınırız. Bu yüzden din zorunlu kötülük olarak kabul edilmelidir; (buradaki) zorunluluk hakikati kavramaktan aciz ve dolayısıyla gerek duyulduğunda onun yerini alacak bir şeye ihtiyaç duyan büyük çoğunluğun hazin dar kafalılığına dayanır.⁹

Schopenhauer'e göre insanlar zayıftır ve kendi akıllarına güvenmektense doğüstü kaynaklara sahip olduklarını iddia eden başkalarına güvenmeyi tercih ederler. Bunu fark eden Brahman veya Müslüman, Budacı veya Hıristiyan olan bütün rahipler insanın metafiziğe olan gereksinimini çok iyi kullanmaktadırlar. İnsanlara büyük bir muamma gibi görünen bilgilerin, kendilerine doğrudan ve olağandışı olarak verildiğini iddia ederler. Öyle ki bu düşüncüyü insanların kafalarına bir defa

⁷ Arthur Schopenhauer, Merhamet, s. 127-128.

⁸ Arthur Schopenhauer, Merhamet, s. 18-19.

⁹ Arthur Schopenhauer, Din Üzerine, Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 81.

yerleştirdikten sonra, artık onları diledikleri gibi kullanıp yönlendirebilirler.¹⁰

Hıristiyanlıkta şeytan bütünüyle saf-iyilik ve saf-bilgelik olan Kadiri Mutlak Tanrı'nın karşı kutbu olarak fevkalade zorunlu bir kişiliktir; çünkü ona göre böyle bir Tanrı karşısında dünyadaki baskın, sayısız, hesapsız kötülüklerin, bütün bunlardan sorumlu tutulabilecek bir şeytan olmadıkça, nasıl ortaya çıkabileceğini anlamak mümkün değildir.¹¹ Schopenhauer'in kötümser dünya görüşünün temelinde dünyanın uğursuz bir yer olduğu ve her noktasına dehşet verici, kaçıp kurtulma imkânı, dolayısıyla sınırı hududu olmayan bir ıstırapın nüfuz ettiği kanaati yatar. İkinci hakikate ıstırapın bütün varlıkların sonsuz ve nihayetinde amaçsız/anlamsız çabalamasından kaynaklandığı öğretisi karşılık gelir. Bu bütün varlıklar özü sonsuz çabalama olan metafizik iradenin tezahürleri olduğu için kaçınılmaz bir mücadeledir.¹²

Asla huzurun olmadığı bu bencil olan mücadele dünyası; şeylerin birbirinin yolunu kestiği ve birinin diğerini tuzağa düşürdüğü bir dünya, ıstırap, yaşlılık ve ölümün dünyasıdır. Hatta Schopenhauer daha da ileri giderek bu dünyanın bütün dünyaların en kötüsü olduğunu söyler.¹³ Fakat o, bütün bu kötümserliğine rağmen intiharı tasvip etmez, çünkü intihar bizi en yüksek ahlaki hedefe erişmekten alıkoyar. İntihar gerçek kurtuluş yani özün kurtuluşu değil, beden kurtuluşudur. İntihar eden kişi bedenini ortadan kaldırır, istencini, sonsuz isteme güdüsünü değil. Dolayısıyla kurtuluş intiharda değil, istencin yok edilmesindedir. İntihar, istencin yadsınması olmaktan uzaktır. İntihar eden yaşamı ister. Ancak yaşamın ona sağladığı koşullar onu doyurmamıştır. Bundan ötürü o yaşama isteğini bırakmadan yalnızca bireysel görüngüyü yok ederek yaşamı bırakır. Yani intihar eden, istenci bırakmadığı için yaşamı bırakır.

İsteyerek ölmek, seve seve ölmek, neşeyle ölmek hayattan el etek çekmiş olanın, yaşama isteğinden vazgeçip onu yadsımış olanın ayrıcalığıdır. Çünkü sadece o salt görünüşte değil gerçekten ölmeyi ister ve dolayısıyla o kişiliğinin sürmesine ne ihtiyaç duyar, ne de böyle bir şeyi arzu eder. O, bile

¹⁰ Schopenhauer, Din Üzerine, s. 122.

¹¹ Schopenhauer, Din Üzerine, s. 133.

¹² Arthur Schopenhauer, Bilmek ve İstemek, Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.122.

¹³ Schopenhauer, Din Üzerine, s. 28.

isteye varoluşu terk eder; ona bunun yerine gelen hiçliktir, çünkü bunun karşısında varoluşumuz hiçliktir.¹⁴

Schopenhauer'e göre istenç hayatın ve maddi düzenin sonucu değil, bunların nedeni, daha doğrusu gerçekliğidir ve iyileşmemiş istenç, hayatın gerçek derslerini öğrenmemiş istenç, intiharla hiçbir şey kazanmaz. Bir başka söyleyişle, intihar hayatın anlamını bulma şansını yitirmiştir. Bedeli ödenerek kurtarılmamış irade, boş ve beyhude irade mutlu olmaz veya mutluluğun ne olduğunu bilmez. İstiraptan dünyayı terk ederek değil, fakat ancak bu dünyayı oluşturan yaşama iradesini teskin ederek kurtuluruz. Her nerede ayrılık güden, ferdi varoluşu iddia eden, kendi ayrı, ferdi refahını ve mutluluğunu arzulayan istenç varsa, kaçınılmaz olarak ıstırap vardır, onun varoluştan çıkardığı ders budur. Dünya bu nitelikteki sayısız istencin etkinlik ve çatışmasının sonucudur; hepimizin er geç tattığı ıstırapın sebebi budur. İnsanın gerçek görevi ıstıraptan kaçmak değil, fakat onun anlamını bulup çıkarmaya çalışmaktır.¹⁵ Hayatı boyunca hayali bir mutluluğun peşinden koşan ve onu ele geçirdiğini zanneden insan, gerçekte hiçbir zaman mutlu olamamıştır. Çünkü sonuç hep yanılısma ve düş kırıklığıdır.

Schopenhauer insanın insan olarak bütün eylemlerinin belirlendiğini savunur. Ancak yine de insan davranışlarından dolayı sorumluluk hisseder, çünkü insanlar kendi eylemlerinin failleridir. Sorumluluk olmaksızın ahlak olmaz. İstenç yanlış yola sapmıştır ve bu suretle ve bu ölçüde dünya bozuk ve kusurludur. Çoğu insanlar bu hayatta düş kırıklığına, mağlubiyete uğramış, emelleri suya düşmüş ve dolayısıyla intihar yolunu seçmiştir. Schopenhauer'in felsefesinin kendine özgü ve ayırt edici karakterini hiçbir şey onun intihar yaklaşımı kadar açığa çıkarmaya katkıda bulunmaz. Sıkıntı kişinin mutluluk arayışı ve onu elde edememesidir. ¹⁶ Dahası kendi çıkarı peşinde koşan, arzu ve istekle dolu istencimizdir.

Schopenhauer'in dünya görüşü kötümser olsa da insan görüşü kötümser değildir. Ona göre insanın yeryüzündeki hayatı boştur, fakat insan değil. Çünkü insan daha iyi, daha anlamlı bir uğraş içinde olabilir. Yani insan olduğundan daha iyi olabilir. Güçlük insanın yaşama istencini nasıl aşabileceğinin tasavvurunda ortaya çıkar. Ölümü cesurca ve ilgisizce karşılayan kişiler, yaşama iradesine karşı galip gelir. Böyle birisi için hayattan daha fazlası vardır ve o bu çağrıya kulak vermektense ölmeyi

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 126.

¹⁵ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s. 39

¹⁶ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s. 37-38

tercih eder.¹⁷ Schopenhauer'e göre "aziz" olma yolunda ve bu ölçüde yol kat etmiş olan birisi dünyada kimsenin olmadığı kadar özgürdür, en gurur verici dünyevi zaferin ardından elde edilemeyecek bir dinginliğe ve kelimelerin anlatımına kifayet etmediği bir neşeye sahiptir.

Kötümserlik, hayatın bir anlamı yoktur demek değildir. Bu dünya mutluluk üzerine düzenlenmemiştir, yani hayatın gayesi mutluluk değildir. Burada, mutlu olmak için bulunduğumuzu düşünmek bir yanılsamadır. Ölüm kaçınılmazdır ve hayat onun gözünde zevkin ötesinde bir görevdir. Ona göre 'biz kurtarılmak için buradayız, doğal gereksinimlerimizi ve arzularımızı tatmin etmek (yani mutlu olmak) için değil. Biz bu dünyadakiler yoldan çıktık, ezeli-ebedi düzenin dışına saptık ve hayat bizi geri getirecektir. Bu yüzden ortaya çıktık, bu yüzden mekân ve zaman içine konulduk, ta ki zamanla, çeşitli ve birbirini kovalayan eylemlerimizle ve hayatımızın seyri içinde nasıl bir varlık türü olduğumuzu bulup ortaya çıkarabilelim. Acı, ıstırap, hayal kırıklığı ve ölümlerle karşılaşma bizi kendimizi unutmaktan uzak tutacak-hayatta bu en yüksek gayeden başka bir gayemiz olduğunu düşünmekten alıkoyacaktır'. Dolayısıyla ıstırap, doğru bir şekilde ele alındığında, bir arınma vasıtasıdır.¹⁸ ıstırap, hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz dünyadaki en değersiz ve uygunsuz şey olur, amacından bütünüyle sapar.¹⁹

Onun felsefesinin ahlak düzleminde yaptığı "aziz" gibi, dünyadan el çekerek yaşamak, bir nevi istence karşı çıkmak, onu yok saymaktır.²⁰ Tanrı iradesinden başka temeli olmayan her ahlak öğretisi için bunun ne kadar güç olduğu buradan açıktır; çünkü bu durumda elektromanyetizmanın kutuplarının tersine çevrilmesi kadar süratli bir şekilde iyi kötü, kötü iyi olabilir.²¹

Bazen yaşamın acısı, sefaleti öyle artabilir ki, bütün yaşamı oluşturan ölümden kaçış içinde ölümün kendisi istenir olur, insan gönüllü olarak ona koşar. Varolma çabası, bütün canlı şeyleri uğraştıran, etkin tutan şeydir. Ama varoluş sağlama bağlandığında onunla ne yapacaklarını bilmezler. Bu yüzden onları harekete geçiren ikinci şey, varoluşun yükünden kurtulma, onu duyumsanmaz kılma, "vakit öldürme" çabasıdır. Açıkçası can

¹⁷ Schopenhauer, Din Üzerine, s. 46.

¹⁸ Schopenhauer, Din Üzerine, s. 56-57

¹⁹ Arthur Schopenhauer, Hayatın Anlamı, Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2010, s. 13.

²⁰ Arthur Schopenhauer, Aşkın Metafiziği, Çev.: Veysel Atayman, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2003, s. 12.

²¹ Arthur Schopenhauer, Güzelin Metafiziği, Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2010, s. 67.

sıkıntısından kaçma çabasıdır. Buna göre istek ile üzüntüden yana güvende olanların, sonunda artık bütün yüklerini atanların hemen hemen tümünün kendi kendileri için bir yüke dönüştüğünü görürüz.²²

Ona göre başkalarının ölümünü de kendi ölümümüzü de, genelde hep olduğu üzere, korkuyla ve ürpertiyle değil, arzu edilen mutlu bir hadise olarak karşılamalı ve hatta yolunu gözetlemeliyiz. Çünkü mutlu bir hayat yoktur. İnsanın erişebileceği en yüksek seviye, insanlığın faydasına yönelmek ve hiçbir beklenti içinde olmadan tıpkı bir kahraman gibi, bu amaç doğrultusunda mücadele etmektir.²³

Schopenhauer'e göre insanlarla kurulan münasebette onların değerleriyle ilgili nesnel bir değerlendirme çabası içinde olmamak gerekir. Onların istencinin kötülüğünü, anlayışının sınırlılığını veya fikirlerinin tersliğini de nazarı itibara almamak gerekir; çünkü ilki kolaylıkla nefrete, ikincisi küçümsemeye götürür. Tam tersine dikkatimizi sadece onların ıstırapları, ihtiyaçları, endişeleri ve acıları üzerine yoğunlaştırmak gerekir. İşte o zaman duygularını paylaşıp ve nefret yahut küçümseme yerine şefkat ve merhameti tecrübe ederiz.²⁴

Kıskançlık ise "sen" ve "ben" arasındaki duvarı daha da kalınlaştırıp sağlamlaştırır; duygudaşlık ise onu inceltip geçirgen hale getirir; hatta zaman zaman duvarı bütünüyle kaldırır; ve o zaman "ben" ve "ben-olmayan" ayrımı ortadan kaybolur.²⁵ İnsanların başkalarını ayartmaktan, kötülemekten, dedikodu yapmaktan kaçınmaya ihtiyacı vardır. Ona göre ihtiyacımız olan şey başkalarına kibar ve arkadaşça davranmak, yardım etmek, merhametli olmak, fedakârlık yapmak, diğergam olmaktır.

Bunu başarmak zordur, çünkü her insanın yüreğinin derinliklerinde esip gürlemek için sadece uygun bir fırsat kollayan, başkalarına acı vermekten zevk duyan yahut eğer yoluna çıkacak olurlarsa gözünü kırpmadan öldüren vahşi bir hayvanın yattığı vakıadır. Fakat başkalarının felaketlerinden duyulan mutluluk, insan doğasındaki en kötü özellik vasfını korur ve merhametin alması gereken yeri işgal eder.²⁶

Schopenhauer'e göre ilk olarak bilgi, istencin amansız gücünü dizginleyebilir. Fakat istencin tamamen susturulması gerçekleştirilemez, çünkü akıl, istencin gücü karşısında zayıftır. Bu yüzden, bilgi yolunun çok da

²² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev.: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s.232.

²³ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s. 60-61.

²⁴ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s. 15-16.

²⁵ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s. 93.

²⁶ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s. 39.

sağlam bir güvencesi yoktur. İkinci yolsa, istencin inkâr edilmesidir. Böylelikle görünür dünyanın sıkıntısından da kurtulmuş olunur. Çünkü artık bu dünya yasalarının işlemediği, zamanın olmadığı bir "idea" alanına ulaşılmış olur. Dolayısıyla Schopenhauer, merhamet kavramını zaman, mekân, nedensellik bağlarının dışında düşünür. 'Kurtuluş insanları birer "idea" olarak görebilmektir. Böylece artık istenç silinmiş, "idea" aracılığıyla bir başka kişiyle birleşmiştir'.²⁷

Aynı şekilde ahlaki özgürlük de doğa içinde hiçbir yerde araştırılmaz. O ancak, doğanın dışında bulunabilir. Bu metafizik bir gerçektir, fakat fizik dünyada imkânsız olan bir şeydir. Dolayısıyla kişisel eylemlerimiz hiçbir surette özgür değildir; diğer yandan her birimizin kişisel karakteri kendi özgür edimi olarak kabul edilmelidir. O bizzat böyledir, çünkü şimdi ve ebediyen böyle olmayı istemektedir. İstenç kendi başına vardır, hatta tek bir bireyde ortaya çıksa bile bu böyledir: O, deyiş yerindeyse aynı olanın ilk ve temel iradesini oluşturur, o her türlü bilgiden bağımsızdır, çünkü onu önceler. O bilgiden sadece güdülerini alır ve onunla gerçek özünü kademe kademe geliştirip kendisini bilindir ya da görünür kılar. Fakat kendisi, zamanın dışında bulunan şey olarak var olduğu sürece değişmezdir.²⁸

Schopenhauer için nasıl ki yaşam sevgisinin temelinde ölüm korkusu varsa, insanların toplumsallığın temelinde de yalnızlık korkusu vardır, yani toplumsallık, toplum sevgisine dayanmaz.

Devlet

Ahlakta sorun eylem ve sonuçla ilgili sorun değil fakat istençle ilgili sorundur ve istencin kendisi sadece insan tekinde gerçekleşir. Sadece fenomen planında varolan ulusların kaderi değil fakat insan tekinin kaderi ahlaken belirlenir. Uluslar gerçekte soyutlamalardan ibarettir; gerçekten varolan sadece insan tekleridir.²⁹

Schopenhauer'da hak kavramı negatif bir anlama sahiptir. Onun insan hakları tanımı, herkesin kimseye zarar vermeyen şeyi yapma hakkına sahip olmasıdır. Bir şey için bir hakka ya da bir iddiaya sahip olmak basitçe, başka kimseye zarar vermeden, onu yapabilmek, onu alabilmek ya da onu

²⁷ Schopenhauer, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s. 144.

²⁸ Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s. 61.

²⁹ Arthur Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 9.

kullanabilmek anlamına gelir. ³⁰ Kimseyi incitmek ve herkese elinden geldiğince yardım etmekle adalet ve insan sevgisine ulaşırız. Negatif adalet anlayışına sahip olan Schopenhauer için, adil davranmak herkese hakkını vermek değildir. Çünkü zaten onun olanı ona vermek olur ki, bu saçmadır. Adil davranmak, başkasının olanı ondan almamaktır. Bu adalet anlayışı negatif olduğu için de ancak baskıyla, zorlayarak gerçekleştirilebilir diye düşünür. İşte bu noktada da devlet devreye girer. Ancak, devleti Hegel gibi kişilerin bireysel gelişmesini ortadan kaldıran, onları bir devlet ve din aygıtının çarkına dönüştüren bir kurum olarak görmek; ona göre insanlığı engizisyonlara ve din savaşlarına götüren yoldur.

Dolayısıyla, devletin esas itibarıyla herkesi harici saldırılardan ve sınırları içinde baş gösterebilecek ihtilaflardan korumak amacıyla varolan bir kurumdan ibaret olduğunu söyler. Hiç kuşkusuz hak, ancak devlet içinde korunma güvencesine sahiptir. Fakat hakkın kendisi devletten bağımsız olarak mevcuttur. Çünkü o ancak güçle bastırılabilir, ama asla ortadan kaldırılamaz. Bu yüzden, devlet insanın karşı karşıya kaldığı ve kendi başına değil, ancak başkalarıyla birlik olarak savuşturabileceği çok çeşitli saldırılarla zorunlu hale gelmiş bir koruma kurumundan başka bir şey değildir. Devletin hedefleri ise şunlardır: cansız doğa güçlerine ya da vahşi hayvanlara olduğu kadar insanlara, dolayısıyla başka kavimlere karşı da gerekli olabilecek harici koruma; her ne kadar bu durum en sık karşılaşılan ve en önemli durum olsa da, çünkü insanın en kötü düşmanı insandır. Mevcut dürüst ve adil durumun muhafazasıyla içeriye yönelen koruma, yani bir devletin üyelerinin birbirlerine karşı korunması, dolayısıyla özel hakkın güvence altına alınması. Bu herkesin bir merkezde toplanmış güçleriyle her bir ferdin korunması esasına dayanır; bundan sanki herkes dürüst yani adilmiş, sanki hiç kimse diğerine zarar vermek istemiyormuş gibi bir görüntü ortaya çıkar.³¹

Ona göre insan, insan olarak kaldığı için, birisi o kadar yükseğe yerleştirilmeli ve kendisine o kadar büyük bir güç, servet, güvenlik ve mutlak dokunulmazlık sağlanmalıdır ki, kendisi için geriye istenecek, umut edilecek ya da korku duyulacak bir şey kalmasın. Böylece herkesin içinde olduğu gibi onun içinde de barınan bencillik, etkisiz hale getirilerek yok edilmiş olur ve bundan böyle o deyiş yerinde ise bir insan olmadığı için, şimdi adaletin gereğini yerine getirebilir, kendi rahatını ya da çıkarını değil, fakat sadece kamunun iyiliğini gözetebilir. Onun aynı zamanda seçim esasına değil, veraset kuralına dayanması gerekir, ta ki kimse kendini krala

³⁰ Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s. 84.

³¹ Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s. 85-86.

denk görmesin ve kral da kendi soyundan gelenlerin geleceğini sadece, kendi ailesinin refahıyla mutlak olarak özdeş olan devletin refahını gözeterek sağlasın. Eğer devlete burada açıklanan koruma amacının yanı sıra başka amaçlar izafe edilecek olursa bu gerçek amacı kolaylıkla tehlikeye atabilir.³²

Ona göre halk egemenliğiyle ilgili soru ise, aslında herhangi birisinin bir milleti yahut halkı kendi iradesi hilafına asli bir yönetme hakkına sahip olup olmadığı sorusuyla aynıdır. Bu akla uygun bir şekilde savunulamaz. Dolayısıyla halk ya da millet kesinlikle egemendir; ama her zaman küçük olan, bu yüzden sürekli bir gözetim ya da vesayet altında olması gereken ve asla hiç kimsenin sonucunu kestiremeyeceği tehlikeler yaratmaksızın kendi haklarını kendi başına kullanamayacak bir egemendir; zira bütün küçükler gibi o da kurnaz dolandırıcı ve dalaverecilerin kolayca oyuncağı olacaktır ki, bu sebepten ötürü bunlara demagoglar, halk avcıları denir.³³

Yeryüzünde hükümlen olanın hak değil güç ya da kuvvet olması sonuçtur, çünkü kuvvet asla yok edilemez. İsteyip talep edebileceğimizin tamamı onun her zaman hakkın yanında yer alması ve onunla birlikte olmasıdır. Yöneten kuvvettir, dolayısıyla hak, tek başına güçsüzdür. Devlet adamının yapması gereken şeyin özü, kuvvet ile hakkı bir araya getirmektir.³⁴ Çünkü herhangi bir tehlike görmediğin halde devletin yasalarını çiğneyecek olan çok sayıda insan vardır. Bu yüzden tüm yapay, dışarıya ve içeriye yönelik mekanizmalarıyla ve şiddet araçlarıyla devletler, insanların sınırsız adaletsizliğine bir set çekme önlemidir.³⁵

Schopenhauer'e göre, cumhuriyet idareleri düşünce ürünüdürler, dolayısıyla doğaya aykırı ve sunidirler. Hükümet işlerine çok sayıda kimsenin katılımı devletin birliğini etkileyecek ve devletin dâhili ve harici işlerin sevk ve idaresinde kullandığı güç, zayıflayıp yoğunluğunu kaybedecektir. Ona göre, cumhuriyet rejimlerinde neredeyse her zaman olan budur. Eğer istenen ütopyacı tasarımlarsa sorunun tek çözümünün, akıllı ve soyluların (birlikte yönetimi): en soylu erkeklerle en zeki ve parlak kadınların birleşmesinden meydana gelen bir nesil yoluyla ulaşılan hakiki aristokrasi ve gerçek asaletin tiranlığı olduğunu söyler.³⁶

³² Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s. 87.

³³ Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s. 99.

³⁴ Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s. 100-101.

³⁵ Arthur Schopenhauer, Yaşam Bilgeligi Üzerine Aforizmalar, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, s. 171-173.

³⁶ Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s.110.

Ona göre herkesin kendi haklarını doğrudan doğruya savunmak zorunda olduğu doğal bir durumda yaşıyor olsaydık, insanların adaletine güvenilemeyeceği için, korkulan biri olmanın, güvenilir biri olmanın sefasını sürmekten daha önemli olduğu ilkesi pek de yanlış olmazdı. Ama şahsiyetin ve mülkiyetin korunmasını devletin üstlendiği uygarlık düzeyinde, artık bu ilkenin yeri yoktur.³⁷ Günümüzde, polisin ve adaletin, sokak ortasında her serserinin, "ya paranı ya canını" diye bağırmasını sağlamalarından sonra; sağlıklı akıl da sonunda, barışçıl bir ilişkinin ortasında her serserinin bize, "onurunu ya da canını" diye bağırmasını sağlamalıdır.³⁸

Ceza hukukunun temeli de cezalandırılanın kişi değil, fakat bir daha tekrarlanmaması için sadece eylem olduğu ilkesi olmalıdır. Kant'ın açıklamasına göre cezalandırılan eylem değil, insandır. Hapishane sistemi de eylemden çok, onu ıslah etmek için, insanı cezalandırmaya çalışır. Böylece cezalandırmanın gerçek hedefi, eyleme dönük caydırıcılık, çok sorunlu olan ıslah amacına erişmek için bir kenara bırakılır.³⁹ Bir kişi, onu sınırlayan dış güç yokken, fırsatını bulur bulmaz neredeyse her zaman yanlış yapmaya eğilimliyse Schopenhauer'a göre, o insan kötüdür. Doğru ile yanlış arasında duran, yalnızca törel olan bu sınırı, onu güvence altına alan devlet ya da yetke yokken tanıyan, bu sınıra o zaman da saygı duyan kişi âdildir. Dolayısıyla o, kendi esenliğini artırmak için başkalarına acı çektiyecektir.⁴⁰

O, Aristoteles'in, Nikomakhos'a Etik'inde söz arasında söylediği bir cümleyi, tüm yaşam bilgeliğinin en önemli kuralı olarak görür: "Zevkin değil, acısızlığın peşinden koşar akıllı kişi" ya da "Akıllı kişi, hazzı değil acısızlığı hedefler." Bu cümlenin doğruluğu, tüm hazzın ve tüm mutluluğun negatif, buna karşılık acının pozitif olmasına dayanmaktadır.⁴¹

Başlıca eğitim konularından birisi, özellikle de gençlerin öğrenmesi gereken en önemli şey, yalnızlığa katlanmayı öğrenmektir. Çünkü yalnızlık, içsel huzurun ve mutluluğun temelidir. Kendi başına her şey olabilen bir kişinin, en iyi iç huzuruna ve mutluluğa sahip olabileceği sonucu çıkar.⁴² Ancak Schopenhauer'in burada gözden kaçırdığı şey, hiç kimsenin ne maddi ne de manevi anlamda kendine yetemeyeceğidir. Toplumsallığın en temel noktası da budur.

³⁷ Schopenhauer, Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar, s. 83.

³⁸ Schopenhauer, Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar, s. 91.

³⁹ Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s. 89.

⁴⁰ Schopenhauer, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s. 273.

⁴¹ Schopenhauer, Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar, s. 114.

⁴² Schopenhauer, Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar, s. 134.

Schopenhauer'ın canavarca insanileştirilmiş dünyaya olan tiksintisi onu, şeylere sanki biz orada yokmuşuz gibi bakmanın ne kadar haz verici olacağını hayal etmeye zorlar.⁴³ Peki, bu tutum var olan kötülüğü ortadan kaldırma noktasında ne işe yarar? Hiçbir çaba göstermeden sadece yokmuş gibi davranmak neyi çözebilir?

Ayrıca adillikten ve hakiki adalet anlayışından bahseden Schopenhauer örneğin Yahudilerin herkesle eşit medeni haklara sahip olmalarını talep eder; fakat onlara devlet yönetiminde söz hakkı tanımının saçma olduğunu söyler. Ona göre, onlar doğulu yabancı bir ırktır ve hep öyle kalacaklardır ve dolayısıyla her zaman mülteci yabancılar olarak kabul edilmelidirler.⁴⁴ Peki, bahsettiği duygudaşlık Yahudiler için kurulabilecek midir? Bu ön kabulden sonra zor gözüküyor. Nitekim günümüzde de insan hakları ve demokrasi anlamında ileride olduğunu iddia eden Batılı ülkelerin mülteciler söz konusu olduğunda yaptıkları haksız ve adaletsiz uygulamalara hep birlikte şahit olmaktayız.

Kısacası evrensellik birilerini dâhil edip, diğerlerini dışarıda bırakmak demek değildir. Aksi halde dünyadaki acılar, ıstıraplar nasıl ortadan kalkar. Schopenhauer her ne kadar acıma duygusu, insanların özdeşliğinden kaynaklanır dese de, ne yazık ki ayrımcılığın onun görüşlerinde de yer bulduğu bir vakiadır. Ayrıca mutluluk da acı da hayata dâhildir. Ne sürekli bir mutluluk ne de sürekli bir acı söz konusudur. Bu da tekdüzeliğin sıkıcılığını bertaraf eder. Bunun dışında “aziz” gibi davranmak herkes için ne kadar mümkün olabilir? Örneğin yoksul birinin “aziz” gibi davranması pek de beklenemez. Açlıktan ölen bir insan başkalarıyla nasıl duygudaşlık kurabilir?

Sonuç

Schopenhauer'e göre kim varlıklarla açık bir idrak ve gönülden bir inanma duygusu yoluyla bağlantı kurar ve o varlılara salt kendi çıkarları doğrultusunda yaklaşmazsa işte o kişi ahlak ve mutluluğa yaraşır bir yola girer, ebedi kurtuluşa erer. İnsanların mutsuzluklarının en önemli sebeplerinden biri kıskançlıklarıdır. Kıskançlık “ben” ve “ben-olmayan”

⁴³ Terry Eagleton, Estetiğin İdeolojisi, Çevirenler: Bülent Gözkân, Hakkı Hünler, Türker Armaner, Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç, Elâ Akman, Neşe Nur Domaniç, Ayhan Çitil, Banu Kiroğlu, Doruk Yayıncılık, 2010, s. 221.

⁴⁴ Schopenhauer, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, s. 122.

arasındaki kesin bir ayrım yaparken, duygudaşlık bu ayrımı ortadan kaldırır.

Diğer taraftan başka birinin acı çekmesine neden olmak ya da seyirci kalmak kişinin kendi seçimidir. Başkası ile kendimizi özdeşleştirerek onun acısını bedenimizde doğrudan hissedebiliriz. Onun rahatını ve refahını doğrudan kendi rahatımızı ve refahımızı istercesine arzulayabiliriz. Ancak Schopenhauer'e göre başkasının bedeninde gerçekten yer alma ihtimalimiz yoktur, sadece idrak yoluyla onun güdülerini hissetmeye çalışabiliriz.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi “dahi” değil de bir “aziz” gibi olmayı öğütleyen Schopenhauer'in insana önerdiği azizce tutum, bu dünyada ya da öbür dünyada maddi ve manevi herhangi bir kazanç sağlamak için değil, kendimizin ve türümüzün varlığını sürdürmek içgüdüsünü yenmek, insanların acılarını paylaşmak ve onlara elimizden geldiği kadar yardım etmek içindir. Merhamet bizi başkalarını yaralamaktan uzak tutmakla beraber onlara yardımcı olmak konusunda da tetikler. İnsanlar kendilerini acı çeken kişilerle özdeşleştirince “ben” ve “ben-olmayan” ayrımı da kalkar. Dolayısıyla ona göre merhamet bencil olmayan ve ahlaki olan tek güdüdür.

İstemenin sonu yoktur ve her defasında insan daha fazlasını ister. Bu tatminsizlik ve acı ile sonuçlanır. İstek, eksikliğin dolayısıyla acının olması demek olduğuna göre acı da sınırsız ve sonsuzdur. Yani onun acısını paylaşmak onunla beraber acı çekmektir. Bundan değerce daha üstün bir davranış vardır ki, o da yaşama istencini kesin olarak reddetmektir. İşte gerçek ahlak tam da budur. Bu durumda artık başkasına zarar vermek bir yana ona yardım etmiş oluruz. Ancak Schopenhauer intiharı tasvip etmez, çünkü intihar hayatın anlamını bulma şansını yitirmektir. İnsanın gerçek görevi acıdan kaçmak değil, onun anlamını bulup ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

Ayrıca karşımıza çıkması olası olan büyük kötülükleri zaman zaman aklımıza getirmek iyidir; çünkü bundan sonra karşımıza çıkan daha küçük kötülüklere daha kolay katlanır ve karşılaşmadığımız büyük kötülüğü düşünerek avunuruz.⁴⁵ “Daha kötüsü de olabilirdi” düşüncesi insanın içini rahatlatır. Akla değil de içimizdeki güce dikkat çeken Schopenhauer için insan, kafada değil yürekte gizlidir. Her insan kendi kendisinin eseridir, bu demektir ki eylem ve davranışlarının sorumlusu da (mutlak özgür olduğu takdirde) kendisidir. Eğer eylem ve davranışlarımız Tanrı'nın eseri olsaydı ahlaki kusur ve zaafının onun hanesine kaydedilmesi gerekirdi.

⁴⁵ Schopenhauer, Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar, s. 152.

Ayrıca Schopenhauer zekâ olgunlaştıkça acının da arttığını söyler. Gerek ahlak dünyası gerek fizik dünyası kafanın ürünleri olarak tasarımlar dünyasında yer alır. İradenin aşılması dünyadan kurtulmaktır. Dünya açlığı hiç giderilemeyen istencin hükmü altındadır. Dinin kökeni korkudur ve mantıklı, akıllı davranış da zorunlu olarak insan sevgisini içermez. Bu yüzden, duygudaşlığı yaratacak olan merhamettir. Acının, ıstırabın belirlediği bu dünyanın bir halkası olduğumuzun bilincinde olmak merhamet duygusu taşımamız demektir. Ona göre iyi insan olmak, başkalarına ne kadar az acı verdiğimizle, ya da onları acılardan ne kadar uzak tutabildiğimizle alakalıdır.

Schopenhauer bunu söylerken diğer taraftan krala çok büyük bir güç, servet, dokunulmazlık verilmesi gerektiğini ifade eder. Öyle ki bu kişinin artık hiçbir şeyde gözü kalmasın, sadece tebaasının adaleti için uğraşsın. Bu düşünce her şeyden önce insanın istencinin sonsuz olduğu görüşüyle çelişir. İstenç ona göre doyurulamaz ise eğer devlet başkanı neden bunun dışında olsun, nihayetinde o da bir insan ve ne kadar güç, kudret verilirse verilsin hep daha fazlasını isteme ihtimali var. Kaldı ki adaleti böyle birinden beklemek çok da isabetli değildir. Bunun dışında gücün hak olduğunu iddia eder. Bu demektir ki güçlü olan hep haklı olacak, tıpkı günümüzde olduğu gibi.

Genel olarak dünyaya baktığımızda özgürlük, itibar ve rahatlık küçücük bir azınlığa ayrılmıştır, öte yandan yoksulluk, mutsuzluk ve zorlu çalışma geniş çoğunluğun payına düşmüştür.⁴⁶ Schopenhauer'in kurmaya çalıştığı duygudaşlık ahlakı, merhamet eğer "güç haktır" ve "krala sınırsız güç verilmelidir" düşünceleriyle birlikte ele alınırsa bu durumun düzelme şansı yoktur. Eğer bir kural varsa bu herkes için geçerli olmalıdır. Dili, dini, ırkı, mevkisi ne olursa olsun istisna olarak görülmemelidir. Aksi halde haksız ve adaletsiz uygulamalara kapı aralar.

⁴⁶ Eagleton, Estetiğin İdeolojisi, s. 207.

KAYNAKÇA

- Eagleton, Terry, "Estetiğin İdeolojisi", Çevirenler: Bülent Gözkân, Hakkı Hünler, Türker Armaner, Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç, Elâ Akman, Neşe Nur Domaniç, Ayhan Çitil, Banu Kiroğlu, Doruk Yayıncılık, 2010.
- Mannion, Gerard, "Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics" (Ashgate New Critical Thinking in Philosophy), Ashgate Publishing, England, 2003.
- Schopenhauer, Arthur, "Merhamet", Çev.: Zekâi Kocatürk, Dergâh Yay., İstanbul, 2009.
- , "On The Basis of Morality", Trans.: E. F. J. Payne, Hackett Publishing, Indianapolis, 1995.
- , "Din Üzerine", Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- , "Bilmek ve İstemek", Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- , "Ölümün Anlamı", Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- , "Hayatın Anlamı", Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2010.
- , "Aşkın Metafiziği", Çev.: Veysel Atayman, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2003.
- , "Güzelin Metafiziği", Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2010.
- , "İsteme ve Tasarım Olarak Dünya", Çev.: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009.
- , "Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine", Çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- , "Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar", Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.
- Singh, R. Raj, "Death, Contemplation and Schopenhauer", Ashgate Publishing, England, 2007.

EMOTIONAL LABOR IN PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

Nil AVCI*

ABSTRACT

This paper argues that Hegel's use of the notion of feeling in his work Phenomenology of Spirit differs from its conceptualization as immediate, passive, irrational and private sensation which leads to the exclusion of feelings from the pursuit of the consciousness in coming to know itself in Phenomenology of Spirit. In the first part of the paper the difference between feeling as organic irritability and feeling as essential moodiness of the subject is clarified. In the latter sense, feelings are understood as universal active, determinative and transformative moods. Understood as such, they play essential roles in the dialectical development of self-consciousness in that they trigger and continue the process by moving consciousness negatively through forming and dissolving particular phases of self-consciousness. In order to show that the possibility of the further development of self-consciousness is opened up by the feeling and that the developmental process necessitates emotional formative labor, the next two parts examine the roles of two particular feelings, fear and sorrow, in the formation of the Servile Consciousness and the Unhappy (Religious) Consciousness in Phenomenology of Spirit respectively. Through this analysis, the paper examines the Hegelian concept of rationality, contributes to the reevaluation of Hegel's negative attitude towards feelings, offers a broadened critical perspective on feelings without reducing them into pure irrational cases and challenges the dogmatic, reductive and antithetical judgments on irrationality and irrationality

Keywords: G. W. F. Hegel, Subject, Emotion, Mood, Rationality, Self-consciousness, Servile Consciousness, Unhappy Consciousness

(Tin'in Fenomenolojisi'nde Duygusal Emek)

ÖZET

Bu makale Hegel'in Tin'in Fenomenolojisi adlı eserindeki duygu kavramını kullanımını duyguların adı geçen eserde bilincin kendini bilme uğraşının dışına düşmesine sebep olan dolaylı, pasif, irrasyonel ve kişisel bir duygulanım olarak kavramsallaştırılmasından farklı olduğunu savunmaktadır. Makalenin ilk bölümünde canlılığa dair bir duyarlılık olarak duygu ve öznenin özüne dair yönelimli olma hali olarak duygu arasında fark ortaya konulmaktadır. İkinci anlamıyla duygular evrensel aktif, belirleyici ve dönüştürücü modlar olarak anlaşılır. Böyle anlaşıldıklarında duygular bilincin kendilik bilinci haline geçişinde belirli bilinç fazlarının oluşturulup çözülmesinde, dolayısıyla da kendilik bilincinin diyalektik gelişiminin harekete geçirilip devam ettirilmesinde vazgeçilemez bir role sahiptirler. Kendilik bilincinin gelişiminin olasılığının duygu tarafından kurulduğunu ve gelişimsel sürecin duygunun biçimlendirici emeğini gerektirdiğini göstermek için makalenin devam eden iki bölümünde Tin'in Fenomenolojisi'nde korku ve keder hallerinin sırasıyla kölelik bilinci ve mutsuz (dini) bilinç formlarının kuruluşunda oynadıkları roller incelenmektedir. Bu analiz dolayısıyla makale Hegelci akılsallık kavramını incelemekte, Hegel'in duygulara karşı olumsuz tavrının yeniden değerlendirilmesine katkıda bulunmakta, duygular üzerine genişletilmiş eleştirel bir bakış açısı sunmakta, ve rasyonellik ve irrasyonellik kavramlarına dair dogmatik, indirgeyici ve zıt yargılara karşı çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: G. W. F. Hegel, Özne, Duygu, Mod, Akılsallık, Kendilik bilinci, Kölelik Bilinci, Mutsuz Bilinç.

* ODTÜ Felsefe Bölümü öğretim elemanı

Introduction

In his book *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Robert Stern introduces Hegel's philosophical aim in *Phenomenology of Spirit* [*Phenomenology*] as guiding the ordinary consciousness, which is despaired by intellectual and practical contradictions, to feel at home with itself in the world.¹ Stern's idea that *Phenomenology* may be interpreted as a guide for the subject's radical search for feeling at home in the world seems to be easily refutable by affirming the incompatibility between, in Robert C. Solomon's description, Hegel's "superrationality" and the irrationality immediately associated with the notion of feeling.² Accordingly, in *Phenomenology* consciousness cannot be observed to be passively in need of an irrational subjective self-feeling but to be actively seeking objective self-knowledge. The reason is that, simply, feeling happens. One cannot help feeling in one way or another. It is inward, immediate, without labor, lawless, private, asocial and irrational. Understood as such, it is the direct opposite of the thoroughly mediated objectifying work of the self in coming to know itself in *Phenomenology*. Contrary to these characterizations and the consequent idea, in what follows I would like to show how in *Phenomenology* feeling triggers and keeps the development of self-consciousness on and in that sense this development essentially includes emotional labor. The proposal is to view Hegelian feeling as a mood that is, a way of relating and tending towards, which elaborates and works out as well as being elaborated and worked out. To know what it is to be a self is a truly emotional engagement for Hegel and Hegel's most crucial articulations in *Phenomenology*, such as the significance of the life for self-consciousness, self-consciousness' description as desire, its finding its truth in the spiritual activity or the concreteness of the concept, refer to the role of feeling. According to Hegel consciousness does not happen to feel at home or lost. It actively and emotionally labors to make the world its home through certain moods which shape both the self-consciousness and the world.

¹ Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit* (London: Routledge, 2002), see pp. 11-21. Stern also emphasizes that according to Hegel we find ourselves at home in the world when we look at the world rationally and "the world looks rationally back." G. W. F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by Leo Rauch (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1988), p.14.

² Robert C. Solomon, "Existentialism, Emotions, and the Cultural Limits of Rationality," *Philosophy East and West*, Vol.42, No.4 (1992), pp. 597-621; p. 598.

1. Feelings as Active, Transformative and Determinative Moods

Solomon writes that superrationality is falsely attributed to Hegel's philosophy and it is akin to the one which is ascribed to Kant's philosophy.³ Although Kantian strict rationality dispelling feeling from both the theoretical and practical efforts of reason is not on a par with Hegelian rationality, *Phenomenology's* abundance with negative evaluations of sentiments, intuitions and passions contributes to this characterization. In Judith N. Shklar's words, that "Hegel was, in fact, obsessively irritated by the flourishing sentimentality of his age" which is overflowed by philosophical, artistic or religious "'beautiful souls', worshippers of sincerity and other types of self-cultivating sensitive spirits" is clearly apparent in the preface of *Phenomenology*.⁴ Hegel writes that the beautiful, the holy, the eternal and love are "the bait required to arouse the desire to bite; not the Notion, but the ecstasy, not the cold march of necessity in the thing itself, but the ferment of enthusiasm ..." (§ 7).⁵ For him, truth is not "the esoteric possession of a few individuals" (§ 13) which is intuited immediately "like a shot from a pistol" (§ 27). Truth has a universal form and the right owner of it is mature self-conscious reason. It is impossible for the truth to be felt immediately and to be captured subjectively. Moreover, throughout *Phenomenology* all the forms of self-consciousness which are explicitly shaped by feeling; such as the one finding its truth in the law of the heart (§ 367-380) or the other capturing its truth in the beauty of the soul (§ 655-59) are presented as moral failures. However, rejecting passion as the

³ Solomon, *ibid.*, pp.597-9. Solomon writes that Hegel's preference of using Kantian terminology leads to the association of the Kantian rationality and Hegelian rationality. According to him, Hegel's philosophy can be regarded as superrational in so far as it is placed on the opposite pole of philosophies which "bypassed reason" in favor of "heart," "irrational leap," "faith," "absurdity," "criterionless" or "personal." Most of these philosophies' criticisms which are directed on Hegel's strict rationality, and which Solomon gathers under the title of existentialism, are based on this contrasting categorization. The readings of Hegel which highlight rational comprehension as the sole drive of Hegelian dialectic and underestimate feelings as the occurrences to be sublimated support this categorization implicitly, no matter how strong they point at the inclusion of the feelings and irrational elements into the Hegelian dialectic. Against such an understanding of rationality, I argue that emotions drive the dialectic of self-consciousness. Hegel's position can be taken to be the leading example of the proposal that rational and irrational are not necessarily opposite qualities.

⁴ Judith N. Shklar, "Hegel's *Phenomenology*: The Moral Failures of Asocial Man," *Political Theory*, Vol.1, No. 3 (1973), pp. 259-286; p. 263.

⁵ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977). References to the work are given in the text by using paragraph numbers in parentheses.

bearer of truth does not mean advocating scientific reason armed with its fixed, external and abstract categories, firm methods, measurements, and mathematical certainties. In the part called "Observing Reason" of *Phenomenology*, Hegel explicitly shows how scientific rationality comes to realize the arbitrariness and abstractness of the universal schemas and regularities of thought in comparison to the variety and activity of living nature; and the individuality and the self-determinative act of the subject (§ 240-347). As Donald Verene stresses, scientific understanding kills the life-world in thought, while observing reason reflecting on itself transforms the subject into a skull.⁶ In addition, ethical consciousness in the form of universally legislating and testing reason, that is, in the form of practical reason, realizes that it is purely rational, yet it is nothing but a bundle of formal laws without a connection to the life and the real reasons of actions (§ 419-437). In both cases, rationality petrifies subjectivity: theoretical reason produces a thing while practical reason makes action in the life-world impossible. Thus, Hegel's negative evaluations of feelings which interpret Hegel as excluding feeling from consciousness's efforts or as downgrading it point to an error because these negative evaluations refer to those cases where Hegel detects extremity and one-sidedness. Hegel keeps the same distance to extreme rationality as he keeps to extreme sentimentality. Both feeling and reason fails in grasping the truth because they are one-sided and partial. However, their failure does not mean that they should be dispelled from consciousness' path of development. Rather, it implies that their fixed sense should be resolved and re-evaluated. Hence, neither feeling is completely irrational, nor reason passionless.

Contrary to its common definition as the passive impulsive state, the reformulation of the Hegelian concept of feeling, following Solomon, refers to the description of it as active, determinative and laborious.⁷ The suggestion aims to make the determinative aspect of feeling more apparent. This aspect can be captured more properly if feeling is understood as a mood.⁸ Mood is associated with the terms 'tone', 'tune', 'temper', 'atmosphere', 'conditioning' and 'mode' which rescue feeling from the atomizing and isolating perspective. Understanding feeling as a mood also

⁶ Donald P. Verene, *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit* (Albany: State University of New York Press, 2007), pp.1-2.

⁷ See Robert C. Solomon, *True to Our Feelings: What Our Emotions Really Telling Us* (New York: Oxford University Press, 2007). Solomon writes that the idea that emotions are neuro-physiological states which correspond to ineffable, stupid and irrational passive sensations is a myth.

⁸ See also John Russon, "Emotional Subjects: Mood and Articulation in Hegel's Philosophy of Mind," *International Philosophical Quarterly*, Vol.49 (2009), pp. 41-52.

rescues feeling from its psychological overtone in that mood does not point to a specific object. Mood opens or precludes certain possibilities and acts: a mood for writing or a mood for murder. It is connected to freedom, and it has a practical and ethical significance. It is not a fact, but an act in the sense that it interprets, evaluates and most importantly it chooses and transforms. The striving aspect of the transformative act, on the other hand, can be articulated by the help of Sartre's conception of emotion. Sartre prefers the term emotion rather than feeling to cover all these characteristics mentioned.⁹ Emotion, he writes, "is a certain way of apprehending the world" and "a transformation of the world" through the change of this apprehension.¹⁰ Emotion changes that which it relates radically: "every emotional apprehension of an object which frightens, irritates, saddens, etc., can be made only on the basis of a total alteration of the world."¹¹ The emotion of horror, for example, "spreads itself over the whole future and darkens it; it is a revelation of the meaning of the world. 'The horrible' means precisely that the horrible is a substantial quality; it means that there is the horrible in the world."¹² This constitutive and transformative act, Sartre warns, is not a game. "[W]e are driven against a wall, and we throw ourselves into this new attitude with all the strength we can muster."¹³ That is to say, in order to bear the tension that the feeling, for example, of horror forms and reveals, another attitude should be formed and this formation requires effort because it points to a radical change of the total web of determinations. Thus, by the help of Sartre's conception of emotion the effort of feeling is discovered too.

The same distinction between two senses of feeling, one which points to its passive aspect and the other which brings up the active aspect, can be drawn in *Phenomenology* as well. Hegel's negative approach to

⁹ Solomon, too, prefers the term emotion by arguing that feeling and emotion are not identical. He is uncomfortable with the fact that the term feeling is used to cover a broad range of experiences including uncontrolled bodily sensations and primitive passions. I follow Solomon with regard to the existential perspective he inherited from Sartre that emotion refers to the constitutive engagement in and with the world, yet I use the terms emotion and feeling interchangeably and usually prefer the latter because it has a verb form, to feel. As such, the term feeling expresses the active and determinative aspect of feelings better. See also Robert C. Solomon, *True to Our Feelings: What Our Emotions Really Telling Us* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 137-141.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *The Emotions: Outline of a Theory*, trans. by Bernard Frechtman (New York: Carol Publishing Group, 1993), p.52, p. 58.

¹¹ Sartre, *ibid.*, p.87.

¹² Sartre, *ibid.*, p.81.

¹³ Sartre, *ibid.*, p.59.

feeling targets usually feeling in the first sense. This sense is integral to the negativity Hegel attaches to the natural and animal as opposed to the spiritual and human. His statements, for example, that “[t]he anti-human, the merely animal consists in staying within the sphere of feeling, and being able to communicate only at that level” (§ 69) or that “[t]he animal finishes up with the feeling of self. The instinct of Reason, on the other hand, is at the same time self-consciousness; ...” (§ 258) confirm the distinction. Hegel calls the sensuous determinateness of animals as “determination in terms of irritability” or “organic passivity” in his discussion of organism (§ 282). In his article “Emotional Subjects: Mood and Articulation in Hegel’s Philosophy of Mind” John Russon differentiates animal irritability from sensibility. The former refers to the capability of being affected and the latter has much more complex descriptions: “being-awake-within-one’s-determinacy” and “affective being-at-home in determinacy.”¹⁴ According to him, mood is a species of sensibility and it means living within the corporeal (determined) non-differentiated unity of self and its other. One finds herself awake to this unity and this awareness continues accompanying the individual as life continues. “Mood is the way we live in a world that reflects our subjectivity back to us.”¹⁵ Expressed in Hegelian terms, mood makes life for consciousness itself. Expressed in simple terms, that one feels means that life is her life. Therefore, sensibility or moodiness, contrary to irritability, belongs to human subjectivity. By calling the feeling as affective determination, Russon emphasizes the affective aspect rather than the effective (determining) aspect of the feeling, but his distinction still helps in pointing out which passivity is degraded by Hegel. The conclusion is that Hegel downplays feeling in the sense of irritability, whereas moodiness belongs to the necessary dimension of being a self.

Viewing the development of self-consciousness in *Phenomenology* as the self-formative activity of a moody consciousness, in the following parts I would like to focus on the first two of the four basic feelings that motivate and sustain particular stages of the development of self-consciousness. The feelings indispensable for the formation of self-consciousness are fear, sorrow, resentment and shame. Fear molds self-consciousness into the shape of a slave (§ 178-196). Sorrow moves consciousness to form an unchangeable for itself and it makes the unchangeable its truth (§ 197-230). Resentment fills the heart of the lawful consciousness and that of the virtuous one (§ 376-393). It works for the

¹⁴ Russon, *ibid.*, p. 44.

¹⁵ Russon, *ibid.*, p. 45.

actualization of rational consciousness. Shame brings an end to the deception of the individual that she is honestly universal and transforms her to a legislator and a judge (§ 394-437). As the process goes on, feelings recur. For example, enlightened reason moves resentfully (§ 538-582), or at the end of the spiritual journey of consciousness fear becomes the reason why soul is shot into its beautiful conscience: fear of losing its purity which is its reality; itself (§ 632-671). In addition, alignment of these four particular feelings manifests the close link of feeling to desire and to negativity. These feelings, in their negative characters, demand a recovery of a loss. Fearful self demands securing itself, self in sorrow desires tranquility, resentful self wants evenness and finally shameful self wants redemption.¹⁶ Instead of recovery, however, suffering continues so that self-consciousness can continue growing. Hence, these feelings carry out “the seriousness, the suffering, the patience, and the labor of the negative” (§ 19).

2. Formative Role of Fear in the Servile Consciousness

In *Hegel: The Restlessness of Negative* Jean-Luc Nancy gives the core of the Hegelian journey of consciousness’ becoming conscious of itself point-blank: “The compact density of simple subsistence must be shattered, whether it be the density of the stone, the ego, the whole, God or signification.”¹⁷ In *Phenomenology* the succession of shatterings begins with the dissolution of the subsistence of things sensed and perceived. When consciousness turns to itself and starts taking itself to be an issue, what it senses of itself at first is not the subsistence of something like that of the stone but “a fluid substance of pure movement” of dissolution and production of differences (§ 169). This pure incessant movement refers to the life of consciousness. Hegel’s introduction of self-consciousness by means of a description of life has a twofold importance. The first one is that self-consciousness is born and it senses itself alive. It is not like the act through which the self takes “the stone out of its mineral abstraction” and the stone takes the self out of its “spiritual mass.”¹⁸ Rather, life dissolves consciousness into its true movement. Hence, life is the first self that consciousness relates itself to. However, it is also the whole self. Its status as

¹⁶ These are some of the examples Solomon gives for explaining emotion’s ideological demand for satisfaction. See Solomon 1987: 273.

¹⁷ Jean-Luc Nancy, *Hegel: The Restlessness of Negative*, trans. by Jason Smith and Steven Miller (Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2002), p.40.

¹⁸ Nancy, *ibid.*, p.58.

the whole self of the consciousness pins down the second importance. Hegel describes the sense of life which is essential for self-consciousness as consciousness' "feeling of its unity with itself" (§ 171). Throughout *Phenomenology*, consciousness forms its unity with itself *through* different forms of life and *as* those forms of life which are more and more articulated and which all together constitute the whole life of the self. The truth of self-consciousness is not its unity with one shape of itself, but its unity with its whole life. Thus, consciousness' most simple and primitive form of life which is consciousness' "awakening to itself" disappears into one moment of the pure movement of its whole life, that is, into a moment of the truth. With the conception of life as a self-developing whole; to wit, with the conception of self as life-developing whole, Hegel inverts the meaning of consciousness' disunity with itself. The shattering turns to be referring to side-tracking of consciousness. If consciousness' unity with itself means being on the right track with the pure movement of its whole progress, breaking its unity is not breaking its fixity but breaking the movement. Understanding this twofold significance of life for consciousness is the beginning point of appreciating the role of the fear of death in the growth of the self. Fear of death expresses the fear of losing the whole life. Fear expresses the necessary bond to life.

At the developmental stage preceding the experience of fear, the unity of consciousness is figured as being "Desire in general" (§ 169). Living consciousness' being a flow of desire is in parallel with life's being a pure movement. Attractive but easily consumable living shapes mushroom in the world of desire, consciousness keeps itself alive by submerging itself into the life of this world, and it is self-content. Hegel thinks that in this world of lust no true self-relation is possible because, in order to relate to itself, that is, in order to be *self-conscious*, consciousness should posit that which it takes to be a self. It should come outside of itself and return back to itself. Since living consciousness is *desire*, it should relate to the desire itself and since *living consciousness* is desire it should relate to the living consciousness itself. Consequently, what it posits and faces is the same with it, it is its *self*, but in *another* shape: a *Dobbligänger* or a dead ringer. It is the same living and desiring consciousness as an alien presence.

The relation of the twin consciousnesses becomes a struggle in which each wills the annulment of the other because both of them, as desires, want the life of the other. Desire of murder, however, equals to desire of suicide because each of the twins is the same self and each one catches itself in the other. The face-to-face position turns to be a moment in

which the death is faced. One of the consciousnesses feels the dread of “the absolute Lord,” trembles “in every fiber of its being,” feels the absolute groundlessness (§ 194). “In this experience, self-consciousness learns that life is as essential to it as pure self-consciousness” (§ 189). The other consciousness feels nothing in its self-affirmation. Fearful consciousness chooses life, shrinks back and acknowledges that its life, that is, its selfhood, depends on the other. Consequently, it forms a depended and obedient self, whereas the other gets its independent and master self. In these two forms of self-consciousness their relation to each other is settled down. Thus, the twin consciousnesses split into two different shapes of self-consciousness as a result of their attitude in the moment of facing death. Fearful consciousness transforms its world to an intersubjective world, given that it acknowledges the other as a self in its otherness, as the Master. “[S]elf-relation in relation to an other” that Robert Pippin picks out as the formula of Hegelian idealism finds its simple form in the servile characteristics of consciousness.¹⁹ Moreover, the Servile Consciousness works for the Master, so its appetitive act has a new form as labor, as a formative activity. On the other hand, the Master is stuck with its world of appetitive desire, continues its consumption and enjoyment with a difference that it has a tool for its enjoyment now. It is trapped in its certainty by the Servile Consciousness. This picture of the process clarifies how Hegel inverts the meanings of the notions of independency and dependency. It is the Servile Consciousness which keeps moving in the figure of the worker through its transformative negation, while the Master is dependent on the Servile Consciousness both for its recognition and for gratification.

Although the feeling of fear through which life is chosen has a role in shaping the Servile Consciousness, it does not show up its boundary role, if the servant is considered to be, in Quentin Lauer’s words, simply “willing to relinquish his *humanity* in order to preserve his *animality*.”²⁰ The importance of the role of fear can be crystallized by clarifying consciousness’ being desire in general and by stressing the transformative and spiritual activity of the Servile Consciousness which shapes the desire. As the naïve life of the animal is never the whole life of self-consciousness, the choice of life is never the choice of mere survival. The choice refers to the possibility of the development of consciousness through which it realizes itself as the free individual, in other words, as the true self. Indeed,

¹⁹ Robert B. Pippin, *Hegel’s Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), p.154.

²⁰ Quentin Lauer, S. J., *A Reading of Hegel’s Phenomenology of Spirit* (New York: Fordham University Press, 1993), p.129.

this choice refers to the possibility that natural existence can be worked on so that it is sublated into spiritual existence. As Georges Bataille and Jonathan Strauss sum up, “[t]he animal dies. But the death of the animal is the becoming of consciousness.”²¹ Fear makes possible the becoming of consciousness. Hegel writes that “consciousness has been fearful, not of this or that particular thing or just at odd moments, but its whole being has been seized by dread; for it has experienced the fear of death, the absolute Lord” and the experience of fear is the moment of “absolute melting-away of everything stable” (§ 194). This experience is the recognition that self depends purely on itself, it is on its own, and nothing or no one but itself is responsible for the formation of its truth. In a sense, feeling of dread is the awareness that murder and suicide is so easy. Expressed in Hegel’s terminology, everything in itself is for the self, nothing is in itself.

The experience of “being-for-self” is the point where consciousness finds its truth. Being-for-self constitutes the way the desire in general is. It refers to the continuing movement of appropriation, the movement of taking the otherness in, making it its own and grasping it. In the form of the Slave, consciousness grasps that it itself is the pure moving negativity which melts everything away, not the natural death. The difference of the work of the Servile Consciousness from the appetitive consciousness is that labor negates by sublation. While shaping the thing, the Servile Consciousness implicitly transforms “the pure being-for-self” which has become an object for it (§ 196). *Qua* desire in general, self-consciousness is the pure being-for-self; consequently, self-consciousness shapes its own self, its own life. It is possible that one can work without the experience of fear or one can feel afraid of some particular things including natural death. In the former case, consciousness would remain as the self-centered desire. It is the initial unity that consciousness forms with itself as appetitive lust. In the latter case, negativity would stay external to consciousness and could not be internalized as one’s truth. In parallel line to the conceptions of “whole life” of self-consciousness and its being “desire in general,” fear is the “universal mode” of self-consciousness (§ 196). In conclusion, fear is the feeling that consciousness is radically free from all other determinants, since the only one capable of saving life and the only one to be responsible for life’s determination is the consciousness itself. Fear is the sense of the loss of unity, but also makes the continuity of the purely negative movement

²¹ Georges Bataille and Jonathan Strauss, “Hegel, Death and Sacrifice,” *Yale French Studies*, No. 78 (1990), pp. 9-28; p. 1.

possible by transforming it to the formative activity of the work; hence, it sustains the unity of consciousness with itself in a sublated level. It determines the Servile Consciousness as the departure of making life one's own. In the background, fear makes independence possible.

3. Formative Role of Sorrow in the Unhappy Consciousness

In addition to fear, the feeling of sorrow is the second feeling which forges a new form of self-consciousness in *Phenomenology*. Hegel uses the feeling sorrow in naming the form of consciousness and so the new form is named after this specific feeling: the Unhappy Consciousness. Sorrow sets off with the skeptic turn of self-consciousness following the stoic form and creates the fully-fledged unhappy mode of consciousness which is a form of religious consciousness. In stoic and skeptic figures consciousness tries to form its unity with itself through identifying its negative movement with two different flows. Stoic consciousness unifies itself with the movement of pure thought, while skeptic one acknowledges the chaotic flow of existence as its truth. Given that factual life is asserted as the truth which is supposed to be the unchanging universal because truth is universal, and yet it cannot be so in its meaningless chaotic particularity, consciousness feels the unreachable gulf which separates itself from its truth, from itself. The inner contradiction of skeptic consciousness turns to be the painful experience of the duality of the self. Consciousness is dual as being both stoic and skeptic. This disparity leads to the creation of an image of a "beyond" as the foundation of the unity.

The sorrowful consciousness relates itself to this beyond in three ways: through "the inner movement of the pure heart," through turning back to the activities of work and consumption, and finally through the ascetic divine service (§ 217).²² In the mood of sorrow, self-consciousness jumps the shark. The more consciousness tries to free itself from sorrow, the more distant from itself it falls, the more agonizing its act becomes. Thus, new but useless would-be unities are formed because the feeling, having triggered the process, intensifies and demands resolution. Sorrow creates God and self-consciousness transforms itself in order to change the way God is which, in turn, is because one wants to recover from sorrow. Hence, the mood of sorrow constitutes the core of the religious

²² See also Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit* (London: Routledge, 2002); pp. 85-96.

consciousness and affects all its activities. More importantly, however, the Unhappy Consciousness in the last one of its three shapes completely becomes a selfless *thing*. Labor of sorrow brings consciousness to its limit and topples it into the sphere of reason. Like fear, sorrow pushes consciousness to its next stage in *Phenomenology*. Left with a thinghood, in order to understand itself, self-consciousness in the form of reason firstly observes the inorganic *thing*, then passes to the living *thing* and ends with the skull which is the dead *thing*.

Hegel explains the passage of the Servile Consciousness to the stoic stage by the recoil of the Servile Consciousness into its inwardness with the hope of discovering its truth there. The Servile Consciousness works on its independence but is still dependent on the Master. So it is not independently depended as it should be. In its inner world the Servile Consciousness identifies itself with "*thinking consciousness in general*" (§ 197). Hegel states that "[i]n thinking, I *am free*, because I am not in an *other*, but remain simply and solely in communion with myself" (§ 197). Consciousness gets its unity with itself in the movement of thought which is only for itself, because "the object, which is for me the *essential* being, is in an undivided unity my being-for-myself; and my activity in conceptual thinking is a movement within myself" (§ 197). Moreover, the movement of thought seems to have the necessary negativity in that it negates what happens in life in order to conserve the pureness, abstractness and formality, that is to say, it negates in order to preserve the universality of its concepts. The form of negation of life by abstraction instead of its negation by desire and work cannot answer to "the fullness" of life and cannot determine it, so consciousness cannot objectify itself. Hence, freedom "in thought has only pure thought as its truth, a truth lacking the fullness of life" (§ 200).

On the other hand skeptic consciousness cannot accomplish self-liberation either, for it rejects the universality completely. While stoic consciousness thinks that it is the universal which costs it the existing reality, skeptic consciousness is "a purely casual, confused medley, the dizziness of a perpetually self-engendered disorder" without any substantiality (§ 205). Skeptic consciousness identifies itself with the pure flow of aimless change, yet it is an act of identification; to wit, it has a unifying role. In its assertion that its *essence* is this contingent particularity, it already shows that it is not this contingent, particular, separate life. As being both individual and universal, both essential and contingent, both existent and thought, both self-liberating and self-bewildering, consciousness is the "*lost self-consciousness*" (§ 205). In place of a self it

possesses an internal contradiction. The feeling of sorrow is the self-feeling of the inwardly disrupted consciousness.

The sorrow which is felt in the face of the internal contradictions reshapes the pursuit of consciousness in such a way that the search for the unity of consciousness with itself becomes the explicit search for the unity of the differences or contradictions of consciousness with itself. Given that the contradictory dual nature manifests itself internally and is felt inwardly, the unification is addressed to something external and beyond. However, addressing to the beyond duplicates the duality instead of constituting unity. The beyond is pictured as the essential and unchangeable, while consciousness posits itself as the inessential and changeable. The allotment never allows the unity to be constituted *by* the living self, because in that case the unity which is supposed to be unchanging would remain contingent and destructible. Unity should be constituted on the side of the unchangeable *and by* it. Although the presentation of the unchangeable does not put an end to the misery, it still moves self-consciousness into an advanced stage in comparison to the stoic and skeptic ones. The Unhappy Consciousness is the moment of relation of individuality to universality. Consciousness is aware of itself as the individual who *thinks* and it posits the unchangeable as an *individual*. "But what it does not know is that this its object, the Unchangeable, which it knows essentially in the form of individuality, is *its own self*, is itself the individuality of the consciousness" (§ 216). Therefore, consciousness attempts to have its unity with this unchangeable taken to be beyond in 3 different routes which, it thinks, affect the unchangeable's effectuation of the unity sought. Sorrow grows and grows.

At first consciousness devotes itself to the unchangeable. It identifies itself with the "inner movement of the pure heart" and feels that this movement constitutes its essence. Through this "infinite, pure inner feeling" consciousness is aware of itself as a particular individual which is same as self-awareness of "the pure *thinking* which *thinks* of itself as a *particular individuality*" (§ 217). Thus, consciousness is certain that it is recognized in its individuality by the pure thought, since feeling exists on its own independently and individually. In truth, it is the self-recognition of consciousness in the form of the self-feeling. But recognition, for the Unhappy Consciousness, should come externally because it posits the unchangeable beyond and the unchangeable should be beyond because it cannot have a contradictory and unessential being. At the same time, however, it cannot be beyond because unity should be realized in actuality.

Although consciousness feels that it is recognized, its wretchedness does not fade away.

The persistent feeling of unhappiness and the urge to be rescued from it transform consciousness' devotion to the unchangeable into the feeling of gratitude, which constitutes the second attempt for unification with the unchangeable. This time consciousness relates to the unchangeable by working, consuming and feeling gratitude for the supplier of the skills and senses which are used in these activities. For Hegel as long as consciousness sees its truth in a form of movement, no matter how erroneous it is, it is on the right route towards becoming itself. However, the movement constituted by gratitude is not the necessary negative movement of appetite or labor, but an affirmative one. Consciousness affirms that the actuality, whether it refers to the actuality of its powers and capacities or to the actuality of the world which it works on and enjoys, has the "form of the Unchangeable, it is unable to nullify it" (§ 220). The situation of the self-consciousness worsens and the disunity of the self-consciousness becomes more fixated by its split form its own powers and the world. The actuality of the world is null and it should be so for the realization of self-liberation because the world remains as the other for the consciousness and otherness should be appropriated. On the other hand, it is a sanctified world. Having been originated by the unchangeable, it cannot be annihilated. The only act possible for consciousness is to thank for the gift. Thanking is accepting that consciousness eludes the possession and responsibility for its own act. It assigns the responsibility to the beyond, for it admits that actuality including its active being belongs to the beyond. Consciousness denies its freedom in order to unify itself with the beyond. Far from bringing unity, this denial brings about the awareness of the extreme individuality. Consciousness, as a particular individual, becomes aware of its will and power of sacrifice. The awareness of the extreme independence of individuality throws consciousness to a remote position from the unchangeable which becomes the other extreme. The unhappiness increasing incrementally channels the consciousness to the last form of relation as the ultimate remedy for the consciousness' disunity with itself.

Hegel states that the ultimate remedy for sorrow is to consult to the conciliator. Realizing that to attribute all the responsibility of its act to the unchangeable ends in a deeper deprivation, The Unhappy Consciousness backpedals for the last time and attributes its act not the unchangeable but to another conscious being: to a mediator. Two extremes are presented to each other in the actuality of the mediator and the relation is ministered

successfully. Consciousness' action is determined as coming from the decision of someone else connected directly to the unchangeable who knows the requirements of unification with clarity. Hegel holds that the third relation, as a *mediated* relation, negates the negative moment of consciousness' return to its particular individuality and preserves individuality at the same time, so it shapes an implicit unity with the unchangeable (§ 226). The relation also transforms the particular will to the universal will in such a way that the latter gains its actuality in the form of the conciliator. The unity of individual and universal is attained in actuality. Thus, through the conciliator "consciousness, having nullified the *action* as its own doing, has also *in principle* obtained relief from its *misery*" (§ 230). The relief is in principle because consciousness in its individuality still views itself as the unessential party. It considers the actualization of the universal will as possible only through the conciliator, not as possible through itself. What worst is that the power of sacrifice felt in the preceding relationship is actualized through fasting and mortifications. The actualization of the sacrifice necessitates that consciousness renounces its truth formed independently through labor and enjoyment, since sacrifice announces them as external possessions and demands a total self-renouncement. Consciousness does not will, does not choose, does not work, does not own and does not enjoy. The result of the struggle to unchain the feeling of sorrow is the total deprivation of consciousness from its independence. "It has the certainty of having truly divested itself of its 'I', and having turned its immediate self-consciousness into a *Thing*, into an *objective* existence. Only through this *actual* sacrifice could it demonstrate this self-renunciation" (§ 229). Sorrow, having posited the unchangeable and having set off the movement of the Unhappy Consciousness, grows till it turns the self-consciousness into a stone. The movement, drawing nearly a perfect circle, ends at the observation of the sensuous and perceptible object where the journey of consciousness has taken off. In *Phenomenology*, self-consciousness continues the movement of its becoming by passing to the investigation of the being of the thing in its inorganic and organic forms. Hegel writes that the Unhappy Consciousness does not immediately step into the world of religions, or into the intersubjective ethical order, because what issues from the pain is the immediate presence of the thing (§ 673). Therefore, self-consciousness is transformed into observing reason and it keeps seeking itself in the thing as the immediate presence.

Conclusion

Fear and sorrow are the feelings which are indispensable for the formation of the Servile Consciousness and the Unhappy Consciousness in *Phenomenology* respectively. Both feelings display the active, determinative and transformative features of the mood and they manifest that Hegelian notion of emotion does not refer to passive, irrational and private sensation. In *Phenomenology*, the possibility of the further development of self-consciousness on its way to find its truth is opened by the feelings as universal moods of the selfhood and the work that aims to the realization and completion of this dialectical development is carried out through them. They move consciousness negatively through forming and dissolving particular unities of it with itself by setting a particular form of self-consciousness in motion, keeping up the momentum and dissolving one form into another form. They are necessary to form the relation to that which the self acknowledges as the other; and consequently, emotions as universal moods are exposed to be essential to realize what is to be a self in relation to the other. Indeed, moods do not only raise particular forms, make the consciousness become conscious of its self in these forms and then abandon consciousness. As far as consciousness moves and acts in its pure negativity, given that it seeks its unity with itself in different shapes and yet all shapes turn to be disparity, it carries with fear and sorrow: fear of losing the present unity taken to be the truth and pain of losing the truth. Manifestation of these two feelings as essential to self-consciousness in *Phenomenology* helps us to grasp why Hegel introduces the search of consciousness for *feeling* at home in the world as “the way of despair” (§ 78) and it contributes to shaping a coherent perspective on Hegel’s understanding of emotion, on his notion of rationality and subjectivity, and on the possible ways that *Phenomenology* could affect later philosophers who give central roles to the concept of emotion or the mood in their existential or phenomenological investigations of subjectivity and intersubjectivity. Having arrived at the conceptions of rational fear, rational sorrow and passionate reason, this inquiry of the Hegelian notion of emotion and its role in *Phenomenology* supports the critical view that emotions are more than purely irrational, private, ephemeral occurrences and advocates the idea that rational structures, goals, actions, intra-subjective and intersubjective relations do not necessarily exclude irrationality. The result of this investigation challenges the reductive and antinomic judgments on rationality and irrationality by questioning the

Nil AVCI

clear-cut boundary drawn between them. It ultimately points at the possibility of different conceptions of rationality helping us to form a more holistic view of ourselves and our practices in their relatedness by rejecting the internal dividedness of the self.

REFERENCES

- BATAILLE, G., STRAUSS, J. (1990): Hegel, Death and Sacrifice. *Yale French Studies*, 78, 9-28.
- HEGEL, G. W. F. (1977): *Phenomenology of Spirit*. (A. V. Miller, Trans.) Oxford: Oxford University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1988): *Introduction to the Philosophy of History*. (Leo Rauch, Trans.). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- LAUER, S. J. Q. (1993): *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Fordham University Press.
- NANCY, J. (2002): *Hegel: The Restlessness of Negative*. (Jason Smith and Steven Miller, Trans.). Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- PIPPIN, R. B. (1989): *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- RUSSON, J. (2009): Emotional Subjects: Mood and Articulation in Hegel's Philosophy of Mind. *International Philosophical Quarterly*, 49 (1), 41-52.
- SARTRE, J. (1993): *The Emotions: Outline of a Theory*. (Bernard Frechtman, Trans.) New York: Carol Publishing Group.
- SARTRE, J. (2007): *Existentialism is a Humanism*. (Carol Macomber, Trans.) New Haven, London: Yale University Press.
- SHKLAR, J. N. (1973): Hegel's Phenomenology: The Moral Failures of Asocial Man. *Political Theory*, 1 (3), 259-286.
- SOLOMON, R. C. (1987): *From Hegel to Existentialism*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- SOLOMON, R. C. (1992): Existentialism, Emotions, and the Cultural Limits of Rationality. *Philosophy East and West*, 42 (4), 597-621.
- SOLOMON, R. C. (2007): *True to Our Feelings: What Our Emotions Really Telling Us*. New York: Oxford University Press.
- STERN, R. (2002): *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London: Routledge.
- VERENE, D. P. (2007), *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*. Albany: State University of New York Press.

KOFLAŞMIŞ DOĞRULAR TERENNÜMCÜLERİ VE DÜŞÜNCE ÖZGÜRLERİ

Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN*

ÖZET

Özgürlük, özellikle düşünce özgürlüğü, çok uzun zamandan beri insanların en büyük özlemidir. Hemen herkes ona sahip olmayı ister ama çok az sayıda insan, özgür bir zihnin kaynağını ve nedenini düşünür. Ancak, birinin, düşüncelerini özgürce ifade edebilmek için, her şeyden önce değer yargılarına ve kalıplaşmış inançlara dayanmayan, kendine özgü düşüncelere sahip olması gerekmektedir.

Jean-Jacques Rousseau ve John Locke, düşünceleriyle felsefe tarihinde iz bırakmış ve toplumu önemli derecede etkilemiş iki önemli filozoftur. Bu makale, Immanuel Kant'ın aydınlanma düşüncesi ışığında, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun çocuk eğitimiyle ilgili düşüncelerini karşılaştırarak, aydınlanmış bir zihin oluşturma için en iyi yöntemini araştırmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zihin, eğitim, çocuk, düşünce özgürlüğü, özgürlük

(The People Who Repeat Trivial and Empty Truths and the People Who Think Liberally)

ABSTRACT

Liberty, particularly freedom of thought has been the highest aspiration of the people for a long time. Almost everybody wants to have it, but very few number of people think about the source and reason of a free mind. However, in order to be able to declare his/her thoughts liberally, primarily one must have his/her own unique thoughts which are not based on value judgements and stereotyped beliefs.

Jean-Jacques Rousseau and John Locke are two of the most important philosophers who left their marks in the history of philosophy and significantly influenced the society with their thoughts. This paper will try to explore the best method to form an enlightened mind by comparing John Locke's and Jean-Jacques Rousseau's thoughts on childhood education with the idea of enlightenment in Immanuel Kant's work.

Keywords: Mind, education, child, freedom of thought, liberty

* Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 105-121
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Koflaşmış Doğrular Terennümcüleri ve Düşünce Özgürleri

Özgürlüğün neliği hakkındaki tartışmalar süredursun, hemen herkes onun vazgeçilmezliği konusunda hemfikirdir. Düşünce ve ifade özgürlüğü ise, ulusal ve uluslararası insan hakları belgelerinde olduğu kadar siyasetçilerin ve hukukçuların söyleminde ve hatta günlük kullanımda da en çok karşımıza çıkan kavramlardan biridir. Herkes özgürlükten ve özgürlüğün güzelliğinden, düşünceleri özgürce ifade etmenin öneminden ve gerekliliğinden söz eder ama iş, özgürce düşünen bireyler yetiştirme konusuna geldiğinde tıkanır kalır. Belgeler, her ne kadar uygulamada olamasa da, en azından teorik olarak insanlara özgürlük tanır, ama hiç kuşkusuz, onları özgürce ifade edebilmek için, önce onlara; düşüncelere sahip olmak gerekmektedir. Doğruluğu ve yanlışlığı sorgulanmadan kabul edilen düşüncelere değil, ezberlere ve değer yargılarına dayanmayan hatta ezber bozan düşüncelere, özgün düşüncelere ve böyle düşünen bireylere...

Düşünceler, daha önceden düşünülmüş olanların, doğru olsun ya da olmasın doğruluğuna karar verilmiş ve kabul edilmiş olan düşünülmüşlerin tekrarı haline geldiğinde, o düşünceleri yani aslında “düşünülmüş”leri özgürce ifade edip etmemenin de bir anlamı kalmayacaktır. Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?” makalesinde tam da bu durumu, düşüncelerin yerini düşünülmüşlerin almasını şu sözlerle ifade etmektedir:

Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcıyabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü.¹

Düşünmeye alışmamış bir zihin için, düşünmek sıkıcı ve yorucu bir iş haline gelmiştir ve böylece Hannah Arendt’in, Kant’tan neredeyse iki yüz yıl sonra belirttiği gibi düşünmeme hali-gaflet içindeki bir umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış doğruları tasasızca terennüm eden bu hal zamanımızın en bariz özellikleri arasında yerini almıştır.²

¹ Kant, Immanuel, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, Seçilmiş Yazılar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 214

² Arendt, Hannah, İnsanlık Durumu, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 33

Arendt, *The Life of the Mind* adlı son eserinde, düşünmenin tanımını bilişsel ve özel olmayan anlamıyla, insan yaşamının doğal bir ihtiyacı olarak verir. Ona göre düşünme sadece az miktarda kişiye özgü değildir, herkeste, her zaman için bulunan bir yetenektir, bu nedenle düşünme yetersizliği, beyin gücünden eksik olanların başarısızlığı değildir, düşünme yetersizliği, herkes için her zaman geçerli olabilecek bir olasılıktır.³ Düşünme yetersizliğiyle ya da koflaşmış doğruların tasasızca terennüm edilmesiyle, düşünmenin ve düşüncenin sıkıcı ve yorucu hale getirilmesiyle birlikte, *her birey için ikinci bir doğa yerine geçen ve temel bir yapı oluşturan*⁴ bir durumun içine girilmiş olur.

Edinilmiş bu ikinci doğanın dışında, insanın gerçek doğasının ve doğuştan getirdiği potansiyellerinin varlığını inkar etmek mümkün değildir. Bu noktada Kant, insanın doğal yeteneklerinin gelişimi kendiliğinden gerçekleşmeyeceği için, her türlü eğitimin bir sanat olduğunu belirtir ve şöyle der: “*insan ancak eğitimle insan olabilir. Eğitimin kendisinden çıkardığı (oluşturduğu) her ne ise, o sadece odur*”.⁵ Böylece o, insanın insanlaşmasında eğitimin rolünü vurgular. O halde, yetiştirilmesine bağlı olarak bir insan şu ikisinden biri haline gelecektir: ya kendine özgü, özgür düşüncelere sahip bir insan olacaktır ya da koflaşmış doğrular terennümcüsü.

Hans Jonas, tamamlanmamış bir insan varoluşu olarak bir çocuğun, hedeflenen insanlığın gerçekleştirilmesi için beraberinde bir varoluşsal zorunluluk taşıdığını belirtir. Çocuğun varoluşsal tamamlanmamışlığı, eğitilmemişliği, cevaplanmayı bekleyen bir çağrıdır. Bu çağrıya cevap verecek olanların görevi, her çocuğu içindeki “insanlığı” gerçekleştirmesini sağlamak için cesaretlendirmektir. Jonas, etik zorunluluğun, çocuğu insanlık anlayışına (insanlığa, insancılaşmaya) doğru yönlendiren ve bu anlayışa can veren varoluşsal zorunluluğun bir yansıması olduğunu düşünür.⁶

John Locke ve Jean-Jacques Rousseau bu çağrıya farklı şekillerde cevap veren iki filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar her ikisi de özgürlükten ve zihin özgürleşmesinden yana olsa da eğitim

³ Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Houghton Mifflin Harcourt, New York, 1981, s. 191

⁴ Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, s. 214

⁵ Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, (Çev: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 31

⁶ Hans Jonas, “Sorumluluk İlkesi” (Çev. İdemen, B. – Akhuy, S.), *Üç Ekoloji - Doğa, Düşünce, Siyaset, Yeşil Politika ve Özgürlükçü Düşünce Seçkisi 5*, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 151.

Koflaşmış Doğrular Terennümcüleri ve Düşünce Özgürleri

anlayışlarındaki bazı farklılıklar onları farklı sonuçlara götürmektedir. Rousseau, natüralist eğitim anlayışının en önemli temsilcisi sayılırken, Locke liberal eğitimden yanadır. John Locke'un liberal eğitimiyle ilgili olarak Gerald Gutek şöyle bir belirleme yapar:

“Locke, eğitimin dört temel amacından söz etmektedir. Eğitimin ilk amacı doğruluk (ahlak kurallarına bağlılık) olup, bu amaç kişiyi bencilleştiren duygusal, içgüdüsel davranışlara engel olan eylemleri, olguları içerir. Doğruluk (erdemlilik) eğitimiyle bireylerin yaşamlarını akılla yönlendirmeleri sağlanır. Eğitimin ikinci amacı akıldır. Akıl ve pratik zeka kişilere işlerini başarıyla yapabilme ve sağduyulu olabilme yetilerini kazandırır. Eğitimin üçüncü amacı olan iyi yetiştirmeye (terbiye) kişi sosyal yaşam yaptırımları konusunda eğitilir.”⁷

Rousseau'nun natüralist eğitim anlayışını ise şu şekilde belirler:

1. İnsanın zenginleşip gelişmesi için en iyi dönem olan çocukluk döneminin belli bir aşamasında eğitime başlanmalı.
2. Doğal özelliklerle donanmış bir çevrede en iyi şekilde yapılacak eğitimle kız ya da erkek çocuklar merakları uyandırılarak düşünmeye ve öğrenmeye hazır hale getirilmeli.
3. Rahat, özgür bir atmosfer içinde öğrenen çocuk tercihlerinde özgürdür; ama yapıp ettiklerinin sonucundan sorumlu olmalı ve sonucuna katlanmalıdır.”⁸

Bu iki filozofun düşüncelerinin, kendi aklını özgürce kullanabilen, kendine özgü düşüncelere ve bunları ifade etme yetisine sahip olan, kısacası düşünce ve ifade özgürlüğünü kullanabilen bireyler yetiştirilmesine ne oranda katkıda bulunduğunu incelemek için, onları değerlendirmeye John Locke'un o çok bilinen *tabula rasa*'sından başlayabiliriz:

⁷ Gerald Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, (Çev. Nesrin Kale), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001, s. 189-190

⁸ Gerald Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, (Çev. Nesrin Kale), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001, s. 78

Gelin zihni başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış düz beyaz bir kâğıt (*tabula rasa*) gibi düşünelim — Bu kâğıt nasıl doldurulur? İnsanın sınırsız kurgu yeteneği ile zihne aktardığı bu zenginliğin kaynağı neresidir? Tüm bu bilgi ve akıl malzemelerini zihin nereden edinmektedir?⁹

John Locke, “*tabula rasa*” kavramıyla, zihnin doğuştan hiçbir ideye veya izlenime sahip olmadığını, yaşam boyunca deneyimleyerek idelere ve bilgiye sahip olduğunu söyler.

Çocukları ve kendi inandıkları ilkelere sahip olmayan insanları iyice eğitmek çabasında olanlar henüz bozulmamış ve boş zihinlere kendi korudukları ve inandıkları öğretileri aşarlar. (Beyaz kâğıt üzerine her şey yazılabilir). Kavrama gücüne erişir erişmez bunlar öğretilerinden, çocuklara, büyüdükçe çevrelerindeki herkesin sözlü ya da sözsüz onayı ile bunlar benimsetilir...¹⁰

Bu cümle ile Locke, çocukları ve Kant’ın eleştirdiği o insanları, yani kendi inandıkları ilkelere sahip olmayanları aynı kefeye koyar. Bu zihinler, bu boş zihinler, onlara birtakım korunmuş ve inanılmış öğretilerin aşılması için hazır beklemektedirler. Locke, böyle eğitilen insanların, büyüdüklerinde ve zihinlerinde tarttıklarında, bellekleri eylemlerinin bir kaydını tutmaya başlamadan ya da yeni bir şeye rastlandığı zamanı saptamaya yönelmeden önce öğretilmiş olan sanılardan başka bir şey bulamayacaklarını belirterek, böyle bir eğitim sonunda koflaşmış doğruları terennüm etme ve sanılarla yaşama tehlikesine dikkatimizi çeker.¹¹

Locke her çocuğun içinde, doğuştan gelen bazı eğilimler olduğuna değinir. Onun için bu eğilimleri yönlendirecek, iyi olanları geliştirecek, kötü olanlarıysa törpüleyecek, hatta mümkünse yok edecek olan, eğitimidir. Ancak neyin iyi neyin kötü olduğuna önceden karar verilmiş olduğunda ve

⁹ Locke, John, Eğitim Üzerine Düşünceler, çev. Hakan Zengin, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2004, s. 133

¹⁰ Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, s. 95

¹¹ Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, s. 95

Koflaşmış Doğrular Terennümcüleri ve Düşünce Özgürleri

ısrarla bu iyi olarak değerlendirilenler zihne aşılandığında, koflaşmış doğrular terennümcüsü olma yoluna da girilmiş demektir.

Eğitim öyle bir şekillendiricidir ki, insanlar arasındaki farkın tek nedenidir. John Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*'in, daha ilk paragraflarında bundan söz eder:

“Şunu söyleyebilirim ki karşılaştığımız insanların on tanesinden dokuzunun iyi ya da kötü, yararlı ya da yararsız olması, eğitiminden dolaydır. İnsanlar arasındaki büyük farklılıkları yaratan da budur.”¹²

Eğitime büyük bir görev ve sorumluluk düşmektedir. Locke'un bir su kaynağı gibi düşündüğü çocuğun, akıp gideceği yönler, bizim en ufak bir hareketimizle değişebilir ve tamamen farklı sonuçlara yol açabilir:

“Tıpkı bazı nehirlerin kaynakları gibi, neredeyse fark edilmeyen küçük etkilerin bile çocukluğumuz üzerinde çok önemli sonuçları vardır. Kaynakta sular, bir elin özenli dokunuşuyla kanallara yönlendirilir ve kanallar sulara bambaşka bir yön verir. Kaynakta yapılan bu yönlendirmeye sular farklı yönlere akarlar ve sonuçta birbirlerinden tamamen ayrı ve uzak yerlere varırlar.”¹³

Çocuk, Locke için henüz dokunulmamış bir kaynaktır. Rousseau ise çocuğun doğal büyüme seyrine sahip bir bitki gibi olduğunu düşünür. Bu yüzden çocuk, doğal ortamı içinde, kendi doğal eğilimlerine göre yetiştirilmelidir. Locke'un kaynağına yön veren o özenli el, Rousseau'da bitkinin doğal seyrine ancak yardımcı olmakla yetinecektir. Rousseau *Emile*'de şöyle der:

“Bir bitkinin doğal büyüme seyri vardır. Ancak istediğiniz şekli vermek için onu zorladığımızda, bir müddet yönelttiğiniz istikamete

¹² Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 15

¹³ Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 16

doğru uzar; serbest bıraktığınızda tekrar doğal istikametine döner.”¹⁴

Böylece Rousseau, Locke'un tersine, o ikinci sahte doğanın oluşturulmasından değil, sanki çocuğun özgün doğasının gelişmesine izin verilmesinden yana görünmektedir. Ancak, çocuğun doğarken bilgilerle donatılmamış olduğu konusunda Locke'la aynı fikirdedir. O da Locke ve Kant gibi doğuştan getirilen eğilimleri kabul eder. Bir çocuğun öğrenmeye elverişli olarak ama hiçbir şey bilmeyerek doğduğunu, çocuğun hareketlerinin, feryatlarının, bilgi ve düşünceden yoksun olduğunu belirtir.

Rousseau, Kant'ın özgürlüklerin en zararsız olanı diye nitelendirdiği, akli her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğüne¹⁵ sahip bir çocuk yetiştirmekten yanadır. Locke da tıpkı Rousseau'da ve Kant'da olduğu gibi, özgür ve kendi aklını kullanabilen bireylerin değerini savunmaktadır. İlkeler sorgulanmamalıdır ilkesine sahip insanları¹⁶ hem *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de hem *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'ta eleştirir. Bağnazlığın, birtakım ilkelere körü körüne bağlanmışlığın karşısında yer alır. Hatta *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'ta şöyle sorar:

...eğer insanların mahkemenin dininden başka hiçbir kanunu bulunmasaydı, onlar kendi akıllarının ışığından vazgeçmek, kendi vicdanlarının emirlerine karşı çıkmak mecburiyetinde bırakılsaydı, kendilerini yöneticilerinin iradesine veya cehalete, hırsa yahut batılığa, doğdukları ülkelerde yerleşme fırsatı vermiş olan dine körü körüne teslim etseydiler, insanların bağlanacağı ne umut kalırdı ki?¹⁷

Aklı ve aklın ışığını bir umut olarak gören Locke, koflaşmış doğruları eleştirmesine rağmen, *Eğitim Üzerine Düşünceler*'de kendisi de toplum kurallarını ve toplumda kabul edilen ahlaki yargıları önceleyerek bir çeşit bağnazlığın içine düşmüş gibi görünür. Çünkü bu kitapta eğitimin ilk

¹⁴ Jean Jacques Rousseau, Emile, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007, s.12

¹⁵ Kant, “Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, s. 215

¹⁶ Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, s. 96

¹⁷ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, s. 31.

Koflaşmış Doğrular Terennümcüleri ve Düşünce Özgürleri

amacı ahlaki kurallara, toplum kurallarına bağlılık olarak görülmektedir. Ahlaki kurallarsa, hepimizin kabul edeceği gibi, zamana ve yere göre değişebilme ve bir süre sonra da koflaşmış doğrulara dönüşebilme potansiyeline sahiptir.

Rousseau ise *Toplum Sözleşmesi*'nde şöyle demektedir: "İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur."¹⁸ İşte Rousseau'nun, *Emile* eserinde, Emile'i yetiştirirken yapmak istediği, onun zincire vurulmasını engellemektir. O, özgür doğan Emile'i, özgür yetiştirmek ister:

"Kendime bir öğrenci seçtim... Ben kendime hayali bir öğrenci bulmayı; onu yaşı, sağlığı ve yetenekleriyle olduğu gibi kabul etmeyi ve yetişkin oluncaya dek, kendisinden başka hiçbir rehberine muhtaç olmayacak tarzda eğitmeyi kararlaştırdım."¹⁹

Kendisinden başka hiçbir rehberine muhtaç olamayacak böyle bir insan, aklını kullanma cesaretini gösteremeyen, onun yerine düşünenler ve karar verenler olduğu için, düşünme zahmetine bile girmeyen Kant'ın söz ettiği insanın karşısında dimdik duracaktır.

Rousseau, insanın her şeyi değiştirmek ve dönüştürmek istemesinden yakındır. İnsan sadece toprağa, ağaçlara, iklime müdahale etmekle kalmayıp, kendi cinsini de şekillendirip biçim vermek istemektedir. Rousseau, yaşamak için ihtiyacımız olan her şeyi eğitimin verdiğini kabul eder ama çocuğun doğal eğilimlerine uygun olmayan şekilde biçimlendirilmeye çalışılmasını, aslında Locke'un söyleminde, kaynağın akacağı yönün değiştirilme çabasını doğru bulmaz:

"Bize eğitim veren insanların bizim için çizdiği yol ile, yaratılışımıza uygun olan yol, zıt yönleri işaret ettiğinde ise ruhi karışıklıklar yaşıyoruz. Yürümemizi istedikleri yolun sonu bize mutluluk getirmeyecek, ancak diğer yolda yürümemiz için de teşvik edilmiyoruz."²⁰

¹⁸ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2005, s.12

¹⁹ Rousseau, *Emile*, s.8

²⁰ Rousseau, *Emile*, s. 12

O, Emile'i, ona mutluluk getirecek yolda yürümesine teşvik edecek şekilde eğitir. Rousseau'nun istediği Emile'i, toplum için, devlet için, herhangi bir kurum için değil, sadece Emile için eğitmektir:

“İnsanların yaşaması için yaratılan yeryüzünde, masumlara iyiyi öğreteceğim diye yola çıkıp da kötüyü öğretenlerden olmayın. Çocukların arkadaşlarından, büyük anne ve babalarından, akraba çocuklarından, eğitim gördükleri kurumlardan, gelenek ve göreneklerden etkilenmelerini engelleyemezsiniz; ama dışarıdan öğrendikleri her şeyin kendilerine uygun bir tarzda zihinlerine yerleşmesi için özen gösterebilirsiniz.”²¹

Oysa bu özgünlük sürekli engellenmektedir. Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*'da, insanoğlunu çocukluk kategorisine ayırmakla onları bir okul öğretmenin otoritesine ebediyen boyun eğmeye mecbur ettiğimizden ve okulun aşıladığı kurumsallaştırılmış değerlerin sayılarla ifade edilışinden ve bunun da okulun, genç insanları hayal güçlerinin ve gerçekten de insanın kendisinin dahil olduğu her şeyin ölçülebileceği bir dünyanın mensubu haline getirdiğinden yakınır. Ona göre, *herkes nasıl yaşanacağını en iyi okul dışında öğrenmektedir.*²²

Rousseau da Emile aracılığıyla, nasıl yaşanacağını en iyi, okul dışında öğrenebileceğine dair bir örnek verir. Illich'in bir kurum olarak okul eleştirisine benzer bir şekilde, o da kurumsallıktan yana değildir. Ona göre, kişilik ile toplumsal kurumlar karşı karşıya getirildiğinde, bir “insan” ya da bir “vatandaş” oluşturmaktan birini tercih etmek gerekmektedir²³ ve o bir insan ya da vatandaş yetiştirme konusunda, tercihini insan yetiştirmekten yana kullanır:

“Çocukları, yeteneklerini ortaya çıkarmaları ve olmak istedikleri şeyi olmaları için özgür bırakmalıyız. Biz onlara, hakim, asker ya da din adamı olmalarını değil, yaşamayı öğretebiliriz ve onlar bir

²¹ Rousseau, Emile, s. 69

²² Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, çev. Mehmet Özay, Şule Yayınları, İstanbul, 2005, s. 45-57

²³ A.g.d., s.12

meslek sahibi olmadan önce insan olmalılar. Çünkü bir insan ne olmak istiyorsa onu olabilir, sonra vazgeçip başka bir şey olabilir; ama o daima kendisi olarak kalacaktır.”²⁴

Rousseau, Jonas'ın öğütlediği gibi, içindeki insanlığı gerçekleştirmesi için çocuğu cesaretlendirmekten yanadır ve bu duruşuyla da Nietzsche'nin yapmış olduğu bir ayrımı hatırlamamıza neden olmaktadır. Nietzsche öğretim kurumları ve hayat galesi kurumları ayrımıyla çağının üniversitelerini birer hayat galesi kurumu olarak görmüş, onların asıl öğretmeleri gerekeni, yani kültürü öğretmek yerine birer ekmek teknesi görevini sürdürdüklerini belirtmiştir. Nietzsche'ye göre insan yaşamak ve hayat mücadelesini sürdürmek için çok şey öğrenmek zorundadır: ama birey olarak bu amaçla öğrendiği ve yaptığı her şeyin kültürle ilgisi olamaz... bir iş ya da bir ekmek teknesi vaat eden her eğitim, bizim anladığımız manada kültüre götüren eğitim değildir, yalnızca hayat mücadelesinde insanın kendi benini kurtaracak ve koruyacak yola bir yönlendirir.²⁵

Rousseau'nun tersine Locke açısından ise, önemli olan, kendi benini koruyacak ve kurtaracak iyi bir vatandaş yetiştirmektir. Emile 15 yaşına kadar hiçbir siyasi ve sosyal eğitime sahip olmayacaktır, o, önce kendisi olmaya çalışacaktır, oysa Locke kendi deyimiyle Gentry için, okumuş, kültürlü ve varlıklı insanların oluşturduğu bir sınıf için yazdığı *Eğitim Üzerine Düşünceler*'de, topluma dair birtakım önkabullerden yola çıkmaktadır ve aslında özgür düşüncelere sahip, aklının ışığıyla hareket eden bireylerden yanayken, bu kitabında, toplumun bir tabakası için varsayılan ideal insanın formülünü vermiş olur. Rousseau'nun temel kaygısı Emile'in mutluluğuyken, Locke bir çocuğun iyi eğitilmesiyle toplumun refahının ne oranda artacağıyla ilgilenmektedir:

“Toplumun refahı ve gelişmesi eğitime o kadar çok bağlıdır ki, herkesin bu konuya gereken önemi vermesini istiyorum... Herkes, sorunun çözümüne yardımcı olmalı, farklı mesleklere ahlaklı, çalışkan ve yetenekli insanlar yetiştirmek için, değişik toplum

²⁴ A.g.d., s. 13

²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, çev. Gürsel Ayaç, Say Yayınları, İstanbul, 2006, 62

katmanlarını dikkate alan en kısa, en kolay ve en çok başarı vaat eden eğitim yöntemini desteklemelidir.”²⁶

Bu sözleriyle Locke, Nietzsche'nin ısrarla eleştirdiği türden bir eğitime, kültürü ya da insanlığı değil, bir iş ya da ekmek teknesi vaat eden bir eğitime işaret etmektedir.

Görülen odur ki sosyal yaşam yaptırımları, ahlak kurallarına bağlılık, Locke'un eğitim anlayışını, Rousseau'nunkinden ayıran temel noktalardan biridir. Emile'in topluma karşı bir borcu yoktur, ondan beklenen iyi ve mutlu bir insan olarak yetişmesidir. Locke'ta ise sosyal yaşam yaptırımları ne kadar erken öğrenilirse, alışkanlıklar toplumdan alınacak onaya göre ne kadar çabuk şekillenirse o kadar başarılı olunacaktır. Aslında Locke, her ne kadar toplumun refahını düşünüyor olsa da, uzun vadede özgün düşüncelere sahip özgür bireyler değil, kalıplaşmış doğrular terennümcüsü yetiştirmektedir. Toplumun övgüsü Locke için son derece önemlidir:

“... alışkanlıkları ve yetenekleri arasındaki farklar her şeyden önce eğitimlerinden kaynaklanıyorsa (ki bundan hiç şüphem yok) o zaman çocuklarınızın ruhlarının biçimlendirilmesine büyük bir dikkat göstermemiz gerektiği çıkarsamasını da yapabiliriz. Çocuğun ruhuna, sonraki tüm hayatını etkileyecek olan toplumun erkenden ekilmesi gerekir; çünkü insanlar iyi ya da kötü davranışlar gösterdikçe, toplumun övgüsü ya da yergisi hemen ortaya çıkar. Davranışlarında ayıp ve kötü şeyler varsa ortak yargı şu olacaktır: ‘Zaten aldığı eğitimden başka ne beklenirdi ki’”²⁷

İyi bir vatandaş ya da bir beyefendi yetiştirme kaygısını taşımayan Rousseau ise kişiliğin alışkanlıktan ibaret olmadığını ve zorla kazanılan ve kişiliği boğan alışkanlıklar olduğuna değinir.²⁸ Rousseau, Emile'i ezbere düşünüş tarzlarından, düşünülmeden kabul edilmiş alışkanlıklardan kurtarmak ister. Onun ne işe yaradığı belli olmayan hareketleri sırf herkes yapıyor diye yapmasını istemez. Ona göre, alışkanlıkların cazibesi,

²⁶ Locke, Eğitim Üzerine Düşünceler, s. 12-13

²⁷ Locke, Eğitim Üzerine Düşünceler , s. 39

²⁸ Rousseau, Emile, s. 12

Koflaşmış Doğrular Terennümcüleri ve Düşünce Özgürleri

insanların tembelliğinden kaynaklanır ve alışkanlıklara daima bağlı kalmak, gelişmeye ve farklı yöntemlerin keşfedilmesine engel olur.²⁹ Rousseau bir kez daha, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesindeki düşüncelere yaklaşır. Kant da "*dogmalar ve kurallar, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanımının ya da daha doğru bir deyişle kötüye kullanılmasının bu mekanik araçları, erginleşme ve olgunlaşma için sürekli bir ayakbağı olurlar*"³⁰, diyerek, ezbere kabul edilen toplumsal kuralları eleştirir ve onların insan doğası üzerinde yarattıkları olumsuz etkilere dikkat çeker. Rousseau şöyle der:

Sürekli tekrarlanan ve hiçbir değişikliğe izin vermeyen davranışların, çocukların ruhunu zayıflatacağını düşünüyorum. Benim Emile'im, ötekinin berikinin formüllerini takip etmediği gibi, kimsenin etkisi altına da girmez. O ancak kendisine uygun olan şekilde konuşur ve hareket eder. Benim Emile'im dışarıdan kafasına zorla tıklanmış nutuklardan ve uydurma düşünüş tarzlarından uzaktır."³¹

Rousseau'nun bu sözleriyle karşılaştığımızda, Locke'un toplumun beğenisi ve refahı için yetiştirdiği çocuk, tam da kendi kendilerine yürümeye kalkıştırlarsa başlarına ne gibi tehlikelerin geleceğinin bir bir gösterildiği aklını kullanamayan insanlara benzemektedir. Oysa Kant, onların kendi başlarına hareket etmelerinden doğabilecek böyle bir tehlikenin gerçekten büyük sayılmayacağını; çünkü birkaç düşüştü sonra bunu göze alanların sonunda yürümeyi öğreneceklerini, ne var ki bu türden bir örneğin insanı ürkütüvereceğini belirtmiştir. Ancak yine de bundan böyle de yeni denemelere kalkışmaktan alıkoynulacaklardır³²

Her iki filozof da iyi bir insan yetiştirmenin olanaklarını sorgulamıştır. Ancak hepimizin peşinden koşup durduğu o özgürlüğe, düşünce ve ifade bağlamında sahip olabilecek, kendine özgü düşünceleri olan ve bunları özgürce ifade edebilen bireyler yetiştirme konusunda, Rousseau'nun yaklaşımı, Locke ile kıyaslandığında daha başarılı

²⁹ A. y.

³⁰ Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", s. 215

³¹ Rousseau, Emile, s. 137

³² Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", s. 214

görülmektedir. Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*'de özgürlüğe vurgu yaparken ve özgürlüğü bir önkoşul olarak belirlerken, onu yine kökleşmiş düşüncelerden ayıramamaktadır:

“... büyüdükçe özgürlükleri artmalı, çocuk kendi iradesine bırakılmalıdır. Unutulmamalı ki doğru ilkelerle ve kökleşmiş alışkanlıklarla, kendini koruyabilen ve kendi başına karar verebilen bir kişiliğe sahip olabilmesi için, özgürlük önkoşuldur, çünkü onu gözetecek ve adına karar verecek birileri her zaman yakınında olmayacaktır.”³³

Locke, karar verecek birilerinin olmayacağından söz etmektedir ama onun belirlediği gibi yetişen bir insan, zaten kalıplaşmış ve sorgulanmadan kabul edilmiş doğruların içine öylesine gömülmüş olacaktır ki özgürce karar vermesi gereken bir durumda bile başvuracağı yer, kendi aklı değil, kendisine benimsetilen toplumun kalıplaşmış doğruları olacaktır.

Rousseau içinse, günü geldiğinde, bir insanın ergin davranabilmesi ve özgür bir ruha sahip olabilmesi için kökleşmiş alışkanlıklar ve yargılar değil, sevgi gereklidir:

“Çocuğunuzun özgür bir ruha sahip olmasını istiyorsanız, onun ihtiyaçlarını ta bebekliğinden itibaren zamanında ve yeterince karşılamalısınız. İhtiyaçlarının karşılanması çocukta, kendi kendine yetebilme isteği uyandırır. Kendisine değer verildiğini hissettiği için zamanı geldiğinde, saygın bir hayat sürebilmek için gerekli güce sahip olacaktır.”³⁴

Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserindeki *Paternal İktidar Üzerine* adlı bölümde çocukların ebeveynlerinin, çocuklar dünyaya geldiklerinde ve daha sonraki belirli bir zaman diliminde, onlar üzerinde belli bir yönetime ve yetkiye sahip olmalarının geçici bir durum olduğunu belirtir ve bu tabiiyet bağlarını, çocukluğun zayıflık dönemlerinde,

³³ Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 22-23

³⁴ Rousseau, *Emile*, s.49

çocukların içine sarıldıkları ve desteklendikleri kundaklara benzetir. Ailelerin, yaş ve akıl geliştikçe, bu bağları, tümüyle düşünceye ve bir insanı kendi öz özgür tasarrufuyla baş başa bırakmaya kadar çözdüklerini düşünür”³⁵

Eğitim Üzerine Düşünceler’de başarısız kundaklamanın sakıncalarından söz eder ama ona göre çocuk yine de kundaklanmalıdır. Rousseau ise tam tersine “*çocukların vücutları bozulacak korkusuyla serbest hareket etmelerini engellerler; ancak bilmezler ki asıl bozukluk, vücudu baskı altına almakla olur. Böylesine bir baskıya maruz kalmak çocuğun mizacına etki etmeyecek midir? İlk hisleri elem ve sıkıntıdır, hareket etmek isterler ancak engelle karşılaşırlar.*”³⁶ sözleriyle paralellik gösterecek şekilde, ruhun da düzeltilmek amacıyla baskı altına alındığında, asıl bozukluğu göstereceğini düşünmektedir.³⁷

Böylece Rousseau, tıpkı kundaklanmış bir bedenın rahat hareket edemediği gibi, bir kez kundaklandıktan sonra, düşüncelerin de asla tam anlamıyla özgür olamayacağını düşünmemize neden olur. Düşünceler, daha çocukluktan itibaren engellenmeye alışmış olduklarından, sözde o tabiiyet bağları çözüldüğünde bile özgürce hareket edemeyeceklerdir.

Aslında, kundaklı bedenler gibi kundaklı düşüncelerin sakıncaları anlaşıldığı içindir ki 20 Kasım 1989’da kabul edilen, Çocuk Haklarına Dair Sözleşme’nin 13. Maddesinde, *çocuk, düşüncesini özgürce açıklama hakkına sahiptir* ifadesi yer almaktadır.³⁸ Bu sözleşmeden otuz yıl önce imzalanan Çocuk Hakları Bildirgesi’nde ise, insanlığın, çocuğun ve toplumun iyiliği için, çocuğa, verebileceğinin en iyisini vermesi gerektiğinden söz edilmektedir. Locke’un ve Rousseau’nun yaşadığı dönemde olduğu kadar, bu gereklilik, çocuğa verilebilecek olanın en iyisini verme gerekliliği, bugün de devam etmektedir. Çocuk yetiştirmek söz konusu olduğunda, Locke, toplumun iyiliğini ön plana alırken, Rousseau için önemli olan önce çocuğun iyiliğidir. Acaba toplumun iyiliği ve çocuğun iyiliği birbirine tezat mıdır? Kendine özgü kundaksız düşünceleri olan özgür bireyler topluma zarar mı verecektir? Toplumun iyiliği için koflaşmış doğruları terennüm etmekten öteye gitmemek mi gerekir?

³⁵ John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev. Fahri Bakırcı), Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 47

³⁶ Rousseau, *Emile*, s.14

³⁷ A.g.e., s. 48

³⁸ http://www.unicef.org/turkey/crc/_cr23c.html

Sonuç

Kant, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışının ya da Arendt'in ifadesindeki gibi koflaşmış doğruları tasasızca terennüm etmenin, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumu olduğunu ve nedenini de aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramak gerektiğini düşünse de, kararlılıkla ve yüreklilikle kendi aklını kullanan, kendi özgün düşüncelerini oluşturan ve bunu özgürce ifade edebilen bireylerin varlığı, onların nasıl yetiştirildikleriyle son derece bağlantılıdır.

Rousseau, su kaynağının yönünü değiştirmeye çalışmadan, çocuğun içindeki en iyiye ulaşmasına yardımcı olmak istemiş, hedefini iyi bir insan yetiştirmek olarak belirlemiştir. Locke ise, bu eğilimlerin kontrol altında tutulmasından, gerekirse suyun kaynağından çıktıktan sonra, küçük dokunuşlarla yön değiştirmesinden yanadır. Çünkü onun öncelikli hedefi iyi bir vatandaş yetiştirmektir. Çocuğun içindeki en iyi, toplumun iyileriyle örtüştüğü oranda iyidir. Locke çocuğu, o çocuğun kendine göre değil, *kendimize göre* yetiştirmekten ve eğitmekten yanadır. Belirleyici olan *kendimiz* olarak tanımlayabileceğimiz toplumdur.

Hem Rousseau hem de Locke, eğitim üzerine düşüncelerini şekillendirilirken, yetiştirmek üzere kendilerine birer erkek çocuk seçmişlerdir. Rousseau'nun *Emile*'inde kadın, Sophie, erkeğe göre şekillenmesi gereken, ona arzu ve ihtiyaçlar açısından bağımlı bir varlık olarak gösterilmiş ve kadına özgü en önemli özelliğin itaat etme yeteneği olduğu vurgulanmıştır.³⁹ Locke ise istediği gibi şekil verip biçimlendirebileceği, bembeyaz bir kağıt ya da balmumu olarak gördüğü bir erkek çocuğu konu aldığını belirtmiştir.⁴⁰ Bu açıdan, her ikisi de eleştirilebilir. Kadın-erkek ayrımına dair bu eleştiriyi bir kenara bırakacak ve filozofları özgür düşüncelere sahip bireyler yetiştirme açısından değerlendirecek olursak, aslında her ikisi de Kant'ın sözünü ettiği kendi aklını kullanma cesaretini gösteren ve bağınaz olmayan bireyler yetiştirmekten yana iken, kendisine tam anlamıyla bir muhafazakâr diyemeyecek olsak da Locke, toplumsal hayatın önkabullerini ve değerlerini

³⁹ Rousseau, *Emile*, s. 224

⁴⁰ Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, s. 241

ön plana çıkararak ve gereğinden fazla önemseyerek, çocuğu daha baştan, bir çeşit bağnazlığın içinde yetiştirmeye çalışmış görünmektedir.

Kendisine sunulan doğruları olduğu gibi kabul eden iyi bir vatandaş yetiştirmek, kısa vadede toplumun iyiliği için en doğru olan gibi görünse de, uzun vadede insanlığın içinde bulunduğu mutsuzluğun sorumlusu olacaktır. İyi bir vatandaş olmak, kuşkusuz son derece önemlidir ama iyi bir vatandaş olmadan önce iyi bir insan olmak gerekmektedir. Kant, iyi eğitim sayesinde, dünyadaki iyilik adına her şeyin görünür hale geldiğini ve bunun için gerekli olan tek şeyin insanda gizli halde bulunan nüvelerin giderek daha fazla geliştirilmesi olduğunu söyler.⁴¹

Önce düşünebilen hem de kundaksız düşünebilen ve düşünce ve ifade özgürlüğünü kullanabilen iyi insanlar sayesinde ki dünyadaki iyilik adına her şey görünür hale gelecektir. Kuşkusuz ne Locke ne de Rousseau koflaşmış doğrular terennümcüsü yetiştirmek istememektedir, ancak özgün düşüncelere sahip, özgür bir insan yetiştirmek söz konusu olduğunda, Rousseau toplumun her türden yargısını ve koflaşmış doğruları tamamen bir kenara bırakırken, Locke kendisinin de eleştirdiği koflaşmış doğruların pençesinden tam olarak kurtulamaz, aklı ve özgürlüğü o doğruların üzerine inşa etmeye çalışır ve bu açıdan Rousseau'nun Emile'i, Kant'ın ısrarla vurguladığı aklını özgürce kullanan bireyine, Locke'un Gentry için yetiştirdiği çocuktan daha çok yaklaşır.

⁴¹ Kant, Eğitim Üzerine, s. 38

KAYNAKÇA

- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Houghton Mifflin Harcourt, New York, 1981
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2011
- Guterk, Gerald, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, çev. Nesrin Kale, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001
- Illich, Ivan, *Okulsuz Toplum*, çev. Mehmet Özay, Şule Yayınları, İstanbul, 2005
- Jonas, Hans , “Sorumluluk İlkesi”, çev. İdemen, B. – Akhuy, S., Üç Ekoloji - Doğa, Düşünce, Siyaset, Yeşil Politika ve Özgürlükçü Düşünce Seçkisi 5, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 145-152
- Kant, Immanuel, *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2007
- Kant, Immanuel, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984
- Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme(I-II Kitap)*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, Ankara, 2000
- Locke, John, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Zengin, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2004
- Locke, John, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004
- Locke, John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 2005
- Nietzsche, Friedrich, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul, 2006
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2005
- Rousseau, Jean Jacques, *Emile*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007
- İnternet ortamındaki kaynak:
http://www.unicef.org/turkey/crc/_cr23c.html

Koşmuş Doğrular Terennümcüleri ve Düşünce Özgürleri

SIGMUND FREUD'DA UYGARLIĞIN TEMEL DİNAMİKLERİ VE BİREY ÜZERİNDEKİ ETKİSİ*

Nuriye MERKİT**

ÖZET

Psikanalitik kuram sadece bireyin ruhsal durumlarıyla ilgili bir tedavi yöntemi değildir. O aynı zamanda ve belki de daha güçlü bir biçimde uygarlığın temel dinamiklerini oluşturan dil, teknik, sanat, din ve bilim gibi alanlarla ilgilidir. Bu nedenle psikanaliz aslında bir kültür incelemesidir. İnsan çeşitli çaba ve zahmetlerle, en önemlisi dürtülerini bastırarak uygarlığı oluşturmuştur. Kişi, hem birey olarak kendisiyle hem de bir toplumsal varlık olarak ait olduğu kültürle çatışma ve mücadele içindedir. Bu mücadelede insanın kültür düşmanı olmasını engelleyen sanat, din, bilim ve felsefe olgularla uğraşılardan elde edilen doyumdur. Kültürdeki huzursuzluğun en aza indirgenmesi ve uygarlığın devam edebilmesi için Eros ile Thanatos arasındaki savaşta Eros'un galip gelmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Freud, Kültür, Uygarlık, Oedipus Kompleksi, Eros, Thanatos.

(Basic Dynamics and the Impact on Individuals of Civilization in Sigmund Freud)

ABSTRACT

Psychoanalytic theory is not only a method of treatment related to an individual's mental state but also, and perhaps more powerfully, related to language, technical, art, religion and science that is made up of the basic dynamics of civilization. Therefore, it is essentially a cultural review. The human have constituted civilization with various efforts and toils but first and foremost by assuaging their drives. So the human is in conflict and struggle with both himself and the culture to which he belongs as a social being. In this conflict, art, religion, science and philosophy which prevent the human from being enemy of culture are satiation that is acquired with facts and occupations. Eros must upper hand in the conflict between Eros and Thanatos to be minimized this uneasiness and to maintain civilization.

Key Words: Freud, Culture, Civilization, Oedipus Complex, Eros, Thanatos.

* Bu makalenin yazım sürecindeki yardım ve katkıları için değerli hocam Doç. Dr. Mustafa Yıldız'a teşekkür ederim.

** Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 123-140
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Kurucusu olduğu psikanaliz yöntemiyle Sigmund Freud, sadece ruhsal hastalıkların tedavisi bakımından değil, aynı zamanda ve daha önemlisi çağdaş toplumsal düşüncenin gelişiminde köklü değişimlere yol açmış önemli bir düşünürdür. Kuşkusuz bir hekim olarak Freud, psikanalizi öncelikle ruhsal hastalıkların tedavi yöntemi ve psikodinamik bir kuram olarak ortaya atmıştır. İnsan doğasının ve özellikle de bilinçdışının varlığı ve bunun rüyalarda, belirtilerde, karakterde ve tüm simgesel üretimlerde dışavurumlarıyla ilgili genel bir kuram.¹ Bununla birlikte bu kuram sadece bireyin ruhsal durumlarıyla ilgili bir tedavi yöntemi olmanın ötesinde aynı zamanda ve belki de daha güçlü bir biçimde toplumsal hayatın temel dinamiklerini oluşturan dil, din, sanat, bilim ve teknoloji gibi alanlarla da ilgilidir.

Nitekim Freud, özellikle yaşamının son dönemlerinde psikanalizi bireyin ruhsal dünyasını açıklamakla yetinen bir kuram olmaktan çıkarma çabalarına hız vermiş ve psikanalizi toplumu ve uygarlığı anlama ve açıklamada da etkin, yararlı ve yaratıcı fikirler ileri süren bir kuram olarak geliştirmeye uğraşmıştır. Bu bakımdan o, psikanalizi, “bilincin doğrudan ulaşamadığı, derin ruhsal katmanlarda geçen psişik olaylar öğretisi olarak” tanımladıktan sonra, bir adım daha atarak bunu tüm insan bilimlerine uygulamayı amaçlar. Bu adımın da, bireyin ruhsal etkinliğinden insan toplulukları ve kavimlerin ruhsal etkinliklerine, yani bireysel psikolojiden kitle psikolojisine geçmekle gerçekleşeceğini ifade ederek, aradaki şaşırtıcı bir takım koşutlukların kendisini böyle bir adımı atmaya zorladığını belirtir.² *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı eseriyle başlayan bu incelemeler *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, *Musa ve Tektanrıcılık* adlı kitaplarıyla sürdürür.

Bu makalenin amacı, Freud'un bu çabasını ana hatlarıyla betimlemek ve birey ile toplum sağlığı arasında bir ilişki ya da koşutluk olup olmadığını sorgulamaktır. Bu amaç doğrultusunda Psikodinamik kuramın aynı zamanda bir uygarlık öğretisi olduğunu temellendirmek için uygarlığın temel dinamikleri olarak kabul edebileceğimiz sanat, din, teknik ve bilim ile

¹ Erich Fromm, *Sigmund Freud'un Misyonu*, (çev.: Salih Ak), Ayraç Yayınları, Ankara 2009 s. 83.

² Sigmund Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, (çev.: Kamuran Şipal), Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 273.

ilgili Freud'un düşünceleri analiz edilecektir. Son olarak tüm bu kurumsal gelişmelerin ve uygarlığın birey üzerindeki etkisi ele alınacaktır.

Psikanaliz Yönteminin Temel Kavramları ve Uygarlıkla İlişkisi

Freud psikanaliz yönteminin temelini insan beninin üç parçadan oluştuğu düşüncesini yerleştirir. *Süperego*, *id* ve *ego*. Bu bölümlemenin temeli, insanın dürtüsel yaşamının istekleriyle, içinde bu isteklere karşı duyduğu, direnme arasındaki çarpışmadan acı çektiği düşüncesidir. Ona göre *ego* içinde özel bir dayatma vardır ve buna bir ad vermek isteniyorsa *süperego* demek uygundur.³

Süperegonun ego içinde özel bir dayatma olmasının dışındaki bir diğer işlevi ise, *ego* için bir "ideal"i temsil etmesidir. *Ego* bu ideale uymaya, ona benzemeye eğilim gösterir. *Ego* idealinde yani *süperego*'da hâkim olan şey ise toplumsal değerlerdir. Bireyin toplumsallaşmaya başlaması, bu değerleri gözetmesiyle başlar. Başka bir deyişle *süperego*, toplumsal kurumların etkilerinden kaynaklanır; toplumsal değer, kavram ve ölçülerine göre benliğin dizginleyici, yargılayıcı ve cezalandırıcı bölümüdür.⁴ Bu haliyle *süperego*, toplumsal buyruk ve yasaklamaların içselleştirilmesini ifade etmektedir.

Özce söylemek gerekirse Freud'a göre insanlar çocukluktan itibaren kültür olarak adlandırılan bir dizi kodu içselleştirmektedir. Böylece de dış kontroller iç kontrollere dönüşmektedir. İnsanların *id*'in istekleri yüzünden *ego*'yla verdiği mücadele ve bu mücadelede *ego*'nun *id* ve *süperego* arasında kalması ve bunun sonucunda da *nevrotik* durumların görülmesi temelde toplumla ve dolayısıyla uygarlıkla ilişkilidir. Bireyler birlikte yaşamlarını devam ettirebilmek ve uygar bir şekilde yaşayabilmek için dürtülerini bastırmak, arzularından vazgeçmek ya da onları kısıtlamak zorunda kalmıştır. Bastırılan bu dürtüler ve arzular ise çok sakın kalmamış, geri dönerek sürekli bireyi rahatsız etmiş ve kendisiyle bir tür savaşa zorlamıştır. Bu nedenle Psikanaliz, hastaların sorunlarını çözümlerken temelde kültür ve uygarlığı⁵ sorgulamış ve incelemiştir.

³ Freud, age., s. 87.

⁴ Freud, age., s. 91-93.

⁵ Freud'a göre kültür ve uygarlık kavramları aynı kavramlardır ve birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Bu nedenle bu çalışmada da söz konusu iki kavram eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Baskılanmışın geri dönüşü uygarlığın tabulaşmış ve yeraltındaki tarihini oluşturur. Bu tarihin araştırılması bireyin ve uygarlığın gizini açığa çıkarır. İlksel baba, egemenliğin arketipi olarak, uygarlık tarihini damgalayan köleleştirme, ayaklanma ve pekiştirilmiş egemenlik biçimindeki zincirleme tepkimeyi başlatır.⁶ Bu arketip psikanalizin bir diğer önemli kavramı olan Freud'un *Oedipus kompleksi* adı verdiği karmaşanın da temelini oluşturmaktadır.

Freud bireysel Oedipus karmaşasıyla insanlığın tarih öncesi arasında koşutluklar olduğunu ilk kez ünlü eseri *Totem ve Tabu*'da ortaya çıkarmıştır. Nevrotik belirtilerle ilkellerdeki toplumsal ve kültürel görüntülerin ve uygarlığın kökenlerinin ortak temellerine ilişkin bir kuram geliştirmeye başlamıştır. Bu ortak temeli oluşturan düzenek ilk atanın öldürülmesi öyküsünde, Oedipus karmaşasının bir yansımasında görülmektedir. Freud'a göre her küçük oğlan çocuk babasını öldürme ve annesiyle evlenme gizli dileğini yenmek zorundaydı. Bu sorunu başarıyla atlatabilirse babanın tasarımını kendi içine alır, böylece üst-beni kurulmuş olur ve sonunda normal bir olgunluk ve erişkinliğe ulaşabilirdi. Eğer bunda başarısız olursa nevroz kaçınılmazdı. Bu olgu dizisi her insanın kaderinde vardı. Ama bu bireysel kader insanlığın tarih öncesinde gerçekleşmiş bir olayın yansımasından ibaretti. Binlerce yıl önce insanlar sürüler halinde zalim bir atanın sultası altında yaşamaktaydı. Bu ata, sürünün bütün kadınlarını kendi elinde tutup, yetişkin oğullarını sürü dışına atıyordu. Bu dışa atılan oğullar ayrı bir toplulukta, eşcinsel duygular ve davranışlarla yaşamak zorundaydılar. Bir rastlantıyla ya da amaçlı olarak oğullar bir fırsat bulup babalarını öldürdüler ve yediler. Böylece öfkeleri doymuş fakat aynı zamanda totemcilik de başlamış oldu. Atayı temsil eden totem hayvanını, atanın kendisiymiş gibi sayıyor, fakat belli zamanlarda onu öldürerek yiyorlardı. Bu olay, ahlak ve dinin başlangıcı olmuştur.⁷

Babalarını öldürdükten sonra kardeşlerin baba mirası uğrunda uzunca süre birbirleriyle mücadele etmiş, her biri bu mirasa tek başına sahip çıkmak istemiştir. Söz konusu mücadelenin bir başarı sağlamayı ve sürüden kovulduktan sonra bir arada yaşama sonucu oluşan duygusal bağlantılar nihayet kardeşler arasında bir birlik ve beraberliğin, bir çeşit toplumsal sözleşmenin doğmasını sağlamıştır. Böylece içgüdüsel vazgeçişle

⁶ Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, (çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1998, s.34.

⁷ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, (çev.: A. Avni Öneş), Say Yayınları, İstanbul 2002, s.10.

birlikte toplumsal örgütlenmenin ilk şekli karşılıklı yükümlülüklerin benimsenmesi, kutsal ilan edilen kurumlar, yani ahlak ve adaletin temelleri gelişip ortaya çıkmış, sonunda kardeşler babalarının yerine geçme isteğinden, anne ve kız kardeşlere sahip olma gayesinden vazgeçmiştir. Bu da yasak aşk tabusunun ve dış evlenme (egzogami) yasasının konması sonucunu doğurmuştur.⁸

Bu bağlamda Freud psikodinamik kuramı toplumsal durumlara uygularken Yunan mitolojisinden ve Darwin'in evrim kuramından yararlanmışır. İnsanlığın ilkel dönemlerde, erkek bir tiranın yönetimi altında sürüler halinde yaşadığı düşüncesi, Darwin'in bir varsayımıydı. J.J. Atkinson, Darwin'in bu düşüncesini alıp işleyerek genişletmiş, Freud ise bu düşünce ile Oedipus kompleksini birleştirerek bir uygarlık kuramı oluşturmuştur.⁹

Freud'un uygarlık kuramı ile ilgili bir diğer kavramı yine Eski Yunan mitolojisinden aldığı *Eros*'tur. Freud, insan yaşamını iki temel içgüdüyle açıklamaktadır. Bir yanda özyaşamı ve soyyaşamı sürdürme içgüdüleri yani *Sevgi (Eros)* diğer yanda ise ölüm ya da yok etme içgüdüleri olan *Thanatos* vardır. Yaşamsal fenomenlerin çeşitliliği bu iki ilkel içgüdü'nün eş zamanlı veya karşılıklı eylemleri sayesinde açıklanmaktadır.¹⁰

Freud'un bu görüşü Empedokles'i hatırlatmaktadır. Empedokles, evrende birden fazla tözün varlığını kabul etmiş ve bunları *ateş, toprak, hava ve su* olarak belirlemiştir. Buna karşılık, bu tözlerin birbirleriyle birleşme ve ayrılmalarının nedeni olarak iki ilkenin, iki kuvvetin yani *Sevgi ve Nefret*'in varlığını kabul etmiştir. Bu iki kuvvet fail nedendir.¹¹ Empedokles'e göre evrende sevgi ve nefret eş zamanlı olarak birlikte sırayla hüküm sürerler. '*Sevgi veya dostluk*' birleştirici ilke, '*Nefret veya uyuşmazlık*' ayırıcı yani çözümleyici ilkedir. Evrende Sevgi'nin egemenliğini Nefret'inki, Nefret'in egemenliğini de Sevgi'ninki takip etmektedir. Sevgi farklı türlerden unsurları birbirleriyle birleştirir, aynı unsurun parçalarını birbirinden ayırır. Nefret ise aynı türden unsurları birbirinden ayırır, aynı türün parçalarını birbirleriyle birleştirir. *Eros*, Empedokles'in *Sevgi ilkesi* ile,

⁸ Sigmund Freud, *Musa ve Tektanlı Din*, (çev.: Oya Kasap), Say Yayınları, İstanbul 2012, s.113.

⁹ Freud, *age*, s.176.

¹⁰ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, (çev.: Mehmet Ökten), Tutku Yayınevi, İstanbul 2014, s.74.

¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s.162.

Sigmund Freud'da Uygarlığın Temel Dinamikleri ve Birey Üzerindeki Etkisi

Thanatos ise *Nefret ilkesi* ile oldukça benzerdir ve her iki düşüncede de bu ilkelerin işlevleri neredeyse aynıdır. *Eros* ile *Thanatos* bizzat kültürü yaratan ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Freud'a göre kültürün ortaya çıkmasındaki iki temel etken çalışma ve sevgidir. Freud, Marksizm sempaticanı olmamasına rağmen çalışma ve ekonominin insan yaşamında önemli faktörler olduğunu düşünmektedir. Toplum üyelerinin hayatta kalabilmeleri ve cinsel enerjilerini kontrol altına alabilmeleri için çalışmaları gerekir. Bu nedenle Freud, insan toplumunun temel motivasyon kaynağının ekonomik olduğunu ileri sürmüştür.¹² İlk insan, yeryüzündeki kaderini çalışma, iş sayesinde iyileştirebilmesinin kendi ellerinde olduğunu keşfettikten sonra, bir başkasının kendisiyle birlikte mi yoksa kendisine karşı mı çalıştığını önemsemeden edemezdi. Bu başkası, onunla birlikte yaşamının yararlı olduğu bir çalışma arkadaşı olarak değer kazanmaya başladı. Daha önce, maymunu döneminde, aile oluşturma alışkanlığı edinmişti; ailenin üyeleri muhtemelen onun ilk yardımcılarıydılar.¹³

Aileyi kurmuş olan sevgi, şefkate dönüşmüş haliyle kültürde hala etkili olmaya devam etmektedir. Her iki biçimde de sevgi, çok sayıda insanı birbirine bağlama işlevini sürdürür. Genital ihtiyaçları nedeniyle bir aile kurmuş erkek ile kadın arasındaki ilişkiye sevgi (aşk) denir. Ama anne baba ile çocuklar, ailedeki kardeşler arasındaki olumlu duygulara da, her ne kadar bu ilişkileri hedefi engellenmiş sevgi, şefkat diye tanımlamamız gerekiyorsa da sevgi denmektedir. Hedefi engellenmiş sevgi, genital sevginin kimi kısıtlamalarından, örneğin sadece bir kişiye yönelikliğinden kurtulduğu için kültür bakımından önemli dostluklara zemin oluşturur.¹⁴ Dolayısıyla sevgi, insanları bir arada tutan en önemli bağıdır ve uygar yaşamın da temelidir.

Uygarlığın Temel Dinamikleri

Freud psikanaliz yöntemini uygarlık kuramına aktarırken teknik, sanat, bilim ve din gibi uygarlığın temel dinamiklerini açıklamaya çalışmıştır. Bu konudaki açıklamalarına tekniği analiz ederek başlar. Ona göre teknik, uygarlaşmanın vazgeçilmez koşuludur. Bununla birlikte,

¹² S., Appel, "Freud on Civilization", *Human Relations*, vol.48, no.6, 1995, s. 632.

¹³ Sigmund Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, (çev.: Veysel Atayman), Say Yayınları, İstanbul 2011, s.103.

¹⁴ Freud, age., s.108.

uygarlık tekniğe indirgenemez.¹⁵ Asıl önemli olan uygarlığın maddi yaratımları değil, sanat, din ve bilim olmak üzere tinsel öğeleridir. Nitekim Freud saldırganlık dürtüsünün ancak uygarlığın tinsel öğeleri ile yüceltilebileceğini düşünmektedir.

Sanatla insan, sanatla hayat arasında sıkı bir bağ vardır. İnsanla karşılaştığımız her yerde sanatla da karşılaşırız. Sanat ilkel toplumlarda, şarkılar, ağıtlar, danslar gibi yalın bir şekilde de olsa varlığını korumuş, eksik kalmamıştır.¹⁶ Çünkü sanat bilgisi salt akla dayanan bir bilgi değildir. O, duyguya, coşkuya ve sezgiye dayanır. Diğer bilgi türleri, ifade için kelime ve terimler kullanır. Buna karşı sanatçı; sesi, rengi ve maddenin çeşitli şekillerini de kullanır. Sanat insana özgü bir eylemdir ve insan kendini sanatta özgürce ve aracsız olarak ifade eder. Sanatçı sanatıyla kendini ifade ederken hem doyum sağlamış hem de kültüre katılmış olur.

Freud, bir kültürel birimin bireye sağladığı en önemli doyumun sanat yoluyla olduğunu ifade eder. Çünkü sanat, en eski ve hala derinlemesine hissedilen kültürel vazgeçmelerin yerine geçen doyumlar sağlar. Bu nedenle bir insanı uygarlık uğruna yaptığı özverilere razı etmede başka hiçbir şeyin yapamadığını sanat yapar. Sanat eserleri, yüce ve değerli duygusal yaşantıların paylaşımına olanak sağlayarak, insanda her kültürel birimin ihtiyacı olan özdeşleşme duygularını arttırır. Bu eserler kültürün başarılarını resimlediğinde bu kültüre ait bireylerin akıllarına ideallerini getirir ve aynı zamanda narsistik doyumunu da sağlarlar.¹⁷

Din ise Freud'a göre hayatın yükünü taşımada zorlanan birey için bir tesellidir. Bu konuda Freud Marx'tan oldukça etkilenmiştir. Marx da dini insanların yaşadığı zor koşullara karşı başvurduğu bir afyon olarak değerlendirmiştir.¹⁸ İnsanların sonsuzluk ve adalet arayışı gibi tüm arayışlarının ve çaresizliklerinin karşılığı dinde vardır. Din insanlara iyiliklerin mutlaka ödüllendirileceğini ve kötülüklerin de cezalandırılacağını vaat eder. Bu vaat insanları rahatlatır ve dinin buyruklarına uymalarını sağlar. Hıristiyanlığın "Öldürmeyeceksin!" ve "Ötekini kendin gibi sev!"

¹⁵ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, (çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2000, s. 5-6.

¹⁶ Takıyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 207.

¹⁷ Sigmund Freud, *Uygarlık, Toplum ve Din*, (çev.: Emre Kapkın), Payel Yayıncılık, İstanbul 2004, s.17.

¹⁸ Krş.Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, Ankara 1997, s.192. Ayrıca bk. Lois Tyson, "Marksist Eleştirisi", (çev.: Uğur Turan), *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sayı:3, 2014, s.145

buyrukları uygarlık için oldukça önemlidir. Bu iki buyruk bir arada yaşayan insanların refahı ve uygarlığın huzuru açısından büyük önem arz eder. Dinin talepleri ile uygarlığın talepleri bu bağlamda benzerlik gösterir. Din, hukuk ve siyaset gibi sosyal kurumların talepleri kültürel *süperegoyu* temsil eder.¹⁹ Uygarlığın devamı açısından kültürel *süperegonun* gücü önemlidir ve bu gücün korunmasında da dinin etkisi büyüktür.

Freud'a göre din, insan uygarlığı için büyük hizmetler gerçekleştirmiştir. Toplum dışı içgüdüleri evcilleştirmeye katkıda bulunmuştur. İnsan toplumunu binlerce yıl yönetmiş ve neyi başarabileceğini göstermek için zamanı olmuştur. Fakat insanoğlunun tamamı üzerinde etkili olamamıştır. Çünkü çok sayıda insanın uygarlık içinde mutsuz olduğunu ve onu fırlatılıp atılması gereken bir boyunduruk gibi gördüğünü ve bu insanların ya bu uygarlığı değiştirmek için ellerinden gelen her şeyi yaptığını ya da ona düşmanlıklarında uygarlıkla ya da dürtülerinin kısıtlanmasıyla hiç ilgilenmeyecek kadar ileri gittiklerini görmekteyiz. Freud için bu durumun nedeni bilimin ilerlemesidir. Avrupa Hıristiyan uygarlığında bilimin ilerlemesi ile birlikte insanlar dini doktrinleri daha az inanılır bulmaya başlamıştır. Bilimin dine getirdiği eleştiri dinsel dokümanların kanıtsal değerini azaltmış, doğal bilimlerdeki yanlışları göstermiştir. Bilim dünyasal konulara karşı özel bir tutum sergiler; dinsel konularda biraz duraksar, ikirciklenir ve sonunda orada da eşiği aşar. Dolayısıyla bilgi hazinelerinin ulaşılabilir olduğu insan sayısı ne kadar çok olursa dinsel inançlardan vazgeçmek de o kadar yaygın olacaktır. Fakat uygarlığın eğitilmiş insanlardan korkmasına gerek yoktur. Çünkü böyle insanlarda dinsel dürtülerin yerine seküler dürtüler geçer ve onlar uygarlığın taşıtları haline gelirler. Eğitilmiş aydın kişi gerginliğini daha yüce, daha faydalı yönlere aktarmasını bilen kişidir. Bunlar üzerindeki hayat yükünü yücelterek çözmesini bilir. Suç dürtüleri, kinler, gerilimler, bastırılan diğer duygular estetik kazanarak açığa çıkar, güzellik biçimine dönüşür. Uygarlığın düşmanları olmak için her türlü nedeni bulunan, eğitimsiz büyük kitle için ise durum farklıdır. İnsanın artık Tanrıya inanmadığını keşfetmedikleri sürece her şey yolundadır. Eğer komşunuzu öldürmemenin tek nedeni bunu Tanrının yasaklaması ve sizin de onun bu dünyada ya da öteki dünyada sizi ağır bir biçimde cezalandıracağından korkmanızsa o zaman bir Tanrı olmadığını ve onun cezasından korkmanıza gerek olmadığını öğrendiğinizde komşunuzu duraksamadan öldürürsünüz

¹⁹ R. J. Bockock, "The Symbolism of the Father – A Freudian Sociological Analysis", *The British Journal of Sociology*, vol.30, no.2, 1979, s.12.

ve sizi bunu yapmaktan ancak dünyasal güçler alıkoyabilir. Bu nedenle Freud bu tehlikeli kitlelerin ya ağır bir baskı altına alınması ve herhangi bir entelektüel uyanmadan uzak tutulması gerektiğini ya da uygarlıkla din arasındaki ilişkinin kökten bir revizyondan geçirilmesi gerektiğini söyler.²⁰ Bilgi yanlış anlaşıldığı zaman tehlikeli hale gelebilir. Eğitimsiz kitleler bilimin din eleştirisini yanlış anladıklarında inançlarını kaybedip zararlı davranışlar sergileyebilirler. Bu da toplum ve uygarlık için tehlikeli durumlar meydana getirir.

Freud bilimin, dinsel inancı zayıflatması ve dinin varlığını tehlikeye atması nedeniyle çok sayıda düşmanı olduğunu söyler. Ona göre insanlar bilimin ne denli genç olduğunu, başlangıçlarının ne denli zor olduğunu unutmuştur. Yargıları çok küçük zaman aralıklarına dayandırarak bilime düşmanlık beslemek yanlıştır. İnsanlar bilimin güvenilmezliğinden bugün bildirdiği bir yasanın bir sonraki kuşak tarafından hata olarak bildirildiğinden yakınırırlar. Fakat Freud için bu da haksız ve kısmen de gerçek dışı bir iddiadır. Çünkü bilimsel görüşün değişimleri devrimler değil, gelişmeler ve ilerlemelerdir.²¹ Freud bilime getirilen tüm itirazlar karşısında şiddetle bilimi savunmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Freud'a göre din bir yanılsamadır. Çünkü o, bilimsellikten oldukça uzaktır ve insanlar için gizemli olan şeyleri anlattığı için çekicidir. Freud, insanoğlunun bu yanılsamalardan kurtularak olgunlaşmasının umudunu bilimin gelişmesinde ve gelişen bilimsel bakışın insanoğlunun varoluşuyla ilişkisini (ölümlülüğünü, sınırlılığını, tabiat karşısındaki acizliğini) düzenlemesinde görür. Şiddetle savunduğu bilimin de bir "yanılsama" tarafı olduğu iddialarına karşı çıkar: *"Hayır bilimimiz değil fakat bilimin bize veremeyeceği bir şeyi başka bir yerde bulacağımızı varsaymamız bir yanılsamadır."*²²

Uygarlık-Birey İlişkisi

Freud'un uygarlıkla bireysel varoluş arasında kurduğu ilişkiyi *"Uygarlık insan içgüdülerinin sürekli boyun eğdirilişi üzerine dayanır."*²³ sözüyle özetlemek mümkündür. Freud, bireyin bu acı çekme sürecini kaçınılmaz ve değiştirilmez olarak görmektedir. Bu durum birey ile toplum arasında bir çatışmaya neden olmaktadır. Çünkü insanın dürtü gereksinimlerinin özgür doyumunu uygar toplum ile bağdaşmaz. Uygarlıkta

²⁰ Freud, *Uygarlık, Toplum ve Din*, s.204.

²¹ Freud, *age.*, s.221.

²² Freud, *age.*, s.221.

²³ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği- Uygarlık ve Hoşnutsuzlukarı*, s.6.

ilerlemenin önkoşulları ise bireysel vazgeçme ve doyumu ertelemidir. Bunun için de bireyin arzu ve dürtülerine getirilen baskı ve zorlama şarttır. Bu zorlama ve baskı kesintiye uğratıldığında insanların çoğunluğu yeni zenginlikler elde etmek için gerekli çalışmaları üstlenmek istemez.²⁴ Bu durum ise uygarlığın gerilemesine ve hatta yok olmasına neden olur.

Kitleler tembeler ve eğitimsiz olduğu için dürtüsel özveriyi hiç sevmeyiz; bunun kaçınılmaz olduğu saviyle de yetinmeyiz ve onları oluşturan bireyler disiplinsizliklerini özgür bırakma konusunda birbirlerini desteklerler. Bu nedenle kitle bir azınlık tarafından yönetilmelidir.²⁵ Yani Freud uygarlığın düzenlemelerinin ancak baskıyla sürdürülebilmesi olgusundan sorumlu iki neden göstermiştir: İnsanların kendiliğinden çalışmaya hevesli olmamaları ve onların arzu ve dürtülerinde vazgeçmek istememeleri. O, uygarlığın yasaklamalarının toplum halinde medeni bir şekilde yaşamak için gerekli olduğunu vurgular ve bu yasaklamaların kalkarsa şu şekilde bir tablo ile karşılaşılabileceğini belirtir:

“O zaman insan hoşlandığı herhangi bir kadını cinsel nesne olarak alabilir, aşk rakibini ya da yolunu kesen herhangi birini duraksamadan öldürebilir, başka birinin malını izin almadan alabilirdi. Ne harika olur, insanın yaşamı nasıl da bir doyumlar dizisine dönüşürdü! Evet, insan çok kısa sürede ilk güçlüğü karşılardı: başka herkes de benim isteklerimin tıpatıp aynısını isteyecek ve bana benim onlara davranırken gösterdiğimden daha fazla özen göstermeyeceklerdir. Böylece gerçekte uygarlığın kısıtlamalarının kaldırılmasından yalnızca bir kişi kısıtlanmaksızın mutlu olabilirdi ve o da güç için tüm araçları eline geçirmiş bir despot, bir diktatör olurdu. Ama onun bile diğerlerinden an az bir kültürel emri gözetmelerini istemek için nedenleri olacaktı: Öldürmeyeceksin.”²⁶

Bu tablo tartışmalı bir durum sergilemektedir. Bu tablonun alt metninde “uygarlığın birey üzerindeki yasaklamaları, engellemeleri ve kuralları ortadan kaldırıldığında insanların büyük bir çoğunluğu hatta hepsi başına buyruk davranmak isteyecek ve bunun sonucunda da kaos meydana gelecektir” düşüncesi yatmaktadır. Freud doğa durumunu bir kaos hali

²⁴ Freud, *Uygarlık, Toplum ve Din*, s.171.

²⁵ Sigmund Freud, *Kitle Psikolojisi*, (çev.: Kamuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul 2012, s.84.

²⁶ Freud, *Uygarlık, Toplum ve Din*, s.179.

olarak kabul eder ve uygarlığın yok edilmesi için uğraşmayı tamamen reddeder. Bunu düşünmenin bile nankörce olduğunu ve dar görüşlü bir bakışın sonucu olduğunu belirtir. Ona göre doğa durumunda içgüdülerimize herhangi bir kısıtlama getirmemiz gerekmez, doğa ne istersek yapmamıza izin verir fakat onun da bizi kısıtlamak için kendi etkin yöntemleri vardır. İnsan hiçbir zaman doğaya tam anlamıyla egemen olamaz. Çünkü doğada tüm insan kontrolleriyle alay eden öğeler vardır. Toprak sarsılır, parçalanır ve tüm insan yaşamını ve çalışmalarını gömer; su, sel olur ve her şeyi bir kargaşada boğar; fırtınalar, her şeyi önüne katıp süpürür; hastalıklar vardır ve nihayetinde ölüm bilmececi vardır. Freud'a göre bir araya gelmemiz ve başka şeyler arasında bizim toplumsal yaşamımızı olası kılmaya da niyetlenen uygarlığı yaratmamız doğanın bizi korkuttuğu bu tehlikeler yüzündendir. Uygarlığın temel görevi, onun gerçek var oluş nedeni bizi doğaya karşı korumaktır.²⁷ Buna göre, Freud'un uygarlık anlayışının temelinde Batı düşüncesinde Rönesans ile başlayan ve Aydınlanma ile devam eden, "güç" ve "doğanın insanın denetimi altına alınması" düşüncesinin eleştirisi ve sorgulanması yer alır.

İnsanların uygarlık içinde kendilerini mutsuz hissetmelerinin temel nedeni uygarlığın bireysel özgürlüğe getirdiği kısıtlamadır. Özgürlüğü kısıtlanan insan kendini mutsuz hissetmektedir. Fakat Freud'a bireyin özgürlüğü, uygarlığın bizlere hediyesi değildir. Aksine, uygarlık diye bir şey henüz icat edilmemişken, bireyin özgürlüğü altın çağlarını yaşamaktaydı.²⁸ Ancak o zaman kültür durumunda olduğu kadar değerli değildi. Çünkü o zaman birey onu savunacak ya da koruyabilecek durumda değildi. Kültürün gelişmesiyle bireysel özgürlük de kısıtlamalara uğradı; adalet, kimsenin bu kısıtlamalardan muaf tutulmamasını talep eder. Bir insan topluluğunda yoğun özgürlük ihtiyacı olarak kendini belli eden şey, mevcut bir adaletsizliğe, haksızlığa başkaldırı olup çıkabilir ve böylelikle kültürün daha da gelişmesi bakımından elverişli bir ortam yaratabilir, kültür ile barışık ve uyum içinde olabilir. Ancak o başlangıçtaki, kültürün dizginleyemediği kişilikten de kaynaklanabilir bu özlem ve isyan böylelikle kültür düşmanlığının temelini oluşturabilir. Yani yoğun özgürlük ihtiyacı, kültürün belli biçimlerine ve taleplerine ya da zaten kültüre karşı yönelebilir. Kişi, bireysel özgürlüğe yönelik talebiyle kitlenin iradesine karşı direktip duracaktır. İnsanlığın mücadelesinin önemli bir bölümü, bu bireysel

²⁷ Freud, age., s.180.

²⁸ Sigmund Freud, *Mutlu Olma İhtimalimiz*, (çev.:Mustafa Fırat), Zeplin Yayınları, İstanbul 2014, s.20.

talepler ile kitlenin kültür talepleri arasında amaca uygun, yani mutlu edici bir denge bulma görevinin çevresinde toplanmıştır.²⁹

Bütün uygarlıkların mücadele etmek zorunda kaldıkları düşmanlığın nedeni en temelde toplumsal ahlak kuralları ile tezahür eden kültürel yasaklamalardır. Kültürün getirdiği ilk ve en önemli kısıtlama cinsel hayatın kısıtlanmasıdır. Daha ilk kültürel aşama olan totemizm aşaması, ensest nesne seçimi yasağını da beraberinde getirmiştir.³⁰ Fakat uygarlığın cinsellik konusuna getirdiği kısıtlama ve yasaklamalar, bir toplum olarak yaşayabilmek için gerekli ve zorunludur. Çünkü insan sadece ılımlı, yumuşak, sevgiye muhtaç, olsa olsa ancak kendisine saldırdığında kendini savunmayı bilen bir varlık değildir. Aksine o muazzam bir ölçüde saldırganlık eğilimi de taşımaktadır. Dolayısıyla insan için öteki sadece muhtemel yardımcı ve cinsel nesne değil, saldırganlığını o kimse üzerinden doyuma ulaştırma, ona acılar verme ve öldürme yolunda bir girişimdir de. Bu durumu en iyi anlatan Hobbes'un "Homo homini lupus" sözü Freud'un insan görüşünü özetlemektedir. İnsan insanın kurdu olunca insanın oluşturduğu kültürde de gerilimlerin, çatışmaların ve huzursuzlukların olması kaçınılmaz bir durumdur.

Kültürel yasaklamalar, insanların sosyal ilişkilerinin büyük alanını egemenliği altına almıştır. İnsanların bastırıldığı dürtüler her zaman kaybolup gitmemekte bazen daha tehlikeli bir şekilde geri dönmektedir. Bastırılmış olan arzu ve isteklerin geri dönüşü bireyin saldırganlık dürtüsünü harekete geçirmektedir. Kendimizde ve başkalarında da bulunan bu saldırganlık eğilimi, öteki ile ilişkimizi bozmakta ve uygarlığı, varlığını devam ettirebilmek için zahmet ve çabalara mecbur kılmaktadır. İnsanların birbirlerine karşı bu en temel düşmanlığı yüzünden uygar toplum sürekli bir çökme tehlikesi altındadır. Çalışma ve iş alanlarında oluşan topluluklar uygar toplumu bir arada tutmaya yetmeyecektir, çünkü dürtü kaynaklı heyecan ve tutkular akla yatkın, mantıklı çıkarlardan çok daha güçlüdürler. Bu nedenle uygarlık, insanların saldırganlık dürtülerine set çekebilmek, kendini gösterme biçimlerini psişik tepkiler oluşturarak baskı altında tutabilmek için bütün imkanlarını ortaya koymak zorundadır. İşte bu nedenlerle, insanları özdeşleşmelere ve hedeflerine ulaşması zorlaştırılmış, geciktirilmiş, engellenmiş sevgi ilişkilerine yönlendirilmesi umulan yöntemler sunulmakta, cinsel hayat bu yüzden dar sınırlar içine

²⁹ Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, s.99.

³⁰ Freud, *age.*, s.112.

çekilmektedir. İnsanın saldırgan doğasına tamamen ters düşen“ötekini kendin gibi seveceksin” biçimindeki ideal buyruğun nedeni de budur. Fakat bütün bu uğraş ve zahmetlerine rağmen kültürel çabalar şimdiye kadar pek dişe dokunur bir sonuca ulaşmamıştır. Kültür, suçlulara, canilere karşı şiddet, güç uygulama hakkını yasalarla kendine tanıyarak kaba kuvvetin en aşırı tezahürlerinden kendini korumayı ummaktadır.³¹

Freud, uygarlık- birey gerilimini Marksistler gibi toplumsal kurumlarda, sınıf çatışmalarında ya da mülkiyette görmemiştir. Bilakis bunun öncelikli kaynağını bireyin psikik durumlarında aramıştır. Ona göre saldırganlığı yaratan mülkiyet değildir, mülkiyetin henüz çok az olduğu tarih öncesi çağlarda da saldırganlık hüküm sürmüştür. Bu yüzden maddi zenginlikler üzerindeki kişisel hak ortadan kaldırılrsa bile, öteki ilişkiler alanında eşit konumdaki insanlar arasında saldırganlık kaynaklı kıskançlık ve düşmanlıklar devam edecektir.

Peki bu saldırganlık karşısında uygarlık ne gibi önemler almaktadır? Uygarlık, kendisine karşıt yönde hareket eden saldırganlığın önüne set çekmek, onu zararsız hale getirmek amacıyla çeşitli araçlar kullanmaktadır. Bu araçlar yukarıda bahsedilen sanat, din ve bilim gibi uygarlığın tinsel öğeleridir. Bireylerin saldırganlık dürtülerini yücelterek zararsız hale getirmede bu öğelerin büyük etkisi vardır. Bu alanlardaki uğraşlar birbirlerinden farklı da olsalar bireye yaşattıkları haz hemen hemen aynıdır. Birey bu hazla narsistik türden bir doyum sağlar ve içindeki yıkıcı dürtüleri tamamen yok etmese de en aza indirgeyerek kültürel yaşama katılmış olur. Böylece uygarlık yok olma tehlikesinden kurtulmuş olur.

İnsan türünün kader sorusu, kültürünün gelişmesinin, insanların bir arada yaşamalarından kaynaklanan saldırganlık dürtüsüne hakim olmasının mümkün olup olamayacağı ve olursa bunun ne ölçülerde mümkün olacağı sorusudur. Bu sorunun cevabı oldukça zordur. Freud da kültür incelemesinin sonucunda bu sorunun cevabını kesin ve net olarak vermemiş ve bu sorunun çağlar boyunca süreceğini belirtmiştir. Onun bu tespiti oldukça yerindedir. İnsanlar doğa güçlerine hakim olarak bu güçlerin yardımıyla birbirlerinin kökünü son insana kadar kazımakta hiç de zorlanmayacak hale gelmişlerdir. Günümüzdeki huzursuzlukların, tedirginliklerin, mutsuzlukların, endişeli hallerin büyük bir kısmı buradan kaynaklanmaktadır. Bu durum karşısında Freud'un temennisi ezelî, ebedi

³¹ Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, s.121.

Eros'un, aynen kendisi gibi ölümsüz rakibi ile mücadelesinde direnip saldırılara başarı koyması ve üstünlük kazanmasıdır.³²

Sonuç

Freud'un insan doğası görüşü belirlenimcidir. Ona göre insanın bir yanını *Eros*, diğer yanını *Thanatos* oluşturmaktadır ve bu iki ilke arasındaki sonu gelmeyen mücadele hem bireyin hem de uygarlığın kaderidir. Freud, sadece insan doğası konusunda değil uygarlık kuramını oluştururken de mitolojik öğelere başvurmuştur. O, uygarlığın temeline Yunan mitolojisinden esinlendiği *Oedipus kompleksi* ve *Eros'u* yerleştirmiştir. Bu kavramların bilimsel olup olmadığı ya da bilimsel bir teorinin temeli olup olamayacağı tartışmalıdır. Bilimsel olsun ya da olmasın Freud'un insan ruhu hakkındaki metaforik açıklaması muazzam bir kültürel güce sahiptir. O, varlığın *Logos* olan özünü *Eros* olarak değiştirmiş ve bu ontolojik temellendirme çerçevesinde uygarlık kuramını ortaya koymuştur.

Çalışmamızın en temel amaçlarından biri psikanalizin aslında bir kültür incelemesi olduğunu göstermekti. Bu bağlamda psikanaliz kuramı her ne kadar varsayımsal temellere ve mitolojik bazı olaylara dayanıyor olsa da toplumsal sorunları ve uygarlığın kökeni ve yapısını analiz etmede başarılı olmuştur. Bir psikoterapi tekniği olarak psikanaliz, hastaların zihinsel süreçlerinin bilinçdışı unsurları arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmaya çalışırken aslında tam anlamıyla bir kültür incelemesi yapmıştır. Terapi sürecindeki hastayı toplumdaki yalıtılmış olarak değerlendirmek mümkün değildir. Sosyal bir varlık olan insanın psikolojik sorunlarının arkasında toplum faktörü vardır. Bu faktör nedeniyle *id*, *ego* ve *süperego* arasındaki mücadelede birey, idin arzularını bastırmak zorunda kalmaktadır. Bastırılan bu arzular ise kaybolup gitmemekte ve çoğu zaman gerilim ve bunalımlara neden olmaktadır. Bu durumun nedenlerini araştıran psikanaliz aynı zamanda uygarlığı araştırmış ve bir uygarlık kuramı oluşturmuştur.

Bununla birlikte Freud, bu kuramla çağına damga vurmuş olan iki dünya savaşının nedenlerine de cevap vermiştir. II. Dünya Savaşı'nın başlamasına yakın bir zamanda Einstein, hem bir aydının insanî duygularıyla hem de ortaya koyduğu kurama dayanılarak atom bombasının yapılacağı ve kullanılacağı endişesiyle Freud'a bir mektup yazmıştır. Einstein'ın mektubundaki soru açıktır: "İnsanlığı savaş belasından

³² Freud, age., s.171-172.

kurtarmanın bir yolu var mıdır?"³³ Freud'un cevabı ise olumsuzdur. Savaş, kültürel gelişimin bize kazandırdığı iç dünyaya ters düşen bir durumdur; dolayısıyla bizler ister istemez savaşa karşı tepki duyar ve onu kabul edilemez bir durum olarak algılarız. Fakat insanların geri kalanının barışsever olması için daha ne kadar beklememiz gerekir? Bunu kestirmek imkansızdır.³⁴ Kültürel gelişim savaş karşıtı bir gelişim olmakla birlikte savaşı tamamen ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Savaş ilk olarak insan doğasında *Eros* ile *Thanatos* arasında başlamıştır ve insanlık var olduğu sürece de devam edecektir.

Çalışmamızın ikinci temel amacı ise uygarlık ve birey gerilimine ünlü bir psikanalist ve önemli bir kültür filozofu olan Freud penceresinden bakmak ve bu gerilime bir çözüm aramaktır. Freud, her çağda kendini gösteren birey ile kültür gerilimi sorununu incelerken bu problemin nedenlerini açıklamış, fakat sorunun tamamen giderilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varmış ve bir çözüm önerisi geliştirememiştir. İnsan yapısında sadece iyi eğilimler değil, kötü eğilimler de bulunmaktadır. Bu görüşüyle Freud felsefe tarihinde insan doğasını kötü olarak değerlendiren filozoflara yakın bir duruş sergilemektedir. Ona göre insanın en temel dürtüleri saldırganlık ve cinselliktir. Fakat insanların bir arada yaşayabilmesi için saldırganlık ve cinselliğin başka bir otorite tarafından dizginlenmesi ve bazı dürtülerin bastırılması ve yön değiştirmesi gerekmektedir. İnsanın doğuştan getirdiği bu dürtüleri bastırması ise çok kolay olmamakta ve gerilimlere neden olmaktadır.

Bu dürtülerin önüne set çekebilecek olan ve kültürün devamlılığını sağlayacak olan sanat, din ve bilim gibi kültürün tinsel dinamikleridir. Birey toplumsal ahlak kuralları nedeniyle yaşadığı engellenmenin yaşattığı gerilimler ve doğasındaki saldırganlığın verdiği yıkıcılık arzularını bu alanlardaki uğraşları ile gidermektedir. Bireyin bu uğraşlarla yaşadığı doyum ve *Eros*'un yarattığı uyum insanları bir arada tutmakta ve uygarlığın devamını sağlamaktadır. Fakat bu dinamikler de kültürdeki huzursuzluğu tam olarak yok edememektedir.

Birey ve uygarlık var olduğu sürece aralarındaki gerilim de var olmaya devam edecektir. Bu gerilimlerden dolayı bazı bireylerde nevrozlar meydana gelmektedir. Freud bu nevrozları kültürel gelişme için insanlığın

³³ Albert Einstein,- Sigmund Freud, *Niçin Savaş?*, (çev.: Emre Ak), Ayraç Yayınları, Ankara 2009, s.19.

³⁴ Einstein,-Freud, age., s.56.

ödemesi gereken bir bedel olarak görür.³⁵ O, her ne kadar uygarlaşmanın bireyi kısıtladığını ve bu nedenle nevrotik rahatsızlıklara yol açtığını vurgulasa da, birey-toplum sorunsalı söz konusu olduğunda her zaman toplumdan ve uygarlıktan yana olmuştur. Yani ona göre uygarlığın bireye uyguladığı baskı olması gereken bir baskıdır.

Kültürün insanlar üzerindeki baskısı nedeniyle bireylerin kültüre düşmanlık beslemesini Freud sert bir dille eleştirmiştir. Kültür insanı yüzde yüz mutlu etmese bile (ki mutlu olma ihtimaliz Freud'a göre zaten yoktur) bireylerin ona düşmanlık beslemesi çok yanlıştır ve hatta nankörlüktür. Çünkü kültürün insan üzerinde birçok olumlu etkisi vardır. Şu an içinde bulunduğumuz kültürde mutsuz olabiliriz fakat bu geçmişteki insanların kültür olmadan mutlu mesut yaşadığı anlamına gelmemektedir. Bu kavram toplum bazında değerlendirdiğimizde göreceli bir kavramdır. Bu nedenle geçmişte farklı koşullarda yaşayan insanların ne derece mutlu olup olmadıklarını saptamak oldukça zordur. Freud kültürü eleştirirken asla ona karşıt ya da düşman bir tavır sergilememiştir. Ona göre kültüre beslenen düşmanlık saçmadır. O, neredeyse uygarlığın olmadığı bir anı düşünmek bile istememekte, bu durumu kaos olarak değerlendirmekte ve olumsuzlamaktadır. Fakat insanlar doğa durumuna hiç geri dönmemiştir ve doğa durumu bir varsayımdır. Bu varsayım üzerine kesin olarak konuşmak zordur. Belki de insan uygarlığın ve onun beraberinde getirdiği kurum ve kuralların olmadığı doğa durumunda gerçekten daha mutlu olacaktır. Freud insan doğasını saldırgan bir yapıda kabul ettiği için böyle kötümser bir tablo çizmiştir. Oysa tam aksini düşünürsek doğa durumu hiç de kaos ve kavganın olduğu bir durum değil, tersine insanın refah ve mutluluk içinde yaşadığı bir durum da olabilir. Geçmiş çağlardaki insanların mutluluklarını ölçmek ne denli hatalı bir varsayımsa doğa durumunda da insanların kaos ve mutsuzluk içinde olduğunu bu ölçüde kesin ve keskin ifade etmek de o denli hatalıdır.

Öte yandan Freud, yaşamdaki zorunlulukların da mutlu olma ihtimalinin gerçekleşmesine olanak vermediğini belirtir. Sonra insanın mutluluğunun neden olanaksız olduğunu göstermek için üç sebep öne sürer. Bu sebeplerden ilk ikisi, "doğanın üstün gücü ve bedenlerimizin zayıflığı," yani doğanın temeldeki düşmanlığına karşı çıkabilecek teknolojik ilerlemelere karşın nihayetinde elimizden pek de bir şey gelmeyen şeylerdir.

³⁵ Karen Horney, *Çağımızın Nevrotik Kişiliği*, (çev.: Selçuk Budak), Ekin Yayınevi, Ankara 1990, s.213.

Nuriye MERKİT

Üçüncüsü ise, “aile, devlet ve toplumdaki karşılıklı insan ilişkilerini ayarlayacak düzenlemelerin yetersizliği”, yani insanın doğasının zorluğuna işaret eder ve Freud, bunun insan çabasıyla aşılabilecek bir şey olmadığını söyler. Bu temellendirmelerle o adeta uygarlığın bireylere uyguladığı baskıyı haklı çıkarmaya çalışmakta ve her ne kadar mutsuzluk kaynağı da olsa “olması gerekenin ve doğru olanın” uygarlığın bu durumunda mevcut vurgulamaktadır. Yani Freud çok güçlü bir uygarlık savunucusudur. O, distopik bir uygarlığın anarşi ortamından çok daha iyi olduğunu düşünmektedir ve bu nedenle kültür düşmanlığına şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü uygarlık var olsun ya da olmasın mutlu olma ihtimalimiz zaten yoktur. Bu nedenle kültüre gereksiz bir düşmanlık beslemek yerine *Eros* ile *Thanatos* arasındaki mücadelede *Eros*'un galip gelmesi için çaba harcanmalıdır. Bu çaba *Thanatos* kaynaklı yıkıcı ve yok edici dürtülerin kültürel alanlarda yüceltimine yönelik bir çabadır. Böylece birey sanat, din, bilim gibi alanlardan elde ettiği doyumla *Thanatos*'un etkisini mümkün olduğunca azaltmış olacaktır.

KAYNAKÇA

- APPEL, S., "Freud on Civilization", *Human Relations*, vol.48, no.6, 1995, ss.625-645.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
- BOCOCK, Robert, J., "The Symbolism of the Father – A Freudian Sociological Analysis", *The British Journal of Sociology*, vol.30, no.2, 1979, pp.206-217.
- EİNSTEİN, Albert - Freud, Sigmund, *Niçin Savaş?*, (çev.:Emre Ak), Ayraç Yayınları, Ankara 2009.
- FREUD, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, (çev.:Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 2000.
- FREUD, Sigmund, *Haz İlkesinin Ötesinde*, (çev.:Mehmet Ökten), Tutku Yayınevi, İstanbul 2014.
- FREUD, Sigmund, *Kitle Psikolojisi*, (çev.: Kamuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul 2012.
- FREUD, Sigmund, *Kültürdeki Huzursuzluk*, (çev.: Veysel Atayman), Say Yayınları, İstanbul 2011.
- FREUD, Sigmund, *Musa ve Tek Tanrılı Din*, (çev.: Oya Kasap), Say Yayınları, İstanbul 2012.
- FREUD, Sigmund, *Mutlu Olma İhtimalimiz*, (çev.:Mustafa Fırat), Zeplin Yayınları, İstanbul 2014.
- FREUD, Sigmund, *Psikanaliz Üzerine*, (çev.: A. Avni Öneş), Say Yayınları, İstanbul 2002.
- FREUD, Sigmund, *Uygarlık, Toplum ve Din*, (çev.: Emre Kapkın), Payel Yayıncılık, İstanbul 2004.
- FREUD, Sigmund, *Yaşamım ve Psikanaliz*, (çev.: Kamuran Şipal), Say Yayınları, İstanbul, 1993.
- FROMM, Erich, *Sigmund Freud'un Misyonu*, (çev.: Salih Ak), Ayraç Yayınları, Ankara 2009.
- HORNEY, Karen, *Çağımızın Nevrotik Kişiliği*, (çev.: Selçuk Budak), Ekin Yayınevi, Ankara 1990.
- MARCUSE, Herbert, *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, (çev.:Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1998.
- MARX, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, Ankara 1997.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- TYSON, Lois, "Marksist Eleştiri", (çev.: Uğur Turan), *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sayı:3, 2014, ss.139-154.

ROUSSEAU'NUN "ELEŞTİREL" AHLAK DÜŞÜNÇESİ

Adnan AKAN*

ÖZET

Jean Jacques Rousseau, modern siyasal düşüncenin gelişimine önemli şekilde katkı sağlamış bir düşünürdür. Bu bakımdan çoğunlukla siyaset felsefesine ilişkin görüşleriyle bilinmesine karşın Rousseau'yu aynı zamanda bir ahlak filozofu olarak da değerlendirilebiliriz. Şüphesiz bu değerlendirmemizi mümkün kılan hususlar, Rousseau açısından siyasal olanın ahlaki olandan bağımsız bir şekilde ele alınamayacağına dair iddiası ve insan doğasına yönelik düşünceleridir. Bu makale, Rousseau'nun ahlak felsefesine yönelik düşüncelerini ele alır. Makalede Rousseau'nun eserlerinin genelinde ahlaklılığın hangi yönlerden ele alındığına ve Rousseau'nun gözüyle ahlaklılığın insan türü açısından değerine dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra Rousseau'nun uygarlık ve modern kültüre dair eleştirilerinde ahlaki bakışın önemine değinilmiştir. Rousseau etiğinin duyarlılık temelli bir etik olmasının yanı sıra kişisel niyet ve sahici hayata dair vurgusunun da üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Rousseau, Ahlak, Erdem, Özgürlük, İnsan Doğası, Vicdan, Amour Propre, Hayal Gücü

(Rousseau's "Critical" Understanding on Moral)

ABSTRACT

Jean Jacques Rousseau is one of the most influential thinkers contributing to the development of modern political thought. In this respect while he is known with his thoughts about political philosophy, we can consider him as a moral philosopher. In fact the reasons enable us to make this evaluation come from, first, his claim that the moral and the political cannot be considered separately and, second, his thoughts about the human nature. By means of these, this paper deals with Rousseau's thoughts about moral philosophy. In this paper, how Rousseau dealt with morality throughout his writings and the value of morality for the human species are in focus. In addition to the importance of the moral look in Rousseau's critics of civilization and the modern culture are also discussed. Finally, considering the fact that Rousseau's account of ethics is based on conscience, the emphasis on intention and integrity are evaluated as one of the most important concepts in Rousseau's moral philosophy.

Keywords: Rousseau, Ethics, Virtue, Freedom, Human Nature, Conscience, Amour Propre, Imagination

* Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

Giriş

Jean Jacques Rousseau, modern siyasal düşüncenin gelişimine önemli şekilde katkı sağlamış bir düşünürdür. Bu bakımdan çoğunlukla siyaset felsefesine ilişkin görüşleriyle bilinmesine karşın Rousseau'yu aynı zamanda bir ahlak filozofu olarak da değerlendirilebiliriz. Şüphesiz bu değerlendirmemizi mümkün kılan hususlar Rousseau açısından siyasal olanın ahlaki olandan bağımsız bir şekilde ele alınamayacağına dair iddiası ve insan doğasına yönelik düşünceleridir. Rousseau için insanın özgürlük yitimi ve içine düştüğü sorun salt ekonomi-politik bir problem olmanın ötesinde insanı ahlaki ve psikolojik açıdan da kökten bir şekilde kuşatan bir sorundur. Bu bakımdan sorunun çözümü de politik olduğu kadar ahlaki bir şekilde de ele alınmalıdır. Dolayısıyla Rousseau'nun siyasi kuramını olduğu kadar ahlak üzerine olan düşüncelerini de incelemek gerekmektedir.

Rousseau'nun düşünce dünyası ve eserlerinin geneli dikkate alındığında ahlak kavramının birbiriyle bağlı olacak halde iki boyuta sahip olduğu görülür.¹ Öncelikle bir fenomen veya nitelik olarak ahlaklılık, ahlaki bir varlık olmanın tarihsel ve kültürel arka planı, kökeni ve değeri açısından ele alınırken bir yandan da insanın eylemlerinin ve toplumda sağlıklı, samimi ve dürüst ilişkilerin ilke ve hedeflerini vurgulayan biçimde ele alınır. Rousseau bir yandan ahlaklılığın insanın doğal yapısının bir gereği olmaktan ziyade tarihsel süreç içerisinde insanın sosyalleşmesinin ve kendine özgü yetilerinin pekişmesinin bir sonucu olduğuna dikkat çekerken öte yandan özgür, iyi ve mutlu bir insan olabilmenin ve sağlıklı bir toplum inşa edebilmenin temellerini sunmaya çalışır. Dolayısıyla Rousseau bir yandan ahlaki bir kültürel bir olgu olarak ele alıp bizi antropolojinin sınırları içine taşıırken öte yandan modern birey ve toplumun içine düşmüş olduğu temel problemlerin kökten bir şekilde çözülebilmesi açısından nasıl yaşanmalı sorusuna cevap vermeye çalışır. Ahlak olgusunun tarihsel arka planını açıklarken adeta uygarlık ve ahlak karşıtı bir ilkelci-anarşist gibi bir dil kullanmasına rağmen nasıl yaşamalı sorusuna cevap vermeye çalışırken de insanın vardığı tarihsel-kültürel ve psikolojik koşulları gerçekçi bir şekilde dikkate alarak ve nihayetinde insanı bütünsel bir perspektif merkeze oturtarak çözüm önerisinde bulunmaya çalışır.

¹ Nicholas Dent, *Rousseau Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan, Ayhan Çitil, Necati Ilgıçoğlu, Aliye Kovanlıkaya, İstanbul, Sarmal Yayınları, 2002, s.55.

1. Ahlakın Kökeni

Rousseau, insanlar arasındaki eşitsizliklerin yol açmış olduğu sorunların çözümü açısından bu sorunların kökenine inilmesi gerekliliğinin bir neticesi olarak insanı doğal haliyle tanıma çabası içine girer.² Rousseau için insanı doğal haliyle tanımanın değeri aynı zamanda insanın temel ihtiyaçlarını, iyi bir hayatın ve ideal bir politik düzenin temellerini ortaya serebilmek bakımından ileri gelir. Ayrıca doğal hal, mevcut toplumsal ilişkilerin, sosyo-kültürel dokunun ve uygarlığın eleştirisi açısından Hobbes ve Locke'ta görülen doğa durumu anlayışlarından önemli bir şekilde ayrışır.³

İnsanın tarihsel süreç içerisinde maruz kalmış olduğu çeşitli türden değişiklikler sonucunda tanınamayacak şekilde değiştiğine ve doğal halinden önemli bir şekilde uzaklaştığına dikkat çeken Rousseau bu bakımdan varsayıma dayanan bir soyutlama yöntemine başvurmak zorunda kalır.⁴ Bu yöntemle insan, uygarlığa ilişkin bütün yapay değer ve kurumlardan soyutlanır. Böylelikle, Rousseau için insanın en saf ve doğal haline ulaşılmış olunur.

Soyutlama sonucu varılan doğal insan, uygarlığa ilişkin bütün değer ve kurumlardan bağımsız bir şekilde doğada yalıtılmış buna karşın temel gereksinimleri doğa tarafından karşılanmış bir hayata sahip olarak betimlenir.⁵ Doğada bağımsız ve yalıtılmış bir şekilde hayatını sürdüren doğal insan Rousseau'da öncelikle fark etmek ve hissetmek olan hayvani fonksiyonlarla tasvir edilirken ona göre bu varlıkta ruhun işlemleri istemek, arzulamak veya çekinmekten ibarettir. Bu bakımdan hayvandan farkı olmayan doğal insanın bütün gereksinimleri fiziksel varoluşunu sürdürmeye yönelik gereksinimlerden ibaretken arzuları da bu gereksinimleri çerçevesinde acı duymak ve açlıktır.⁶

² Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 79.

³ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, s. 192.

⁴ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* s.94.; Francis Moran III, Rousseau'nun bu yönteminin arka planında Buffon'un vahşi hayvanların doğal durumlarıyla evcilleştirilmiş hayvanların davranışları arasında var olduğunu ileri sürdüğü farklılıklara yönelik savlarının önemli bir yer kapladığını ifade eder. Francis Moran III, "Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 54, No. 1. (Jan., 1993), p. 37-58.

⁵ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.101-102.

⁶ *A.g.e.*, s.104-105.

Doğal halde, fiziksel varoluşunu sürdürme için gerekli olan temel ihtiyaçlar dışında en ufak bir şeye karşı ilgisiz olan doğal insan a-sosyal bir varlık olmanın bir sonucu olarak henüz konuşabilme yeteneğine de sahip değildir.⁷ Konuşma yeteneğinin olmamasının yanı sıra Rousseau'ya göre insanın akli, düşünme ve muhakeme yeteneğinin yanı sıra bilinci bu evrede henüz pasif bir durumdadır. Asosyal bir varlık olmak ve insana özgü yetilerin henüz gelişmemiş olması ve vahşinin ihtiyaçları ile istekleri arasındaki sarsılmaz denge durumu bir bağımsızlık halini ifade eder.

Rousseau açısından, doğal bir bağımsızlık ve kendine yeter bir hayata sahip olmasının yanı sıra doğal insan, doğallık evresinde herhangi sosyal ilişkiye sahip değildir. Sosyal ilişkilerden yalıtılmışlığı ve aklın henüz pasif bir durumda olması bakımından bu varlığın iyi veya kötü olarak değerlendirilemeyeceğine dikkat çeker. Bu çerçevede doğal halin iyilik ve kötülük kategorilerinin dışını ifade eden bir durum olduğuna değinir.⁸

Rousseau'da kötülüğün yokluğu ve yapılan davranışın yol açtığı sonuçlar ne olursa olsun bilinç dışı olması bakımından doğal insanın adeta küçük bir çocuk gibi saf ve masum olduğunu söyleyebiliriz. Bu saflık ve masumiyet halinin önemli sebepleri arasında Rousseau'nun doğalcı eğitim kuramında önemli bir norm olarak da ele alacağı insanın hayvanlarla ortak ve akıldan önceliği olan iki doğal güdüsü yer alır. Bu iki doğal güdü, kişinin kendi varlığını sürdürme bu bakımdan acıdan uzaklaşma güdüsü olan *amour de soi* ve kendi türünün yaşamış olduğu acı karşısında hissetmiş olduğu tiksintiyi ifade eden merhamettir.⁹ Bu iki güdünün insanın doğal güdülerini ifade edilmesinin yanı sıra Rousseau'nun insanı doğal halini temelde duyarlılık üzerinden ele alması onu, insanı doğası gereği rasyonel veya düşünür bir varlık olarak gören anlayışlardan uzaklaştırmış olur. Rousseau için insan doğası gereği sosyal bir varlık olmadığı gibi rasyonel ve ahlaki bir varlık olarak da tanımlanamaz. İnsan doğal olarak hisseden ve duyumsayan bir varlıktır. Rousseau'nun insanın doğal halini bu şekilde ifade etmesi, onun gözünde, ahlaki ve manevi hayatın sınıfsal, kültürel ve bilişsel bir ayrım yapılmaksızın bütün insanlarda ortak olarak görülen duyarlılık üzerine kurulmasına zemin hazırlayacaktır. Bu husus Rousseau'nun ahlak anlayışının anti-entelektüalist yanının önemli göstergelerinden biridir. Onun gözünde, ahlaki yaşam için derin akli muhakemeler ve yüksek bir kültürel yaşam zorunlu olarak görülmez. Rousseau'nun entelektüel

⁷ A.g.e., s. 105-108.

⁸ A.g.e., s. 117.

⁹ Rousseau, *Emile*, s.286.; Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 101.

birikimden yoksun köylülerin veya yoksul tabakanın karşılaşmış olduğu kötülük ve haksızlıklar karşısında herhangi bir entelektüelin aksine yardımseverlik ve haksızlığı ortadan kaldırma konusunda ellerinden geleni büyük bir samimiyetle yapmaya çalıştıklarına dair anlatısını bu düşüncesi için örnek olarak sunabiliriz.

Bununla birlikte, Rousseau için insanı hayvandan ayıran temel nitelikler, seçebilme yetisi olarak tanımladığı özgür irade ve hem tür olarak hem de birey olarak gelişebilmenin temel nedeni olarak ifade ettiği yetkinleşebilme yetisidir.¹⁰ İnsanın doğallıktan kültürlenmeye, vahşilikten insanlaşmaya yönelik süreçte en önemli etkenler olan bu iki temel yeti insanın hayatı boyunca karşılaşacağı olumlu veya olumsuz her türlü gelişimin anahtar yetileridir.

Rousseau düşüncesinde, gerçekleştiği düşünülen jeolojik, iklimsel ve coğrafi vakalar neticesinde insanın yaşam alanının kısıtlanmış olmasıyla kişinin hayatta kalma arzusunun bir gereği olarak insanların doğada yalıtılmış olarak süregelen bağımsızlık hali ortadan kalkar. Böylelikle kişiler arasında ilk toplumsal ilişkiler doğduğu gibi zamanla dilin geliştiği, ilk yerleşim mekânların inşa edildiği ve neticede ailenin doğduğu görülür. Aile kurumunun doğuşu beraberinde sevgi ve şefkat gibi duyguların da ortaya çıkmasına neden olurken ilk toplumsal ilişkiler ise insanın kendi türüne yönelik kıyaslamalar sonucunda kıskançlık, haset ve beğenilme arzusuna yol açar.

Rousseau'da doğal bağımsızlık halinde kişi, türdeşlerinden tamamen yalıtılmış bir halde yaşamını sürdürürken kendisini başkalarıyla kıyaslayabilecek herhangi bir etkileşim, bilinç veya hayal gücünden yoksun olarak tasvir edilir. Bu durum, kişinin psikolojik ve ahlaki açıdan herhangi türde bir bağımlılıktan korunmasına imkân tanımıştır. Buna karşın toplumsallaşma süreci insanın psikolojik yapısında geri dönüşü mümkün olmayan bir değişime yol açmıştır. Bu köklü dönüşümün merkezi teması ise salt insana özgü bir duygu olan *amour propre*'dur.¹¹ *Amour propre*, insanın kendi hayatını koruma ve acıdan uzaklaşma güdüsünü ifade eden *amour de soi*'dan farklı olarak bireyin toplumsal ilişkilerde kendini türdeşleriyle kıyaslamının bir sonucu olarak bu ilişkilerde baskın olma, kendi bireysel onuru elde etme, başkalarından üstün olma tutkularını ifade eder. Rousseau açısından diyalektik bir şekilde ele alınan *amour propre* bir yandan bireyin

¹⁰ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.103.

¹¹ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.143.

onuru elde etme tutkusunu ifade ederken öte yandan kıskançlık, haset, kin, başkalarının değerli nesnelere yoksun olmasını arzulama gibi duygulara yol açması bakımından da ahlaki yozlaşmanın, kötülüğün psikolojik nedeni olarak sunulur. Ayrıca *amour propre*, *amour de soi*'den farklı olarak salt insana özgü bir tutku olduğu gibi *amour de soi*, doğal bir güdü iken *amour propre* sosyal ilişkilerin sonucu olarak yapay fakat akıl, bilinç ve hayal gücüyle pekişen bir duygudur.¹²

Amour propre, Rousseau düşüncesinde psikolojik yozlaşmanın temel bir nedeni olarak ele alınmasına karşın Rousseau'nun genel düşünce yapısı ve eserleri bütünsel bir perspektif üzerinden ele alındığında bu tutkunun tıpkı insanın genel yapısında olduğu üzere tarihsel ve kültürel koşullar çerçevesinde etkisi olumlu veya olumsuz olarak değişebilen bir tutku olduğu görülür.¹³ Rousseau insanın doğal haline geri dönülmesinin imkânsızlığına dikkat çeker ve insan türünün varılan koşullar çerçevesinde karşılaşmış olduğu tutku, değer ve kurumları ahlaki açıdan kritiğe tabi tutarken aynı zamanda bu unsurları bireyin erdemli ve özgür bir şekilde yaşamasını mümkün kılacak bir biçimde düzene oturtmak ister. Dolayısıyla *amour propre* her ne kadar başlangıçta psikolojik bağımlılığa ve ahlaki yozlaşmaya yol açmış olsa da bireyin kendisine yönelik bilinci ve toplumsal hayat içerisinde onurunu arama arzusu bakımından erdeme ve özgürlüğe uygun koşullar çerçevesinde sağlıklı bir zemine taşıyabiliriz. Rousseau'nun bu konuda önerdiği çözüm ise bireyin ortak iradeye ve kamusal yarara verdiği katkı üzerinden onurlandırılmasını ifade eder.

Amour propre etkisi altında kişi, topluluk içinde insanların kendisi hakkında neler düşündüğüyle, türdeşlerinin gözünde nasıl görüldüğüyle ilgilenmeye ve kendisine ün, şan, üstünlük kazandıracak şeylerle ilgilenmeye başlar. Böylelikle kendi benliği ve kimlik edinimi ancak başkalarının kendisine yönelik yargı ve izlenimlerinden oluşacak ve zamanla özgünlüğünü, sahici yaşam olanağını yitirecektir. Sahici yaşam olanağının ve özgünlüğün yitimi beraberinde kişileri sürekli bir maske ardında süregiden bir yaşam içine sürüklerken birey Rousseau açısından sahte kibarlık gösterileri çerçevesinde kendi türdeşlerini aldatmaya yönelir.

¹² A.g.e, s. 122, s.218.

¹³ Bkz: Nico Kolodny, "The Explanation of Amour-Propre", *Philosophical Review*, Vol.119, No.2, Cornell University, 2010.; John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.; Nicholas Dent, (2002).

Rousseau'nun insan doğasına yönelik varsayımlara dayalı tarihsel analizinde insanlar arasındaki eşitsizlik ve bağımlılıklara yönelik sürecin ilk adımını oluşturan toplumsallaşmayla birlikte psikolojik bağımlılıkların ve *amour propre* duygusunun doğuşu aynı zamanda insanın vahşilikten uzaklaşarak bilinç sahibi ahlaki bir varlık haline gelmesini ifade eder.¹⁴

Doğal insan, yalıtılmış bir halde yaşantısını sürdüren bağımsız bir varlık olmakla birlikte kendisinin varlığını sürdürmeye ve korumaya yönelik bir güdü olan *amour de soi* ve merhamete sahip buna karşın bilinçsiz ve ahlak dışı bir varlıktır. Bu varlık, kendi iradesinin dışında gerçekleşen bir takım olaylar sonucunda öncelikle kendi hayatını sürdürebilmek gayesiyle toplumsallaşmanın ilk adımlarını atmak zorunda kalırken bu süreç içinde Rousseau'nun ilk toplum türü olarak tanımladığı aileye ardından iş bölümü, tarım, madencilik ve mülkiyet ilişkileriyle birlikte uygarlığa adım atar. Bu süreç sonucunda kendisine özgü yetileri pekişmiş, tutkuları doğmuş ahlaki ve politik bir varlık haline gelir. İnsan insanlaşma yolunda adımlar attığı gibi siyasal ve psikolojik bağımlılıklar neticesinde doğal özgürlük halini yitirir. Bu bakımdan, artık geri dönüşü mümkün olmayan bir süreç yaşanmış neticede insan doğal halinden uzaklaşarak yeni bir karaktere bürünmüştür. Böylelikle iyilik ve kötülükle tanışan kişi hayvansı bir yaşam biçiminden uzaklaşarak ahlaki bir varlık haline gelmiştir.¹⁵ Rousseau'ya göre, insanın doğal halinden uzaklaşarak toplumsal bir varlık haline gelmesi, doğanın insana sunmuş olduğu bağımsızlık, ruhsal dinginlik gibi bir takım avantajların kaybını içermiş olsa da bu kayıp, kişinin insan türüne özgü yeti ve değerlerin aktifleşmesi ile telafi edilen bir durumdur.¹⁶ Kişi her ne kadar doğal bağımsızlık halini yitirmiş ve nihayetinde kötülükle tanışmış olsa da sonuçta eylemlerinde doğal zorunluluklar ve dürtülerin yerini akıl ve bilinç yer alır.

Rousseau'da, ahlakın insan doğasının zorunlu bir gereği olmaktan ziyade uygarlaşma-toplumsallaşma sürecinin bir sonucu olduğuna dair düşünce, insan doğasına yönelik çeşitli türden olumsuz veya kötümser yaklaşımların eleştirisi açısından önemli bir değere sahiptir. Görüldüğü üzere ahlakın kökenini insan doğasında aramak bir hatadır. Ayrıca dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta ahlakın tarihsel bir sürecin bir sonucu olarak görülmesi ve insanın karşılaştığı bu süreç içerisinde doğasında yaşanan psikolojik ve ahlaki değişimlerin Rousseau'da insan doğası başta

¹⁴ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 148.

¹⁵ Rousseau, *Toplumsal Mukavele*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2005. s. 28.

¹⁶ *A.g.e.*, s.28.

olmak üzere ahlaki ve toplumsal ilişkilerin tarihsel bir zemine sahip oluşunu ifade etmesidir. Tarihsel zemine sahip olmak, ahlaki yozlaşmanın, eşitsizliklerin ve insanlar arasındaki çatışmaların kökenini insan doğasında aramanın yanlışlığına ve uygun toplumsal-kültürel ve siyasal koşulların inşa edilmesiyle var olan sorunların köklü bir şekilde çözülebileceğine dikkat çekmeyi ifade eder. Rousseau'yu adalet ve faydayı bir araya getirecek yeni bir siyasal düzen kurma çabasına ve bireyin modern bir toplumda sahici ve özgün bir şekilde yaşayabilmesini sağlaması arzulanan bir eğitim kuramına götüren iyimser yaklaşımın kökeni de bu yaklaşımdan ileri gelir.

2. Vicdan

Ahlaki ve siyasal bir varlık olmanın insan doğasının bir gereği olmasından ziyade insanın doğal halinin dönüşüme uğramasının sonucu olduğuna dikkat çeken Rousseau için insanı doğal düzenin içinde basit bir kişi olmaktan çıkarıp onu eylemlerinden sorumlu özgür bir birey haline getiren de yine bu süreçtir. Bu sürecin neden olduğu değişim aynı zamanda, insanın iyi ve kötünün bilinçli olarak bilindiği, tercih edildiği, çeşitli türden istek ve eğilimler karşısında tercihte bulunabildiği bir toplum hayatı içerisinde ahlaki varlık olabilmesi anlamına gelir. Bu yaklaşımıyla Batı metafiziğinde önemli bir eğilim olan doğa-kültür karşıtlığı konusunu bir bakıma sürdürmüş olan Rousseau buna karşın insanı her şeyden önce hisseden, duyarlı bir varlık olarak görür. Ayrıca insanın yaşamış olduğu bu dönüşüme karşın merhamet güdüsü ile aynı kökten gelen doğuştan sahip olduğu ve akıldan önceliği olan insanı daima iyiliğe yönlendiren ahlaki bir duygu bulunmaktadır. Bu duygu insanın hem kendi hem de başkalarının eylemlerini iyilik ve kötülük açısından değerlendirmesine imkan tanıyan Vicdan'dır.¹⁷ Rousseau'nun belirttiği üzere, akıl çoğunlukla kişisel çıkara yönlendirmesine ve sık sık insanı aldatmasına karşın vicdan insanın gerçek rehberi olup insanı daima dürüstlük, iyilik ve doğruluğa yönlendirir.¹⁸

Rousseau'ya göre, insan düşünmekten, çeşitli türden muhakemelerde bulunmaktan önce varlığını hisseden ve bu bakımdan duyarlılığı aklından ve zekâsından önce gelen bir varlıktır.¹⁹ Ona göre ahlak üzerine düşüncelerde bulunan birçok isim ahlaki eylemlerin ardındaki temel etken konusunda büyük bir yanlış içerisindedirler. Ona göre bu yanlış, insanın rasyonel

¹⁷ Rousseau, *Emile*, s. 404.; J.J. Rousseau, "Moral Letters", The Collected Writings Of Rousseau, Vol.12, edit and çev. Christopher Kelly, Published by University Press of New England, London 2007, s. 195.

¹⁸ *A.g.e.*, s.400. ; s. 407.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 406.; Rousseau, *Moral Letters*, s. 196.

mantık sahibi bir varlık olarak kabul edilerek eylemlerin ardında rasyonel bir itki veya neden aramadır. Rousseau'nun ısrarla vurguladığı üzere, insan her şeyden evvel duyarlı ve hisseden bir varlık olup eylem için öncelikle tutkularını dinler.²⁰Bu bakımdan, fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahip olan bir varlık olarak insanda hangi kültüre mensup olursa olsun edimi fikirler, akıl yürütmeler veya yargılar değil de duygular ve hisler olan vicdan temelli bir ahlak duygusu bulunmaktadır.²¹ Rousseau bu ahlak duygusunun her ne kadar toplumsal ilişkilerin yol açmış olduğu problemlerden ötürü yeterince farkına varılmamış olsa da her insanda doğuştan var olduğu konusunda ısrarcıdır. Ona göre, insanların acı çeken kişilere tanık olduklarında hissettikleri acıma duygusu, kötü ve zalim olarak görülen insanların kimi durumlarda insanları şaşırtacak bir biçimde iyiliksever ve şefkat dolu eylemlerde bulunmaları bu ahlak duygusunun bir delilidir.²² Ayrıca Rousseau'ya göre, insan yüreğinde bu nesnel ahlak duygusunun olmadığı düşünüldüğünde bu durumda insanlarda iyiliksever, şefkatli ve erdemli kişilere yönelik saygı ve sevginin kökeni cevaplanması gereken bir sorun olarak karşımıza çıkar. Rousseau kökenin insanın kişisel çıkarı veya rasyonel doğası olmadığına insanı iyiliğe, şefkate götüren etkenin çıkar veya rasyonel muhakemelerden ziyade vicdan olduğuna dikkat çeker.²³

Rousseau'nun iyilik ve adalet ilkelerini bir ahlak duygusu olarak tanımladığı vicdan üzerinden temellendirmesi onu erdemli olmak için bilgiyi zorunlu gören çeşitli türden entelektüalist düşüncelerden ve vicdanın akıldan daha değerli ve öncel olması ise rasyonalist yaklaşımlardan uzaklaştırır. Rousseau için insanın erdemli olması için yapması gereken yegâne şey bütün içtenliği ve samimiyetiyle vicdanına kulak vermesidir. Vicdan, adalet ve iyilikseverliğin insan ruhundaki temelidir.²⁴ Rousseau bu eğilimi sivil özgürlüğün ve adil bir toplumun inşa edilebilmesi için rasyonel ve hukuki temellerin yanı sıra bireyleri ortak bir dayanışma ve kardeşlik duygusu etrafında bir araya getirilmesi gerekliliği konusundaki düşüncelerinde de gözler önüne serer.

²⁰ Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2008. s. 108.

²¹ Rousseau, *Emile*, s.405.

²² *A.g.e.*, s.402, s.404.

²³ *A.g.e.*, s.401.

²⁴ Rousseau, *Emile*, s. 407., Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009. s. 73.

3. Ahlaki Özgürlük Olarak Erdem

Rousseau için, ahlaki ve politik bir karakter kazanmış olan bireyin erdemli bir hayat sürdürebilmesinde değinilmesi gereken nokta, erdemlin geniş bir perspektiften ele alındığıdır. Bu perspektif içerisinde, bireyin kendi ihtiyaçları ölçüsünde dingin bir hayat, özgünlüğünü ve benliğini apaçık ve samimi bir şekilde sergileyebildiği dürüst bir yaşam ve kamusal-siyasal alanın temelini ifade eden yasama faaliyetine özgür ve özerk bir birey olarak katıldığı siyasal toplum yer alır.

Rousseau'nun özgürlük düşüncesinin ahlaki ve psikolojik boyutunu teşkil eden erdemli hayatın ilk yönü bireyin kendi ihtiyaçları ölçüsünde kendine yeter dingin bir hayata sahip olmasıdır. Bu dingin hayata yönelik model ve düşüncenin arka planı Rousseau'nun doğal insanın ihtiyaçlar ve istekler arasında var olduğuna inandığı sarsılmaz denge durumu teşkil eder.²⁵ Şüphesiz, insanın doğal halindeki bu dingin ve huzur dolu hayat, insanın bilinçli bir tercihi değildir. Kişinin parçası olduğu doğal birliğin nesnel koşullarının zorunlu koşuludur. Kişinin fiziksel bedeni varoluşunu sürdürebilmesi için gerekli olan ihtiyaçların doğa tarafından sağlanmış olması ve yeni şeylere, yapay gereksinimlere arzu duymasına yol açacak hayal gücü ve muhakeme yeteneği ile tanışmamış olması bu denge durumunun korunmasına imkân tanımıştır. Fakat toplumsallaşarak bu doğal denge durumundan uzaklaşan insan toplumsallaşmaya özgü değer ve kurumlarla tanıştığı gibi bir takım istek ve gereksinimlerle de tanışır. Rousseau'ya göre, doğal insandan farklı olarak toplumsallaşan insan *amour propre*'un da etkisiyle çoğunlukla lüks olarak tanımlanan zevk, gösteriş ve rahat hayatla ilgili nesnelere veya imkânlara ilgi duyar. Ona göre, uygar bir insan için bu imkânlara ve nesnelere sahip olma, zaman içinde adeta doğal bir tutku halini alırken temelde yapay olan bu gereksinimler ise doğal bir gereksinim halini alır.²⁶

Rousseau'ya göre, yoksul çoğunluk asgari yaşam imkânından yoksun bir şekilde yaşamaya uğraşırken zengin azınlık ise iktisadi ve siyasi üstünlüklerinin yanı sıra psikolojik üstünlük tutkusunu tatmin edebilmek gayesiyle lüks tüketim nesnelere büyük bir iştihak duyarlar.²⁷ Lüks tutkusunun sınıfsal eşitsizlik ve sömürüyü derinleştirmesinin yanı sıra ahlaki değerleri yozlaştırdığına dikkat çeken Rousseau için toplum içinde

²⁵ Rousseau, *Emile*, s.280.

²⁶ Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*, s.71.

²⁷ Rousseau, *Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s. 130.

kişinin sahip olduğu lüks üzerinden önem ve değer elde etmesi herkesin bu lüks tüketim unsurlarına yönelik amansız bir rekabete tutulmalarına yol açar. Bu durumda, toplumsal adalet, erdemli hayat ve dayanışma ruhu gibi değerlerin bir anlamı kalmaz. Zenginlik tutkusuyla dayanışma ve kardeşlik gibi ortak duygudaşlık ruhunun temel erdemlerini göz ardı eden bir birey toplum içinde beraber yaşadığı öteki insanların hayatları pahasına mülkiyeti ve gücü elinde bulundurmaya çabalayacaktır.²⁸ Bu durum Rousseau için toplumsal dayanışma ruhunun zedelenmesine yol açarak politik açıdan kaos kaçınılmaz bir boyut alır.²⁹

İnsanın ihtiyaç duyduğu veya arzuladığı gereksinimleri doğal ve yapay olarak iki ayrı biçimde ele alan Rousseau için bireyin arzuları ve gereksinimleri arasındaki uyum, huzur ve mutluluk için kaçınılmaz bir değere sahiptir. Buna karşın üretim ilişkilerinde yaşanan köklü değişiklikler, bilhassa mülkiyetin önemli bir güç ve imtiyaz unsuru olarak insan hayatına girmesi, modern dünya görüşünün kişisel kazanç, haz ve bireysel çıkara verdiği değer nedeniyle bireyin ahlaki hayatında bir yozlaşma yaşanır. Rousseau'ya göre, arzu ve ihtiyaçlar arasında mutluluk açısından olması gereken denge durumunun sarsılmasında bir başka etken bireyin tüm bu yaşanan süreçle birlikte hayal gücünün arzularını kışkırtacak bir biçimde pekişmesidir. Rousseau'nun gözünde hayal gücünün insani gelişimler açısından olumlu bir katkısı olsa da arzularını kontrol edilemez bir şekilde teşvik eden ve besleyen de yine hayal gücünün kendisidir.³⁰ Ona göre, insanın ulaşabileceği ve değerlendirebileceği dünya nimetlerinin bir sınırı bulunurken hayal gücünün düşsel dünyası ise adeta sonsuzdur. Bundan dolayı yapılması gereken, hayal gücünü sınırlandırmaktır.³¹

Rousseau düşüncesinde istenilen denge durumunun önemli bir yönü bu durumunun yokluğunun insanın zayıflık ve kötülüğünün önemli bir nedeni olarak sunulmasıdır. Rousseau güçsüzlüğün bireyin mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşamasının zeminini önemli bir şekilde sarstığını düşünür. Ona göre, insanları mükemmel yapan güç ve özgürlüktür. Zayıflık ve tutsaklık sadece kötü adamlar yaratmıştır.³² Burada ifade edilen güç Rousseau düşüncesi açısından bireyin gereksinim ve arzularını karşılayabilme iradesini tanımlarken bu bakımdan Rousseau'nun işaret ettiği ve insanı hem

²⁸ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.196.

²⁹ Ze- Tranchtenberg, *Making Citizens :Rousseau's Political Theory of Culture.*, Taylor & Francis e-Library New York, 2003 s. 172-173.

³⁰ Rousseau, *Emile*, s.74.

³¹ *A.g.e.*, s.71.

³² Rousseau, *Yalnız Adamın Hayalleri*, Neden Kitap Yayınları, İstanbul, 2012. s. 41.

mutsuzluğa hem de kötülüğe sürükleyen zayıflık, arzu ve bunu karşılayabilme iradesi arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır.³³

Rousseau'nun kendine yeter bir hayat tasavvuru bağlamında dile getirmiş olduğu arzu, güç ve ihtiyaçlar arasındaki uyum fikri, kimi yorumcular tarafından Rousseau'nun ahlak anlayışında Stoik temeller olduğuna dair bir gösterge olarak sunulur.³⁴ Her ne kadar Rousseau bu uyum düşüncesine, kişinin ihtiyaçları ölçüsünde yaşaması gerekliliğine ısrarla vurguda bulunmuş olsa da onun ahlak anlayışını Stoa etiğinden ayıran önemli yanlar da bulunur. Bunlar her şeyden önce Rousseau'nun ahlaki eylem konusunda akıldan ziyade bir duygu olan vicdana değer vermesi ve insanın mutlu bir hayat sürebilmesi için aynı zamanda siyasi ve iktisadi koşulların adalet temelinde düzenlenmesi gerekliliğine yönelik düşüncesidir.

Görüldüğü üzere Rousseau açısından erdemın bir boyutu olarak arzu ve güç arasındaki denge durumu önemli bir değere sahiptir. Kişinin kendini sonu gelmez bunalım, ihtiras ve kıskançlıkların yanı sıra zayıflık ve kötülükten koruyabilmesi açısından bu denge durumunun sağlanması ve sürdürülebilmesi açısından Rousseau Emile'de bir eğitim kuramı öne sürer. Bu eğitim kuramıyla Rousseau, insanın hayal gücünü makul sınırlar içerisinde tutmayı, arzu ve güç arasındaki ilişkiyi bir denge durumuna getirmeyi ve bireyin aklıyla tutkularını vicdanıyla da eylemlerini sağlıklı bir şekilde denetlemesini hedefler. Buna karşın dikkat çekilmesi gereken husus Rousseau hiçbir zaman bireyin tutkularının bastırılmasını öne sürmemiş olmasıdır. Kişinin hayatını sağlıklı bir zeminde sürdürmesi için gerekli olan yaşam, beslenme ve korunma tutkularının doğal tutkular olduğuna dikkat çeken Rousseau için bu tutkuların akılla yönlendirildiklerinde ve vicdanla denetlendiklerinde kişiyi erdeme yönlendireceklerini düşünür.³⁵

Erdemli bir hayat Rousseau'da aynı zamanda sahici ve dürüst bir hayatı ifade eder. Ahlaki bir eylemin temelının öncelikle niyet olduğunu düşünen Rousseau iyi ve temiz bir karaktere, erdeme sahip olan bir kişinin bu bakımdan eylemlerinin ardındaki temel nedenin her şeyden önce sahip olmuş olduğu bu erdeme, iyiliğe uygun olması gerektiğine dikkat çeker.³⁶

³³ Rousseau, *Emile*, s. 392.

³⁴ Bkz: Christopher Brooke, "Rousseau's Political Philosophy Stoic and Augustinian Origins", *The Cambridge Companion to Rousseau*, edit. Patrick Riley, Cambridge University Press 2001, pp. 94-124.

³⁵ Rousseau, *Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s.233.

³⁶ Rousseau, *Moral Letters*, s. 193.

Niyetin içeriği Rousseau açısından önemli bir konuma sahiptir. Bu bakımdan erdemli bir kişi, eylemlerinin sonucundan bağımsız olarak öncelikle apaçık bir samimiyet ve dürüstlikle eyleyen bir kişidir.

Rousseau'ya modern iktisadi ve politik ilişkilerin bir sonucu olan rekabet ortamı sonucunda kişinin benliği, rakiplerine karşı yürütmek zorunda olduğu mülkiyet ve güç mücadelesi içinde karşılaşmış olduğu başarı veya başarısızlıklarla örülür. Bu mücadele içinde bireyin bedeni, ruhu, tüm yetileri ve kapasitesi toplumsal ilişkilerde ayakta kalabilmek için salt araçsal bir değere sahiptir.³⁷ İnsanların temelde zenginlik ve güç peşinde koştukları bu doku içerisinde en içten ve samimi duygu ve bağlar bütün doğallıklarını yitirerek temelde çıkar hesabı üzerinden ele alınır. Bu bakımdan Rousseau'ya göre doğal ve sahici bir yaşama sahip olan özgün bir kişi ile rekabet ilişkilerinin modern bireyi arasındaki temel farklardan biri samimiyet ve özgünlüğün yaşanabilme imkânı üzerinden şekillendir. Doğal insanın bütün samimiyetiyle ve özgünlüğüyle yaşamını sürdürmesine karşın modern bireyin temelde maske ardında süregiden bir hayat içerisinde başkalarının kanılarına göre şekillendiğine dikkat çeker.³⁸

Rousseau'ya göre, bireyin bir maske ardında sahte kibarlık gösterileri altında yaşamını sürdürmesinde önemli bir katkı güzel sanatlar, edebiyat ve bilimlerden gelmektedir. Ona göre, dürüst ve samimi bir şekilde yaşamın anlam ifade etmediği modern kültür, kişinin doğallığını, samimiyetini ve sahici yaşam olanağını elinden alarak onu sahte görünüşler dünyasına sürüklemiştir. Bu bakımdan güzel sanatların bireyin toplum içinde kendini beğendirme veya üstün olma arzusunu kışkırtarak samimiyet olanağını bireyin elinden alınmasına katkıda bulunduğuna dikkat çeker.³⁹ Rousseau, bilim, sanat ve edebiyatın tarihsel süreç içerisinde insanın kabalığını ortadan kaldırarak bireyin kibar ve ince bir ruha sahip olmasında görece olumlu bir katkıda bulduklarını kabul etmesine karşın ona göre bu sahte bir kibarlık gösterisidir. Ona göre bu kibarlık gösterisi, bireyin sermaye ve kazanç temelli kültürel ilişkilerde topluluk yaşamını tahrip eden bencil tutku ve eğilimlerinin saklanması başka bir şey değildir.⁴⁰ Özgünlüklerini ve samimi yaşam olanağını yitiren bu kişilerden müteşekkil bir birliğin basit bir sürüden farksız olduğunu düşünen Rousseau açısından

³⁷ Marshall Berman, *Özgünlüğün Politikası*, çev. Nursel Yıldız, İstanbul, Sel Yayınları, 2011. s.283.

³⁸ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliklerin Kaynağı*, s. 174.

³⁹ Rousseau, *Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s. 124.

⁴⁰ A.e., s. 124.

bu kültürel doku içerisinde kişilerin birbirlerini tanıma ve sağlıklı bir iletişim imkânı da zedelenmiş olur.⁴¹

Rousseau, bireyin benliğini, hissettiklerini, amaçladıklarını olduğu gibi gösteremediği ve toplumsal ilişkilerde sahte saygı gösterileri içinde kimliğini sakladığı toplumda gerçek anlamda dostluk, aşk, sevgiden söz edilemeyeceğine düşünür. Rousseau'ya göre, bu tarz bir toplumsal ilişkinin mülkiyetten yoksun bırakılmış veya yoksullaştırılmış insanların asgari yaşam koşullarını karşılayabilmek veya toplumda kısmen de olsa bir mevki edinebilmek için mülk sahibi kişilere dalkavukluk yapmalarına neden olduğuna dikkat çeker.⁴² Rousseau açısından, böylelikle ister zengin ister yoksul toplumu oluşturan bütün fertler açısından saygı ve iyi niyet bağları giderek ortadan kalkar.⁴³

Rousseau, modern burjuva kültürün ahlaki yaşamda yol açtığı sorunların arasında kişilerin asli benliklerinin ve dürüstlüğü kar ve kazanç olguları karşısında değer ifade etmemeleri olduğuna dikkat çeker. Ona göre, eskilerin erdemden söz etmesine karşın modern çağın insanların dilinde çoğunlukla ticari hırs, kâr ve para yer alır. Bu bakımdan modern kapitalist kültür insanı erdemli birey olmaktan alıkoyarken onu herşeyin metalaştığı ve temelde kâr üzerinden değerlendirildiği sermaye ilişkilerin basit bir parçası haline getirir.⁴⁴

Rousseau, bireyin kendi asli değerini ve özgünlüğünü yitirmesinde modernliğin ilerlemeci yaklaşımının önemli bir katkısı olduğunu düşünür. İlerlemeci yaklaşımın çoğunlukla bireylerin rekabet ortamı içerisinde ayakta kalabilmek için kendilerini yenileme tutkusuna kapılmalarına yol açtığına dikkat çeker. Birey, sürekli yenilenme arzusu içerisinde iken nihayetinde kendisine yönelik sabit bir zeminden ve özgünlüğünden de uzaklaşmış olur. Özgünlüğünü yitiren kişi sürekli olarak başkalarının kanı, değerlendirme ve beğenileri üzerinden hareket etmeye çalışırken bu ilişkiler ağı içerisinde erdemli ve dürüst bir şekilde yaşamak anlam ifade etmez. Buna karşın sermaye ilişkilerinde asıl olan dürüstlük ve samimiyetten ziyade bireyin ne tür yeteneklere veya mallara sahip

⁴¹ Rousseau, *Emile*, s.312.

⁴² Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliklerin Kaynağı*, s. 173.

⁴³ Rousseau, , "Preface to *Narcissus*", çev. Victor Gourevitch, edit. Raymond Geuss, Quentin Skinner, Rousseau The Discourses and Other Early Political Writing, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. s.4.

⁴⁴ Rousseau, *Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s. 62.

olduğudur.⁴⁵ Rousseau için bu durum özellikle de sanat alanında kendini daha net bir şekilde yansıtır. Ona göre, toplumun bu yozlaşmış kültürüne uygun bir eser icra edemeyen bir sanat insanı kişilik olarak ne kadar saygın ve değerli olursa olsun zaman içerisinde unutulur.⁴⁶

Rousseau'nun modern toplumsal ilişkilere yönelik eleştirel yaklaşımının ana teması erdemli bir hayatın ve özgürlüğün Aydınlanmanın iyimserliğine, ilerlemeciliğine ve özgürlüğe yönelik iddialarına karşın zedelenmiş olduğuna yönelik kritiğidir. Bu eleştirel yaklaşımda erdemli değerine ilişkin vurgu Rousseau açısından üzerinde ısrarla durulan bir noktadır. Kendi çağının insanların büyük bir coşkuyla kalkınmadan, ilerlemeden söz etmelerine karşın kendisinin aynı coşkuyla ahlak ve erdemden söz ettiğine dikkat çeker.⁴⁷

Modernliğin akla ve kişisel çıkar tutkusuna olan eğilimin toplumsal dayanışma ve birliğin temelini kurduğunu düşündüğü ortak duygudaşlık ruhunu dikkate almayarak zedelediğini düşünen Rousseau için, bu modern kültürel ilişkilerde insan, özgün ve erdemli bir birey olmaya değil, toplum içinde güçlü ve üstün bir kişi olma arzusuna yönlendirilmektedir. Bu bakımdan mülkiyetin dürüstlük ve özgünlükten öncelikli bir değere sahip olduğuna dikkat çekerken nihayetinde toplumda bireylerin sonu gelmez iktisadi, siyasi ve psikolojik çatışmalar içerisinde düştüğünü göstermeye çalışır. Bu savaş içerisinde dile getirilen adalet, yardım severlik gibi söylemlerin ise temelde zengin azınlığın yoksul çoğunluğu kontrol altına almak için kullanılan ideolojik savlar olduğunu ifade eder.⁴⁸ Bu savlar temelde, var olan sınıfsal sömürüyü, ahlaki yozlaşmayı ve sömürü düzeninin üstünü örtmeye yarmanın ötesinde bir içeriğe sahip değildir. Rousseau için dönemin liberal ekonomi taraftarlarının ısrarla savdukları özgürlük mülk sahibi sınıf için geçerli bir talep iken kalkınma ise yoksul çoğunluğun insani yaşam koşullarından yokluğu pahasına gerçekleşmektedir.⁴⁹

Rousseau açısından samimi, dürüst ve özgün bir hayat imkânının zedelenmesi sonucunda iyi niyetten ve dayanışma ruhundan söz edilemez. Bu ahlaki yozlaşma ve özgünlük yitiminin ortadan kaldırılabilmesi ve samimi insani ilişkilerinin tesis edilebilmesi için Rousseau siyasal düşüncesinin merkezi kavramlarından olan Genel İrade ve yurttaşlık erdemi

⁴⁵ *A.g.e.*, s.64

⁴⁶ *A.g.e.*, s.68.

⁴⁷ *A.g.e.*, s.129.

⁴⁸ Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*, s.35.

⁴⁹ Rousseau, *Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s.130.

etrafında şekillenecek ortak duygudaşlık ruhunun ve insanlar arasındaki bağımlılık ilişkilerine yol açan sorunların köklü bir çözümünün gerekli olduğuna dikkat çeker. Şüphesiz Rousseau'nun insanın doğal haline ve içsel bir yargıç olan vicdana dair romantik güveninin yanı sıra mülkiyet ve üretim ilişkilerini minimum düzeyde tutarak sınıf farklılıklarının önüne geçme çabası onu naif bir duruma sürüklemiştir ki bu sürüklenme nihayetinde onun Korsika üzerine olan düşünceler ve önerilerinde de rahatlıkla görüleceği üzere tıpkı Platon'da olduğu üzere arzulanan toplumun ancak nüfus açısından kısıtlı ve dış etkilerden mümkün olduğunca uzak bir toplum veya ülke modeline taşımıştır. Dolayısıyla Rousseau'da çözüm olarak sunulan özgür birey ve özgür toplum kuramının kaçınılmaz bir şekilde bir ütopya olarak resmedilmesinin yanı sıra görülen bir başka durum ise Rousseau'nun içine düştüğü düşünsel gerilimdir. Bu düşünsel gerilimi oluşturan ise Rousseau'nun ideal olanın ancak tanrılarla mümkün olabileceğine yönelik itirafına karşın kimi zaman bir umut olarak da peşinde koştuğu özgürlüğün veya bağımsızlığın bir bireysel yaşantı olmanın ötesinde adeta hemen herkesin birbirini tanıdığı ve kardeşçe bağlandığı bir toplumsal özgürlük ağı üzerinden inşa etme çabasıdır. Ayrıca Rousseau'da görülen en önemli problemlerden birisi de özellikle de eğitim kuramında da değineceği üzere hayal gücünün sınırlandırılma gerekliliğine yönelik talebinden ileri gelir. Hayal gücünün salt insana özgü bir yeti olan özgür iradeyle birlikte gelişimin önemli bir etkeni olarak sunulmasına karşın Rousseau kendine yeter bir hayat açısından sınırlı üretim ve toplumsal ilişkilerin yanı sıra sınırlı bir hayal dünyasının da gerekli olduğunu düşünür. Fakat gaye gelişimi ve insanı bir sınır içerisinde tutmak ise şayet burada kaçınılmaz olarak sadece hayal gücü değil aynı zaman da iradenin de sınırlandırılması gerekir. Bu durumda politik açıdan ele alındığında Rousseau'nun özgürlüğe yönelik tutkulu yaklaşımını önemli anlamda sarsacak bir krize dönüşür. Zira iradenin sınırlandırılması ve hayal gücüne ket vurulması gerekliliğini politik açıdan ele aldığımızda kaçınılmaz bir şekilde baskıcı-otoriter bir yönetim tarzıyla karşılaşırız ki bu yönetim Rousseau'nun asla kabul edemeyeceği bir biçimdir.

Sonuç

Rousseau'nun ahlak kuramı öncelikle ahlaklılığın insan doğasının zorunlu bir gereği olmaktan ziyade uygarlaşma sürecin bir sonucu olduğuna dikkat çeker. Her ne kadar ahlaklılık bir sürecin sonucu ve kültürlenme, uygarlaşma ve toplumsal hayatın bir parçası olsa da ahlaki açıdan iyi ve samimi bir eylemin temel etkeni ise rasyonel bir bilgi veya ilahi bir

aydınlanma olmayıp insanın doğuştan sahip olduğu nesnel ve evrensel ahlak duygusudur. Bu ahlak duygusu insanı iyiliğe yönlendirdiği gibi yardımseverlik, şefkat ve iyilikseverlik gibi eğilim ve duyguların da temel nedenidir. Rousseau'nun bu ahlak duygusuna yönelik inancı çerçevesinde şekillenen insan doğasına yönelik iyimser bakışı onun siyasal düşüncesinde yasama faaliyetinde sağlıklı bir diyalogla insanların bütün farklılıklarına ve kişisel çıkarlarına karşın ortak bir çıkar veya yarar etrafında buluşabileceklerine yönelik düşüncesinde kendisini yansıtacaktır.

Ahlaklılığın toplumsallaşmış insana özgü olduğunu ifade eden Rousseau erdemli bir hayatı ise arzu ve güçler arasındaki uyuma göre yaşamak ve samimi, dürüst bir şekilde eylemek olarak tanımlar. Erdemin bu ahlaki ve psikolojik boyutu Rousseau açısından bireyin ahlaki özgürlüğünü de ifade eder. İnsanın doğasını tanıması gerekliliği ve arzu-güç dengesine dair düşünceleri açısından Stoa etiğine benzer bir eğilime sahip olsa da en temel farklar, Rousseau'nun erdemli bir hayat için salt kişisel terbiye veya arınmanın kâfi olmadığına, erdemın dolayısıyla da özgürlüğün aynı zamanda siyasi-toplumsal bir boyuta sahip olmasından hareketle nesnel koşullarının da tesis edilmesi gerekliliğine dair düşüncesinin yanı sıra iyi bir eylemin ardında rasyonel bir zeminden ziyade bir duygu durumu olan vicdanın bulunduğuna dair iddiasıdır. Rousseau'nun ahlaki açıdan erdemli ve iyi bir hayatın aynı zamanda bireyi huzurlu ve mutlu kılacağı düşüncesi ile bu hayatın mümkün kılınabilmesi için politik koşulların adalet temelinde düzenlenmesi gerekliliğine dair vurgusu Platon'un düşüncelerini akla getirmektedir. Fakat siyaset ve ahlak arasında kopmaz bir bağ olduğuna dair düşüncesi ve insanın eğitim yoluyla terbiye edilebilecek bir mahiyete sahip olduğu iyimserliğine karşın Rousseau entelektüalist bilgi temelli bir etik anlayışın aksine duyarlılık, his temelli bir anlayışı benimser. Ayrıca Rousseau için bir eylemin içeriği, niyeti temel bir öneme sahip olup insanı mutluluğa götüren yollardan biri bu bakımdan samimi ve dürüst bir şekilde yaşaması ve eylemesidir.

Rousseau, bir yandan kültürel bir olgu olarak ahlaki tarihsel süreç içerisinde insanın toplumsallaşmasının bir sonucu olarak sunmasına karşın öte yandan hem çözüm önerisinde hem de *amour de soi* ve merhamet ilişkisini ele alırken insanın bütün erdemlerinin arka planında yer aldığını düşündüğü merhametin ve nihayetinde insanı iyiliğe taşıyan içsel bir ses olan vicdanın doğuştan olarak var olduğuna dikkat çeker. Bu bakımdan insanı türdeşileyle yardımlaşma ve dayanışma içerisine taşıdığı gibi politik kuramda yurttaşlığın da şekillendirilmesinde önemli bir etken olarak

kullanılacak olan vicdan, insanın doğuştan sahip olduğu bir ahlak duygusu olarak sunulur. Dolayısıyla ilk etapta Rousseau'da derin bir çelişki görülmektedir. Çelişki ahlakın tarihsel bir olgu olmasına karşın vicdan ve merhamete yani Rousseau açısından ahlak duygusuna insanın doğuştan sahip olmasından ileri gelir. Bununla birlikte Rousseau bu çelişkiyi, kültürel ve tarihsel bir olgu olarak ahlakın ancak iyilik ve kötülükle ve bunların da insanların karşılıklı ilişkiler içerisinde bulunmasıyla mümkün olabileceği sivil-uygar bir toplum içerisinde mümkün olabilmesi buna karşın insanın doğada yalnız bir şekilde yaşadığı sivil öncesi doğal halde iyilik veya kötülüğü belirtecek herhangi bir eylemden söz edilemeyeceği üzerinden çözmeye çalışır. Zira, bir eylemin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi için insanın bir başka insanla iletişim ve ilişki içerisinde olması gerekmektedir. Ki bu durum Rousseau için, ahlaklılığın kültürel-tarihsel olgu olmasını ifade eder. Bu çözümde vurgulanan bir diğer nokta ise merhametin doğal halde tıpkı hayatta kalma güdüsü gibi doğal ve temel bir güdü olarak sunulmasıdır. Dolayısıyla çelişki hipotetik bir kuram olan doğa hali ve sivil toplum arasındaki karşıtlık üzerinden aşılmaya çalışılır. Burada, doğa halindeki insanda vicdan veya merhamet henüz toplumsal ilişkilerden azade olduğu için potansiyel bir durumda iken toplumsallaşma ile birlikte kişiyi kötülükten uzaklaştırarak iyiliğe sevk eden temel etkenler olarak tasvir edilir. Ayrıca doğa insanın aksine akletme yeteneği de aktifleşen toplumsal varlık olarak insan da akıl ise iyilik ve kötülüğün bilgisinin nelığı konusunda bir role sahip olduğu görülür. Fakat iyilik açısından neyi iyi olduğunun bilinmesi kâfi değildir ayrıca ona yönelmek ve bu iyi eylemi gerçekleştirmek gerekmektedir. Dolayısıyla doğa insanı tamamen içsel bir güdü olan merhamet hissinden ötürü türdeşine zarar vermekten akıl ve bilinç dışı da olsa kaçınırken erdemli uygar insan ise aktifleşen akli ve pekişen vicdanıyla bilinçli bir biçimde iyiliğe yönelir. Dolayısıyla Rousseau'nun arzuladığı erdemli birey, henüz insani yetileri pekişmemiş ama buna karşın doğada her türlü bağımlılıktan uzak yaşayan doğa insanının aksine akli ve vicdanıyla yani akletme yeteneği ve hisleriyle ölçülü bir şekilde yaşayabilecek sosyal bir varlıktır.

Rousseau'nun ahlak düşüncesini, Rousseau'da geniş bir zemin üzerinden ele alınan özgürlük sorunsalı açısından değerlendirmek gerekmektedir. Onun gözünde özgürlük siyasal hayata aktif bir biçimde katılımı içerdiği gibi ahlaki açıdan ölçülü bir biçimde yaşama durumunu ifade eder. Bu ölçülülük bireyin tutku, gereksinim ve gücü arasındaki uyumu içerir. Uyum, bireye kendine yeter bir hayat ve sahiciliği sunarken bu bakımdan Rousseau'nun öncelikli sorunu doğal halde tasvir ettiği

bağımsızlık durumunun imkân sağlamış olduğu kendine yeter ve sahici yaşam olanağını, modern zamanlar bağlamında yaşanabilecek bir biçimde bu yaşam biçiminin ahlaki, psikolojik ve politik koşullarını oluşturabilmektir. Rousseau insanın ve içinde bulunduğu toplumsal, tarihsel koşulların doğal hale tekrar geri dönülemeyecek kadar köklü bir biçimde değişmiş olduğunun farkındadır. Bu bakımdan doğal bir zorunluluğun sonucu olan bağımsızlık halinden daha değerli bulduğu ahlaki özgürlüğe insanın bilinçli bir biçimde yönelmesini arzulamaktadır. Onun gözünde insan doğal yapısı gereği duyarlı ve his sahibi bir varlık olmasına karşın aynı zamanda uygarlaşmanın bir sonucu olarak akli, muhakeme yeteneği pekişmiş ve kendi kişisel onurunu arayan bir varlık haline gelmiştir. Bu çerçevede insanın mutlu ve huzurlu olabilmesinin önemli etmenlerinden biri de onu bütünsel olduğu kadar gerçekçi bir bakış açısıyla ele almaktır. Ayrıca insanı parçalayan onu tek bir vafa indirgeyen bütün eğilimlerden uzaklaşarak onu bir ve bütün kılmak gerekmektedir. Dolayısıyla insanı bir ve bütün kılmak, varılan tarihsel koşulların farkında olunacak gerçekçi bir bakış açısıyla ve aklının, tutkularının, gereksinimlerinin ve hislerinin içerildiği bütünsel bir perspektif üzerinden köklü bir çözüm önerisinde bulunmak demektir. Rousseau'nun başta ahlak olmak üzere düşünce dünyasında yer alan temel doku, onun insana ve özgürlüğüne dair bu bütünsel perspektifidir. Bu perspektif ona modern uygarlığı, ekonomi-politik yönlerden olduğu kadar ahlaki açıdan da kritiğe tabi tutabilme imkânını sağlamıştır. Bu husus, Rousseau'nun ahlak kuramının başta modern toplumsal ilişkiler olmak üzere uygarlık sürecine yönelik eleştirel boyutunu gözler önüne sürer. Fakat bütün eleştirel duruşuna ve günümüzün uygarlık karşıtı ıllıklığe dönüş söylemlerinin aksine mümkün olduğunca varılan tarihsel-kültürel koşullara gerçekçi bir şekilde yaklaşılma çabasına karşın Rousseau hipotetik bir varsayım olarak sunduğu doğa insanın bağımsızlık halini hiçbir şekilde göz ardı etmemişçesine ve bir umut olarak arzularmışçesine insanın hayal gücünün, üretim biçiminin ve toplumsal ilişkilerin sınırlandırılmış olduğu ve nihayet hemen herkesin birbirini tanıdığı kardeşçe duygularla kenetlendiği özgür bir toplum modeli sunmasıyla idealizme ve ütopyaya doğru yol almış olur.

KAYNAKÇA

- BERMAN Marshall, *Özgünlüğün Politikası*, çev. Nursel Yıldız, Sel Yayınları, İstanbul 2011.
- BROOKE Christopher: "Rousseau's Political Philosophy Stoic and Augustinian Origins", The Cambridge Companion to Rousseau, edit. Patrick Riley, Cambridge University Press 2001, pp. 94-124.
- DENT Nicholas, *Rousseau Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan, Ayhan Çitil, Necati Ilgıçoğlu, Aliye Kovanlıkaya, İstanbul, Sarmal Yayınları, 2002.
- KOLODNY Nico, "The Explanation of Amour-Propre", Philosophical Review, Vol.119, No.2, Cornell University, 2010.
- MORAN III Francis, "Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse", Journal of The History of Ideas, Vol. 54, No. 1, Ocak 1993.
- RAWLS John, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- RAWLS John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edit. Samuel Freeman, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Emile*, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2009.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- ROUSSEAU Jean Jacques, "Moral Letters", The Collected Writings Of Rousseau, Vol.12, edit and çev. Christopher Kelly, Published by University Press of New England, London 2007.
- ROUSSEAU Jean Jacques, "Preface to Narcissus", Rousseau The Discourses and Other Early Political Writing, çev. Victor Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Siyasal Fragmanlar*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul 2008.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Toplumsal Mukavele*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2005.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Yalnız Adamın Hayalleri*, Neden Kitap Yayınları, İstanbul, 2012.
- TRACHTENBERG Zev M., *Making Citizens : Rousseau's Political Theory of Culture*, New York Taylor & Francis e-Library, 2003.

IMMANUEL KANT'IN JEAN JACQUES ROUSSEAU'DAN ÇIKARSADIKLARI: EĞİTİM ÜZERİNE

Devrim KABASAKAL BADAMCHI*

ÖZET

Bu yazı, iki aydınlanma filozofunu, Kant ve Rousseau'yu, eğitim felsefeleri üzerinden karşılaştırarak, özellikle Kant'ın eğitim kavrayışı üzerindeki Rousseau etkisini incelemeyi hedeflemektedir. Rousseau'nun Emile eserinden çıkarılabileceğimiz belli başlı prensipler (doğacılık, deneyimlemenin önemi, hümanizm, ölçülülük ve otonomi) ile Kant'ın Über Pedagogik eserindeki eğitimle ilgili kavrayışı arasında paralelliğin olduğuna vurgu yapılmaktadır. Yazının temel iddiası şudur: Kant, eğitim felsefesi açısından Rousseau'dan önemli ölçüde etkilenmiştir fakat Kant'ın tam anlamıyla Rousseau'cu bir eğitim felsefesi geliştirdiğinden bahsetmemiz de zordur. Bu iddiayı tanıtlamak için, Rousseau'nun 1762 yılında basılan Emile eseri ile Kant'ın 1803 yılında basılan Über Pedagogik eserleri karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir.

Anahtar kelimeler: Immanuel Kant, Jean Jacques Rousseau, Eğitim, Eğitim Felsefesi

(Inferences of Immanuel Kant from Jean Jeacques Rousseau: On Education)

ABSTRACT

This article aims to analyze particularly the impact of Rousseau on Kant's conception of education through comparing the philosophies of education of these two philosophers of Enlightenment. It is emphasized that there is a parallel between Rousseau's principles of education in Emile (naturalism, importance of experimenting, hümanizm, moderation and autonomy) and Kant's conception of education in Über Pedagogik. The main argument of the paper is that Kant was influenced by Rousseau regarding his philosophy of education but it is difficult to claim that Kant developed a totally Rousseauian conception of education. In order to prove this argument, Rousseau's Emile, published in 1762 and Kant's Über Pedagogik, published in 1803 will be analyzed comparatively.

Keywords: Immanuel Kant, Jean Jacques Rousseau, Education, Philosophy of education

* İzmir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi öğretim üyesi,
devrim.kabasakl@izmir.edu.tr

Giriş

Eğitim, aydınlanma filozofları tarafından toplumsal ilerleme hedeflerinin gerçekleşmesinde önemli bir araç olarak algılanmıştır. Bu bağlamda, eleştirel aklın geliştirilmesi, vatandaş bilincinin oluşturulması, vatanseverlik ya da hümanizmin bireyler tarafından içselleştirilmesi gibi amaçların gerçekleştirilmesi için eğitimin kamusal işlevlerine her zaman vurgu yapılmıştır. Eğitime atfedilen bu pozitif, toplumu dönüştürücü ve ilerlemeci işlevin en iyi iki örneğini aynı dönem filozofları olan Immanuel Kant ve Jean Jeacques Rousseau'da da görmekteyiz.

Immanuel Kant, her ne kadar Rousseau kadar detaylı ve bütünsel bir eğitim teorisi geliştirmemiş olsa da ve bazıları tarafından Kant'ın eğitimle ilgili ortaya koyduğu tezler, genel ahlak felsefesi ile tutarsız bulunsa da¹, Kant'ın eğitim anlayışının incelemeye değer olduğunu düşünmekteyim. Kant'ın eğitim kavramsallaştırması, kendi ahlak felsefesi ile Rousseau'nun eğitimle ilgili normatif çıkarımlarının iyi bir biçimde harmanladığı bir eğitim kavrayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Mehmet Emin Erişirgil'in belirttiği gibi, Kant'ı eğitimle ilgili düşünmeye sevk eden en önemli teorik sebebin, J. J. Rousseau'nun *Emile* eseri olduğu iddia edilebilir.²

¹ Bir bakış açısına göre, Kant'ın eğitimle ilgili yazdıkları, genel ahlak felsefesi ile tutarlı değildir. Eğitim, bir kişinin öğrenme sürecini etkilemekten ibarettir. Fakat Kant'a göre, insan iradesi deneysel nedenlerden etkilenmediği sürece özgürdür ve bu özelliğiyle de, deneysel dünyanın nedensellik zincirinin dışındadır. Kant'ın deneysel olmayan benlik (*non-empirical self*) kavramı ile eğitim fikri birbiri ile bağdaştırılamaz. Çünkü numenal benlik (*noumenal self*), kendisini kişinin deneysel eylemlerinde gösterse de, deneysel karakterdeki değişimlerin numenal karakterde bir etkisinin olacağını düşünmek zordur. Zaten böyle bir etkisi olsa, numenal karakter özgür olmazdı. Bu tezin ayrıntıları için bakınız Johannes Giesinger, Kant's Account of Moral Education, *Educational Philosophy and Theory*, Cilt. 44, Sayı. 7, 2012. Böylesi bir tutarsızlığın olup olmadığını tartışmak, bu yazının kapsamı dışında kalmaktadır. Zira yazının amacı, Kant'ın eğitim anlayışını incelemek ve bu bağlamda Rousseau'nun etkisini tartışmaktır. Fakat yine de Kant'ın eğitim anlayışı ile genel ahlak felsefesi arasında asgari bir tutarlık olduğunu varsayarak işe başlamak kaçınılmaz gibi görünmektedir. Hatta Kant'ın eğitimle ilgili fikirlerinin ahlak felsefesini tamamlayıcı nitelikte olduğu da iddia edilebilir. Bu konuda, tutarlı bir tez için bakınız: Ahmet Yayla, "Kant'ın Ahlak Eğitimi Anlayışı", Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Cilt. 38, Sayı 1, 2005.

² Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, Nisan 1997, s. 272. Erişirgil eserinde, Kant'ın *Emile*'i ilk okumaya başladığında çok büyük bir heyecan duyduğunu, öyle ki her gün belirli bir saatte alışkanlığı olan gezintisini bile unuttuğunu belirtmektedir. Bu anlamda, Erişirgil, *Emile*'in Kant'ın eğitimle ilgili fikirlerinin şekillenmesinde ilham kaynağı teşkil eden en önemli teorik kaynak olduğuna vurgu yapmaktadır.

Bu yazı, Kant ve Rousseau'yu eğitim anlayışları üstünden karşılaştırarak, özellikle Kant'ın eğitim kavrayışı üzerindeki Rousseau etkisini incelemeyi hedeflemektedir. Rousseau'nun *Emile* eserindeki eğitimle ilgili belli başlı prensipleri (doğacılık, deneyimlemenin önemi, hümanizm, ölçülülük ve özerklik) ile Kant'ın *Über Pädagogik* eserindeki eğitimle ilgili kavrayışı arasında paralelliğin olduğu tespit edilmektedir. Yazının temel iddiası şudur: Kant, eğitim felsefesi açısından Rousseau'dan önemli ölçüde etkilenmiştir fakat Kant'ın tam anlamıyla Rousseaucu bir eğitim felsefesi geliştirdiğinden bahsetmemiz de zordur. Bu incelemeyi yapmak ve iddiayı tanıtlamak için, Rousseau'nun 1762 yılında basılan *Emile* eseri ile Kant'ın 1803 yılında basılan *Über Pädagogik* eserleri karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir.

1. Jean Jacques Rousseau'nun Eğitimle İlgili Prensipleri

Jean Jacques Rousseau, eğitime ilişkin teorisini büyük oranda *Emile* eserinde geliştirmektedir.³ *Emile*'de Rousseau, hayali bir karakter olarak kurguladığı Emile'in eğitimi üzerinden kendi prensiplerini ortaya koymaktadır. Rousseau Emile'in eğitiminde doğaya uygun, hümanist, deneyimlemeye izin veren, ölçülülüğü ve otonomiye hedefleyen bir yöntem takip etmektedir.

Rousseau, *Emile*'de eğitimin rehberi olarak doğayı görmektedir. Eğitim doğanın düzenine uygun olmalıdır. Çocuk olmak da doğal düzenin içinde bir anlam ifade etmektedir ve eğitim doğada çocuk olmanın anlamını yadsımadan verilmelidir. Rousseau, çocukların kendilerine özgü düşünme,

³ Rousseau'nun eğitimle ilgili fikirlerine rastladığımız başka metinler de mevcuttur. Rousseau'nun esas itibarıyla ekonomi ile ilgili fikirlerini kaleme aldığı 1755'te yayımlanan *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* ve 1772'de tamamlamış fakat ancak ölümünden sonra yayımlanabilmiş olan *Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üstüne Düşünceler* eserlerinde de eğitimden bahsetmektedir. Bu iki metinde *Emile*'den farklı olarak, vatansever yurttaşlar yetiştirme hedefi güden kamusal ve siyasi işlevi olan bir eğitim anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Bu iki eserde, *Emile*'deki esnek ve doğacı eğitimin yerine, disipline dayanan ve daha otoriter bir eğitim anlayışı çıkmaktadır. Ayrıntılar için bakınız. Rousseau, Jean. J. "Discourse on Political Economy", *The Social Contract and Other Later Political Writings*, der. Victor Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 ve Rousseau, Jean. J. "Considerations on the Government of Poland", *The Social Contract and Other Later Political Writings*, der. Victor Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 2004

görme ve hissetme biçimleri olduğunu ve buna saygı duyularak yapılan eğitimin en doğru eğitim olduğunu iddia etmektedir.⁴

Emile'in eğitiminde doğa toplumdan her zaman önce gelmelidir. Başka bir deyişle, toplumun yozlaştırıcı ve yapay etkisine çocuk ne kadar geç maruz kalırsa, o kadar iyidir. İnsan doğası da aslında iyidir ve Emile'in bunu öğrenmesi gerekir.⁵ İnsanların kötülüklerinin ve önyargılarının kaynağı toplumdur çünkü doğadan kaynaklanan çoğu şey iyidir.

Emile'in eğitiminin önemli dayanaklarından birisi de deneyimleme yoluyla öğrenmedir. Rousseau'ya göre, çocuğun en doğru ve gerçekçi şekilde öğrenebilmesinin tek yolu kendi deneyimini temel alan eğitimidir. Bu bağlamda, öğretmenin anlatması ya da kitaptan öğrenme tercih edilesi yöntemler değildir. Rousseau, çocuğun okumanın önemini kendi deneyimi ile keşfedene kadar kitap okumasının anlamlı olmadığını iddia etmektedir.⁶ Çünkü çocuğun kendi deneyimi ile kitabın fonksiyonunu ve anlamını keşfetmesi önemlidir. Ayrıca, öğretmenin söylemesinin yerine, çocuğun deneyimleyerek öğrenmesi, deneyimleyemediklerini ise tümevarım yoluyla kendisinin bulması tercih sebebidir.⁷ Rousseau, öğrenmede öğrencinin aktif olarak sürece katılımının bir koşulu olarak deneyimlemenin önemine vurgu yapmak istemiştir. Mesela coğrafya derslerinde haritaları çizmeyi öğrensin. İlk başta yaşadığı kent ve evini, sonra çevresini çizsin. Çizimi basit bile olsa haritanın mantığını ve işlevini kavramış olacaktır. Ülkenin topoğrafyasını tam olarak bilmesi değil, bu konuda bilgi edinmenin yolunu bilmesi daha önemlidir.⁸ Çocuğun kafasında haritalar olması değil, harita çiziminin mantığını iyi kavramış ve bu haritaları okuyabilecek kapasiteye ulaşmış olması önemlidir. Burada amaç, aynı zamanda çocuğun, yeteneklerini ve yeteneklerinin sınırlarını kendi çabası ile keşfetmesidir.⁹

Emile'de Rousseau'nun eğitimi dayandırdığı önemli prensiplerden birinin de hümanizm olduğunu söyleyebiliriz. Rousseau'nun hümanizminin temelinde yer alan en önemli varsayım, insan doğasının iyiliğine olan inançtır. Rousseau'ya göre, öz sevgi (*amor de soi*) , insana başkalarının yargısından bağımsız olarak doğru yolu gösterir. İnsan, doğuştan ahlaki

⁴ Jean Jacques Rousseau, *Emile*, çev. Yaşar Övünç, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 88.

⁵ A.g.e., ss.322-323

⁶ A.g.e., s.130.

⁷ A.g.e., s.182.

⁸ A.g.e., s.217.

⁹ Geraint Parry, "Emile: Learning to Be Men, Women and Citizens", Cambridge Companion to Rousseau, der. Patrick Riley, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s.256.

olarak iyidir.¹⁰ Yani aslında insan vicdanı, doğal olarak ve kendiliğinden doğruyu gösteren bir pusula gibidir. İkinci bölümde göreceğimiz gibi, Kant'ta vicdan kavramsallaştırması daha farklıdır. Kant'ta vicdan, 'iyi istenç' ve ahlaki eylemlerin 'iyi istenç' tarafından yönlendirilmiş olması bağlamında bir anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla, Rousseau'daki gibi "ilkesel olarak insan davranışlarının kendiliğinden sorgulandığı ve anlamlandırıldığı bir duygu" değildir. Yasa karşısında, ödevden kaynaklanarak yapılan eylemler vicdana ve ahlaka dayalı eylemlerdir.¹¹

Empati ve acıma duygusunun geliştirilmesi, Emile'in eğitimde gözetilecek en önemli hümanist prensiplerdendir. Emile'in diğer insanların da kendisi gibi acı çeken, üzülen, sevinen insanlar olduğunun idrakına varması gereklidir.¹² Rousseau, empati yeteneğinin insanlarda doğuştan gelen bir yetenek olduğuna ve bu yeteneğin geliştirilmesinin gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Empati, *Emile*'de insanın kendisinin dışına çıkıp, kendisini başkalarının yerine koyup, onların hissettikleri ve düşündüklerini algılama kapasitesi olarak tanımlanmaktadır.¹³

Rousseau'ya göre, empati kapasitesinin geliştirilebilmesi için, çocuğa eşitlik fikrinin aşılması gerekir. Eşitlik fikrinin aşılmasıysa, insan sevgisinin aşılmasıyla mümkün olacaktır. Rousseau, eşitlik ve insan sevgisinin öğretilmesinin mümkünlük koşullarını şöyle belirtir: "Kısacası öğrencinize tüm insanları, hatta insanların değerini azımsayanları bile sevmesini öğretin, hiçbir sınıfta yer almasın ama kendisini tüm sınıfların içinde bulsun: Onun önünde insan türünden sevecenlikle, hatta acımayla söz edin, ama hiçbir zaman küçümsemeyle söz etmeyin."¹⁴ Bunun yanında, kişisel çıkar, kin, nefret, şan, şöhret gibi isteklerin çocukta mümkün olduğunca geç uyandırılması önemlidir, zira bu duygular insanların empati ve türleriyle olan dayanışma duygularını körelten güdülerdir. Bu duygular eninde sonunda insanda uyanacaktır fakat önemli olan ne kadar geç uyanmalarına izin verirsek, öğrencimize o kadar insan sevgisi ve empati aşılması oluruz.¹⁵

Doğacılık, deneyimlemenin önemi ve hümanizme ek olarak, Emile'in eğitimi ölçülülük prensibine dayanmalıdır. Ölçülülüğün Rousseau'da iki anlamı mevcuttur. Birinci anlamıyla ölçülülük öğretmen- öğrenci ilişkisini

¹⁰ Rousseau, *Emile*, s. 91.

¹¹ Fikri Gül, *Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau- Kant Örneği*, *Kaygı*, 2008/11, sayfa 71

¹² Rousseau, *Emile*, s.300.

¹³ A.g.e., s.300

¹⁴ A.g.e., s.305.

¹⁵ A.g.e., s.306.

betimleyen bir nitelik taşımaktadır: öğretmeni Emile'e karşı ne aşırı ilgili ne de umursamaz bir tutum takınmalıdır:

“Çocukların acı çekmelerine aldırış etmezseniz, onların sağlığını, yaşamını tehlikeye atarsınız, onları fiilen mutsuz kılarırsınız; çok özen göstererek onları her türlü huzursuzluktan, tedirginlikten uzak tutarsınız, onlara büyük mutsuzluklar hazırlarsınız, onları dayanıksız, hassas kılarırsınız; onları insani durumların dışına çıkarırsınız, bir gün size karşın bu duruma geri dönerler.”¹⁶

Aslında Rousseau'nun anlatmak istediği çocuğun eğitiminde ölçülü olmanın doğaya uygun eğitimin de bir parçası olduğudur. Çocuğun doğal olarak deneyimlemesinin muhtemel olduğu acı, sevinç, hüznün gibi duyguları belli sınırlar dahilinde deneyimlemesine izin verilmelidir.

Ölçülülüğün ikinci anlamı ise Emile'in yaşına uygun şekilde davranması ve bu doğrultuda kendini geliştirmesine olanak sağlanmasıdır. Bu kural da yine doğa ile uyumlu eğitimin bir parçasıdır çünkü zaten beş yaşında çocukla yirmi yaşında delikanlı farklı duruş, tavır ve davranışlar sergileyecektir. Burada önemli olan, Emile'e yaşına uygun olmayan hiçbir şeyin iyi ve yararlı olmadığına benimsetilmesidir.¹⁷

Son olarak, Rousseau'nun eğitimle ilgili tüm prensiplerinin temeli ve amacı olarak otonomi prensibinden bahsedebiliriz. Rousseau'nun amacının Emile'i kendi aklı ile karar veren ve yaşamını bu doğrultuda sürdüren bir birey olarak yetiştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda diğer prensipler- doğacılık, deneyimlemenin önemi, hümanizm ve ölçülülük-otonomiyi tamamlayan prensipler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rousseau'ya göre otonomi, kişinin kendi aklını tek rehber olarak alması ve kendi aklının süzgecinden geçirilmeden hiçbir fikre kapılmamasıdır. Bu anlamıyla bireyin, hem başkalarının tahakkümüne kapılmaması hem de tutku, hırs gibi duygularının esiri olmaması bağlamında otonominin toplum içinde yaşamaktan kaynaklı iki tehlikeyi bertaraf etmekte önemli olduğundan bahsedebiliriz.¹⁸ Bu bağlamda, Emile'in kendi aklını kendisine yol gösterici tek otorite olarak algılaması gerekmektedir. Otonomi prensibi bu anlamıyla Kant'ın eğitim felsefesinde

¹⁶ A.g.e., s.81.

¹⁷ A.g.e., s.344.

¹⁸ A.g.e., s.351.

çok merkezi ve önemli bir yer işgal etmektedir. Yazının sonraki bölümünde bu konuyu ayrıntılı bir biçimde analiz edeceğiz.

Otonomi prensibinin Rousseau'nun eğitim anlayışına en etkili yansımalarından birisi Rousseau'nun, öğretene otorite olarak öğretmen ve pasif öğrenen olarak öğrenci ilişkisini değiştirmiş olmasıdır. Rousseau, öğretmen ile öğrenci arasındaki olması gereken ilişkinin otoriter öğretene-pasif öğrenen ilişkisinden farklı olması gerektiğini şöyle tarif eder:

“Öğretene bir otoriteye daima her konuda bağlı olan sizin öğrenciniz ancak söylenirse bir işi yapar, karnı acıktığında yemek yemeye cesaret edemez, neşeliyken gülemez, üzgünken ağlayamaz, bir elini öteki eli yerine uzatamaz, ayağını kendisine buyrulduğu şekilden başka türlü kılmaz; hatta yakında ancak sizin kurallarınıza göre soluyacaktır. Siz onun yerine her şeyi düşünürseniz, onun neyi düşünmesini isteyebilirsiniz ki? Sizin öngörü sahibi olduğunuzdan emin olan çocuk, öngörü sahibi olmaya neden gereksinim duysun?”¹⁹

Burada Rousseau, döneminin eğitim pratiklerini de sorgulayarak, öğretene bir otorite ve boyun eğen pasif bir öğrenci modelinin özerk birey yetiştirmek için uygun bir model olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Özerk bir birey olarak yetişebilmesi için çocuğun kendine güven duyması ve kararlarından sorumlu olmayı öğrenmesi önemlidir.

Otonomi prensibinin en belirgin biçimde ortaya çıktığı pratiklerden birisi Rousseau'nun Emile ergen olduğunda onunla kontrat yapmasıdır. Rousseau, Emile'in kendi iradesi ve rızasıyla öğretmenin otoritesini kabul etmesinin, onun özerk bir birey olarak yetişmesi için önemli olduğunu düşünmektedir.²⁰ Öğretmene de bunu kabullenmesi ve en kısa sürede bu otoritenin kullanılma koşullarını ortadan kaldırmak için çalışması gerekmektedir. Bu otoritenin kaldırılma koşullarının olgunlaşması da zaten Emile'in özerk, kendi kararlarını alan ve uygulayan bir birey olarak yetişmiş olması olacaktır.

Otonomi prensibinin etkisine, Rousseau'nun Emile'in bağlı olmak istediği mezhebi ve dini seçerken özgür olması koşulunda da rastlamaktayız. Önemli olanın Emile'in şu ya da bu dine ya da şu ya da bu mezhebe

¹⁹ A.g.e., s.134.

²⁰ A.g.e., s.462.

sokulması değil, onun aklını en iyi şekilde kullanarak bulacağı mezhebi seçecek duruma getirilmesi olduğunu söyler.²¹ Rousseau'ya göre, aklımız bizi doğal dini seçmeye sevk eder fakat Emile yine de başka bir dini seçmek istiyorsa, bu konuda özgürdür.²² Zaten 15 yaşına kadar çocuğa din eğitimi verilmesi, doğayı rehber alan eğitim anlayışı ile çelişmektedir. Çocuğa hiç anlamayacağı ya da anlamlandıramayacağı fikirleri zorla öğretmek, onun Tanrı hakkında yanlış fikirlere sahip olmasına yol açmak anlamına gelir. ²³ Bu noktada, Rousseau ile Kant, felsefe ve ilkeler bazında aynı kalmakla birlikte, yöntem olarak ayrışmaktadır. Kant'a göre, çocuğa küçük yaştan itibaren dini eğitim verilmesinde bir sakınca yoktur. Fakat verilen bilgilerin çok az olması ve sadece yapmasının yanlış olduğu eylemlerin anlatılması gerekir. Kant için, çocuğa az da olsa dini bilgi vermek kaçınılmazdır çünkü çocuk mutlaka dua edenleri görececek ve bunun sebebini merak edecektir. ²⁴

²¹ A.g.e., s.359.

²² Rousseau'nun doğal din anlayışının ayrıntıları için *Emile* eserinin dördüncü kitabında "Savoialı Rahip Yardımcısının Düşünce ve Kanılarını Açıklaması" bölümüne bakınız. Burada, doğanın kendine ait bir düzeni olduğu ve bu düzene bakarak akıl yoluyla bir yaratıcının varlığını bulmanın mümkün olduğunu iddia eder. Din konusunda da yol göstericimiz doğadır. Doğal din, herhangi bir mezhep ya da dünyada var olan dinlerden birisini ifade etmemektedir, deist bir bakış açısının ürünüdür. *Emile*'de doğal dinin seçilip seçilmemesi vicdani özgürlüğe dayalı bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* eserinde ise, sivil dinden bahseder. Sivil din, toplum sözleşmesini koruma hedefi taşıyan, siyasi ve toplumsal işlevi olan bir kurum olarak ele alınmaktadır. Toplum Sözleşmesi ve yasalarla uyumlu ve dinsel hoşgörüsüzlüğü dışlayan bir dinden bahseder. Bakınız. J. J. Rousseau, *The Social Contract and Other later Political Writings*, Cambridge University Press, 1997, sayfa 150-151. Rousseau'nun sivil din anlayışının ayrıntılı bir yorumu için bakınız: Özgüç Orhan, Jean Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 68, Sayı. 3, 2013, s. 1-35.

²³ Rousseau, *Emile*, s.357.

²⁴ *Über Pedagogik*'te Kant, din meselesini tam anlamıyla bir vicdan ve ahlak meselesi olarak ele alır ve ufak tefek farklılıklar dışında, tüm dinlerin özünde aynı olduğunu iddia eder. Tanrı, insanların içine bir yargı merci yerleştirmiştir ve bunun adı da vicdandır.(Kant, *Über Pedagogik*, s.52) Önemli olan vicdana ve akla göre davranmaktır. Buradan bakıldığında, *Über Pedagogik* ve *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* arasında paralellik mevcuttur. Önemli olan aklın yasasına saygı duymak ve ahlaklı davranmaktır ve karar mercii de akıl ve vicdandır. Kant'ın dinle ilgili görüşleri için bakınız *Religion Within the Boundaries of mere Reason and other writings*, çev. Alan Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge,1998. Bir görüşe göre ise, Kant'ın ahlak metafiziği her ne kadar tutarlı olsa da, uygulaması yanlıştır, zira insanı yalnızlaştırır. Bu yalnızlaşmanın en güzel örneğine ise din alanında rastlarız. "Nitekim insanın dua ederken dahi Tanrı ile irtibat kuramayacağını düşünmek, olgunluğunu ve bağımsızlığını kazanmış bir akıl anlayışı üzerinden ahlaki inşa etmek, insanı yalnızlaştırmaktadır. Bu yalnızlık, aslında aklın kendisinden başka bir yere dayanmamasıyla yani ahlak yasasından dolayı davranma şartıyla ilgilidir." Bu fikrin ayrıntıları için bakınız: Mehmet Gönenç,

Yukarıda da incelediğimiz gibi, Rousseau'nun eğitim anlayışı beş temel prensibe dayanmaktadır; doğacılık, deneyimlemenin önemi, hümanizm, ölçülülük ve otonomi. Bu prensiplerin birebir olmasa da paralel bir biçimde Kant'ın eğitim felsefesinde de karşımıza çıktığını göreceğiz. Yazının bundan sonraki bölümünde Kant'ın eğitim anlayışının Rousseau'nun eğitim anlayışı ile paralel prensiplere dayandığını ispat etmeyi hedeflemekteyiz. Son bölümde ise, yazının temel iddiasını göz önünde bulundurarak (Kant'ın eğitim felsefesinin tam anlamıyla Rousseaucu olmadığı), Kant'ın, incelediğimiz prensiplerden ne kadarını Rousseau'dan çıkarsamış olabileceği üzerinde duracağız.

2.Immanuel Kant'ın Eğitim Anlayışı ve Rousseau'dan Çıkarsadıkları

Kant, eğitimle ilgili olarak kaleme aldığı notlarına insanın eğitime ihtiyacı olan tek varlık olduğu tespiti ile başlar. Eğitim, yetiştirme, disiplin ve kültürü içeren öğretimden oluşan bir süreçtir.²⁵ Yetiştirme, çocuğun büyütülmesi ve beslenmesini ifade etmektedir. Fakat çocuk aynı zamanda disipline ve öğrenime de muhtaçtır. Disiplin, insanı diğer türlerden ayıran, insanın dürtülerini ve içgüdülerini kontrol altına almayı sağlayan bir mekanizmadır.²⁶ Disiplinin çok küçük yaştan itibaren verilmesi gerekir, zira sonradan bir karakterin değişmesi çok mümkün değildir. Başka bir deyişle, Kant için disiplin insanın eğitiminin en başında verilmesi gereken, karakterin şekillenmesini belirleyen unsurdur.

Kant'ın disipline verdiği önemin insan doğası ile ilgili varsayımından kaynaklandığını da belirtmek lazım. Kant, Rousseau'nun aksine, insanın doğuştan ne iyi ne de kötü olduğunu varsayar. İnsanda iyiliğe doğru yönelme eğilimi mevcuttur ama insanın bunun için çaba sarf etmesi gerekir.²⁷ Rousseau ise, insan doğasının doğuştan iyi olduğuna dair kuvvetli bir inanca sahiptir ve hatta bu sebepten, doğru eğitimin doğaya uygun eğitim olacağını düşünür. Kant, her ne kadar Rousseau'nun doğaya uygun eğitim anlayışını paylaşa da, insanın doğasından kaynaklanan bazı yönlerinin ancak erken bir disiplin yoluyla törpüleneceğine inanmaktadır.

Kant'ın Ahlak Metafiziği, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, Mart 2011, s. 341-358

²⁵ Immanuel Kant, *Kant on Education (Über Pädagogik)*, Çev. Annette Churton, D.C Heath and Co., Boston, 1900 (<http://oll.libertyfund.org/title/356>), s.11.

²⁶ A.g.e., s.112.

²⁷ A.g.e., ss.14-15.

Immanuel Kant'ın Jean Jacques Rousseau'dan Çıkarırsadıkları: Eğitim Üzerine

Kant ve Rousseau arasındaki eğitimin dayanakları açısından bu önemli fark dışında, iki düşünürün eğitim kavrayışları arasında çoğunlukla bir paralellik gözlemlemekteyiz. Rousseau'nun eğitim anlayışını dayandırdığı temeller olan ölçülülük, doğaya uygunluk, hümanizm, deneyimlemenin önemi ve otonomi prensiplerinin hemen hemen hepsinin yansımalarına Kant'ın eğitim anlayışında rastlamaktayız. Fakat yazının iddiası ile uyumlu olarak, bu yansımaların, Kant'ın özgün katkılarıyla bir anlam kazandığını ve Kant'ın eğitim felsefesini şekillendirdiğini göreceğiz.

İlk olarak eğitimin doğaya uygunluğu prensibi ile başlayalım. Doğaya uygun eğitim konusunda Kant üzerindeki Rousseau etkisini kanıtlamak hiç de zor değil, zira *Über Pädagogik* eserinin ikinci bölümünü oluşturan fiziksel eğitim bölümünde, bu etkiyi açık eden çok sayıda örnek mevcut. Kant, *Über Pädagogik*'te eğitimi fiziksel ve pratik eğitim olarak iki kategoriye ayırır. Fiziksel eğitim, hayvanlarla ortak olarak paylaştığımız beslenme ve yetiştirme (büyüme) süreçleriyle ilgilidir. Pratik eğitimse insana özgür bir birey olarak nasıl yaşaması gerektiğini öğreten ahlaki eğitimi içerir. Fiziksel eğitim, temel olarak ebeveynlerin ve bakıcıların görevidir. Kant, fiziksel eğitimin doğanın insana sundukları ile uyumlu olarak gerçekleştirilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Mesela, bebekler için anne sütünün doğa tarafından sunulmuş en iyi beslenme kaynağı olduğunu ve mümkün olduğu müddetçe bebeklerin anne sütü ile beslenmesinin gerekli olduğunu belirtir.²⁸ Hatta bu konuda Rousseau'ya doğrudan referansla, annenin ilk emzirme sütünün bilinenin aksine, bebek için faydalı olduğu, zira doğanın hiçbir şeyi boş ve sebepsiz yaratmadığına vurgu yapar.²⁹

Kant, Rousseau'ya paralel bir biçimde, bebeğin kundaklanmasına da karşı çıkar çünkü ona göre, kundaklama da doğal bir yöntem değildir. Ona göre, aslında biz çocuğun rahatından çok, kendi rahatımız ve konforumuz için çocuğu kundaklarız çünkü sınırlı sarılmış bir çocuğa göz kulak olmak daha kolaydır.³⁰ Aynı konuda Rousseau'ya kulak verelim. Rousseau da benzer bir şekilde kundaklamaya karşı çıkar. Rousseau der ki:

“Çocuk kılıflarından çıkıp da tam solumaya başlamışken, onun daha sıkışmış durumda kalacağı, başka kılıflar içine konmasına izin vermeyin. Ne baş yastıkları, ne sargılar, ne kundak olmalı; kollarını bacaklarını tümüyle serbest bırakan ve ne hareketlerini zorlaştıracak kadar ağır ne de havanın etkisini duymasını

²⁸ A.g.e., s.23.

²⁹ A.g.e.

³⁰ A.g.e., s.25.

engelleyecek kadar sıcak, bol ve geniş kundak bezleri kullanılmalı.”³¹

Dahası, ek olarak, Rousseau da sımsıkı sarılmış çocuğa göz kulak olmanın sütannelerin işini kolaylaştırdığını ve kundaklamanın sebeplerinden birisinin de bu olduğunu ima eder.³²

Kant, doğaya uygun eğitimin bir prensip olarak benimsenmesinin gerekliliğini şöyle belirtmektedir: “Çocuğun erken dönem eğitiminin, doğanın kurgusuna saygı duymak dışında bir müdahale içermemesi gerekir, önemli olan doğanın kurgusunun iyi bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktır.”³³ Burada, Rousseau’nun eğitim felsefesinin temelinde yer alan doğanın hiçbir zaman gereksiz ve yanlış bir iş yapmadığı anlayışı ile paralellik çok açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Diğer prensibe geçmeden önce, Rousseau ve Kant’ın eğitim anlayışlarında doğacılık prensibine ilişkin bir farka değinmemiz önemlidir. Rousseau’da doğaya uygun eğitim bir prensip olarak karşımıza çıkarken, doğa- kültür karşıtlığı ve aslında kültür yerine, doğanın takip edilmesinin gerekliliği belirgin bir biçimde vurgulanmaktaydı. Oysaki Kant’ta doğa- kültür karşıtlığını, çocuğun ilk dönem eğitimini kapsayan fiziksel eğitim döneminde görsek de, daha sonraki aşamalarda, özellikle disiplinin ve ahlaki eğitimin devreye girdiği aşamalarda, bu karşıtlık vurgulanan bir konu olmaktan çıkmaktadır.³⁴ Bu demek değildir ki, Kant’ın ahlak anlayışı kültür tarafından şekillendirilir. Tam tersine, otonomi prensibini anlatırken göreceğimiz üzere, Kant’ın genel ahlak felsefesi ile tutarlı bir biçimde, evrensel ahlak yasaları ve ödev fikri ahlaki eğitimde önemli yer tutmaktadır.

Kant’ın Rousseau’dan çıkarsadığı prensiplerden bir diğeri de ölçülülüktür. Önceki bölümde Rousseau’nun ölçülülük prensibinin iki anlamı olduğundan bahsetmiştik. Birinci anlamının, öğretmenin öğrenciye

³¹ Rousseau, *Emile*, s.41.

³² *A.g.e.*

³³ Kant, *Über Pädagogik*, s.25.

³⁴ Ahlaki eğitim ve disiplin, Kant için, ailenin yanında, kamusal ve kurumsal eğitimin de alanına giren konulardır. Rousseau’nun *Emile* eserinde ise eğitimin kurumsal boyutuna çok da vurgu yapılmamaktadır. *Emile*’de karşımıza özel bir öğretmen ve öğrenci ilişkisi çıkmaktadır. Bu ilişkinin kurumsallaşmış hali, Rousseau, *Emile* ergen olduğunda, onunla kontrat yaptığında ortaya çıkmaktadır. Fakat tabii ki bu, Kant’ın kastettiği devlet tarafından verilen bir eğitime denk değildir. Zaten Rousseau, çağının kurumları tarafından verilen pozitif eğitimi eleştirmekte ve bu kurumsal eğitimin özerk bireyler yetiştirmek amacına ulaşmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Bakınız, *Emile*, sayfa 134.

Immanuel Kant'ın Jean Jacques Rousseau'dan Çıkarırsadıkları: Eğitim Üzerine

davranışının ölçülü olması, ikinci anlamınınınsa çocuğun davranışlarının ve tutumlarının yaşı ile uyumlu olması demiştik. Rousseau'nun eğitim teorisinin prensiplerinden birisi olan bu ölçülülük anlayışının her iki boyutunun yansımalarına da, Kant'ın eğitim anlayışında rastlamaktayız.

Kant'a göre, çocuğa aşırı ilgi ve hoşgörü göstermek, çocuğun karakterinin bozulmasına sebebiyet verebilir.³⁵ Çocukların her istediklerini yapmak, onlar üzerinde olumsuz etkide bulunur, fakat benzer bir biçimde onların isteklerine sürekli karşı çıkmak da yanlış bir eğitim stratejisidir. Çocukların isteklerine sürekli karşı çıktığımızda, onların öfkelerini sürekli baskılamalarına neden oluruz. Bunun ise sonuçları içlerindeki öfkenin daha da büyümesidir.³⁶ Görüldüğü gibi, Rousseau'dakine benzer bir biçimde, çocukla kurulan ilişkinin bir dengeye oturtulmasının gerekliliği üzerinde durulmaktadır.

Ölçülülüğün Rousseau'daki ikinci anlamını düşündüğümüzde de, Kant üzerindeki Rousseau etkisine şahit olmaktayız. Kant'a göre, eğitim, her zaman çocuğun yaşı ile orantılı olmalıdır. Bir çocuğun zeki olmasını istiyorsak, ondan bunu, çocuk olmayı bıraktıktan sonra beklemeliyiz. Zira önemli olan çocuğun çocukça bir biçimde iyi bir doğaya sahip olmasıdır, bir yetişkin gibi akıllı olması değil.³⁷ Paralel bir motivasyonla, Rousseau şöyle demektedir:

“Doğa çocukların büyüüp adam olmadan önce onların çocuk olmalarını istiyor. Bu düzeni bozmaya kalkarsak, ne olgunluğu ne de tadı olan ve çürümekte gecikmeyecek turfanda sebzeler üretiriz: Genç bilginlere ve yaşlı çocuklara sahip oluruz. Çocukların kendilerine özgü görme, düşünme ve hissetme biçimleri vardır, bunların yerine kendimizinkini koymak istemekten daha akılsızca bir şey olamaz ve ben çocuğun on yaşındayken düşünme yetisine sahip olmaktansa, beş kadem boyunda olmasını yeğlerim.”³⁸

Burada Rousseau'nun ölçülülük prensibi ile doğacılık prensipleri arasındaki geçişkenliği de görmekteyiz. Doğaya uygun olması gereken eğitim, aynı zamanda ölçülülüğü gerekli kılmaktadır. Benzer şekilde Kant da,

³⁵ Kant, *Über Pädagogik*, s.30.

³⁶ A.g.e., s.31.

³⁷ A.g.e., s.22.

³⁸ Rousseau, *Emile*, s.88.

çocuğun yaşına uygun ölçülü eğitiminin gerekliliğini doğacılıkta bulmaktadır.

Rousseau'nun eğitimle ilgili prensiplerinden birisinin de deneyimlemenin önemi olduğundan bahsetmiştik. Rousseau'nun eğitim anlayışında, deneyimleme yoluyla öğrenmenin, öğretmenin anlatması ya da kitaptan öğrenme yöntemlerine üstün olduğunu belirtmiştik. Benzer bir bakış açısına, biraz farklı da olsa, Kant'ta da rastlamaktayız. Kant, Rousseau kadar keskin bir biçimde öğreten otorite olarak öğretmen ve pasif alıcı olarak öğrenci anlayışına karşı çıkmamakla birlikte, ifadelerinden, çocuğun öz deneyiminin önemine vurgu yaptığını çıkarsayabiliriz. Mesela, Kant'a göre, çocuğun eğitiminde ne kadar az araç kullanırsak, çocuğa o kadar fazla kendi deneyimiyle öğrenme fırsatı sağlamış oluruz.³⁹ Çocuğun kendi kendine yazmayı öğrenmesi çok muhtemeldir, zira birileri bunu tek başına yapmayı öğrenmiştir ve çok da zor bir şey değildir. Çocuk, kendi deneyimiyle öğrendiği faaliyetleri daha iyi ve kolay öğrenir.⁴⁰ Buradan, Rousseau'ya paralel bir şekilde Kant'ın, çocuğun aktif olarak katıldığı ve deneyimlediği bir eğitimin doğru eğitim olduğunu savunduğunu çıkarsayabiliriz.

Rousseau'nun eğitim felsefesini şekillendiren prensiplerden bir diğerinin hümanizm olduğundan bahsetmiştik. Rousseau hümanist eğitim anlayışını insan doğasının doğuştan iyi olduğu fikri ve öz sevgi'ye (*amour de soi*) dayandırmaktaydı. Bu bağlamda, empati ve acıma duygusunun geliştirilmesi hümanist eğitimin temel amaçlarındandı. Kant'ın Rousseau'nun hümanizmine paralel bir hümanizm geliştirdiğinden bahsedebiliriz. Fakat daha önceden belirtildiği üzere, *Über Pedagogik*'te bu hümanizm insan doğasının kaçınılmaz iyiliğine dayandırılmak yerine, insan doğasında var olan iyilik kapasitesinin eğitim yoluyla geliştirilmesinin gerekliliğine dayanmaktadır. Yani, ona göre, insan doğuştan ne iyidir ne de kötü. Eğitim insanın içinde bulunan iyiliğe yönelme kapasitesini geliştirmek için gereklidir.

Kant'ın hümanizmi, kozmopolitanizm fikri ile harmanlanmış bir hümanizmdir. Kant'a göre, duygusal yakınlık ve sevgi ilk önce kendimiz ve yakın çevremiz için gelişen bir bağlılıktır. Bu, doğal olarak tüm insanlarda olan bir eğilimdir. Buna ek olarak, çocuklarda, dünyanın ilerlemesi ile ilgili de ilgi uyandırmak ve geliştirmek gereklidir.⁴¹ Çocukların kendileri ya da

³⁹ Kant, *Über Pedagogik*, s.26.

⁴⁰ A.g.e., s.26.

⁴¹ A.g.e., s.55

ülkeleri ile ilgili olmasa da, dünyayı ilgilendiren konularda ve dünyanın ilerlemesi konusunda heyecan duymaları önemlidir.

Rousseau'ya paralel bir biçimde, Kant, çocuklara bencil çıkar ya da kişisel faydanın ötesinde, insanlık kavramı ile ilgili duyarlılık ve bağlılık aşılmasının önemini vurgular. İnsanlığın ilerlemesi fikrinin eğitimin en önemli prensiplerinden olması gerektiğine parmak basmaktadır: "Eğitimle ilgili programları hazırlayanların dikkat etmesi gereken en önemli konulardan birisi de çocukların bugün için değil, insanlığın ilerlemiş geleceği ve tüm insanlığın kaderi için eğitilmeleridir."⁴² Başka bir deyişle, Kant'a göre, çocuklara, kozmopolitan bir insanlık anlayışı temelinde eğitim verilmesi hedeflenmelidir.

Son olarak otonomi prensibi üzerinde duracağız. Rousseau'ya paralel bir biçimde, Kant'ta da eğitimin temel amacı, özerk bireyler yetiştirmektir. Rousseau'da otonominin, bireyin kendi aklının yol göstericiliğinde, dışsal etkilerin tahakkümünün etkisinde kalmadan ve hırs, tutku gibi duygularının esiri olmadan karar vermesi ve yaşamını yönlendirmesi anlamına geldiğini belirtmiştik. Kant'ın *Über Pedagogik* eserinde, paralel bir özerklik tanımına rastlamak mümkündür. Aynı zamanda, Kant'ın otonomi kavramının ayrıntılı olarak geliştirildiği *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* eseri ile *Über Pedagogik* arasında da bir uyum olduğundan bahsetmek mümkündür.

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'nde, özerk bireyin eylemlerinin, doğal eğilimleri tarafından yönlendirilmeyip, yalnızca ve yalnızca evrensel yasa olabilecek maksimler tarafından yönlendirilmesi gerektiğini belirtir.⁴³ Kant, bu ahlaki gerekliliğe, *kategorik buyruk* yani aklın yasası adını vermektedir. Kant, kategorik buyruk doğrultusunda, öğrencilerin bir eylemin ahlaki olarak doğru olduğuna karar verirken, o eylemin doğal eğilimlerine hitap etmesine değil, o eylemi yerine getirirken ahlaki ödevlerini gerçekleştirmiş olmalarına dikkat etmeleri gerektiğini belirtir. Eğitimin amacı, çocuklara evrensel ahlak yasasını anlatmak ve içlerindeki otonomi potansiyelini gerçekleştirmelerinin önünü açmak olmalıdır. Başka bir deyişle, ahlaki eğitimin amacı, öğrencileri herkesin amaçları şeklinde formüle edilebilen iyi hedeflere yönlendirmek olmalıdır.⁴⁴

⁴² A.g.e., ss.15-16.

⁴³ Immanuel Kant, Kant, Immanuel, Groundwork of the Metaphysics of Morals, der. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ss. Xv-52.

⁴⁴ A.g.e., s.51.

Kant'a göre birey, ancak ödev ve yasa kavramlarını kavradığı zaman ahlaki bir birey olabilir. Bu sebepten çocuklar, kendilerine karşı ve başkalarına karşı ödevleri konusunda yönlendirilmelidirler. Mesela, bir kişi bir söz verdiği zaman, kendine karşı bir ödev olarak sözüne sadık kalmalıdır. Dahası, başkalarına karşı ödevi olan onların haklarına saygı göstermeyi öğrenmesi gerekmektedir ve eylemlerini bu doğrultuda sürdürmelidir.⁴⁵ Bu açıdan eğitim, öğrencilere doğru prensipler aşılmasını hedeflemeli, öğrencilerin bu prensipleri kavramalarını ve kabul etmelerini sağlamalıdır. Ahlaki kapasite insan iradesinin varsayılan bir özelliği olup, bu özellik her rasyonel birey tarafından paylaşılsa da, bu kapasitenin geliştirilmesi için eğitim gerekli ve önemli bir faaliyettir.

Kant'a göre, öğrencilerin otonomi kapasitelerini geliştirebilmelerinde öğretmenin önemli bir rolü vardır. Bu açıdan Kant'ın pedagojisi, ahlaki eğitimde Sokratesci bir metot benimsemektedir. Nasıl ki Sokrates, diyaloglarında, insanların zihinlerinden fikirlerini dışarı çıkarmayı başarır, öğretmenin de öğrencilere benzer bir biçimde yaklaşması gerekir.⁴⁶ Öğretmenin amacı, öğrencilerin zihinlerinde zaten var olan ahlaki ve rasyonel bilgileri dışarı çıkartmak olmalıdır, onlara bilgi sunmak ya da dayatmak değil.⁴⁷

Sokratesci metoda ek olarak, Kant, kamusal eğitimde doğru ahlaki davranışlar ve kurallarla ilgili bir kateşizm oluşturmanın önemli olduğunu düşünmektedir. Kateşizm konusunda Kant'ın aklında Protestan kilisesinin duaları ve dini kuralları çocuklara öğretirken kullandığı soru cevap şeklinde metinler vardır. Protestan kateşizminde sorular da cevaplar da ezberlenir. Fakat Kant'ın önerdiği kateşizmde, soruların ezberlenecek cevapları yoktur çünkü asıl amaç, çocukların kendi akıl yürütmeleri sonucunda, ahlak yasasına saygı sebebiyle doğru maksimlere ulaşmalarını sağlamaktır.⁴⁸ Kant'a göre, mesela, kateşizmin bir parçası olarak çocuklara yalan söylemenin doğru olduğu durumlar var mıdır sorusunu yöneltebiliriz. Çocuklara her durumda yalan söylemenin yanlış olduğunu öğretmek önemlidir, zira belli bir konuda yalan söylemenin ahlaki olduğunu düşünürlerse, bunu diğer alanlara da transfer edip, yalan söylemek için fırsat kollayabilirler.⁴⁹

⁴⁵ A.g.e., ss.47-48.

⁴⁶ A.g.e., s.40.

⁴⁷Johannes Giesinger, Kant's Account of Moral Education, *Educational Philosophy and Theory*, Cilt. 44, Sayı 7, 2012, s. 783.

⁴⁸ Chris W Surprenant, Kant's Contribution to Moral Education: the Relevance of Catechistics, *Journal of Moral Education*, Cilt. 39, Sayı.2, Haziran 2010, s.169.

⁴⁹ Kant, *Über Pedagogik*, s.49.

Kant'ın pedagojisi, Rousseau'ya paralel bir biçimde, çocukları, insanlığın üyesi olan özerk bireyler olarak yetiştirmeyi hedeflemektedir. Otonomi, insan iradesinin bir özelliğidir ve eğitim, çocuklara, kendi akıllarının yasalarını takip etmelerini sağlayacak olan bu kapasitenin geliştirilmesinde rehberlik edecektir. Yazının birinci bölümünde, Rousseau'nun eğitim felsefesinin temelinde de özerk bireyler yetiştirmek hedefinin, diğer tüm prensiplerine gerekçe sağlayan, önemli bir hedef olarak karşımıza çıktığını vurgulamıştık.

Sonuç Yerine: Kant'ın Eğitim Anlayışı Ne kadar Rousseaucudur?

Yukarıda Rousseau ve Kant'ın eğitim felsefelerini karşılaştırmalı olarak ele aldık. Asıl amaç, Kant'ın Rousseau'dan çıkaradıkları üzerine düşünmektir. Görünen o ki, Kant, birçok prensip temelinde Rousseau ile örtüşen bir eğitim felsefesi geliştirmektedir. Kant'ın eğitim anlayışında, doğacılık, deneyimleme yolu ile öğrenme, hümanizm, ölçülülük ve otonomi prensipleri açısından Rousseau ile paralelliklerin mevcut olduğunu tespit ettik.

Geldiğimiz noktada, sorulması gereken soru, Kant'ın nereye kadar Rousseau'dan doğrudan etkilenerek eğitim anlayışını geliştirmiş olabileceğidir. Doğacılık, deneyimleme yoluyla öğrenme ve ölçülülük prensipleri açısından doğrudan bir etkilenmenin izlerini gözlemleyebiliyoruz. Hümanizm ve otonomi prensipleri açısından da paralellik çok açık biçimde ortaya çıkmaktadır ancak, hem hümanizm hem de otonomi Kant'ın ahlak felsefesinin temel prensiplerindedir. Dolayısıyla, Kant'ın bu prensipleri doğrudan Rousseau'nun eğitim felsefesinden çıkaradığını iddia etmek çok iddialı ve haddini aşan bir tez olur. Kant'ın eğitimle ilgili fikirlerini şekillendiren bu iki temel prensibin- hümanizm ve otonomi- Kant'ın kozmopolitan, evrenselci ahlak anlayışının bir ürünü olduğunu belirtmek daha doğru olacaktır.

Doğacılık prensibini ele aldığımızda, bu prensibin Kant'ın eğitim anlayışında, özellikle çocuğun erken dönem eğitimini ilgilendiren fiziksel eğitim dönemini kapsayan bir prensip olarak karşımıza çıktığını gördük. Erken dönem fiziksel eğitime ilişkin, Kant üzerindeki Rousseau etkisini çok bariz bir biçimde ortaya çıkaran tezlerin olduğuna rastlamaktayız. Bu anlamda, Kant'ın, eğitimin doğaya uygun olmasının doğru olduğunu iddia etmek adına vermiş olduğu örneklerin birebir Rousseau'nun *Emile*'de vermiş olduğu örneklerle örtüşüğünü görmekteyiz. Mesela yazının önceki

bölümlerinde değinmiş olduğumuz, anne sütünün bebek için doğanın sunduğu en yararlı besin oluşuna ve kundaklamanın yanlışlığına yönelik örnekler her iki düşünür tarafından da verilmektedir. Yine her iki düşünürde de ilkesel olarak eğitimde doğayı takip etmenin ve doğaya güvenmenin benimsenmesi gerektiğini, zira doğanın hiçbir şeyi yok yere kurgulamadığı anlayışı mevcuttur.

Her iki düşünür arasında doğacılık prensibine ilişkin paralelliğin de istisnası mevcuttur. Daha önce belirtildiği üzere, Rousseau'nun doğacılık fikri, doğa-toplum ya da doğa-kültür karşıtlığı üstünden beslenmektedir. Bu karşıtlığı çocuğun toplumun bir üyesi olduğu daha geç dönem eğitiminde de görmekteyiz. Rousseau'ya göre, çocuğun topluma karışması ve dolayısıyla, toplumun ve kültürün bozucu etkilerine maruz kalması kaçınılmazdır. Ona göre, toplumun yozlaştırıcı etkilerini ne kadar geciktirirsek ve bu etkilerin önlemlerini ne kadar iyi alırsak, eğitimimiz o kadar doğru olur. Aslında bir bakıma Rousseau için doğaya uygun eğitim, toplumun ve kültürün yozlaştırıcı etkisini azaltma amacını gütmektedir. Kant'a baktığımızda ise, böylesi bir doğa-toplum karşıtlığının vurgulanmadığını görmekteyiz. Çocuğun ilk dönem eğitimine ilişkin doğacılığın adeta kutsandığı ve yüceleştirildiği bir retorik mevcut fakat bu retorik, Rousseau'daki gibi doğa-toplum karşıtlığından beslenmemektedir.

İncelendiği üzere, her iki düşünürde de deneyimlemenin önemi eğitimin önemli prensiplerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant, çocuğun aktif olarak kendi deneyimi ile öğrenmesinin en ideal ve doğru yöntem olduğunda Rousseau ile hemfikirdir. Bu noktada Rousseau kadar keskin ve radikal bir biçimde kitaptan öğrenmeyi ya da öğretmenin anlatmasını mahkum etmez ancak yine de, çocuğun birçok şeyi tek başına doğal bir biçimde deneyimleyerek öğrenebileceği fikrindedir. Daha önce değindiğimiz gibi, Rousseau'ya paralel bir biçimde, mesela, çocuğun kendi haline bırakıldığında okumayı ve yazmayı öğrenebileceğini iddia eder. Bu bize, daha önce değindiğimiz, Rousseau'nun çocuğun coğrafya dersinde öncelikle kendi deneyimi ile haritaların nasıl çizildiğini öğrenmesi ve haritaların anlamını çözmeyi öğrenmesinin gerekliliği ile ilgili örneğini hatırlatmaktadır.

Ölçülülük prensibi, Kant'ın eğitim anlayışı üzerindeki Rousseau etkisinin en iyi ortaya çıktığı alanlardan bir diğeridir. Kant, görüldüğü üzere, hem eğitimin metodu ve öğretmen-öğrenci ilişkisinde, hem de çocuğun tavır ve davranışlarının yaşı ile uyumlu olması konusunda Rousseau ile hemfikirdir. Aynı Rousseau gibi, çocuğa ne çok katı ve umursamaz ne de aşırı ilgili ve üstüne düşme şeklinde davranılmasının doğru olmadığını

belirtmektedir. Her iki düşünür de, çocuğun yetişkin gibi akıllı ve zeki olmasındansa çocukça bir doğaya sahip olmasının daha önemli olduğunu belirtir. Bu noktada, daha önceden de gördüğümüz üzere, çocuğun yaşına ve doğasına uygun şekilde davranmasının önemi ile ilgili verdikleri örnekler örtüşmektedir. Rousseau'nun "ben çocuğun on yaşındayken düşünme yetisine sahip olmaktansa, beş kadem boyunda olmasını yeğlerim" sözü ile Kant'ın "bir çocuktan zeki olmasını, önce çocuk olduktan sonra bekleyin, öncelikle onun çocukça bir şekilde iyi bir doğaya sahip olmasını bekleyin fakat asla bir yetişkin gibi akıllı olmasını değil" sözü arasındaki paralellik sanıyorum ki su götürmez bir biçimde ortadadır.

Hümanizm ve otonomi prensipleri ile ilgili her iki düşünür arasında paralellik mevcut olsa da, bu iki alana ilişkin Kant'ın daha özgün, kendi hümanizm ve otonomi anlayışını yansıttığı bir eğitim kavrayışı karşımıza çıkmaktadır. Rousseau'nun hümanizmine kaynak teşkil eden insan doğasının doğuştan iyi olduğu fikri yerine, Kant'ta, insanın doğuştan ne iyi ne de kötü olduğu fikrine rastlamaktayız. Kant, hümanizmini kozmopolitan bir temele dayandırmaktadır. Bu bağlamda, öğrencilerin dünya toplumunun bir üyesi oldukları bilinciyle, insanlığın ilerlemesi ideali doğrultusunda yetiştirilmelerinin önemine vurgu yapmaktadır. Benzer bir kozmopolitanizm Rousseau'nun *Emile*'inden de çıkarılsanabilir zira, insanlar arasında ayırım yapmadan empati ve acıma duygularının geliştirilmesi, eğitimin bir hedefi olarak koyulmaktadır. Ancak, Kant'ın kozmopolitan hümanizmi, insan doğasının iyiliği üzerinden temellendirilmemektedir. Kant'ın kozmopolitan eğitim anlayışı, insanda doğuştan var olan kendine yakın olanlarla ilgilenme eğiliminin yerine, aynı zamanda uzak olanlarla da ilgilenme eğiliminin geliştirilmesi ve bunun ahlaki bir ödev olarak algılanması fikrine dayanmaktadır.

Hem Rousseau hem de Kant'ın eğitim felsefelerinin temelinde kendi akli ile karar veren ve yaşamını bu doğrultuda sürdüren özerk bireyler yetiştirme hedefi bulunmaktadır. Bu açıdan baktığımızda her iki aydınlanma düşünürü arasında otonominin anlamı bakımından ortaklık olması kaçınılmazdır. Öğrencilerin dışsal tahakküm, manipülasyon, önyargı, kişisel hırs ve çıkarlarının etkisinde kalmadan, özgür ve eleştirel bir biçimde, akıllarının otoritesi doğrultusunda karar vermeleri ve yargıda bulunmalarının önemine her iki düşünür de vurgu yapmaktadır.

Otonomi prensibi ile ilgili olarak, Rousseau ile paralelliklerin yanında, Kant'ın otonomi anlayışının özgün yönlerinin eğitim anlayışına doğrudan yansıdığına şahit olmaktayız. Mesela, Kant'ın ahlak felsefesinin temelinde yer alan kategorik buyruk ve ödev kavramları, Kant'ın eğitim felsefesinde de

yer bulmaktadır. Kant, eğitimin amacının, öğrencileri doğru ahlaki kurallar ve ödevler konusunda yetiştirerek, onların özerk kapasitelerini geliştirmek olduğunu vurgulamaktadır. Bir diğer anlatımla, öğrencilerin, evrensel kural olabilecek buyruklar doğrultusunda, yani aklın yurasına saygı duyma motivasyonu ile eylemlerde bulunmalarının önemini kavramaları önemlidir. Bu doğrultuda, kendilerine karşı ve başkalarına karşı ödevlerini iyi kavramaları da gereklidir.

Kant'a göre, öğrencilerin özerk kapasitelerini geliştirme hedefi taşıyan bir eğitimin Sokratik bir yöntem izlemesi gereklidir. Nasıl ki Sokrates, sorular sorarak, insanların zihninde var olan bilgileri ortaya çıkartıyorsa, öğretmen de öğrencilere bilgi dayatmak yerine, onların zaten bildikleri fikirleri ortaya dökmeleri konusunda onlara rehberlik etmelidir. Kant'ın Sokratik metodunun, Rousseau'nun deneyimleme yolu ile öğrenme ve otonomi anlayışı ile uyuştuğunu söylemek mümkün. Fakat bunun yanında Kant, Rousseau'dan farklı olarak, öğrencilere doğru davranışları öğretmek için kateşizmi önermektedir. Kant'ın kateşizm önerisi, otonomi anlayışı ile tutarlıdır, zira onun kastettiği, cevapları belli olan ve ezberlenmesi gereken bir kateşizm değildir. Daha çok, cevapların öğrencinin aklını özgürce kullanması yoluyla bulunduğu daha esnek bir metottur.

Sonuç itibarıyla, diyebiliriz ki, Kant'ın eğitime ilişkin fikirleri, Rousseau'nun eğitim felsefesinden etkilenmiş ve ilham almıştır. Fakat bu demek değildir ki Kant, tam anlamıyla Rousseaucu bir eğitim felsefesi geliştirmiştir. Kant, ahlak felsefesini eğitim anlayışına transfer etmiş ve bu anlamda, özgün ve tutarlı bir eğitim kavramsallaştırması geliştirmiştir.

KAYNAKÇA

- Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, Nisan 1997.
- Gönenç, Mehmet, Kant'ın Ahlak Metafiziği, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, Mart 2011
- Gül, Fikri, Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau- Kant Örneği, *Kaygı*, 2008/11
- Giesinger, Johannes, Kant's Account of Moral Education, *Educational Philosophy and Theory*, Cilt. 44, Sayı., 7, 2012
- Kant, Immanuel, Religion Within the Boundaries of mere Reason and other writings, çev. Alan Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Kant, Immanuel, Kant on Education (Über Pedagogik), Çev. Annette Churton, D.C Heath and Co., Boston, 1900 (<http://oll.libertyfund.org/title/356>)
- Kant, Immanuel, Groundwork of the Metaphysics of Morals, der. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- Orhan, Özgüç, Jean Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 68, Sayı. 3, 2013
- Parry, Geraint, "Emile: Learning to Be Men, Women and Citizens", Cambridge Companion to Rousseau, der. Patrick Riley, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Rousseau, Jean Jacques, The Social Contract and Other later Political Writings, Cambridge University Press, 1997
- Rousseau, Jean. Jacques, Emile ya da Eğitim Üzerine, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011
- Rousseau, Jean. Jacques, "Discourse on Political Economy", The Social Contract and Other Later Political Writings, der. Victor Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- Rousseau, Jean Jacques,, "Considerations on the Government of Poland", The Social Contract and Other Later Political Writings, der. Victor Gourevitch Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- Surprenant, Chris W., Kant's Contribution to Moral Education: the Relevance of Catechistics, *Journal of Moral Education*, Cilt. 39, Sayı.2, Haziran 2010
- Yayla, Ahmet, "Kant'ın Ahlak Eğitimi Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt. 38, Sayı 1, 2005

THE BIRTH OF THE NEW PERCEPTION OF HUMANKIND FROM ŞEMSEDDİN SAMİ TO AHMED NEBİL

İnan KALAYCIOĞULLARI*

ABSTRACT

The general conviction regarding the humankind up until the 19th century was that human beings were an independent and superior species among all the living beings created by God and this sui generis state was achieved by "reason" which other beings did not possess. This perception, however, began to change and transform through the works of scientists led by Lamarck and Darwin alongside with new data collected by works conducted in geology, anthropology, comparative anatomy, and physiology. Consequently, not only the fact that human beings were no different than other species with regards to material and spiritual characteristics but also the fact that species were able to change and originate from another came to be accepted as well. On the other hand, the traditional perception of humankind maintained its dominance until the last quarter of the 19th century in the Ottoman society but beginning with this era modern Ottoman thinkers paved the way to the establishment of a perception parallel to that of the West by works of anthropology, zoology and geology produced through the utilization of western resources.

This study aims to introduce works in anthropology published in the Ottoman era spanning from Şemseddin Sami to Ahmed Nebil and then discuss the ways in which thoughts on humankind and the origin of humankind (what the humankind was, which age human beings came into being) were dealt with in order to comprehend the process of the new perception of the humankind in the Ottoman society.

Keywords: *Anthropology in Ottomans, The Origin of Humankind, Şemseddin Sami, Osman Bey, Mustafa Satı Bey, Ahmed Nebil.*

(Şemseddin Sami'den Ahmet Nebil'e Yeni İnsan Algısının Doğuşu)

Özet

XIX. yüzyıla kadar insana dair genel kabul, insanın Tanrı tarafından yaratılan canlılar arasında bağımsız ve üstün bir tür olduğu ve bu eşsizliğe de diğerlerinde olmayan "akıl" ile sahip olduğudur. Ancak bu algı, başta Lamarck ve Darwin olmak üzere bilim insanlarının eserleriyle ve jeoloji, antropoloji, karşılaştırmalı anatomi ve fizyoloji çalışmalarından elde edilen yeni bilgilerle değişime ve dönüşüme uğramaya başlamıştır ve sonuçta insanın, diğer türlerden maddi ve manevi özellikler bakımından pek bir farkının olmadığı ortaya konulduğu gibi, türlerin değişebildiği ve birbirinden hasil oldukları da kabul edilmiştir. Öte yandan, insana dair geleneksel algı, Osmanlılarda XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar hâkimiyetini sürdürmüştür, bu dönemden itibaren ise Batılı kaynaklardan yararlanarak hazırlanan antropoloji ve jeoloji içerikli eserlerle çağdaş Osmanlı düşünürleri Batı'dakine koşut bir algının yerleşmesine zemin hazırlamışlardır.

Bu çalışmada önce Şemseddin Sami'den Ahmed Nebil'e uzanan süreçte, antropoloji alanında Osmanlılarda yayımlanan eserler kısaca tanıtılacak, ardından Osmanlılardaki yeni insan algısının oluşma sürecinin kavranabilmesi amacıyla, bu eserlerde insana ve insanın kökenine dair düşüncelerin (İnsanın ne olduğuna, insanın hangi devirde ortaya çıktığına) hangi bağlamda ele alındığı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Osmanlılarda Antropoloji, İnsanın Kökeni, Şemseddin Sami, Osman Bey, Mustafa Satı Bey, Ahmed Nebil*

* Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

The leading question that the humankind is in quest of an answer from the moment s/he understands/comprehends that s/he exists is “What am I?” Firstly mythology, then religion and finally science attempted to respond to this question in various ways. Ideas about the origin of humankind to be based on a scientific grounding were only possible in the 19th century and novel ideas regarding the place occupied by human beings in nature were began to be put forward thanks to the developments especially in the fields of geology, biology, and anthropology. Thomas Henry Huxley, who was one of the leading scholars of this century, argued that the determination of human beings’ relationship with other things in nature was the most significant problem of humankind and this constituted the fundamental base of all other problems related to it asking the question “Where did we come from?” with regards to the origin of human beings at the beginning of the second chapter of his work entitled *Evidence as to Man’s Place in Nature* (1863).¹ The year in which Huxley’s book was published also happens to be the year when Ahmet Vefik Pasha’s book containing the first information on anthropology in the Ottoman era was published. In spite of this fact, it was only possible for Ahmed Nebil among other Ottoman scholars to investigate the subject by focusing on the origin of humankind and to explore the subject like Huxley. Indeed, Baha Tevfik, who had added a foreword to Ahmed Nebil’s translation of Ernst Haeckel, quoted Huxley’s argument that the origin of humankind was the most significant problem.

Scholars point out to the last quarter of the 19th century when the first works on anthropology met readers in Turkey and Şemseddin Sami’s² (1850-1904) work entitled *İnsân* (1879) is highlighted. Nevertheless, Ahmet Vefik Pasha’s (1813-1891) work *Hikmet-i Tarih* (1863), which was composed of the notes of his lectures of the same title delivered at Darülfünun, contains the first information on philology, geology, archeology, and ethnography and is significant as it paved the way for future books on anthropology and geology which were written through the utilization of Western authors.³ On the other hand, the time when human beings were studied as biological beings began with Şemseddin Sami as mentioned

¹ Thomas Henry Huxley, *Evidence as to Man’s Place in Nature*, London 1863, p. 57.

² For a better understanding of Şemseddin Sami’s role and significance in our history of anthropology please see Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Vol. 3, Ankara 2007, pp. 95-108. Also see Zafer Toprak, *Türkiye’de Popülizm 1908-1923*, İstanbul 2013, pp. 68-76.

³ Ahmet Vefik Pasha, *Hikmet-i Târih*, Abbreviated by Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku, Konya 2013, p. 20.

above. After a couple of years Osman Bey⁴, who wrote the first ethnography book published in Turkey by collecting the lecture notes of his professor Andreas Mordtmann, followed Şemseddin Sami. Scholars, who wrote on and about anthropology, besides Şemseddin Sami and Osman Bey, were Mustafa Satı Bey⁵ and Ahmed Nebil⁶. Mustafa Satı Bey questioned the concept of “sacred” history in his work *Etnografya: İlm-i Akvâm*, in which he used illustrations and which he wrote based on the notes of his ethnography course he taught at Mekteb-i Mülkiye. Ahmed Nebil also wrote *İnsânın Menşesi*⁷ which was based on the text of the presentation at the International

⁴ As is known, Andreas David Mordtmann (1811-1879), who was one of the leading orientalist of the 19th century, had lived in Istanbul for many years and had served as an educator and civil servant. Mordtmann had taught not only statistics but also geography and ethnography at Mekteb-i Mülkiye and his notes on ethnography were collected as a book by one of his first students Osman Bey (1856-1920) and published as *İlm-i Ahval-i Akvam* in 1884. Please see Yeliz Okay, *Etnografya'nın Türkiye'ye Girişi ve İlm-i Ahval-i Akvam*, İstanbul 2012.

⁵ For Mustafa Satı Bey's life, works, and his work *Etnografya: İlm-i Akvâm*, please see Çiğdem Özbay, *Mustafa Satı El-Husrî'nin Etnografya Tarihimizdeki Yeri*, Unpublished MA Thesis, Ankara University Social Sciences Institute, 2014 and Çiğdem Özbay, “Mustafa Satı Bey ve Biyoloji Tarihindeki Yeri”, *Dört Öge*, Issue 8, Ankara 2015, pp. 89-110.

⁶ Although Ahmed Nebil's (Çıka) date of birth is not known, various sources offering limited information about his life state that he went to Albania after 1913 having his naturalization changed and worked as a journalist there until 1945 when he was assassinated by Enver Hoxha's mobs. Ahmed Nebil's literary life began with the publication of his work “Uçurtma” in Izmir newspaper and he published prose poems and philosophical, political, and literary works in such journals as *Yirminci Asırda Zeka*, *İştirak*, *Çocuk Dünyası*, *Tenkid*, *Teşvik*, *Eşek*, *Karagöz*, *Haftalık İzmir*, and *Piyano*. See İrfan Karakoç, “Türkiye’de Sosyalist Düşüncenin Az Bilinen Bir İsmi Ahmed Nebil”, *Tarih ve Toplum*, 191, 1999, pp. 5-6.

⁷ Ernst Haeckel (1834-1919), who was also known as the “German Darwin,” was among the leading materialists of the 19th century and he was invited to the 4th International Zoology Conference held at Cambridge between August 22 and 27 in 1898 and was asked to talk about one of the biggest subjects which dominated modern zoology and was in close relationship with other scientific fields at the same time. Haeckel presented a paper titled “Our Present Knowledge of the Descent of Man” on August 26 since, according to him, there was no other subject/problem which would offer general benefit, higher philosophical significance other than the origin of humankind. The presentation which was welcomed with positive reactions at the conference was first published in the December 1898 issue of *Deutsche Rundschau*. The work was later published as a book in December 1898 having been translated into English as *The Last Link Our Present Knowledge of the Descent of Man*. Dr. Hans Gadow, who had been Haeckel's student for some time, also contributed to the book and added biographical information on the lives of such scholars as Lamarck, Cuvier, and Virchow and some notes under the titles of cell theory, evolutionary factors, geological time, and evolution. Further, Gadow also added a small dictionary about the terms used in the text at the end of the book. Haeckel's presentation, which was confirmed by an ample number of elite zoologists, anatomists, and paleontologists, was also translated into French from the seventh

Zoology Conference by Ernst Haeckel, who was one of the leading scholars of the 19th century and by doing so he put a thoroughly oppositional text to the understanding of humankind by the established paradigm into the agenda of the Ottomans. Therefore, *İnsân ve Yine İnsân* (1886) by Şemseddin Sami alongside with *İlm-i Ahval-i Akvam* (1884) by Osman Bey, *Etnografya: İlm-i Akvâm* (1911) by Mustafa Satı Bey, and *İnsânın Menşe'î* (1911) by Ahmed Nebil will help us understand the ways in which the perception of humankind in the Ottoman society were exposed to change and transformation.

What is Humankind?

Şemseddin Sami first cites different opinions about human beings while he responds to the question “What is Humankind?” in the first chapter of his work *İnsân* and then he states that the human body, which he sees as more perfect than that of all animals, was created in the most beautiful way possible but he also underlines that there was no difference at large. A human being has common points with other animals with regards to both the nature and the form of the materials making up his/her body and the nutrition of his/her body alongside with the movements and functions of his/her external and internal organs. Human beings are in congruence with other animals even in some emotional and mental states. But since reason and comprehension are unique to people, this spiritual light is enough to differentiate human beings from other animals.⁸

Osman Bey, on the other hand, defines human beings as a species in the mammal class in physicality but crowned with reason in the chapter of his work “What is Humankind?”. Human beings possess abilities like intelligence, differentiation, abstraction, dreaming, and speaking. Having defined human beings in this way, Osman Bey asks such questions as “How did human beings come into being, in other words, were they directly created or did they descend from an animal which was previously there or were they the descendants of monkeys?” and offers answers within the following context: He, first of all, states that some scholars of nature argued that human beings came into being as a result of the gradual development of

German edition as *État Actuel de Nos Connaissances sur L'Origine de L'Homme* with a foreword by Dr. L. Laloy in 1900. Ahmed Nebil published *İnsânın Menşe'î* in 1911 based on the French text as well. See İnan Kalaycıoğulları, “Ahmed Nebil ve *İnsânın Menşe'î*”, *Dört Öge*, Issue 6, Ankara 2014, pp. 89-132.

⁸ Şemseddin Sami, *İnsan*, Ed. Galip Akın, Ankara 1998, p. 22.

animals and some others speculated that human beings descended from monkeys but he underlines that they did not have sound proof to validate for such hypotheses adding that he believed that the human species were directly created as sacred creatures by the creator of the universe. He bases his conviction on the fact that human beings have little brain, or cerebellum. This organ which animals do not have is a sign that human beings did not descend from monkeys or other animals but were directly created.⁹

Moreover, Osman Bey, in different chapters of his work, underlines that human beings were superior to animals in such cases as well: The brains of monkeys, which are the closest to human beings, are smaller than that of humans. Although the auditory, visual, and olfactory senses of some animals are superior to than those of human beings, the five senses are only compact and perfect in humans. The head is composed of the skull and face. The face is more developed than the skull among animals whereas the skull is superior to the face in humans. Speaking is the translator of perception and humans relate and explain their ideas through speaking to others. Although animals relate their sadness and pain through the sounds they make, this form of expression is not adequate enough to explain the reasons of these said emotions. Human beings, on the other hand, are able to express themselves in a right and open manner by the transformation of the sounds they make into words. Further, humans can succeed in conveying their emotions and ideas to people who are away and to the future by way of writing which they invented. Humans are morally superior to animals as well because the ability to differentiate between the good and the bad is peculiar to human beings.¹⁰

Mustafa Satı explains his views on evolution in the introductory part of the chapter of his work titled "The General Condition of Man" and looks for answers to such questions as "What is the place of man in nature?", "What is his relationship with other creatures and what is the level of this relationship?". According to Satı Bey, human beings are the members of the section eutherians of the mammal class of the vertebrate branch of the world of animals with tissues and there is no controversy among natural scientists about this issue. The main arguments and controversies cover the issue of the place of human beings within the class of mammals. Following this argument, Satı Bey attempts to lay out the differences and similarities between humans and monkeys in order to make his readers understand whether Linné's classification, in which the author had handled humans in

⁹ Okay, *ibid*, pp. 137-138.

¹⁰ Okay, *ibid*, pp. 142-147.

the same class as monkeys, or Cuvier's classification, in which the author had placed humans within the class of two-handed and animals within the four-handed class, was correct. Sati Bey states that humans and animals share a great deal of physiological and anatomical common characteristics and these similarities are stronger between hominoid monkeys (orangutan, gorilla, chimpanzee, and gibbon) and humans adding that hominoid monkeys rather than ordinary monkeys are closer to human beings. He argues that there is a similarity between humans and hominoid monkeys with regards to the structure of the brain, skull, position and direction of the head, the connection between the skull and the spine, the number of teeth, the forms and styles of the liver, lungs, pelvis, and nails and frankly states his view on the subject by saying "In short, there is no reason to place humans and monkeys -with regards to their bodily shapes- in separate classes."¹¹

Mustafa Sati argues the following against some scholars who firstly saw humans' and animals' being in the same class as something appropriate but defended that there were great differences between these two species in spiritual characteristics in his response to whether humans had superior qualities than other animals: The spiritual differences between humans and animals are not absolute and certain but are relative. To argue that reason and intelligence are unique to only humans and animals lack such capabilities is groundless, because animals also possess such abilities as questioning, comparing, and justification. The difference between animals and human beings consists of differences of quantity and level, not quality. The thing that makes humans more privileged than animals is speech, talking. This is the reason why human beings came to be mature and developed to such a degree. Animals also have organs for speaking like people do but speaking happens much more easily in humans since the human tongue has more mobility. Animals can relate their problems to others by uttering some sounds as well. Therefore, speech differentiates humans from animals but it does not make them different.¹²

According to Sati Bey, aesthetic comprehension, moral and religious attitudes, and the ability to devise and use tools cannot be seen as characteristics that make humans certainly different from animals. In summary Sati Bey argues the following about these issues: Simple and vulgar understanding of beauty which many tribes have is also present in animals. The care taken by birds to embellish their nests can be offered as

¹¹ Özbay, *ibid*, p. 107.

¹² Özbay, *ibid*, p. 108.

an example for this. Morality and religion are not unique to humans either. All tribes have moral sensations and there is a differentiation between the good and the bad. Morality is composed of social habits and animals have such habits as well. Animals that go against these are punished. For example, it was seen that females that cheated on their partners were killed by birds of the same kind in cranes, storks and many other birds. The invention and utilization of tools are not unique to humans either, because some monkeys use pieces of branches in order to protect themselves and pieces of stone to crack hard-shelled fruits.¹³

Having introduced the definition of human beings in the first three works we have investigated, we can move on to Ahmed Nebil's translation *İnsânın Menşei*, which was largely ignored in studies¹⁴ covering works on anthropology in the Ottoman era but which occupies a rather important place in the said history. According to Ahmed Nebil, human beings are members of a primate order regarded to be the most developed living beings also covering lemurs and monkeys within Linné's taxonomic classification, and although human beings have some differences from anthropoids in morphological ways within the framework of information collected from the fields of comparative anatomy, fossil science, and ontogeny, they are very much similar to anthropoids specifically in anatomical and histological ways. Ahmed Nebil, thus shortly defining human beings, also uses the law on the anatomy of primates, which he calls the "Huxley Theory," in the phylogeny of human beings. Within this context he argues that there is a relationship and kinship among all animal and plant races and reaches the following conclusions based on this idea:¹⁵

I. Primates descended from an ancestor called archiprimas and the order of primates is made up of these three groups: Lemurs, monkeys, and humans.

II. Two sequences of primates and lemurs are the oldest and most primitive monkeys and these are the origins of true monkeys.

III. True monkeys are divided into two as eastern and western monkeys according to geographical classification. Eastern monkeys are called monophyletic monkeys. These accounts for a branch of prosimians

¹³ Özbay, *ibid*, p. 93.

¹⁴ See Okay, *ibid*, p. 94. Also see Galip Akın, *Antropoloji ve Antropoloji Tarihi*, Ankara 2011, p. 126-127.

¹⁵ Ahmed Nebil, *İnsânın Menşei*, İstanbul 1911, pp. 28-34.

and the relationship of this group with the monkeys of the new world has been thoroughly understood.

IV. Human beings descended from the race of catarrhinis which is extinct now. This sequence substantially belongs to a type of monkeys referred to as anthropoids that are without tails and have five sacral vertebrae. If the ancestors of anthropoids were to be searched for it will be understood that these are also monkeys with three or four sacral vertebrae.

Ahmed Nebil, like Mustafa Satı Bey, has a different stance than Şemseddin Sami and Osman Bey regarding the issue whether humans are superior to other animals or not and states the following: "A general comparison of vital functions from an unbiased view will show us that there is no fundamental difference between human beings and monkeys. Our nutrition, digestion, circulation of our blood, our breathing, and all our other physical and chemical vital events are fully found in anthropoids as well. We can even insist on our argument in mobility and sentimentality. Monkeys' feelings are also contingent upon the same physical and chemical laws just like our feelings. The skeletal mechanism in our bodies and the movement of our muscles are also naturally contingent upon the same leverage laws as in anthropoids. It was once said that walking on two feet was a special ability for humans. But gorillas, chimpanzees, and specifically monkeys called gibbons also have this ability completely."¹⁶

According to Ahmed Nebil, we can also have the same evaluation about language, because anthropoids can express their various feelings, desires, loves, and hates through different sounds as well. Yet there is a striking deficiency and lack in this aspect, but the same deficiency and lack can also be found in children. On the other hand, Ahmed Nebil also states that mammals and birds express a lot through their own voices and the fact that this should be called a language is accepted by all and writes: "The songs of birds are a naturally selected characteristic of language just like the songs of human beings. There are those among the anthropoids that utter harmonious voices like this. Especially gibbons or the monkeys referred to as siamangs (*Hylobates syndactylus*) can utter completely octave-coherent sounds beginning with F in a smooth and clear voice. Now the theory that language and reason are unique only to human beings is refuted by everyone."¹⁷

¹⁶ Ahmed Nebil, *ibid*, pp. 35-36.

¹⁷ Ahmed Nebil, *ibid*, p. 36.

Ahmed Nebil refers to the results of recent comparative anatomy and physiology studies to argue against the argument that the human spirit is a special material and thus cannot have descended from the spirit of monkeys. According to these recent studies, first of all, the discoveries of the science of comparative anatomy within the last decade demonstrated that not only the visible anatomy but also the histology of the brain of anthropoids and humans were completely common. "Although there is a rather large difference in volume among various parts of the human and monkey brains, this difference is smaller in comparison to the anthropoids that are developed monkeys and catarrhinis that rather fall behind. When one especially takes cynocephali into consideration, this difference in volume gains much significance."¹⁸ Secondly, anatomy demonstrates that the rather obscure formation of the human brain is the same as other vertebrates. The special form of the primate brain is composed of the gathering of such simple embryos that the same formation in human beings as well as anthropoids draws attention. Thirdly, comparative physiology studies show through various observations and experiments that the nervous system is the cause of all physical and chemical events in both humans and other mammals, and the sensation of conscience made up of some emotional complexity cannot be separated from this condition. Fourthly, comparative pathology confirms that various mental disorders referred to as the diseases of the soul are completely shared by humans and mammals close to humans.¹⁹

During Which Age the Humans Appeared?

Şemseddin Sami offers his evaluation as to the age human beings appeared in the second chapter of his *İnsân* and asks the question "When did this odd creature called human appear?" According to him, since years and relatively centuries are used to pinpoint recent events, they are not useful in the search for an answer to this question. One needs to use geological eras here. Although there was still a controversy over this issue since the time humans appeared could not be determined even in these times, one hoped that this could be discovered one day based on further developments in geology. When we carefully examine the remains in the land getting rid of our adherence to some past rumors, we can see that the

¹⁸ Ahmed Nebil, *ibid*, pp. 37-38.

¹⁹ Ahmed Nebil, *ibid*, p. 38.

appearance of human beings on earth is both rather new and rather old. In comparison to the creation of the world and the appearance of other animal species, human beings' appearance is rather new and is in fact like it happened yesterday. On the other hand, human beings are not a species of seven, eight, ten, or fifteen thousand years, as is generally assumed, and hundreds of thousands of years, which are impossible to pinpoint beginning with the time of its appearance, have passed since. As the information on and findings of geology, which is one of the inventions of the 19th century, our knowledge of human beings will increase as well and the history of humankind will mature. Recently geologists have found many fossils in the land and consequently scientists have reached the verdict that human beings were not a novel species but had lived on the strata called the Fourth Period and even on the strata called the Third Period, which was even older than that, since their traces were seen in Pliocene and Miocene epochs.²⁰

Osman Bey refers to the data offered by paleontology to investigate when and where human beings first appeared and mentions these points: No human traces were found in the first, second and third time epochs. The first human traces were seen in the fourth epoch when humans struggled with mammoths and similar animals. An animal and a plant in a specific place cannot exist on another continent but human beings, as opposed to these species, succeeded in expanding to every habitable place on earth. Therefore, human beings were created at a single point and as a single species and the possibility that its opposite might happen is something astonishing and exceptional.²¹

Mustafa Sati Bey opposes the ideas based on sacred scripture that human beings appeared six thousand years ago at the beginning of his argument on this subject and reminds his readers of the fact that the pictures in Egyptian monuments belonged to seven thousand years before, while Egyptian myths and traditions belonged to thirty thousand years before and Chinese myths to a hundred and twenty thousand years before. Further, according to him, the excavation of animal fossils and stone tools, which are doubtless human made, are proofs that human beings existed even in those times when those animals lived and when the strata of the earth began to form. The pictures seen on the walls of some caves and on some bones also leave no doubt that human beings were the contemporaries of animal fossils of the fourth epoch. Moreover, it is possible to come across human works within the formation of the third epoch as

²⁰ Şemseddin Sami, *ibid*, pp. 22-25.

²¹ Okay, *ibid*, p. 138.

well. Various bones with scratches and some long and some circular tinderboxes with pointed and sharp edges can be given as examples of this. On the other hand, although one cannot exactly argue that the scratches and indentations on the bones are human-made, the forms of the tinderboxes, the fact that they are multifaceted, and their similarity to the stone tools of the fourth epoch point out to the fact that these were not randomly formed. Therefore, one can argue that the first human beings appeared through the middle of the third epoch, or at the very least through the end of the same epoch. According to him, the fact that all the samples of the mammals of the third epoch were formed can be offered as a proof for the validity of this assignation.²²

Ahmed Nebil, on the other hand, investigates the appearance of human beings based on developments offered at a recent conference. According to this, the humanoid monkey *pithecanthropus erectus*, which was discovered by Eugène Dubois (1858-1940) and submitted to the information of the participants of the congress held in Leiden, openly complements the intermediate form between monkeys and human beings. He states that this finding formed yet another chain of the transition between animals and human beings and this species, called *prothylobates* by Dubois, was materially similar to the gibbons of the time and adds: The findings of this species were found in Central Asia and the center of Europe. The simians, which are considered to be the origin of all monkey species, are the animals of the early Miocene period. On the other hand, the fossils of this species are found in East Indian lands of the third epoch and on the Pliocene strata of Shivalik hills. One needs to look at these two examples in order to understand that humanoid monkeys form a transitional chain between anthropoids and human beings: The first is the fact that the femur of a fossil discovered in Java was completely shaped like a humanoid; the second is the relative largeness of its skull.²³

Ahmed Nebil then states that the fossils found by many scientists conducting their studies in different regions introduce us to the ancestors of primates and offers information about the number of teeth and the variety of those fossils found. At this point he talks about the theory that eutherians, which he referred to as the first ancestors of human beings, originated from an older ancestor and even from an animal from the Cretaceous Period. After drawing attention to the difficulties in protecting and excavating the findings from the second and third epochs, he writes: "The major lines of the

²² Özbay, *ibid*, p. 98.

²³ Ahmed Nebil, *ibid*, pp. 46-49.

genealogy of primates continue in a very clear way beginning with the prosimiae of the Eocene epoch” and argues that the intermediate form and the continuation of descent between the primate order lemurs and human beings can be very clearly proven and demonstrated. Ahmed Nebil, who also supports the idea that comparative anatomy and ontogeny can give us rather accurate information about the fact that eutherians of the Cretaceous Period originated from marsupials, states that there is no doubt that vertebrate animals originated from reptiles or amphibians when all these ideas are summarized.²⁴ According to him, if we take the oldest examples of our lineage into consideration and go back to the very old times among vertebrates and continue our investigation, the relationship between us and the living beings of the Paleozoic and Mesozoic Eras will be unfolded; that is: The monophyletic origin of all the mammals from Monotremata towards human beings is not an obscure hypothesis anymore but a fully determined fact. All the living and extinct mammals that we know of originated from a common ancestral form of the Triassic or Permian Periods and this form should have originated from the reptiles of the Permian or possibly the Carboniferous Periods. Reptiles, on the other hand, originated from amphibians. While amphibians originated from the fish of the Devonian Period and they were in turn originated from lower vertebrates. The main problem with this issue is the origin of the vertebral system and its generation from invertebrates. But this problem is not as important as the problem pointing out to the fact that human beings are members of the primate group and all primates descended from a single common origin. Consequently, zoology unfolds this fact with proofs based on the theses of Lamarck and Darwin. Our current knowledge of the origin of human beings increased dramatically within the last two decades through the great developments in paleontology, comparative anatomy, and phylogeny. These developments demonstrate the fact that the closest ancestors of human beings among eutherians were primates and the closest ancestors of eutherians, in turn, were catarrhini. Chimpanzees and gorillas among humanoids called anthropoids are the ones that are most similar to humans. On the other hand, gibbons can be regarded as an ancestor of all anthropoids of the Miocene Epoch with their rather primitive and general forms.²⁵

²⁴ Ahmed Nebil, *ibid*, pp. 55-59.

²⁵ Ahmed Nebil, *ibid*, pp. 62-75.

Conclusion

When the works which paved the way to the gradual establishment of the new perception of the humankind in the Ottoman society are investigated, one can pinpoint two different attitudes towards approaches to and handling of the subject. The first is the fact that the above mentioned authors approach their subjects in line with their professions, world views, and the period they lived in. According to this, Şemseddin Sami, who was a linguist and a man of letters publishing his works during the reign of Abdülhamit II, and Osman Bey, who was a civil servant, can be placed on one side while Ahmed Nebil, who tried to convey his thoughts and works to wider masses during the relatively free environment of the 2nd Constitutional Period and who was also one of the first Ottoman socialists, and Mustafa Satı Bey, who played a significant role in the Young Turks movement and who was one of the lecturers of Mekteb-i Mülkiye, can be placed on the other. In other words, neither Şemseddin Sami nor Osman Bey had a grasp of biology and taxonomy as much as Mustafa Satı Bey, and specifically Ahmed Nebil. Although they were partly acquainted with the latest developments in such scientific fields as geology and anthropology, they attempted to blend these with religious and mythological information and were not fully able to renounce the traditional perception stating that the most fundamental difference between human beings and other animals was reason. This might, of course, be affected by the fact that anthropology back then was a newly developing scientific field. On the other hand, Mustafa Satı Bey offered the outlines of this “new human” breaking the ties with the traditional perception by placing modern academic anthropological data in his work comprised of lecture notes while Ahmed Nebil investigated the “new human”, which could be a strong alternative to the understanding of human beings in traditional Islamic teaching, in its entirety focusing more on its biological features by utilizing the latest scientific developments in his work entitled *İnsânın Menşe’i*.

The second point is that, neither Şemseddin Sami nor Osman Bey scientifically argued the ways in which human beings and other living beings first came into being. In spite of this, it is seen that Mustafa Satı Bey partly and Ahmed Nebil fully investigated the subject and claimed a relationship and a kinship between all animal and plant species.

BIBLIOGRAPHY

- Ahmed Nebil. *İnsânın Menşe'î*, İstanbul, 1911.
- Akın, Galip. "Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Antropolojik Çalışmalar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XLII, 1-2, 2002, 9-21.
- Akın, Galip. *Antropoloji ve Antropoloji Tarihi*, Ankara 2011.
- Dayrat, Benoît. "The Roots of Phylogeny: How Did Haeckel Build His Trees?", *Systematic Biology*, LII, 4 (2003): 515-527.
- Demir, Remzi. *Philosophia Ottomanica*, 3 Vols, Ankara 2005-2007.
- Demir, Remzi ve Yurtoğlu, Bilal. "Vahdet-i Mevcûd: Bahâ Tevfîk ve Ahmed Nebil'in Haeckel'den Bir Tercümeleri", *Vahdet-i Mevcûd Bir Tabî'at 'Aliminin Dîni*, translators from Ernst Haeckel: Baha Tevfîk and Ahmed Nebil, Abbreviated and Edited by: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu, Ali Utku, Konya, 2014.
- Haeckel, Ernst. *The Last Link, Our Present Knowledge of The Descent of Man*. London, 1899.
- Lustig, A. J. "Erich Wasmann, Ernst Haeckel, and the Limits of Science", *Theory in Biosciences*, 121 (2002): 252-259.
- Kalaycıoğulları, İnan. "Ahmed Nebil ve *İnsânın Menşe'î*", *Dört Öge*, Issue 6, Ankara 2014, pp. 89-132.
- Karakoç, İrfan. "Türkiye'de Sosyalist Düşüncenin Az Bilinen Bir İsmi Ahmed Nebil", *Tarih ve Toplum*, 191 (1999): 4-8.
- Nicholson, James ve Margetts, Daniel. "Who was... Ernst Haeckel?", *Biologist*, LIV, 1 (2007): 32-34.
- Okay, Yeliz. *Etnografya'nın Türkiye'ye Girişi ve İlm-i Ahval-i Akvam*, İstanbul 2012.
- Özbay, Çiğdem. *Mustafa Satı El-Husrî'nin Etnografya Tarihimizdeki Yeri*, (Unpublished MA Thesis) Ankara University Institute of Social Sciences, 2014.
- Özbay, Çiğdem, "Mustafa Satı Bey ve Biyoloji Tarihindeki Yeri", *Dört Öge*, Issue 8, Ankara 2015, pp. 89-110.
- Özbek, Metin. *Dünden Bugüne İnsan*, Ankara 2007.

İnan KALAYCIOĞULLARI

- Özbudun, Sibel. "Anthropology as a nation-building rhetoric: the shaping of Turkish anthropology (from 1850s to 1940s)", *Dialectical Anthropology*, Volume 35, 1, pp. 111-129.
- Potts, George D. "Ernst Haeckel: A Biographical Sketch", *The American Biology Teacher*, XXXVIII, 9 (1976): 544-545+556.
- Sedgwick, Adam (Ed.). *Proceedings of the Fourth International Congress of Zoology*, London 1899.
- Şemseddin Sami. *İnsan*, Ed. Galip Akın, Ankara 1998.
- Şemseddin Sami. *Yine İnsan*, Ed. and Foreword by Galip Akın, Ankara 1999.
- Toprak, Zafer. *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul 2012.
- Toprak, Zafer. *Türkiye'de Popülizm 1908-1923*, İstanbul 2013.

SIMMEL'İN TOPLUM VE ÖZNEELLİK KAVRAMLARI ÜZERİNE*

Vedat Ulvi ASLAN*

ÖZET

Toplumun ne olduğu sorunsalını toplumslaşma şeklinde bir kavramsallaştırmayla sorgulayan Simmel, bunun yanı sıra ilişkisellik kavramıyla kavramsal bir analiz geliştirmiştir. Bu kavramlar, bize, bireyleri, bireyler arasındaki ilişkiyi olduğu kadar, özneliği ve bilinç durumlarını da özgün bir şekilde ele almanın yolunu açmaktadır. Birey ve toplum, böylelikle dolayimsız olarak birbirini varsayan unsurlara dönüşürken, toplum ilişkisellik kavramı temelinde bir süreç kategorisine dönüştürülmektedir.

Anahtar kelimeler: *Simmel, Öznelik, Nesnellik, Toplum, Toplumslaşma, İlişkisellik*

(On Simmel's Concepts of Society and Subjectivity)

ABSTRACT

By conceptualizing the problematic of what the society is in the form of sociation Simmel, by also making use of the concept of relationality, develops a conceptual analysis. These concepts, in a characteristic way, pave the way for analyzing the individuals, relationships among individuals and also subjectivity and the states of consciousness. The individual and society, thus, turn out to be elements that immediately assume each other and society is transformed into a category of process by virtue of the relationality concept.

Keywords: *Simmel, Subjectivity, Objectivity, Society, Sociation, Relationality*

* Bu makale, yazarın *Para Kavramı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz: Marx, Keynes, Simmel* başlıklı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulmuş doktora tezinin bir bölümünün gözden geçirilmiş ve büyük ölçüde yeniden yazılmış halidir.

* Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim elemanı

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 197-216
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş: İki Farklı Öznellik Tanımı

Mevcut nesnel ya da toplumsal süreci anlama uğraşı içinde olan her düşünsel ya da bilimsel etkinliğin açık ya da örtük olarak kabul ettiği bir öznellik ve nesnellik ilişkisi bulunmaktadır. Araştırma nesnesi toplumsal ilişkiler alanı olduğunda, bu alanın kendine özgü, maddi doğanın özellikleriyle karşılaştırılması mümkün olmayan yapısal farklılıkları karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, basit bir şekilde ifade edecek olursak, maddi doğanın işleyişi kendi içinde insan müdahalesine sınırlar getiren yasallıklar içerir ve insanı bu yasallıklarla uyumlu yöntemler geliştirmeye zorlarken, toplumsal ilişkiler alanı, insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin niteliğiyle belirlenen bir karaktere sahiptir ki, bu da evrensel ve değişmez yasallıklar kabulünü sorgulanabilir kılmaktadır.¹

Toplumsal ve maddi nesnellik² arasındaki bu farklılığın yanı sıra, öznelliğin kendisi de bu iki düzlemin koşullarına göre farklılaşmaktadır. Maddi dünya karşısında bilen özne konumundaki insan, aynı zamanda bu dünyanın kaçınılmaz yasallıklarıyla uyumlu bir pratiği de gerçekleştiren insan olarak karşımıza çıkarken; toplumsal ilişkiler alanındaki öznellik en az iki farklı düzeyde tanımlanmayı gerektirmektedir. Toplumsal ilişkilerin bütününe kendisine bir analiz nesnesi olarak alıp, bu ilişkilerin bütünselliğini kapsayan bir nedensellik çözümlemesi yapmak, özneyi, bununla uyumlu bir düzeyde tanımlamayı gerektirir. Bu tanımla özne, toplumsal ilişkiler bütününe kendisini bir anlamda 'kategorik olarak dışsallaştırarak', anlamını bu ilişkilerin bütünselliğinde bulan kavram ve

¹ Elbette maddi nesnellüğün kendisi, insana, olduğu gibi ve dolayısıyla bir şekilde görünmez. Algılanan nesnellüğün ve bunu veri olarak yapılan kavramsallaştırma ve teorizasyonun, öznel bir boyutu bulunmaktadır ki, bu da farklı paradigmlar içinde "farklı nesnellikler" in tanımlanabildiği anlamına gelebilmektedir. Ancak burada, öznenin bağımsız bir nesnellik olarak maddi dünyadan bahsedilmektedir.

² Burada "nesnellik" teriminin iki temel anlamda kullanıldığını belirtmeliyiz. Bunlardan birincisi, genelde ilk çağrıştırdığı anlamıyla, öznenin bağımsız olarak var olan maddi dünyadır. Dolayısıyla, burada tamamen duyuşsal algının konusu olan tüm olgu ve süreçler, öznenin bağımsız olarak var olan nesnellik olarak tanımlanmaktadır. İkinci anlamıyla ise nesnellik, bizzat öznenin karşıtı ve bütünlüyen olarak kullanılmaktadır. Bu ikinci anlamı içindeki nesnellüğün tanımı ve içeriği, öznelliğin tanımı ve içeriğiyle birlikte ele alınmak durumundadır. Buna ek olarak, belirli bir soyutlama düzeyinde *bir analiz nesnesi olarak toplumsallığın kendisinin de ilk tanımda olduğu gibi bir "özneye kategorik olarak dışsal bir nesnellik"* olarak almaktır. Böylelikle toplumsal dünya da öznenin görece bağımsızlığı bağlamında, özne için bir nesnellik kategorisi olarak değerlendirilebilmektedir.

kategorilerle kendi düşünsel faaliyetini (anlama, çözümlenme) gerçekleştirmektedir.

Bunun yanı sıra bir başka düzey ise, belirli bir toplumsal ilişki pratiği içinde tanımlı bir öznellik. Bu durumda kişinin toplumsal bütünle ilişkisi ve öznelliği, bu bütünsel yapıda sahip olduğu konumunun özgül koşullarıyla belirlenmektedir. Bu ikinci türden öznellik, bu toplumsal ilişkilerin bütünsel değil, parçalı yapısının kısmi bilgisiyle sınırlanmış bir bilinçle; birinci tür öznellikteki 'kendini kategorik olarak dışsallaştırma' gibi bir zihinsel duruma tamamen yabancı bir bireysellik olarak karakterize olmaktadır. Bu aynı zamanda, bütünsel yapının yeniden üretimi süreçlerinin dolaysız uğraklarında belirlenen bir zihinsel ve pratik faaliyet içinde tanımlı olup, kendi varoluş koşullarını bütünselin bilgisiyle açıklayamayan bir öznellik ifade etmektedir.

Simmel'de yukarıda kısaca tanımlamaya çalıştığımız bu iki tür öznelğin açık bir tanımı bulunmuyor olsa da, Simmel'in ele alacağımız çalışmalarında böyle bir tanımlamaya imkan veren, hatta bu ayrımın alt yapısını oluşturan teorik bir zemin olduğu rahatlıkla söylenebilir. İki farklı düzeyde tanımlı bu öznellikler, Simmel'de, analizin kendisinde ortaya çıkan ve birbirini varsayarak bütünleyen iki unsur olarak görünmektedir. Bu sonucu, Simmel'in, *Philosophy of Money*³ (*Paranın Felsefesi*) adlı kitabının girişinde yer alan, felsefenin, verili kategorilerin "ne oldukları" sorusuyla bağlantılı işlevine dair tespitinden ve bu bağlamda yürüttüğü analizden çıkarmak mümkündür. Buna göre, herhangi bir araştırma alanı içinde yürütülen düşünsel faaliyet, belli bir sınırın ötesinde, soyut, felsefi bir analizi gerektirirken, mevcut toplumsal ya da nesnel dünyayı bir bütün olarak açıklamaya çalışmalı ve bunlara ait kategorilerin ne olduklarını sorgulamalıdır. Böylelikle analiz, daha temel düzlemde, verili kategorilerin anlamını sorgulayan bir anlayışa dayanmalıdır.

Diğer taraftan, özellikle Simmel'in "How is Society Possible?"⁴ ("Toplum Nasıl Mümkündür?") başlıklı makalesinde ele alınan sorunsal, toplumsal olanın, özgül bir nitelik kazandırdığı tekil öznellikleri ve bilinçleri dolayısıyla açıklanabileceğinin altını çizmektedir. Daha açık bir ifadeyle Simmel, burada, toplumun bir ilişkisellik olarak tanımlanması gerektiğini ileri sürmektedir; ancak bunu yaparken "toplum bireylerden oluşur" şeklinde bir indirgemeciliğe kesinlikle düşmemektedir. Simmel burada,

³ Georg Simmel, *Philosophy of Money*, çev. Tom Bottomore ve David Frisby, Routledge, Londra, 1990.

⁴ Georg Simmel, "How is Society Possible?", *American Journal of Sociology*, vol. 16, No. 3, Nov. 1910, s. 372-391.

toplumun, bireyler arası bir ilişkisellikten farklı bir kavramsallaştırmayla ele almanın mümkün olmadığını vurgularken, belirli bir ilişkisellik içindeki tanımlı öznellikler ile bir toplum soyutlamasını sorgulayan öznellik arasında kavramsal bir ayırım ortaya çıkmaktadır.

Toplumlaşma ve İlişkisellik

Bir disiplin olarak sosyolojinin nesnesinin ne olması gerektiği konusunun, Simmel'i uzun bir süre meşgul ettiği bilinmektedir. Sosyolojinin kurucularından sayılan ve Alman sosyolojisinin önde gelen temsilcileriyle yakın ilişki içinde olan Simmel, bu arayışında, kendi özgün kavramlarını da geliştirmiştir. Türetilen yeni kavramların, analizde sergilenen yöntemsel bir farklılığı ve daha genel düzeyde mevcut nesnelliği farklı bir şekilde görmenin bir sonucu olduğunu vurgulamak gerekir. Bunların en önemlilerinden biri, 'toplumlaşma' (*sociation*) kavramıdır. Genellikle toplumun, bireye görece dışsal ve bireyin varoluş biçimini nihayetinde belirleyen bir olgu olarak alınması yönünde bir eğilim yaygın olsa da, Simmel'in toplumlaşma kavramı, "kendinde bir şey olarak toplum" diye bir şeyin mevcut olmadığı tespitiyle ("*society as such does not exist*") farklı bir noktada durmakta ve farklı bir noktadan bakışı temsil etmektedir. Ancak "kendinde şey olarak toplum"un mevcut olmaması, tek gerçek varlıkların bireyler olduğu anlamına gelmemektedir. Ne tekil bireysellikler, ne de bütünsel olarak toplum, kendinde şeyler olarak ele alınabilirler; asıl önemli olan, toplumlaşmayı mümkün ve gerçek kılan ilişkilerdir, karşılıklı etkileşimlerdir; ya da Vandenberghe'den aldığımız bir terimle söyleyecek olursak, "ontolojik ilişkisellik"tir.⁵ Yazarın aynı yerde belirttiği gibi, bitiş noktası olarak toplum (genel olan) nasıl bireyi (tikel olanı) başlangıç noktası olarak varsayarsa, bitiş noktası olarak birey de toplumu varış noktası olarak varsaymaktadır. Nitekim Simmel de, bu momentlerden hangisinin neden ve sonuç olduğunu belirlemenin zorluğuna dikkat çekmektedir.⁶

Simmel'e göre, verili bir toplum ve ondan türeyen ya da bizim onda bulduğumuz kategoriler, doğrudan ya da kendi başlarına felsefi bir analizin temeli olamazlar. Eğer biz, 'mevcut olanın ne olduğunu' sorgulayacaksak, verili kategorilerin olgusal varoluşu veya davranışlarıyla değil, bunların 'ne olduklarıyla' ilgilenmemiz gerekir. Bu kategorilerin ne olduklarına ilişkin

⁵ Frédéric Vandenberghe, *A Philosophical History of German Sociology*, çev. Carolyn Shread, Routledge, Londra, 2009, s. 81.

⁶ Simmel, "How is Society Possible?", s. 375.

sorulara, bunların 'gerçekliklerini nerede buldukları' şeklinde farklı bir boyut da eklenmek suretiyle, felsefi bir içerikte cevap aranabilir.

Simmel, *Philosophy of Money* kitabının önsözüne şu ifadelerle başlamaktadır:

Her araştırma alanı, düşünme sürecinin kesin olmaktan çıktığı ve felsefi bir karakter almaya başladığı bir noktayı belirten, iki sınıra sahiptir. Her özgül alanın aksiyonları gibi genel olarak bilişin ön koşulları, bu ikinci alanda gösterilemez ve denememezler; bunun yerine daha temel bir yapıya sahip olan bir bilim gerektirirler. Mekanı sonsuzluk olan bu bilimin amacı, önkoşullar olmadan düşünmektir ki, bu, ispat olmadan, yani özsel ve metodolojik önkoşullar olmaksızın bir tek adım atamayan tekil bilimlerin kendi önlerine koyamadıkları bir amaçtır.⁷

Görüldüğü gibi Simmel'in bir temel sorunsalı, bütünselliğin açıklanmasıdır. Bu bütünsellik, terimin kendisinin de ifade ettiği gibi kendi içinde tikel olanı, yani bireyselliği kendi içinde yok etmemekte, yapıcı bir unsur olarak içermektedir. Simmel toplum soyutlamasını, "toplumlaşma" olarak anladığı ve bu bağlamda ele aldığı olguya dinamik bir nitelik atfettiği için, bireysellik ve toplumsal bütün arasında kurulan ilişkinin, statik bir ilişki olarak tanımlanamayacağı açıktır. Bu şekilde kavranan bir ilişkinin, bütünü bireysel ile, bireyseli de bütün ile ilişkisi içinde tanımlamayı, bunları birbirinin koşulu olarak koymak gerekliliğini ima ettiğini söyleyebiliriz. Ancak asıl mesele, Simmel için de olduğu gibi, birey ile bütün arasındaki ilişkinin nasıl tanımlandığıdır. Nitekim "kendinde şey olarak toplumun mevcut olmadığı" tespiti, birey-bütün diyalektiğinin eksik bir yanına da dikkatimizi çekmektedir. Bütünü, "bireyler arasındaki ilişkisellik" olarak tanımlamak, bu sorunsalın aşılması yönünde önemli bir adım oluşturmaktadır. Ancak altı çizilmesi gereken husus, bu "ilişkisellik" kavramının ve bu kavramın çağrıştırdığı kavrayışın, hem bütünü hem de bireyi aşan bir yönü olduğudur. Dolayısıyla, birey ve toplum, kendinde kategoriler olarak değil, bir sürecin (ilişkisellik sürecinin) unsurları olarak alınmak zorundadır. Bütünün "ilişkisellik" olarak konması, terim düzeyinde bile statik ve indirgemeci bir kavrayışı dışlamakta ve en azından bu nedenle, bizi, tekil olan ile bütünsel olanı kategorik olarak karşı karşıya getirerek,

⁷ Simmel, *Philosophy of Money*, s. 53.

bir düalitenin birbirini gerektirse de aslında dışlayan unsurları olarak ele almanın açmazına düşmekten alıkoymaktadır.

Ele alınan inceleme konusu, ne sadece bireyin tüm niteliklerini belirleyen ve bireysel olanı, bütünü tanımlayan niteliklerin bir indirgenmişliği ile tanımlayan bir holizm; ne de bireyselliğin verili karakteristiklerinden yola çıkarak toplama ulaşmayı hedefleyen bir bireycilik ikilemi yaratmalıdır.⁸ Ancak vurgulanması gerekir ki mesele sadece bireycilik veya holizm ikileminden kaçınmak değildir; daha önemlisi, bu iki yaklaşımı aşan ve bu eksik yaklaşımların ikisini de mümkün kılan anlayışı, kendi teorik kapsamı içinde açıklayabilen bir yaklaşım geliştirmektir.

Böyle bir yaklaşımı geliştirmenin önündeki sorunlardan biri, ontolojik olanın epistemolojik düzeyde yeniden üretilmesinin kavramsal kısıtlarıdır. Bu kavramsal kısıt, en başta, ontolojik olarak toplumsallığın ve bireyselliğin, kendinde şeyler olarak değil, bir süreç içinde anlam kazanıyor olması ve bu kavramların her birine dair tanımlamaların ve açıklamaların, aslında diğerini varsaymasıdır⁹.

Zamanda ve mekanda gerçek birer maddi varlık olarak tanımlı olmayan süreç kategorilerini, belirli bir kavramsal düzeyde ele almak ne kadar zorunluysa, bu süreç soyutlamasının varlık alanını belirli kavram ve kategorilerle ortaya koymak da analizin tutarlılığı ve anlamlılığı açısından o kadar önemlidir. Simmel'in kullandığı "toplumlaşma" (*sociation*) ve "ilişkisellik" (*relationality*) kavramları özellikle bu bağlamda özel bir önem kazanmaktadır. Çünkü her iki kavram da, toplumu statik bir bütünlük (bireyler toplamı) olarak görmek yerine, bireyler arasındaki ilişkinin ve bu ilişkilerin kazandığı toplumsal formların önemini vurgulamaktadır.

Simmel'in topluma ilişkin tüm kavramsallaştırmalarının ya karşılıklı eylem ya da karşılıklı etki kavramlarına dayandığını belirten Frisby, bu toplumsallığın kimi karakteristiklerini şöyle ifade etmektedir.

⁸ Natalià Cantoó Milà, *A Sociological Theory of Value: George Simmel's Sociological Relationism*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2005, s. 24.

⁹ Bütüne ilişkin kavramların tam içeriğiyle açıklanması, zorunlu olarak bütünün tanımlanmasını gerektirir. Ancak bütünden türeyen kavramlar, bütün henüz tam olarak açıklanmamışken de kullanılmak zorundadır. Dolayısıyla içerikleri itibarıyla bütünü varsayan kavramların, bütünün bilgisine henüz ulaşmadan kullanılıyor olması, kaçınılmaz bir paradoks oluşturur. Dolayısıyla, ifade etmeye çalıştığımız bağlamda kavramların kullanılması bir kısıtlılığa işaret etse de, açıklamanın dilinin süreci temsil etmesi yöntemine, problemi bir sorunsala dönüştürmenin bir yolu olarak başvurulabilir. Farklı bir bağlamda aynı sorunsala işaret bir tartışma için bkz. Christopher Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden, 2004.

Birincisi, “her şeyin bir şekilde kendisi dışındaki her şeyle karşılıklı ilişki içinde olduğu bir düzenleyici prensip”tir. İkinci olarak, bu karşılıklı ilişki hiçbir şekilde statik değildir, dinamik niteliktedir. Üçüncü olarak, bütünlüğün dinamik etkileşimine (*dynamic interaction of totality*) uygun olması açısından, Simmel için uygun kavramlar, yalnızca ilişkisel olanlardır. Dördüncü olarak, var olan ya da tanımlanan herhangi bir özsel birlik (*essential unity*), karşılıklı etkileşimin sonucudur.¹⁰ Bunun yanı sıra, Simmel, bireycilik karşıtı (*anti-individualist*) bir konumdan hareket eder; ve “biz, toplumsal güçleri, ulusal [kolektif] hareketleri, gerçek ve belirleyici faktörler olarak görürüz, öyle ki, bireylerin oynadıkları rollerin bunun dışında tam bir kesinlikle değerlendirilmesi mümkün değildir”.¹¹

Bu bağlamda, yukarıda iki farklı öznellik bağlamında yaptığımız ayrıma dönecek olursak; toplumsal ilişkiler içinde yer alan bireyin *kendiliğinden* taşıdığı bilinç, bu ilişkilerin meşru görülmesi, yeniden üretilmesi, birey için anlamlı görünmesi gibi belirlenimler içerirken; toplumsal bütünü analiz etmenin mantığı, bu ilişkileri, onun içinde yer alan bir insanın gözüyle değil (yani bu ilişkiler içinde sahip olduğu konum itibarıyla zaten bu ilişkileri veri alan bir yaklaşımla değil), tüm bireylerin ve ilgili toplumsal kesimlerin birbirleriyle karşılıklı ilişkisi içinde anlamaktır.

Simmel’in yaklaşımında, bu iki farklı öznellik arasındaki kategorik ayrım, farklı noktalarda farklı biçimler altında karşımıza çıkmaktadır. Hatta Simmel’in özellikle ‘toplumun nasıl mümkün olduğunu’ sorduğu çalışmasında, toplumsal ilişkilerin içinde yer alan ve bu ilişkilerin yeniden üretilmesinin kritik bir momenti olarak gerçeklik kazanan belirli bir öznenin tanımlanmasının, hayli önemli olduğunu söyleyebiliriz. Yöntemsel olarak Simmel’in düşünsel çabalarına içeriğini veren en önemli şeyin, bu öznenin tanımlanması olduğunu söylemek de mümkündür.

Toplumsal Formlar

Simmel’in toplum analizinde yer alan bir diğer temel kavram, “toplumsal form”dur. Simmel’in toplumsallaşma kavramıyla doğrudan bağlantılı olan bu kavram, toplumsal hayatın iki temel unsura ayrıştırılması mantığına dayanmaktadır. Bir yanda, kendi maddi varlıkları içinde,

¹⁰ David Frisby, *Simmel and Since: Essays on Simmel's Social Theory*, Routledge, 1992, s. 7.

¹¹ Simmel’den aktaran Frisby, *Simmel and Since*, s. 9. Köşeli parantez içindeki ifade Frisby’e aittir.

toplumlaşma sürecinin dolaysız taşıyıcıları olarak var olan ve 'toplum'u oluşturan bireyler yer almaktadır. Diğer yanda, yaşayan bireyleri bir araya getiren çıkarlar ve motivasyonlar yer almaktadır. Bu motivasyon ve çıkarlar, ekonomik, dinsel, bedensel, vs. şeklinde herhangi bir temele dayanıyor olabilmektedir. Önemli olan, bu tür temel dürtü ve çıkarların, insanları, bu ihtiyaçları karşılamak için nesnel koşulları içinde bir araya gelmeye zorlamasıdır.¹²

Simmel, böylelikle, insanların belirli temel dürtüler veya çıkarlar doğrultusunda hareket etmesini, toplumlaşmanın içeriği olarak tanımlarken, bu temel dürtü ve ihtiyaçlar için insanların bir araya gelerek yarattıkları toplumlaşma sürecinin oluşumlarını, toplumsal form olarak kategorize etmektedir. Toplumlaşma süreciyle bağlantılı olarak toplumsal form kavramı, bize sosyolojik analizin konusunun aynı zamanda bir tarihsel olgu olduğunu göstermektedir. İnsanları belirli temel unsurlar üzerinde hareket etmeye zorlayan faktörlerin yarattığı bitimsiz bir süreç, farklı nitelikte toplumsal formlar ortaya çıkarmaktadır. Maddi ve ruhsal motivasyonların, çıkarların evrenselliklerine ve genel karakteristikleri itibariyle değişmeden her zaman var olmalarına karşılık, toplumsal formlar sürekli olarak değişim halindedir. Tarihin belli anında insanların, benzer dürtülerle hareket ettiklerini ve bu dürtülerin ortaya çıkardığı ihtiyaçları bir takım toplumsal yapılar oluşturarak giderdiklerini gözlemlememize karşın, farklı zamanlarda bu sürecin farklı toplumsal formlar içinde gerçekleştiğini görmekteyiz.¹³

Toplumsal formlar, bize, asıl açıklanması gereken şeyin soyut bir kategori ve kendinde şey olarak 'toplum' olmayıp, insanlar arasındaki ilişkiselliğin bir ifade bulma ve aslında gerçekleşme biçimi olduğunu anlatmaktadır. Bu ilişkiselliği ele alırken, bu kavram, aynı zamanda maddi bir varlık olarak insanın doğası ile toplumsal bir varlık olarak insanın doğası arasındaki ayrım temelinde, sosyoloji disiplini için bir araştırma nesnesi tanımlamaktadır. Bu arada, bu tür bir yaklaşımın Marx'ı fazlasıyla çağrıştırdığının da altını çizmek gerek. Nitekim Simmel, *Philosophy of Money* kitabının başında metodolojik olarak niyetini şu şekilde ifade etmektedir:

¹² Georg Simmel, "Sociology of Society," Christopher Adair-Totef (der.), *Sociological Beginnings: The First Conference of the German Society for Sociology*, Liverpool University Press içinde, s. 45-6.

¹³ David Frisby, *Georg Simmel*, gözden geçirilmiş 2. baskı, Routledge, Londra, 2002, s. 37.

Tarihsel materyalizmin altında yeni bir kat inşa etmek amacıyla bir girişimde bulunmaktadır, öyle ki, ekonomik formların kendileri, psikolojik ya da hatta metafizik önkoşullara ilişkin daha derin bir değerlendirmenin ve akımların bir sonucu olarak kabul edilirken, ekonomik hayatı entelektüel kültürdeki nedenler içine dahil etmenin açıklayıcılık değeri de korunmaktadır¹⁴.

Simmel'in Yöntemsel Yaklaşımı: Birey ve Toplumlaşma

Simmel'in çalışmalarında göze çarpan temel nitelikte özelliklerden birisi, özne ve nesne¹⁵ ilişkisi bağlamında özgün bir yaklaşım sergilemesi; hatta daha doğrusu, bunu, çalışmasının merkezi bir unsuru haline getirmesidir. Bu yaklaşımı karakterize eden şey, bir yandan özne ve nesne arasındaki ilişkiyi bir düalliteye indirgememek gerekliliği, diğer yandan bu iki kavram arasında ilişkiyi tanımlarken, her birinin bir diğerini varsayan içeriği yansıtan bir yaklaşımın sürdürülmesidir.

Örneğin para aracılığıyla gerçekleştirilen ilişkiler, bu tür bir yaklaşımı destekler nitelikte ele alınmaktadır. Para, her bireyin elde edebileceği, bunu kendi amaçlarını ve toplumsal (iktisadi) ilişkilerini gerçekleştirmek için kullanabileceği bir nesne olarak görünür bireyler açısından. Bu nesne aracılığıyla toplumsal ve bireysel varlığını sürdürebilen bireyler, amaçları sadece pratik bir hayatı sürdürmek olduğu sürece, aslında kendi açısından sadece bir araç olarak görünen paranın bu işlevi nasıl gerçekleştirdiğini bilmek zorunda değildirlere; nitekim bilmezler de. Simmel, para bağlamında, toplumsal bir süreç olarak parasal ekonomi ile paranın araçsallığı arasındaki karşıtlığı veri alan bir analiz yapmaktadır. Buna göre, parayı kullanan ve bununla amaçlarını gerçekleştiren insanlar, bu paranın (nesnenin) toplumsal niteliğini sadece kendi tecrübeleri dolayısıyla bilmektedirler. Burası aynı zamanda, toplumsal bilimlerin en temel sorunsallarından birinin ortaya çıktığı uğraktır: toplumsal ilişkilerin bütünlüğü ile bu bütünlüğün (gerçekleşme sürecinin) belirli uğrakları arasındaki kategorik ayrım.

¹⁴ Simmel, *Philosophy of Money*, s. 56.

¹⁵ Buradaki özne ve nesne kavramlarını, birey ve toplum olarak anlamak da mümkündür. Ancak birey belli bir özdeşleşmeyi, toplum da belli bir nesneleşmeyi ifade ettiği için, özne ve nesne kavramsallaştırması daha soyut bir düzleme tekabül etmektedir.

Süreç ve moment terimleri aracılığıyla yapılan bu kategorik ayırım, birbiriyle bağlantılı iki ayrı kavramla da ifade edilebilir. Bunlardan birisi nedensellik, diğeri de öznelliktir; bunlar kategorik olarak, sırasıyla, süreç ve momente karşılık gelmektedir. Burada toplumsal bütünü anlamı ve içeriği, onun yeniden üretilmesi sürecinde tanımlı bir nedensellik ile ortaya çıkmaktadır. Bir dizi toplumsal olgu, belirli bir nedensellik içinde sıralanmakta ve gerçekleşmektedir. Ancak bütünselliğe tekabül eden ve onu tanımlanabilir kılan nedenselliğin, bu toplumu oluşturan bireylerin öznelliklerine kendi tikellikleri içinde doğrudan içkin olmadığını ifade ettiğimiz zaman, bireylerin “neye göre” hareket ettikleri ve bu toplumsal ilişkilerin yeniden üretimini nasıl mümkün ve gerçek kıldıkları sorusu çıkmaktadır karşımıza. Bu bağlamda, öznelliğin, toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesi sürecinde özel bir momentte tanımlanabilir olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶ Bu momentten geçmedikçe toplumsal süreçlerin gerçekleşmemesi, bir anlamda totolojik bir önerme sayılabilir. Bu noktada, Simmel'in Kant'ın “doğa nasıl mümkündür?” sorusundan yola çıkarak farklı bir bağlamda yönelttiği “toplum nasıl mümkündür” sorusuna karşılık bulabileceğimiz bir yere gelmiş bulunmaktayız.

Bu sorunun dayanağı, öncelikle, insanlar toplamından bağımsız olarak bir toplum türetilmesinin ve bir toplumsallaşma sürecinin tanımlanmasının mümkün olmamasıdır. Diğer bir deyişle, belki de bir soyutlama bile sayılmaması gereken ‘insanlar toplamı’ kavramından uzaklaşarak, belli bir nedensellik temelinde, insanları karşılıklı etkileşim sürecinde bir araya getiren ilişkilerin tanımlanmasına varmak zorunludur. Bir başka deyişle, toplumsal yapının bütünselliğini açıklamak için gerekli kavram ve kategorilerin tikel öznelliğe kendiliğinden ve doğrudan içkin olmaması durumu, birey ile toplumlaşma arasında kategorik bir ayrıma işaret etmektedir. Birden çok sayıda ama hepsi bir diğeri varsayan öznellikleri barındıran bir toplumsal oluşumda, toplumsal bütünlük bu öznellikler arasındaki ilişkilere referansla bir anlam ve içeriğe sahiptir ve karşılıklı öznellikler birbirlerini varsaydığı için, öznelliklerin tümünün

¹⁶ Burada sözünü ettiğimiz nedensellik/süreç ve özne/moment tanımları, elbette bu kavramların karşılık geldiği tek anlamlar değildir. Burada belirli bir bağlamda, konunun kendi özgül içeriğine bağlı olarak bir tanım yapmaktayız. Konuya açıklık getirmek için bir örnek verecek olursak, toplumsal yeniden üretim sürecinin kendi içsel mantığı bir nedensellik olarak adlandırılabilirken, bu sürecin herhangi bir aşamasında (örneğin maddi üretim aşaması, dolaşım aşaması vb.) tanımlı belli bir öznellik, sürecin bütünsel mantığından bağımsız olarak varlık gösterebilecektir. Dolayısıyla, sürecin bütünü tanımlayan nedensellik ile sürecin belli bir momentinde tanımlı bir öznellik birbirini varsaymaktadır; ancak verili öznelliğin parçalılık özelliği, bütünü açıklamadaki yetersizliğinin nedenidir.

karşısındaki konumu tek ve değişmez olan herhangi bir yapının bulunması imkansızdır.

Turner, Simmel'in sosyolojisinin genellikle Kantçı *a priori* kategorizasyonunun bir versiyonu olarak görüldüğünü ve bir bütün olarak sosyolojisinin neo-Kantçı paradigma içinde açıklandığını belirtmektedir.¹⁷ Kantçı yaklaşım, genel olarak, bilginin kaynaklarının sorgulanması üzerine kurulmuş olup, rasyonalizm ile ampirizmin her ikisini aşan bir bileşim olarak görülmektedir. Duyusal algılarımızın kendi başına bilginin kaynağı olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını söyleyen rasyonalistler, bilgilerimizin kimi önsel, yani tecrübelerimizi önceleyen bir takım kavramları ve kategorileri varsaydığını ileri sürmektedirler. Buna karşılık ampiristler, bilginin nihai kaynağının duyusal algılarımız olduğunu ileri sürmektedirler. Kant ise bu iki yaklaşımı uyumlulaştırmaya çalışmış; belirli bir alana dair bilgimiz tecrübeye, algılara veya sezgilere dayanıyor olsa da, bu tecrübeye, sahip olduğu yapıyı ya da formu sağlayan şeyin insan zihni ya da anlama kapasitesi olduğunu iddia etmiştir. Bu yaklaşıma göre, insan zihninin kazandırdığı bu form olmasaydı, dış dünyaya dair tecrübelerimiz de mümkün olmayacaktı. Bu anlamda hem rasyonalistlerin hem de ampiriklerin bakışı, birbirine benzer şekilde, tek yanlıydı.¹⁸

İçeriği olmadan düşünceler boşurlar, kavramlar olmadan sezgiler kördür. Bu nedenle kavramlarımızı duyusal kılmak, yani bunlara sezgi nesnelere katmak ne kadar gerekiyse, sezgilerimizi kavranabilir kılmak, yani bunları kavramsallaştırmak da o kadar gereklidir.¹⁹

Toplumun nasıl mümkün olduğu sorusuna Simmel, Kant'a göndermede bulunarak cevap veriyor:

Kant kendi felsefesinin "doğa nasıl mümkündür" şeklindeki temel sorusunu, doğa kendisi için doğanın bir imgesinden başka bir şey olmadığı için sorabilirdi ancak. Bu sadece "dünyanın benim imgem [*representation, Vorstellung*]" olduğu, doğadan bizim bilincimizin içeriği olarak söz edebileceğimiz anlamına gelmekle kalmaz; doğa olarak ifade

¹⁷ Turner, "Simmel, Rationalization and the Sociology of Money", s. 180.

¹⁸ David West, *An Introduction to Continental Philosophy*, Polity Press, 1996, s. 18.

¹⁹ Kant'tan aktaran West, *An Introduction to Continental Philosophy*, s. 18.

ettiğimiz şeyin, anlığımızın birleştirdiği, düzenlediği ve biçimlendirdiği duyuşsal algılarımızın özel bir biçimi olduğu anlamına gelir. Özel tecrübemiz sırasında rastlantısal biçimde bilincimizde yansıma bulan, bu renk, tat, ton, sıcaklık, direnç, koku gibi “verili” algılar, kendi içlerinde ve kendi başlarına henüz “doğa” değildirler; bunları bir öze, bir anlama ve tutarlı bir nedenselliğe sahip nesnelere ve nesnelere dizisine dönüştürmek üzere birbirine bağlayan zihinsel faaliyet aracılığıyla “doğa” olurlar.²⁰

Kant’a göre, bu dünyaya ait ve dolaysız biçimde duyuşsal algılarımız haline gelen bu unsurlar, kendi içlerinde kavramsal bir düzenlilik oluşturacak bir tutarlılığa sahip değildirler. Bunlarda ‘doğa olma niteliği’ni tanımlamak mümkün olmadığı gibi, bunlar tutarsız ve düzensiz “dünya parçacıkları” (*world fragments*) olarak nitelenebilirler.²¹

Kant’a göre doğa, belirli bir biliş (*cognition*) biçimi, bizim bilişsel (*cognitive*) kategorilerimiz aracılığıyla ve bu kategoriler içinde ortaya çıkan bir resimdir. Bu durumda, “Doğa nasıl mümkündür”, yani bir doğanın verili olması için gerekli koşullar nelerdir sorusu, bizim aklımızın özünü oluşturan ve böylelikle kendisi olarak “doğa”yı meydana getiren formların keşfi aracılığıyla çözümlenmiş olmaktadır²².

Buradan, toplum nasıl mümkündür sorusuna cevap oluşturacak bir yöntem geliştirilebileceği, bunun için de gerekli *a priori* koşulların tanımlanabileceği düşünülebilir. Burada da yine belirli unsurlar vardır ve biz duyuşsal algılarımızın verileriyle bir sentez oluşturabiliriz. Oysa Kant’ın yaklaşımına göre doğa, yalnızca öznenin birleştirici düşüncesinde mevcudiyet kazanmakta olup, kendi içlerinde ilişkili olmayan duyu verilerini kullanan zihnin bir ürünüdür. Ancak toplumu bir birlik olarak tanımlamaya gelince, öznel etkinliğin oynadığı rol değişmektedir, çünkü bu sefer nesnellik konumundaki toplumun yapısı tamamen farklı bir nitelik kazanmaktadır.

²⁰ Simmel, “How is Society Possible?”, s. 372.

²¹ Simmel, “How is Society Possible?”, s. 372.

²² Simmel, “How is Society Possible?”, s. 373.

Buna karşılık toplumsal birlik (*societary unity*), daha öte bir dolayım olmaksızın ve bir gözlemciye gereksinim duyulmaksızın, toplumun unsurları tarafından gerçekleştirilmektedir, çünkü bu unsurlar bilinçli ve sentetik bir etkinlik içindedirler.²³

Aralarındaki bağıntı sadece zihin tarafından yaratıldığı için 'şey'lere içkin bir bağıntının olmadığı şeklindeki Kantçı teorem, söz konusu olan toplumsal (*societary*) birlik ve buradaki 'şeyler' de bilinçli bireyler olunca, artık doğru değildir. Toplumsalın varlığı, onu oluşturan unsurlar arasında bağlantıların kurulması için, bu unsurlardan başka bir etkeni gerektirmemektedir; çünkü bu unsurların her biri, bilinçli ve sentetik olarak etkindirler ve bu toplumsal yapının tanımlanması için dışsal bir gözlemcinin ya da zihnin varlığı gerekli değildir. Diğerleriyle beraber bir birlik oluşturma bilinci, toplumsallık durumunda karşımıza çıkan bütünsel birliktir. Doğal nesnelerin birlik olarak görünmesi, doğaya dışsal zihin kategorileri tarafından belirlenirken, toplum, "kendisine dahil olmayan bir gözlemciyi gerektirmeyen nesnel bir birliktir"²⁴.

Doğal olanı ve toplumsal olanı oluşturan unsurlar arasındaki bir farklılık, onların oluşturduğu veya mevcut oldukları mekan açısından da tarif edilebilmektedir. Doğal nesnelere, birbirlerinden ayrı mekanlar kaplamaktadır ve bu haliyle insanlardan daha fazla ayrılmış durumdadırlar; oysa örneğin anlama, sevgi, ortak çalışma gibi koşullarda ortaya çıkan insanların birliği, doğal nesnelerin mekanıyla bir benzerliğe sahip değildir. Diğer taraftan doğal nesnelerin mekansal ayrılıkları, gözlemcinin bilincinde bir birlik haline dönüşürken, bir topluluğu oluşturan insanların birliği için böyle bir şey söylenemez. Çünkü toplumsal sentezin nesnelere, bağımsız varlıklar, psikolojik oluşumlar, kişisel beraberliklerdir ve bu nedenle, benliği olmayan ruhsuz varlıklarda olduğu gibi bir başka insanın ruhunda mutlak bir birlik haline gelmeleri de imkansızdır²⁵. Bir diğer ifadeyle, salt nesnel varlıklar, tekil insanların zihninde ya da ruhunda bir birlik oluşturacak ve böylelikle bir anlam kazanacak halde bir birlik olarak kavranabilirken, insanlar arasında kurulan ilişkilerin tekil bir insanın zihninde ya da ruhunda temsil edilmesi ve bütünsel anlamını ifade etmesi mümkün değildir. Bunun nedeni, "toplumsal olan"ın unsurlarının, birbirlerinden bağımsız bir halde tanımlanmasının imkansız olmasıdır.

²³ Simmel, "How is Society Possible?", s. 373.

²⁴ Simmel, "How is Society Possible?", s. 373.

²⁵ Simmel, "How is Society Possible?", s. 375.

[Dışsal (nesnel) dünyadan farklı olarak], toplum, “benim imgemdir,” [*my representation*] yani bilinç etkinliğinin kendisinde varsayılan bir şey olarak mevcuttur. ... “Toplum nasıl mümkündür?” sorusunun cevabı, fiilen bir sentez olarak “toplum”u oluşturan unsurların kendisinde mevcut olan *a priori* koşullara referansla verilmektedir.²⁶

Toplum oluşturma bilinci elbette soyut biçimde, tarihsiz ve nedensiz olarak bireylerde mevcut değildir, fakat herkes, başkalarının kendisiyle bağlantılı olduğunu bilmektedir—bu başkalarının tam olarak kim olduklarını tanımlayamasa da. Ancak bu durum, yani diğerlerini kendisiyle bağlantılı olarak bilme, toplum olarak bütünsel yapıyı tanıma, genellikle belirli somut içeriklere referansla gerçekleşir. Bu durum, belki de, “bilişsel birlik” (*the unity of cognition*) durumundan farklı bir şey değildir; buna göre bir somut içeriği, nadiren ve sonradan yapılan soyutlamalar dışında, ayrı bir “birlik bilinci”ne (*consciousness of the unity*) sahip olmaksızın bir diğeri ile ilişkilendiremeyeceğiz. O zaman sorulması gereken soru şudur: bireylerin bilinçlerindeki belirli somut süreçlerin toplumsallaşma süreçleri olabilmesi için, evrensel ve *a priori* olarak temelde yatan şeyler nelerdir, işlerliği ne tür önsel varsayımlar sağlamaktadır, bu süreçlerde ne tür unsurlar yer almaktadır ki bu unsurların ürünleri, soyut olarak ifade edildiğinde bireyin toplumsal birlik oluşturmalarını sağlayan inşası haline gelmektedir?²⁷

Burada, Simmel'in “insan ilişkilerinden doğup gelişen karşılıklı eylemleri ve etkileri, analizinin esas amacı ve toplumsal olgu ve kurumları onun aracılığıyla gözlemlendiği bir mercek” haline dönüştürdüğünü görmekteyiz ki, bunun, “Simmel'i sosyolojide ilişkisellik paradigmasının öncüsü” haline getirdiği iddia edilmektedir²⁸. Dahası, Milà'ya göre, bu “ilişkisellik paradigması” (*relationality*), sosyolojideki bireycilik-holizm tartışmasını çözen bir katkı niteliğindedir ve Simmel'e göre ne bireyci ne de bütüncü yaklaşımlar toplumsal ilişkilere ve toplumsal olgulara içkin bir toplumsallığı kavrayabilmektedir.²⁹

²⁶ Simmel, “How is Society Possible?”, s. 375-6.

²⁷ Simmel, “How is Society Possible?”, s. 377.

²⁸ Milà, *A Sociological Theory of Value: George Simmel's Sociological Relationism*, s. 23.

²⁹ Natalià Cantoó Milà, *A Sociological Theory of Value: George Simmel's Sociological Relationism*, s. 24.

Toplum, en genel anlamıyla, birkaç bireyin karşılıklı ilişkiye girdiği her yerde bulunur. ... Onlarsız toplumsallaşmanın gerçekleşmesinin hiçbir zaman mümkün olmadığı belirli nedenler ve amaçlar, belirli bir yere kadar toplumsal sürecin yapısını, *maddesini* oluşturur. Bu nedenlerin sonucunun ve bu amaçların güdülmesinin ilgili kişiler arasında karşılıklı bir ilişki yaratması ya da bir toplumsallaşma, toplumsal organizasyonun içeriğinin büründüğü *formdur*. Özel bir toplum biliminin bütün varlığı, bu formun bilimsel soyutlama yoluyla ayrıştırılmasına dayanır.³⁰

Simmel, toplumu, çerçevesi tanımlı mutlak bir bütünlük olarak tanımlamak yerine, onu bireylerin karşılıklı ilişkileri olarak görme eğilimindeydi. Buna göre toplumu bireylerin toplamı olarak görmek yerine, bireyler arasında kurulan ve yeniden üretilen ilişkiler aracılığıyla bir "toplumlaşma süreci" olarak görmek gerekmektedir. Bu durumda toplum yerine, bu toplumu oluşturan bireylerin ilişkiselliği daha temel bir kavram haline gelmekteydi.³¹ Bu ilişkiselliği de, esas olarak, bireyler arasında bir karşılıklı eylem ve etkileşim olarak görmek gerekmektedir.

Milà, bu etkileşim kavramının anlamını üç boyutta ele almak gerektiğini ifade etmektedir. Bunlar ilişkisellik (*relationality*), içkin karşıtlık (*immanent contradictority*) ve çevrimsellik (*circularity*). İlişkisellik kavramı, Simmel'in toplumu, sürekli biçimde insanlar ve nesnelere arasında gerçekleşmekte olan ilişkilerin ve süreçlerin bir sonucu olan toplumlaşma biçimleri olarak gördüğünü anlatmaktadır. İkinci boyut olarak içkin karşıtlık, yaşam ve formlar arasındaki ilişkiler ve gerilimlerde ifade bulmaktadır. Çevrimsellik ise, Simmel'in tek yönlü bir nedenselliğe dayalı bir düşünme biçimini reddetmesiyle ilgilidir. Burada önemli olan, nedenlerin sonuçları ve aynı zamanda sonuçların da nedenleri etkilemesidir.³²

Wanderer ise, Simmel'in tüm bilgiyi toplumsal yaşamın içine yerleştirerek Kantçı epistemolojiyi dönüştürdüğünü belirtmektedir:

³⁰ Georg Simmel, "The Problem of Sociology", David Frisby (der.), *Georg Simmel: Critical Assessments*, Volume I, Routledge, Londra, 1994 içinde, s.29.

³¹ Toplum, karşımıza, belli bir soyutlama, bir form olarak çıkar; buna karşılık ilişkisellik, kavram olarak, bu formu ortaya çıkaran sürece işaret etmektedir.

³² Milà, *A Sociological Theory of Value: George Simmel's Sociological Relationism*, s. 41-42.

Tüm her şeyi kendileri aracılığıyla bildiğimiz kategorilerin kaynağı, Kant'ın iddia ettiği gibi birey zihni değildi. Bu kaynak, insanlar arasındaki etkileşim [*interaction*] ya da "toplumlaşma" [*sociation*] idi. "Toplumlaşma" kavramı sadece insanlar arasındaki karşılıklılığı değil, aynı zamanda ortak çıkarlar, ortak anlamlar ve birlik'i (*unity*) kapsıyordu. Toplumlaşma, "birlik oluşturan parçalar arasındaki karşılıklı etki," toplumu oluşturan karşılıklılıktı.³³

Simmel için önemli olan, bütünsel bir yapı olarak toplumu kavramaya çalışmak değil, onu bir öznellikler toplamı olarak kurmaktır.³⁴ Bu nedenle, bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişki olarak toplumlaşma, aynı zamanda kendi kavramsal oluşumlarını da beraberinde getirmektedir. Kavramsal olarak, nedenselliği bireylere dışsal bir oluşum olarak görmek ile bireyler arasındaki ilişkinin nedenselliğinden toplum kavramına ulaşmanın temel farklılığı, Simmel'in "Toplum Nasıl Mümkündür?" makalesinde kullandığı "ilişkililiğin ya da toplumsallaşmanın bilinci" kavramında da ifade bulunmaktadır.

Descartes, Hume, Kant ve Aydınlanma geleneğinin öğrettiği gibi, *nasıl* bildiğimiz, *ne* bildiğimizden önce gelmektedir.³⁵ Bu anlamda, daha önce ifade ettiğimiz, bütünsel olana ve tikel (kısmi) olana referansla tanımlı iki farklı öznellik hususu tekrar karşımıza çıkmaktadır. Öznelerin *nasıl bildiği* meselesi, onların toplumlaşma sürecinde aktif ve bilinçli bireyler olarak var olmalarının bir sonucudur—ya da bir diğer yönüdür. Oysa bu bilinç, bize, kendi içinde bir yanılısma olmasa da, bütünselin bilgisine ulaşmada yanılısamaya yol açacak bir niteliğe sahiptir. Çünkü belli bir toplumsal yapı içinde aktif olarak ve karşılıklı ilişkileri içinde yer alan bireylerin bilinçlerinin, bu karşılıklılık ve etkileşim olgusundan ayrı ele alınması mümkün değildir. Tekil bilinçler, karşılıklılık ve etkileşimle belirlenmiş olarak, bu bütünselliği varsayar, ama onu kapsamazlar.

Tekil bilinçler ile bütünsel yapının nedenselliği arasındaki karşıtlık ve ilişkisellik, toplumsal olanı kavramanın kaçınılmaz iki boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en temel nedeni, toplumsal düzeyde tanımlı ilişkiler bütünüünün kapsamı hangi derinlikte veya hangi soyutluk düzeyinde

³³ Wanderer, Jules J., *Interpretative Origins of Classical Sociology: Weber, Husserl, Schutz, Durkheim, Simmel*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 2005, s. 159.

³⁴ Elbette burada öznellik olarak adlandırılan şeyi, toplumlaşma sürecinden bağımsız, hatta onu önceleyen bir şey olarak düşünmek yanlış olacaktır.

³⁵ Christopher Lloyd, *The Structures of History*, Blackwell, Oxford, 1993, s. 2.

olursa olsun, bu ilişkilerin, gerçekleşme sürecinde tekil bireylerin bilinç ve toplumsal pratiklerini kesmek zorunda olmasıdır. Yani bireylerin bilinçleri ve toplumsal etkinlikleri, bütünsel süreçlerin ve toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesi için zorunlu birer uğraktırlar. Dahası, bu tekil bireylerin ve onların etkinliklerinin dışında, toplumsal ilişkilerin ve nedenselliklerin gerçekleşme mekanı da mevcut değildir.³⁶

Daha genel olarak ifade edecek olursak, bütünselin bilgisi ve nedenselliği, bireyselliklere aynı bütünsellik düzeyinde içkin değildir; ancak bireysellikler ve onların gerçeklik kazandığı somutluklar da, bütünselliğin zorunlu uğraklarıdır. Böylelikle, toplumu, bireyleri aşan ve onları tek yanlı olarak belirleyen, öncesiz ve sonrasız bir olgu olarak almak da; bireyleri, kendilerinin belirlediği süreçlerin, bilinçleri kendileriyle tanımlı öznelere olarak almak da, yönetsel olarak bir kenara bırakılmalıdır, diyebiliriz.

Simmel'in ifade ettiği bir başka yön de, toplumsallaşma olgusunun birey için çifte bir durum yaratmasıdır: bir yanda toplumsallaşmanın onun için yarattığı ortam varken, diğer yanda bununla karşıtlık oluşturacak biçimde kendi içinde organik bir bütün vardır; bu organik bütün için bir varoluş vardır; ve kendisi için bir varoluş vardır. Burada birey ile toplum arasında "içsel olan" ile "dışsal olan" yan yana duran iki belirlenim değildir; bunlar toplumsallığı içinde yaşayan insanın bütünsel birlik halindeki konumunu ifade etmektedirler. Böylelikle bireyin toplumsallıktan kategorik olarak ayrıştırılabilir olması, bireyin "kendisi için bir varlık" olarak tanımlanmasını mümkün kılmaktadır ki, bu da, hem bir gerçeklik, hem de yönetsel bir zorunluluktur.

Konunun bir başka yönüyle *Philosophy of Money* kitabında karşılaşmaktayız. Simmel'e göre değer, nesnelere içkin bir şey değildir; bu da, temelde, özne ile nesne arasındaki ilişkide tanımlı olmasına bağlı olarak, değer, öznel niteliğini ifade etmektedir. Bu durum, başlangıçta, ego ile nesnelere arasında kategorik bir ayırım yapmasının ontolojik bir zorunluluk olmasıyla bağlantılıdır. Bu aşamada özne ile nesnesi arasında dolaylı bir bağ kurulabildiği için, özne, kendi zihinsel süreçlerinde kendini, dışsal bir nesneye referansla tanımlı bir özne olarak görmemekte; genel bir ifadeyle özne ve nesne kategorik olarak ayrılmamış olmaktadır. Kendisi ile dürtüleri (ve onların tatminine aracılık eden nesnelere) arasında bir ayırım yapma

³⁶ Burada bireyselliğe gereğinden fazla vurgu yapıldığı düşünülebilir. Bu vurgu, bir yandan anlatılmak istenen şeyin altının çizilmesi ihtiyacından; yani bireysel düzeylerde toplumsal ilişkilerin içinden geçtiği momentler olarak, toplumsal olanın bu momentleri açıklamaya tek başına yeterli olmamasından ve bireysel bilinçlerin ifade bulma koşulu olarak bu momentlerin kaçınılmazlığından; bir yandan da Simmel'in vurgusunu ortaya çıkarmak amacıyla kaynaklanmaktadır.

ihtiyacı duymayan insanın egosu, bilinç düzeyinde açığa çıkmış değildir. Böylelikle özne, yalnızca kendisi ile nesnesini ayırıştırarak bir süreç içinde ortaya çıkmakta ve kendisini (özne olarak) tanımlamaya başlamaktadır. Bu durum, bir yandan da, kendi bilinç içeriklerini kendi bilincinden ayırıştırması ve bunları bilincinden bağımsızmış gibi düşünmesine izin veren bir sürece işaret etmektedir.³⁷

Simmel'e göre bireyin bilinci, varlık koşullarını bireyler arasındaki ilişkilerde, toplumsallıkta bulmaktadır. Bu ilişki ne bireysellikleri belirleyen bir önsel yapı, ne de tekil bireyselliklere indirgenebilecek, doğrusal olarak elde edilmiş bir toplumdur. Ancak burada, bireyin öznelliğinin, toplumsallaşma ile birlikte radikal bir dönüşüm geçirdiğini belirtmektedir Simmel. Bireyin varoluşu, kısmen toplumsal ve kısmen bireysel şekilde alt bölmelere ayrılmaz; tersine indirgenemez bir 'birlik kategorisi' içinde tanımlıdır.³⁸

Ancak bu 'birlik kategorisi'nden dolaysız biçimde doğan, bireyin bilinciyle ilişkili çok özgül bir durum söz konusudur. Simmel'e göre, toplumu oluşturan unsurlar, varlıkları ve eylemleriyle iç içe geçmiş bir halde, belirli bir nedensellik ile tanımlı karşılıklı bağımlılık ilişkiler kurarken, bu ilişkilerin de bu unsurlara dışsal bir toplumsal ağ oluşturduğunu belirtmektedir. Bu toplumsal ilişkilerin taşıyıcıları, yaratıcıları olan bu unsurlar, birer ego haline geldiklerinde ve kendinde varlıklarını hissedip, eylemlerinin kendi belirlenimleri oldukları yönünde bir algı geliştirdiklerinde, bu karşılıklı bağımlılık ilişkileri, kendi gözlerinde teleolojik bir sürece dönüşmektedir.³⁹

Nesnel bütünlük, bireylerin toplumu, onların dışındaymış gibi görmelerine izin verirken; bireylerin kendi bireyselliklerini, bütünü kendisi için zorunlu bağlantılar şeklinde, özne olarak belirlenmiş bir yaşam süreci şeklinde kavramalarına olanak tanımaktadır. "Bireysel bilince, temel bir kategori kazandıran ve böylelikle onu toplumsal bir unsura dönüştüren de bu ikili bağlantıdır".⁴⁰

Sonuç

Simmel'de birey ve toplum ilişkisi, kimi genel kabullerin hayli dışına çıkmaktadır. Bunu, özgün bir anlam atfettiği, toplumsallaşma ve ilişkisellik

³⁷ Simmel, *Philosophy of Money*, s. 63.

³⁸ Simmel, 1910, s. 387.

³⁹ Simmel, "How is Society Possible", s. 391.

⁴⁰ Lloyd, *The Structures of History*, s. 91.

Vedat Ulvi ASLAN

kavramları ortaya koymaktadır. Böylelikle, kendinde şey olarak toplum kavramsallaştırmasına yönelik bir eleştiri geliştirilirken; bunun yerine “toplumlaşma” kavramı, bir süreç kategorisi olarak ele alınmaktadır. Böylelikle toplumlaşma, ilişkisellik olarak tanımlanan sürecin bir formu olarak ortaya çıkmaktadır. Böyle bir kavramsallaştırma, bireyin öznelliğini belirli toplumsal formlara referansla açıklamanın önemini ortaya koyarken, bireyi, başkalarıyla ilişkisi içinde bir birey olarak almanın önemine işaret etmektedir. Böylelikle statik anlamda bir öznelliğin yerini, sürecin bilinç düzeyinde kavranma biçimiyle karakterize olan birey almaktadır. Ancak bu öznelliğin özsel niteliği, esas olarak, “toplumu mümkün kılan” bir bilinç durumunun taşıyıcısı olmasıyla karakterize olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arthur, Christopher Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden, 2004.
- Frisby, David, *Simmel and Since: Essays on Simmel's Social Theory*, Routledge, Londra, 1992.
- Frisby, David, *Georg Simmel*, gözden geçirilmiş 2. baskı, Routledge, Londra, 2002.
- Lloyd, Christopher, *The Structures of History*, Blackwell, Oxford, 1993.
- Milà, Natalià Cantó, *A Sociological Theory of Value: George Simmel's Sociological Relationism*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2005.
- Simmel, "How is Society Possible?", *American Journal of Sociology*, Volume 16, No. 3, Nov., 1910, s. 372-391.
- Simmel, Georg, *Philosophy of Money*, İngilizceye çev. Tom Bottomore ve David Frisby, Routledge, Londra, 1990.
- Simmel, Georg, "The Problem of Sociology", David Frisby (der.), *Georg Simmel: Critical Assessments*, Volume I, Routledge, Londra, 1994 içinde, s. 28-35.
- Simmel, Georg, "Sociology of Society," Christopher Adair-Toteff (der.), *Sociological Beginnings: The First Conference of the German Society for Sociology*, Liverpool University Press içinde, 2005, s. 45-56.
- Turner, Bryan S., "Simmel, Rationalization and the Sociology of Money, Max Weber: From History to Modernity, Routledge, Londra, 1993 içinde, s. 163-183.
- Vandenberghe, Frédéric, *A Philosophical History of German Sociology*, çev. Carolyn Shread, Routledge, Londra, 2009
- Wanderer, Jules J., *Interpretative Origins of Classical Sociology: Weber, Husserl, Schutz, Durkheim, Simmel*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 2005.
- West, David, *An Introduction to Continental Philosophy*, Polity Press, Cambridge, 1996.

PLATON'UN PHAİDON DİYALOGUNDA ANAMNESİS KURAMI*

Vedi TEMİZKAN**

ÖZET

Bu çalışmada, Phaidon diyalogunda öne sürüldüğü haliyle anamnesis kuramını noetik ve dianoetik anamnesis arasında yapılan kavramsal ayırmadan hareketle ele almak üzere, diyalogda ifade edilen anamnesis kuramı kanıtlanmasını analiz edecek ve kanıtlamanın nasıl kurulabileceği konusunda bir öneride bulunacağız. Buradan hareketle, Phaidon diyalogunda söz konusu olan anamnesis türünün, noetik anamnesis olduğunu; bu anamnesis türünün eidoların episteme düzeyindeki bilgisini açıkladığını; noetik anamnesis edimini ise ancak bir sophos olan Sokrates'in gerçekleştirebildiğini savunacağız.

Anahtar Kelimeler: Platon, dianoetik anamnesis, noetik anamnesis, episteme, eidos, noeta.

(The Theory of Anamnesis in Plato's *Phaedo*)

ABSTRACT

In this study, we will analyze the argument for the theory of anamnesis available in Phaedo and propose an offer about how this argument can be outlined. Thus we will argue that the kind of anamnesis that is in question in the dialogue Phaedo is noetic anamnesis; that this kind of anamnesis explains the knowledge of eidos in the level of episteme; and that this anamnesis act can be realized only by the sophos Socrates.

Keywords: Plato, dianoetic anamnesis, noetic anamnesis, episteme, eidos, noeta.

* Bu çalışma, "Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı doktora tezinden derlenmiştir.

** Tunceli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı veditemizkan@hotmail.com

Anamnesis kuramı, yani öğrenmenin (*mathesis*) *anamnesis* (anımsama) olduğu tezi üzerine son yıllarda yapılan çalışmalarda, iki sorunun öne çıktığı görülmektedir. Bunlar, *anamnesis* kuramının ne tür bilgilerin edinilmesini açıkladığı ve kimlerin *anamnesis* ediminde bulunduğu sorularıdır. Bu soruları ele alan yorumcular kendi aralarında iki kampa ayrılmaktadır. İlk kamptaki yorumcular arasında, Ackrill, Gallop, Gulley ve Bluck sayılabilir. Bunlar, *anamnesis* kuramının özellikle *Phaidon* diyalogunda, gündelik bilgilerimizde kullandığımız bazı soyut kavramları nasıl edindiğimizi açıkladığını, dolayısıyla her insanın, bir düzeye kadar *anamnesis* ediminde bulunduğunu düşünmektedirler. Diğer kamptaki yorumcular arasında Scott ve Bedu-Addo¹ sayılabilir. Bunlar, *anamnesis* kuramının, sadece üst düzey bir bilginin, *formların episteme* düzeyindeki bilgisinin nasıl edinildiğini açıkladığını, bu yüzden de ancak filozofların *anamnesis* ediminde bulunabildiğini düşünmektedirler.²

Bu sorunu ele almak üzere çalışmamızda, Dorter'in yaptığı³ şu kavramsal ayırmadan hareket edeceğiz: Diyaloglarda *dianoetik anamnesis* ve *noetik anamnesis* olarak adlandırılabilir iki farklı *anamnesis* türü⁴ vardır. Bunlar, temelde iki farklı öğrenme ve bilgi düzeyini açıklamaya yöneliktir. *Dianoetik anamnesis*, *pistis* aşamasına⁵ erişmiş, yani bir dili ve onun genel kavramlarını öğrenmiş olan birinin, araştırmaya başlaması ve bunun sonucunda doğru kanılar (*ortha doksa*) edinmesini açıklamaktadır. *Dianoetik*

¹ Bedu-Addo, *Phaidon*'daki *anamnesis* kanıtlamasında *epistemenin* söz konusu olduğunu düşünmekle birlikte, *anamnesis* kuramının sadece bundan ibaret olmadığını, iki farklı *anamnesis* türü var olduğunu düşünmektedir. Bu iki tür *anamnesis* konusunda bkz. Bedu-Addo, J. T., "Sense-Experience and The Argument for Recollection in Plato's Phaedo", *Phronesis* 36, 1991, s. 30-31; 51-54.

² Scott, Dominic, *Recollection and Experience*, Cambridge University Press, USA, 1995, s. 17-20; Williams, Thomas, "Two Aspect of Platonic Recollection", *Apeiron* 35, 2002, s. 131-132; ayrıca bkz. Temizkan, Veli, "Platon'un *Menon* Diyalogunda *Anamnesis* Kuramı", *Turkish Studies*, Volume 11/2 Winter 2016, 1176-1177.

³ Dorter'a göre *dianoetik anamnesis*, mantıksal ve matematiksel ilişkiler üzerinde çalışarak öğrenbilme kabiliyetimizdir. *Noetik anamnesis* ise *formların* bilgisini edinebilmemizle ilgilidir. Bkz. Dorter, Kenneth, "Equality, Recollection and Purification", *Phronesis*, Vol. 17, 1972, s. 200, 210.

⁴ Bu konuda bkz. Temizkan, age., s. 1177-1178.

⁵ *Devlet* diyalogunda (511 c-e) bilgi düzeyleri/zihin durumları, *eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noesis* olarak sınıflandırılır. Bu terimlere Türkçede sırasıyla tahmin, inanç, çıkarsama ve saf akılsal bilme olarak karşılık verilmektedir. Ancak bizce terim oldukları ve deneyim yükünün getirdiği çağrışımlardan kaçınmak için Grekçe olarak kullanılmaları daha yararlıdır. Bu terimlerin Türkçe karşılıkları konusunda bkz. Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, 2. Baskı, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 316. Terimlerin anlamı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Haşlakoğlu, Oğuz, "Politeia Diyalogunda *Epistémé* Tasnifi ve *Dialektiké Methodos*'un Anlamı", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 34., İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005.

anamnesis aşaması, *pististen* başlayıp *dianoianın* son sınırına kadar devam etmekte, matematik ve geometri de dâhil olmak üzere bütün bilimlerin öğrenilmesi sürecini kapsamaktadır. *Dianoetik anamnesis* düzeyindeki bir insanın en temel özelliği, tekil duyulur nesnelere gerçek varlıklar olarak görmesidir. Buna karşın *noetik anamnesis*, daha özel anlamda bir bilginin, *eidoların* (*idealar*) *episteme* düzeyindeki bilgisinin nasıl öğrenildiğini açıklamaya yöneliktir. *Noetik anamnesis* edimi, bilimlerin temel terimleri ve ilk öncüllerinin, genel olarak da varlığın ilk ilkelerinin nasıl bir zorunluluğa dayandıklarının görülmesini mümkün kılmaktadır. Uzun ve zahmetli çabalardan sonra gerçekleştirilebilen bu *anamnesis* edimi, *eidoları* temaşa etmeyi (*noesis*) sağlamaktadır. *Noetik anamnesis* aşamasındaki bir insanın en temel karakteristiği, *dianoetik anamnesis* aşamasında gerçek varlık olarak gördüğü tekil nesnelere, artık *eidoslardan* pay alan ve pay aldıkları ölçüde mevcut olan varlıklar⁶ olarak görmesidir. Şimdi bu kavramsallaştırmalar ışığında *Phaidon* diyaloguna⁷ bakalım.

Phaidon diyalogu, ruhun doğasını ele alan bir diyalogdur. Ana teması⁸, ruhun ölümsüz bir varlık olduğu, dolayısıyla ölümü yaklaşan Sokrates'in ölmekten korkmamakta, hatta ölümü neredeyse sevinçle karşılamakta haklı bir gerekçesi olduğudur. Bu açıdan diyalog, ölüm korkusu ve bu korkuyu taşımayan Sokrates'in bu konudaki savunmasını sahneye taşımaktadır. Diyalogun bu ana teması içinde Sokrates, ruhun ölümsüz olduğunu temellendirmek üzere birkaç farklı kanıt sunar. İşte bu bağlam içinde⁹ Sokrates, ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlamak üzere *anamnesis* kuramını ele alır.

⁶ Bkz. *Devlet*, 479 a.

⁷ *Anamnesis* kuramı, *Menon*, *Phaidon* ve *Phaidros* diyaloglarında ele alınmaktadır. *Phaidon* diyalogu, *anamnesis* kuramı hakkında açık bir kanıtlama içermesi açısından büyük önem taşımaktadır. *Anamnesis* kuramı ile doğrudan bir ilgisi bulunmayan ampirik *anamnesis* için bkz. *Philebos*, 34b.

⁸ Diyalogları okurken, *aletheik*-dramatik yaklaşımdan hareket etmekteyiz. Bu yaklaşım ile ilgili bilgi için bkz. Temizkan, age., s. 1178; dipnot 7, 8.

⁹ *Anamnesis* kuramı, ruhun ölümsüzlüğü kanıtlanması içine gömülüdür. Kuramı kendi başına incelemek üzere, onu bu bağlamından soyutlayarak ele aldık. Bu soyutlamanın meşruiyeti tartışmalıdır, ama Sokrates'in düşünme biçimi, yani 'öğrenme *anamnesis*' ise bu durumda 'ruh ölümsüz olmalıdır' çıkarımını yapması bu soyutlamanın pek de yanlış olmadığını göstermektedir. Zira Sokrates'in düşünce biçimi, *anamnesis* kuramının müstakil olarak da ele alınabileceğini göstermektedir. Bu durum, ayrıca, kuramın ruhun ölümsüzlüğünü bütün zamanlar için gerektirmediği eleştirisinde de görülmektedir. Simmias ve Kebes, *anamnesis* kuramını onaylamakta, fakat onun sadece ruhun doğum-öncesi varoluşunu (*preexistence*) kanıtladığını ifade etmektedirler. Sokrates'in söz konusu düşünme biçimi için bkz. *Phaidon*, 91 e; Simmias ve Kebes'in *anamnesis* kuramını onaylamaları ama kuramdan çıkarılan sonuçları eleştirileri için bkz. *Phaidon*, 87 d- 88 b; 92 a.

Anamnesis kuramı, diyalogdaki karşılıklı konuşmalar içinde önce Kebes tarafından hatırlatılır:

"Ayrıca sürekli ileri sürdüğün gibi öğrenmemiz (*mathesis*) anımsamadan (*anamnesis*) başka bir şey değilse, şimdi anımsadıklarımızı daha önceki bir zamanda öğrenmiş olmamız da bir zorunluluktur Sokrates."¹⁰

Burada Kebes'in, "sürekli ileri sürdüğün gibi" sözleri, Sokrates'in bu görüşü daha önce de ifade ettiğine işaret etmektedir. Simmias'ın *anamnesis* kuramının kanıtlarının hatırlatılması talebi üzerine, Kebes, "kanıtlardan (*logos*) birini, en iyisini"¹¹ hatırlatayım diyerek söze başlar:

"Kendilerine soru sorulan insanlar, eğer soru doğru düzgün sorulmuşsa, bütün cevapları kendi başlarına bulurlar. İçlerinde bilgi (*episteme*) ve doğru fikir¹² (*orthos logos*) olmasaydı bunu yapamazlardı. Biri geometrik şekillerle (*diagrammata*) ya da buna benzer başka şeylerle karşı karşıya bırakıldığında bunun böyle olduğu daha açık anlaşılır."¹³

Kebes'in ifadelerine göre, 'öğrenmenin *anamnesis* olduğu', insanların doğru bir şekilde sorguya çekildiklerinde bilmiyor gördükleri şeylerle ilgili doğru yanıtlar verebilmelerinden anlaşılmalıdır. Bu da onların, bu bilgileri anımsadıklarını göstermektedir. Bunun için ise bu bilgileri önceki bir zamanda öğrenmiş olmaları gerekmektedir. Kebes'in ifade ettiği haliyle *anamnesis* kuramı, *Menon*'da geçen ifadelerle örtüşmektedir. *Menon*'daki ifadelerle, "araştırma (*zetein*) ve öğrenme (*mantanein*), gerçekte anımsamadan (*anamnesis*) başka"¹⁴ bir şey değildir. Bu paralelliğe ve Simmias'ın herhangi bir itirazda bulunmamasına rağmen, Sokrates, "[ö]ğrenme denilen şeyin anımsama olduğundan şüphe duyuyorsun (...) bu seni ikna etmediyse"¹⁵ diyerek *anamnesis* kuramını anlatmaya girişir. Sokrates'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, *anamnesis* öğretisi,

¹⁰ *Phaidon*, 72 e.

¹¹ *Phaidon*, 73 a.

¹² *Phaidon*'un Türkçe çevirisinde "doğru fikir" olarak karşılanmış olan "*orthos logos*" ifadesinin, "doğru açıklama" olarak çevrilmesi bize daha uygun görünmektedir. Bu durum, 76 b'de, *epistemeye* sahip olan kişinin bu bilgisinin 'hesabını verebileceği, açıklamasını (*logos*) yapabileceği' ifadesine de daha uygun olacaktır. Bkz. *Phaidon*, 76 b.

¹³ *Phaidon*, 73 a b. Buradaki ifadelerin, *Menon* diyalogunda Sokrates'in eğitimsiz bir köleye verdiği geometri dersine bir atıf olduğu ve bunların *Menon*'un sadık bir özeti olduğu, yorumcular arasında uzlaşılan bir konudur. Örneğin bkz. Bedu-Addo, J. T., "Sense-Experience and The Argument for Recollection in Plato's Phaedo", *Phronesis* 36, 1991, s. 31.

¹⁴ *Menon*, 81 d.

¹⁵ *Phaidon*, 73 b.

Phaidon'da başka yönlerden ve daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Şimdi Sokrates'in *anamnesis* kuramını nasıl temellendirdiğine¹⁶ bakalım.

Sokrates, öncelikle ampirik anımsama örnekleri üzerinden *anamnesis*'in genel koşullarına işaret eder. Buna göre, ilk olarak "anımsanacak şeyin daha önceki bir zamanda (*proteron pote*) öğrenilmiş olması"¹⁷ gerekir. Anımsamanın konusu, önceden öğrenilmiş olan şeylerdir. Şu durumdaki bilgi edinmeler, anımsama örnekleridir: Biri bir şeyi görerek, işiterek ya da duyularından herhangi bir tanesiyle algıladığı zaman, "bu kişi sadece o şeyi tanımakla kalmayacak (*gno*), bilgisi bununla aynı değil de farklı olan başka bir şeyi daha düşünecektir (*ennoese*)."¹⁸ Buna göre, anımsamada, önce bir şeyi duyularla algılayıp onu tanımak ve bundan sonra, başka bir şeyi düşünmek gerçekleşmektedir. Liri gören birinin, o liri sürekli kullanan sevgiliyi hatırlaması, Simmias'ı gören birinin Kebes'i hatırlaması, aynı şekilde, Simmias'ın resmini gören birinin Kebes'i hatırlaması, Simmias'ın resmini gören birinin Simmias'ın kendisini hatırlaması, anımsamanın ampirik örnekleridir.¹⁹

Sokrates, burada 'zaman' temasını yeniden hatırlatır. Ona göre, anımsama, "özellikle zaman yüzünden ya da gözden ırak olduğu için unutulmuş şeylerle ilgili olarak"²⁰ yaşanır. Zamanın geçmiş olması, bu şeyin daha önceden öğrenilmiş olduğunu vurgulamış olmaktadır. Burada, anımsamanın gerçekleşebilmesi için, daha önce öğrenilmiş olan şeyin unutulmuş olması gerektiği de ifade edilmektedir.

Anımsama, "bazen benzer şeylerden bazen de benzemez şeylerden" çıkmaktadır, fakat Sokrates'e göre, anımsanan ile anımsatan arasında bir benzerlik olsun ya da olmasın, bir şeyden yola çıkarak başka bir şey düşünmek *anamnesis*dir. Anımsama ediminin benzer şeylerden olması durumunda, bir şeye bakarak anımsayan birinin, anımsanan şey ile anımsatan şeyin "birbirine tıpatıp benzeyip benzemediğini"²¹ düşünmesi

¹⁶ *Phaidon*, 73 c – 76 e.

¹⁷ *Phaidon*, 73 c.

¹⁸ *Phaidon*, 73 c d. Bu koşul, *anamnesis* kuramının kalbi olan orijinal *anamnesis* olarak ifade edebileceğimiz durumun anlaşılmasında büyük öneme sahiptir.

¹⁹ Bir şeyin resmine bakarak, o şeyin orijinalini hatırlama örneği, Sokrates tarafından, giderek *anamnesis* kuramını açıklamakta kullanılan bir şablon olarak sunulur. Bkz. Klein, Jacob, *A Commentary on Plato's Meno*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1965, s. 128.

²⁰ *Phaidon*, 73 e.

²¹ *Phaidon*, 74 a. Burada "zorunluluk" olarak sunulan şey gerçekten de böyle midir? Yani biz daha önce birlikte gördüğümüz iki arkadaştan birini görüp diğerini çağrışımsal olarak hatırladığımızda bunların birbirine benzeyip benzemediğini düşünmek zorunda mıyız? Bir resme bakıp resimdeki kişiyi hatırlama durumunda,

zorunludur. Sokrates, benzerlik konusunda bunları ifade ettikten sonra, anımsanan şeyle anımsatan şey arasında bir benzerlik olduğu durumda bile bunların aynı olmayıp farklı olduklarını vurgular.²² Şimdi bu genel şartları göz önünde bulundurarak, Sokrates'in *anamnesis* kuramını "Eşitin kendisi" üzerinden nasıl ele aldığına bakalım.

Diyalogda sunulan *anamnesis* kuramı, konuşmanın akışı içinde ifade edildiği için geri dönüşler, tekrarlar içermektedir. Sokrates'in kuramı temellendiren ifadeleri şöyledir:

"Eşit diye bir şeyin olduğunu söylemez miyiz? Ama bir tahtanın bir tahtaya, bir taşın bir taşa ya da bunun gibi başka şeylerin birbirlerine eşit olmasını değil, bütün bunların dışındaki bir eşiti, eşitin kendisini (*auto to ison*) kast ediyorum burada."²³

"Onun [eşitin kendisinin] ne olduğunu (*auto ho estin*) biliyor muyuz (*episteme*)?"²⁴

"Peki, onun bilgisini (*episteme*) nereden edindik? (...) tahtalardan, taşlardan ya da gördüğümüz birbirine eşit başka şeylerden değil mi? Onlardan yola çıkarak onlardan farklı bir şeyi düşünmedik mi?"²⁵

"[E]şit olan şeylerle, eşitin kendisi aynı değildir."²⁶

"[E]şitin kendisini, ondan farklı olan bu eşit şeylerden yola çıkarak kavramaz mısın, onun bilgisine (*episteme*) böyle ulaşmaz mısın?"²⁷

"Duyular yoluyla algıladığımız eşit şeyleri eşitin kendisiyle ilişkilendirebilmek ve onların eşitin kendisine benzemeye çalıştıklarını, ancak ondan eksik kaldıklarını düşünebilmek için görmeye, duymaya ya da başka bir duyuyu kullanmaya başlamadan önce eşitin kendisinin (*auto to ison*) ne olduğuna (*ti esti*) ilişkin bilgiyi (*episteme*) bir yerden edinmiş olmamız gerekir."²⁸

resmin kişiye benzerliği üzerinde düşünme, daha olası olmakla birlikte, bu dahi zorunlu değildir. Sokrates burada, ampirik anımsama örnekleri üzerinden *anamnesis*'in temel unsurlarına işaret etmektedir. Burada, bu örneklerin üst düzey bir bilgiyi benzetme yoluyla örnekleme amacıyla olduğu dikkate alınmazsa, böyle sorular ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, analojiye dayalı bu örneklerde, Sokrates'in bunları nasıl sunduğu ve onlarda neleri vurguladığını esas almak daha doğru bir tutum gibi görünmektedir.

²² *Phaidon*, 74 b-e.

²³ *Phaidon*, 74 a.

²⁴ *Phaidon*, 74 b.

²⁵ *Phaidon*, 74 b.

²⁶ *Phaidon*, 74 c.

²⁷ *Phaidon*, 74 c.

²⁸ *Phaidon*, 75 b.

Vedi TEMİZKAN

“Ama görmeye, duymaya ve öteki duyularımızı kullanmaya doğduğumuz andan itibaren başlarız, değil mi?”²⁹

“Görünen o ki, doğmadan önce bu bilgiye [eşitin bilgisine] sahip olmak zorundayız.”³⁰

“Onları edindikten sonra her seferinde yeniden unutmasaydık, daima onları biliyor olarak doğar ve bütün yaşamımız boyunca da biliyor olurduk.”³¹

“Doğmadan önce edindiklerimizi doğarken yitiriyor ve sonra duyularımızı kullanarak o aynı şeyler hakkında bir zamanlar sahip olduğumuz bilgileri yeniden ediniyorsak, öğrenme dediğimiz şey de bize ait olan bilgiyi yeniden ele geçirmek (*analambanein*) olur, değil mi? Buna anımsama (*anamimneskesthai*) dersek doğru olmaz mı?”³²

“Bilgili birisi, bildikleri hakkında hesap (*logos*) verebilir mi?”³³

[B]unları herkesin bildiğini düşünmüyorsun, öyle mi?”³⁴

“Öyleyse onlar geçmişte öğrendiklerini mi anımsıyorlar?”³⁵

Sokrates’in bu sorularına sürekli olumlu yanıt veren Simmias’ın da onaylamış olduğu üzere, öğrenmenin *anamnesis* olduğu gösterilmiş olur. *Anamnesis* kuramı kanıtlaması, bizim yorumumuza göre, şu temel adımlardan oluşmaktadır:

Eşitin kendisi vardır ve onun ne olduğunu fiilen³⁶ biliyoruz (*episteme*).

Epistemeye sahip olduğumuz için, duyuşsal tekil şeylerle, *eidoları* karşılaştırıp, duyularımızla algıladığımız şeylerde görelî bir eksiklik olduğunu düşünebilmekteyiz.

Bu karşılaştırmayı yapabilmek için, bu karşılaştırmayı yapmadan önce bu bilgiye (*episteme*) fiilen sahip olmak zorunludur.

Epistemeyi duyulur şeylere bakıp onlardan farklı olanı düşünmekle fiilen edindik.

²⁹ *Phaidon*, 75 b.

³⁰ *Phaidon*, 75 c.

³¹ *Phaidon*, 75 d.

³² *Phaidon*, 75 e.

³³ *Phaidon*, 76 b.

³⁴ *Phaidon*, 76 c.

³⁵ *Phaidon*, 76 c.

³⁶ *Epistemeye* doğum-öncesinde sahip olmak potansiyel anlamda bir bilmek olarak düşünülürse, bu potansiyelimizi aktüelleştirmemiz, insan formunda iken şimdi *epistemeye* sahip olmak olarak düşünülebilir. Kanıtlamanın bu noktasında bilmek, fiilen bilmek anlamı taşımaktadır.

Örtük varsayım: Fakat *episteme*, duyulur şeylerin kendisinden edinilemez.³⁷

O halde, *epistemeyi*, duyularımızı kullanmadan önce edindik. Duyularımızı doğumdan itibaren kullanmaya başladık. O halde, *epistemeyi* doğumdan önce edindik.

Epistemeyi doğum ile birlikte unuttuk (*lethe*).

Temellendirme: Eğer *epistemeyi* unutmazaydık şimdi herkes biliyor olurdu. Bilmek, bildiğinin hesabını verebilmektir. Herkes 'kendi başına şeyler'in açıklamasını yapamıyor. O halde herkes bilmiyor. O halde doğumla beraber *epistemeyi* unuttuk.

O halde, *epistemeyi* edinmiş olanlar, bunu *anamnesis* yoluyla edinmişlerdir ve öğrenme, *anamnesis* tir.

Anamnesis kuramı kanıtlaması, *anamnesis* sürecini bizzat kendisi zaten deneyimlemiş olan birinin, bunu bilmeyen birine anlatmak üzere, sürecin sonundan başına doğru geri giderek yürümektedir. Buna karşın *anamnesis* süreci, bir insanın *epistemeyi* nasıl yeniden edineceğini göstermektedir. Ve esas olan budur, zira bireyin *epistemenin* ne olduğu hakkında düşünmeyi bırakıp *epistemeyi* elde etmeye girişmesi, bu yoldan geçmekle mümkün olmaktadır. Kanıtlamanın kendi içinde³⁸ *anamnesis* sürecine yer verilmesi, bu durumu işaret etmektedir. Önemine binaen, o halde şimdi, *anamnesis* sürecinin hangi aşamalardan geçerek gerçekleştiğine bakalım:

0) Her insan ruhu, doğmadan önce, *epistemeyi* edindi.³⁹

Örtük Varsayım: *Episteme*, duyu-deneyiminden hareketle elde edilemez.

0→1 geçişi: İnsan formunda doğarken, herkes *epistemeyi* unuttu.

³⁷ Bu öncül, aslında diyalogun daha önceki bölümlerinde, (65 d e) açık olarak ifade edilmektedir. Bu öncülün buraya eklenmesi konusunda Bkz. Bedu-Addo, age., s. 48-50.

³⁸ Sokrates, anımsama sürecini, başlangıcından itibaren şöyle ifade etmektedir: "Doğmadan önce edindiklerimizi doğarken yitiriyor ve sonra duyularımızı kullanarak o aynı şeyler hakkında bir zamanlar sahip olduğumuz bilgileri yeniden ediniyorsak, öğrenme dediğimiz şey de bize ait olan bilgiyi yeniden ele geçirmek (*analambanein*) olur, değil mi? Buna anımsama (*anamimneskesthai*) dersek doğru olmaz mı?" *Phaidon*, 75 e. Sokrates'in anımsama sürecini başından itibaren anlattığı başka ifadeler için bkz. *Phaidon*, 73 c d; 75 a.

³⁹ Ruhun *epistemeyi* edinmesinin yani *eidoları* görmesinin, doğumdan önce olduğunu ve zaman dışı bir nitelik taşıdığını vurgulamak için bu adımı, "0" olarak ifade ettik. Bu bilgi, örtük bir bilgi olarak düşünülebilir.

Temellendirme: Unutmamış olsaydık, şimdi herkes biliyor olurdu. Bilmek, bildiğinin hesabını (*logos*) verebilmek demektir. Bunu, yapamadığına göre, herkes *epistemeye* sahip değildir, dolayısıyla da *epistemeyi* doğarken unuttuk.

1) **Orijinal**⁴⁰ **Anamnesis:** Duyulara bakarak/duyuları kullanarak, duyumladığımız şeylerden farklı olan *eidoları*, uzun bir sürecin nihayetinde, fakat aniden (*exaiphnes*) anımsadık.⁴¹ Bizim olan *epistemeyi*⁴² *anamnesis* ile yeniden kazandık.⁴³

2) **Noetik**⁴⁴ **Anamnesis:** Orijinal *anamnesisi* gerçekleştirince, *eidolar* ile duyulur şeyleri kendiliğinden karşılaştırıp, duyulur şeylerin kendisinde görelî bir eksiklik olduğunu anladık. Bundan sonra duyulur şeylere her baktığımızda, bunların ilişkili oldukları *eidoları* yine aniden (*exaiphnes*) anımsarız.

Temellendirme: İki şeyi karşılaştırabilmek için, bunların her ikisini de önceden biliyor olmak zorundayız.

Şimdi *anamnesis* süreci aşamalarında, *anamnesis* kanıtlamasını anlamakta temel önemi olan bir noktaya değinelim. Acaba Sokrates, *anamnesis* kuramını serimlerken neden ‘anımsadık’ dedikten sonra değil de, ancak ‘karşılaştırma’ yapıyoruz dedikten sonra, bunu yapabilmemiz için

⁴⁰ Bu adım, duyusal şeylerle bir müddet iştigal edip sonra, birden onların asıllarını anımsamayı göstermektedir. Esas olarak *anamnesis* deneyimi budur, çünkü *epistemeyi* bu dünyada ilk kez edinmemize işaret etmektedir. Bu yüzden ona “orijinal *anamnesis*” adını verdik. Bu adım, bizim kendi kavramsallaştırmamızla, *dianoetik anamnesisten noetik anamnesise* geçişi göstermektedir ve esasen, *noetik anamnesisin* ilk basamağıdır.

⁴¹ *Dianoia* aşamasından *noesis* aşamasına geçişte, düşüncede sıçrayarak aniden görmenin *anamnesis* olduğu konusunda bkz. Haşlakoğlu, Oğuz, “Platon Düşüncesinde *aletheia*”, *Kaygı*, 11. Sayı, 2008.

⁴² *Epistemenin* edinilmesindeki en önemli aşama olmakla birlikte, aslında burada *episteme* henüz tam olarak edinilmiş sayılmaz. Ancak bilgisinin hesabını yeterince verebilecek kişinin sahip olduğu bilgi, *episteme* niteliği taşımaktadır. Bu ise görüsel deneyim yanında, duyusal şeylerle ilişkili olarak bu deneyimi kanıtlamalarla serimlemeyi de içermektedir. O halde *episteme*, ancak *anamnesis* sürecini tamamlayıp duyusal şeylere bu gözle tekrar bakmakla tam olarak edinilmiş olur. Mağara alegoriyle ifade edersek, bu kişi mağaranın dışına çıkıp deneyimlemiş ve tekrar mağaraya dönerek gölgeleri seyretmektedir. Fakat deneyimlemiş biri olarak gölgeleri, bunların gölge olduklarını bilerek ve asıllarını göz önünde bulundurarak onlarla ilişkisinde değerlendirmektedir artık.

⁴³ Duyulur dünyadan bir örnek üzerinden düşünürsek, bir resme bakarak uzun süre onu inceledik, sonra aniden, resmin, daha önce gördüğümüz fakat unutmuş olduğumuz orijinalini anımsadık.

⁴⁴ *Anamnesisin* bu aşamasında, iki esastan farklı şeyi, -anımsatan eşit şeylerle, anımsanan eşitliğin kendisi- birbiriyle karşılaştırmak, ilişkilendirmek, aralarındaki bağıntıyı görmek gerçekleştirilmektedir.

eidoları önceden biliyor olmamız (*proeidenai*) zorunludur demektir? Gündelik deneyimlerimize göre, bir şeye baktığımızda bu bize başka bir şeyi anımsatıyorsa, bu durumda anımsadığımız şeyi, zaten önceden görmüş olmamız zorunludur. Sokrates'in bizzat kendisi de, *anamnesis*'in şartlarını ifade ederken, "anımsanılacak şeyin daha önceki bir zamanda öğrenilmiş olması" gerektiğini açıkça ifade etmektedir.⁴⁵ Fakat Sokrates, anımsamadan söz ettikten hemen sonra 'anımsamak için anımsadığımız şeyi önceden biliyor olmalıyız' çıkarımını yapmıyor. Karşılaştırma yapabilmek için, karşılaştırılan iki şeyin önceden bilinmesi gerektiği doğru olsa da, *anamnesis* kuramını ele alan bir akıl yürütmede anımsama ediminin değil de karşılaştırma ediminin merkeze alınması yadırgatıcı değil midir? Bu durum, Sokrates'in verdiği gündelik örnek⁴⁶ göz önüne alındığında da, anlaşılabilirliğini korumaktadır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere, anımsama ediminden sonra, anımsanan şey ile anımsatan şey arasında karşılaştırma yapmak gibi bir zorunluluk mevcut değildir.⁴⁷

Bizim yorumumuza göre, Sokrates'in 'anımsadık' dedikten hemen sonra değil de ancak 'karşılaştırdık' dedikten sonra *proeidenainin* (doğum öncesinden bilme) zorunlu olduğuna işaret etmesi, anımsatan ile anımsanan arasında özel türden bir 'bağımlılık' ilişkisinin var olmasından kaynaklanmaktadır. Anımsama edimi gerçekleştirildiğinde, söz konusu bu bağımlılık ilişkisi henüz anlaşılabilir olmamaktadır. Kişi, bu aşamada, sadece anımsama ediminin ve buna yol açan bir tür çağrışım bağının farkında olabilmektedir. Ancak bir 'karşılaştırma', 'ilişkilendirme' edimi neticesinde, karşılaştırılan iki taraf - anımsatan ile anımsanan - arasındaki 'bağımlılık ilişkisi'nin⁴⁸ farkına varılabilmektedir. Ancak bu bağımlılık ilişkisi fark edildikten sonra, anımsanan şeyin, bu dünyadan edinilemeyeceği, dolayısıyla

⁴⁵ *Phaidon*, 73 c.

⁴⁶ "Ama benzer şeyler yoluyla herhangi bir şeyi anımsayan kişi, aynı zamanda bu anımsamanın anımsanan şeyle tıpatıp benzeyip benzemediğini de düşünmek zorunda değil midir?" (*Phaidon*, 74 a)

⁴⁷ Bizce bu durum, verilen örneğin gündelik olması, yaşanan *anamnesis* deneyiminin ise doğası gereği, duyulur olanı aşan bir yana sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yaşanan *anamnesis* deneyiminin anlatılamaz, tam olarak dile getirilemez fakat sadece işaret edilebilir bir nitelikte olması, onun temelde oluş sahnesini aşan bir deneyim olmasından dolayıdır. Yani bu durum, tam da, bu deneyimin kendi doğasından ileri gelen bir zorunluluktur. Bundan dolayı Sokrates, sahip olduğu görüsel deneyimi (*noesis*), bu deneyime henüz sahip olmayan birine anlatmak üzere ampirik örnekler vermektedir.

⁴⁸ 'Bağımlılık ilişkisi' ifadesiyle, iki şey arasındaki tek yönlü bir ilişki türünü anlamaktayız. Fiziksel bir nesne ve bu nesnenin aynadaki görüntüsü arasındaki ilişki, bunun iyi bir örneğidir.

duyuları kullanmadan önce bunu zaten biliyor olmamız gerektiği çıkarımı yapılabilir. Bu durumu daha iyi anlamak üzere bir örnek üzerinde düşünelim.

Anımsama kuramını anlatmak üzere, birçok farklı örnek verilmekle birlikte bunlar içinde bir tanesi, diyalogun akışı içinde giderek öne çıkmaktadır. Sokrates, açık olarak ifade etmese de, "Simmias'ın fotoğrafı → Simmias'ın kendisi" (şeyin imgesi → şeyin/imgenin orijinali) örneğini, bir kalıp olarak *anamnesis*'in modeli olarak sunmaktadır.⁴⁹ Bu örnekte, anımsatan şey ile anımsanan şey arasında bir taklit-orijinal ilişkisi mevcuttur. Taklit ilişkisi, taklit olan şeyin ontolojik anlamda, taklidi olduğu şeye **bağımlı** olduğu bir ilişkidir. Yani ancak orijinal var olduğu için, orijinalin taklidi olan şey var olabilmektedir, bunun tersi ise doğru değildir. Dolayısıyla aralarında tek yönlü bir bağımlılık ilişkisi mevcuttur. Bunu örnek üzerinde daha açık olarak görebiliriz. Simmias'ın fotoğrafına bakıp, Simmias'ın kendisini anımsadığımızda aslında henüz bunlar arasındaki ontolojik bağıntının, bağımlılık ve taklit ilişkisinin farkında değildir. Bu deneyim, bu aşamada, bizim için henüz herhangi bir anımsama ediminden, mesela Simmias'a bakıp Kebes'i anımsama deneyiminden farksızdır. Ne zamanki anımsatan ile anımsananı karşılaştırırız, işte o zaman bunlar arasındaki bağıntıyı, taklit ve bağımlılık ilişkisini, fark ederiz, ancak o zaman *anamnesis* edimi artık bizim için tam bir hâl alır. O zaman, anımsadığımız şeyin ne olduğundan emin olarak, zihinsel imgenin zihin içi bir kurgu olmadığını fark ederiz.

Bu örnekteki ilişki, *anamnesis* kuramında anımsatan duyulur tekil şey ile anımsanan salt düşünülür görülür şey arasındaki ilişki ile aynıdır. *Anamnesis* ediminde de, anımsatan şey aslında anımsanan şeyin bir taklidi olduğundan aralarında, asıl olmadan diğerinin var olamayacağı bir bağımlılık ilişkisi mevcuttur. Sadece anımsama edimine odaklandığımızda anımsanan şeyin, bu dünyada önceden öğrenilmiş olan, yani ampirik bir bilgi olma ihtimali her zaman vardır. Fakat ne zamanki bu ikisini karşılaştırıp aralarında ontolojik bir bağıntı olduğunu, birinin diğerinin varlık nedeni⁵⁰ olduğunu fark ederiz, işte ancak o zaman bu anımsamanın ampirik bir anımsama olmadığını, anımsadığımız şeyin de ontolojik bir varlık olduğunu kavrayabiliriz. Ancak şimdi ilk kez, anımsama edimini gerçekleştiren kişi, bu anımsadığı varlığı yani *eidosu*, bu yaşamda duyular kullanmadan önce edinmiş olduğunu kendiliğinden fark edebilir.

⁴⁹ Klein, age., s. 128.

⁵⁰ 'Eidosların, şeylerin oldukları halde olmasının varlık nedeni olduğu' savına, diyalogun ilerleyen bölümlerinde, ruhun ölümsüzlüğünü savlayan Son Kanıt'ta yer verilir. Fakat aslında burada, diyalogun *anamnesis* bölümünde de bu görüş açık olarak içerilmektedir. Son Kanıt için bkz. *Phaidon*, 105 b-106 d.

Söz konusu bu bağımlılığın nasıl bir işleve sahip olduğu anlaşıldığında, çıkarımda 'örtük varsayım' olarak eklediğimiz öncül⁵¹, kendiliğinden temellendirilmiş olmaktadır. *Epistemenin* bu dünyada sadece duyu-deneyimi edinmekle, duyulardan soyutlamayla elde edilemeyeceği, duyuların *eidoslara* kıyasla eksik olduğu, dolayısıyla *eidosların* mükemmel olduğu, duyulur varlıkların *eidosların* taklidi olduğu, onlar gibi olmaya çalışıp eksik kaldıkları; bunlar ancak iki farklı varlığın karşılaştırılması ve aralarındaki bağımlılık ilişkisinin farkına varılması ile açıklık kazanıp temelinden kavranmış olur.

Phaidon'da ele alınan *anamnesis* kuramının konusu, kendinde şeylerdir. Burada söz konusu olan bilgi ise kendi başına şeylerin *ortha doksadan* (doğru kanı) daha üst düzey bir bilgisidir. Dolayısıyla bu bilgi, ancak filozofların sahip olabildiği bir bilgidir. Eşitlik ideası ile ilgili bilgimizi ele alırken Sokrates, konu edinilen şeyin, tek tek eşit şeyler değil de, "eşitin kendisi" olduğunu argümanın farklı yerlerinde birkaç kere ifade eder.⁵² Ayrıca argümanın sonlarına doğru, argümanın konusunun neler olduğunu net bir şekilde, bir kez daha ifade eder:

"Bu bilgiyi doğmadan önce edindiysen (...) yalnızca eşiti, daha büyüğü, daha küçüğü değil, bu türden her bir şeyi biliyor olmalıyız, değil mi? Aslında burada söz konusu olan 'eşit', güzelin kendisinden, iyinin, adilin ve kutsalın kendisinden daha çok ilgilendirmiyor bizi. Dediğim gibi gerek sorduğumuz sorularda gerekse verdiğimiz cevaplarda 'nelik' diye belirlediğimiz her şeydir söz konusu olan. İşte böylesi şeylerin hepsine ilişkin bilgiyi doğmadan önce edinmiş olmamız gerekir."⁵³

Buradan açıkça anlaşıldığı üzere *anamnesis* kuramını temellendirmeye çalışan argümanın konusu, duyularla algılanamayıp sadece düşünceyle görülebilen "kendi başına var olan şeyler"dir. Bunun yanında Sokrates, bilgiye sahip olanın, bu bilginin hesabını vereceğini, açıklamasını yapabileceğini (*logos*) ifade etmektedir. O halde sözü edilen bilgi, *ortha doksa* değil, *epistemedir*. Çünkü burada ifade edildiği haliyle *anamnesis* ediminin konusu, diyalektik işlemlerde, soru ve cevaplarımızda "kendinde vardır" dediğimiz şeyler, yani *eidoslardır*. Dolayısıyla *Phaidon*'da *anamnesis* kuramının konusu, düşünmemizde içkin olan tümel kavramların ve dildeki genel

⁵¹ "*Episteme*, duyulardan elde edilemez" öncülü.

⁵² *Phaidon*, 74 a, 74 c, 74 d, 74 e, 75 a, 75 b, 75 c.

⁵³ *Phaidon*, 75 c d.

terimlerin nasıl elde edildiği değildir. Bunları zaten bildiğimiz baştan varsayılmaktadır.⁵⁴

Bundan dolayı, *Phaidon*'da konuşulduğu düzeyde *anamnesis*, *epistemenin* hali hazırda zaten edinilmiş olduğunu varsaymaktadır. Sokrates, kuramı ele alırken sözlerine, 'eidoslar vardır' ve 'eidosların *epistemesine* sahibiz' diyerek başlamaktadır. Yani kanıtlama, daha ilk adımdan itibaren, *eidosların* var olduğunu ve *episteme* düzeyinde bilindiğini varsaymaktadır. Sokrates'in *sophos* olup *epistemeye* sahip olduğu, sözleri ve tutumundan, sahnedeki duruşundan da açıkça belli olmaktadır. Peki, Sokrates'in muhatapları olan Simmias ve Kebes, *epistemeye* sahip midirler? Simmias'ın konuşmasından anlaşıldığı üzere, Sokrates'in dışındaki hiç kimse, bildiklerinin hesabını verememektedir, dolayısıyla ne Simmias ne de Kebes, *epistemeye* sahip değildirler. Buna karşın her ikisi de, *anamnesis* kuramına gönülden bir bağlılık hissetmektedirler.⁵⁵ Onlar Sokrates'in *anamnesis* kuramı serimlemesindeki sözlerini ve yorumlarını onaylamakla birlikte, bu onayları, fiilen *anamnesis* ediminde bulunmaktan değil, fakat kendilerini *anamnesis* kuramının bir taraftarı olarak görmekten kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla *Phaidon* diyalogunda söz konusu edilen *anamnesis* türü, *eidosların episteme* düzeyindeki bilgisini mümkün kılan *noetik anamnesis*tir ve bu edim, yalnızca bir *sophos* olan Sokrates tarafından gerçekleştirilebilmektedir. Bu tarz *anamnesis*in bilgisine herkesin sahip olmadığı açık olsa da, bu üst düzey *anamnesisi* herkesin gerçekleştirebilmesi ilkece mümkündür. Sokrates'in bu *anamnesis* türünü gerçekleştirmiş birinin deneyiminden hareket ederek elde ettiği sonuçları, diğer bütün ruhlar için genelleştirmesi bunu açık olarak göstermektedir. İnsan formunda doğmuş olan bütün ruhlar, doğuştan önce *eidosların* bilgisine sahip olduğu için, her ruh ilkece anımsayabilir, çünkü bu deneyimi edinme imkânına sahiptir. Ama bu deneyimin edinilmesi uzun ve zorlu bir süreci gerektirdiği için, birçoğumuzun buna ulaşamayacağı da vaktidir.

⁵⁴ *Phaidon*'daki bu durum, *Menon*'da Sokrates'in, geometri dersinin başında eğitimsiz köle çocuğa, önce Yunanca bilip bilmediğini sormasıyla da paralellik arz eder. Zira orada dil bilmek ve dolayısıyla bir dildeki genel terimleri ve kavramları bilmek, *anamnesis* sürecine başlayabilmenin ön şartı olarak gösterilmektedir. Bkz. *Menon*, 82 b.

⁵⁵ Sokrates, *anamnesis* kanıtına getirdikleri itirazları değerlendirmeye başlamadan önce, Simmias ve Kebes'e, *anamnesis* kanıtı konusunda ne düşündüklerini, itirazlarına bu kanıtı da dâhil edip etmediklerini özel olarak sorar. Her ikisi de bu konuda en ufak bir şüpheleri olmadığını belirtirler. Bkz. *Phaidon*, 91 e - 92 a.

KAYNAKÇA

- Anderson, M., Osborn G., *Approaching Plato: A Guide to The Early and Middle Dialogues*, 2009, <http://campus.belmont.edu/philosophy/Book.pdf>. erişim: 23.11. 2015.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, 2. Baskı, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bedu-Addo, J. T., "The Role of Hypothetical Method in the Phaedo", *Phronesis* 24, 1979, ss. 111-132.
- Bedu-Addo, J. T., "Sense-Experience and The Argument for Recollection in Plato's Phaedo", *Phronesis* 36, 1991, ss. 27-60.
- Dorter, Kenneth, "Equality, Recollection And Prification", *Phronesis*, Vol. 17, 1972, ss. 198-218.
- Haşlakoğlu, Oğuz, "Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi ve Dialektikê Methodos'un Anlamı", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 34., İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005.
- Haşlakoğlu, Oğuz, "Platon Düşüncesinde aletheia", *Kaygı*, 11. Sayı, 2008, ss. 205-209.
- Klein, Jacob, *A Commentary on Plato's Meno*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1965.
- Plato, *Complete Works*, eds. J. M. Cooper, D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedros*, tran. H. N. Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2005.
- Platon, *Menon*, çeviri ve yorum: Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Scott, D., *Recollection and Experience*, Cambridge University Press, USA, 1995.
- Temizkan, Vedi, "Platon'un Menon Diyalogunda Anamnesis Kuramı", *Turkish Studies*, Volume 11/2 Winter 2016, 1173-1192.
- Williams, Thomas, "Two Aspect of Platonic Recollection", *Apeiron* 35, 2002, s. 131-152.

FARABİ VE SPINOZA'DA BİR VE ÇOK İLİŞKİSİ

Feyruze CILIZ*

Zehragül AŞKIN*

ÖZET

Bu çalışmada felsefe tarihi boyunca süregelen Bir ve Çok arasındaki ilişki sorunsalı Farabi ve Spinoza ekseninde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu probleme ilişkin ilk sistemli çözüm Plotinus tarafından ileri sürülür. Onun felsefesinde bütün varlıkların ilk kaynağı olan Bir, Farabi'nin metafiziğinde Tanrı olarak karşımıza çıkar. Farabi, varolanların Bir'den taşması anlamına gelen sudûr anlayışını İslam diniyle sentezler. Bir yandan Bir'e Tanrılık yükler diğer yandan Bir'in varolanlarla ilişkisini felsefi açıdan ele alır. Ona göre Tanrının, çokluğu meydana getirme gücü kendi kendini düşünen mutlak akıl olmasından ileri gelir ve bütün bir varlık dünyası Tanrı'nın iradesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. Spinoza ise tıpkı Farabi gibi Tanrının zorunlu doğasına ve düşünme gücüyle varlıkları meydana getirdiğine dikkat çeker. Ancak her iki filozof probleme farklı yollardan yaklaşır; Farabi varolanları hiyerarşik bir yapı içinde sunarken, Spinoza varolanları Tanrı ya da doğanın içkinliğinden türeyen geometrik bir düzlem içinde sunar. Böylelikle Farabi ve Spinoza'da Bir ve Çok ilişkisi bazı ortak noktalarla beraber birçok aykırılık da barındırır. İşte bu çalışmada, farklı yüzyıllarda, farklı coğrafya ve kültürlerde yaşamış olan Farabi ve Spinoza'nın Tanrı hakkındaki ortak düşüncelerinin kaynağı ve Tanrı ve varolanlar arasındaki ilişkiye dair özgün yaklaşımları benzerlik ve farklılıklarıyla beraber irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Farabi, Spinoza, içkin, aşkın, sudûr, Tanrı, çokluk, zorunluluk

(The Relation of One and Many in Farabi and Spinoza)

ABSTRACT

In this paper, we aim to explore the problem of relation One and Many that is ongoing during the history of philosophy, from the point of views of Spinoza and Farabi. The first systematic solution about this problem has been asserted by Plotinus. In his philosophy, One which is the first source of all existence, appears as God in the metaphysics of Farabi. He synthesizes theory of emanation with the religion of Islam. On the one hand, He attributse divinity to One, on the other hand, he examines the relation of One and Many in terms of philosophical. According to him, the power of God's creation of the multitude stem from self mind and whole world of existence as an inevitable result of God's will. emerges result from necessity. Spinoza just as Farabi, attach to being of multiplicity the power of thinking and necessity nature of God. However, both philosophers approach to problem in different ways; while Farabi offers a hierarchical structure, Spinoza offers the existence which derive from immanent of nature. Thus, relation of One and Many in Farabi and Spinoza comprises some common points along with many contradictions. In this paper, we tried to uncover differences and similarities between Farabi and Spinoza who lived in distinct century, geographies and cultures, on the question of the nature of God and the existence of God.

Keywords: Farabi, Spinoza, immanent, trancendent, emanation, God, multiplicity, necessity

* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

Farabi ve Spinoza felsefelerinde Tanrı ile varolanlar arasında kurulan düşünsel dizgeye geçmeden önce, Bir ve Çok ilişkisini kendine sorun edinmiş olan Herakleitos, Parmenides, Platon ve Plotinus felsefelerine kısaca değinmekte fayda görüyorum. Bilindiği üzere doğa filozoflarından Herakleitos, ontolojik çeşitliliğin temelinde yatan ve her şeye birlik ve düzen veren bir ilkedен söz eder. Ona göre bu ilke logostur ve logos çokluğun temelinde yatan birliğin nedenidir. Birlik ve çokluk meselesini doğanın sınırları içinde ele alan Herakleitos'un aksine Parmenides, Bir'i düşünsel alana taşır ve gerçekliği ona yükler. Onun "birlik arayışı, çok olanın değil tek olanın birliğidir. ... [çokluk], tek olanı değil ikiliği barındırdığı için çokluk içerisinde birlik olamayacağını söyler."¹ Platon ise henüz Bir ve Çok arasında çözülemeyen sorunu varolanların Bir'den pay aldığı düşüncesiyle aşmaya çalışır. Ancak Platon'un idealar ve nesnelere arasında kurduğu ilişkinin bazı açmazlara girdiği ve bunu "yaşlılık dönemi yapıtlarından Parmenides'te yeniden tartıştığı açıktır."² Yeni Platoncu geleneğin kurucusu olan Plotinus ise Bir ve Çok arasındaki ilişkiyi sudûr düşüncesiyle açıklama yoluna gider ki bu, Farabi'nin metafiziğinde önemli bir yer bulacaktır.

Farabi'ye göre Tanrı birdir ve varlığı özü gereği zorunludur. Tanrı özünü ve varlığını başka bir şeye borçlu değildir. Dolayısıyla öz ve varlık itibarıyla bir nedeni de yoktur. Farabi'nin Tanrıya dair bu görüşleri İbn Sina, İbn Rüşd ve Maimonides'in felsefelerinde önemli bir yer edinir. Sonrasında Farabi ve Spinoza arasındaki köprü Maimonides aracılığıyla kurulur.³ Örneğin, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de *Delaletü'l Hairin*'e gönderdiği referanslar ile Maimonides'i en başından beri tanıdığını anlarız. Gerçi *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme*'den çok daha önce *Tanrı, İnsan ve İnsanın Refahı Üzerine Kısa Bir İnceleme* adlı eserinde Maimonides'ten haberdar olduğu da açıktır.⁴ Bu doğrultuda her iki filozofun felsefelerinde bazı benzerlik ve farklılık içeren noktalarla karşılaşırız. Örneğin, Maimonides'e göre Tanrı özü gereği zihinsel etkinliktir ve onda *res cogitans* (düşünen şey) ile *res cogitata* (düşünülen şey) özdeşdir. Spinoza ise benzer şekilde Tanrının etkin özünden söz eder ki bu, onun düşünme gücüne işaret

¹ Naciye Atış, "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı", *Beytülhikme Felsefe Dergisi*, 3(1), 2013, s.169

² Platon, *Parmenides*, (çev. Saffet Babür), İmge yay., Ankara 2014, Giriş, s. 21

³ Farabi, *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, (çevirenin Girişi), s.39,40

⁴ Leon Roth, *Spinoza, Descartes & Maimonides*, New York: *Russell & Russell*, 1963, s.100

eder. Diğer yandan Maimonides'e göre tikel şeyler Tanrının zihinsel etkinliğinin sonucudur. Ancak Tanrı onları kendi akıl ya da iradesi ile üretmiştir yani Tanrı ve yaratılanlar arasında zorunluluk söz konusu değildir. Oysa Spinoza'ya göre her şey Tanrının doğasının zorunluluğundan çıkmıştır.⁵

Spinoza Etika'nın ilk bölümünde Tanrı hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Onun Tanrının mutlak doğası ile gerçeğin geri kalanı arasında yaptığı ayırmadan hareketle Tanrı sözcüğünün iki farklı şeye işaret ettiği söylenebilir. Kimi zaman Tanrı gerçekliğin yani töz ve modusların tümü, kimi zaman sadece kendisi yoluyla kavranan, koşulsuz, mutlak töz anlamına gelir.⁶ Ancak kesin olan bir şey vardır ki o da Tanrının özünün zorunlu varoluş içerdiği ve O'nun zorunlu doğasından varolanların aynı zorunlulukla varlık kazandığıdır. Tanrının varoluşsal niteliklerinin aksine varolanlar sonlu, sebepli, bölünebilen ve çoklu bir yapıdadır. Böylelikle karşımıza yaratıcı doğa ve yaratılan doğa olarak da tanımlayabileceğimiz iki varlık alanı çıkar. Yaratılan doğa tek töz olan Tanrının yani yaratıcı doğanın kendini sıfatlar ve moduslar aracılığıyla açmış halidir.

Farabi ve Spinoza felsefelerinde Bir ve Çok ilişkisini önceleyen ve Farabi'den Spinoza'ya köprüler kuran filozofların düşüncelerine değindikten sonra asıl meselemize geçebiliriz. Şöyle ki, bu çalışmada Tanrı ve varolanlar arasında nasıl bir ilişkinin var olduğu sorunu her iki filozof açısından benzer noktalarla birlikte farklı iki sistem içinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Farabi'de Tanrının evrene aşkınlığı düşüncesine karşın Spinoza'da Tanrının evrene içkinliği düşüncesi hâkimdir. Aşkılık ve içkinlik fikri Tanrıdan varlık çeşitliliğine uzanan bu dizgenin ontolojik açıdan merkezi bir noktasıdır. Bu bağlamda Tanrının ne ifade ettiği, ontolojik çeşitliliğin nedeni, varlıklar ile Tanrı arasındaki ilişkinin yapısı gibi temalar inceleme konularımızdan bazıları olacaktır.

Farabi

Meşşâî ekolünün* en önemli temsilcilerinden olan Farabi, başta Aristoteles olmak üzere Platon'un ve Plotinus'un bazı düşüncelerini kendi

⁵Carlos Fraenkel, 'Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura', Journal of the History of Philosophy 44 : 169-215, s.194, 195

⁶ Elmer E. Powell, *Spinoza and Religion*, Chicago 1906 s.158,159

* İslam felsefesinde Meşşâî ekolü Aristoteles'in akılcı yöntemini benimseyen önemli bir akımdır. Bu yönüyle birlikte Kuran ve hadislere dayanarak din ile felsefeyi uzlaştırma çabasına girmiştir (İbrahim Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, s.9).

felsefesinde akılcı bir tutumla harmanlar.⁷ Platon'un etkisiyle Tanrının kendinde iyi, kendinde gerçek ve kendinde doğru olduğunu ifade eder. Aristoteles'in etkisiyle Tanrının kendi kendini düşünen bir düşünce, akıl olduğunu ileri sürer. Plotinus'un etkisiyle zamansız ve zorunlu olan evrenin Tanrının düşünme eylemi sonucunda varlığa geldiğini belirtir.⁸ Ancak Bir ve Çok arasındaki ilişkiyi sudûr düşüncesiyle çözmeye çalışan Plotinus Farabi metafiziğinde daha etkili olmuştur. Farabi'nin Tanrı olarak nitelendirdiği ilk varlık Plotinus'a göre "her yerde tek ve aynıdır, ancak onun teklifi varlıkların çokluğunu engellemez. İlk Varlık bizzat kendinden dışarı çıkmaksızın ve evrenselliğinden bir şey yitirmeksizin bu çokluğu doğurur."⁹ Farabi İlk İlke'den çıkmak anlamına gelen sudûr düşüncesini Aristoteles'in semavi felekler öğretisiyle* birleştirir¹⁰ ve Tanrı ve varolanların ilişkisini açıklayan yeni bir yaratma modeli ortaya koyar.

Bu yaratma sürecinin odağında Tanrı vardır ve ancak onun özelliklerinden hareketle sürecin kendisi anlaşılabilir. Farabi'ye göre Tanrının İlkliği ve Birliğinin aksine bir şey düşünülemez. Tanrı İlk'tir çünkü kendinden başka her varlık varlığını ona borçludur. Tanrının Birliği ise onun kendisinden başka her şeye Birlik vermesinden gelir.¹¹ Aynı zamanda Tanrının Bir olduğunu özünde bölünemez olmasından ve kendine has varlığından da çıkarılabilir. Eğer, Tanrı bölünebilir olsaydı onun tözünü (*cevherini*) oluşturan parçalar varlığının nedeni olurdu. Oysa Tanrı varlığını diğer varolanlar gibi bir nedene borçlu değildir. Aynı zamanda Tanrı kendi mertebesinde tek ve benzersiz olmasıyla kendine özgü bir varoluş sergiler.¹² Farabi'ye göre Tanrının bölünemezliğinden, kendi başına oluşundan ve kendine has varlığından gelen Bir, onun özünün (*zâtının*) ifadesidir. Özünün

⁷ İbrahim Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, s. 10

⁸ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s.64

⁹ Plotinos, *Enneadlar*, (çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., 2008, s.145

* Aristoteles'e göre ilk form olan Tanrı kendinden sonra gelen her şeye varlık ve akılsallık verir. Her bir form Tanrıdan aldığı form nedeniyle bir sonraki formun varlık nedeni ve akılsal ilkesi olur. Tanrı hareketsiz ilk Hareket Ettirici olduğundan, ilk ve tek bir hareketiyle ilk Gök'ü (Sabit Yıldızlar Küresi) meydana getirir. İlk Gök Tanrıdan aldığı form nedeniyle bir sonraki küreyi, o kürede kendinden sonraki küreyi hareket ettirerek varlık verir. Bu hareketin derece ve değeri alçalarak Ay-altı dünyasına kadar devam eder. Ay-altı dünyasında hareket yerini dört unsurun değişimlerine, canlı varlıkların ve insanın hareketlerine bırakır (Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2014, s. 502, dipnot 1).

¹⁰ Roger Arnaldez, 'Farabi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem', (çev. Hayrani Altıntaş), AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Cilt 23, Sayı 1, Ankara 1979, s. 349

¹¹ Farabi, *İlimlerin Sayımı*, s.123

¹² Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, s. 49

ifadesi olan Bir aynı zamanda onun tözüdür de. Çünkü “öz ile töz, Tanrıda bir ve özdeştir (...) Tanrının özü her ne ise Tanrının tözü işte odur, Tanrının tözü her ne ise, Tanrının özü de işte odur.”¹³ Tanrı tözü hep kendi özüyle olan biricik töz iken, yaratılanlar söz konusu olduğunda durum değişir. Yaratılanların özleri tözleriyle bir ve özdeş değildir. Eğer öyle olsaydı Tanrı ve varolanlar arasında zorunlu olmak bakımından bir fark kalmazdı ki, bu saçmadır. Öyleyse özü tözüyle olan tek varlık Tanrıdır ve o “bir tek zat ve bir tek cevherdir ki, onunla hem cevherlenir, hem başkasını hâsıl eder.”¹⁴ Bu durumu Farabi şöyle dile getirir:

“O kendi başına cevherdir, cevheri kendi özüyledir ve başkaları O’ndan varlık kazanmak için O’ndan sonra gelir. Bunun içindir ki, başkasına varlık veren Varlığı, O’nun kendi cevherindedir. O’nun doğrudan doğruya kendi özüde cevherleştiği varlığı, başkalarının varlığının çıktığı varlıktır. O, birisi kendi özünün cevherleşmesi, öteki de başka şeylerin O’ndan çıkmış olması gibi iki şey olarak düşünülemez.”¹⁵

Böylelikle özü tözüyle olan Tanrı ve özü tözüyle olmayan çokluk varolanların doğasını oluşturur. Diğer bir deyişle varolan her şey ya zorunludur ya da mümkündür, üçüncü bir varlık tarzı yoktur.¹⁶ Farabi bu ayrımı şöyle açıklar: “Bize göre var olan her şey ikiye ayrılır. Birincisi, özü (zât) itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkün varlık (*mümkünü’l-vücûd*) adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da zorunlu varlık (*vâcibü’l-vücûd*) denir.”¹⁷ Mümkün varlıkların sahip olduğu şey bilkuvve (potentiality/gizilgüç) var olma imkânıdır, yani yaratılan her varlığın yaratılmadan önce sadece var olma imkânı vardır. Bilfiil (actuality/gerçeklik) ise gerçekte var değildir. Böylelikle bilkuvve ve bilfiil bütün gerçekliğin doğasını oluşturmuş olur.¹⁸ Dolayısıyla mümkün varlıkların doğasını belirleyici unsur öz ve varoluş arasında zorunlu bir

¹³ Mübahat Küyel, ‘Değer ve Farabi’, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı , Ankara 1972, s. 80

¹⁴ Farabi, *el-Medinetü’l Fazıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yayınları, İstanbul 1990, s.29

¹⁵ Farabi, *el-Medinetü’l Fazıla*, s. 53

¹⁶ Edward Jones, *The History of Philosophy in Islam*, Luzac&co, London 1903, s. 114

¹⁷ Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü’l-Mesail)*, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (çev. Mahmut Kaya). Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 118

¹⁸ Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence in Medieval Thought*, The Hopson Book Press, New York 1947, s. 13

ilişkinin olmayışıdır. Bu tür varlıklar için varoluş özün kurucu unsuru değildir. Çünkü onların özleri kendiliğinden varlık kazanmaları için yeterli değildir, yani onlar varlık kazanmak için zorunlu bir şeye ihtiyaç duyarlar. Bu zorunlu şey özü ve varlığı bir ve aynı olan Tanrıdır.¹⁹ Tanrı varlık ile yokluk arasında salınan şeylere varoluş vererek onların bilkuvveden bilfiile geçmelerine neden olur. Bu şeyler sonlu ve geçici olan maddi varlıklar ile ezeli ve ebedi olan göksel varlıkların tümüdür. Farabi'nin göksel varlıklar dediği göksel akıllar, ruhlar ya da meleklerdir. Farabi'ye göre göksel varlıkların tözleri "başkasından elde edilmiştir; varlıkları başkasının varlığına bağlıdır. [Ancak] her birinin kendine özgü varlığı, aynı zamanda, varlık veren varlığıdır. Bunlar, kendilerinden başkalarının ortaya çıkmasında ve başkalarına kendilerinden varlık vermelerinde özleri dışında şeylere muhtaç değildir."²⁰ Dolayısıyla onlar varolma nedenleri bakımından Tanrıya bağlı olan ancak Tanrının akılsal doğasından en yüce payı almak bakımıyla zorunlu olan mümkünlerdir. Çünkü "Tanrıdan başka her şeyin varlığı kendiliğinden zorunlu değil, başkası ile, Tanrı ile, zorunludur. Öyle ki, Tanrının varlığı ortadan kaldırılrsa, bunlar baştanbaşa varlıklarını yitirirler, ama bunlar ortadan kaldırılrsa, Tanrı öylece varlıkta kalır."²¹ Neticede madde dünyası için geçerli olan özü zorunlu varoluş içermez ifadesi akıllar için geçerli değildir. Onların özleri Tanrıdan aldıkları akıl nedeniyle zorunluluk içerir. Görüldüğü üzere Farabi metafiziğinde Tanrı ve çokluk arasında kurulan köprünün ayakları zorunluluk ve nedensellik gibi iki önemli kavram üzerinde durur.

Farabi'ye göre nedensellik ilkesi hareket fikrinden doğar. Hareket yokluktan varlığa, bilkuvveden bilfiile geçişi içerir. Ancak yokluktan varlık çıkmayacağına göre bir şey bu geçişe neden olmuş olmalıdır.²² Bu şey zorunlu varoluş içeren, nedensiz, en yüksek derecede mükemmel, kendi kendine yeten, değişmeyen, mutlak akıl, saf iyilik ve saf düşünce, İlk ve Tek olan Tanrıdır.²³ Her şeyin varlık nedeni olan Tanrı, varlığının etkisini varolanların bütününe ulaştırır. Böylelikle varlık Tanrının varlığı nedeniyle bir düzen içinde meydana gelmiş olur.²⁴ Tanrı ve onun zorunluluğundan meydana gelen bütün bir varlık dünyası hiyerarşik bir yapı içerir. Bu yapıda varlık zincirinin en tepesinde nedensiz ve zorunlu Tanrı ve kademeli bir şekilde yeryüzüne kadar inen bir mümkünler silsilesi bulunur. Peki, Tanrının hangi özelliği

¹⁹ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*. s. 299

²⁰ Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesail)*, s. 44, 56

²¹ Mübahat Küyel, *Değer ve Farabi*, s. 80

²² Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence in Medieval Thought*. s. 16

²³ Edward Jones, *The History of Philosophy in Islam*. s. 114

²⁴ Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesail)*, s. 119

varlığın bütününe varolma gücü vermiştir? Farabi'ye göre Tanrının bilen olması maddesel âlemin varolması için yeterli ve güçlü bir nedendir. Şöyle ki, "O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabîî bir yolla çıkıp (*sudûr*) meydana gelmiş değildir. O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhûr etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir."²⁵ Tanrının şeylere dair bilgisi onun istemesiyle gerçekleşen zorunlu bir varoluşu içerir. Dolayısıyla varolanların Tanrıdan çıkışı Tanrının bilgisi ve istemesi dışında gerçekleşemez. O kendi kendini düşünerek varlık dünyasını meydana getirir ve Tanrının bu düşünme etkinliğinden dolayı evrenin varolmaması mümkün değildir.

Özü bilfiil akıl olan Tanrının kendi kendini düşünmesinden ikinci varlık mertebesi, ikincinin Tanrıyı düşünmesinden üçüncü varlık mertebesi taşarak varlık kazanır. İkinci mertebede akıllar, üçüncü mertebede ise madde bulunur.²⁶ İkinci derecede bulunan her bir akıl bu taşmada ki yerine göre dolaylı olarak Tanrı'dan pay alır ve bu pay ölçüsünde bir sonraki varlık alanını oluşturma gücüne sahip olur.²⁷ Özleri ve varoluşları bakımından Tanrıya bağlı olan bu varlıklar tamlik ve yetkinlikten uzak olsalar da, hem kendi özyetkinliğini hem de yetkin olan Tanrıyı düşünerek bir sonraki akıllı ve kendi cisimlerini taşıyıcı gücüne sahiptirler.²⁸ Şöyle ki, Tanrıdan taşarak varlık kazanan bu varlık alanı henüz maddesiz bir tözdür. Bu töz kendi özünü düşünmesiyle maddesi olan ilk gökyüzü, Tanrıyı düşünmesiyle de üçüncü varlık alanı meydana gelir. Bu varlık alanları tözleri gereği akıldır. Her biri kendini ve Tanrıyı akleder ve böylece sırasıyla sabit yıldızlar, Zühâl (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarit (Merkür) ve son olarak Ay küresi taşarak varlık kazanır.²⁹ Üçüncü varlık mertebesinde yer alan madde ise Faal Akıl tarafından varlığa getirilmiştir. Faal akıl akılların sonuncusu ve Ay küresinin akıldır. Faal Akıl düşünme etkinliği ile yeryüzündeki canlıları ve dört unsuru meydana getirir.³⁰ Dört unsurdan sonra sırasıyla taşlar, bitkiler, düşünmeyen canlı, düşünen canlı meydana gelir ve bütün bu varlıklar evrenin tamamını teşkil eder. Bu hiyerarşik düzende Tanrı her bir varlığın ontolojik yerine göre uzak ya da yakın nedeni olur. Tanrı ikinci sırada yer alan akılların yakın nedeni, dünyadaki canlıların ve cisimlerin uzak nedenidir. Yeryüzü canlılarının içinde tek akıl sahibi olan

²⁵ Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesai)*, s. 119

²⁶ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 35

²⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 30

²⁸ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 44, 45

²⁹ Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 33, 34

³⁰ Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s.120

insan, ontolojik anlamda Tanrıya uzak olsa da akılsal düzeyde fizikötesi âleme yaklaşabilir. Öncelikle insan madde dünyasının bilgisiyle yetinmemeli saf formları anlayabilmek için çaba göstermelidir. Ancak bu çaba tek başına yeterli değildir. İnsan Faal aklın yardımına da ihtiyaç duyar. İnsanın faal akıl karşısındaki yerini Farabi göz karşısındaki güneşin konumuna benzetir. Güneş göze ışık verir, bu ışık ile göz bilkuvve iken fiil halinde gören olur. Böylece güneşin kendisini de görür. İşte insan da bilkuvve düşünür iken Faal akıl ile bilfiil düşünür olur. Faal akıl insanı yüce mutluluğa yani ulaşılmak istenen olgunluk derecesinin en yükseğine taşır. Bu durumdaki insan akıllar düzeyine çıkmış olur. Böylece bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur. Daha önce maddi düzeyde iken faal akıl mertebesine ulaştığında ilahi bir varlık olur.³¹ Kendisine faal aklın indiği kimseler peygamberlerdir ve onlar ilk ilke ve varlıkların nedeni hakkında vahiy yoluyla bilgi edinir. Metafizik âlem hakkında bilgi sahibi olabilecek diğer kişiler filozoflardır. Ancak filozoflar varlığın bilgisini akılla kavramaya, öğrenmeye ve kesin deliller ile ortaya koymaya çalışır.³² Böylelikle Tanrılık mertebesinden başlayan ve insanda sonlanan bu taşma hali sonucun nedene, zayıf aklın yetkin akla yükselmesi yani insanın Tanrıya akıl düzeyinde kavuşmasıyla döngüselliğini tamamlar.

Spinoza

Spinoza, Tanrı ve dünya söz konusu olduğunda iki şeyi ortaya koymayı amaçlar; ilki Tanrının tüm gerçekliği içerdiğini ikincisi, bütün bu gerçekliğin neden-sonuç ilişkisi içinde olduğunu.³³ Bu doğrultuda Spinoza metafiziğinde bilgiyi Tanrıdan başlatır, çünkü Tanrının doğası ilk önce ve en iyi bilinendir.³⁴ Spinoza'ya göre Tanrı kendinin nedenidir (*causa sui*) ve özü varoluş içerir,³⁵ yani Tanrının varoluşu özüne sonradan eklenmiş değildir, "Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır."³⁶ Tanrı tarafından meydana getirilen şeylere gelince, onlar için varolmak doğalarına özgü değildir. Dolayısıyla şeylerin özleri zorunlu varoluş içermez.³⁷ Burada Tanrı ve şeyler arasındaki ontolojik argüman ötsel bir ayrıma işaret eder. Şöyle ki, özü

³¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.67,35 36, 40

³² Farabi, *Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, Ankara, s.53,54

³³ Elmer Powell, *Spinoza and Religion*, s.130

³⁴ Richard Mckeon, *The Philosophy of Spinoza*, Longmans, London, Green 1928, s. 179

³⁵ Spinoza, *Törebilim*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1996, E I, Tanım1

³⁶ Spinoza, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, E I. Ö20

³⁷ Spinoza, *Ethica*, E1, ÖXXIV, S

kendiliğinden varoluş içeren onu bir şekilde açmalı varlığını göstermelidir. Eğer bir şey varlığını açmıyor, kendini farklı oluşumlarda göstermiyor ise o şeyin özsel zorunluluğundan söz edilemez. Oysa tek töz olan Tanrı kendi özünü sıfatlar aracılığıyla ifade eder. Spinoza'ya göre sıfattan "tanrısal tözün özünü ifade eden, başka deyişle töze ait olan bir şeyi anlamak gerekir ... Töze ait olan şeyse ezeli ve ebedidir; öyleyse her bir sıfat ezeli ve ebedi olmak zorundadır."³⁸ Ayrıca her bir sıfat töz gibi kendi başına kavranmalıdır. Çünkü tözün sıfatları aynı anda ve aynı zamanda tözdedir.³⁹ Tanrı sonsuz sayıda sıfatlara sahiptir ancak insan bunlardan sadece düşünce ve yayılım sıfatlarını bilebilir. Çünkü insan sonlu bir varlık olarak sonlu bir zihne sahiptir ve sonsuz sayıdaki bilgilerden ancak sınırlı sayıda bilgiye sahip olabilir.⁴⁰ O halde, Tanrının sonsuz sıfatlarından "yalnız ikisini tanıyorsak, bu tam da uzamın bir kipiyle düşüncenin bir kipinden oluşmuş olduğumuz içindir"⁴¹ yani, insan zihin ve bedenden meydana geldiğinden Tanrının sonsuz sayıdaki sıfatlarından sadece bu iki sıfatı bilebilir.⁴²

Tanrı evrende kendini ilk olarak sonsuz sıfatlarda, sonra sonsuz moduslarda ve son olarak sonlu moduslarda farklılaştırır. Bu nedenle olan her şeyi Tanrıdan ayrı ya da bağımsız gibi görmek anlamsızdır. Çünkü Tanrı sadece *causa sui* değildir aynı zamanda *causa omnium rerum* yani Tanrı her şeyin nedenidir de.⁴³ Evrende kendi doğasını iki farklı sistem içinde sunan Tanrı, *Res extensa* olarak maddi evrenin özgür nedenidir yani evrenin yapısı, değişimleri, hareketleri Tanrının gücünün etkileridir. *Res cogitans* olarak ise düşünce sıfatından zorunlulukla çıkan bütün bir sistemin özgür nedenidir. Böylelikle moduslar Tanrının nedenselliğinin ezeli ve ebedi sonuçları olur.⁴⁴ Onlar Tanrının sıfatlarının görünüşleridir ve ancak Tanrı sayesinde varolurlar ve kavranırlar.⁴⁵ Modusların dizininde Tanrının doğasından gelen bir düzen vardır ve modusların yetkinlik dereceleri bu düzene bağlıdır. Ancak onların Tanrıyla olan ilişkilerinde zamansal değil, mantıksal öncelik ve sonralık söz konusudur.⁴⁶ Şöyle ki, Tanrı kimi modusların yakın kimi

³⁸ Spinoza, *Ethica* EI, ÖXIX

³⁹ Spinoza, *Ethica* EI, ÖX, Not

⁴⁰ Spinoza, *Short Treatise, on God, Man, and His Well-Being*, (translate. A. Wolf), New York 1963, P1. Ch.1, 17, Ch.8, 56

⁴¹ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, (çev. Alber Nahum), Norgunk Yayınları, İstanbul 2013, s. 59

⁴² Spinoza, *Törebilim*, EII, Ö13, S., ve Mektuplar, (çev. Emine Ayhan), Dost Kitabevi, İstanbul 2014, 64. Mektup

⁴³ John Caird, *Spinoza*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia 1888, s. 141-142

⁴⁴ Harold Joachim, *A Study of The Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, London 1901, s.67

⁴⁵ Spinoza, *Ethica*, E I, Ö28, Kanıtlama

⁴⁶ Harold Joachim, *A Study of The Ethics of Spinoza*, London: Clarendon Press, 1901, s. 73, 74

modusların ise uzak nedenidir. Doğrudan Tanrının sıfatları tarafından meydana getirilen şeyler için Tanrı mutlak anlamda en yakın nedendir. Tek tek varlıklar ise Tanrının dolaylı müdahalesi nedeniyle uzak nedendir.⁴⁷ Bu derecelenmeyi daha iyi anlayabilmek için Spinoza'nın *Tanrı, İnsan ve İnsanın Refahı Üzerine Kısa Bir İnceleme* adlı eserindeki doğa ayrımına bakalım.

Spinoza doğanın tümünü *natura naturans* (doğalaştıran doğa) ve *natura naturata* (doğalaştırılan doğa) şeklinde ikiye ayırır. *Natura naturans* ile Tanrının kendisini kasteder. *Natura naturata'yı* ise genel ve özel olarak ikiye ayırır; genel olan moduslar doğrudan Tanrıya bağlı olan moduslardır, özel olan ise genel moduslar tarafından meydana getirilen özel şeylerin bütünüdür.⁴⁸ Spinoza genel moduslara düşünce sıfatı altında sonsuz aklı, uzam sıfatı altında ise hareket ve durağanlığı örnek verir. Evrende hem hareketlik hem durağanlık vardır çünkü evren sonsuz çeşitliliğine rağmen hep kendisiyle aynıdır.⁴⁹ Dolayısıyla sonlu moduslar Tanrının herhangi bir *attributumu* tarafından üretilemez. Çünkü Tanrının sıfatlarından doğan her şey ezeli-ebedi ve sonsuz olmalıdır. Bu nedenle sonlu modusların varlık nedeni *attributuların* dışında bir şeydir.⁵⁰ Bu anlamda sonsuz moduslar için Tanrı yakın neden, sonlu moduslar için ise uzak neden olur. Şeylerin özsel ve varoluşsal nedeni bakımından Tanrı uzak neden de olsa başka bir nedene mahal vermeyen tek nedendir. Spinoza'nın "olan her şey ya kendinde ya da başkasındadır"⁵¹ sözü, Tanrının zorunlu doğası ile çokluğun bu zorunluluktan doğan nedensel yapısına gönderme yapar. Diğer bir deyişle varlık nedeni kendinde olan şey Tanrıdır, başkasında olan ise üretimlerdir. Bu bağlamda Tanrı sonsuz, yaratılanlar ise sonlu olur. Çünkü "doğada bir şey tarafından sınırlanabilenin kendi türünde sonlu [in suo genere finita] olduğu söylenir."⁵² Doğadaki her şey sınırlanabilmesi ve belirlenebilmesi açısından sonludur. Ancak yaratılanların sonlu olması varoluşları bakımından mümkünlük değil zorunluluk arz eder. Çünkü sonlu varlık zorunlu varlık tarafından üretilmiştir. Bu açıdan bakıldığında sonlu varlık asla mümkün varlık değildir.⁵³

Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi sınırsız sonsuz ile sınırlı sonlu arasındaki ilişki olarak da görebiliriz ki, kimi yerde bu ilişki nedensellik

⁴⁷ Spinoza, *Ethica*, I, Ö28, Not

⁴⁸ Spinoza, *Short Treatise*, s. 56

⁴⁹ Spinoza, *Mektuplar*: 64. Mektup, s.311

⁵⁰ Spinoza, *Törebilim*, B1, Ö28, Tanıt

⁵¹ Spinoza, *Törebilim*, B1. Ö4

⁵² Spinoza, *Törebilim*, B1, T2

⁵³ Hadi Rızık, *Spinoza'yı Anlamak*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012, s.51

kategorisi altında ele alınır.⁵⁴ Doğada her olay yatay ve dikey nedensellik bağının kavşağındadır. Bir şeyin zamansal ve nedensel olarak bir önceki ve sonraki şeyle bağı yatay, bu ilişkinin nedensel olarak ezeli ve ebedi ilkelerle bağı ise dikeydir.⁵⁵ Tanrı ile şeyler arasındaki dikey bağı Spinoza'nın şu sözlerinde görebiliriz: "Olan her şey Tanrıdadır ve Tanrı yoluyla kavranmalıdır ve öyleyse Tanrı onda olan şeylerin nedenidir ... Tanrının dışında kendinde olan hiçbir şey olamaz ... Tanrı öyleyse tüm şeylerin geçici değil ama içkin nedenidir."⁵⁶ Dolayısıyla Tanrı şeylerle ilişkisi bakımdan içkin nedendir. Ancak Spinoza yorumcularından Garrett, sonlu şeyler aslında bir dereceye kadar kendilerindedir iddiasıyla bu duruma farklı bir yorum getirir. Garrett'a göre Spinoza'nın metafiziğinde "Tanrı her şeyin kısmi nedenidir ve her şey kısmen Tanrıdadır" ifadesi genel bir ilke olarak kabul görmez. Oysa Spinoza'nın 'her şey kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar' (b3,ö6) önermesi, sonlu şeylerin bir dereceye kadar kendilerinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla tikel şeyler kısmen de olsa kendilerindedir ve kısmen de olsa kendileri yoluyla kavranabilir.⁵⁷ Onu bu konuda destekleyen başka bir Spinoza yorumcusu Rocca, nedensellik bağını irdelerken modusların diğer moduslarla ilişkisinin daha karmaşık hâl aldığını ifade eder. Ona göre örneğin bir masanın yetkin nedeni dülger değildir. Masanın nedeni dülgerin hareketlerinin nedeni gibi başka sonlu modusları da içeren ve en sonunda Tanrıya dayanan bir örüntü içindedir. Masaya kısmen de olsa dülger neden olduğundan, masa en azından bir dereceye kadar da olsa dülgereye bağlıdır. Şimdi burada iki tür nedensel ilişkiyle karşılaşırız; marangoz ile masa arasındaki nedensel ilişki özsel olmayan nedensellik, masa ile Tanrı arasındaki ise özsel olan nedensellik türüdür.⁵⁸ Bir başka yorumcu olan Malemad'e göre Spinoza özsel ve özsel olmayan nedensellik şeklinde bir ayrıma gitmez. Ona göre Tanrı şeylerin geçici değil, içkin nedenidir önermesi içkin ve geçici neden arasındaki ayrımı gösterir. Bu önermeden içkin nedenin etken bir neden olduğunu ve etkisinin de nedende olduğunu anlarız yani, neden ve sonuç aynı yerdedir. Geçici neden ise etken bir nedendir ama sonucu nedende değildir yani, sonuç nedenin dışındadır. Şimdi masa kısmen

⁵⁴ John Caird, *Spinoza, Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1888, s.166*

⁵⁵ Steven Nadler, *Spinoza's Ethics An Introduction, New York: Cambridge University Press, 2006, s.101, 102*

⁵⁶ Spinoza, *Törebilim, B1, Ö18, Tanıt*

⁵⁷ Don Garrett, "Spinoza's Conatus Argument" *Spinoza: Metaphysical Themes, Biro and Koistinen (eds.), Oxford University Press: Oxford, 2002, s.139, Not31*

⁵⁸ Micheal D. Rocca, 'Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza', *Interpreting Spinoza: Critical Essays, Charlie Huenemann (ed.), Cambridge: Cambridge University Press 2008: 43, 45*

de olsa dülgerdedir dersek dülger masanın geçici nedeni olur.⁵⁹ Oysa "Tanrının kendinin nedeni olduğunun söylendiği aynı anlamda ona tüm şeylerin nedeni de denmelidir."⁶⁰ Böylece Spinoza içkin nedeni diğer nedensellik bağlarından kurtarmış olur. Ve içkin neden üretmek için sadece kendinde kalmakla yetinmez ürettiği de kendinde kalır.⁶¹

Sonuç olarak "her şey Tanrıdadır, ve ona öylesine bağımlıdır ki, onsuz ne olabilir ne de kavranabilir."⁶² Olan her şey Tanrıdaysa, Tanrı ve Doğa özdeş bir konuma gelir. Öyle ki Spinoza *Etika*'nın dördüncü bölümünün önsözünde olduğu gibi Tanrı ya da Doğa (*Deus, sive Natura*) tabirini kullanır. Spinoza yorumcularından Nadler ise 'her şey Tanrıdadır' ile 'Tanrı ya da Doğa' ifadelerindeki belirsizliğe dikkat çeker. Şöyle ki, Tanrı doğanın bütünü müdür yoksa onun değişmez, temel, ezeli-ebedi yönleri midir? Bu soruya getirilen ilk yoruma göre; mademki her şey zorunlu olarak Tanrıdadır o halde doğanın bütünü Tanrıyla aynı olmalıdır. Böylece Tanrı hem töz ve onun *atributumları* gibi doğanın evrensel öğelerinin hem de en aşağı seviyelerdeki şeylerin bütünüyle özdeş olur. İkinci yoruma göre; mademki Tanrı ve özel şeyler arasındaki ilişki daha çok dışsaldır, o halde Tanrı sadece her şeyi yöneten nedensel ilkeler ve evrensel doğa ile özdeş olmalıdır.⁶³ Dolayısıyla Tanrı ya tözlerin, sıfatların ve modusların tümü olacak ya da sonlu moduslar sonsuz moduslarca üretildiğinden bu ikisi içinden sonlu modusları dışlayacak alanla özdeş olacak. Ancak dışlanma gibi bir durum söz konusu değildir çünkü, Spinoza "Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil ama özlerinin de etker nedenidir"⁶⁴ der. Dolayısıyla Spinoza Tanrı ile Doğayı özdeşleştirirken, Doğanın hem *naturans* (doğalaştırılan) hem de *naturata* (doğalaştırılan) bir yönü olduğunu ifade eder. Böylece Tanrı Doğanın hem aktif hem de pasif boyutu olur; ya da başka bir deyişle neden olan ve neden olunan.⁶⁵ Ve böylece *natura naturans* ve *natura naturata* iki farklı açıdan aynı şeyi ifade etmiş olur. Ancak doğalaştırılan doğa (sonsuz) ve doğalaştırılan doğa (sonlu) arasındaki bağ gevşektir ve onlar zıt karakterlere sahip oldukları sürece de öyle kalmalıdır.⁶⁶ Bu bağa karşılıklı denk geliş ya da düzen özdeşliği de diyebiliriz ki, bu paralelizm olarak adlandırılır. Her ne kadar Spinoza metafiziğinde

⁵⁹ Yitzhak Y. Melamed, 'Spinoza's on Inherence, Causation, and Conception', Journal of The History of Philosophy, Volume 60, 2012, s.372

⁶⁰ Spinoza, *Törebilim*, B1, Ö25. Not

⁶¹ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders*, (çev. Ulus Baker), İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004, s.94

⁶² Spinoza, *Törebilim*, I, Ö29, N.

⁶³ Steven Nadler, *Spinoza's Ethics An Introduction*, s.81, 82

⁶⁴ Spinoza, *Törebilim*, I, Ö25

⁶⁵ Steven Nadler, *Spinoza's Ethics An Introduction*, s.83

⁶⁶ Elmer Powell, *Spinoza and Religion*, s.159, 160

paralelizm sözcüğünü kullanmasa da, gerçekliğin tümünü içkin bir Tanrı ve içkin bir nedensellik bağlamında ele aldığı için bu haklı bir kullanım olurdu. Ancak paralelizm sıfatlar ve kipler arasındaki bağlantı özdeşlikten çok bir ilke eşitliği olabilir. Spinoza farklı sifattan modusların düzen ve bağıntılarının aynı olduğunu söylediğinde, onların bağlı oldukları ilkelerin de eşit olduğunu söylemek ister.⁶⁷ Çünkü doğayı ister uzam ister düşünce sıfatı altında kavrayalım, orada bir ve aynı düzenle ya da bir ve aynı nedenler zinciriyle karşılaşırız.⁶⁸ İnsanın düşünür bir varlık olması ve Tanrıyı düşünerek kavraması,⁶⁹ *natura naturans* ve *natura naturata* arasındaki ayırmadan hareketle geçici anlağın ezeli ve ebedi anlık ile ilişki kurabileceğini gösterir. Aynı zamanda bu ayırım yetkin bir varlığın zorunluluğuna da işaret eder.⁷⁰

Her şeyin Tanrıda olması ya da her şeyin Tanrıdan çıkması Tanrının zorunluluk içeren doğasının gereğidir; tıpkı üçgenin doğasından üç açının iki dik açıya eşit olarak çıkması gibi.⁷¹ Burada ki gereklilik ifadesi Tanrı söz konusu olduğunda içsel bir zorunluluğa işaret eder. Moduslar söz konusu olduğunda ise durum farklıdır çünkü onlar tözün ifadeleri olduklarından tözler gibi zorunlu varoluş içermezler ya da özgür değillerdir.⁷² Ama yine de moduslar Tanrının zorunlu doğasının içsel birer parçasıdır. Çünkü "Tanrı kendini sıfatlarda ifade eder, sıfatlarda kendilerini onlara bağlı olan kiplerde ifade ederler: Doğanın düzeni Tanrıyı işte böyle açığa vurur."⁷³ Eğer biz Tanrının dolaylı ifadeleri olan modusları bilmek ve kanıtlamak istiyorsak, onları kendi dışsal nedenler bağlamında ele almalıyız. Çünkü onlar sadece dış nedenler vasıtasıyla bilinebilir. Oysa Tanrı varlığını dışsal bir nedene borçlu olmadığından kendini kendisi aracılığıyla bilinir kılar.⁷⁴ Spinoza Tanrının zorunluluğuna dair dört kanıt öne sürer, bunlardan 1, 2 ve 4. kanıtlar *a priori*, 3. kanıt ise *a posteriori*'dir. 1. kanıt: Tanrı tözdür ve kendi varoluşunu kendisi belirlediğinden varolmak zorundadır. 2. kanıt: Olumsal varlıkların tümü kendi koşullarını belirleyen varlığın zorunlu bir sonucu olarak vardır. Böylece olumsal varlığı kabul etmek demek, kendini belirleyen varlığı da kabul etmek demek olur. Ve eğer O her şeyi kapsayan ve mükemmel bir varlıkta, onun varoluşu tamamen zorunluluk gereğidir. 4. kanıt: Bu kanıtlama Tanrının mutlak gerçekliği ile onun mutlak gücünün özdeşliği üzerinedir.

⁶⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.109, 110

⁶⁸ Spinoza, *Törebilim*, B2, Ö7, Not

⁶⁹ Spinoza, *Törebilim*, B2, Belitle 2

⁷⁰ Richard Mckeon, *The Philosophy of Spinoza*, Longmans, Green: London 1928, s.174

⁷¹ Spinoza, *Ethica*, I, ÖXVII, Ö2. S.

⁷² Spinoza, *Ethica*, s.28, 29

⁷³ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.59

⁷⁴ Spinoza, *Short Treatise*, Ch.1, 20

Eğer bir şey varlığını kendi gücünden alıyorsa, o, sınırsız gerçekliğe ve sınırsız güce sahip olan Tanrıdan başkası olamaz. 3. Kanıt: Bu kanıt 4. kanıtla aynı kavrayışı içerir ama *a posteriori*'dir, yani varlığımız ya kendi doğamızın zorunlu bir sonucudur ya da başka bir varlığın zorunlu sonucudur. Her iki durumda da varoluşumuz zorunlu olarak bir şeyin var olduğunu gösterir. Eğer öyleyse sonsuz olan Tanrının var olmaması imkânsızdır. Aksi halde sonsuz varlık sonlulardan daha az güçlü olurdu.⁷⁵ Oysa Tanrının gücü onun doğası gereğidir. Böylelikle zorunluluk kendi nedeni olmayı ve kendi nedeniyle çıkışı açıklar. Tanrının doğası varlık ve var oluş için zorunlu olur.⁷⁶

Sonuç

Farabi ve Spinoza bağlamında ele aldığımız Tanrı ve varolanlar arasındaki ilişki sorununa birkaç pencereden bakmak gerekir. Öncelikle Farabi Tanrı'nın ne olduğunu, hangi sıfatlara sahip olduğunu ve Tanrıdan çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklarken Aristoteles ve Plotinus'un düşüncelerinden yararlanmışır. Ancak bu etkilenmelerin ötesinde, Bir ve Çok'a dair özgün bir yaratma modeli geliştirerek felsefesini taçlandırmıştır. Bu sistemde Tanrının özü gereği zorunlu varlık olduğu fikri yeni bir düşünce olarak değer görür ve hem ardıllarını hem dolaylı yollardan başka düşünürleri etkiler. Farabi'nin Tanrı özü gereği zorunludur düşüncesi Maimonides vasıtasıyla Spinoza'ya kadar ulaşır. Spinoza açısından merkezi bir öneme sahip olan bu düşünce her iki filozofun metafizik sistemlerinin özü zorunlu varoluş içeren Tanrı üzerine kurulduğunu gösterir. Ancak Spinoza metafiziğinde Tanrı varlık dünyası ile ilişkisinde içkinlik gösterirken, Farabi metafiziğinde aşkın bir konuma yerleşir. Spinoza'ya göre Tanrı ya da Doğa, doğanın aktif olan, eyleyen, üreten yönü ile pasif olan, üretilen yönünün tamamını kapsar. Böylelikle varlığın bütünü Tanrı, *attributumlar* ve *moduslar* oluşturur. Ancak bunlar aynı ontik düzlemde olsalar da, bir ve özdeş kabul edilemezler. Farabi'nin metafiziğinde ise Tanrı şeylere ontolojik, etik ve lojik açıdan aşkın bir konumdadır. Şöyle ki, onun sisteminde saf akıl olan ve kendi özünü düşünen Tanrı, varolanlara doğrudan sirayet etmeksizin sudûra imkân verir. "Tanrı'dan çıkan varlıklar, ondan uzaklaşmaları ölçüsünde silikleşir, değerlerini yitirir ve ontolojik ağırlıklarından ve sonuç olarak da varlıklarından bir şeyler eksilir. O halde Bir ile Çok arasında taşma

⁷⁵ Harold Joachim, *A Study of The Ethics of spinoza*. s.45-48

⁷⁶ Naciye Atış, (2015), "Spinoza Felsefesinde Zorunluluk Kavramının Tanrı Ve Özgürlük Kavramları İle İlişkisi", *Flsf Dergisi*, Sayı 19, s.109

kuramı yoluyla kurulmaya çalışılan süreklilik ilişkisinin bedeli, basamaklı bir düzen tasarımıdır. (...) Oysa Spinoza, bu kuramda bireysel varlığa tanınan konuma karşı olduğu gibi, aralarındaki ilişkiyi açıklamakta kullanılan bu yöntem ve dile de karşı çıkar.⁷⁷ Ona göre Tanrı ve sonlu-sonsuz şeyler arasında ontolojik değil mantıki anlamda öncelik sonralık derecelendirmesi vardır. Böyle bir yapı ontolojik ve etik anlamda üstünlük gösteren hiyerarşik bir düzen içermez. Bütün bir varlık dünyası Tanrının üretimleri olarak sıkı bir nedensellik ve zorunlulukla ona bağlıdır.

Sonuç olarak, Farabi ve Spinoza felsefelerinde Tanrı ve varolanlar arasında kurulan ilişki Antik Yunan, İslam, Yahudi ve Batı felsefelerinin ⁷⁸ zengin düşünce öğeleriyle bezenerek iki güçlü yaratılış modeli olarak karşımıza çıkar. Şu farkla ki, Farabi'nin 'Tanrı akıl ve irade gücüyle mantıksal bir zorunluluk içinde çokluğu kademeli olarak taşımıştır' düşüncesi yerini Spinoza'da 'Tanrı'nın zorunlu doğası çokluğu aynı zorunlulukla üretir' düşüncesine bırakır.

⁷⁷ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY, 4. Baskı, 2010, s.80

KAYNAKÇA

- Aristoteles, (2014). *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları
- Arnaldez, Roger, (1979). *'Farabi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem'*, (çev. Hayrani Altıntaş), Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Cilt 23, Sayı 1
- Arslan, Ahmet. (2013). *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Atış, Naciye, (2015), *"Spinoza Felsefesinde Zorunluluk Kavramının Tanrı Ve Özgürlük Kavramları İle İlişkisi"*, Flsf Dergisi, Sayı 19.
- Atış, Naciye, (2013). *"Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı"*, Beytülhılme Felsefe Dergisi, 3(1)
- Bumin, Tülin. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY, 4. Baskı
- Caird, John. (1888). *Spinoza*, Philadelphia: J. B. Lippincott Company
- Çubukçu, İbrahim. A. (1977). *İslam Düşünürleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Deleuze, Gilles. (2004). *Spinoza Üzerine 11 Ders*, (çev. Ulus Baker), İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Deleuze, Gilles. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*, (çev. Alber Nahum), İstanbul: Norgunk Yayınları
- Farabi, (2014). *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesail)*, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları
- Farabi, (1990). *el-Medinetü'l Fazıla*, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul: MEB Yayınları
- Farabi, (2012). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas), İstanbul: Büyüyenay Yayınları
- Farabi, (1986). *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Farabi, (1974), *Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara
- Fraenkel, Carlos. (2006). *'Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura'*, Journal of the History of Philosophy 44 : 169-215

- Garrett, Don. (2002). "Spinoza's Conatus Argument" Spinoza: Metaphysical Themes, Biro and Koistinen (eds.), Oxford University Press: Oxford
- Hammond, Robert. (1947). *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence in Medieval Thought*, New York: The Hopson Book Press
- Joachim, Harold. H., (1901). *A Study of The Ethics of Spinoza*, London: Clarendon Press
- Jones, Edward. (1903). *The History of Philosophy in Islam*, London: Luzac&co
- Küyel, Mübahat. (1972). 'Değer ve Farabi', Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı 1
- Mckeon, Richard. (1928). *The Philosophy of Spinoza*, Longmans, Green: London
- Melamed, Yitzhak. Y. (2012). 'Spinoza on Inherence, Causation, and Conception', Journal of The History of Philosophy, Volume 50, Number 3, July
- Nadler, Steven. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*, New York: Cambridge University Press
- Platon, (2014). *Parmenides*, (çev. Saffet Babür), Ankara: İmge Yayınları
- Plotinos, *Enneadlar*, (çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., 2008, s.145
- Powell, Elmer. E. (1906). *Spinoza and Religion*, Chicago.
- Rocca, Micheal. D. (2008). 'Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza', *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Charlie Huenemann (ed.), Cambridge: Cambridge University Press
- Rızık, Hadi. (2012). *Spinoza'yı Anlamak*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul: İletişim Yayıncılık
- Roth, Leon. (1963). *Spinoza, Descartes & Maimonides*, New York: Russell & Russell
- Spinoza, (1963). *Short Treatise, on God, Man, and His Well-Being*, (translate. A. Wolf), New York
- Spinoza, (1996). *Törebilim*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları
- Spinoza, (2013). *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Spinoza, (2014). *Mektuplar*, (çev. Emine Ayhan), İstanbul: Dost Kitabevi

BATI METAFİZİĞİNİN TEMEL SORUSU VE HEIDEGGER

Mesut KESKİN*

ÖZET

Elinizdeki makale, Batı metafiziğinin temel sorusuna Heidegger'in yeni bir okuma ve çeviri anlayışıyla cevap denemesini serimler. Bu serimleme, Heidegger öncesi ve sonrası metafiziksel yaklaşımların temel soruyu nasıl ele aldıklarını şart koşar. Buna göre metafiziğin temel sorusunun bilhassa Leibniz ve Schelling'teki önemi vurgulanıp Heidegger yaklaşımının evveliyatı tasvir edilir. Bu tasvirin ışığında Heidegger'in getirdiği yenilikler, tartışmalar ve yeni sorunlar sunulur. Temel soru Heidegger'in bu sorunun tarihindeki merkezi konumuyla her hakiki felsefi soru gibi bitmez ve çağdaş felsefe ya da bilimlerde, metafizik dışı ve analitik bir biçimde işlenmiştir. Nihayet, metafiziğin temel sorusunun cevapsız güncelliğini, efsuni muammasını, çözülmaz önemini ve faydasız zorunluluğunu göstermek bu makalenin en dipte yatan görevidir.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, metafizik, meta-metafizik, metafiziği aşma, temel soru, neden sorusu, varlık, hiçlik.

(The Ground Question of the Western Metaphysics and Heidegger)

ABSTRACT

The current study interprets an attempt to answer to the basic or ground question of the western metaphysics with a new understanding of the reading and translation by Heidegger. This interpretation provides how the metaphysical approaches before and after Heidegger handle with the ground question. According to this, the importance of the ground question of metaphysics in Leibniz and Schelling is highlighted, as well as, the prehistory of Heidegger's approach is described. The newness, controversies and new questions by Heidegger are presented in the light of this description. Like any genuine philosophical question, the ground question isn't finished with the central place of Heidegger in the history of this question and it is handled in the contemporary philosophy and sciences in a non-metaphysical and analytic manner. Finally, it is the the deepest task of this study to show the unanswered currency, the magical mystery and the useless necessity of the ground question of the metaphysics.

Keywords: Heidegger, metaphysics, meta-metaphysics, overcoming metaphysics, ground question, why-question, Being, Nothing.

* Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 249-270
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

“Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische,
sondern dass sie ist.”¹

Wittgenstein: Tractatus, 6.44.

I. Metafiziğe Giriş Başlarken Heidegger

Metafiziğe giriş nedir, ne demektir, ne olabilir? sorularını Heideggerci bir dille cevaplamak, Heidegger'in bu sorulara ilişkin açıklamalarına başlamayı, daha doğrusu öncelikle ve genellikle metafiziğin ne olduğunu sormayı şart koşar. Bu başlangıç şartıyla metafizik kavramının tarihsel semantiğine kısa bir atıf, metafiziğe girişin temelindeki *felsefeleyen* (philosophierend) soru sormanın düzensizliğini da şimdiden açıklar. Metafizik kavramının tarihsel semantiğine tamamen girmeden Heidegger'in gözüyle bakılırsa metafiziğin tarihini ve özünü bizzat *fizik* belirler; çünkü Batılı felsefe tarihinin kendi ana hatlarında, mesela Aquino'lu Thomas'ta *saf edim*, Hegel'de *mutlak kavram*, Nietzsche'de güce ilişkin *aynı istemin ebedi dönüşü* örneklerinin gösterdiği gibi metafizik, hep *fiziktir* ki, “physis üzerine inceleme kendi içinde zaten τὰ φυσικά'yı, yani Varolanı aşarak ötesinde, Varlığın yanındadır”.²

Öte yandan zamansal araştırma tarih bilimi karşısında felsefe olarak metafizik, bir tarih bilimine dönüşemez ve bir bilim de değildir, çünkü o, zamanı aşanı araştırırken, “tıpkı ruhun her eseri gibi zamanın akışında gerçekleştiği sürece tarihseldir” ve metafiziksel sorma, tarihsel olduğu olgusundan dolayı da bilim olamaz.³ Fizik bilindiği gibi Yunanca *φύσις/fusis* kelimesinden türemiştir, fakat tam da burada Heidegger'in itirazı başlar, çünkü bu Yunanca kelimenin asıl felsefi adlandırma gücünün tahrip edildiğini iddia eder, şöyle ki, bütünlük halindeki varolan olarak varolana ilişkin sormayı ilk başlatan Yunanlılar, varolana *φύσις/fusis* diyordu, ama Latincedeki *natura/doğa* çevirisiyle Yunan felsefesinin hiç de masumane olmayan yabancılaşması ve sürgülenmesi sürecinin ilk faslı başlamıştır. Öte yandan Latince çeviriden kaynaklı bu anlam değişiminin sadece Orta Çağ ve Yeni Çağ etkilemediğini, aynı zamanda günümüze kadar

¹ “Mistik olan (şey), dünyanın *nasıl* (var) olduğu değil, aksine (var) olduğu *gerçeğidir*”.

² Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, (çev.: Mesut Keskin), İstanbul: Avesta Yayınları, 2014, s. 27. Ayrıca bkz. Heidegger, M., *Besinnung*. (GA 66). (derl.: F. W. von Hermann). Frankfurt a. Main: V. Klostermann Verlag, 1997, s. 368.

³ Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 52 v.d..

uzandığını teşhis eden Heidegger, *φύσις/fusis*'in aslında yükselip açılma anlamına geldiğini ve *doğa* diye adlandırılan süreçlerden uzak olduğunu vurgular.⁴

Başka bir deyişle bütünlük halindeki varolan olarak varolanı içeren ya da yükselip açılarak duraksayan işleyişe sahip *φύσις/fusis*'e ilişkin sorulduğunda, doğal varolan anlamındaki *τὰ φύσει ὄντα/ta fusei onta*, *τὰ φυσικά/ta fusika*, bir dayanak sunar, ama *φύσις/fusis*'e ilişkin sorma, doğayla, cansızlar ve canlılarla sınırlı kalmaz, aksine tam da bu *τὰ φυσικά/ta fusika* aşılır. Heidegger, Yunanca *μετά/meta* önekinin *bir şeyin ötesi/nde* veya *öte tarafı* anlamını belirtip varolan olarak varolana ilişkin felsefi sormanın, *μετὰ τὰ φυσικά/meta ta fusika*'nın, yani varolanı aşan sorma olarak *metafizik*'in söz konusu olduğunu dile getirir.⁵

Metafizik'in ne olduğuna veya nelğine dair Heidegger katiyen bir metafizik geliştirmez, çünkü *varolanın (var)dırlığının belirlenmesi* (.e Bestimmung der Seiendheit des Seienden) olarak metafiziği aşıp ulaştığı soru sormayı *asıl metafizik* ya da bir başka deyişle *meta-metafizik* olarak gösterir. Eşzamanlı ortaya çıkan *Metafizik Nedir?* ile *Kant ve Metafizik Sorunu* adlı eserlerini de, metafizikten çıkararak bizzat meta-metafizik görülür kılma denemeleri olarak tanımlayıp *varlık ve zamana* ilişkin soruyu açıklama teşebbüsü olarak yorumlar.⁶

Metafiziğe bu noktada Heidegger, varlığın unutulmuşluğunu ya da varlık olarak varlığı sormanın unutulmuşluğu eleştirisini yönelterek, *Metafiziğe Giriş* başlığı altında varlık sorusunun karmaşık ve muğlak durumuna ilişkin bilinmeyenlere ilk teşvik edici adımı işte dersin başlığını bilinçli bir şekilde muğlak bırakmakla atar. Bilim olmayan metafiziği, her felsefenin ortası olarak farklı yorumlayıp, 'varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade hiçlik değil?' sorusunu kendince yorumlar. Buna göre *Metafiziğe Giriş*, Heidegger'in *varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade hiçlik değil* şeklinde en fundamental-ontolojik tezahürüyle çevirdiği "temel soruyu sormanın içine girmek" demektir ki, herhangi bir yerde bulunup duran bir şeye giriş olmamakla birlikte, soran bir ilerleme ve önceden sorma

⁴ Bkz. a.g.e., s. 22 v.d..

⁵ Bkz. a.g.e., s. 26.

⁶ Bkz. Heidegger, M., *Besinnung*, s. 376 v.d..

anlamında bir yönelterek götürme, sormayı ilkin uyandırıp şekillendirme olarak görülebilir.⁷

Bir başka başlangıç yaklaşımıyla Heidegger, varlığı anlamının kendini dile getirdiği Batı kültüründe bizzat bu kültürün *kendi-anlayışının* felsefi bir revizyonunun ve *metafiziğin aşılması*nın (.e Überwindung der Metaphysik) ötesinde, varlığın unutulmuşluğunun hazmedilmesi olarak tüm *metafiziğin hazmedilmesi* (.e Verwindung der Metaphysik) bağlamında bir revizyonun yapılması idealinden yola çıkar. *Metafiziğe Giriş* eseri doğrudan, varolan ve hiçliğin (*var*)dır'da, yani varlıkta, nasıl temellendiğini gösteren *temel sorusuyla* başlar, soru cümlesini baştan sona yarararak parçalayıp, yine varolanın ve hiçliğin varlığını sorgulamaya başlayıp, varlığa ontolojik erişimler sağlar. Bu noktada temel soru, varlığın ya da hiçliğin durumu ve statüsüne dönüşür. Fakat *Metafiziğe Giriş* denemesinde Heidegger felsefelemeyi öncelikle ve genellikle, *varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade hiçlik değil?* sorusunu sormak olarak ele alır.⁸

Temel sorunun gerçekten temele veya sebebe ilişkin bir soru olup olmadığı, temel sorunun Heidegger'e kadar gelişim tarihi ve sonrasındaki eleştirel tarihine bakılarak araştırılabilir. Bu sorular Heidegger öncesi filozofların eserleri bağlamında deşilmeyecek, daha ziyade bu temel sorusunun *sorunlar tarihi* (.e Problemgeschichte) ve *sorun durumu* (.e Problemlage) göz önüne alınıp Heidegger'in niyetleri serimlenecek. Tüm farklılığıyla Heidegger'in temel soruyu nasıl işlediği, ancak temel sorunun Heidegger öncesi ve sonrası felsefede ve bilimlerde nasıl işlendiğine bakılarak cevaplanabilir.

II. 'Temel Soru'nun Felsefi Farklılık Şekillenmeleri

Metafiziğin dünü ve bugününe veya felsefenin sorunlar tarihinin akışında temel soruya bakıldığında tam olarak nasıl şekillendirildiği, hangi sorularla ilişki içine sokulduğu, hangi bağlamlarda algılandığı ve hangi

⁷ Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 27-29 ve ayrıca bkz. Heidegger, M., *Besinnung*, s. 217-220 ve Heidegger, M., *Wegmarken*. (GA 9). (derl.: F. W. von Hermann). Frankfurt a. Main: V. Klostermann Verlag, 1976, s. 415-422.

⁸ Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 16; Heidegger, M., *Besinnung*, s. 387; Heidegger, M., *Wegmarken*, s. 371, 414, 416 ve 423 v.d.; Volpi, F., "Sur la grammaire et sur l'étymologie du mot <être>", Courtine, J. F. (derl.): *L'Introduction à la Métaphysique de Heidegger* içinde. Paris: J. Vrin, 2007, s. 127.

araçlarla cevaplanmaya çalışıldığı gerçeği, yine düşünceler tarihinin sorun bilincinde ve durumunda idrak edilebilir. Bu sorunun erken dönem tarihi, Leibniz ve Schelling'e dek teolojik ve mitolojik temellerine sahipken, günümüzde bu soru, fizik teorilerinin kozmolojik dünya resminin vechine girmiştir.⁹

Düşünceler tarihindeki tüm bu farklı şekillendirmelere rağmen, hem stilistik çeşitlilikler hem de bu şekillendirmelerde farklı ağırlık noktaları koymalar ve soru haline getirme bağlamında yeni yönelmeler söz konusudur. Bu farklar, gerçi temel sorudan sapmalara işaret eder, ama yine de onunla tematik bir bağlamda bulunuyor gibi görünen sorular dikkate alındığında daha da belirginleşir. Bu dünyanın neden (başka türlü değil de) böyle yaratıldığı ya da bu niteliklere sahip olduğu, bu veya şu gerçeklik alanının neden boş olmadığı, maddi nesnelere neden olmadığı gibi sorular nihayet temel soruya dönüşüp yaratıcı bir Tanrı son neden olarak varsa, bu Tanrının neden varolduğu ve daha ziyade varolmadığı sorulur.¹⁰

Heidegger'den önce bu temel sorunun nasıl formüle edildiği, hangi ağırlık noktalarına sahip olduğu, nasıl formüle edildiği, hangi cevap olanaklarının, sorunun mevcut sorulmasında karakterize edildiğine bakılacak olursa, bir şeyin neden varolduğuna ve hiçbir şeyin de neden varolmadığına ilişkin soru, kendi çağında dönüşmekte olan metafizik ve felsefe anlayışının bir aynası olarak kendisini gösterir. Bu noktada şu tarihsel olgunun vurgulanması gerekir ki, Antik Çağdan Orta Çağa tüm felsefe tarihinde birçok sorunun ortaya çıkışı bu temel soruyla ilişkilidir.¹¹

Bu temel sorunun Parmenides'e ve Aristoteles'e geri gittiği ve hatta yeni-Plantonculukta da bulunduğu, oradan da bu sorunun kelime kelime geç dönem skolastikte bulunduğu iddia edilebilir; ancak burada, Leibniz ve bilhassa konu açısından merkezde duran Heidegger'in geliştirdiği gibi sorunun radikal bir şekilde ele alınışına rastlanmaz. Temel sorunun tüm Batılı geçmişini bir kenara iten şey ise, gerçekte temel sorunun farklı yansımalarına eski Doğu dillerinin mitlerinde, yani Mezopotamya, Afrika, Mısır, Hint-Avrupa ve Hitit medeniyetlerinde rastlandığı gerçeğidir. Elbette

⁹ Lemanski, J. / v.d., "Variationen und Implikationen der Frage 'Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?'" , a.g.y. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013a, s. 9.

¹⁰ Bkz. a.g.e., s. 8 v.d. ve 12.

¹¹ Bkz. a.g.e., s. 13.

temel sorunun bu kapsamlı tarihine çok sınırlı bir makale girişemez, burada evveliyatına sadece temel sorunun Batı felsefesindeki bazı yansımalarına göz atıldığında temel sorunun gelişim ve etkileşim tarihinde sürekliliklerden ve kırılmalardan geçerek günümüz felsefesine uzandığını belirtmek yeterlidir.¹²

Felsefe tarihinde birçok sorunun, bu temel soruyla ilişkili olduğu, Leibniz'e kadar olan felsefe tarihinde, bilhassa erken ve geç dönem skolastikte bu temel soru bağlamında semantik bir boyutu gösteren ve önemli olan iki kavrama, yani *birşeylik* ve *hiçbirşeylik* kavramlarına değinilebilir: Belirlenmemişlik formunda hiçbir şeyin yaratılmasıyla ve belirlenmişlik biçiminde bir şeye geçiş o zamanların soru ufkunu şekillendirdiği, temel sorunun farklı anlayış olanaklarında incelenebilir. Genel itibariyle soru felsefe tarihinde iki kısma ayrılır: İlkin "genelde bir şey neden vardır?" sorusunu, ikinci olarak "ve daha ziyade neden hiçbir şey var değildir?" sorusu izler. Buna göre Siger v. Brabant, 1270 yılında temel soruyu formüle etmiştir: "Quare magis est aliquid in rerum natura quam nihil / Şeylerin doğasında neden hiçbir şeyden ziyade bir şey (var)dır".¹³

Antik ve Orta Çağ felsefesinde büyük sorular arasında *neden hiçbir şey yerine bir şey ya da bir şey genelde var ve hiçbir şey değildir* sorusunun var olduğu artık kuşku götürmez bir gerçeklik olarak görüldüğü ünlü CPAQN sorusunda gösterilebilir. Bu baş harflerden oluşan CPAQN sorusunun açılımı *cur potius aliquid quam nihil* idi ve iki açıyı kendi içinde barındırır: Sorunun birinci kısmında *neden bir şey vardır?* (*cur aliquid*, kısaca *Ca*) sorusu bulunurken, ikinci kısmında *neden hiçbir şey var değildir?* (*cur non nihil*, kısaca *Cnn*) sorusu saklıdır.¹⁴

Her ne kadar bu sorunun geç dönem skolastiğe dek uzandığına ilişkin işaretler olsa da şimdi yine temel sorunun ilk defa Leibniz felsefesinde bulunduğu belirtilmelidir. Sonuç olarak soru öncelikle Leibniz'de tama yakın bir biçimde formüle edildi, ancak bu temel sorunun bir Leibniz öncesi evveliyatı olduğunu teslim etmek gerekir. Mesela Orta Çağ kaynaklı kelime kelime formülasyonun Leibniz'inkine tekabül edip etmediği,

¹² Lemanski, J., 'Cur Potius Aliquid Quam Nihil' von der Frühgeschichte bis zur Hochscholastik, a.g.y. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2013b, s. 23-26.

¹³ Bkz. Lemanski, J., 'Cur Potius Aliquid Quam Nihil' von der Frühgeschichte bis zur Hochscholastik, 2013b, s. 48.

¹⁴ Bkz. a.g.e., s. 23 v.d..

elbette haklı olarak sorulabilir, ancak temel sorunun Tanrı kanıtlarıyla ilişkisi de inkar edilemez. Bu bağlamda Leibniz'in teolojik argümanlarının arka planında, dünyanın varoluşuna, yani ki'liğine (.s Dass) ilişkin *bir şey genelde neden vardır ve daha ziyade hiçbir şey var değildir* sorusu yatar. Meselenin Leibniz öncesi evveliyatıyla karşılaştırıldığında, temel soruyla uğraşan birçok filozofun gerçi dünyanın ki'liğine, gerçekliğine ilişkin soruyu izlediklerini, ama dünyanın nasıllığını araştırmadıkları tespiti eklenmelidir. *Nasıllık* (.s Wie) sorusuyla ilişkili, neden başka bir dünya değil de bu yaratılmıştır şeklindeki teolojik ayırmada iki açı belirir: Dünyanın yaratılışından önce Tanrının özgürlüğü, genel olarak bir dünyayı yaratma, yaratmama özgürlüğü öyle veya başka türlü nitelikteki dünyanın özel tercihine ilişkin özgürlüğü bu temel soruda açığa çıkar ki, metafizikçi olarak Leibniz kendine has bir anlamda bu temel soruyu yorumlayarak bugünkü felsefe ve fizik teorilerini hâlâ etkilemektedir.¹⁵

1714 yılında *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison* adlı eserinde Leibniz "pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien? / hiçbir şeyden ziyade neden bir şey vardır?" sorusunu sorduktan sonra bu Fransızca sorunun Almancaya çevrilmesi filolojik ve felsefi tartışmaları beraberinde getirir, çünkü metafiziğin temel sorusu sadece filolojik bir sorun değildir ve bir ifade çeşitliliği söz konusudur. J. C. Gottsched 1744 yılında *warum ist vielmehr etwas, als nichts vorhanden? / hiçbir şeyden ziyade, neden bir şey mevcuttur?* şeklinde temel soruyu formüle ederken, A. Buchenau ve H. Herring bu Leibnizci soruyu farklı kaleme almışlardır: *...warum es eher Etwas als Nichts gibt / Hiçbir şeyden önce neden bir şeyin varolduğu...* ve H. H. Holz da, soruya: *Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts? / Bir şey genelde neden vardır ve hiçbir şey var değil* tarzında başka bir yorum katar.¹⁶

Sorunun tarihsel arka planındaki şekillenmeler dikkate alındığında Leibniz'de "pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien? / hiçbir şeyden ziyade, neden bir şey vardır?" şeklindeki temel sorunun birinci kısmı, bir şeyin varoluşunu hedeflerken, sorunun diğer kısmı da bu bir şeyin somut şekline ilişkin sorduğu felsefi açıdan idrak edilebilir ve şu anlam

¹⁵ Bkz. Lemanski, J. / v.d., "Variationen und Implikationen der Frage 'Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?'" s. 9 ve 14.

¹⁶ Bkz. Hessbrüggen-Walter, S., "Creatio ex nihilo und creatio nihili. Etwas und Nichts im Schöpfungsdenken der frühen Neuzeit", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 65 v.d..

çıkarılabilir: *Neden varolan, olduğu gibidir de başka türlü değildir?* Her iki soru Leibniz'e göre yeter neden ilkesiyle meşrulaştırılmıştır. Her iki soru sadece mantıksal açıdan birbirine ait değildir, aksine bir ve aynı açıklama ilkesine atıfta bulunur. Buna göre Tanrı, dünyayı genel olarak yaratmış ve olduğu gibi yaratmıştır, çünkü ilahi irade, en iyi olanaklı olanı amaçlama belirlenimiyle tanımlanmıştır. Burada Leibniz'in teodise ile ilişkisi açık hale gelir, zira varoluşan dünyada, olanaklı tüm dünyaların en iyisinden söz eder ve bu münasebetle ki'liğe ilişkin sorunun, dünyanın nasıllığına ilişkin soruyla bağlantısını araştırır.¹⁷

Yaratım teolojisi veya felsefesi bağlamında ve Katolik okul felsefesinin dışında temel sorunun önemi daha belirgin hale gelir. Neden sorusunun Leibniz felsefesi içerisinde nasıl tecrübe edildiği, Leibniz'in bir şeyi, işte hiçbir şeye tercih etmesi sistematik açıdan soruya yöneldiğini gösteriyor. Birinci olarak temel sorunun tam anlamı ve ikili şekli dikkat çekerken, ikinci olarak, Leibniz'in ikili soruya sistematik cevabı, şeylerin son nedeni olarak Tanrıda üç düzlemde ve üç açıdan, volitif, kognitif ve potestatif açıdan verir. Ancak üçüncü olarak belirtmek gerekir ki, en iyi dünyaya ilişkin ilahi tercihin doğa felsefesi prensiplerine indirgenebilirliğinin söz konusu olduğu, Leibniz'in *insan kendi mikrokosmosunda bir Tanrıdır* tezinde görülebilir; çünkü büyük Tanrı, Leibniz'e göre kendi olanaklarını gerçekliğe dönüştüren tüm ışıkların yaratıcı üreten birliğinden başka bir şey değildir.¹⁸

Tüm bu arka plan bilgilerinin ışığında Leibniz'in temel soruyu, dünyanın ki'liğine ve nasıllığına ilişkin sorunun bağlantısı olarak gördüğü açıkken, Leibniz'den sonra birçok filozof bu soruyla uğraşmış ve mesela Schelling sorunun birinci kısmına yoğunlaşmıştır. Sadece bu yeni formülasyonların değil, aynı zamanda Leibnizci temel sorunun yeni cevaplandırmalarının da ne kadar orijinal olduğunu Schelling, bilhassa vahiy felsefesine dair dörtten ona kadar olan derslerinde kanıtlar. Bir yandan bu eser, Schelling'in daimi bir gelenek ile ilişkisini gösterir, çünkü geç dönem eseri, ve temel soruyla beraber, Schelling'in felsefesi, bütünüyle Leibnizci

¹⁷ Bkz. a.g.e., s. 66 v.d.

¹⁸ Bkz. Busche, H., "Die letzte Warum-Frage. Ihre zweifache Gestalt und ihre Beantwortung bei Leibniz", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 115-158.

temel soruyla bir ihtilaf olarak anlaşılabilir; diğer yandan Schelling'in vahiy felsefesinin modern dil felsefesiyle bir ilişkisi mevcuttur.¹⁹

Schelling 1804 senesinde temel soruyu "Warum ist nicht nichts, warum ist etwas überhaupt? / Hiçbir şey, neden (var)değildir, bir şey genelde, neden (var)dır?" şeklinde biçimlendirerek metafiziğin temel sorusunu yeniden ve farklı bir biçimde yorumlar. Temel soruyu farklı evrelerde başka türlü formüle etmesi, tüm felsefesinin bu soruya cevap olarak yeniden yapılandırılabilirliğini açığa çıkarır. Yaygın literatürde felsefesi bilhassa metafiziğin yeniden doğuşu veya metafiziğin yeniden doğuşu olarak teşhis edilen Schelling temel soruyu, insanın doğayı aşabildiğine ilişkin varsayımın arka planından hareketle sorup insanın ontolojik belirlenmişliği yarattığını, ama bunun natüralist bir tasvirle örtülmediğini iddia eder. Buna göre böyle bir belirlenmişlik sadece özgürlük sayesinde dünyaya gelir ki, insanın bunu tamamen gündelik biçimde kendi kendisinde ve başkalarında sunulu olana ilişkin bir fazlalık olarak tecrübe ettiğini söyler. Çünkü özgürlük doğanın içinde olsa bile onu aşar. Schelling, bilhassa insanın, *bir şey genelde, neden vardır? Hiçbir şey neden var değildir?* şeklinde çaresiz soruyu hep sormaya mahkum olduğunu ifade ederek, temel soruyu antropolojiye bağlar.²⁰

Schelling'in antropolojik çıkış noktası, Kant'ın radikalleştirilmesi olarak okunabilir, çünkü Schelling, insana ilişkin soruyu felsefenin temel sorusu olarak görmüştür. İnsanlar sanat eseri, eylemler, metinler ve felsefe teorileri yaratır ve bu başarılar evveliyatlarına indirgenemez ki bu bağlamda temel soru, bir yaratıcılık teorisinin çerçevesine aittir. Erken dönem Schelling, Kant'ın sentetik apriori yargılarını, bu temel soruya cevap olarak görmüştür ve yaşam boyu bu soruyu daima farklı şekillerinde Kant ile ilişkili ve bağlantılı hale getirmiştir. Bir şeyin genelde neden var olduğu sorusu, akıl ve özgürlüğün genelde neden var olduğunu kapsar. Temel soru sorulduğunda ona göre, dünyanın kendisi birkaç sakini üzerine konu edinilir, ki bununla, görmezden gelinemeyecek bir yeni bir belirlenmişlik eklenir. Bu sorununun kendisine ilişkin refleksiyon yapmadan bu temel soruyu sormayı Schelling, erken dönem eserlerinden beri kısaca *dogmacılık*

¹⁹ Bkz. Lemanski, J. / v.d., "Variationen und Implikationen der Frage 'Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?'" , s. 8 v.d..

²⁰ Bkz. Gabriel, M., "Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 150 v.d..

olarak adlandırır ve bunun karşısına da *eleştiriciliği* koyar. Bu eleştiricilik sadece metafiziksel sorular sormaz, aynı zamanda bu tarz soruların sorulabilmesi için hangi koşulların doldurulması gerektiğini daima sorar.²¹

Mesela kendisinden önceki Kant veya Fichte'den farklı olarak Schelling, bu koşulların kendilerini, ontolojik koşullar olarak anlar: Soran, vardır, öyle ki transsendental refleksiyonun ontolojik koşulları olmak zorundadır. Arka planda şu yatar: Kant'la ilişkili birçok çağdaş düşünürden farklı olarak hem Kant'ın fiiliyat (*facere/yapmak* fiilinden türemiş *.e Faktizität/yapıntsallık*) tezini hem de aklın olumsuzluğu tezini kabul eder: Akıl acaba neden vardır da akıldışılık var değildir? Son olarak kendinde şeyin fenomenalizasyonu teorisi bağlamında Schelling, bir şeyin genelde neden var olduğunu ve hiçbir şeyin neden var olmadığını sorar. Burada vurguyu bir şeye yapar. Çünkü 'birşey'lik, belirlenmiş bir şeydir, başka bir şey ile farkta herhangi bir şeydir.²²

Schopenhauer 1844 senesinde *warum nicht lieber gar Nichts sei, als diese Welt / Bu dünyanın yerine neden hiçlik (var)değildir* şeklinde temel soruyu sorup bu temel soruyu metafiziksel ve teorik boyutlarından arındırarak varoluşsal soruya dönüştürür. Schopenhauer'da bu soru, hiçolmanın daha iyi bir tercih olduğu anlamsız ve temelsiz bir dünya karşısında acı dolu yaşamın amacını ve anlamını kapsar gibi görünür. O zaman, Schopenhauer'da yaşam iradesinin evetlenmesi ve değillenmesi kararıyla ilişkilenen bir dünya tavrı söz konusudur. Dünyanın hiçolmasının olanağı, gerçek bir alternatife dönüşür. Dünyanın varoluşu, haklı çıkarılamaz ve bu, epistemolojik açıdan da yapılamaz. Çünkü yeter neden ilkesi metafiziğin nesne alanına uzanmaz, metafizik açıdan uzanamaz, zira kendinde şey olarak irade, temelsiz, saf etkileme olarak anlaşılmalıdır. Yaşamın değeri, yaşamı "istememe" fenomeninde aranmalıdır. Schopenhauer'dan sonra felsefe tarihinde Jaspers'te temel soru için yaşamı evetleyen bir yaklaşımla temel soruya sadece teorik ve ontolojik bir anlam değil, aynı zamanda varoluşsal bir anlam yüklenir ki incelenmesi, bu makalenin sınırlarını aşar.²³

²¹ Gabriel, M., "Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*", s. 165-179.

²² Bkz. a.g.e., s. 180 v.d..

²³ Bkz. Kossler, M., "Lieber gar Nichts als Etwas. Die Frage unter pessimistischen Vorzeichen bei Schopenhauer", Lemanski, J. / v.d.. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg:

Temel sorunun felsefe tarihinde farklı yansımalarına rağmen, sorunun en iyi biçimde Leibniz ve Schelling'te ele alındığı gösterildikten sonra şimdi sıra, temel soruyu en radikal konumuna getirerek zirveye ulaştıran Heidegger'e gelir.

III. Heidegger'in Temel 'Neden Sorusu'na İlişkin Felsefi Belirlenimleri

Batı metafiziğinin tarihinde temel soruya ilişkin en radikal denemeye Heidegger kendi felsefeleyen tarzında girişmiştir. Hint-germen dillerindeki 'dır'ı vurgulamasıyla ve de varlık sorusunu merkezi bir felsefi soru yapıp temel soru formülasyonu ile, soru haline getirdiği varlık ile varolan arasındaki *ontolojik farkı* görülür kılmaya çalışır. Bu soruyu formüle etme denemelerinde Heidegger, Batılı metafiziğin ana hattının, varolana odaklanıp temel soruyu açıklamaya çalıştığını iddia eder ki, temel soruyu kendince çevirip yorumlar: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? / Varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade Hiçlik değil?*

Temel sorunun Heideggerci şekillenmesine dikkatlice bakıldığında "Nichts" kelimesinin büyük harfle yazılması dikkat çeker ve bu, sebepsiz değildir, çünkü bu tarz soru haline getirmenin, felsefi bir anlamı vardır. Hiçliğin büyük yazılması artık temel sorunun metafizik bir soru olmadığını gösterir; büyük harfle yazılan hiçlik (.s Nichts), Heidegger'in yorumuna göre varolanın bir sırf değillenmesi değildir, aksine tamamen belirlenmiş bir ruh halinde Heidegger'in korku veya sıkıntı anlamında tecrübe edilebilir bir hiçliği gösterme denemesidir. Heidegger'in gözünde Leibniz ve Schelling, bu temel soruyu en yüksek temele/nedene ve de varolanın ilk sebebine ilişkin soru olarak yorumlamışlardır. Nedenden hareketle varolanın temelini ve hiçlik olarak temelsizliğini sorguladığı bu denemesinde başlangıçta Heidegger soruyu, örtük bir şekilde *varlık ve zamana* ilişkin soru olarak ortaya koysa da, asıl temel soruyu cevaplamaya metafiziğin varlık unutulmuşluğunun tarihi içerisinde ilkin 1929 tarihli *Metafizik nedir?* başlıklı konuşması münasebetiyle dile getirir. Bu konuşmasına yazdığı

Felix Meiner Verlag, 2013, s. 189-204; ayrıca bkz. Schulz, R., Karl Jaspers: "Sein-Nichts-Spekulation und gegenwärtig leben – Einheit oder Widerspruch?", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 205-226.

girişte soruyu sormakla metafiziğin, varolanın temeli olarak en yüksek varolana geri gittiğini söyler ve böylece neden sorusunu, varlığın anlamı veya varlığın hakikatine ilişkin soruya doğru sürükler. Bu varolanın ne olduğuna ilişkin metafizik soruyu şart koşar. Temel soru, varlığa ilişkin soru için bir geçiş sorusudur. Varlığın anlamı, metafiziğin 'düşünülme'ndir.²⁴

Bu korku ve hiçlik konulu konuşmasında Heidegger, varlığın hakikatinden hareketli hiçliği ve ondan hareketle de metafiziğin özünü temel soru bağlamında düşündürmeye çalışır ki, hiçliğe giden yolda varlığı düşünüp yine varolana ilişkin soruya geri dönmesi ilginçtir. Temel sorunun Leibnizci yorumunu alıntılıyıp *vardır olan* (seiend) şeylerin en yüksek sebebine ilişkin metafiziksel soru olarak damgalayarak metafiziğin temel sorusunu fundamental ontoloji açısından metafiziğin temeline ilişkin soru olarak dönüştürür. Temel soruyu yeniden şekillendirmesiyle Heidegger için, artık alışıldık metafiziksel soru değil de, aksine varlığın hakikatinden kaynaklanan metafiziğin özü ve hakikati söz konusudur: Metafiziğin tarihinde sorunun birinci kısım varlığın varolana ve önceliğine kurban edildiğini, ikinci kısım da varlık olarak anlaşılan hiçliğin unutulmuş olduğunu savunur. Fakat Heidegger'e soru, artık varlığın aslında hiçbir şey olduğu veya hiçliğin esasen özü sürdürmediğine ilişkin bir kuşkuda yeniden sorulmalıdır. Eski metafiziksel soru sormadan varlığın her kendiliğinden anlaşılabilirliğini ve kolayca hiçliğin, varolanın berisine atılmasına Heidegger, itiraz edip varlık ve hiçlik için felsefede yeni statüyü ve de durumu sorgulayarak Leibnizci temel soruyu ironik bir şekilde bizzat Leibniz için imkansız bir cevap kalıbına sokar: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose / Çünkü hiçlik, bir şeyden daha basit ve kolaydır.*²⁵

Bu konuşması, varlık ve varolan arasındaki ontolojik farka dikkat çekerek temel soruyu muallakta bırakıp sorunun muamma niteliğini vurgular. Ancak Heidegger, metafiziğin artık metafiziksel olmayan sorusunda neden sorusuyla sebepler ve açıklama temellerini aramaz, aksine temel ile ilişkiyi arar. Bu ilk temel midir yoksa temelsizlik, gayrı temel midir sorusunun asıl cevabını *Metafiziğe Giriş* eserinde ve sonrasında geliştirdiği yeni yorumları da *Besinnung* adlı eserinde kaleme alır.

²⁴ Bkz. Heidegger, M., *Was ist Metaphysik / Metafizik Nedir?*. (çev.: Y. Örnek), Ankara: TFK Yayınları, 1991, s. 22. v.d. Ayrıca bkz. Heidegger, M., *Wegmarken*, s. 420.

²⁵ Bkz. Heidegger, M., *Was ist Metaphysik / Metafizik Nedir?*, s. 22 ve 23. Bu farklı çeviri, bana aittir (M. K.).

Heidegger temel soruyu her şeyden önce, 'varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade Hiçlik değil?' biçiminde 've' bağlacını italik yazarak, sistematik açıdan deşmeye başlar. "Varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade hiçlik değil?" (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?) temel sorusunu Heidegger, neden'den (warum) gelen bir temelin (.r Grund) nedenliğini (.s Warum) soru haline getirerek temelden, varlık sorusunu ve durumunu sorabilmeyi tüm erken ve geç dönem felsefesinde sürdürdü.²⁶

Her şeyden önce filolojisi incelenecek olan temel soru, ayıran ve birleştiren iki bölümden oluşur. İlk bölümde soru cümlesini soru cümlesi yapan öğelerden olan soru zarfı, bir *wieso*, *weshalb* veya *wozu* değildir, aksine *warum*'dur ki bu soru zarfı, metafiziğin bütün tarihini kapsayan *varolan genelde, neden (var)dır* biçimindeki birinci bölümde bir *niçin* ile karıştırılmaz *kökensel neden* soru zarfıdır. Birinci bölüme dikkatli bakıldığında üçüncü tekil şahsın çekiminde bulunan (var)*olmak* (sein) yüklemiyle soran Heidegger, ilk belirleyici temel kavram olan *varolan* (.s Seiende) ismini ve *genelde* partikel'ini vurgulu bir şekilde öne çıkarır. Heidegger için belirleyici olan bir 'genelde varolan' değildir, aksine 'varolan genelde' ifadesini dile getirip tam da burada anlamlık bir duraksamayı virgülle yapar: *Varolan genelde, neden (var)dır (...)*.²⁷

Heidegger, kendisinden önceki metafiziğin bütün tarihine karşı provokatif bir şekilde bu *metafiziğin aşılması* bağlamında *düşünülme*yi işlediğinden, temel sorunun *ve daha ziyade hiçlik değil* şeklindeki ikinci bölümü ve bağlacıyla açılıp yüklemsiz, daha doğrusu *-dırsız* bir biçimde kapatır. Bu Heideggerci stile göre bir anlam fazlalığı ve faizi işte *vielmehr* (daha ziyade) zarfında ifade edilir ki bu zarf, *yerine* edatı ve *de/da* bağlacı ile çevrilemez; çünkü Heidegger birinci cümleye yerleştirdiği anlamdan daha fazlasını burada ikinci bölümde sürdürür. Bu anlam faizi *hiçliktir* (.s Nichts) ve hiçlikten başkası değildir ki bu hiçlik, şiiresel duruşunu *-dırdan* ve doğal olarak yüklem mahrumiyetinden alır. Başka Heidegger çevirilerinde olduğu gibi, cümlenin ikinci ve gizli yüklemine 'yoktur' olarak çevrilemez, çünkü böyle çevrildiğinde felsefenin sınırlarının aşılp sosyo-ekonomik bir kavram olarak yokluğun ön plana çıktığı görülür ki bu yokluk, kavram olarak ya başka bir şey durumunu (mesela *es gibt nicht*) ya da ontolojiden uzak bağlamları kast eder. Yüklemsiz bir hiçliği, Heidegger varolandan daha fazla

²⁶ Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 11; 14 ve 229.

²⁷ Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 7 v.d..

olarak talep edip varolanı işte hiçlik sayesinde sor(un)lu hale getirmek ister ki temel sorunun ikinci kısmı artık kendi başkalığına ya da kendi şiir tınısına sahiptir: *Ve daha ziyade hiçlik değil?*²⁸

Metafiziğin tarihiyle olan bariz zıtlığıyla Heidegger'in, "varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade hiçlik değil?" temel sorusundaki *varolan*, (var)dır ve *hiçlik* ifadelerinde anlam açısından neyi karşılamak istediği şimdi Türkçe yorumlanabilir. Türkçede hem dinamik bakımdan *oluş* hem de statik bakımdan *varlık* anlamına gelen *olmak* fiilinin muğlak bir manaya sahip olduğu bilinen bir felsefi gerçektir. Fiili filolojik açıdan daha da deşmek gerekirse, Türkçede *olmak* fiilinin üçüncü tekil şahıs çekimi *-dır*, Yunanca ve Almancada olduğu gibi bir *varı* barındırmaz ki bu Türkçe için evet bir kayıp olabilir, ama aynı zamanda kendi farklılığında Türkçe için başka bir *kendilik* boyutudur. Fiilin bu anlamı Türkçeye çevrilmek istendiğinde *var* anlamı Türkçede üçüncü tekil şahsın temel çekimi için gerçi *varsayılr*, ama bu *varsayım*, beraberinde Türkçenin başka niteliklerini getirir. Buna göre Türkçede *-dır*'ın varlık anlamının olmaması, ontolojik meseleleri daha ilginç kılar ki, aynı zamanda *-dır*'ın sınırsızlığı ve belirlenmemişliğiyle bütünleşme söz konusudur; çünkü Türkçede (var)*olma* olarak varlık bu sayede, dilin yabancı hiçliğinden çıkar ve bu noktada, temel soruda varlığı arayan okurun, onu çoktan bulmuş olduğu muammasız bir biçimde iddia edilebilir ki Heidegger, varolanın varlığı olarak belirlenen varlığın *-dır*'da açığa çıktığını neredeyse ilgili tüm metinlerinde ısrarla savunur.²⁹

Temel sorunun bu filolojik açıklamalarından sonra şimdi Heidegger'in bu soruya ilişkin nedenliğin niteliğine ve varlık sorusunun bu soruda saklanmışlığına dair ya da nihilist perspektifin aşılmasına dair değerlendirmelerine gidilebilir. 1935 tarihli ve 1953 yayım tarihli dersin merkezinde metafiziğin temel sorusu ya da kendi ağırlığı, anlamı ve öneminde Heideggerci *neden sorusu* (.e Warum-frage) bulunur. Buna göre, *varolan genelde neden (var)dır ve daha ziyade hiçlik değil?* sorusu, tüm soruların ilki olmakla beraber, Heidegger için temel soru, en geniş, en derin ve nihayet en kökensel soru olarak birinci soru olduğundan bu tüm sorular

²⁸ Bkz. a.g.e. aynı yerde ve ayrıca Heidegger, M., *Was ist Metaphysik / Metafizik Nedir?*, s. 22 v.d..

²⁹ Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 9 v.d., 23; 29; 69; 124-127 ve s. 128. Ayrıca bkz. Sommer, Ch., "L'événement de la Question. Pratique et Rhétorique du Questionnement chez Heidegger", Courtine, J. F. (derl.): *L'Introduction à la Métaphysique de Heidegger* içinde. Paris: J. Vrin, 2007, s. 33-49.

sorusu, iman için bir kaçıklıktır ki felsefeleme (philosophieren), *varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade hiçlik değil* sorusunu sormaktan başka bir şey değildir.³⁰

Bu temel soruyla çağa aykırı olan felsefe, ancak, bu temel soru sayesinde kendi ortası ve çekirdeği olan metafiziğe dönüşür. Metafiziksel sorma, varolanın varlığına bağlı olarak, tam da bu varolanın temelini soru haline getirip temelsizlikte bir temel arar ve *temel sorusu olarak temel soruyu* metafiziksel düşünmenin kökleri *temelde olma* ve *temel için olmada* (zu-grunde) temellenir ki Heidegger nedenlik sorusunu karşılaştırılmaz bir sıçrayış olarak kökünde temellendirir. Sorma öncelikle ve genellikle düzensiz olduğundan felsefeleme de burada temel soruyu sorarak, *düzen dışına ilişkin düzen dışı sorma* anlamına gelir. Sormanın tüm tarihselliği göz önünde bulundurulduğunda, pratik ve teknik bilgiler karşısında Heidegger *bilmeyi öğrenebilme* olarak tanımlar ve bu öğrenebilme de *sorabilmesiz* imkansızdır, zira sorma bilmek istemedir ya da Heideggerci bir dille varolanın açılabilirliğinde-sükûn-edebilme-ye-Açık-kararlı-lıktır.³¹

Heidegger, temel soruyu ikiye ayırarak soru cümlesinin *yarık* içerdiğini savunur. Sorunun *varolan, genelde neden (var)dır?* şeklinde birinci bölümde varolanın tüm tekanlamlılığıyla sorulmuş olduğunu ve bu bütünlüğünde sorulanın nedenlik veya temel olduğunu ifade eden Heidegger, soru cümlesinin ikinci bölümünde *ve daha ziyade hiçlik değil* biçiminin bir fazlalık ve çelişki gibi görüldüğünü hiçliğin mantık ve bilim karşıtlığında gösterir ki, hiçlik hakkında sorma, *temel sorusunun anlamının kökensel geleneğine tam saygı ve dikkatten* başka bir şey değildir. Ancak haklı olarak Heidegger, varolandan neden hiçolmanın olanağının gasp edildiğini sorup hiçliğe ilişkin soruyu içeren cümlelerin ikinci bölümünün asıl sorunun gereksiz bir ilavesi olmadığını, aksine birinci bölümdeki varolan sorusundan tamamen farklı bir soruyu ifade eden soru cümlesinin özlü bir parçası olduğunu öne sürer, zira bu soru cümlesinde hiçolma ile varlık arasındaki sallantısında varolan, hiçolmanın en uç olanağına karşı durduğundan, bizzat varlıkta sükûn eder, ama gerisine düşebildiği hiçolmayı aşmamıştır.³²

³⁰ Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 9-16.

³¹ Bkz. a.g.e., s. 14 vd, 22, 27, 31.

³² Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 32, 37-40. Ayrıca bkz. Jollivet, S., "D'une interduction dans l'histoire de l'être ou d'un premier tourtant de pensée", Courtine, J. F. (derl.): *L'Introduction à la Métaphysique de Heidegger* içinde. Paris: J. Vrin. s. 51-81.

Heidegger'de temel soru esasen, varlığa ilişkin sorusu olarak tezahür eder, çünkü temel sorunun birinci bölümünde varolanın varlığına ilişkin soru, yani kendi varlığı bakımından varlığa ilişkin soru belirgindir ki Heidegger, temel soruyu varlığın durumu nedir? şeklindeki ön soruya bağlayarak tezlerinden sonuç çıkarır. Aynı şekilde geleneksel metafizik ile olan farkında Heidegger için, varolanın varlığını ne varolanda ne de varolanın içinde ne de başka bir yerde aracısız kavrandığı tecrübesini tespit etmesi bilhassa önemlidir. Ayrıca Heidegger temel soru ile ön soru arasında ilişkiyi sorgulamaktan tereddüt etmeyip soruların birbirinden kopuk olmadığını ve ön sorunun temel sorunun dışında bulunmadığını ekler. Bu her iki sorunun birleşiminde Akşam Diyarı'nın (.s Abendland) manevi kısmeti gizlidir, zira "bu ön sorunun ve bununla birlikte Metafiziğin temel sorusunun sorulmasında baştan başa tarihsel bir sorma olduğunu iddia ediyoruz".³³

Öte yandan Heidegger geç döneminde metafiziksel neden sorusunu *geçiş sorusu* adı altına yeniden işler. Peki neden nedenlik sorusunun zorunluluğundan bahsederek sormanın varolanla ilişkili olup olmadığı sorusu bağlamında neden varolan ve neden herşey (var)dır sorusuna *varlıktan dolayı, varlık için, varlık uğruna*³⁴ cevabını verir ki, varlığın hakikati, varlığa ait olan ve onu dinleyenin oarada-olmada (.s Da-sein) kendi temelini ve yerini bulur. Heidegger varlık, hiçliktir derken bu tezinin Hegel'in hiçlik ve varlık aynılığı tezinden daha radikal olduğunu iddia eder; zira neden sorusu, varlığın özünden hiçliğin kökeninin örtüsünün nasıl kaldırdığını gösterir. Buradaki *neden sorusu* (.e Warumfrage), hangi nedenden dolayı, hangi nedene yönelik anlamında geldiğinden, neden olarak temelin özü, *varlığın kendisidir*, yani aydınlatılarak açılmış *ara'nın* (.s Zwischen) temel-siz hasil-olmasıdır ki bu *ara'nın* içine doğru (oarada-olma olarak) insan uzaklaşmıştır.³⁵

³³ Bkz. Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, s. 40 v.d. 51 v.d.. Polt, R., "The Question of Nothing", age. / v.d.: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* içinde, New Haven/Londra: Yale University Press, 2001 s. 57-82.

³⁴ *Um des Seyns willen*: Varlığın kendisi (.s Sein selbst) olarak *Seyn* kelimesini karşılamak amacıyla Türkçede harf değişimine gidilebileceği zorunluluğundan dolayı "varlık" denilmiştir. Schelling'e kadar geri giden 'Seyn' (varlığın kendisi) kavramı günümüz Almancası için ne kadar yabancıysa, kendi eşdeğerliliğinde 'varlık' kavramı da günümüz Türkçesi için o kadar yabancıdır. Bu yabancılık aşılamaz ve benzetilemez, ancak sınırları aşılmaksızın onunla birlikte yaşanabilir.

³⁵ Bkz. Heidegger, M., *Besinnung*, s. 267-270; ayrıca bkz. De Gennaro / Zaccaria, G., "Um des Seyns willen'-Heidegger und der Schritt zum Grund", Lemanski, J. / v.d.

Kökensel soru olarak serimlediği temele ilişkin neden sorusunun geç dönem Heidegger eserinde artık sıçrayıcı kökenselliğini yitirdiği gerçeği, bu neden sorusunun varolanın açıklanması alanına tutuklu kaldığı tespitiyle açığa çıkarılır. Çünkü bu başlangıçtaki neden sorusu, kökensel düşünürsel bir soru değildi ve artık bir *başka başlangıcı* (.r andere Anfang) hazırlayan asıl temel soruya dönüşür. Asıl temel soru olarak başka başlangıcın sorusu, *varlık, nasıl özü-sürer? (Wie west das Seyn?)* veya varlığın hakikati hangisidir? (Welches ist die Wahrheit des Seyns) sorusudur.³⁶

IV. Temel Soruya Heidegger Sonrası Metafizik Dışı Yaklaşımlar

Heidegger'in çağdaşı Hannah Arendt, Heidegger felsefesinin mihenk taşlarından olan temel soruyu yeniden şekillendirir ve "Bir kimse genelde, neden vardır ve daha ziyade hiç kimse değil?" şeklindeki soruyu kendi politika felsefesinin temel sorusu olarak geliştirir ki, burada metafiziğin temel sorusunun politik çevirisi söz konusudur. Zira *kendi ve dünya* ortak bir *praksis*'te kurulur, fakat temel soru artık, kendi vatanını terk etmiş ve metafiziğin dışlandığı yeni bir vatanda yabancı bir fenomen muamelesi görür.³⁷

Heidegger sonrası Kıta Avrupası felsefesinde bu temel soruyla uğraşın felsefi hatları ortaya çıkmadığı sırada, ilginç bir şekilde analitik felsefenin Heidegger'e ilişkin mesafeli ve eleştirel başlangıçlara rağmen günümüz analitik felsefesinde temel soru birçok açıdan kendince önemli ve ciddi bir şekilde ele alınır.³⁸ Artık metafiziğin temel sorusunun hem felsefe içi hem de felsefe dışı farklı şekillenmeleri vardır, ancak Heidegger'i bu temel soru bağlamında aşma denemelerine her iki tarafta da rastlanmaz ki bu felsefi zaaf, metafizik için güncel bir düşünme krizini teşkil eder.

(derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 227-262.

³⁶ Bkz. Heidegger, M., *Besinnung*, s. 273 v.d..

³⁷ Bkz. Meints, W., "Hannah Arendts politische Übersetzung der Frage 'Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?'" , Lemanski, J. / v.d.. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 263-282.

³⁸ Bkz. Weidemann, C., "Warum existiert überhaupt etwas und nicht nichts? Zur Diskussion in der analytischen Philosophie", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 283-338.

19. ve 20. yüzyıldaki analitik felsefenin babaları olan Frege, Moore, Russel ve Wittgenstein, metafizik soruların temelden haklı kılınmasını temel soru bağlamında kabul ederken, mantıksal empirizmin parlak döneminde aşırı metafizik şüphesinin bir evresi sonradan gelir ve bu evrede, bir şeyin genelde neden varolduğuna ilişkin sorunun tamamen reddedilmesi anlamsız bulunur. Farklı açılardan ve yaklaşımlardan bakılırsa analitik felsefede ve bilimlerde temel soru bağlamında hiçlik, ya cevaplanamazdır, yanlış sorulmuştur ya da bilinemezdir ve olanaksızdır.³⁹

Burada analitikçilerin metafiziğe karşı tavırlarının radikal kırılması genel olarak tasvir edilemez, ancak Heidegger'e karşı hiçlik üzerine ihtilafında metafiziksel sormayı anlamsız olarak gösterme denemesiyle Carnap, klasik sorunları hakiki olmayan sahte sorunlar olarak damgalar. Gerçekte hiçbir anlamı yokken sanki bir anlamı varmış gibi görünen *sahte kavramlar* (.e Scheinbegriffe: kavrammış gibi görünen kavramlar) eşgüdümlü olarak mevcut olmayan bir şey durumunu ifade eden sahte önermeleri Carnap, bilhassa Heidegger'den alıntılar için geçerli kılar. Ona göre Almanya'da o dönem çok güçlü bir nüfuza sahip Heidegger'in metafiziksel öğretisinde geçen *hiçliğin durumu nedir, hiçlik hiçler* gibi önermeler, tarihsel dilbilgisel sentaksı yerine getirilmiş olsa bile mantıksal sentaksı sorunlu olan anlamsız sahte önermelerdir ki, şey durumlarını tasvir etmezler, aksine yaşama duygusunun ifadesi için faydalıdır.⁴⁰

Carnap dışında diğer analitik filozoflar da bu soruyu metafiziksel nihilizm bağlamında, yani hiçbir şeyin varolmadığı veya başka deyişle boş olanaklı dünyaların olduğunun mümkün olabileceği tezini tartışmışlardır. Bu tartışmalar tıpkı Carnap'ta olduğu gibi sorunludur ve tüm analitikçilerde, temel soruyu birlikli bir soru haline getirme teşebbüsü yoktur.⁴¹

Her ne kadar bundan şikayet edip Stephen Maitzen gibi araştırmacılar *stop asking why there's anything* şeklinde çağrılar yapan tek tük sesler olsa da, analitik felsefede, bu temel sorunun analitik işlenmesi

³⁹ Bkz. Gaßner, J.: / v.d., "Warum ist überhaupt etwas und nichts vielmehr nichts? Ansätze und Perspektiven der Physik und Kosmologie", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 339-366.

⁴⁰ Bkz. Carnap, R., "Die Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2 içinde. (1931), s. 221, ayrıca bkz. Weidemann, C., "Warum existiert überhaupt etwas und nicht nichts? Zur Diskussion in der analytischen Philosophie", s. 283 v.d..

⁴¹ a.g.e. s. 318.

bağlamında yaygın açılar ve argümanlar geliştirildi. Sorunun modern şekillenmelerinde çok büyük bir çeşitlilik arz eder. Mesela temel soru, *Why is there something and not rather nothing* (D. Lewis), *Why is there something rather than nothing?* (Goldstick), *Why is there anything at all?* (van Inwagen, Lowe), *Why anything? Why this?* (Parfit), *Why is there anything at all rather than nothing whatsoever?* (Wippel) gibi farklı şekillenmelerde ortaya çıktı. Bu yönelimlerin çıkış noktası, hem spekülatif realizmde hem de analitik metafizikte, klasik metafiziğe zıt bir biçimde temel sorunun birincil fiziksel modeline yönelir. Temel soru adeta ilk patlamaya ilişkin soru olarak bu arka plan ışığında değerlendirildiklerinden, fiziksel ölçülebilir ve bu anlamda gözlemlenebilir yapıların varlığından söz etmişlerdir.⁴²

Tüm modern ve bilimci cevaplandırma denemelerine rağmen Heideggerci soru sorma tarzı bugünün felsefesi için hâlâ güncel, önemli ve zorunlu olan felsefi sorulardan, hatta en başat sorulardan biridir. Çağdaş fiziğin ve metafiziğin cevaplandırma denemeleri bir yana bu temel sorunun neden bu kadar zor olduğu sorusu, bugün hâlâ soru etrafında büyük bir muamma sisine yol açmakta ve derin düşünmeye sevk etmektedir ki, temel soruya yaklaşımların neden olduğu düşünme krizi ancak yine Heidegger gibi gelecekte ortaya çıkacak büyük bir filozof ve düşünür profiline yaşam boyu uğraşyla yeni boyutlar kazanacaktır.

⁴² Gaßner, J.: / v.d., "Warum ist überhaupt etwas und nichts vielmehr nichts? Ansätze und Perspektiven der Physik und Kosmologie", s. 339 v.d.. Ayrıca bkz. Van Inwagen, P., *Metaphysics*, Boulder, Westview Press, 2009, s. X, 110 v.d..

KAYNAKÇA

Temel Kaynaklar

- Heidegger, M., *Wegmarken*. (GA 9). (derl.: F. W. von Hermann). Frankfurt a. Main: V. Klostermann Verlag, 1976.
- Heidegger, M., *Was ist Metaphysik / Metafizik Nedir?*. (çev.: Y. Örnek), Ankara: TFK Yayınları, 1991.
- Heidegger, M., *Besinnung*. (GA 66). (derl.: F. W. von Hermann). Frankfurt a. Main: V. Klostermann Verlag, 1997.
- Heidegger, M., *Metafiziğe Giriş*, (çev.: Mesut Keskin), İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

Diğer Kaynaklar

- Busche, H., "Die letzte Warum-Frage. Ihre zweifache Gestalt und ihre Beantwortung bei Leibniz", Lemanski, J. / v.d.(derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 115-158.
- Carnap, R., "Die Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2 içinde. (1931) 219-241.
- De Gennaro / Zaccaria, G., "Um des Seyns willen'-Heidegger und der Schritt zum Grund", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 227-262.
- Gabriel, M., "Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 159-181.
- Gaßner, J.: / v.d., "Warum ist überhaupt etwas und nichts vielmehr nichts? Ansätze und Perspektiven der Physik und Kosmologie", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 339-366.

- Hessbrüggen-Walter, S., "Creatio ex nihilo und creatio nihili. Etwas und Nichts im Schöpfungsdenken der frühen Neuzeit", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 65-103.
- Jollivet, S., "D'une interduction dans l'histoire de l'être ou d'un premier tourtant de pensée", Courtine, J. F. (derl.): *L'Introduction à la Métaphysique de Heidegger* içinde. Paris: J. Vrin., 2007, s. 51-81.
- Kossler, M., "Lieber gar Nichts als Etwas. Die Frage unter pessimistischen Vorzeichen bei Schopenhauer", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 189-204.
- Lemanski, J. / v.d., "Variationen und Implikationen der Frage 'Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?'" , a.g.y. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, , 2013a, s. 7-21.
- Lemanski, J., 'Cur Potius Aliquid Quam Nihil' von der Frühgeschichte bis zur Hochscholastik, a.g.y. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2013b, s. 23-64.
- Meints, W., "Hannah Arendts politische Übersetzung der Frage 'Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?'" , Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2013, s. 263-282.
- Polt, R., "The Question of Nothing", age. / v.d.: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* içinde, New Haven/Londra: Yale University Press, 2001 s. 57-82.
- Schulz, R., Karl Jaspers: "Sein-Nichts-Spekulation und gegenwärtig leben – Einheit oder Widerspruch?", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 205-226.
- Sommer, Ch., "L'événement de la Question. Pratique et Rhétorique du Questionnement chez Heidegger", Courtine, J. F. (derl.):

Batı Metafiziğinin Temel Sorusu ve Heidegger

L'Introduction à la Métaphysique de Heidegger içinde. Paris: J. Vrin, 2007, s. 33-49.

Van Inwagen, P., *Metaphysics*, Boulder: Westview Press, 2009.

Volpi, F., "Sur la grammaire et sur l'étymologie du mot <être>", Courtine, J. F. (derl.): *L'Introduction à la Métaphysique de Heidegger* içinde. Paris: J. Vrin, 2007, s. 125-143.

Weidemann, C., "Warum existiert überhaupt etwas und nicht nichts? Zur Diskussion in der analytischen Philosophie", Lemanski, J. / v.d. (derl.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage* içinde. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, s. 283-338.

ERNEST SOSA'NIN TEMELCİ VE BAĞDAŞIMCI GEREKÇELENĐİRME ELEŞTİRİSİ

Kemal BATAK*

ÖZET

Radikal temelcilik geçen yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra ciddi biçimde eleştirilmiştir. W. V. Quine, Wilfrid Sellars, Nicholas Rescher, Keith Lehrer gibi filozofların eleştirileri neticesinde bağdaşımci gerekçelendirme zayıflayan temelci gerekçelendirmeye alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Önde gelen çağdaş erdem epistemolojisi savunucularından Ernest Sosa'ya göre her iki gerekçelendirme doktrini de yanlıştır. Burada bilginin yapısına dair bu iki önemli görüşe yönelik Sosa'nın eleştirilerine yer veriyorum.

Anahtar Kelimeler: Temelci gerekçelendirme, bağdaşımci gerekçelendirme, Ernest Sosa, Quine, Descartes

(Ernest Sosa's Criticism of Foundationalist and Coherentist Justification)

ABSTRACT

Radical foundationalism has been criticized strongly especially after the second half of the past century. Coherentist justification has emerged as an alternative to foundationalist justification that was waning as a result of philosophers' criticism such as W. V. Quine, Wilfrid Sellars, Nicholas Rescher, Keith Lehrer. According to Ernest Sosa who is one of the leading champions of contemporary virtue epistemology, both coherentist and foundationalist doctrines of justification are false. In this paper, I describe Sosa's criticism of the two views on the structure of knowledge.

Keywords: Foundationalist justification, coherentist justification, Ernest Sosa, Quine, Descartes

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 271-286
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Ernest Sosa'nın Temelci ve Bağdaşımçı Gerekçeleştirme Eleştirisi

Doğru inancı bilgiye dönüştüren epistemik bir nitelik olarak görülen gerekçeleştirme temelcilik ve bağdaşımçılık teorileri içinde farklı biçimde tanımlanır. Temelciliğe göre çok daha yeni bir görüş olan bağdaşımçılık, adı üzerinde, gerekçeleştirmeyi inançlar arasındaki bağdaşımın bir fonksiyonu olarak görürken; (liberal) temelcilik, örneğin, algısal inançlarımızın duyu deneyimine dayandırılmasını gerekçeleştirme olarak görür. Önde gelen çağdaş erdem epistemolojisi savunucularından Ernest Sosa için her iki gerekçeleştirme doktrini de saf ya da radikal biçimiyle yanlıştır. Burada bilginin yapısına dair bu iki önemli görüşe yönelik Sosa'nın eleştirilerine yer vermeyi amaçlıyorum.

Sosa, 1980 yılında *The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*¹ adlı makalesinde *entelektüel erdem* kavramını çağdaş epistemoloji literatürüne kazandırarak yeni bir epistemolojinin -erdem epistemolojisinin- sökün etmesine neden oldu. Andığım yazının sadece son bir sayfası bu “yeni” epistemolojiye dairdir; öncesinde ise temelci ve bağdaşımçı gerekçeleştirme kavramı derinlemesine soruşturulur. Buna göre temelci ve bağdaşımçı gerekçeleştirme eleştirisi, bu iki görüşün taşıdıkları epistemolojik problemler, erdem epistemolojisinin ortaya çıkışına neden olmuştur. Bu bakımdan bu makalenin konusu bize erdem epistemolojisine dair, en azından onun negatif tezine dair, bir fikir verecektir.

Wilfrid Sellars'ın klasik temelciliğin duyu deneyiminin verilmişliğini, dolaysız realizmi eleştirdiği “Verilmiş Miti” (Myth of the Given)'ni, temelcilik eleştirisini burada söz konusu etmiyorum ve dolayısıyla Sosa'nın bu problemle ilgili değerlendirmelerine de yer vermiyorum; zira öyle görünüyor ki bu görevin ifası makalenin sınırlarını fazlasıyla aşacak. Ancak şu kadarını söylemek lazım: Sosa, verilmiş mitinden hareketle yapılacak temelcilik reddinin bizi Pyrrhonian kuşkuculuğuna götüreceğini ifade ederek, Descartes'ın, apriori rasyonel teoloji yoluyla epistemolojiyi doğaüstüleştirmesini bir çıkış yolu olarak sunar. Tam da bu çerçevedeki bir bilgi ayrımı vesilesiyle temelcilik/bağdaşımçılık ya da içselcilik/dışsalcilik gibi dikotomilerin yanlış olduğunu savunarak Pyrrhonian kuşkuculuğa karşı çıkar.² Bu makalenin konusu Sosa'nın, mesela, kuşkuculuğa yönelik bir problemi yanlış dikotomilere işaret ederek nasıl çözdüğü değil, pozitif tezi değil negatif tezidir. Bununla beraber az önce işaret ettiğim makalesi

¹ *Midwest Studies in Philosophy* 5, (1980), s.3-25.

² Ernest Sosa, “Two False Dichotomies: Foundationalism/Coherentism and Internalism/Externalism”, *Pyrrhonian Skepticism*, Walter Sinnott-Armstrong (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2004), s.146-160.

gösteriyor ki, Sosa, temelcilik ve bağdaşımcılık arasında uzlaşımı bir şekilde mümkün görüyor. Daha da tam olarak, biliyoruz ki, o, bu ve başka dikotomilerin yararlı yönlerini kendi sisteminde birleştirmiştir.

Temelciliğin Temel Bilgi Kaynaklarının Eleştirisi

Bilindiği gibi geleneksel epistemolojide temelci epistemoloji rasyonalist ve empirist temelcilik olarak ikiye ayrılır.³ Sosa'ya göre, aslında çağdaş felsefedeki yaygın olarak benimsenmiş bir kanaatle uyumlu olarak, rasyonel sezgiyi, açık seçik düşünceleri, şüphe edilemez inançları "temel" olarak alan ve bu temele dayanan diğer bilgileri dedüksiyon ile çıkarımlama gibi bir metodu, kriteri savunan rasyonalizm başarısızdır. Empiristler *temel* olarak rasyonel sezginin yanında duyu deneyimini⁴ ve dedüktif akıl yürütmenin yanında indüktif akıl yürütmeyi kabul ederler. Kendilerini rasyonalistlere göre daha liberal olarak adlandırmamıza neden olan bu nitelikleri ile birlikte empiristler, tüm fiziksel realitenin duyu deneyimine indirgenmesi konusunda başarısız olmuşlardır. Bir başka ifadeyle, tarih, coğrafya ve bilim hakkında bildiğimiz hemen her şey; arkadaş ve akrabalarımızın isimleri ile ilgili, insan yapımı eserlerle ilgili, yemekler ve onların tatlarıyla ilgili, insanların nasıl tepki vereceği ile ilgili ... duyu deneyimine dayanarak tek başına indüksiyon ile savunamayacağımız pek çok bilginin olması sebebiyle temelciliğin liberalleştirilmiş bu empirist şekli, Sosa'ya göre, başarılı değildir.⁵

Descartes temelciliğinin başarısızlığı için Sosa'nın "sonraki felsefi kuşakların ana dayanağı" vurgusuyla andığı bir diğer gerekçe, Descartes'in apaçık (obvious) olmayan inançları çok kolayca sanki apaçıkmiş gibi kabul etmesidir. Onun sağduyu inançlarını Tanrı'nın aldatmazlığına dayanarak

³ David E. Cooper, "Introduction", *Epistemology: The Classic Readings*, David E. Cooper (ed.), (Oxford: Blackwell, 1999), s.7-8.

⁴ Bir kitap görüyormuş gibi bir duyu deneyimine sahip olduğunuzda bir kitap görmediğiniz şeklindeki inancınızı gerekçelendiremezsiniz.

⁵ Ernest Sosa, "Introduction: Back to Basics", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s.1; Hume ile Descartes mukayesesi için bak. Ernest Sosa, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s.166. Aslında Hume, bilimin ve sağduyu inançlarının apaçık inançlardan dedüktif olarak çıkarılmasının mümkün olmadığı gerekçesiyle, Descartesçi metodizmi muhafaza etmekle birlikte, bilimsel ve sağduyusal bilgiye sahip olmadığımızı ifade etmişti. A.g.m., s.166-167.

doğru olarak kabul etmesi buna örnek olarak verilebilir.⁶ Bu gerekçeye şöyle bir ilave yapabiliriz: Tanrı'nın varlığı konusunda ontolojik argümanı rasyonel bulmayan -kozmojik argümanı makul bulan- Thomas Aquinas gibi teistler için bile Descartes'ın sağduyu inançlarını temellendirmesi sorunlu olabilir. Zira bilindiği gibi, Descartes, Tanrı'dan hareketle dış dünyaya geçer.

Daha liberal olan ve üç temel kabul eden temelciliğin empirist versiyonunu daha ayrıntılı olarak inceleyen Sosa'ya göre, bu üç temel bilgi kaynağı şunlardır: 1.(rasyonel) Sezgi, 2. İç gözlem (introspective), (kişinin hâlihazırdaki duyu deneyimi meselesi olduğunda), 3. Gözlem. Her bir temel unsuru sorgulayan Sosa, örneğin, rasyonel sezgiye mantıksal olarak zorunlu bir inanç denirse, böyle bir inanç eğer tahmin ile, hurafe ve beyin yıkama ile ortaya çıkıyor ya da destekleniyorsa "...Bir kişi mantıksal bakımdan zorunlu olan bir şeye inansa bile bu o kişinin inandığı şeyi bildiği anlamına gelmez.", der.⁷ Dolayısıyla sezgi tek başına mantıksal olarak zorunlu olan bir şeye inanmak ise, inancın bilgi olmadığı durumlar vardır. Buna göre, temelciliğin temel bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği sezginin bize her zaman bilgi vermediği açıktır.

Varsayalım bir gözlemci uygun bir açıdan ve uzaklıktan beyaz bir üçgen (yüzey) görür. "İlk olarak, o, görsel deneyiminin belli bir niteliğe sahip olduğunu, gözlerinin önünde beyaz bir üçgen varmış gibi görsel bir deneyimi olduğunu bilir. Ayrıca, o, gerçekte önünde belli bir uzaklıkta beyaz bir üçgen yüzey olduğunu bilir."⁸ Bu anlatımdan ilki, kişinin kendi tecrübesi ile ilgili iç gözlemi, ikincisi ise gözlemi yansıtır. Ancak şimdi bu şeklin üçgen değil, onikigen olduğunu, yukarıda üçgen ile ifade ettiğim iki deneyimin onikigen formunda ifade edildiğini ve yine söz konusu öznenin onikigen ile ongeni sıklıkla karıştırdığını varsayalım. Söz konusu kişi bu paradigmatik durumda onikigen ile ongeni sıklıkla karıştırdığı için *şans eseri* haklı olacaktır. Sosa'ya göre, bu gösteriyor ki, her gözlemsel ve iç gözlemsel inanç *temel* bilgi değildir. Dolayısıyla burada, örneğin, rasyonel sezgi olan inançlarla olmayan inançları ayıracak bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Daha açık ifadeyle, "Onikigen örneğinde gördüğümüz gibi, bir inanç, bilgi ya da diğer bir bilgi için temel teşkil etmeksizin iç gözlemsel ya da gözlemsel olabilir."⁹ Bir inanç temel bilgi

⁶ Sosa, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", s.166. Sosa, kartezyanizmin farklı gerekçelerle de olsa evrensel olarak reddedildiği söyler. Bak. Ernest Sosa, "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s.194.

⁷ Sosa, "Introduction: Back to Basics", s.2.

⁸ Sosa, a.g.m., s.2.

⁹ Sosa, a.g.m., s.3.

kaynaklarından rasyonel sezgiye, iç gözleme ve gözleme dayanmakla beraber “bilgi” olmuyorsa ya da sonraki bilgi için bir temel vazifesi göremiyorsa, bu durum empirist temelcilik için ölümcül bir zafiyet olacaktır. Zira bu durumda temel olan ve temel olmayan sezgisel, iç gözlemsel ve gözlemsel inançları ayırt edecek bir açıklamaya ihtiyacımız vardır.

Kişi kendi deneyimine ait iç gözlem yoluyla inandığı şeylerin hepsini bilebilir mi diye soran Sosa’ya göre, buradaki şeklin onikigen olmaması durumunda ya da kişinin bu şekli görme yoluyla ayırt etme yeteneğinin eksik olması durumunda söz konusu kişi, a) sanki önünde onikigen varmış gibi bir deneyime sahip olsa bile, b) böyle bir deneyime sahip olduğuna inansa bile, bundan bu kişinin inandığı şeyi temel olarak (çıkarımsız) bildiği sonucu çıkmaz. Ona göre, iç gözlemin dışındaki diğer iki temel bilgi kaynağı da benzer asli sorunlarla karşı karşıyadır. Tek başına gözlem, tek başına iç gözlem gibi, bir inancı bilgi yapmada *yeterli* değildir.¹⁰

Kişi çocuğunun adını hatırladığında burada kişinin inancı ne rasyonel sezgiden, ne şimdiki gözlemden ya da hatırlanmış bir gözlemden ne de duyu deneyiminden çıkarılmıştır. Bu inanç temelciliğin yukarıda tartıştığımız üç inanç kaynağına -rasyonel sezgi, iç gözlem (duyu deneyimi) ve gözlem- dayanmasa da bu tür bir hafıza inancı (tıpkı isimlere, yerlere, -araba, cep telefonu gibi-şeylerin çalışmasına, tarih ve coğrafyaya dair hafıza inançlarında olduğu gibi) “bilgi” olacaktır.¹¹ Yine ‘tavşan’ın Fransızcadaki karşılığı ‘lapin’dir inancım için ya da Napolyon Waterloo’da püskürtülmüştür inancım için empirik temelcilik gözlemsel bir temel ortaya koyamaz. Ancak klasik temelciliğin standartlarını karşılamasa da, şimdiki ya da hatırlanmış bir gözlem olmasa da, bu inançlarım kabul edilebilir ya da gerekçelendirilebilirdir ve bu nedenle bilgi olarak adlandırılabilir.¹²

Piramit Olarak Temelcilik, Sal Olarak Bağdaşıcılık

Piramit metaforuyla Descartes ve Hume gibi modern filozofların temelciliğine işaret eden Sosa, temel olan ve olmayan inançlar arasında simetrik olmayan destek ilişkisine dikkat çeker. Bir önceki başlıkta işaret ettiğim temel inançlar temel olmayan inançları epistemik olarak desteklerken tersi söz konusu değildir. Şüphe edilemez derecede apaçık olan

¹⁰ Sosa, a.g.m., s.7-8.

¹¹ Sosa, a.g.m., s.10.

¹² Ernest Sosa, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. II, (Oxford: Oxford University Press, 2011), s.56.

temel inançlardan dedüksiyon yoluyla sonraki inançları çıkarımlamayı savunan bu radikal temelcilikte iki hayati kusura işaret eder Sosa: a) Sanıldığıının aksine bu derecede mükemmel apaçıklığa sahip çok az doğru vardır; b) sağduyu bilgisi böyle bir apaçıklığa haiz inançlardan çıkarımlanamaz.¹³

Genel olarak kabul edildiği üzere bizler çok fazla bilgiye sahibiz. Ne var ki radikal temelcilik doğru kabul edilirse, *bilginin çoğunu reddederek* derin bir *şüphencilğe* girmek işten bile değildir -Bilindiği gibi, Hume bu sorunu görmüştü.- Bu nedenle, Sosa, reddettiği bu radikal temelcilikle beraber bilgiyi inşa ederken tikel bilgi örneklerine değil, metoda ya da kritere öncelik veren Descartes, Hume Locke gibi temelcilerin metodizmini de reddetmiş olduğunu;¹⁴ bunun yerine Reid ve Moore'un kabul ettiği metoda ya da kritere değil tikel bilgi örneklerine öncelik veren ilke olarak şüphencilik karşıtı olan tikelciliği (particularism) onayladığını vurgular.¹⁵

Yukarıda andığım ve anmadığım pek çok nedenden ötürü temelcilik ya da radikal temelcilik özellikle geçen yüzyılın ortalarından başlayarak ciddi biçimde eleştirilmiştir. Sonuçta "Gerçekten epistemik temelcilik genel olarak terkedilmiş ve onun savunucuları Wittgenstein, Quine, Sellars, Rescher, Aune, Harman, Lehrer ve diğerinin yazıları vasıtasıyla savunmaya çekilmiştir."¹⁶

Bu modern radikal temelciliğin reddinden sonra hangi alternatif epistemik yaklaşım savunulabilir? Ya ılımlı bir temelcilik ya da etkili bir alternatif olan bağdaşımçılık (coherentism) savunulabilir. Quine'nın meşhur ettiği Neurath'nın sal metaforuna göre, bizim bilgi kümemiz herhangi bir çapa ya da bağdan uzak bir şekilde özgürce yüzen bir sala benzer. Bağdaşımçılığa göre, gerekçelendirilmiş inançlar ne yanılmaz inançlardır; ne temel-temel olmayan inançlar ayrımı vardır; ne de bu iki grup inanç arasında dedüktif bir ilişki vardır. Bir inancın gerekçelendirilmesi, idealizmi doğrudan

¹³ Sosa, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", s.167-168. Altıncı dipnotta işaret ettiğim gibi, Hume ikinci hususu oldukça erken bir dönemde görmüştü. Burada Sosa'nın kullandığı radikal temelcilikteki "radikal" nitelemesi, Kartezyen temelci programın *katı* bir şekilde işletilmek istenmesinden ve bütün bilginin *kesin* kılınmak istemesinden kaynaklanmış gibidir.

¹⁴ Rasyonalist ve empirist her iki taraf da sadece apaçık olan ve bu apaçık inançlardan dedüktif olarak kanıtlanmış inançların bilinebileceğini savunur.

¹⁵ Sosa, a.g.m., s.168, 166. Metodizm olağan bilgimizi, gündelik bilgimizi daha baştan şüpheli görerek bir metod üzerinden tüm bilgiyi inşa etmeyi gerekli görürken tikelcilik, örneğin Reid'inki, sağduyu bilgisini daha baştan zanlı olarak görmez ve sahip olduğumuz bilgi örneklerini, en azından ilk bakışta, gerekçelendirilmiş görür. Metodiste başka unsurların yanında, şüpheli yaklaşımı başlangıçta bir metod edinmeyi gerekli gösterir.

¹⁶ Sosa, a.g.m., s.179.

çağrıştırırcasına, sadece onun kapsamlı inanç kümesi ile bağdaşmasına bağlıdır. Serbestçe gezen sala benzeyen bilgi kümesinin her bir “tahtası” doğrudan ya da dolaysız olarak bir sal gibi bütünlüklü olarak tutmada birbirlerine yardım eder.¹⁷ Buna göre, temelcilikten farklı olarak, hiçbir inanç diğer bir inançtan daha temel, asli değildir, bütün inançlar birbirlerine mantıksal bağlarla bağlıdır.

Bağdaşıcılığın önemli savunucularından Quine’a göre, doğruluk ve realite, kendisinden önceki bir felsefe tarafından değil, bilim tarafından belirlenir.¹⁸ Bilimin içeriğini belirleyen ise doğru gözlem koşullarıdır. Ancak burada Sosa’ya göre ciddi bir sorun var: Gözlem koşullarının doğruluğunu belirleyen nedir? Bu doğruluğun dayanağı, temeli nedir? Acaba bilimden daha asli olan, bilimden çıkarımlanmayan gözlem realitesi mi var?¹⁹

Sosa’ya göre, tam da bu çerçevede pozitivistlerin ve Quine pozitivistizminin kendisini çürüten bir iddiası vardır:

İki şey bilimin kökeni ve içeriği tarafından belirlenir: ilk olarak, neyin “delil” sayılacağı; ikinci olarak, realitenin doğası ve içeriği; doğru bilimin kendisi gözleme “sıkı uyumu” ile belirlenir.²⁰

Bu iddianın kendisi gözlem koşuluna bağlı olmadığı için ya da gözlem koşulundan çıkarımlanmadığı için kendi kendisini çürütür ve dolayısıyla doğru olamaz. Sosa, Putnam’ın da işaret ettiğini söylediği bu kusurun ciddi bir problem olduğunu düşünür.

Bağdaşıcılığın Antitemelci Argümanını Eleştirisi

Sosa öncelikli olarak bağdaşıcılığın temelciliğe karşı geliştirdiği kendisinin “antitemelci argüman” dediği argümanı verir: “Sokağın ıslak olduğuna inanıyorum.” gibi bir önermesel tutumu (propositional attitude) gösteren bir zihin haline bakarsak, bunun kişiye realite ile doğrudan bir temas imkanı vermediğini görürüz. Çünkü o bize saf bir tecrübe yerine kavramlar ya da inançlar ile süzölmüş bir tecrübe sunar. Oysa realite ile doğrudan bir temas imkanı yoksa temelciliğin yukarıda sözünü ettiğim dedüktif kesinliği tehlikeye girmiş, hataya düşmemiz açık bir olasılık haline

¹⁷ Sosa, a.g.m., s.168-169, 190.

¹⁸ Daha ayrıntılı bilgi için Quine’nın epistemolojik naturalizmini incelediğim şu çalışmaya bakılabilir: Kemal Batak, *Felsefenin Sonu?: W. V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

¹⁹ Sosa, “Introduction: Back to Basics”, s.6.

²⁰ Sosa, a.g.m., s.6.

gelmiş olur. Bu nedenle, bağdaşımçılığa göre, önermesel tutumu gösteren zihinsel hal bilgi için bir "temel" olamaz. Kavramsal ya da önermesel içeriği olmayan bir zihinsel halin ise bir hipotezi mantıksal olarak destekleyeceğini nasıl söyleyebiliriz?²¹ Önermesel içeriği olmayan bir zihin hali mantıksal olarak dilsiz olduğu için böyle bir halin temeline dayanarak bir şeyi gerekçelendiremeyiz. Bu nedenle, zihinsel hal, ister önermesel bir içeriğe, tutuma sahip olsun ister olmasın bilgi için "temel" olamaz. Bağdaşımçının bu antitemelci argümanının Akılcı (entelektüalist) Gerekçelendirme Modeli olduğunu savunur Sosa; zira bu modele göre, inancın gerekçelendirilmesi önermeler arasındaki mantıksal ilişkiler üzerinde gerçekleşir (parasitical). Bu bağdaşımçı antitemelci görüşün yanlış olduğunu, bağdaşımçıya da yöneltilebileceğini -hatta normatif etiğe de- savunan Sosa şöyle der: Eğer bağdaşımçının iddia ettiği gibi, a) "Önermesel tutumları sadece önermesel tutumlar gerekçelendirebilir." dersek, gerekçelendirilmiş bir inancın gerekçelendirilmesinin *takip edeceği* bir beyana, "tam bir epistemolojiye" ulaşamayız. Çünkü bu kabul, gerekçelendirme hakkında sonlu bir geri gitme imkanını ortadan kaldırır; hatta bu kabulle birlikte gerekçelendirme hakkında sonsuz bir geri gitmenin, kısır döngünün gerçek ihtimali ile karşılaşırız ki bu bağdaşımçının da kabul etmek istemeyeceği bir durumdur. Bu bağdaşımçı itirazı uygularsak, sokağın ıslak olduğuna dair inancım sürekli bir başka önermesel tutumuma dayanacak; ancak hiçbir zaman bu inancımın kendisini "takip ettiği" vakanın kendisine dayanamayacaktır. Yine Sosa'nın bir diğer itirazına göre, eğer a doğru ise tam bir epistemoloji kurmak mümkün olmadığı gibi "tam bir normatif etik" kurmak da mümkün olmayacaktır. Sosa'nın zihinden çıkamayan idealizm ile yan yana andığı bağdaşımçılığın a itirazına bakarsak, a'nın doğru olması halinde, herhangi bir mümkün gerekçelendirilmiş fiilin gerekçelendirilmesinin "takip ettiği" vakanın kendisine ulaşamayız. Sosa'nın işaret ettiği üçüncü yanışa göre, inançlar arasındaki mantıksal ilişkiler üzerinde gerçekleşen gerekçelendirme anlayışına sahip olan bağdaşımçı yaklaşım bakımından değerlendirirsek, bir "bağdaşımçı inanç kümesinin üyesi olma niteliği"nin kendisi önermeler arasındaki mantıksal bir ilişki değildir.²² Bu nedenle bu bağdaşımçı gerekçelendirme tanımı kendi taleplerini kendisi yerine getirmemektedir.

²¹ Burada bağdaşımçılığın antitezine Kant sahip gibidir: Kant felsefesinde yargı gücünün görünüşlerinden biri olan estetik kavramsal değildir; aynı şekilde "pratik önermeler" dediği özgür irade, ölümsüzlük ve Tanrı'ya dair önermeler bilemeyeceğimiz, bununla beraber, pratik akla, bilince gelen şeylerdir.

²² Sosa, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", s.169-172, 190-191.

Görüldüğü üzere, bağdaşımıcının empirik bilginin önermesel içeriği olan ve olmayan bir zihin haline dayandırılması konusunda temelciyi içine soktuğu dilemmayı Sosa reddeder. Bağdaşımıcının gerekçelendirme için önerisi takip edilirse bir önermesel tutum sürekli bir diğer önermesel tutuma ihtiyaç duyacak; bu da gerekçelendirme konusunda sonlu değil sonsuz geri gidişe neden olacaktır. Hatta daha da garibi önermesel tutumlar gibi epistemik nitelikler epistemik olmayan niteliklere dayandırılmayacaktır.²³ Şöyle bir örnek meseleyi vuzuha kavuşturur: 1. “Başımın ağrıdığına inanıyorum.” (önermesel tutum), 2. Başımın ağrması hadisesi (vaka, epistemik olmayan nitelik). Bağdaşımıcı iddia takip edilirse 1 nolu önerme asla 2 nolu hadise tarafından gerekçelendirilemeyecektir.

Sosa'nın bağdaşımıcı antitemelci argümana yönelttiği üç itiraz onu temelci yapmaz. O, temelci gerekçelendirme hakkında sonsuz geriye gidişi, döngüyü ilke olarak reddeder ve bu temel inançların çıkarımsal olmayan bir şekilde kendi kendini gerekçelendirdiğini, güvencelediğini söyler. Sosa, epistemik temelciliğin bu doktrininin bütünüyle sorgulanabilir olduğunu, temelcilerin sonsuz geri gidişi bütünüyle yok edemediğini düşünür. Örneğin, temelci sonsuz geri gidişi çürütmek için sonsuz inançlara sahip olmanın insani sınırlarla bağdaşmadığını söylese de, bilinçdışı inançları hesaba katarsak, kim zihnin derinliklerini ölçerek bunu söyleyebilir? Pekala burada gerekçelendirmenin insani erişime açık olup olmadığı değil, doğası hakkında konuştuğumuz şeklinde de bir cevap verilebilir.²⁴ Dolayısıyla Sosa'ya göre, temelcinin sonsuz geriye gidişin kötü olduğunu savunmak için daha ikna edici nedenler göstermesi gerekmektedir.

Bir Başka Bağdaşımıcı Antitemelci Argüman: İnançla İlgili Yükseliş Argümanı

Temelciliğe karşı Wilfrid Sellars, Bonjour gibi felsefecilerin kullandığı İnançla *İlgili Yükseliş Argümanı*na (Doxastic Ascent Argument) göre, temelci temel inançları temel olarak kabul ederken kendileri temel olmayan öncülleri içeren bir akıl yürütme gerçekleştirir. Örneğin,

²³ Oysa Sosa'nın belirttiği gibi hem temelcilik hem de bağdaşımıcılık epistemik gerekçelendirmenin epistemik olmayan nitelikleri nasıl “takip ettiğini” açıklama gayesi güdüyor. Sosa, a.g.m., s.181. İçselcilik olarak klasik temelciliği hesaba katarsak onun da bağdaşımıcılık gibi takip etme nedeniyle çürütülebileceğini iddia edebiliriz. Çünkü içselciliğe göre gerekçelendirme duyu deneyimi, farkındalık gibi psikolojik halleri takip etmelidir.

²⁴ Sosa, a.g.m., s.173-174.

Ernest Sosa'nın Temelci ve Bağdaşımçı Gerekçeleştirme Eleştirisi

A. S için İ inancı T niteliğine sahip olması nedeniyle temelsel olarak gerekçelendirilmiştir ancak ve ancak S şunlara inanmayı gerekçelendirmişse, (1) T niteliği ile birlikte kendisinin en azından inançlarının çoğu doğrudur ve (2) İ, T niteliğine sahiptir.²⁵

Gerekçelendirilmiş inanç hakkında sonsuzca geri gidişe, kısır döngüye neden olan bu argümanı daha genel bir çerçevede şöyle ifade edebiliriz:

İ inancı *herhangi bir X niteliği* sebebiyle gerekçelendirilmiştir ancak ve ancak kişi İ'nin X'e sahip olduğu inancını gerekçelendirmişse.²⁶

Temelci İ inancının gerekçelendirmesi için (1) ve (2) nolu öncüllere dayanıyorsa, açıktır ki, kendisinin temel olduğunu söylediği İ inancı temel değildir. Bu durumda temelcinin temel olduğunu söylediği duyu deneyimi inançları, bir diğer ifadeyle empirik 'temel' inançlar kavramı tutarsız olacaktır. Argümanın bir diğer vechesine göre, S için Ö önermesi ile ilgili İ inancı temelsel olarak gerekçelendirilmiştir ancak ve ancak (3) S, Ö önermesi ile ilgili kendisini yanlışa sevk edecek herhangi bir faktörün olmadığını gerekçelendirmiştir. Bu durumda yine (3)'e bakarsak, İ inancı temel değildir (ki buna temelcinin duyularının güvenilirliğine dair bir inanca sahip olmasını da ilave edebiliriz) ve dolayısıyla temel inanç kavramının kendisi tutarsızdır.²⁷

Bağdaşımçı, İnançla İlgili Yükseliş Argümanını temelciye yöneltiyor; ancak kendisine aynı eleştiri yöneltilemez mi? Sosa, bağdaşımçılığın da aynı eleştirilerle malul olduğunu düşünür ve yukarıda temelciliğe yöneltilmiş A argümanını bağdaşımçılığa karşı yeniden ifade eder:

²⁵ Sosa, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", s.181. Verilmiş miti ile ilişkili olan *inançla ilgili yükseliş* kavramı şunu ifade eder: S'nin İ inancının gerekçelendirilmesi Kartezyen temelcilikte olduğu gibi realiteyi yansıtmaması, realitenin *verilmişliği* ile gerçekleşmez. Daha ziyade S, İ'ye dair bir *farkındalığa* sahip olmalıdır. Bu durumda sürekli İ'yi gerekçelendiren bir sonraki meta-inanca; sonra onu da gerekçelendiren bir sonraki meta-meta-inanca ... doğru bir *yükseliş* gerçekleşmelidir ki bu açıkça kısır döngüye düşmek demektir. Bu nedenle, Sosa, dışsalci epistemolojisi gereği öznenin inançlarının daima *farkında olması* gerektiği biçimindeki içselci yaklaşımın bizi bataklığa sürükleyeceğini savunur. Daha detaylı bilgi için bak. Sosa, "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence", s.194-195, 206.

²⁶ John Greco, "Introduction: Motivations for Sosa's Epistemology", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), (Malden: Blackwell Publishing, 2004), s.xviii.

²⁷ Sosa, a.g.m., s.182.

A'. S için X inancı bir bağdaşım kümesine üyeliği sebebiyle gerekçelendirilmiştir ancak ve ancak S şunlara inanmayı gerekçelendirmişse (1) bu bağdaşım ile ilgili inançlarının en azından çoğu doğrudur ve (2) X, bu niteliğe sahiptir.²⁸

Yukarıdaki 3 nolu itirazı da bağdaşım cılığa rahatlıkla yöneltebileceğimize dikkat edilmelidir. Bağdaşım cı A' (1) inancını kısmen onunla bağdaşan başka bir inançla, onu onunla bağdaşan başka bir inançla... gerekçelendirecektir. Sosa'ya göre, burada böylesine sonsuz geri gidişi, kısır döngüyü engelleyebilecek ana unsur, yukarıda işaret ettiğim, epistemik gerekçelendirme gibi epistemik bir niteliğin epistemik olmayan bir olguyu, niteliği takip ettiğini ifade eden *takip etme doktrini* olacaktır. Öyleyse İnançla İlgili Yükseliş Argümanı takip etme teorisi ile uyuşmaz. Çünkü bu argüman inançla ilgili gerekçelendirme kaynağını daima epistemik unsurda aramaktadır.²⁹ Sosa, gerekçelendirme gibi normatif ya da değerlendirci epistemik niteliklerin değerlendirci olmayan nitelikleri takip ettiği anlamına gelen takip etme teorisini kabul eder. İnançla ilgili Yükseliş Argümanının bizi içine aldığı sonsuzca geriye gitme sarmalından kurtulmak için nihai bir dayanağa ihtiyacımız var ki, bunu bize *takip etme* verecektir. Dolayısıyla, Sosa'ya göre, bağdaşım cı, temelciliğe yaptığı itirazla, daha önceki önermesel tutumla ilgili itirazda olduğu gibi, bir kez daha kendi kazdığı kuyuya kendisi düşmüştür. Yani bu sadece temelci doktrinin bir güçlüğü göstermiyor; aynı zamanda bağdaşım cı doktrinin de güçlüğü gösteriyor.

Bağdaşım cı Gerekçelendirmenin Yetersizliği/Yanlışığı

Yukarıda temelci gerekçelendirmeye karşı bağdaşım cı iki itirazı dengeleyen Sosa, her iki gerekçelendirme beyanının özsel eksikliğine de temas edecektir. İlk olarak bağdaşım cı gerekçelendirmeye dair itirazına bakalım. Burada özellikle bağdaşım cı gerekçelendirmenin yetersizliği ve sonraki başlıktaki temelci gerekçelendirmenin yetersizliği, makaleye girerken sözünü ettiğim, Sosa erdem epistemolojisine ait önemli negatif tezlerdendir.

Bilindiğı gibi bağdaşım cıya göre bir inancın gerekçelendirilmesi için bu inançla öznenin diğer inançları arasında dedüksiyon ilişkisi, açıklama ilişkisi, olasılık ilişkisi gibi mantıksal ilişkilerin kurulması gerek. Bir başka ifadeyle, onun için gerekçelendirme, inançlar arasındaki mantıksal ilişkilerin

²⁸ Sosa, a.g.m., s.183.

²⁹ Sosa, a.g.m., s.183.

bir fonksiyonudur. Temelciye göre ise gerekçeleştirme kaynağı, inançlar arası ilişkilerden ziyade duyuşal deneyim gibi belli inanç içerikleridir.

Başımın zonklaması sırasında "Başım ağrıyor." şeklindeki inancımın mevcut diğer inanç kümeme bağdaştığını varsayalım. Bu durumda söz konusu iç gözlemsel inancım, inanç kümeme mantıksal ilişkileri, açıklayıcı ilişkileri kurulduğu için bağdaşımçı olarak gerekçeleştirilmiş, güvencelemiş olacaktır. Bu ilişkilerin kurulduğu inançlar şunlar olsun: "Baş ağrısından muaf değilim.", "Acı çekiyorum.", "Bir kişi acı çekiyor.". Şimdi zonklatan baş ağrısının sabit kaldığını varsayalım. Bununla beraber, her şey aynı kalmak şartıyla, "Başım ağrıyor." inancımı "Başım ağrımıyor." ile, "Acı çekiyorum." inancımı "Acı çekmiyorum." ile "Bir kişi acı çekiyor." inancımı "Bir kişi acı çekmiyor." inancım ile değiştirdiğimi varsayalım. Sosa'ya göre, bu yeni hipotetik inanç sistemim fiili inanç sistemim kadar bağdaşımçıdır. Ancak "Başım ağrımıyor." şeklindeki hipotetik inancım, zonklatan baş ağrım olduğu için, gerekçeleştirilmiş olmayacaktır. Dolayısıyla hipotetik inanç sistemimde bağdaşım korunmasına rağmen başımın ağrımadığına dair inancım gerekçeleştirilmiş olmayacaktır. Neden? Gerekçeleştirme konusunda "Başım ağrıyor." şeklindeki fiili inancım, "Başım ağrımıyor." şeklindeki hipotetik inancımı farklı kılan nedir? Niçin ilk inancım gerekçeleştirilmiş olurken ikincisi gerekçeleştirilmiş olmuyor? Baş ağrısı "olgusu"nun kendisi ne bir inançtır ne de inançlar arası bir ilişkidir.³⁰ Oysa bağdaşımçılığa göre, gerekçeleştirme "inançlar arası" mantıksal bir ilişkinin sonucu elde edilen epistemik bir niteliktir; "olgu-inanç arası" elde edilen bir epistemik nitelik değil. Dolayısıyla olgu aynı kalmak kaydıyla inançlarımı yeteri kadar uygun bir şekilde çıkartır ya da onların yerlerini değiştirirsem iki çelişkili önermenin ait olduğu iki farklı inanç sistemi eşit ölçüde bağdaşımçı olsa da sadece birindeki inancımı gerekçeleştirmiş olabilirim. Öyleyse, Sosa'ya göre, inançlar arasındaki *bağdaşım* gerekçeleştirme için yeterli değildir.

Sadece -baş ağrısı gibi- iç gözlemsel inançları değil çevresel inançları da hesaba katalım; "Önümde bir karga vardır." biçimindeki görsel/gözlemsel inancımı geri kalan inançlarımın çoğuna dokunmaksızın, yukarıda verdiğim aynı metotla, "Önümde bir çalığışu vardır." şeklindeki inançla değiştirerek aynı şeyi yine söyleyebiliriz. Bu ikinci inancım da uygun bir iki tadilattan sonra -mesela "Bir çalığışu görüyor gibiyim." gibi inançlar ilave edebilirim- diğer inançlarımınla bağdaştığı için gerekçeleştirilmiş olacaktır. Karga ile ilgili inancımın duyuşal deneyimine sahip olduğum için doğru olduğunu varsayalım; ancak eğer tek başına bağdaşım gerekçeleştirmeyi oluşturuyorsa çalığışu ile

³⁰ Sosa, a.g.m., s.184-185.

ilgili inancım da gerekçelendirilmiş sayılacağı için epistemik gerekçelendirmenin inançlar arasındaki mantıksal bağları gösteren bağdaşımından daha fazlası olması -mesela duyu deneyimi de olması- gerekecektir. Eğer bağdaşımçı, kişinin mevcut tecrübesinin *kendi kendini belirttiği* -yani, bir kişi dikkörtgen bir şeyin görsel tecrübesine sahipse böyle bir tecrübeye sahip olduğuna inanır.- dolayısıyla itirazın doğru olmadığı şeklinde bir cevap verirse, Sosa, bu cevapla bağdaşımıcının zaten bu iddiayı savunan temelciye bir taviz vermiş olacağına dikkat çeker.³¹

Eğer bağdaşımçı, kişinin subjektif halleri/iç gözlem ile ilgili inançlarının *yanılmaz* olduğu şeklinde bir karşılık verirse, -Mesela, “Bana öyle geliyor ki başım ağrıyor”- bu karşılığın zaten bu iddiayı dile getiren Kartezyen temelciliğe verilmiş bir taviz olacağına da dikkatimizi çeken Sosa, bir inanç sisteminin çevresi ile ilgili olan algısal inançların kalan diğer inançlarla -örneğin, mantıksal inançlar- minimum bağdaşıma sahip olduğunu düşünür -bir bağdaşımçı olan Quine da böyle düşünür.-. Öyle görünüyor ki gerekçelendirmeyi inançlar arasındaki mantıksal ilişkilerin bir fonksiyonu olarak gören bağdaşımçılık, bir inanç sisteminin *çevresinde* yer alan algısal inançları açıklayamamaktadır; zira algısal inançlar diğer inançlarla çok az mantıksal bağlara sahiptir. Yukarıda yer verdiğim örnekle ifade etmek gerekirse, kişinin “Başım ağrıyor.” şeklindeki fiili inanç durumunu ve “Başım ağrımıyor.” şeklindeki hipotetik inanç durumunu hatırlarsak, gerekçelendirmenin inançlar arası mantıksal ilişkiden daha fazlası olduğu, mesela, temelcilik lehine, kişinin duyu deneyiminin de bir fonksiyonu olduğu söylenebilir.³²

Temelci Gerekçelendirmenin Yetersizliği/Yanlılığı

Geldiğimiz noktada gerekçelendirmede duyu deneyimine ya da gözlemsel içeriğe rol veren temelcilik, rol vermeyen bağdaşımçılıktan avantajlı gibi görünüyor. Ancak Sosa bağdaşımçı gerekçelendirme gibi temelci gerekçelendirme için önemli bir çürütene işaret eder ki böylece kendi erdem epistemolojisine bir yer açılsın. Bağdaşımçılığın “Önümde bir karga vardır.” ve “Önümde bir çalığı vardır.” biçimindeki iki farklı görsel tecrübemin epistemik statüsünü, gerekçelendirilmesini açıklamadaki

³¹ Sosa, a.g.m., s.185-186.

³² Sosa, a.g.m., s.185; John Greco, John Turri, “Virtue Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/> erişim: 22.12.2015.

başarısızlığına rağmen, -gerekçeleştirmede duyu deneyimine yer veren temelcilik, karga ile ilgili duyu deneyimim olduğu için, kolay bir şekilde karga ile ilgili inancımın gerekçelendirildiğini ve çalığı ile ilgili inancımın, duyu deneyimine sahip olmadığım için, gerekçelendirilmediğini ifade edebilir.

Bununla beraber temelci gerekçeleştirmede de bir sorun vardır. Mesela, karga ile ilgili görsel inancımı düşünürsek, görsel deneyimimin normal şartlarda hem bir *neden* hem de *gerekçeleştirme* faktörü olduğu düşünülür. Önümde bir karganın var olduğuna dair inancımın görsel bir deneyimimin temelini dayanarak gerekçelendirildiğini ifade eden temelci epistemik ilke, *temel bir ilke* midir yoksa daha genel bir ilkeden mi *çıkarılmıştır*? Eğer daha temel bir ilke varsa, bu ilke açıklanmalıdır; zira burada durmak felsefi olmayacaktır. Eğer bu epistemik ilke temel bir ilke ise o zaman görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama deneyimleriyle ilgili çok fazla sayıda, belki sonsuz sayıda, ilke olacak ve bunları birleştirme imkanı olmayacaktır. Üstelik pekala bizim, örneğin, karga görsel deneyimimize dayanarak karga ile ilgili inançlar oluşturmamıza karşılık, tasavvur edemediğimiz bir ϕ deneyim türü ile (bizim görsel deneyimimize karşılık) x deneyimine sahip (karga deneyimimize karşılık) mümkün dünya dışı bir varlığı hesaba katarsak, farklı deneyim araçlarıyla, daha da fazla sayıda birleştiremeyeceğimiz temel ilkelerle karşı karşıya kalmış olacağız.³³

Bu noktada verilebilecek en doğrudan cevap, duyu deneyiminin ya da duyusal karakteristiğın çok sayıdaki epistemik ilkeyi birleştirme işine yarayabileceğidir. Sosa'nın ilk itirazına göre, duyusal karakteristiği ifade eden renkler, şekiller, sesler, kokular gibi çok farklı şeylerin deneyimine dayanarak böylesine birleştirici bir temelci ilkeye ulaşmak zordur. İkinci itiraza göre, duyu deneyiminin güvenilir inançlar ürettiği ile ilgili mümkün/şartlı durum açısından bakarsak, xxx gezegeninde duyu deneyiminin ürettiği inançların hemen hepsinin yanlış olduğu bir yerde bu tür inançlar gerekçelendirilmiş olacak mıdır? Sosa, duyusal karakteristiğe ulaşsak bile realitenin temel bilgisinin duyu deneyiminden *nedensel olarak* çıkarılmışmasının açık olmadığını; yani duyu deneyiminin bir biçimde bizi yanıltabileceğini savunur.³⁴ Böylece Sosa'ya göre, duyu deneyimine dayanan temelcilik bir çıkmazdadır. O, burada *birleştirici ilke* olarak, başka bir makalede etraflıca inceleyeceğim, *entelektüel erdem* kavramını teklif eder.

³³ Sosa, a.g.m., s.187.

³⁴ Sosa, a.g.m., s.188. Çağdaş temelciliğın algı, iç gözlem, hafıza ve rasyonel sezgiyi bir gerekçeleştirme kaynağı olarak kabul etmesi ve bunlara dayanan inançları gerekçelendirilmiş olarak benimsemesine bakarak, niçin sadece bu kaynaklar kabul ediliyor, şeklinde bir itiraz da geliştirebiliriz. John Turri, *Epistemology, A Guide*, (Malden: Wiley Blackwell, 2014), s.64.

Kemal BATAK

Duyu deneyimi ya da iç gözlem insanın sahip olduğu pek çok entelektüel erdemden biridir. Özne ile ilgili bir nitelik olan entelektüel erdem, kişinin çevresi ile ilgili güvenilir bilgiye ulaşmasını sağlaması itibariyle birleştirici bir ilke ya da faktördür.

Sosa'nın burada klasik temelciliğe yönelik temelin çok dar olduğu şeklindeki eleştirisi; bağdaşımcılığa yönelik inancın gerekçelendirilmesinde deneyime uygun bir yer verilmemesi gibi eleştirileri geleneksel itirazlara dayansa da³⁵ argümantasyonları Sosa erdem epistemolojisi için oldukça önemli kalkış noktalarıdır.

³⁵ Greco, "Introduction: Motivations for Sosa's Epistemology", s.xvi.

KAYNAKLAR

- BATAK, Kemal, *Felsefenin Sonu?: W. V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).
- COOPER, David E., "Introduction", *Epistemology: The Classic Readings*, David E. Cooper (ed.), (Oxford: Blackwell, 1999).
- GRECO, John, "Introduction: Motivations for Sosa's Epistemology", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), (Malden: Blackwell Publishing, 2004).
- GRECO, John; TURRI, John, "Virtue Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>
- SOSA, Ernest, "Two False Dichotomies: Foundationalism/Coherentism and Internalism/Externalism", *Pyrrhonian Skepticism*, Walter Sinnott-Armstrong (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- SOSA, Ernest, "Introduction: Back to Basics", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- SOSA, Ernest, "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- SOSA, Ernest, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- SOSA, Ernest, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. II, (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- TURRI, John, *Epistemology, A Guide*, (Malden: Wiley Blackwell, 2014).

ETHICAL RELATIONSHIP AND KNOWLEDGE ON ETHICAL RELATIONSHIP AS AN INDISPENSABLE PREREQUISITE FOR EDUCATION TO HAVE A FUTURE

Ogün ÜREK*

ABSTRACT

When other educational fields are put aside, it can be claimed that the nature of school education is directly linked with the nature of mutual communication between the tutor and tutee. The more mutual communication has the relationship; the education shall be more productive and have rich content. When the structure of today's education is considered within the context of mutual communication, it can be observed that mutuality of education is passing through a more turbulent period than ever. It seems not possible for education to have a future when a method to improve this communication could not be devised.

At this point, one can assert that an ethical relationship understanding with an ontological-anthropological basis, as Kuçuradi understands, may operate. Because, ethical relationship, as Kuçuradi considers, is a relationship founded based on an understanding that, other than gender, age, religion, language, race etc. which are the basis of social relationships, considers persons as an indivisible integrity namely as human, above all. Within this context, it becomes an indispensable prerequisite for a tutor, the trainer, to possess such knowledge of relationship to build up a qualified educational relationship.

Keywords: Ethical relationship, Education, Knowledge, Communication,

(Eğitimin Bir Geleceğinin Olabilmesinin Onsuz Olamayacak Önkoşulu Olarak Etik İlişki ve Etik İlişkinin Bilgisi)

ÖZET

Diğer eğitim alanları bir kenara bırakıldığında okul eğitiminin niteliğinin öğretmen ile öğrenci arasındaki karşılıklı iletişimin niteliğiyle doğrudan bağlantılı olduğu söylenebilir. İlişki ne denli çok karşılıklı bir iletişime sahipse eğitim de o denli daha üretken ve zengin bir yapıya sahip olur. Karşılıklı iletişim bağlamında günümüzdeki eğitimin yapısına bakıldığında ise, eğitimdeki karşılıklığın geçmişe göre daha sorunlu bir dönemde olduğu görülür. Bu karşılıklı iletişimi artırmanın bir yolu bulunmadığı durumda eğitimin bir geleceğinin olması olanaklı görünmemektedir.

Bu noktada Kuçuradi'nin anladığı anlamda ontolojik –antropolojik temeldeki bir etik ilişki anlayışının bir iş görebileceği ileri sürülebilir. Çünkü Kuçuradi'de etik ilişki, toplumsal ilişkilerin temelini oluşturan cinsiyet, yaş, din, dil, ırk vb. dışında, kişiyi parçalanamaz bir bütünlük olarak, yani her şeyden önce insan olarak gören bir anlayış temelinde kurulan ilişkidir. Bu bağlamda, nitelikli bir eğitim ilişkisi için eğiticinin, öğretmenin böylesi bir ilişkinin bilgisine sahip olması onsuz olamayacak bir ön koşul olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etik İlişki, Eğitim, Bilgi, İletişim

* Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

1.

Education is among the accomplishments and values a human may put forth through its inherent nature. As in its all other values of a human, education may solely unveil itself in the relationship between a person and a person. When considered focusing merely on “school education” putting aside all other fields of education, it may be suggested that such relation is a relationship between the trainer and the trainee; the tutor and the tutee. The nature of the relation between the tutor and the tutee and therefore the nature of education is directly associated with the mutuality of this relationship. The more on mutual dialogue is the relationship based, the more it becomes productive, efficient and rich. Then, the right question to be introduced at this point shall be; how may the mutual relation between a tutor and a tutee be improved? It seems, particularly in our age, that this is the question of primary emphasis to be fielded in terms of pedagogy. Because our age experiences one of its most turbulent periods in respect of educational relationship. Consequently, it seems not possible for education to have a future as long as it remains non-intervened.

2.

Right at this point, we may observe that French Philosopher Lyotard, in a report he furnished to fulfil the request of the council of the universities, made considerably conspicuous assignments. Lyotard, collected his report into a book named “Postmodern Condition” takes the background of the question back to industry revolution. According to him, improvements in technique following the industry brought forth the technological developments in early times of the 20th century which subsequently gave rise to a new language, a language that may also be qualified as technological language. Such radical alteration made the way for an essential transformation in the structure of knowledge itself. Such that, today knowledge is considered as merchandise and traded and produced to be traded. “Knowledge is and will be produced in order to be sold, it is and will be consumed in order to be valorized in a new production: in both cases, the goal is exchange. Knowledge cases to be an end in itself, it loses its use-value”¹. Today, humans do not take note of the accuracy or falsity of

¹ Lyotard Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi Foreword by

knowledge and instead, considers knowledge a material that may be converted into the language of technology which has functionality, well balanced input-output and high performance².

According to Lyotard, this fundamental change in the structure of knowledge is followed by a fundamental change in the structure of education. Today, education is no longer a relation of transfer of knowledge between the professor who is positioned as the cognizant and tutee who is assumed to have no knowledge on the subject, as it was in the classical approach. The objective of the former educational approach which was founded by the understanding of "Science for its own sake" and justified itself by referring to the metanarrative of freedom is to lay open the whole body of learning and expound both the principles and the foundations of all knowledge"³ However, in today's computer age, educational institutions constructed in such a manner for centuries long fall apart and fictional justification is defunctionalised. From Lyotard's point of view today "the transmission of knowledge is no longer designed to train an elite capable of guiding the nation towards its emancipation ⁴ ...the student has changed already and will certainly change more. He is no longer a youth from the "liberal elite" more or less concerned with the great task of social progress, understood in terms of emancipation"⁵.

A student of today, along with the conversion of knowledge into language of informatics, is a person capable of recognizing how he may have access to data banks and aware of its language and with a texture suitable to most effectively asses the brain storms which emerged as a result of interdisciplinary team works he carried out without need to a professor⁶.

When a professor, flip side of the educational relation, is considered; today, as Lyotard suggests, is an age when the alarms for the doom of the professor's age loudly sound. A professor is now "no more competent than networks in transmitting established knowledge, no more competent than interdisciplinary team in imagining new moves or new games"⁷ Today professor who has no presence more than transferring the permanent knowledge to his silent students is in part replaced by machines.

Fredric Jameson, Theory and History of Literature Volume 10, (Manchester University Press, Manchester 1983) pp. 4-5

² *Ibid*, p 51.

³ *Ibid*, p 33.

⁴ *Ibid*, p 48.

⁵ *Ibid*, p 48-49

⁶ *Ibid*, p 52.

⁷ *Ibid*, p 53.

3.

The determination of Lyotard here, on the educational relationship is extremely an accurate one. Indeed, today we pass through a period with highest turbulence of the bond between the trainer and trainee, a communication based on interaction which divulges itself more apparently in particular in higher education. We can observe that an educational manner based on distance education becomes distinct and more common gradually in the university education. Consequently, this process is such a one that, as Lyotard narrated, where tutor in its classical meaning and it may also be suggested that tutee in its classical meaning has lost their identities and presence. However, from the perspective of Lyotard, this is such a positive progress and the integrity of relationships we name as education today is realised in such a favourable manner than ever before.

However, I believe that Lyotard is mistaken at this point. No doubt that when education should be considered merely an activity to spring out the mental talents of a tutee – which I believe this, today, is what education is considered to be – then Lyotard is right. However when we consider education a human activity intended not only to unfold the mental gifts but also the ethical capabilities of tutees' which may help the trainee to proclaim his humanity, then we may profess that Lyotard is wrongful.

4.

Then, when we go back to the beginning to field our principal question, we should again ask how we can transform the relation between the teacher and student into a mutual relationship? No doubt, when we look into the history of philosophy to locate our fountain head, it is possible to see the traces of such a relationship in the philosophy method of Socrates as Plato narrated in his dialogues. A relation founded on this philosophising, is above all, a relationship embodied in the relationship of one another which may also be considered as a master-apprentice relation.⁸ The aim of this relationship is to turn persons into good namely virtuous persons. Thus, persons who become merry at the same time become good citizens.

We can suggest the presence of three stages in the philosophy method of Socrates: Asking questions, replying and obtaining replies. This, in

⁸ Kuçuradi İoanna, Çağın Olayları Arasında (Among the Events of the Era) Ayraç Yayınevi, Ankara 1997 pp 93.

the education relationship is based on an understanding; where the philosopher, with a sort of ingenuity of philosophy trainer, based on the things which he considers the trainee against him is aware; that contains enabling of the trainee to ask the right question and to lead him through a stage where finally trainee gets replies by the help of exemplary replies provided by the trainer to such questions of the trainee.⁹

Here, there are some crucial points to take note of. Firstly, here all steps of the process are in full mutuality and communication flows on a ground of dialogue. Secondly all materials processes during the process consist of things the “apprentice” supposes to be right. Thirdly and finally, the process is triggered with the move, starting to ask questions, of the apprentice.

This final point is essential to perceive the environment of the education of today. Since, as well known, the process in today’s education is evoked by the trainer and therefore things that trainee is considered to be aware of and his interests are not taken into account.

5.

After all these, it may be suggested that the foundation of educational relationship be based upon a mutuality, as in philosophising relationship in Socratic point of view, should be laid by an ethical relationship concept based on an ontological-anthropological approach as Kuçuradi understands.

The fundament characteristics of Kuçuradi’s ethics are its starting point, which is the action of a person, and its reliance on values. “what is central in Kuçuradi’s ethics is looking at the action of a person in its ethical relationship, i.e. without losing sight of the acting person and of the conditions in which he or she acts”¹⁰ In other words “the most important difference between Kuçuradi’s ethics and other theories of ethics, or the novelty of her ethics, is the centrality she ascribes to ‘the ethical relationship’, i.e. to human action in its singularity. In this way, she puts forth what she calls ethical relationship as a subject matter of ethics”¹¹.

⁹ *Ibid*, pp 95.

¹⁰ Tepe Harun, *Ethics in Turkey*, (The Proceedings of the Twenty-first World Congress of Philosophy: Philosophy Facing World Problems. Volume 13. Editor: Ioanna Kuçuradi), Philosophical Society of Turkey, Ankara 2007, pp 333.

¹¹ *Ibid*, pp 334.

Ethical Relationship and Knowledge on Ethical Relationship as an Indispensable Prerequisite for Education to Have a Future

As for Kuçuradi, “when interhuman mandatory relations founded on inherent structure of humans are set aside, a part of other interhuman relationships are relationships worked up voluntarily either directly or indirectly and some are incidental relationships. The first ones come into being upon being established and second ones play a part in existence as being experienced.¹² Kuçuradi, who named first type of relationships as social relationships named second type of relationships as ethical relationships.

According to Kuçuradi “each action of a person of a particular integrity is carried out in the framework of a relationship with another person of a particular integrity, or with human beings in general –with persons with whom he or she does or does not come face-to-face- and in this relationship questions of value are involved”^{13 14}. And continues “In life, an ethical relationship is in question where all relationships, established as member of the group, are grounded¹⁵. Kuçuradi, locating ethical relationship as such, shall strive to fill in ethical relationship concept by pointing out the differences between social relationships and ethical relationships.

According to Kuçuradi, social relationships exist as relative notions to specify the social functions of those who give rise to this relation – both ends of the relationship - ¹⁶ In other words, there are no beings as husband or wife but there is only a husband-wife relationship and similarly there are no managers -managed persons but a manager- managed person relationship. In other words, against these legally-circumscribed dependent relationships, the characteristics of ethical relationships should be real relationships experienced. These real persons are celebrated persons with no matches and particular integrity. For examples, those are Dr. Rieux, Henri, Antigone or Raskolnikov. “In such a relationship, both the relationship itself and the persons on either side of relationship have real existence, each of them is unique. An ethical relationship is unique in all its aspects; this is why it is not easy to make it an object of analysis”¹⁷ (Tepe 2007:334)

Another difference of ethical relationship than social relationships is that the ethical relationship is a relation of values and valuableness-valuelessness life experienced by persons through a chain of events¹⁸. Such

¹² Kuçuradi İoanna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, (Ankara 1999) pp. 5

¹³ *Ibid*, pp 3.

¹⁴ The translation used herein is quoted from the article of Harun Tepe titled “Ethics in Turkey” Information related with the article is given in the bibliography.

¹⁵ Kuçuradi, *Etik*, pp 5.

¹⁶ *Ibid*, pp 6.

¹⁷ Tepe, *Ethics in Turkey*, pp 334.

¹⁸ *Ibid*, pp 6.

actions may either blossom or wither the world of values of the persons. In other words, such relations may be experienced with values such as respect, love and confidence or may be the opposite with deception and disrespect as well. In fact, social relationships are off-value and how to establish them were predefined by law¹⁹ Here, the expectation is to fulfil abidance in conformity with predetermined written rules.

Another difference is although social relationships are unsettled functional relationships; the structure of ethical relationships is unswerving.²⁰ For example, the structure of ethical relationship of today is as it was at the time of Socrates. Because ethical relationship, from the point of view of Kuçuradi, discovers its basis within the structural potentialities of humans.

However, the nature of social relationships manifests itself in its ability to adapt according to recently emerging conditions. And law, above all else, is the tool for such change. Such difference between social relationships and ethical relationship, according to Kuçuradi, give rise to the social relationships be realised on a historical background and such changes to have its own history. "Thus, the history of social relationships consists of the line generated by changes – their termination, invalidation of one and replacement by another or restoration of the same relationship in a new fashion-. However ethical relationships have no history. Solely the past of the relationship may be made mention of, at most²¹.

6.

Thus, it can be suggested that, Kuçuradi, with her ethical relationship understanding referred to a relationship style founded on the propensity to establish relationships other than gender, age, political identity, race, language, religion which underline the social relationships in the relation of a human either with himself or with other humans and also with humanity.

¹⁹ At this point, contrary to the positive referrals of our time on the term ethics, it may be observed that Kuçuradi does not intend to use the term ethics solely with a "positive" meaning. This is a crucial point for philosophical thinking as well as all other thinking methods that argue to put forth knowledge. Because when the content of notions which are ingredients of thinking are filled previously with values, it shall be no more than an act of fancifulness to expect those to produce products leading to informative outcomes.

²⁰ Kuçuradi, *Etik*, pp 11.

²¹ *Ibid*, pp 11.

Ethical Relationship and Knowledge on Ethical Relationship as an Indispensable Prerequisite for Education to Have a Future

To put it in another way, for Kuçuradi, an ethical relationship in which ethical values are experienced, is a relationship founded on tending humans based on the sole knowledge that human is an esteemed being and a cordial urge adopting not to scatter values in his relationships as a principle.

Under the light of these thoughts, it may be mentioned that the educational relationship of today should be reconfigured based on an ethical relationship as to the understanding of Kuçuradi. The relationship between the trainer and trainee being based on a mutual communication as in all interhuman relationships and speaking of a future for education seems solely possible in virtue of such an ethical relationship. It has a vital role at this point that educators, of our age in particular, verge on this relationship with such a cordial urge with an ethical point of view. And to this end, it is a primary prerequisite that educators acquire the knowledge of a relationship in this fashion which is founded on the knowledge of the value of humans and takes into account that the person addressed also attained an ethical integrity. "Even so hard, knowledge on ethical relationship may be revealed by looking into humans and moving around the arts of literature"²². This perspective is possible merely with an ethical education given based on an ethical approach.

²² *Ibid*, pp 4.

REFERENCES

- Kuçuradi İoanna, *Çağın Olayları Arasında (Among the Events of the Era)*
Ayrıç Yayinevi, Ankara 1997
- Kuçuradi İoanna, *Etik (Ethics)*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999
- Lyotard Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*
Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi
Foreword by Fredric Jameson, *Theory and History of Literature*
Volume 10, Manchester University Press, Manchester 1983
- Tepe Harun, *Ethics in Turkey*, (The Proceedings of the Twenty-first World
Congress of Philosophy: Philosophy Facing World Problems. Volume
13. Editor: İoanna Kuçuradi), Philosophical Society of Turkey,
Ankara 2007

*Ethical Relationship and Knowledge on Ethical Relationship as an Indispensable
Prerequisite for Education to Have a Future*

BÜYÜK CAM'DA 'PATETİK HATA': BİR MÜZMİN BEKÂRIN *COGITO* SAHNESİNDE PORTRESİ

Oğuz HAŞLAKOĞLU*

Özet

Bu makalede Duchamp'ın "Büyük Cam" olarak bilinen yapıtı, sembol kavramının temel metinlerde ortaya konulan anlamı üzerinden sanatsal eylem esasında anlaşılabilir şekilde ele alınmaktadır. Bu anlamda "Büyük Cam" bir yapıt olarak, Duchamp'ı persona'sında maske/kişilik olarak anlama imkânı vermektedir. Buna göre üst bölmedeki gelin ve alt bölmedeki bekârlar aslında erotik itkiye tâbi bir mekanizmanın unsurları olarak yalıtılmış kesinliğin döngüsünde birleşmek üzere döner dururlar. Bu durumun logos ve eros arasında oluşturduğu gerilim nedeniyle de bekârlar yapıtta alt bölmede 'Çikolata Öğütücüsü'yle ifadesini bulan hakikat üzerine durmadan söz üreterek 'kendi kendilerini tatmin' ederler. Sonuç olarak, bir erkek söylemi oluşunda hakikat araştırmalarının 'bilinçdışı' perde arkasını ifşa ettiği bu düalist mekanizmanın cogito sahnesi, aynı zamanda müzmin ve muzip bir bekâr olarak Duchamp'ın kendi portresi oluşuna da ışık tutar.

Anahtar Kelimeler: Duchamp, Büyük Cam, Descartes, Sembol, Persona, Eros/Logos, Cogito.

'Pathetic Fallacy' in 'The Large Glass': A Portrait of a Confirmed Bachelor on the Cogito Scene

Abstract

In this essay, Duchamp's 'The Large Glass' is understood in view of artistic praxis which took its essence from the concept of symbol as it was defined in the basic texts of philosophy as the very limit between the representer and the represented. In this way, 'The Large Glass' allows itself to be understood as the persona of Duchamp in its double meaning of mask and personality. According to this view, the upper section of bride and the lower section of bachelors are trapped in an erotic drive as its necessary parts which in turn circles forever within the isolated loop of certainty without any hope for a union. As a result of this strain between logos and eros bachelors are apt to self-satisfaction by means of incessantly talking about truth which finds its symbolic expression in 'Chocolate Grinder' in the lower section. Finally, this Cartesian determined cogito stage of dualistic mechanism which Duchamp revealed its unconscious back stage as the male oriented inquiry of truth under the pressure of erotic impulses also put on the scent of his own inveterate and impish bachelor portrait.

Keywords: Duchamp, The Large Glass, Descartes, Symbol, Persona, Eros/Logos, Cogito.

* İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü öğretim üyesi (haslakoglu@itu.edu.tr).

Bu makalede, sanatçısı Marcel Duchamp tarafından kısaca "Büyük Cam" olarak anılan "Bekârları Tarafından Soyulan Gelin" adındaki, 1915-23 tarihleri arasında oluşturulan, 20. yüzyılın ilk yarısının en önemli sanat yapıtlarından birini ele almaya çalışacağım. Öncelikle başlıkta geçen 'patetik hata'dan kısaca bahsetmek gerekiyor. İlk kez, Victoria döneminin önde gelen sanat eleştirmenlerinden John Ruskin tarafından adlandırılan bu temsil tekniği, temsil edilen doğal olguyu belli bir duyguyla niteliyor; "öfkeli fırtına", "hırçın dalga" örneklerinde olduğu gibi. Mantıksal hatada olduğunun tersine 'patetik hata' bir hata değil, tıpkı fabлда olduğu gibi meşru bir edebi benzetme tekniği. Bu açıdan bakıldığında, Büyük Cam'da bulunan üst ve alt bölmeler arasında *eros*'a dayalı ilişkiyi mekanik bir esasta işlemesi bakımından, Duchamp'ın bu tekniğe başvurduğu söylenebilir, üstelik Ruskin'in bu deyimle kastetmediği anlamda "marazi (*pathetic*)" vurgu içerecek biçimde.

Meşru olan bu hatanın duygusal yanını *eros* oluşturduğuna göre bizim burada öncelikle resimde üst ve alt bölmeler arasında söz konusu; enerjisini kendisi üretip tüketen ve erotik bir içeriğe sahip olduğu anlaşılan 'devri daim' sürecinin bir parçası olarak, alt bölmede yer alan ve birbirine bağlı iki farklı gereçle bir tür makastan oluşan 'düzenek' tasvirinin neye karşılık geldiğinden başlamamız gerekiyor. *Pathos*'u ve yakıtı olan *eros*'un çekip çevirdiği bu iki bölmeli devri daim düzeneğinin anahtarını bu mekanizmanın işlevinin neyin temsil ettiğinde yattığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bakımdan, genel anlamda sanat için söz konusu olan *temsil sorunu* elbette burada da karşımıza çıkmaktadır.

Bir bütün olarak sanatın, türü ne olursa olsun, aslında bir temsil olduğu düşünüldüğünde, her yapıtın bir ifade taşıdığı görülür. Bu durum, ister dış dünyanın tasvirinde olduğu gibi dışsal, isterse de doğrudan içsel, katıksız bir duygu ya da düşüncenin ifadesi olarak alınsın; sanat ancak temsili bir ifade olduğu içindir ki bildiğimiz gerçeklikten ayrı kendine özgü bir gerçekliğe sahiptir. İşte tam da bu nedenle Büyük Cam'ın bir temsili ifade olması bakımından, alt bölmede yer alan düzeneğin bir "sembol" olarak anlamına bağlandığı düşüncesinden yola çıkıyoruz.

"Sembol" Yunanca bir sözcük olan "sumbolon"dan geliyor. Birebir anlaşıldığında "bir araya atılmış" demek. Burada "atılmak", daha çok "getirilmek" anlamındadır; örneğin, iki kemiğin birleştiği eklem yeri ya da iki kişi arasında söz konusu bir dostluğun veya anlaşmanın kanıtı olarak karşılıklı tutulan bir çanak parçasının ya da benzeri bir şeyin iki yarısından her birinde olduğu gibi. Bu açıdan sözcük, temel olarak, örtük biçimde, iki şeyin birbirine bağlandığı ya da birleştiği bir "sınır"ı imâ ediyor. Ancak görünüşe göre bu bağlanma, ilginç bir şekilde, bağlanan yanlardan yalnızca

birinin temel alınması nedeniyle, sembolün günümüzde kullanılan şekliyle olduğu üzere bir tür işaret etme ilişkisi üzerinden anlaşılması ve ifade edilmesine yol açıyor. Bunun nedeni ise sembolün temel olarak sembolize ettiği şeye kendisi üzerinden işaret ediyor olmasıdır.

Platon *Symposium*'da Aristophanes'e atfen aktardığı söylenece, sözcüğü, önceden tek bir insan cinsi iken sonradan ayrıştırılan erkek ve kadın türleri için biri diğerinin *sumbolon*'u olduğu şeklinde kullanıp; "her erkek ya da kadın bu yüzden *sumbolon*'u olduğu karşı türü arar" diye ifade ederken tam da bu duruma işaret ediyor görünür.¹ Buna karşın Aristoteles *Peri Hermeneias*'da,² "sözdekiler (*phōnē*) ruh hallerindekilerin (*psukhē pathēmaton*), harfler de (*graphō*) sözdekilerin *sumbolon*'udur" der.

Burada ilginç olan, Aristoteles'in, *sumbolon*'un bir 'sınır' oluşunu, yine aynı yapıtta yer alan, sözler (*phōnē*) ancak isimler (*onoma*) sayesinde "*sumbolon* hâline gelirler (*genētai*)" ifadesindeki *genetai* kelimesinin de gösterdiği üzere, aslında bir meydana gelme ya da görünür olma anlamında kullanıyor olmasıdır.³ Başka bir deyişle, Aristoteles bir meydana gelme fiiline dayandırmakla, örtük bir biçimde, *sumbolon*'un bir şeyin başka bir şeye dönüştüğü 'sınır' oluşunu içeriyor görünmektedir. Bu anlamda, Yunanca *sumbolon*'un, bir 'sınır' oluşuna, 'maske' ve 'rol' anlamlarına birlikte gelen Latince *persona* kavramı üzerinden yaklaşılmaya çalışmanın daha uygun olacağı düşüncesinden yola çıkacağız. Bu şekilde *sumbolon*'un bir *persona* oluşu, maskesine oynadığı kişilik olarak bürünen oyuncunun *hupokritēs* olarak iki şeyin –kendisi ve rolünün– birbirinden ayrıldığı 'sınır' konumu ile *sumbolon*'a ışık tutacaktır.

Genelde anlaşıldığı şekliyle bakıldığında, sembolde, örneğin özgürlüğün uçan kuşla sembolize edilmesinde olduğu gibi, düşünsel/kavramsal olan duyusal/algısal olanda hayal gücü üzerinden temsil edilir. Temsilde algının bu konumu belki herkesçe bilinen düşüncelerin sembolize edilmesinde sorun yaratmayabilir. Ne var ki mesele, bizim burada yapmaya çalıştığımız türden, sembolü *sumbolon* kelimesinin işaret ettiği 'iki şeyin bir araya geldiği sınır' anlamında temsilin zeminine bir 'meydana gelme' (*genētai*) olarak yerleştirme çabasına gelince, bu durum, sembolün sanatla kökensel ilişkisine dair bir yaklaşım içerebilir. Dahası böylece

¹ Aristophanes'in 189c'de başlayıp 193e'de biten anlatısının konumuzla bağlantılı kısmında şu ifadeler yer almaktadır: "hekastos oun hēmōn estin anthrōpou sumbolon, hate tetmēmenos hōsper hai psētai, ex henos duo: zētai dē aei to hautou hekastos sumbolon." (Platon, *Symposium* 191d).

² Aristotle, *Peri Hermeneias*, 16a.

³ Aristotle, *Peri Hermeneias*, 16a.

sumbolon'un bir *persona* olarak maske yanının anlaşılmasına da ışık tutar çünkü yüz ve onu giyen maske aynı sınırı paylaşmayan, dolayısıyla da bitmiş olmasına rağmen birleşmemiş olması nedeniyle de biri diğerini örten iki ayrı öğedir. Oysa bakıldığında oyuncunun yüzündeki maske onun oyun eylemi içinde büründüğü o ân olduğu kimse olarak rolüdür. Bu açıdan maskenin oyun eylemi içinde hiç bir bölünme mesafesine yol açmadığına özellikle dikkati çekmek gerekir çünkü oyuncu ile oynadığı kişilik ne kadar ayrı olsa da oyun itibarıyla aynıdır. Bu şekilde anlaşılan *persona*, aynı zamanda, türü ne olursa olsun bir yaratıcı eylemde, eylemcinin eylemince belirlenmesine de açıklık getirir. Bu açıdan bakıldığında yapıt bir *persona* olarak, yapıma eylemi içinde oyuncunun aynı, bu eylemin sonucu olarak ise ondan ayrı olacaktır. Burada aynı ve ayrı oluşun bir zamansal öncelik içermediğine özellikle dikkati çekmek gerekir, çünkü aksi takdirde önceden hazır ve nâzır bir özne konumu zorunlu olarak varsayılır. Oyun eylemi esnasında bir tiyatro oyuncusu nasıl aslında olmadığı kimsenin aynısı ise, örneğin, bir ressam da aynı şekilde resmetme eylemi ânında yapıtının aynı, bu eylemin yine o ân ortaya çıkan tualdeki izleri ve sonucu olan bitmiş yapıt itibarıyla ise ondan ayrıdır. Dolayısıyla da yaratıcı eylem ânında, aynı olmakla ayrı olmak aynı ânda olması gerektiği içindir ki eyleyen eylemince belirlenir diyoruz.

Genellikle, sanatta yapanı şahsa indirgeyip eylem esasından soyarak yapıttan ayırdığımız için, yapıtı, tümüyle biçime dayalı olarak yapanın âdeta hayaletinin dolaştığı çağrışım ve işaretlere dayalı bir değerlendirmeye indirgediğimiz söylenebilir. Çalışmanın başında sözü edilen mecazi 'duygusal hata'nın aksine bu kitabı 'düşünsel hata'ya, temsil sorununu sanatsal eylem esasında anlamaya çalışmak yerine sonucu olan temsilin kendi içindeki temsil etme koşullarında anlamaya çalışmanın neden olduğunu söylemek yanlış olmaz. Oysa bizim burada ifade etmeye çalıştığımız şekliyle yapıt, eylem içinde aynı, bu eylemin sonucu olan bitmiş yapıt olaraksa ayrı tümüyle bir 'sınır koşulu' oluşunda yapanda temellenir. Dolayısıyla içinde öncelikle eyleyenin kendisinin biçimlendiği söz konusu eylem bakımından sanatçının biçimlendirmesi gereken asıl malzemenin öncelikle kendisi olduğu görülür. İşte bu anlamda sanatsal eylemin de biçim itibarıyla 'yapma'; içerik itibarıyla ise esasen mimetik anlamda bir 'olma' eylemi olduğu söylenebilir. Plastik Sanatlarda geçen 'plastik' sözcüğü gerçek anlamına bu şekilde kavuşur görünmektedir: Sanatsal eylem her şeyden önce onu eyleyenin kendisini bir sanatçı olarak yaratır. Öyle olunca da bu her ân yoğrulabilir canlı plastik malzemenin mimetik bir içerik olarak aldığı biçimin görünür izdüşümü olan yapıt, yapanın yüzü olarak okunduğunda, karşımızda o yapıt olarak duranın

da 'oluşagelmiş özne' olduğu görülür çünkü bir kimsenin yüzü o kimsenin kendisidir.

Şu durumda, yukarıda kısaca açılmaya çalışıldığı şekliyle ele alındığında Büyük Cam'ın bizatihi yapanın kendi eylemini konu edinerek tasarlanmış bir yapıt olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda "Büyük Cam", Van Eyck'in "Arnolfi'nin Evliliği" ve Vélasquez'in "Las Meninas"ında 'özne olma bilinci' olarak resmedilenin *cogito*'nun yalıtılmış düalizminde teşhiri olarak modern sanatın düşünceyi esas alan temel ilkesi üzerinden ironik anlamda yeniden üretilmesi olarak görülebilir. Yapıtta, yapım sürecinin uzunluğu da düşünüldüğünde, Duchamp'ın belli bir yorum düzlemini açık tutarak bir metin okumasına benzer bir durum oluşturmak istediğini anlamak zor değildir. Bunda elbette yapıtın bitirilmeden bırakılmasının da oldukça önemli bir rolü vardır. Bu amaçla yayınlanan "Yeşil Kutu" olarak bilinen Büyük Cam'la ilgili tıpkıbasım dokümanlar, yapıt için tasarlandığı hâlde uygulanmamış bütün unsurlarıyla ve çok çeşitli referans kaynakları ile görsel yapıtın dilsel müteakabili olarak başlı başına bir anlam bağlamı oluştururlar. Bu dokümanlar, türlü Batı eksenli felsefi, edebi, tarihi, bilimsel vb. metinlere referansla okuyucu/seyircinin yapıtı kendi zihninde oluşturabilmesini ve böylece yapıtı kendi zihinlerinde tanımlamalarını sağlama amacı taşırlar. Duchamp'ın, daha sonra bütün bir sanat tarihini derinden etkileyerek, sanatın eksenini Kübist devrimdeki gibi sadece göreceli değil mutlak anlamda düşünceye kaydıracağı yaklaşımıyla esin kaynağı olacağı Kavramsal Sanat adıyla ortaya çıkacak olan sanat akımının en önemli ilkesini de zâten bu izleyici ve yapıt arasındaki görsel olmaktan çok düşünsel sürecin dilsel bir referans ağına bağlı olarak söylem içinde şekillenmesi oluşturur.

Bu dokümanlardan⁴ sanat tarihçisi Jean Clair'in fark ettiği bir tanesi özellikle dikkate değerdir. 17. yüzyılda bir manastır çevresinde buluşan ve aralarında Descartes'ın da bulunduğu bir grup tümü bekârlardan oluşan bilimsel topluluk, belli bir araştırma için güç birliği etmek üzere bir araya gelmişlerdir. Bu araştırmanın amacı doğanın tümüyle mekanik esaslar üzerine kurulu bir düzeni olduğunu ortaya koymaktır. İşte, Duchamp'ın, 'bekâr' oluşlarına atfen bu bilimsel topluluğun doğayı *modus operandi*'sinde bir 'makine' olarak keşfetme amacının bilinçdışı arka planında yatan *eros*'un aslında tüm bir devr-i daim mekanizmasına hükmeden *pathos*'u olarak hicvetmiş olması, kendi zihninde hakikati bir keşif olarak aslında erotik bir 'soyma' esasında aldığını gösteriyor. İşin ilginç yanı Kadim Yunan

⁴ Sanat Tanımı Topluluğu, *Marcel Duchamp*, STT Yayını, İstanbul, 1984, s. 43-44.

düşüncesinde *alêtheia*, hakikat olarak sahih anlamını daha sonra çevrildiği Latince *veritas* sözcüğü üzerinden 'karşılık gelme' (correspondence) olarak düşünüldüğü doğrulukta (truth) değil 'saklı olanın açılmasında' bulur. Bu çerçeveden bakıldığında, *logos* ve *eros* bağlamı Büyük Cam'da, bizzat *philosophia* olarak alındığı Platon'dan⁵ itibaren Batı düşüncesinde Freud'un, nevroz mekanizmasının temel bileşenleri olduğu Psikanaliz kuramına kadar ısrarla göz ardı edilen karşılıklı etkileşimi içinde, bir *psyche topographia*'sı olarak gözler önüne serilir.

Bu durum, aynı zamanda, alt bölmedeki bekârların neden üst bölmedeki gelinden ayrı düştüklerini de açıklar. Bekârlar, Rönesans'ın Humanizm ideolojisinin en temel dayanağı olan insanın özne olarak keşfinin bir sonucu olarak 'ayrıcılıklı gözlemci konumunda' kendilerini daha sonra *engineer* (mühendis) sözcüğünün kökeni olan *ingeniare* (kontrol eden, düzenek kuran) esasında, tümüyle doğaya hükmetme esasında tanımlarlar. Bu anlamda, doğayı bir makine oluşunda ortaya koyacak *tekhne* faaliyetinin ana ilkesi olan *logos*'un (tanım, rasyonel ilke vb.) doğanın keşfini 'teknoloji'ye dönüştürmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle öncelikle bekârların entelektüel faaliyetinin felsefi ve bilimsel motivasyonları ne olursa olsun 'doğayı ele geçirme' arzusu içeren bir ilk örnek 'teknoloji' olduğu görülmektedir. Bu durum Büyük Cam'a şöyle yansır; ne bekârların doğayı/hakikati keşfetme arzuları gelinin soyulması anlamında arzulanan tamamına varır, ne de bu durumdan sürekli biçimde erotik olarak tetiklenen bekârların zihinlerinde, sembolik anlamda bir çikolata öğütücüsüyle ifadesini bulan, 'saklı olanın açılması' anlamında hakikat üzerine düşüncelerin ya da Duchamp'ın deyişiyle "bekâr sözlerinin" sonu gelir. Duchamp "Büyük Cam"ın bir bütün olarak okunabilmesinin en önemli öğelerinden biri olan 'çikolata öğütücüsü' için şöyle bir not düşmüştür: "Her bekâr kendi çikolatasını kendi öğütmek zorundadır."⁶

Bu noktada, Büyük Cam'daki bu 'yalıtılmış döngüyü', Duchamp'ın her şeyden önce bir Fransız olarak elbette çok iyi bildiği Kartezyen düşünce bağlamında, Descartes'ı *cogito*'ya götüren "düşünceye dalma, tefekkür" (*méditation*) süreci ile kıyaslamaya çalışarak arada bir benzerliğin olup olmadığını anlamaya çalışmak yerinde olacaktır. Descartes kuşku ile başladığı 'neyi bilebilirim?' sorusuna 'her şeyden kuşkulanabileceğimi' cevabını verdikten sonra sonuçta kuşku duyamayacağı tek şeyin kuşku duyması olduğunu fark eder. Bu vesileyle düşünmekte olduğunu, düşünmesinin ise kendi kendine değil ancak bir özne ile mümkün olabileceği

⁵ Bkz. *Symposium, Phaidros* diyalogları.

⁶ *Marcel Duchamp*, s. 43.

görüşü üzerinden bilinen ifadesine varır: “Düşünüyorum öyleyse varım” (*cogito ergo sum*).⁷ Burada *cogito*'nun aynı zamanda düşünen bir öznenin kuruluşu olduğuna dikkati çekmek gerekiyor. Bu bakımdan *cogito*'yu her zaman “ego cogito (*ben düşünüyorum*)” olarak anlamak doğru olacaktır. Böylece *cogito*, geldiği noktada, “öyle ise varım” (*ergo sum*) kesinliğine kavuşması ile amacına ulaşmış gibi görünmekle beraber, Kartezyen düşüncenin tüm bildik sorunlarını da beraberinde taşır. Bunlardan en önemlisi ise, kendi dışında bir dünyanın varlığını kanıtlamada ‘hatalı muhakeme’ (*logical fallacy*) olarak Tanrı’yı gerekçe alma olan *deus ex machina*'ya başvurması sebebiyle, Kartezyen mantığın kendi öznel varlığının ‘yalıtılmış kesinliğinde’ âdetâ asılı kalmış olmasıdır. Bu durum, doğayı bir makine olarak keşfetmeye çalışan 17. yüzyıl bekâr araştırmacılarından Descartes'ın, görünüşe göre, topluluğun ruhunu en iyi yansıtan kişi olduğunu göstermektedir; gerçekten de bir makinenin tasarım ilkesini yalıtılmış kesinlikten daha iyi ne tanımlayabilir ki? Öyleyse doğayı makine olarak görmek aslında Ryle'in deyişiyle “makinedeki hayalet”⁸ olan *ego-cogito*'nun zorunlu bir sonucundan başka bir şey değildir. Şöyle diyor Duchamp: “Fransız eğitim sistemi katı mantıksal öncüllerden oluşur ve siz bunu bir şekilde kendinizle taşırsınız. Bir Descartes'çı olduğumu yadsımalıydım.”⁹

Gerçekten de Duchamp'ın, mantığı her zaman ironi ile karşılayan ve mantıksal kesinliğe karşı rastlantıyı kimi yapıtlarında (Stopaj Ağı vb.) sanatsal bir yaklaşım olarak öne çıkaran bir yanı olduğu bilinir. Ne var ki Büyük Cam'da bekârlar kısmındaki mekanizmanın en önemli parçalarından biri olan çikolata öğütücüsüne tesadüfen bir dükkânın vitrininde ilk kez rastladığında, bu düzeneğin çevrimsel yapısından etkilenerek yaşadığını söylediği “büyülenme” duygusu ve bunu, yine kendi ifadesiyle, onanizmin (kendini tatmin) ve narsisizmin bir sembolü olarak alışı¹⁰ gösteriyor ki, aslında *cogito*'nun katı ve kesinlikçi yanına yönelik tüm ironik yaklaşımları ve itirazlarına rağmen, onun ‘yalıtılmış’ bir entelektüel faaliyetin öznel merkezini oluşturan *ego* anlamından pek şikâyetçi değildir.

Heidegger, eleştirel bir yaklaşımla, Descartes'çı *cogito*'nun modern felsefe ve bilimin kurucu ve taşıyıcı ilkesi olduğu tespitinden hareket eder. Ne var ki bunun sadece felsefeyi ilgilendiren bir sorun olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Duchamp'ın durumunda olduğu gibi, eğitimle birlikte gelen ve

⁷ Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume II, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press 1984 (Bkz. 1. ve 2. Meditasyonlar).

⁸ Bkz. Gilbert Ryle, “Descartes' Myth,” *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949.

⁹ Marcel Duchamp, s. 46.

¹⁰ Marcel Duchamp, s. 42-43.

böylece yerleşen zihinsel formatlar, bir zamanlar yalnızca bir felsefecinin zihninde olmaktan ibaret kalmayıp, bunu eğitim olarak içselleştirmek durumunda olan herkesi pek çok boyutlarıyla ilgilendiren aslında karmaşık bir sorundur söz konusu olan. Duchamp'ın anlamaya çalıştığımız yapıtının da gösterdiğini düşündüğümüz gibi, belli bir anlayışın yoğurduğu zihinlerimiz bu etkiyi tüm tarihsel, toplumsal ve kültürel sonuç ve etkileriyle ister istemez taşımaktadır. Dahası, Duchamp'ın yaptığı gibi, bunu bizzat konu edinmek yoluyla manevra ve mekanizmalarını hicvederek teşhir etmek, eğer aslında gereken gerçekten *cogito*'nun aşılması ise, denilebilir ki daha ziyade getirisi bireysellikten ziyade bireyci bir şöhret anlamı taşıyan bir tür 'yaparak tüketmek' gibi görünmektedir.

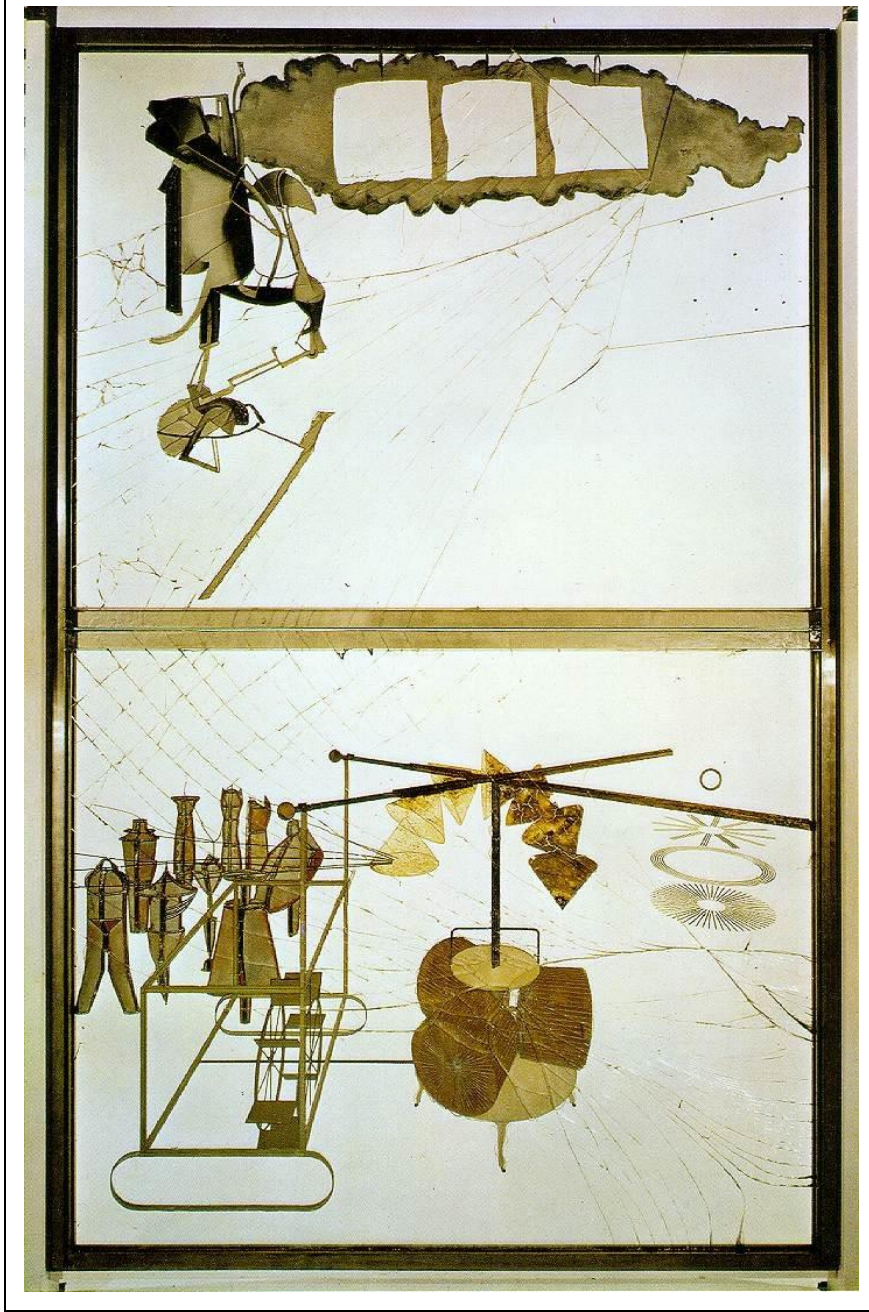
Bilinen şeydir ki insanın kendi alışkanlıkları üzerine konuşması ya da hicvetmesi, onu bırakmasından her zaman daha kolaydır. Bunun nedeni giderek alışkanlığın insanın bütün dünyasına anlam veren bir konuma erişmesidir. Öyle ki insan onunla anılır ve dahası kendisini de giderek onunla özdeşleştirir; *habit* (alışkanlık) bir *habitat* (alışıldık yaşam çevresi) halini alarak insanın içinde barındığı bir *ethos* (değer bağlamı) oluverir. Başka bir deyişle, alışkanlığımız kimliğimizi belirler.

Bu durumun yarattığı zorluk elbette salt zihinsel olarak aşılmasını da kendisini gösterdiği kültürel, toplumsal ve tarihsel yönleriyle ortaya koyduğu kuşatıcılığında kanıtlamaktadır. Bunun nedeni *cogito*'nun artık bir düşünce değil başlı başına bir düşünsel ve bilimsel *habitat* ve kültürel *ethos* hâline gelmiş olmasıdır. İşte bu çerçevede bakıldığında, Büyük Cam'da Duchamp'ın kendisinin de görünüşteki 'mantıksal' kaygıda ifadesini bulan 'erotik' itkilerinde asılı kalarak alt bölmede kısılp kalmış onanist ve narsisist bekârlardan oluşan Kartezyen grupta, tüm aksi beyanlarına rağmen öznelci bakış esasında müstehzi bir üye olarak yerini aldığını söylemek zorundayız. Dahası denilebilir ki bizatihi Büyük Cam, Duchamp'ın, *logos*'un yalıtılmış kesinliğinde bekârlar ve gelin arasındaki imkânsız vuslatı konu edinişini erotik olarak hicveden *cogito* sahnesinde müzzip bir müzmin bekâr olarak alt bölmedeki çikolata öğütücüsünün nezdinde aslında kendi portresidir.¹¹

¹¹ Bu makale, 2003 yılında Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde verilen aynı adlı konuşma metninin geliştirilmesi ve yeniden yapılandırılmasıyla hazırlanmıştır.

Oğuz HAŞLAKOĞLU

Ek: Genel olarak "Büyük Cam (*Le Grand Verre*)" diye bilinen "Bekârları
Tarafından Soyulan Gelin (*La Mariée mise à nu par ses célibataires*)"



KAYNAKÇA

Aristotle. (1962), *On Interpretation*, trans. Harold P. Cook, Cambridge: Harvard University Press.

Descartes, Rene. (1984), *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume II, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.

Platon. (1903), *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford University Press.

Gilbert, Ryle. (1949), "Descartes' Myth," *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.

Sanat Tanımı Topluluğu. (1984), *Marcel Duchamp*, İstanbul: STT Yayını.