

FELSEFE DÜNYASI

2014/1 Sayı: 59 FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir. ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN
Araş. Gör. M. Enes KALA

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Adres

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay - Çankaya / ANKARA
PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40
www.tufed.org.tr

Fiyatı: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32
Basım Tarihi : Temmuz, 2014, 750 Adet

İÇİNDEKİLER

Mehmet BAYRAKDAR	3
ÇAĞDAŞ BİR KÜLTÜR SOSYOLOĞU: MUZAFFER TUFAN	
Fatih ÖZTÜRK	15
PLATON VE DEVLET'İN EPİSTEMOLOJİSİ ÜZERİNE	
Nebi MEHDİYEV	41
GETTİER SONRASI EPİSTEMOLOJİDE DESCARTES ODAKLI BİLGİ TANIMI TARTIŞMALARI	
Hüseyin ÖZTÜRK	60
POZİTİVİST FELSEFENİN TÜRKİYE'YE YANSIMALARI	
Fatih ÖZGÖKMAN	77
ENTROPİ, ŞANS VE TANRI	
Kamil KÖMÜRCÜ	113
ANTİK YUNAN'DA RETORİK ALGISI	
Musa DUMAN	132
HEIDEGGER'İN DÜNYA FENOMENİ	
Eyüp AKTÜRK	150
METAFİZİKSEL BİR SORUN OLARAK KÖTÜLÜK	
Yakup KAHRAMAN	168
VAROLUŞUMUZUN TEMEL TAVRI OLARAK ANLAMA	
Emir H. ÜLGER	183
G. SİMMEL'DE SINIFSAF FARKLİLİĞİN NESNELLEŞTİĞİ BİR ALAN: MODA FELSEFESİ	
Songül DEMİR	217
FELSEFİ MEKTUPLAR: HANNAH ARENDT'TEN THEODOR W. ADORNO'YA	
Haluk AŞAR	226
İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN TEMELİ OLAN "İNSANIN ONURU" SORUNU	
Tülay DÜZENLİ	237
SUFİ VE DİL (KİTAP TANITIMI)	

ÇAĞDAŞ BİR KÜLTÜR SOSYOLOĞU: MUZAFFER TUFAN

Mehmet BAYRAKDAR*

Benim kendilerine hitap ettiğim şekliyle Muzaffer Ağabey, günümüz Türk dünyasında yetişmiş olan en önemli bir kültür sosyoloğudur. Muzaffer Ağabey'i, 1973 yılının Mart ayının ilk günlerinde tanımıştım. Paris'teki Cité Universitaire'in güney lokantasına üç Türk arkadaşımınla öğle yemeği için gitmiştik; yemek için kuyruğa girmiştik. Önümüzdeki o günden sonra benim için "Muzaffer Ağabey" olacak kişi bize dönerek, sevimli bir bakışla "Siz Türk müsünüz?" dedi; biz de "Evet, Türküz" dedik. Gülerken ve sevimli bakışları bir kat daha artarak, "Ben de Türküm; Yugoslavya Türklerinden; Gostivar'dan" dedi. Kendisiyle dostluğum, işte o gün böyle başlamıştı; sağlığında çeşitli vesilelerle dostluğumuzu yeniledik. Bilim aşkı ve Türk sevgisi üzerine kurulu dostluğumuz Hakk'ın rahmetine kavuştuğu 2012 yılından sonra da manevi olarak sonsuza dek devam edecektir.

Burada ne Muzaffer Tufan ile olan dostluğumuzun hikayesini ve onunla olan tatlı hatıralarımı, ne de onun hayatını anlatacak değilim.¹ Sadece elimden geldiği ölçüde, bir kültür sosyoloğu olarak onun bilimsel kişiliğinin bazı yönlerini tanıtmaya çalışacağım.

Muzaffer Tufan'ın kitap, makale ve bildiri türünden bilimsel çalışmalarına baktığımızda, onun bilimsel ilgisinin odaklandığı temel alanın, genel olarak Türk tarihi ve kültürü, özel olarak da Balkan tarihi ve kültürü olarak görünmektedir. Akademik formasyon itibarıyla sosyolog olan Muzaffer Tufan Türk tarih ve kül-

* Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Prof. Dr.

1 Prof. Dr. Muzaffer Tufan'ı okuyucular arasından tanımayanların olabileceğini düşüncesiyle onu çok kısa olarak tanıtmak faydalı olacaktır. Muzaffer Tufan, 1936 yılında Makedonya'nın Gostivar kentinde doğmuştur. Yüksek öğrenimini Üsküpte tamamlamıştır. 1972'de Paris René Descartes Üniversitesi sosyolojiden Yüksek Lisansına kayıt olmuştur ve 1978'de Doctorat du 3^e Cycle diploması almıştır. 1985 yılında da aynı üniversiteden tarihten Devlet Doktorası (Doctorat d'État) diploması almıştır. 1987 yılında Türkiye'ye gelerek, Hacettepe, İstanbul ve Trakya Üniversitelerinde dersler vermiştir. İstanbul'da 2012 yılında vefat etmiştir.

türünü, bir tarihçi bakış açısıyla değil; bir sosyolog bakış açısıyla incelemiş ve yorumlamıştır.

Kırk yılı aşan bilimsel ve akademik kariyerinin neredeyse tamamını Türklüğe, Balkan Türklerine ve bu arada Balkanlarda yaşamış ve yaşamakta olan Müslüman topluluklara adanmış olan, profesörlük rütbesi ve unvanıyla Üsküp Üniversitesi ile Hacettepe, İstanbul ve Trakya (Edirne) Üniversitelerinde hocalık yapmış olan, uzun ve hacimli değerli çalışmalarını belgelere ve birinci el kaynaklara dayandıran Muzaffer Tufan, hiç kuşkusuz kültürel sosyoloji veya kültür sosyolojisi ekolünün kurucularından ve önemli temsilcilerinden birisidir. Biz burada daha çok onun bu yönünü ele alıp tanıtmak istiyoruz. Bilimsel çalışmalarının önemli bir kısmını Sırpça ve diğer Balkan dillerinde yazdığı ve bizim de o dilleri bilmediğimiz için, Muzaffer Tufan'ın sosyoloji, tarih ve kültür anlayışını maalesef sadece Türkçe ve Fransızca eserlerine ve yazılarına dayanarak ortaya koymaya çalışacağız.

Muzaffer Tufan, kuramsal sosyolojiye bir disiplin olarak bakmış; ancak bu disiplinle bilgiye ulaşmak için, uygulamalı bir bilim dalı haline getirilmesi gerektiğine inanmıştır. Uygulamalı sosyolojiyi kendisinin de açıkça belirttiği gibi iki alan araştırmasıyla yürütmüştür: Tarih ve Kültür. Bu alanlardan birisine "Kültür Tarihi"; diğerine ise, "Kültür Sosyolojisi" demiştir.² Dolayısıyla Muzaffer Tufan için esas olan kültürdür; ancak kültürün bulunduğu ve açığa çıktığı yer, dil ve tarihtir; araştırma yöntemi ise bir bütün olarak sosyolojidir. Bu nokta oldukça önemlidir: bize göre Türk kültürünün incelenmesine ve araştırılmasına uygulanışı da yenidir. Elbette Muzaffer Tufan'dan önce Balkan Türk tarihi ve kültürüyle ilgili bilimsel çalışmalar yapılmıştır; fakat Balkan Türk kültürünü tarih zemininde sosyolojik yöntemle çalışma yapmak Muzaffer Tufan'ın önemli bir katkısı olmalıdır; onun ayrıcalığı bu noktadadır.

Muzaffer Tufan, kendisinin de belirttiği gibi, bilimsel çalışmalarını bir "Özel dünya" ve bir "Genel dünya" ya yönelik yapmıştır. Özel dünya, akıl ile his, beyin ile kalbin karmaşık ürünü olan her insanın özel benliğidir.³ Genel dünya ise, bu benliği tarihte sosyolojik yöntemlerle ortaya çıkarmaktadır. Özel dünya, yine kendi ifadesiyle "Genel dünya" içerisinde bulunur; insanlar Özel dünyadan ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın, yine de "Genel dünya" içerisinde kalırlar ve yaşamaya devam ederler. Dolayısıyla bir ulusun tarihi ve kültürü özel dünyaların toplamıdır. Bu açıdan bakıldığında bir Balkan Türk'ünün özel dünyası, genel

2 Tufan (M.): "Kültür Tarihi ve Kültür Sosyolojisi Alan Araştırması", Balkanlarda Türk Kültür Bütünlüğü, İstanbul, 2010, s. 21. Bu eser bundan sonra adı geçen eser olarak, "Age." şeklinde kısaltılarak anılacaktır.

3 Tufan, (M.): Önsöz, Age., s. 14.

Türk dünyasından ayrı değildir. Bunun için de Muzaffer Tufan'a göre coğrafyalar, bir farklılık veya farklılaşma unsuru değildir. Özel dünya davası, genel dünya davası demektir. Yaşam ülküsü, Dava'yı yaşatmak ve tanıtmak olmalıdır. Muzaffer Tufan da, özel dünyası ile bir Dava adamıdır. Dava, Türk tarihi ve kültürüdür.

Bir ulusun tarihi veya kültürü, elbette başka yöntemlerle başka bilim dallarına da konu yapılarak incelenebilir. Hangi yöntemle ve hangi disiplinde bir ulusun tarihi ve kültürü incelenirse incelenir, doğru bakış açısına sahip olmakla az-çok aynı doğrulara ulaşılabilir. Ancak tarihsel ve kültürel olaylar oldukça karışık ve karmaşık bir sosyolojik olaydır. Nitekim Muzaffer Tufan bunu bir nehre benzetir.⁴ Nehir akış yatağından karışan başka nehirlerde karışır, kollara ayrılır. Bunun için tarihe ve kültüre birlikte bakmayan bilim adamları gerçeklikten uzak farklı anlayışlar ortaya koyabilirler. İşte bu gerçekliğe, Muzaffer Tufan bir kısım makalelerinin toplamından oluşan eserine ana başlık olarak "Balkanlar'da Türk Kültürü Bütünlüğü" adını kaynakla işaret etmiştir.

Tarihe çeşitli tarihsel olayların bir birikimi olarak bakılabilir; bir coğrafyada tarih yapan bir ulus, daha sonra orada bir bütün olarak kalmayabilir ve kesintiye uğrayabilir. Nitekim, uzun Türk Balkan tarihi de, Balkan Savaşlarından sonra böyle olmuştur. Ancak o ulusun orada tarihi artık olmasa bile, o ulusun oradaki varlığını, devamını ve hayatietini kültür kesintisiz olarak devam ettirir. Kültür tarihten ayrı olmamakla birlikte, tamamen tarihe de indirgenemez. İşte bu açıdan kültür daha önemlidir. Bu gerçeği herkesten daha iyi bilen Muzaffer Tufan, araştırmalarının merkezini teşkil eden Balkanları, özellikle kültürel tarih ve kültürel sosyoloji olarak da alıp incelemiş ve tanıtmıştır. Bu nokta ve bakış açısı, oldukça önemlidir. Bilindiği gibi Osmanlı Türkleri, Balkan savaşları sonucu Balkanları terk etmek zorunda kalmışlardır; fakat Türk kültürü bir bütün olarak hala Balkanlarda hakimdir; sadece bölgenin Türkleri arasında değil; Türk kültürünün etkilenmiş olduğu Sırp, Makedonyalı, Arnavutlar, Hırvatlar gibi halklar arasında da devam etmektedir.

Muzaffer Tufan'ın özelde Balkan tarih ve kültürü ve genelde Türk tarih ve kültürünü incelemek için seçip oluşturduğu kültürel tarih ve kültürel sosyoloji alanlarından birincisi, kültürün tarihsel kökenlerini ve kaynaklarını belirler ve açıklar; bunun için gerçek tarihi olaylar kadar efsaneler, masallar, hikayeler, heykeller, resimler, atasözleri, türküler gibi her türlü yazılı belgeler ve bilgiler önem arz eder. Bütün bunlar, tarihi olaylar ve belgelerle birlikte yapılan analizler bize kültürel tarihin oluşmasını ve açıklamasını sağlar. Muzaffer Tufan bilimsel çalışmalarında bütün bu unsurlardan söz etmiştir. Örneğin ele aldığı Sarı Saltık, Yu-

4 Tufan (M.): "Kültür Tarihi ve Kültür Sosyolojisi Alan Araştırması", *Age.*, s. 21.

nus Emre, Karacaoğlan, Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Nasreddin Hoca gibi seçtiği örneklerle, konuyu işlemiştir.⁵ İkincisi kültürün birey ve toplum yaşamını nasıl oluşturduğu, bireyi ve toplumu nasıl şekillendirdiği, belirli bireyler ve toplumlarla başka bireyler ve toplumlar arasındaki etkileşimin keyfiyetini ve hakimiyetini açıklar.

Muzaffer Tufan'a göre, hem sosyolojik, hem de tarihi açıdan, bir kültürün ne ve nasıl olduğunu anlamının bir yolu da, o kültür içerisinde yetişmiş ve aynı zamanda o kültürün yapıcısı olan örnek şahsiyetlerdir. Ona göre Türk kültürü söz konusu olunca, bu örnek şahsiyetler yukarıda adları sayılan kişilerdir. Bunlar aynı Türk kültürü içerisinde yetişmiş olmalarına rağmen, Türk kültürünün farklı özel yönlerini temsil ederler. Örneğin Yunus halkçılığı ve gönül adamlığını temsil ederken, Nasreddin Hoca, zihni kıvraklığı ve oyun kuruculuğunu temsil eder.⁶ Bu örnek şahsiyetler, Türk kültürünün evrenselleştirici unsurlarıdır aynı zamanda. Onların duyguları, düşünceleri, sanatları sadece kendi kültürlerini etkilememiştir; örneğin Balkanlar söz konusu olunca, Bulgarları, Yunanlıları, Sırpı, Hırvatları, Çekleri, Macarları, Arnavutları, Boşnakları da etkilemiştir. Öyleki 15. yüzyılda Mulbah'lı Georgius adlı bir Macar, 1481 yılında yazdığı Tractatus adlı eserinde Yunus Emre'nin bazı şiirlerini gotik harflerle kopya edip yazdığı gibi onları Latinceye de çevirmiştir.⁷ Muzaffer Tufan'ın da önemle üzerinde durduğu gibi, örnek şahsiyetler bir kültürün yapısını, dokusunu ve gelişimini anlamının anahtarlarıdır. Onların sosyolojik ve felsefi analizi, aynı zamanda dahil oldukları kültürün analizidir. Bu bağlamda çok kısa olarak şu söylenebilir: Kültür örnek şahsiyetlerini yaratır; örnek şahsiyetler kültürü yeniden yaratır.

Muzaffer Tufan, Balkanların ve Balkan Türklerinin sadece geçmişiyle ilgilenmemiştir; aynı zamanda gelecekleriyle de ilgilenmiştir. Günümüzdeki uluslararası etkin güçlerin yürüttükleri küreselleşme ve Büyük Orta Doğu Projesini bir tehdit olarak görerek bu konuda hem bölge halklarının, hem de Türkiye'nin uyanık olması gerektiğine vurgu yapmıştır.⁸

Muzaffer Tufan'a göre kültür, sosyolojik ve tarihi bir somut şey olmakla birlikte aynı zamanda tamamen ülküsel ve manevi bir varlığa ve niteliğe de sahiptir. Bu açıdan kültürün bir somut ve bir de soyut yönü vardır. Somut yönü toplum ve devletle, zaman ve mekanla sınırlıdır; ancak soyut kültür, yani kültü-

5 Tufan, (M.): "Yunus Emre ve Balkanlar'daki Sarı Saltık", *Age.*, s. 126-140; Tufan (M) : "Anadolu ve Balkanlar'daki Karacaoğlanlar", *Age.*, s. 141-145; Tufan (M.) : "Balkanlar'ın Ortak Dili Nasreddin Hoca", *Age.*, s. 146-156.

6 Tufan (M): "Yunus Emre ve Balkanlar'daki Sarı Saltık", *Age.*, s. 128.

7 Bu şiirler onun "Tractatus de moribus, conditionibus et nequitia Turcorum" adlı eserinde bulunmaktadır.

8 Tufan (M.): "Balkanlar'da Türk Kültürü Bütünlüğünün Genel Sonucu", *Age.*, s. 482-490.

rün ölküsel ve manevi yönü bunlarla sınırlı değildir; soyut kültürün sınırı yoktur; çünkü o, bir ulusun ortak zihniyeti ve bilinciyle sürekli yenilenen sınırsız bir süreçtir. Muzaffer Tufan şöyle der: “Tabii ki kültürel bütünlük kavramı toprak ve devlet birliği ile aynı anlamı taşımaz. Devlet ve toprak birliği başka, kültür birliği başka bir kavramdır.”⁹

İşte bu nedendir ki; Muzaffer Tufan haklı olarak, geçmişin Turancılığının, sadece toprak ve coğrafya olarak anlaşılmasını ve anlamlaştırılmasını eleştirmiştir. Hem kendisinin düşündüklerinin Turancılık olmadığını, hem de Turancılıktan daha önemli olanın dil ve kültür bütünlüğü olduğunu şöyle belirtir: “Kimileri Türk Kültür Bütünlüğünü Turancılığa benzetebilirler. Ancak ikinci akım toprak bütünlüğünü hedef alırken, birinci akım, yani Türk Kültür Bütünlüğü toprak birlikteliğini değil, bunun ötesinde dil ve kültür birliğini hedef almaktadır.”¹⁰ Bu husus gerçekten önemlidir. Çünkü toprak ve coğrafya doğaya aittir, bugün birisini, yarın bir başkasının olabilir; başkasına ait olmayan ve olamayan tek şeyler, kültür ve dildir. Bu yüzden Muzaffer Tufan aynı konuya benzer şekilde tekrar vurgu yaparak şöyle demiştir: “Turancılığı arayıp dururlar! Oysa Turancılık başka, Türk Dil ve Kültür bütünlüğü başkadır. Bir önceki sayfalarda belirtildiği üzere birinci akım toprak bütünlüğünü hedef alırken, ikincisi, yani Türk Kültür Bütünlüğü toprak birlikteliğini değil, bunun ötesinde dil ve kültür birliğini hedef almaktadır.”¹¹ Muzaffer Tufan’a göre bir uluslar devlet ve toprak değiştirebilir; ancak kültürlerini kolay kolay değiştirmezler; yeni devletler veya topraklarda kültürlerin devam ettirirler; o bu hususu şöyle vurgular: “Tabiidir ki kültürel bütünlük kavramı toprak ve devlet birliği ile aynı anlamı taşımaz. Devlet ve toprak birliği başka, kültür bütünlüğü başka bir kavramdır. Örneğin, Kanada’nın Québec adlı özerk bölgesinde yaşayan ve Fransız diline ve kültürüne sahip olanlar Fransa vatandaşı değildirler, ama yine de Fransız kültür bütünlüğünü sağlamaktadırlar.”¹²

Muzaffer Tufan, küreselleşmenin veya küreselleştirmenin bir söylemi olan, ABD’nin stratejistlerin Fukayama’nın “Tarihin Sonu” stratejik anlamlı söylemine itiraz ederek şöyle demektedir: “Tarihin sonu filan gelmemiştir, aksine insan ve millet faktörü var oldukça tarih de dimdik ayakta olacaktır. Ancak millet dediğimiz varlık basit bir kavram değildir. ... Bir millet için Tarih ve Kültür iç içe ve birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Bu olgu, maziye, yapıcılığı, bir topluluğun dilini, edebiyatını, felsefesini, sanatını, hukukunu, ahlakını, örf ve adetlerini, atalarından gelen maddi ve manevi mirasını temsil etmektedir. Bu durum, ilk bakışta

9 Tufan (M.): *Agm., Age.*, s. 482.

10 Tufan (M.): “Dil ve Kültürel Bütünlük Sorunu”, *Age.*, s. 185.

11 Tufan (M.): *Agm., Age.*, s. 187.

12 Tufan (M.): *Agm., Age.*, s. 167.

biraz karmaşık görünse de, neticede ahenkli bir oluşumdur; çünkü dil, kültür ve tarih bütünlüğünün temelidir.”¹³

Tarih ve Kültür bu oluşumuyla insanların sadece geçmişiyle ilgili değildir; Muzaffer Tufan’a göre gelecekle de ilgilidir. O, şöyle der: “Tabiidir ki, her büyük milletin geçmişinde olduğu gibi, Türk boylarının arasında belli koşullar altında lehçeler, din ve bazı diğer çeşitlenmeler ola gelmiştir; ama bunlar hem milli varlığı zenginleştirmiş, Türk dil ve kültür bütünlüğünü çok yönlü eserleriyle yaşatarak günümüze kadar getirmiştir, hem de yarınımıza ışık tutmaktadır.”¹⁴

Muzaffer Tufan’a göre, tarih ve kültür’ün en önemli yapıcısı ve aynı zamanda koruyucusu dildir. Dil insanın düşüncesinin biçimi ve içeriğidir. Muzaffer Tufan’a göre tarihsel ve kültürel şeylere sosyal ve sosyolojik olgular olarak bakılabilir; ancak dil böyle değildir. Dil, tarihte, kültürde ve toplumda yansımaları bulur; ancak dil aynı zamanda insanın doğasına ve zihnine ait bir şeydir. İşte bu bakımdan tarih ve kültürden ayrıdır. Dil tarihi ve kültürü yaratandır; fakat tarih ve kültür dili yaratmaz; bunlar aynı zaman da dilin koruyucularıdır. Dil, tarih ve kültürü koruduğu gibi tarih ve kültür de dili korur. O şöyle der : “Dil, toplumun, milletin ürünü olarak kültürün ana unsurlarından biridir: başka bir deyişle, dil, toplumun sadece bir ürünü değil, aynı zamanda ve büyük bir ölçüde toplumun yapıcısı da olmaktadır, zira toplum başarısı faaliyetlerden geçer, bunlar ise dilin kullanılmasına bağlıdır. Dil toplu faaliyetlerin ve münasebetlerin olmazsa olmaz şartı ve aracıdır.”¹⁵ Dil, ulusların kültürel bütünlüğünü sağlayan en önemli şeydir. Dilin, lehçeleri ve şiveleri olabilirse de, kültürel bütünlüğü tam anlamıyla sağlayabilmesinin en temel koşulu, ona göre Dil birliği, yazı dilinde birlik ve yazı dili birliğidir.¹⁶ Dil birliği ve bütünlüğü ulusların ulusal bütünlüğü demektir; dilsel bütünlüğün yok olması veya bozulması bütünlüğün ortadan kalkması anlamına gelir. Muzaffer Tufan buna şöyle vurgu yapar : “Dilsel bütünlük, milletlerin bütünlüğünün ve ortaklığının temel taşlarını oluşturur. Türk milletinin de ulusal dili Türkçe milli benliğinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Kültür, insanların kendi etkinlikleriyle değiştirdikleri ve kendi amaçlarına uygun olarak yeniden kurdukları bir doğadır. Bu demektir ki insan kültürle öylesine bir bağlantı içindedir ki, bu onun özünü belirlemektedir. Zamanla bu öz daha da gelişecektir, çünkü millet olma şuuru olgunlaşmaktadır.”¹⁷

13 Tufan (M.): Önsöz, *Age.*, s. 15.

14 Tufan (M.): Önsöz, *Age.*, s. 15.

15 Tufan (M.): “Dil ve Kültürel Bütünlük Sorunu”, *Age.*, s. 158.

16 Tufan (M.): *Agm.*, *Age.*, s. 190.

17 Tufan (M.): Önsöz, *Age.*, s. 16.

Tarih ve Kültür konusunda en önemli meselenin insanların geçmişte ve günümüzde yapmış oldukları ve yapmakta oldukları resim, heykel, gibi sanatlar- da, sanatların içini de yansıtan eserlerin nasıl okuyup, nasıl anlamlandırılmasıyla ilgilidir. Bu da son derece önemli bir husustur. Bunun için Muzaffer Tufan, şöyle bir örnek verir.¹⁸

Dilin Muzaffer Tufan için başka bir önemi vardır. Bu da ana dilin insanlar- da, çalışkanlığın, üretkenliğın, yaratıcılığın üst seviyede ve mükemmel bir biçim- de gerçekleştirilmesi ana dilin iyi bilinmesine bağlıdır.¹⁹

Dilin, kültür ve tarih konularındaki ilişkilerini genel anlamıyla anlatan Mu- zaffer Tufan, özel olarak Türk dili üzerinde de durur ve şöyle der : “Dil ve Kültü- rel Bütünlük genelde olduğu gibi, Türk ulus varlığının da temel taşı, geleceğinin çimentosudur; tarih, eğitim, ekonomi, hukuk, savunma, güvenlik, din, laiklik ve demokrasi ise ulusal yapının mukavemetini destekleyen armatürlerdir. Hepsi bi- rer demir sütunu gibi ulusal yapının dayanağını sağlamaktadırlar.”²⁰

Muzaffer Tufan bunun için de tarihten örnekler verir. Batı insanı için baş- langıçta Kilise’de din dilinin Latince olmasından dolayı bu dilin genel eğitim dili haline getirilmesi, özellikle kütlese alanda bazı toplumlarını cahil bırakmıştır; sadece cahil değil, Hıristiyanlık öncesi gelenek ve göreneklerini unutturmuştur. Bunun için de batı uluslar 14. yüzyıldan itibaren Latinceyi bırakıp ana dillerine dönmeye başlamışlardır.

Muzaffer Tufan’ın vurguladığı bu nokta, hem bugünümüz ve geleceği- miz için, hem de geçmişimiz için önemlidir. Bence İslam dünyasının başlangıçta özellikle Abbasilerin döneminin başlangıcında bilimsel ve felsefi düşüncede büyük gelişmelere sahip olmasından sonra özellikle 13. yüzyıldan sonra yavaş yavaş gerilemeye başlamasının ana nedeni, Batı’da Latincenin olduğu gibi İslam dünyasında da Arapçanın eğitim dili olmasıdır. Bu buruklamayı ve gerilemeyi sa- dece dil faktörüyle açıklayamayız; ancak dilin bundan çok önemli bir payı vardır.

Buna geçmişle ilgili birinci önemli dersek; günümüzle ilgili ikinci önemi geçmişten ders çıkarılmayarak Türkiye’de bugün ana okullarına kadar inen ya- bancı dilde eğitim meselesidir. Bir yabancı dili öğretmek ve öğrenmek ayrı şeydir; yabancı dilde eğitim-öğretim yapmak ayrı şeydir veya ayrı tutulması gerekir. Yabancı dilde eğitim yapmak bilimsel ve düşüncel ilerlemenin ve gelişmenin bir âmili değil; bir engelidir. Bunu fark etmek gerekir.

18 Tufan (M.): “Balkanlar’da Osmanlı Dönemi”, *Age.*, s. 94.

19 Tufan (M.) “Voltaire’in Kandid’i ve 1985 Bulgaristan Soykırımı”, *Age.*, s. 303.

20 Tufan (M.): “Dil ve Kültürel Bütünlük Sorunu”, *Age.*, s. 189.

Dil, milli birlik ve benlik için o kadar önemli ki, Muzaffer Tufan için dilin değişmesi milli kimliğini değişmesiyle anlamlı ve eş değerlidir. Bir de başka bir ulusun diline girse, kimliğini koruyabilir; ancak başka bir ulusun dilini alırsa, o ulustan olur. Bunun çok örnekleri vardır. Muzaffer Tufan'ın verdiği örnekler Gagavuzlar ve Bulgarlardır. Gagavuzlar, din değiştirip Hıristiyan oldukları halde dillerini korudukları için kendilerini Türk kabul ederler; ancak Bulgarlar da Hıristiyan olmuşlardır, fakat Bulgarlar fazla bir şey de yapmışlardır, dillerini bırakıp Slavcaya almışlardır. İşte bunun için Bulgarlar kendilerini Slav hissediyorlar. Oysa eski Batı, Arap ve İran kaynakları istisnasız Bulgarların Türk olduğunu anlatır. Kültür ve kimlik bütünlüğünün korunmasında dil işte bu kadar önemlidir.

Çok haklı olarak Muzaffer Tufan, Türk dil birliğini bozmaya yönelik, yabancı akademik çevrelerin oynadıkları ve oynamakta oldukları akademik oyunlardan da söz eder ve buna dikkat edilmesine vurgu yapar. Bunlardan birisi, özellikle Rus ve ABD vatandaşı bir kısım tarihçilerin Türk soyluların dili Türkçeyi, Türkçe (Turkish) ve Türkçesimsi (Turkic) gibi ayırımlara tabi tutmuş olmalarıdır.²¹ İşin daha garip olan tarafı buna bazı Türk bilginlerin de taraf olmuş olmalarıdır.

Muzaffer Tufan'a göre bu iş önce Rusya'da tezgâhlanmaya başlamıştır: "Bu işle uğraşan Sovyet dil bilimcilerinin çoğu Ermeni ve Yahudi idi. Bunların bir kısmı zamanla ABD'ne göç etmişler ve yavaş yavaş bu sunî Türkic-Türkish ayırımını orada da yaymışlardır. Faaliyetlerini dil bilimsel "akademik" bir cübbeye büründürdüklerinden asıl amaçları Amerikalılar tarafından anlaşılmamış, halen de anlaşılamamaktadır. Amaçları güçlü bir Türk birliğinin ortaya çıkmasını engellemektir. Trajik olan, Amerikalıların bu amacı anlamamadaki gafleti veya gizli çıkardır."²²

Diğer dillerde olduğu gibi kuşkusuz Türk dilinin de, coğrafyadan coğrafyaya değişen lehçeleri, ağızları, şiveleri vardır. Ancak bütün bunların var olması Türkçeyi Türkçeden farklı bir dil yapmaz. Dili bozulduğu veya bozdukları zaman tarihsel ve kültürel bütünlük de ortadan kalkar. Bu durum karşısında Muzaffer Tufan bu hususlara şu şekilde vurgu yapmak zorunluluğunu hissetmiştir: "Bir millet için Tarih ve Kültür iç içe ve birbirlerinden ayrılmaz bir bütündür. Bu olgu, maziye, yapıcılığı, bir topluluğun dilini, edebiyatını, felsefesini, sanatını, hukukunu, ahlâkını, örf ve adetlerini, atalarından gelen maddi, manevi mirasını temsil etmektedir. Bu durum, ilk bakışta biraz karmaşık görünse de, neticede ahenkli bir oluşumdur, çünkü dil, kültür ve tarih bütünlüğünün temelidir.

21 Tufan (M.): "Dil ve Kültürel Bütünlük Sorunu", *Age.*, s. 175.

22 Tufan (M.): *Agm., Age.*, s. 173.

Tabiidir ki, her büyük milletin geçmişinde olduğu gibi, Türk boyların arasında da belli koşullar altında lehçeler, din ve bazı diğer çeşitlenmeler olagelmıştır; ama bunlar hem milli varlığı zenginleştirmiş, Türk dil ve kültür bütünlüğünü çok yönlü eserleriyle yaşatarak günümüze kadar getirmiştir, hem de yarınımıza ışık tutmaktadır.”²³

Bu vurgularında söylemek istediği önemli hususları Muzaffer Tufan, kendisi gibi sosyolog olan Lévi-Strauss’tan aktarım olan şu sözleriyle de güçlendirmek istemiştir: “Dünyaca tanınmış Fransız sosyoloğu Claude Lévi-Strauss, birçok saha araştırmasından şöyle evrensel bir sonuç çıkarmıştır: Toplumlarda kan yoluyla akrabalık ve aynı milli dil güçlü bir bağ oluşturmaktadır. Tabiidir ki, dil üzerinde çeşitli faktörlerin (siyasi, sosyal, iktisadi, tarihi, bölgesel vb.) bazı etkileri olur. Bu farklı faktörlerin etkileri yüzünden bir dil çeşitli lehçelere, şivelere, ağızlara bölünür. Dolayısıyla lehçelerin ifade şekilleri değişir, ama kan yoluyla akrabalık ve milli dil topluluklarda yine güçlü bir bağ oluşturmaktadır.”²⁴

Din ve kültür ilişkisi de önemlidir; bu hem metafizik, hem de sosyolojik açılardan önemlidir. Dinin İlâhî kaynaklı olması ve kültürün insan kaynaklı olması bakımından, din doğrudan bir kültür unsuru olmamakla birlikte, aralarında sürekli ve yakın bir ilişki vardır. Din özellikle doğuşu esnasında güçlü olduğu zaman, İslâm gibi örneğin, kültürü etkilemiş ve belirli ölçüde değiştirmiştir: zayıf olduğu zaman örneğin Hıristiyanlık gibi kültür dini etkilemiş ve değiştirmiştir. Bu açıdan din ve kültür meselesi de Muzaffer Tufan’ın ele aldığı bir mesele olmuştur. Konuya, A. Comte, M. Weber, H. Freyer ve A. Kurtkan gibi sosyologların düşüncelerini de göz önüne alarak bakar.²⁵ Din her şeyden önce, bir kültürün taşıyıcısıdır. Bu açıdan İslam, Balkanlar için önemlidir. Bununla birlikte Muzaffer Tufan, her konuda olduğu gibi bu konuda da, bizleri uyarmaktadır. Bu uyarısı, özellikle günümüzde dinin uluslararası siyasette, baskın siyaset aktörleri tarafından dinin siyasete alet edilmesi olayıdır. Buna bir örnek olarak, “İlımlı İslâm” projesini gösterir ve bunun Müslümanlar için ne kadar yanılıcı olduğuna vurgu yapar.²⁶

Buraya kadar Muzaffer Tufan’ın dil, tarih, kültür ve kültür bütünlüğü hakkındaki görüş ve düşüncelerini daha çok kendi sözlerinden nakillerle kısaca tanıtmaya çalıştık. Şimdi ise sıra bir değerlendirme yapmamıza geldi. Kuramsal ve uygulamalı anlamda genelde bir kültür sosyolojisi ve özel anlamda

23 Tufan (M.): Önsöz, *Age.*, s. 15.

24 M. Tufan bu alıntıyı Cl. Lévi-Strauss’un “Race et Histoire” adlı eserinden (Paris, 1961) yapmıştır.

25 Tufan (M.): “Sosyolojik Açıdan Din ve Balkanlar’daki Önemi”, *Age.*, s. 463-470.

26 Tufan (M.): *Agm.*, *Age.*, s. 470.

bir Türk kültür sosyolojisi yapmış olan Muzaffer Tufan'a göre, bir insan için olduğu kadar bir toplum için de kültürel bütünlük önemlidir. Çünkü bir insanın olduğu kadar bir ulusun varoluşu ve kimliği kendisini ancak kültürel bütünlük içerisinde gösterebilir. Kültürel bütünlük, bir ulusun bireylerinin toplumuyla ve tarihiyle birlikteliğini sağlar. Bu da, kültürel ve kimliksel yabancılaşmayı önler. Yabancılaşma kavramı, felsefeye Hegel ile girmiştir; bu kavram onda en geniş anlamıyla metafizik bir olgu olarak açıklanmıştır. Muzaffer Tufan söz konusu kavramsal boyutuyla bu kavram üzerinde durmamıştır; pratikte onun için önemli olan kavramın bir tarih ve kültür antitezi olmasıdır. Çünkü Hegel'e göre tarih, doğa, insan ve devlet son tahlilde Tanrı'nın objektif ve subjektif yansımasıdır; bu anlamda yabancılaşmayı ortaya çıkaranın da dolaylı olarak Tanrı'nın kendisi olmuş oluyor. Bu açıdan yabancılaşmayı insanın Tanrı'ya yönelimi engeller. Oysa Muzaffer Tufan'a göre Tanrı her şeyin yaratıcısı olmakla birlikte, insanı yabancılaştıran şey değildir. Başka bir ifadeyle yabancılaşma neticede metafizik bir olgu değil; sosyolojik ve tarihsel bir olgudur. Bu bağlamda yabancılaşma bir insanın önce kültürüne ve tarihine karşı yabancılaştıktan sonra kendi kendisine yabancılaşır.

Böylece yabancılaşma kültürden ve tarihten bireye giden süreçsel bir olgu olduğu için, yabancılaşmayı önleyecek tek şey, tarih ve kültür bilincidir. Böyle bir bilinci de, Muzaffer Tufan'ın dediği gibi ancak kültürel bütünlük oluşturabilir. O halde neticede önemli olan şey, kültürel bütünlüğün nasıl oluşturulabileceği sorusu olmaktadır. Bugün farkında olsak da, olmasak da Türk dünyasının önünde duran en önemli mesele bu soru ve sorundur. Bir düşünür olarak Muzaffer Tufan sadece bize bunu bir sorun olarak sunmuyor; bunun çözüm yollarını ve şeklini de gösteriyor. Ona göre bu çözüm yollarından ilki, Türk dünyasının yazıda ve sözde hep birlikte Türk dilinin bütünlüğüne doğru yola çıkmasıdır. Bu bütünlüğü bozmaya yönelik uygulamaların bir tuzak olduğunu fark ederek onlardan vaz geçmek gerekir; bunların başında yabancı dilde eğitim gelmektedir. Yabancı dillerin öğreniminin ve öğretilmesinin, yabancı dilde eğitimden farklı olduğunun anlaşılması gerekir; bunların birbirinden çok farklı şeyler olduğunun kabul edilmesi gerekir. Yabancı dilde eğitim, dilde ve kültürde yabancılaşmayı öngören bir etmendir ve farkında olsak da, olmasak da neticede dil birliğimizi ve dolayısıyla kültürel bütünlüğümüzü bozmaya yönelik bir politikadır. Yabancı dilde eğitimi savunanların ileri sürdükleri en önemli gerekçe, bununla Türk dünyasının bilimsel ve teknolojik olarak kalkınacağı görüşüdür. Oysa bu bir yanılgıdır; bilimi ve teknolojiyi yapan dil değil; insanın iyi eğitilmesidir.

Muzaffer Tufan'ın vurguladığı ikinci önemli yol, çağımızın koşullarında Türk tarih ve kültür bütünlüğünün, Türk dünyası bütünlüğü hesaba katılarak

yeniden öğretilmesi ve yazılmasıdır. Kültür bütünlüğümüzün ulus bütünlüğümüz gibi işlenmesi ve öğretilmesidir. Örneğin Fatih Sultan Mehmet'in, bir Kazak'ın da büyüğü olduğunu öğretirken, bir Türkiye Türk'üne ve bir Balkan Türk'üne, Stalin'in attırdığı kurşunlarla şehit olan ve kurtuluş savaşımız esnasında Türkiye'yi destekleyen "Uzaktaki Kardeşime" adıyla bir şiir yazan meşhur Kazak şairi Mağcan Cumabay (1893-1938) 'ında büyüğü olduğunun öğretilmesidir. Bu şekilde tarih anlaşılıp anlatıldığı zaman ancak istenen milli birliği ve beraberliği oluşturmanın yolunu açmış oluruz.

Üçüncü yol, Türk dünyası kendi arasında ilişkilerini artırmalıdır; bu ilişkiler, ortak bilimsel toplantılar, ticari ve iktisadi alışverişler, turizm gibi akla gelebilecek her türlü ortak etkinlik çeşidi olabilir. Atasözümüz "Çok yaşayan değil; çok gezen bilir." Zaten buna vurgu yapı gelmiştir. İlişkiler, uzun tarihi süreçte kesilmiş irtibatı kuşkusuz yeniden sağlayacaktır.

Muzaffer Tufan'ın yazılarında doğrudan ve dolaylı bizlere önerdiği bu mühim yollar, bize onun ne kadar Türk ulusu ve kültür bütünlüğü için çalıştığını; ayrılığımızın kaygısını ve ızdırabını çektiğini göstermektedir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Muzaffer Tufan meselelerimize, sadece kuramsal açıdan bakmamıştır; aynı zamanda pratik çözümler de önermiştir. Kuramsal düşünürken Muzaffer Tufan, bunu ülküselci bir sosyolog tavrıyla yapmıştır; pratik düşünürken bunu da gerçekçilik tavrıyla yapmıştır. Onun kültür sosyoloğu, idealizm ve realizmi birleştirmiştir. Muzaffer Tufan, aslında sadece bir kültür sosyoloğu değildir; aynı zamanda bir Türk kültürü filozofudur. Umarım gelecek nesiller onun değerli eserlerinden ve fikirlerinden gerekli ilhamı alırlar.

Öz

Çağdaş Bir Kültür Sosyoloğu: Muzaffer Tufan

Bu makalede kısaca Gotivar asıllı bir Türk sosyoloğu Muzaffer Tufan'ın (1936-2012) genel olarak Türk kültürü ve özellikle de Balkan Türk kültürüne bakışını tanıtmak ve onun Türk kültürünün birliğine yönelik fikirlerini değerlendirmektedir.

Anahtar Sözcükler: Kültür, Türk Kültürü, Balkan Türk Kültürü, Muzaffer Tufan.

Resumé

Un sociologue culturellement contemporain: Muzafar Tufan

Dans cet article nous voulons présenter la vue d'un sociologue Turque, d'origine de Gostivar, Muzafar Tufan (1936-2012) sur la culture Turque en général et la culture Turque Balkanique en particulier et évaluer ses idées sur l'unité de la culture Turque.

Les Mots Clés : Culture, Culture Turque, Culture Turque Balkanique, Muzaffer Tufan.

Kaynaklar

- Tufan Muzaffer, "Kültür Tarihi ve Kültür Sosyolojisi Alan Araştırması", *Balkanlarda Türk Kültür Bütünlüğü*, İstanbul, 2010.

PLATON VE DEVLET'İN EPİSTEMOLOJİSİ ÜZERİNE

Fatih ÖZTÜRK*

Menon diyalogu bilgiyi, *aitias logismos* yani nedensel açıklama eklenmiş ya da hesabı verilmiş doğru inanç olarak tanımlar, ama bunu idealar (formlar) öğretisiyle açıkça ilişkilendirmez. *Phaidon* diyalogu ise *aitiai* kavramını doğrudan doğruya idealar ile ilintilendirir, fakat ideaların ontolojik statüsü etraflıca tartışılmasına rağmen, ideaların epistemolojik rolünün ne olduğuna burada hiçbir şekilde değinilmez. Platon, idealar ve bilgi arasındaki bağlantıyı *Devlet* diyalogunun V, VI ve VII. Kitaplarında ele alır. V. Kitap, bilgiyi inançtan ayırmaya çalışır; VI ve VII. Kitaplar ise Güneş, Bölünmüş Çizgi ve Mağara benzetmeleri çerçevesinde iki tür inanç ve iki tür bilgi ayrımı yapar. Platon, *Devlet V*'de bilgi ve inanç arasında şu genel ayrımı yapar: Bilgi idealar, inanç ise duyulur dünya üzerinedir. Platon'un bilgiyi idealar, inancı ise görünüşler ile ilişkilendirdiği açıktır. Ancak bu ayrımın detayları, özellikle de *Devlet V*'de ne tür bir bilgi analizi yapıldığı hususunda birbirinden oldukça farklı yorumlar vardır. Daha spesifik olarak, Platon *Devlet V*'de bir *nesne analizi* mi yoksa *içerik analizi* mi yapar? Bilgi, Platon için, temelde önermesel midir? Yoksa *Devlet V*'de bir *acquaintance* bilgi (*tanımaya* dayalı doğrudan kavrayış) modeli mi savunulmaktadır?¹

Nesne analizini öne çıkararak ve kimi zaman “iki dünya teorisi” olarak da adlandırılan geleneksel yorum kabaca şöyle ifade edilebilir. Bilgi ve inanç arasındaki fark, Platon'a göre, nesnelere *hakkındaki* önermeleri ya da doğruları değil, bu nesnelere bizzat *kendilerini* konu edinir. Buna göre bilginin nesnesi sadece idealar, inancın nesnesi ise sadece duyulur nesnelere. Başka bir deyişle, bilgi ve inanç, *olmak (to on)* fiilinin yorumuna bağlı olarak, varlık ya da yüklem üzerine olup, ancak ve sadece belirli nesnelere kurulan doğrudan bilişsel (cognitive) aktar olarak görülmelidir. Ancak Gail Fine (1990), oldukça yaygın bir şekilde benimsenen bu geleneksel yorumu açıkça reddederek, Platon'un, *Devlet* diyalogunda, bilgi ve inanç ile ilgili olarak aslında bir *içerik analizi* yaptığını ve dolayısıyla bilgi ve inancın konusunu önermeler ile sınırladığını iddia eder. Fine'a göre, Platon bilgiyi doğrulara bağlar.

* Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Benzer bir sunum için bkz. Gail Fine (1990), Francisco J. Gonzalez (1996) ve David C. Lee (2010).

Sokrates, bilgi ve inanç arasında bir ayrım yapabilmek için, tartışmayı şöyle bir soru ile açar: Bilen birinin bildiği şey, bir şey midir yoksa hiçbir şey midir? Glaukon, bir şeydir, diye cevap verir. Sokrates, “bu bildiği şey, *olan (to on)* bir şey midir, *olmayan (to on kai me on)* bir şey midir?” sorusunu sorar ve Glaukon, olan bir şeydir, *der*; çünkü olmayan bir şey bilinemez (477a). Platon, burada, bilgi ile ilgili olarak kökleri belki de Parmenides’e uzanan şu tezi ileri sürer: Bilgi, olan üzerinedir. *Devlet V*’in yorumlanması ile ilgili olarak Platon yorumcularının içine düştüğü ihtilaf tam da bu tezin nasıl okunması gerektiği ile ilgilidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, “iki dünya teorisi” olarak da adlandırılan geleneksel yorum, bu tezde geçen “olmak” (*to on*) terimini ya varlık ya da yüklem (nitelikler) olarak yorumlar. Eğer “olmak” terimiyle *varolmak* kastediliyorsa, o zaman eldeki tezi şöyle okumamız gerekir: Bilgi, varlık üzerinedir. Buna göre, ancak var olan bir şey bilinir. Fakat buradaki “olmak” kavramını iyi, güzel ve adil olmak anlamında, yani yüklem olarak okursak, o zaman Platon’un tezini şu şekilde yorumlamalıyız: Bilgi, yüklem üzerinedir. Açıkça görüldüğü üzere, her iki yorum da Platon’un *Devlet V*’de bir nesne analizi yaptığını söyler.

Gail Fine, bu geleneksel yorumun bütünüyle hatalı ve savunulamaz olduğunu düşünür.² Fine (1990: 94)’a göre, “bilgi, olan üzerinedir” tezi aslında şöyle okunmalıdır: Bilginin nesnesi doğrudur, inancın nesnesi ise doğru olan ve doğru olmayandır. Bilgi, Platon için de önermeseldir ve dolayısıyla Platon *Devlet V*’de aslında bir *içerik* analizi yapmaktadır. Buna göre, bilginin formlar, inancın ise duyulur dünya ile ilintilendirilmesi şöyle anlaşılmalıdır. Bilmek, “formları bilmektir” *demek*, “her bilgi formların bilgisini gerektirir” *demektir*. Fakat “duyulur şeylere ilişkin olarak yalnızca sanılarımız vardır” fikri ise şu anlama gelir: İnançın konusu doğru ve yanlış önermelerdir. Böylece bilgi ve inanç arasındaki fark, bilginin yanılmaz, inancın ise yanılabilir (fallible) olmasından kaynaklanır. Yani bilgi doğruluğu gerektirdiği halde, yanlış inanç mümkündür. Ancak bu, geleneksel yorumun iddia ettiğinin aksine, idealar hakkında inançlara, duyulur dünya hakkında bilgiye sahip olunmasına bir engel teşkil etmez. Ayrıca, iki tür bilgi ve iki tür inanç ayrımı yapan VI. ve VII. Kitaplar şunu da açıkça ortaya koyar: En yetkin bilgi iyi ideasının bilgisini gerektirir. Fine’a göre bunun uygun bir yorumu bize Platon’un bilgiyi, yine geleneksel yorumun iddia ettiğinin aksine, bir tür doğrudan kavrayış ya da *acquaintance* görüşü üzerinden değil, özellikle önermesel bilgiyi uyumculuk anlayışı (coherentism) çerçevesinde ele aldığını gösterir.³

2 Platon’un, *Devlet V*’de, bilgi ve inancı *düşünülür* ve *duyulur* olarak adlandırılan iki dünyaya tayin ettiği iddiası, Fine’in yanı sıra, J. C. Gosling (1968) ve Julia Annas (1981) tarafından da etkili bir şekilde eleştirilmiştir.

3 Charles Kahn (1981), Platon’un önermesel bilgiyi öne çıkardığını söyler; ama buna karşılık Lloyd P. Gerson (2003) ise Platon’un tanımaya dayalı doğrudan kavrayışı, yani *acquaintance* bilgi anlayışını esas aldığını savunur. Bu yorumcuların karşılaştırıldığı ilginç bir çalışma için bkz. Travis Butler (2007).

Bu makalenin amacı, Platon'un *Devlet V*'de bilgi ve inanç arasında yaptığı ayrımı desteklemek için öne sürdüğü argümanın iskeletini çıkarıp, Platon'u çağdaş (analitik) epistemolojinin çizgisine çeken Fine'in bu radikal tezini tartışmaktır. Tartışmamızın genel düzeni şöyle olacaktır. İlk olarak, bilgi ve inancı birbirinden ayırt etmek için Platon'un ileri sürdüğü argüman sunulacak ve "iki dünya teorisi" olarak da bilinen geleneksel yaklaşımın, bu argümanın öncüllerini nasıl yorumladığı ifade edilecektir. Ardından, Fine'in bu yaklaşıma karşı geliştirdiği eleştiri, yani *Devlet*'te nesne analizi değil, bir içerik analizi yapıldığı yönündeki savı etraflıca ele alınacaktır. Tartışmamızın son bölümünde ise, Gonzalez'in Fine'a yaptığı itiraz değerlendirilecek ve onun düşündüğünün aksine, *Devlet*'in Fine'in yorumunu da destekler nitelikte epistemolojik görüşler içerdiği savunulmaya çalışılacaktır.

I

Platon'un *Devlet V*'in son paragraflarında bilgi ve inanç arasında yapmaya çalıştığı ayrım, Sokrates'in filozoflar ile filodoksları yani görüntüş sevenleri birbirinden ayırt etmesiyle başlar. Kabaca, görüntüş sevenler, filozoflardan farklı olarak, mesela güzelin kendisini güzel görünen nesnelere ayırt edemedikleri gibi, güzelliğin özünün ya da neliğinin varlığını da kabul etmezler ve dolayısıyla bilgiye sahip değildir. Oysa devleti, formların bilgisine sahip olan filozoflar yönetmelidir. Çünkü en yetkin yönetici iynin ne olduğunu bilmelidir. Ve iynin ne olduğunu bilmenin gerek şartı, iyi ideasını bilmektir ki sadece filozoflar böyle bir bilgiye sahip olabilir. Fakat Platon açıkça farkındadır ki bunu duyumların verdikleriyle yetinenlere, yani görüntüş sevenlere kabul ettirmek güçtür. Sokrates, yine de, onları ikna etmek ister ve bunun için Glaukon'u onları temsil etmek, onlar adına konuşmak için tartışmaya davet eder. Platon'un bilgi ve inancı birbirinden ayırt etmek için burada ileri sürdüğü argüman aşağıda ifade edildiği gibidir.

1. Bilgi, "olan" üzerinedir; çünkü olmayan bir şey bilinemez (476e7-477a9).⁴

4 *Devlet V*'in farklı farklı yorumlanması özellikle bu öncülün farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Platon'un "bilmek, olanı bilmektir" savı nasıl okunmalıdır? "Olan" kavramı en az üç farklı anlama gelir. Örneğin "X var(olan)dır" cümlesinde, "olan" terimi, varolan anlamına gelir ve bu nedenle bu tür önermeler varlıksal (existential) iddialar olarak da adlandırılır. Fakat örneğin, "X güzel (olan) dir" cümlesinde de olduğu gibi, "olan" teriminin geçtiği her cümle varlık iddiasında bulunmaz; çünkü bu gibi cümlelerde, bir şeyin varlığından ziyade, o şeyin şu veya bu sıfatı (yüklemi) ya da özelliği taşıdığı ifade edilir. Diğer taraftan "olan" terimi, "X doğru (olan) dur" cümlesinde ise daha farklı bir anlama gelir; "olan" teriminin buradaki anlamı ile "doğru" teriminin anlamı aynıdır. Öyleyse, "olan" teriminin anlamı *var olanı*, *güzel olanı* ve *doğru olanı* da içerir. Bu nedenle, "olan" kavramı "varolan" kavramından çok daha genel bir kavramdır.

2. Demek ki bilgisizlik ise olmayan üzerinedir (477a9-10).
3. Eğer bir şey hem olan hem de olmayan olabilirse, o zaman o şey kesinlikle olan ile hiçlik arasında bir yerde bulunur (477a6-8).
4. Ayrıca, bilgi ile bilgisizlik arasında bulunan ve dolayısıyla olan ve olmayanın arasındaki şeyi konu edinen bir şey de bulunmalıdır, ama tabii eğer böyle bir şey varsa.

Platon, bu noktada, bilgi ile bilgisizlik arasında bulunan şeyin, yani aranan ara yetinin inanç olduğunu temellendirmek için şöyle bir ara argüman geliştirir.

5. Farklı bilişsel mekanizmalar ya da yetiler doğaları gereği farklı işler yaparlar ve dolayısıyla her birinin konusu veya nesnesi farklıdır (476c6).
6. Bilgi ve inanç farklı yetilerdir; çünkü ilki yanılmazken, ikincisi yanılabilir (477e6-478a2).
7. Ama eğer 5 ve 6 doğruysa, o zaman bilinen ve inanılan bir ve aynı şey olamaz (478b).
8. Böylece öncül 1 ve 7, inancın nesnesinin, bilgiden farklı olarak, “olan” olmadığını garanti eder (478a10).
9. Fakat inancın nesnesi “olmayan” da değildir (478b10).
10. Demek ki inanç bilgiden karanlık ama bilgisizlikten daha aydınlıktır (478c).
11. O halde, inanç bilgi ve bilgisizlik arasındadır (478d).

Ara yetinin inanç olduğunu ortaya koyan Platon, bu yetinin konusu olan şeyin, yani “hem olan hem de olmayan” ın ne olduğunu da göstermesi gerekir. Platon, bunun için şöyle bir argüman verir.

12. Güzellikten pay alan güzel tek tekler için güzel değil de, adil şeyler için adil değil de diyebiliriz. Yani çoklukta görünen ve F olarak adlandırabileceğimiz nitelikler hem F’dir, hem de F değildir (479a5- 479d).
13. Öyleyse, olan ve olmayan arasındaki ara şey işte bu çokluk, yani F’lerdir (479d).
14. Kendilerini yalnızca görünüşlerle, yani bu bir sürü F ile sınırlayanlar ancak ve sadece inanç seviyesine ulaşabilirler. Oysa her bir F’nin arkasındaki tümeli kavrayan, yani güzelin ya da iyinin neliğini, özünü gören kişi ise bilgiye sahip olur (479e).
15. O halde, bilgi idealar, inanç ise F’ler üzerinedir (480a).⁵

⁵ Platon’un argümanının bu şekilde yeniden inşa edilmesinde, Francisco J. Gonzalez (1996: 246-48) ve David C. Lee (2010: 855-56)’den yararlanılmıştır. Ayrıca, Platon’un burada birbirleriyle

Her ne kadar *Devlet V*'in en genel sonucu “ideal devleti filozoflar yönetmelidir” şeklindeki politik iddia olsa da, bu iddiaya öncülük eden ciddi epistemolojik tespitler ve özellikle de bilgi inanç ayrımı çerçevesinde savunulan salt epistemolojik yaklaşımlar da vardır. Ancak, Platon yorumcuları bu yaklaşımların ne olduğu konusunda hem fikir değildir. Kabaca, yorumcular arasındaki temel uzlaşmazlık, bilgi ve inanç arasındaki ayrım üzerine yukarıda ifade edilen argümanın öncüllerinin nasıl yorumlanması gerektiği ile ilgilidir. Söz konusu bu ihtilaf iki temel noktada toplanır. Bunlardan ilki, “olmak” (being) kavramından ne anlaşılması gerektiği üzerinedir. İkincisi ise, bununla ilintili olarak, bilgi ve inancın konusunun ne olduğu hakkındadır. Bilgi ve inancın konusu varlık ya da yüklemeler olarak karakterize edebileceğimiz “nesnelere” midir? Yoksa bilinen ve inanılan şeyler, Platon için, doğru ve yanlışların taşıyıcısı olan önermeler midir? Kısacası, Platon bilgi ve inanç ile ilgili olarak yukarıdaki argümanında bir nesne analizi mi, yoksa içerik analizi mi yapmaktadır?⁶

İki dünya teorisi adı altında ünlene geleneksel yorum, Platon'un bilgi ve inancı birbirinden ayırt edebilmek için, bilgi ve inancı farklı nesnelere tayin et-

ilintili üç ara argümana yer verdiği fikri David C. Lee'ye aittir. Lee, bunları, “*intermediates*”, “*capacity*” ve “*compresence*” argümanları olarak adlandırır. Fakat Fine'in inşa ettiği argüman, aşağıda da görüleceği üzere, bundan farklıdır.

- 6 *Devlet* üzerine yapılan bu tartışmayı ve dolayısıyla eldeki yorumlar arasındaki temel farkı daha yakından görebilmek için, Russell'in şeyleri bilme ve şeyler hakkında bilme ayrımının göz önünde bulundurulması önemlidir. Russell (1912: 44-59), bilgiyi, en genel olarak, “şeylerin bilgisi ve şeyler hakkında bilgi” (doğruların bilgisi) olmak üzere ikiye ayırır. Russell bu ayrımı işaret edebilmek için, “bilmediğimiz bir şeyin var olduğunu bilemeyiz” şeklindeki bir yargıda kullanılan ‘bilmek’ kelimesini ele alır. ‘Bilmek’ kelimesi bu cümlede iki farklı anlam taşımaktadır. Bilgi kelimesi, “bilmediğimiz bir şey” ifadesindeki kullanımında, herhangi bir nesne ya da kişiyi tanıma anlamına gelir ve burada, bilginin nesnesi şeylerin— ki bu bir nesne, bağıntı veya nitelik olabilir— doğrudan kendisidir. ‘Bilgi’ kelimesi ikinci kullanımında, yani “...bir şeyin var olduğunu bilemeyiz” derken, doğrunun elde edilmesi ya da bir şey hakkında doğrulara erişilmesi anlamına gelir. Russell'a göre, bu anlamda kullanılan ‘bilgi’ kavramının nesnesi, doğru ve yanlış yüklemelerinin taşıyıcısı olan önermelerdir. Russell, gerek elde ediliş tarzı gerekse kaynağı açısından şeylerin bilgisini de iki türe ayırır: Tanımaya dayalı bilgi (knowledge by acquaintance) ve betimlemeye dayalı bilgi. Tanımaya dayalı bilgi dolaylımsız olup, betimlemeye dayalı dolaylı bilgiden mantıksal olarak bağımsız ama hem betimlemeye dayalı bilginin hem de doğruların bilgisinin temelini oluşturur. Tanımaya dayalı bilginin nesnesi duyu-verileridir; yani şeylerin bilgisinin oluşum sürecinde öznenin doğrudan farkında olduğu, *tanındığı* şeylerden birisi duyu-verilerdir. Ayrıca, bellek aracılığı ile doğrudan hatırlanan şeyler, iç gözlem yoluyla dolaylımsız bir şekilde fark edilen zihinsel durumlar ve kavrama ile farkında olunan tümeller, şeylerin bilgisinin ilk türünü oluşturan tanımaya dayalı bilginin nesnelere oluştururlar. Fakat betimlemeye dayalı bilgi, tanımaya dayalı bilginin söz konusu bu nesnelere herhangi bir özelliği hakkındaki “belirli betimlemeleri” konu edinir. Dahası, tanımaya dayalı bilgi bu tür bilginin kaynağıdır. Böylece, betimlemeye dayalı bilgi dolaylıdır. Benzer şekilde, doğruların bilgisi, Russell'a göre, bütünüyle “tümeller” hakkında olup, bu tür bilginin de temelinde kavramaya dayalı tanıma yatar.

tiğini ve dolayısıyla Platon için bu iki epistemik statü arasındaki temel farkın, onların tayin edildiği bu nesnelere ontolojik statülerinin farklı olmasından kaynaklandığını iddia eder. Dahası, bu yorum, Platon'un bilgi ve inancı acquaintance (tanımaya dayalı düşünsel görüş) görüşü çerçevesinde ele aldığını savunur. Bu bilgi görüşüne göre inanç ve bilgi, süje ile nesne arasında kurulan doğrudan kognitif bir aktır. Böylece geleneksel yorum, Platon'un bilgi ve inancı bir nesne analizi yaparak birbirinden ayırt etmeye çalıştığını öne sürer. Ancak bu yaklaşım bilgi ve inancın hangi nesnelere ilintilendirildiği konusunda kendi içerisinde farklılık gösterir.

Varlıksal (existential) adı verilen yoruma göre Platon, yukarıdaki argümanda, özellikle de ilk öncülde, "olmak" terimini var olmak bağlamında ele alır ve bilginin nesnesinin varlık, inancın nesnesinin ise varlık ile hiçlik arasında yer alan "duyusal nesnelere" olduğunu düşünür. Nesnelere varlık, yokluk ve bunların arasında yer alan görünüşleri (duyusal nesnelere) ise bir anlamda birer yarım-varlık olarak sınıflayan bu görüş, varlığı derecelendirmek suretiyle bilgiyi inançtan ayırt etmeye çalışır.⁷ Buna göre, var olan nesnelere güzel, iyi ve adil diye adlandırılan formlardır; ama bunların yansıması olan algılanabilir tek tekler ya da görünüşler ise bir tür ara varlık olup, inancın nesnelere oluştururlar. Çünkü ancak ve sadece mutlak *varolan* nesnelere bilinebilir.

Ancak, nesne analizini öne çıkaran kimi yorumcular ise, Platon'un argümanında geçen "olmak" terimini nitelikler ya da yüklemeler bakımından ele alır. Özellikle son ara argümana, yani 12 ve 13'de yer alan öncüllere vurgu yapan bu yorum için, görünüş sevenlerin kendilerini sınırladığı çokluk ya da duyusal nesnelere taşıdığı düşünülen nitelikler *gerçekten* var değildir; yani söz konusu bu bir sürü F (yüklem), ontolojik açıdan hiçbir özerklik barındırmaz. Bunlar için ne *gerçekten* güzel ne de *güzel değil*, diyebiliriz. Bize güzel, iyi veya adil olarak görünen nesnelere, öyle oldukları kadar, aslında öyle değildirler de. 12 numaralı öncülde de açıkça belirtildiği gibi, inancın konusunu oluşturan bu nesnelere hem F hem de F değildir. Oysa iyi, adil ya da güzelin *kendisi*, yani formlar (idealar) *gerçekten* kendinde iyi, *gerçekten* kendinde güzel olan nesnelere. Yani gerçekten F olan, bu *kendinde şeyler* yani formlardır; çünkü olmak, bir niteliğe sahip olmaktır. Buna göre, eğer "olan" kavramını böyle bir yüklemesel varlık anlayışı bağlamında okursak, o zaman "bilmek, formları bilmektir" iddiası şu anlama gelir: Bilgi *gerçekten* F olan nesnelere üzerinedir. Demek ki Platon, *varlığı* değil,

⁷ Bu *varlıksal* yorumu özellikle R. C. Cross ve A. D. Woozley (1964), Jaakko Hintikka (1973) ve Michael C. Stokes (1992) savunur.

gerçekliği bir şekilde derecelendirerek, yani *F* olmanın farklı gerçeklik dereceleri olduğu fikri üzerinden bilgiyi inançtan ayırt eder.⁸

II

Yukarıda da belirtildiği gibi, “iki dünya teorisi” adıyla ünlenen geleneksel yoruma göre, duyulur dünya bilginin, formlar da inancın nesnesi olamaz. Fakat Gail Fine buna açıkça itiraz eder. Fine (1990: 85-6), tartışmayı, bu geleneksel yorumun beraberinde getirdiği tartışmalı bir takım sonuçları listeleyerek açar ve kendi yorumunun bu istenmeyen sonuçları devre dışı bıraktığını iddia eder. Peki, ama bu tartışmalı sonuçlar nelerdir?

Geleneksel yorum bilgi ve inancın nesnelere çok keskin bir şekilde birbirinden ayırt ettiği için, herhangi bir kişinin belli bir şey hakkındaki inancını, bir şekilde, bilgi seviyesine yükseltmesi mümkün değildir. Herhangi bir şey hakkındaki bir inanç, aynı zamanda bilginin de nesnesi olamaz. Buna ek olarak, örneğin hangi eylemlerin iyi veya adil olduğu bilinmeyeceği gibi, sıradan olgu durumlarını, mesela şu anda bu makaleyi okuduğunuzu da bildiğiniz söylenemez.

Dahası, bu şüpheli sonuç, devleti neden filozofların yönetmesi gerektiği fikrini açıkça tartışmalı hale getirir. Tıpkı çoğumuz gibi, eğer filozoflar da görünüşler dünyasının bilgisine sahip değilse, o zaman dünyevi bir devleti yönetmeye neden uygun olsunlar ki? Çünkü hangi yasaların hayata geçirilmesi gerektiğini onlar da bilmeyecektir.

Ama Platon, 506c’de, iyi ideası hakkında kendisinin bilgiye değil, sadece inanca sahip olduğunu söyler. Bununla birlikte, Platon, 520c’de, filozofların mağaraya geri döndüğünde oradaki şeylerin bilgisine de sahip olacağını açıkça dile getirir. Ancak bu, geleneksel yorumun temel söylemiyle tutarlı değildir.

Ayrıca, geleneksel yorum, Platon’un *Theaitetos* ve *Menon* diyaloglarında ortaya koyduğu bilgi görüşüyle de örtüşmez. Çünkü bu diyaloglarda savunulan yaklaşım, doğru inancı bilginin *gerek* şartı olarak ele alır, ama burada ise doğru inanç bilginin unsurları arasında kesinlikle yer almaz.⁹ Fine, kendi yaptığı içerik analizinin bu sonuçları önlediğini düşünür. Ancak, aşağıda da belirtileceği gibi,

8 Gregory Vlastos (1981), Julia Annas (1981), Nicholas D. Smith (2000), R. E. Allen (1971), Lloyd P. Gerson (2003) ve David Sedley (2007) ise *yüklemisel* yorumu öne çıkarır. Bu iki yorumun aslında birbiriyle uyumlu ya da ikisinin bir arada olduğunu öne süren yaklaşımlar da vardır. Örneğin, Lesley Brown (1986), Neil Cooper (1986) ve özellikle Gonzalez (1996) yüklemisel ve varlıksal yorumun birbirini dışlamadığını, hatta iç içe olduklarını düşünür.

9 Francisco J. Gonzalez (1996: 271-74), varlıksal ve yüklemisel okumanın iç içe olduğu ilginç bir yorum temelinde, yani yine bir obje analizi içerisinde, bu sonuçların eritilebileceğini iddia eder. Gonzalez’in yorumu tartışmamızın ilerleyen bölümlerinde özetlenmektedir; ama bu yorumun söz konusu bu sonuçları teker teker nasıl bertaraf ettiği burada ele alınmayacaktır.

Fine geleneksel yorumu yalnızca bu sonuçlar üzerinden zayıflatmaya çalışmaz; Fine'a göre geleneksel yorum başka sorunlarla da yüklüdür.¹⁰ Öncelikle, Fine'ın radikal yorumunu detaylandırmaya çalışalım.

Fine'a göre, Platon *Devlet V*'de bilgi ve inanç ile ilgili olarak bir içerik analizi yapmakta ve *Devlet VI* ve *VII*'de de hem bu analizi hem de çağdaş epistemolojinin ilgileriyle de örtüşür bir şekilde uyumculuk öğretisini esas almaktadır. Fine, *Devlet V*'de yapılan analizi ve dolayısıyla bilgiyi inançtan ayıran argümanı şöyle ifade eder.

F1. Bilgi, doğru olan üzerinedir.

F2. İnanç, hem doğru olan hem doğru olmayan üzerinedir.¹¹

F3. Görünüş sevenlerin kendilerine konu edindiği duyuşal nitelikler, F olarak adlandırabileceğimiz çokluktur ve bu çokluğun, yani bir sürü F'nin her biri hem F hem de F değildir.

F4. Görünüş sevenlerin F'ler hakkındaki inancı hem doğru hem de doğru değildir.

F5. O halde, onlar F'ler hakkında, bilgi değil, sadece inanç edinebilirler.

F6. Bilgi mümkündür.

F7. Ama bilginin, duyuşal olmayan bir nesnesi olmalıdır.

F8. Formlar (idealar) vardır.

F9. Formları bilenler bilgiye sahip olurken, kendilerini sadece çoklukla, yani bir sürü olan F ile sınırlayanlar ise, en fazla, inanca sahip olurlar.

F10. O halde, bilgi formlar, inanç ise F'ler üzerinedir.

Bu argüman da bilgiyi formlar, inancı ise duyulur şeyler ile ilişkilendirir, ama geleneksel yorumun önerdiği şekilde değil. Fine'ın yorumu bu ilişkiyi şöyle karakterize eder. "Bilgi formlar üzerinedir" ya da "bilmek, formları bilmektir" demek, "her bilgi formların bilgisini gerektirir" demekten başka bir şey değildir. Öte yandan, "inancın konusu duyuşal dünyadır" iddiası ise "kendilerini yalnızca

¹⁰ Dolayısıyla, Fine'ın kendi yorumu için ortaya koyduğu savunma, diğer yorumların metin tarafından desteklenmediği argümanına dayanmaz. Fine, hem varlıksal hem de yüklemel yorumu özellikle "diyalektik şartı" ihlal ettikleri gerekçesiyle de saf dışı etmeye çalışır.

¹¹ Fine (1990: 89), bunun şöyle anlaşılması gerektiğini vurgular: İnanılan bir önerme kümesi bazı doğruları ve bazı yanlışları birlikte barındırır. Nitekim F4 bunu ifade etmeye çalışır.

görüntüşler ile sınırlayanlar ancak ve sadece inanç sahibi olurlar” anlamına gelir. Fakat bu, ne duyulur dünya hakkında bilgiye, ne de formlar hakkında inanca sahip olunmasına bir engel teşkil eder. Çünkü Platon, bilgi ve inanç arasındaki farkı, farklı nesnelere üzerinden değil, ne tür nesne olursa olsun, nesnelere *hakkındaki* önermeler üzerinden ortaya koymaya çalışır. Gerek bilgi gerekse inancın nesnesi önermeler olup, bilgi sadece doğru önermeleri konu edinirken, yanlış inanç mümkün olduğu için, inancın konusu, doğru önermelerin yanında yanlışları da içerir. Peki, ama Platon neden bilgi ve inancı, geleneksel yorumun iddia ettiğinin aksine, farklı nesnelere değil de, farklı *içeriklere* tayin eder? Eş deyişle, Fine, 1 ve 4 numaralı öncülleri, özellikle de “olmak” terimini neden F1 ve F2’de ifade edildiği şekilde yorumlar?

Fine, yukarıda ifade edilen argümanında bunun gerekçesine ayrıca yer vermez, ama F1 ve F2’yi desteklemek için, Platon’un yukarıda iskeleti çıkarılan argümanının 5 ve 6 numaralı öncüllerine başvurur.¹² Söz konusu bu öncüller temelde şunu iddia eder: Bilgi ve inanç, birer yeti olarak, doğaları gereği farklı işler yaparlar; ama daha önemlisi; bilgi yanılmazken, inanç yanılabilir. Bilgi ve inanç arasındaki fark tam da bu noktada ortaya çıkar. Şöyle ki, bilgi yanılmazlık unsurunu gerektirdiği için sadece doğruları elde etme, doğru önermelere ulaşmada başarılı olur. Bilginin işi budur. Oysa inanç, yanılabilir olduğu için, bizi doğrulara götürdüğü gibi, kimi zaman yanlışlara da götürebilir. Dolayısıyla, Platon için, bilgi ve inanç arasındaki en temel fark, bilginin doğruluğu gerektirmesine karşın, inancın böyle bir gerektirmesinin olmamasıdır. Bu da bize bilgi ve inancın konusunun, farklı ontolojik statülere sahip varlıklar ya da gerçeklikler değil, gerçeklik ya da varlık hakkındaki önermeler olduğunu açıkça gösterir.

Ayrıca, Fine’a göre Platon, burada, “olmak” teriminin ne varlıksal ne de yüklemsele anlamına yer verir. Çünkü ona göre, “diyalektik şartı” ikisi de ihlal eder. Şöyle ki, Platon bilgi ve inanç üzerine yaptığı bu tartışmada görüş seven-

12 Fine’a göre, Platon bilgi ve inanç arasındaki farkı 477b - 478b’de ortaya koyar. Platon, burada, bilgi ve inancın farklı kapasiteler ya da yetiler olup olmadığını irdeler. Genel olarak, yetiler, konuları ve yaptıkları iş bakımından birbirinden ayrılır. Her ikisini de sağlayanlar aynı yetidir; ama bunlardan en az biri farklı olursa, o zaman iki farklı yetinin varlığından bahsetmemiz gerekir. Platon için bilgi ve inanç, yaptıkları iş noktasında, yani “yanılmazlık” bakımından birbirinden farklı oldukları için farklı yetilerdir. Ve farklı yetiler olduklarından dolayı konuları da farklıdır. Platon’un buradaki ilk çıkarımı geçerlidir. Ancak, Fine, haklı olarak, bu noktada, obje analizi için bir problem tespit ettiğini düşünür. Ona göre, eğer Platon’un nesne analizi yaptığını kabul edersek, o zaman Platon’un ikinci çıkarımı— yani bilgi ve inancın farklı yetiler olduğu öncülünden, onların konularının da farklı olması gerektiği sonucu— geçersiz olur. John Cottingham (1984: 14) da bu çıkarımın tartışmalı olduğunu belirtir. Fakat Fine’in analizi söz konusu bu çıkarımı geçerli yaptığı gibi, Platon’u da lisans düzeyinde bir mantık hatası yapmış olmaktan da kurtarmaktadır.

leri ikna etmeyi amaçlamaktadır; dolayısıyla, bu tartışma diyalektik bir bağlamda geçmelidir. Bunun anlamı kabaca şudur: Ulaşmak istenilen sonucu temellendirecek öncüller tartışmalı olmamalıdır. Tartışmacıların da açıkça kabul edeceği ya da her iki tarafın da zorlanmadan doğru olduğuna inanacağı fikirler öncül olarak seçilmelidir. Tartışmada yer verilecek deliller, karşı tarafın tanıdık olmadığı ya da onlar için şimdiden ihtilafı olacak görüşleri asla barındırmamalıdır. Örneğin, Platon idealar öğretisini kullanamaz. Ulaşılan sonuç tabii ki ihtilafı olabilir ama öncüller değil. Ama Fine (1990: 88) için geleneksel nesne analizi ihtilafı olabilecek delilere yer verir. Çünkü gerek varlıksal gerekse yüklemisel yorum bilgi ve inancın tayin edildiği nesnelere çok kesin çizgilerle birbirinden ayırt eder. Eğer eldeki bu nesne analizi haklıysa, o zaman Platon'un argümanı daha baştan böyle bir keskin ayrımı varsayar. Ama görünüş sevenler bunu neden kabul etsin ki? Ayrıca, varlıksal yorum, duyulur nesnelere bir tür "yarım-varlık" olarak ele almakta ve bilgiyi, üstü kapalı da olsa, *acquaintance* bakımından karakterize etmektedir. Fakat bu da ihtilafı olup, diyalektik şartı açıkça ihlal eder. Öte yandan, yüklemisel yorum da bir takım tartışmalı öncülleri esas alır. Örneğin bu yoruma göre, F ve F-olmayan kesinlikle bilinemez. Ancak bu hiç de sağduyusal değildir.¹³

Nesne analizinin diyalektik sınırlamayı ihlal ettiğini ve bilgi-inanç ayrımının nesnelere değil, nesnelere hakkındaki önermelerden kaynaklandığını kabul etsek bile, özellikle F3'e bakacak olursak; Platon'un burada içerik analizini bir kenara bırakıp, inancın konusunu tayin etmek için bir yüklem analizi yaptığı açıkça görülür. Öyleyse Platon, burada, "olmak" teriminin iki farklı anlamını ve dolayısıyla iki farklı analizi hatalı bir şekilde birbirine mi karıştırıyor? Yoksa Platon aslında başlangıçtan itibaren yalnızca nesne analizine mi yer veriyor? Yani Fine'in içerik yorumu aslında hatalı mı? Fine, yorumunun savunulabilir olması için, Platon'un özellikle 479a'da içerik analizinden yüklemisel yoruma yaptığı bu geçişi açıklaması gerekir. Fine'a göre, Platon'un 479a'da yaptığı ve F3'de de ifade edilen bu geçiş, ne kendi yorumunun hatalı olduğunu ne de Platon'un iki

13 Fakat Gonzalez (1996: 249-53), haklı olarak, Fine'in argümanda öncül olarak varsayıldığını öne sürdüğü bu iddiaların bazılarının öncül değil, argümandaki ara argümanın sonucu olduğunu; bazılarının ise öncül bile olmadığını savunur. Hatta Gonzalez için, aslında Fine'in kendi öncülleri diyalektik şartı sağlamaz. Çünkü F6, F7 ve F8 bu tehlike ile karşı karşıyadır. Ama Fine'in da farkında olduğu gibi, bunlar da başlangıç öncülleri değildir; geçerli bir şekilde türetilmiş sonuçlardır. Ayrıca, F7 ve F10'un durumu, dolaylı olarak, problemli gözükmesine rağmen—çünkü Platon tartışmanın bu aşamasında varlıksal anlayışı esas alıyor gözükmektedir, Platon bu geçişi bilinçli olarak yapıyor ama geleneksel yorumun öne çıkardığı şekilde değil. Platon, burada, üstü kapalı ama bir nesne analizi doğrultusunda olmayan bir anlayışı, yani bilgi ile ilgili realist bir takıntıyı gündeme getiriyor ve dolayısıyla "olmak" teriminin farklı anlamları konusunda kafası karışık olmadığı gibi, burada bir *equivocation* da yapmıyor.

analizi, bilerek veya bilmeyerek, birbirine karıştırdığını gösterir. Hatta böyle bir geçiş eldeki içerik analizi için gereklidir de. Peki, ama neden?

Fine, Platon'un 479a'da inancın konusunu çokluk hakkındaki inançlarla (*nomima*) ilişkilendirdiğini ve böylece "olmak" teriminin yüklemisel anlamına da yer verdiğini düşünür. Çokluk, her birini F olarak adlandırabileceğimiz "canlı renk" veya "sirküler biçim" gibi duyusal nitelikleri ifade eder. Platon için görünüş sevenlerin ilgilendiği bu niteliklerin her biri, öncül F3'de de belirtildiği gibi, hem F hem de F değildir. Şöyle ki, canlı bir rengin hem güzel, hem de çirkin olduğunu söyleyebiliriz; çünkü bazı canlı renkli şeyler *güzel* iken, bazıları ise *güzel* değildir. Eksik kopulaya yapılan bu vurguda da açıkça görüldüğü üzere; Platon, "olmak" teriminin, F1 ve F2'deki kullanımından farklı olarak, yüklemisel anlamına başvurur. Ancak, Fine için bu durum, kendi yorumu için bir problem teşkil etmez. Çünkü F4, yani "görünüş sevenlerin F'ler hakkındaki inancı hem doğru hem de doğru değildir" iddiası, "olmak" teriminin iki farklı anlamı arasında bir bağlantı olduğunu ortaya koyar ki, bu da eldeki içerik analizi için gereklidir. Şimdi önce bu bağlantının ne olduğunu görmeye çalışalım.

F3'ü görünüş sevenlere kabul ettirmeye çalışan Platon, F4'de de açıkça belirtildiği gibi, kendilerini sadece F'ler ile sınırlayan (yüklemisel yorum) bu filodoksların, F'ler hakkında doğru ve yanlış inançlara sahip olacakları ("veridical" yorum) için, F'ler hakkında bilgi değil ancak ve sadece inanç edinebileceklerini düşünür ki, F5 bunu açıkça dile getirir. Platon F3'ü kabul ettirmek ister, çünkü filodokslar tek bir güzel, tek bir iyinin olduğunu kabul etmezler; onlar için bir sürü güzel, bir sürü iyi vardır. Yani onlar, tek bir F yerine bir sürü F olduğunu sanırlar. Oysa "çokluğa karşı teklik" ("the one over many") varsayımını öne çıkaran Platon için, iyilik veya güzellik tektir; yani hep aynı olan tek bir F vardır ve tek teklerin ya da F'lerin taşıdığı düşünülen nitelikler gerçekliğini F'den aldığı paya borçludur. Fine'a göre, Platon işte bu yaklaşımının ışığında F4'ü ve dolayısıyla da F5'i ortaya atar. Böylece, F3'ü konu edinen tartışma "olmak" teriminin yüklemisel anlamına öncelik verirken, F4'e gelindiğinde ise onun "veridical" anlamına geçiş yapılır. Çünkü tartışmanın bu aşamasında inancın konusunun ne olduğunun saptanması gerekir. Ancak, eğer Platon "olmak" teriminin yüklemisel anlamını kullanmaya devam etmiş olsaydı, o zaman F4'ü değil, onun yerine şöyle bir öncüle yer vermesi gerekirdi: İnanç, hem F olan hem de F-olmayan çokluk yani bir yığın F üzerinedir. Fakat bu, F4'den oldukça farklıdır, ama inancın konusu tam da F4'de belirtildiği gibidir. Ve F4'de, doğrudan doğruya F'lerin kendisi değil de, onlar hakkındaki *nomimayı* göz önünde bulundurulduğu için, Platon içerik analizine geri dönmüştür. Platon bunu böyle yapmak zorundadır, çünkü aksi takdirde F5'i kolaylıkla ortaya koyamaz ve filodoksların neden bilgi-

den yoksun olduklarını tutarlı bir şekilde açıklayamazdı. Ama o şimdi artık bunu yapabilir.

Görünüş sevenlerin çokluk hakkında bilgi değil, sadece sanıları vardır; çünkü onların, yalnızca duyuşsal nitelikleri esas aldıkları için, F'ler hakkındaki inançlarının bazıları doğru ama bazıları doğru değildir. Peki, ama neden bu doğru inançlara bilgi statüsü atfedilemez? Görünüş dostlarını bilgiden mahrum kılan nedir? Bilgi, Platon için, doğruluk koşuluna ek olarak, *aitias logismos* bakımından hesabı verilmiş uygun bir açıklamayı da gerektirir. Başka bir deyişle, herhangi bir şey hakkındaki bilgi, o şeyin *neliğini* bilmeyi de gerekli kılar. Söz konusu doğru inançlar tam da bu şartı sağlamadığı için, onların sadece doksaları vardır. Görünüş sevenler, örneğin, hangi nesnelere güzel olduğu noktasında haklı olabilirler, bu konudaki inançları doğru olabilir; ama bu doğru inançların bilgi sayılması için, güzelin *ne* olduğunun bir hesabının da verilmiş olması gerekir. Fakat ne var ki, onlar “Güzel nedir?” sorusunu örneğin şöyle cevaplar: Güzel, canlı renktir. Fine’a göre, böyle bir tanım problemlidir, güzelin neliğini ya da özünü yansıtmaz çünkü canlı renge sahip olduğu halde çirkin olan şeyler de vardır. Demek ki kendilerini sadece F'ler ile sınırlayanların, örneğin “Şu tablo güzeldir” şeklindeki bazı inançları doğru olmasına rağmen, bunların bazıları ise, örneğin güzelin neliği hakkındaki inançları yanlıştır. Onların kimi inançları doğru olsa bile, bu inançlara bilgi statüsü atfedilemez. Çünkü bu doğru inançların uygun bir *aitias logismos* bakımından verilmiş bir hesabı yoktur. Böylece Platon, inancın konusunu tayin etmek için, “olmak” teriminin hem *yüklem*sel hem de *veridical* anlamına sırasıyla F4 ve F5’de açıkça yer verir. Şöyle ki, bir sürü F ya da duyulur şeyler (yüklem anlam) ile ilgili olarak ulaşılabilecek en yüksek seviye inanç düzeyidir (veridical anlam); çünkü yalnızca duyulur dünya bakımından hesabı verilmiş bir açıklamanın hatalı olması kaçınılmazdır ki, duyulur dünya hakkında bilgi seviyesine ulaşamamasının temel nedeni de budur.

Demek ki Platon bilgiyi, doğruluk ve formlar ama inancı ise doğruluk-yanlılık ve duyulur nitelikler ile ilişkilendirir. Fakat Fine’a göre, “bilmek formları bilmektir” iddiası, “yalnızca formların bilgisi mümkündür” şeklinde okunmamalıdır; bilginin formlar üzerine olduğunu belirten bu iddia aslında sadece şöyle yorumlanmalıdır: Her bilgi formların bilgisini gerektirir. Çünkü bilgi, aynı zamanda, *aitias logismos* bakımından hesabı verilmiş uygun bir açıklamayı da gerekli kılar ki, böyle bir açıklama ancak ve ancak formları esas alırsa uygun ya da yeterli olur. Ancak Fine için bu, duyulur dünyanın bilgisinin mümkün olmayacağı anlamına kesinlikle gelmez. Platon’un yukarıda ortaya konan yaklaşımı duyulur dünyanın da bilinebileceği olasılığını açıkta bırakır; çünkü formlar bir

kere bilinir bilinmez, bu bilgi duyulur dünyanın bilinmesini de mümkün kılar.¹⁴ Platon bunu açık bir şekilde söylemese de, gerek *Devlet V* gerekse *Devlet*'in VI ve VII. Kitapları buna kapı aralar.

III

Ancak, Gonzalez (1996: 262), Platon'un epistemeyi *nelik* (whatness) üzerine önermesel-olmayan bilgi olarak gördüğünü öne sürerek, Fine'in bu radikal yorumunu etkili bir şekilde eleştirir. Gonzalez'e göre *Devlet V* aslında şöyle okunmalıdır.

“Olan” (“what is”) şu anlamda bilginin nesnesi olarak tayin edilir: F'nin ne olduğunu (what F is) bilmek, *gerçekten* bir F olarak *hakikaten* var olan ile aracısız bir şekilde tanışık (acquaintance) olmak demektir... “Olan ve olmayan” (what is and is not) ise şu anlamda inancın nesnesidir: F'nin ne olduğuna inanmak, hem F hem de F-olmayan olabildiği için tamamıyla (fully) var olmayan ile tanışık olmaya (acquaintance) sınırlanmaktadır.¹⁵

Platon'un, burada, “olan” teriminin hem varlıksal hem de yüklemisel anlamına birlikte yer verdiğini ve böylece bir nesne analizi yaptığını iddia eden Gonzalez (1996: 274)'e göre, Platon bilgiyi inançtan şöyle ayırır:

İnanç, F olan ve F-olmayan olmakla hem var hem de var olmayan duyuşsal nesnelere tayin edilmesine karşın, bilgi ise gerçekten ve sadece F olarak hakikaten var olan formları konu edinir. Ve inancın nesnesinde kusurlu bir şekilde taklit edilen ve algılanan ne ise, bilginin nesnesinde mükemmel bir şekilde kendini gösteren ve bilinen de odur: *F'nin neliği* (what F is).

Ayrıca, Gonzalez'e göre *Devlet V*'in böyle bir yorumu, geleneksel nesne analizinin ya da “iki dünya teorisinin” yol açtığı düşünülen tartışmalı sonuçları da kolaylıkla açıklar. Fine'in, nesne analizi için gündeme getirdiği problemler ne *Devlet*'in tutarlı olup olmamasından ne de nesne analizinden kaynaklanır; Fine'in listelediği problemler, Gonzalez için, *Devlet*'in çağdaş analitik epistemo-

14 Bu belki doğru olabilir, ama Fine böyle bir bilginin *doğasının* ne olduğu sorusunu açıkta bırakır. Gonzalez (1996: 273) bu soruya ilginç bir cevap verir. Filozofların duyulur dünyayı da bilebileceği iddiası çerçevesinde bu soruyu ele alan Gonzalez, ikinci alıntıda da görüleceği üzere, bu tür bilginin doğrudan doğruya duyulur dünyanın kendisini değil, yine formları konu edindiğini iddia eder. Ona göre filozoflar, duyulur şeyleri formların kusurlu kopyaları olarak bilir. Bilgi, burada da, yine formları konu edinir.

15 Hem bu hem de aşağıdaki alıntıda varlıksal ve yüklemisel anlamların her ikisine de yer verilir. Şöyle ki; “*gerçekten* bir F olarak *hakikaten* var olan” ve “F olan ve F-olmayan olmakla hem var hem de var olmayan” cümlelerinde geçen “*gerçekten* bir F olarak” ve “F olan ve F-olmayan olmakla” ifadeleri, “olmak” teriminin yüklemisel anlamını içerir. Ama “*hakikaten* var olan” ve “hem var hem de var olmayan” ifadeleri ise söz konusu terimin varlıksal anlamına gönderme yapar.

lojinin kabulleri üzerinden okunmasının bir neticesidir.¹⁶ Kaldı ki, bunlar aslında çok da dramatik, üstesinden gelinemez problemler de değildir. Aslında, burada problemli olan Fine'in önerdiği içerik analizidir. Çünkü Gonzalez'e göre, metin tarafından desteklenmeyen bu analiz, gerek bilginin doğası gerekse "olmak" fiilinin anlamı ile ilgili temelsiz varsayımlara dayanır.¹⁷

Fine'in yorumunun metin tarafından desteklenmediği eleştirisi hiç de makul değildir. Gerek *Devlet V*'de bilgi ve inanç arasındaki farkın ortaya konduğu bölüm yani 477b-478b, gerekse VI ve VII. Kitaplarda yapılan iki tür inanç ve iki tür bilgi ayrımı ve özellikle Platon'un formların bilgisinin doğası hakkındaki yaklaşımı, Fine'in önerdiği içerik analizini de destekler. 477b ile 478b arasında yapılan tartışmaya kabaca bakılacak olursa; Platon, burada, bilgi ve inancın farklı yetiler olup olmadığını araştırır ve yetileri özellikle yaptıkları iş bakımından birbirinden ayırır. Platon için bilgi ve inanç, yaptıkları iş açısından, yani "yanılmazlık" bakımından birbirinden farklı oldukları için farklı yetilerdir. Öyleyse, bilgi ve inanç arasındaki en temel fark, bilginin yanılmaz (infallible), inancın ise yanılabilir (fallible) olmasıdır. Çünkü "aklı başında birisi yanılmayan ile yanılabileni nasıl birbirine karıştırabilir?" (477e) Peki, ama bilginin "yanılabilir olmayan" (*anhamerteton*) ile ilişkilendirilmesi ne anlama gelir? Ve bu, bilginin konusunu nesnelere mi yoksa nesnelere *hakkındaki* doğrulara mı tayin eder?

Genel olarak, bilginin yanılmaz olduğunu söylemek, "yanılmış olsaydın, bilgin yok" ya da "eğer biliyorsan, asla yanılıyor olamazsın" demek anlamına gelir ki, bu da bilginin varlığının, özellikle doğruluk şartının sağlanmasına paralel olarak, muhtemel hata ihtimallerinin de kesinlikle devre dışı bırakılması gerektirdiğini ifade eder.¹⁸ Öyleyse bilgiyi "yanılmazlık" ile ilişkilendirmek, en

16 Gonzalez'in savunması, her iki alıntıda da görüldüğü üzere, şu temel sava dayanır: Platon'un "episteme" den anladığı şey ile bugün bilgiden anlaşılan şey aynı değildir.

17 Her ne kadar *Devlet*'in dili nesne analizini destekliyor gözükse de, metnin Fine'in okuduğu şekilde de yorumlanmasının önünde metinden kaynaklanacak bir engel yoktur. Kaldı ki, metin tek başına belli bir yorumun haklı olduğunu göstermek için yeterli de değildir. Ancak, özellikle *Devlet V*'in Türkçe çevirileri, İngilizce versiyonuna oranla, biraz sorunlu gözükmektedir. Şöyle ki; mevcut Türkçe çeviriler, bilgi ve inanç ayrımını konu edinen tartışmanın ilk giriş kısmını— yani 477a'yı— son derece uygun ve yeterli bir şekilde yorumlar, ama bu noktadan itibaren "olmak" teriminin çoğunlukla varlıksal anlamına ağırlık verir. Bu bağlamda, Türkçe çeviriler yanıltıcı olmaya, hatalı bir yönlendirme yapmaya müsait gözükmektedirler.

18 Fine'in da belirttiği üzere; Gregory Vlastos'a göre (1985: 12-13) Platon "yanılmazlık" terimini burada farklı bir anlamda kullanır. Grekçe yanılmazlık terimi, yukarıdaki standart kullanımında da olduğu gibi, İngilizce "inerrable" ("hatasız") terimi anlamında, yani "hatalı olamaz" şeklinde kullanılabileceği gibi, "inerrant" yani "hatalı değil" anlamına da gelir. İki anlam arasındaki fark sadece *kesinlik* dereceleri ile ilgilidir. İlki, yanılma ya da hata unsurunun kesinlikle imkânsız olması gerektiğini dile getirirken, ikincisi ise böyle bir zorunluluk kipine yer vermez ve "yanılmazlık" teriminin "eğer biliyorsan, o zaman yanılmıyorsun" ifadesindeki anlamını öne

azından, doğruluğu bilginin *gerek* şartı saymaktan başka bir şey değildir. Çünkü eğer bilginin başka türlü olamayacak olan, yani *zorunlu* doğrular ile kavramsal bir bağlantısı varsa, o zaman bilginin işi doğruları elde etme, doğrulara ulaşmada başarılı olmaktır. Oysa inancın işi, bizi kimi zaman yanlışlara da götürdüğü için, bu değildir. Bu da, farklı ontolojik statüdeki nesnelere değil, nesnelere *hakkındaki* doğruların bilgiye konu olarak tayin edildiği anlamına gelir. Başka bir deyişle, eğer bilgi yanılmaz ise, o zaman bilgi ve inanç arasındaki fark, nesnelere doğrudan kendilerinden değil, onlar *hakkındaki* önermelerimizden kaynaklanır. Yoksa bilgiyi inançtan ayırt etmek için ölçüt olarak kullanılan yanılmazlık sınırlamasının başka ne gibi bir işlevi olabilir ki? “Yanılmazlık” teriminin özellikle ve sadece bir nesne analizini destekleyecek bir anlamı da var mıdır? Gonzalez bu soruları açıkta bırakır. Ama yanılmazlık ya da “başka türlü olamayacak olan” kavramı, nesnelere ontolojik statüsünü değil, nesnelere hakkındaki doğruların kipini (modalitesini) konu edinir. Yani bilgiyi yanılmazlık kavramı ile ilişkilendirmek, *zorunlu* doğruları bilginin nesnesi yapmak anlamına da gelir.¹⁹ Demek ki, Gonzalez’ın düşündüğünün aksine, *Devlet V* Fine’ın yorumladığı gibi de okunabilir ve dolayısıyla metnin Fine’ın yorumunu desteklemediği iddiası çok da haklı değildir.

Ayrıca, *Devlet* diyalogunun VI ve VII. Kitapları iki tür inanç ve iki tür bilgi ayrımı yapar; ama bunlar arasındaki farkın ne olduğunun Fine’ın içerik analizi üzerinden ortaya konulmasının önünde metinden kaynaklanacak bir engel yoktur. Hatta *Devlet VI* ve *VII*’de de Fine’ın yorumunu destekler nitelikte görüşler mevcuttur. Örneğin, gerek *kata doxan* gerekse *kat’ousian* üzerine yapılan sorgulamalarda Sokratik (elenchus) metot yani diyalektik yöntem kullanılır. Dolayısıyla formları bilme yolumuz, *tanımaya* dayalı dolaylımsız görüş (acquaintance) ya da sezgisel kavrayış değil, diyalektiktir. Platon’un bu görüşü, Fine’ın önerdiği içerik analiziyle de uyumludur. Kaldı ki, çoğu nesne analizi, *Devlet*’te aslında acquaintance bilgi modelinin benimsendiğini savunur. Öyleyse *Devlet*’in Fine’ın yorumunu desteklemediği itirazı temelsizdir. Fine’ın analizini, yalnızca *Devlet V* değil, *Devlet*’in VI ve VII. Kitapları da destekler.²⁰

çıkartır. Vlastos, Platon’un 477e’de yanılmazlık teriminin bu ikinci anlamına yer verdiğini düşünür. Ancak bu, Fine’ın içerik analizi için bir problem teşkil etmez. Çünkü bu da bilgiyi doğrularla ilişkilendirir.

19 Bilgi ve inancı Aristoteles de benzer şekilde birbirinden ayırt eder. Aristoteles, İkinci Çözümlemeler 88b30-35 ve 89a’da, bilgiyi zorunlu doğrulara bağlarken, inancın nesnesini ise “başkaca da olabilen”, yani doğru ve yanlış ile ilişkilendirir. Böylece Aristoteles bilgi ve inancı bir içerik analizi çerçevesinde birbirinden ayırt eder.

20 Fakat bu, Fine’ın yorumunun haklı olduğu anlamına gelmemelidir.

Platon, *Devlet VI* ve *VII*'de bilgi ve inancı da kendi aralarında ikiye ayırır ve iyi ideasının bilgisini en yetkin bilgi olarak görür. Platon burada güneş, bölünmüş çizgi ve mağara adı verilen benzetmeler çerçevesinde bu ayrımları tartışır. *Devlet V*, bilgi ve inanç ayrımını “statik olarak” ortaya koyarken, *Devlet VI* ve *VII* ise bu epistemik statüleri “dinamik bir şekilde” ele alır. Yani bu Kitaplar, bilgi ve inanç arasındaki farkı, öznenin düşük düzeydeki bir epistemolojik seviyeden (inanç) daha yüksek bir epistemik seviyeye (bilgi) nasıl yükselebileceği bakımından da ortaya koyar. Fine için bu bize Platon’un burada da içerik analizini tatbik ettiğini, yani *eikasia*, *pistis*, *dianoia* ve *nous* (*noesis*) olarak adlandırılan epistemik statüleri birbirinden, onların tayin edildiği ya da ait olduğu belli bir takım nesnelere üzerinden değil, bu statülere özgü usavurmalar ya da bilişsel içerikler bakımından ayırt eder. Bu dört epistemik statüden hiçbirisi sadece ve mutlaka belli bir nesneyi konu edinmediği gibi, örneğin *pistis* ve *dianoia* arasındaki fark, onların konu edindiği nesnelere farklı olmasından çok, bu statülerin oluşumunda öznenin tatbik ettiği uslamamanın niteliğinin ve dolayısıyla her birine has bilişsel içeriğin farklı olmasından kaynaklanır. Ancak bu, içinde bulunulan epistemik ya da bilişsel düzeyi belirlemek için nesnelere bütünüyle alakasız olduğu anlamına gelmez. Güneş, bölünmüş çizgi ve mağara bunu açıkça ortaya koyar ama mevcut nesne analizlerinin önerdiği şekilde değil. Peki, ama nasıl?

Platon, Fine’a göre, bu metaforlar yardımıyla bir içerik analizi yaparak iki tür inanç (*eikasia* ve *pistis*) ve iki tür bilgi (*dianoia* ve *nous*) ayrımı ortaya koyar. Platon, iyi ideasını güneşe benzetir. Nasıl ki güneş, görmenin ve duyulur nesnelere görülebilir olmasının nedenidir, iyi ideası da bilginin ve bilinebilir şeylerin nedenidir. İyi ideası tarafından aydınlatılmış olan şeyler üzerine düşündüğümüz zaman, onların bilgisine sahip oluruz; ama iyi ideası tarafından aydınlatılmamış tek tekler hakkında düşündüğümüz zaman ise, tıpkı karanlıkta göremediğimize benzer bir şekilde, sadece doksalar edinebiliriz.²¹ Böylece Fine (1990: 96-97), güneş benzetmesinin benzetilen ve benzeyen unsurlarını sırasıyla şöyle ifade eder.

G1: Göz, duyusal nesnelere (teklere) karanlıkta bakar.

G2: Göz, duyusal nesnelere gün ışığında bakar.

Güneş alegorisinin bu imaj (benzetilen) kısmı, görülür nesnelere iki farklı tarzda bakma yolunu karşılaştırır. G1 şunu gösterir:

21 Bu, rasyonalist bir sav olup, bilginin kaynağı meselesi ile ilgili olarak *apriorizm* görüşünü öne çıkarır. Çünkü Platon, burada, duyuların verdiği duvara yansıyan gölgelere ama zihnin (akılın) verdiği ise güneş tarafından aydınlatılan gerçek varlıkların dünyasına benzetir. Benzer şekilde, Descartes da, duyuların bulanık algılar sağladığını, seçik olanı vermediğini ama zihnin ise açık ve seçik algılar sağladığını savunur. Böylece Platon sadece *innatizm* doktrinini değil, özellikle *apriorizm* öğretisini geliştirmesi bakımından da rasyonalizmin öncüsüdür.

G3: Zihin, iyi ideası tarafından aydınlatılmadan duyulur şeylere yöneldiğinde yalnızca sanılara sahip olur.

Buna karşılık, G2 ise şuna benzetilir:

G4: Zihin, gerçekliği iyi ideasının ışığı altında ele alır ve böylece bilgiye ulaşır.

Platon, burada, *Devlet V*'de yapılan bilgi ve inanç ayırımına paralel bir ayırım yapar ve öğretiye şunu ekler: En yetkin bilgi iyi ideasının bilgisini gerektirir.²² Platon, G3 ve G4'ü detaylandırmak için bölünmüş çizgi benzetmesini geliştirir. Bu benzetme, ikiye bölünmüş bir çizginin her iki bölümünün tekrar ikiye bölünmesinden ibarettir. Ç1 ve Ç2, çizginin bir bölümünü oluşturan duyulur dünyayı yani G3'ü; Ç3 ve Ç4 ise çizginin diğer bölümünü oluşturan düşünüldür dünyayı yani G4'ü ikiye böler. Böylece Platon, 509b'de, inanç ve bilgiyi kendi aralarında da ikiye ayır. Ç1 ve Ç2 sırasıyla *eikasia* ve *pistisi*; Ç3 ve Ç4 ise *dianoia* ve *noesisi* simgeler. Ç1'e karşılık gelen *eikasia*, bir tür imgesel, tahmini ya da resimsel düşünmedir. Bu, inancın en düşük seviyesi olup, özellikle fiziksel nesnelerin gölgeleri veya çeşitli yansımaları bakımından açıklanır. Ç2'de yer alan *pistis* ise, yüksek düzeyde bir inanç seviyesi olup, fiziksel ya da duyulur nesnelerin gölgelerini değil, doğrudan kendilerini konu edinir. Öte taraftan, *dianoia* Ç3'de yer alır ve bilginin yetkin olmayan bir türünü ifade eder. *Dianoia*, çıkarımsal (discursive) düşünmeye karşılık gelir. Bu epistemik statünün oluşumu için hipotezler kullanılır, tek tekler ideaların gölgeleri olarak ele alınır ve bir takım sonuçlar türetilir. Matematik bu bilgi türüne girer. Ç4'de ise *nous* bulunur. Burada da diyalektik kullanılır ama idealar üzerine düşünülürken, onların gölgelerine ya da duyulur dünyaya değil, doğrudan doğruya kendilerine başvurulur. Ç4 seviyesindeki bir özne, Ç3'de kullanılan hipotezleri iyi ideası ile ilişkilendirir ve böylece bu hipotezler hipotetik statülerini kaybederek, Ç4 seviyesinde de bilinir bir konum edinirler. Ayrıca, *nous* adı verilen bu seviye, hipotetik olmayan bir ilk keye, yani iyi ideasının bilgisine yükselme durumudur.

Diğer taraftan, mağara alegorisi ise güneş benzetmesinin G1 ve G2 olarak kısaltılan bölümünü detaylandırır. Özellikle iyi ve adil hakkındaki uslamamalarımızı ve dolayısıyla da içinde bulunduğumuz etik durumu betimlemeyi amaçlayan bu benzetme, G1'i M1 ve M2 olarak, G2'yi ise M3 ve M4 olarak ikiye ayırır. Şöyle ki;

22 Fine'a göre Platon, 505a ve 508a'da bunu açıkça iddia eder, çünkü Platon için iyi ideası bilinebilir nenelerin hem *formal* hem de *ereksel* nedendir. Herhangi bir şeyin tam veya yetkin bilgisi, o şeyin nedenlerini (*aitias logismos*) bilmeyi gerektirdiği için, her bilgi iyi ideasının bilgisini gerekli kılar. İyi ideası, bir *ousia* değildir; bütün gerçekliğin teleolojik yapısının ya da organizasyonunun tümüdür. Dolayısıyla bir şeyin tam bilgisi, o şeyin ait olduğu sistem içindeki yerini ve sistemin diğer bütün parçaları ile olan ilişkisini bilmeyi de gerektirir. Bu nedenle, Platon, Fine için, bir holist (tümcü) olup, uyumlu bilgi anlayışını (coherentism) savunur.

M1: Doğuştan itibaren bir mağarada tutsak edilen kişiler tüm bu süre boyunca, mağaranın duvarına içeride yanan bir ateş tarafından yansıyan gölgeleri *görürler*. Bunlar, bir insan ya da bir bitkinin gölgeleri değil, oyuncak ya da sanat eseri gibi yapma nesnelerin gölgeleridir. (Platon bizim durumumuzu tutukluya benzetir.)

M2: Tutuklulardan birisi serbest bırakılır ve tutuklu, gölgelerin yanında, yapma nesnelerin kendilerini de *görür*. Neyin gerçek olduğu ile ilgili olarak, bu kişi ilk önce şaşırır ve gölgelerin gerçek olduğunu sanır. Ama zamanla gölgeleri bu yapma nesnelere ayırt etmeyi öğrenir ve nesnelerin daha gerçek olduğunu düşünür. Böylece tutuklu, görünüş ve gerçeği mağaranın içindeyken de ayırt etmeyi öğrenir.

M3: Mağaradan dışarıya çıkmasına izin verilen tutsak, ilk olarak dışarıdaki fiziksel nesnelerin gölgelerini ama kısa bir süre sonra kendilerini *görür*.

M4: Tutsak nihayet güneşi *görür* ve böylece görünüş ve gerçeği mağaranın dışında da ayırt etmeyi öğrenir.

Şimdi, gerek çizgi gerekse mağara alegorisi üzerinden yapılan ayrımlar bir nesne analizine mi dayanır? Yoksa *eikasia* ve *pistis* ya da *dianoia* ve *nous* arasındaki fark, her bir statüye özgü bilişsel içeriğin farklı olmasından mı kaynaklanır?

Fine, Platon'un iki tür inanç ve iki tür bilgi ayrımını bir nesne analizi üzerinden yapmadığını savlar. Nesne analizi, bir kişinin, örneğin Ç1'de bulunmasını, temelde kişinin gölgeler ile yüzleşiyor olmasına bağlıdır. Ancak bu, Fine'a göre, metin açısından bile problemlidir. Çünkü insanların çoğu, nesnelerin yansımaları ya da gölgelerine genellikle dikkat etmez, ama Platon 515a'da, yine de bizim çoğumuzun ÇI düzeyinde olduğunu söyler. Ayrıca, gölgeleri görüyor olmak, ÇI ya da *eikasia* seviyesinde olmak için ne gerekli ne de yeterlidir. Gerekli değildir, çünkü mağaranın içerisinde serbest bırakılan tutsak, yapay nesnelerin gölgelerinin yanında kendilerini de görür ama neyin daha gerçek olduğu hususunda şaşırır. Fakat buna rağmen, içinde bulunduğu epistemik durum, ÇI seviyesidir. Gölgeleri görüyor olmak Ç1'de olmak için yeterli de değildir, çünkü Platon'un 520c'de de belirttiği gibi, filozoflar mağaraya geri döndüğünde, oradaki gölgeleri görürler ama hiçbir şekilde Ç1 seviyesine düşmezler; hatta oradaki bu imgeleri de bilirler. Tutsakların Ç1'de olmalarının nedeni, onların sadece gölgelerle yüzleşiyor olmaları ya da *eikasia*'nın konusunun gölgeler olması değil, gerçek ve görünüş ayrımını *sistematik* olarak yapamamalarıdır. Dolayısıyla, onların gördüğü şeyler ile ilgili olarak sadece *eikasia* seviyesinde olmaları, *eikasia*'nın gölgelere tayin edilmesinin bir sonucu değil, gördükleri şeyler üzerine düşündükleri başvurdukları akılyürütme biçimleridir. Nitekim çoğumuz, Platon için, fiziksel (duyulur) nesnelere veya onların gölgeleri hakkındaki sanılarımızdan ziyade, etik kabullerimiz noktasında daima Ç1 seviyesindeyiz; çünkü biz, genellikle, neyin *adil* veya neyin

iyi olduğunu sorgulamadan ya da uygun bir diyalektik çözümlemeye tabi tutmadan kabul ederiz. Platon'un, Türkçeye "tahmin" olarak da çevrilen *eikasiayı* bir inanç türü saymasının nedeni de budur.²³

Ç2 de nesne analizini desteklemez. Çünkü *pistisin* Ç2 düzeyinde yer almasının temel nedeni, bu epistemik statüye sahip olan öznelere, fiziksel ya da duyuşsal nesnelere yüzleşiyor olmaları değil, bu fiziksel nesnelere onların gölgelerden veya yansımalarından ayırt edebiliyor olmalarıdır. Serbest bırakılan tut-saklar, tıpkı Sokrates'in sorguladığı kişiler gibi, neyin gerçek olduğu konusunda başlangıçta yanılığa düşerler ve aslında gölgelerin gerçek olduğuna inanırlar. Ama yürüttükleri sorgulama, özellikle de Sokratik *elenchus*, onların zamanla nesnelere gölgelerinden ayırt etmeyi öğrenmelerini ve dolayısıyla Ç2 seviyesine yükselmelerini sağlar. Demek ki, *eikasia* ve *pistis* arasındaki fark, bunların konu edindiği nesnelere değil, bu epistemik statülere sahip olan öznelere yaptıkları sorgulamadan kaynaklanır. *Pistis* daha üst bir inanç düzeyini temsil eder, ama bu tür inançlara bilgi statüsü atfedilemez; çünkü Ç2 seviyesindeki bir özne, duyulur nesnelere gölgelerden ayırt edebiliyor olmasına rağmen, gerçek ve görünüşü birbirinden ayırt edecek uygun bir nedensel açıklamadan (*aitias logismos*) yoksundur.

Platon'un *dianoia* ve *nous* arasında yaptığı ayırım da içerik analiziyle bağdaşır. Öznenin Ç2 seviyesinden, yani inanç düzeyinden bilgi düzeyine yükselmesi, sadece tikelleri dikkate almayı bırakıp, idealler hakkında da düşünmeye başlamasıyla gerçekleşir. Çünkü her bilgi, özü (neliği) belirlemeye dönük bir açıklama ve böyle bir açıklamayı da ayrıca bilme gibi unsurların yanında, ideallerin bilgisini de gerekli kılar. Ancak bu, bilginin nesnesinin ideallerle sınırlı olduğu anlamına gelmez; ideallerin bilgisi, yukarıda da ifade edildiği gibi, bilginin gerek koşuludur. Bunu görebilmek için, *dianoia* ve *nous* arasındaki farkları ortaya koymak yeterlidir. Ç3'de bulunan ve dolayısıyla *dianoia* olarak adlandırılan bilgi türüne sahip bir özne, idealler hakkında düşünebilmek için ideallerin gölgeleri veya imgelerini, yani tek tekleri de esas alır. Oysa Ç4 seviyesindeki bir özne ise, epistemeye (*noesis*) sahiptir, çünkü o doğrudan doğruya idealleri düşünür, ideallerin imgelerine başvurmaz. Ayrıca *dianoia*, bir takım hipotezlerden hareketle çeşitli sonuçların çıkarıldığı bir epistemik statü ya da bilgi türüdür. Matematik

23 Ahmet Arslan (2012: 319), Ahmet Cevizci'nin bu konudaki yorumuna da gönderme yaparak, Platon'un, "hitabet", "tragedya ve komedyaya gibi sanatların özünü gösterebilmek için" *eikasiayı* bu dörtlü sınıflamaya dahil ettiğini söyler. Fakat bu pek doğru değildir; çünkü bu sanatları tatbik edenlerin, neyin "var" ya da neyin "gerçek" olduğuna dair görüşleri Ç2 yani *pistis* seviyesindedir. Platon, bu sanatları tatbik edenler de dahil, hepimizin özellikle *iyi* ve *adil* hakkındaki görüşlerimizin seviyesini göstermek için *eikasiayı* bu dörtlü sınıflamaya dahil eder. Nitekim mağara alegorisinin asıl işlevi budur, bunu göstermektir. Platon, bizim etik inançlarımızın seviyesi ile mağaradaki tutsağın yapma objelerin gölgeleri hakkındaki inançlarımızın seviyesini bir tutar ki, *eikasia* tam da bu inanç ya da farkındalık derecesini simgeler.

ve hatta Platon'un *Devlet*'te geliştirdiği etik argüman bu bilgi türünün örnekleridir.²⁴ Buna karşılık, *nous* ise Ç3 seviyesinde de kullanılan ve kullanılacak hipotezlerden, hipotetik olmayan bir ilk ilkeye, yani iyi ideası ile ilgili bir tanım ya da iyi ideası hakkında bir takım belirlenimlere ulaşma durumudur. Fakat iki bilgi türü arasındaki bu genel ayırım, Fine'nın da belirttiği gibi, nesne analiziyle bağdaşmaz. Şöyle ki, Platon, özellikle 511d'de, matematiksel nesnelere, örneğin kare hakkındaki doğruların, hem Ç3 hem de Ç4 seviyesinde bilinebileceğini söyler ki, bu da, aynı nesnelere gerek *dianoia* gerekse epistemenin konusu olabileceği anlamına gelir. Dahası, duyulur nesnelere hem Ç2 hem de Ç3'de bir şekilde başvuruluyor olması, aynı nesnelere farklı epistemik statülerin nesnesi yapılabileceğini ifade eder.

Fine'a göre gerek inanç (*pistis*) oluşturma, gerekse bilgi (*dianoia* ve *nous*) edinme yolumuz diyalektik olup, Platon her iki bilgi türünün de sağlaması gereken koşulları uyumculuk öğretisi (*coherentism*) çerçevesinde ele alır. Bu da, *Devlet*'te yapılan epistemik ayrımların, nesne analizini değil, içerik analizini esas aldığı gösterir. Fine bunu şöyle temellendirmeye çalışır. Gerek *Menon* 98a, gerekse *Devlet* 531e ve 534b, nedensel açıklama (*aitias logismos*) unsurunu, her tür bilginin *gerek* koşulu olarak belirler. Her ne kadar "nedensel açıklama" unsurunun nasıl yorumlanması gerektiği hususu tartışmalı olsa da, çoğu felsefeci için, "açıklama" koşulu, yalnızca epistemik gerekçelendirmeden ibaret olmayıp, öze ilişkin bir hesabı da içerir. Yani bu koşul, bize bir şeyin neden doğru ya da neden öyle olduğunu düşündürecek temellendirmeye ek olarak, o şeyin *niçin* doğru ya da *niçin* öyle olduğunu gösterecek bir açıklamayı da barındırır. Böyle bir *niçin* sorusu, neliği belirlemeyi ister ki, eldeki bir açıklamanın uygun olup olmadığı daha çok bunu başarıp başaramamasına bağlıdır. Ancak Platon, 533c ve özellikle *Theaitetos* diyalogunda, bilginin böyle bir açıklamayı bilmeyi de gerektirdiğini, yani açıklamanın bir hesabının da ayrıca verilmesini gerekli kıldığını düşünür. Platon, bu iki koşula ek olarak, *Devlet*'in bu konuya ayırdığı üç kitabında da, ideaları bilmeyi, her bilginin *gerek* şartı olarak görür. Şimdi, *dianoia* ve *nous* bu üç koşulu nasıl sağlar?

İlk olarak, ilk iki koşulun *dianoia* için nasıl sağlandığını ele alalım. Platon, özellikle 510c'de, hipotezlerin "açıklama" ve "açıklamanın da ayrıca bilinmesi"

24 Matematiksel bilginin yetkin olmamasının ve dolayısıyla sürpriz bir şekilde en düşük düzey bilgi türlerinden biri olmasının nedeni kabaca şöyle ifade edilebilir. Matematiksel doğrular *zorunlu* doğrulardan ibaret olmasına rağmen, matematik yine de hipotetiktir; çünkü matematiksel objeleri ya da formları konu edinen bu doğrular, gerçekliğin teleolojik bir organizasyonuna karşılık gelen iyi ideası ile ilişkilendirilmezler. Ancak matematiksel doğruların iyi ideası bakımından da bir hesabı verilebilir ki, bu yapıldığı takdirde, matematiğin Ç4 seviyesinde de bilgisi mümkün olur. Demek ki, *dianoia* ve *nous* arasındaki fark, bu statülerin hangi objeleri konu edindiklerinden değil, konu edinilen objelere ilişkin verilen hesabın ya da yapılan açıklamanın niteliğinden kaynaklanır. Bu, aşağıda daha detaylı olarak ele alınmaktadır.

koşullarını sağlamadığını düşünüyor gözükmektedir. Ancak eğer hipotezler bu iki koşulu sağlamaz ise, onların bilgisi mümkün olmaz. Ama bu durumda da, sonuçlar ikinci koşulu sağlamaz ve dolayısıyla sonuçların da bilgisine sahip olamayız. Fine, 510c'nin böyle okunmaması gerektiğini düşünür, çünkü Platon burada Ç4 seviyesinde bir bilgidен, yani hipotezlerin iyi ideası ile ilişkilendirilmemesi bağlamında ilk iki koşulun sağlanmadığından söz etmektedir. Ancak söz konusu bu koşullar, Ç3 düzeyinde de, üstelik muhtemel bir *infinite regress* sorunu da aşmış bir şekilde, sağlanır. Şöyle ki, Platon'un yaklaşımını, temelci (foundationalist) bir çizgide değil de, uyumculuk görüşü (coherentism) doğrultusunda ele alırsak; hipotezlerin sonuçlar bakımından, sonuçların ise hipotezler bakımından hesabı verilebilir ki, bu da, her iki koşulun da Ç3 seviyesinde sağlanabileceği anlamına gelir. Hipotezlerin bizi belli bir takım sonuçlara götürmesi olgusuna, yani onların kimi sonuçları açıklama gücüne tekrar gönderme yapmak suretiyle hipotezlerin bir hesabı verilebilir. Sonuçları hipotezlerden çıkarmak ise, açıklama koşulunun sonuçlar için sağlandığını ifade edebilir. Diğer taraftan, sonuçların hipotezlerden çıktığını ve ortaya çıkan bu sonuçlar ve hipotezlerin *uyum* içinde olduğunu *görmek*, ikinci koşulun her ikisi için de sağlanması için yeterlidir. Böylece, *dianoia* her iki koşulu da yerine getirir.

Ancak, *dianoia*, bu iki koşula ek olarak, "ideaların bilgisi" koşulunu da sağlamalıdır; çünkü bu, her bilginin gerek koşuludur. Fine, bu koşulun Ç3 seviyesinde nasıl sağlandığını matematik üzerinden ifade eder. Matematikçiler, her ne kadar, ontolojilerinde yer alan matematiksel nesnelere idealar olarak görmeseler de, bu nesnelere hakkında sonuçlar çıkarmak için önerdikleri hipotezler, kısmi de olsa, matematiksel nesnelere *kendinde şeyler* olarak ele alır ve onların bir hesabını vermeye çalışır ki, kendinde şeyler olarak bu nesnelere de idealarlardır. Matematikçiler, şu veya bu karenin değil, kare denilen şeyin *kendisini*, *neliğini* sorgular ama özünü belirlemeye çalıştıkları bu entitelerin aslında idealar olduğunun farkında değildirler. Fakat bu, onların ideaların bilgisine sahip olmadıkları anlamına gelmez. Çünkü farkında olsun ya da olmasınlar, idealar hakkında kimi doğruları onlar da bilir. Bildikleri şeylerin idealar olduğunu bilmemelerinin temel nedeni, matematikçilerin, henüz bu seviyede, hipotezler ve sonuçlar ile iyi ideası arasında bir bağ kurmamış olmalarıdır ki, onların matematiksel nesnelere hakkında verdikleri hesap ya da açıklamayı kısmi kılan da budur. Öyleyse, matematikçilerin de ideaları bildiklerini söyleyebiliriz, çünkü idealar hakkında onların da *de dicto* inançları vardır. Böylece *dianoia* söz konusu üç koşulu da sağlar ve dolayısıyla, yetkin olmasa da, bir bilgi çeşidi olma hüviyeti yine de kazanır.

Öte yandan, içinde bulunulan bir epistemik duruma *nous* statüsünü atfedebilmek için, öznenin özellikle diyalektik yöntem üzerinden önerdiği "açıklamanın" ideaların yansımalarına yani teklere artık başvurmaması gerekir. Daha önemlisi, *noesis*in oluşumu, Ç3 seviyesinde kullanılan hipotezlerden bir takım sonuçlara gitmek yerine, bu hipotezlerden hareketle hipotetik olmayan bir ilk

ilkeye ulaşmayı, yani hipotezleri iyi ideası ile ilişkilendirmeyi de gerekli kılar. Başka bir deyişle, *noesis* en yetkin bilgi çeşidi olup, temelde iyi ideasının bilgisine sahip olma durumudur. Peki, ama *noesis* ya da iyi ideasının bilgisi *nasıl* mümkün olur? Bu soru *regress* (sonsuz gerileme) engelini takılmadan cevaplandırılabilir mi?

Bu problemler hakkında özellikle nesne analizleri tarafından da kabul edilen geleneksel yorum şöyle ifade edilebilir. İyi ideasını, aracısız kavrayışa dayalı *tanıma* (*acquaintance*) veya bir tür sezgisel görü ile biliriz.²⁵ Buna göre, Platon temelde bir temelci (foundationalist) olduğu için, iyi ideasının bilgisi, ondan daha temel bir ilke üzerinden yapılan açıklamaya değil (çünkü iyi ideasının kendisi zaten bir ilk ilkeyi ifade eder), bir şekilde *kendiliğinden* gerekçeli bir *a priori* sezgi veya düşünmeye dayanır. İyi ideası ancak ve ancak dolayimsız ve yanılmaz bir noetik kavrayış aracılığıyla bilinebilir.²⁶

Fakat Platon, 511b, 533a ve 534b gibi birçok yerde, sadece iyi ideasının değil, genel olarak bilme yolumuzun diyalektik olduğunu söyler. Tıpkı Ç3 seviyesinde de olduğu gibi, *nous* da ideaların diyalektiğe, yani Sokratik çapraz sorgulamaya dayalı bir hesabının ürünüdür. Platon, temelci bir çizgide değil, yine uyumculuk öğretisi bakımından iyi ideası hakkındaki iddiaların bir hesabının verilebileceğini düşünür. Yukarıda da belirtildiği gibi, iyi ideası gerçekliğin genel yapısını, yani teleolojik bütünlüğünü ifade eder. Öteki idealar onun parçaları, tek tekler ise bunların yansımalarıdır. Öyleyse gerek diğer ideaların bilgisi, gerekse tekler hakkındaki kanaatlerimizin temellendirilmesi, idealar veya tekler hakkındaki savların bu teleolojik bütünlük ile ilişkilendirilmesiyle mümkün olur. Çünkü gerçeklik, uyumculuk öğretisinin de savladığı gibi, parçalı bir biçimde kavranamaz; bilginin özellikle “nedensel açıklama” ve “açıklamanın bilgisi” şeklindeki *gerek* koşullarının sağlanması, gerçekliğin her bir parçasının— yani diğer idealar ve teklerin— bütüne nasıl oturduğunun görülmesine ya da bir hesabının verilmiş olmasına bağlıdır. Fakat iyi ideasının diğer şeyleri bilmemizdeki bu açıklayıcı rolü, iyi ideasının kendisini de bilmemizi sağlayacak açıklama ya

25 Fine (1990: 112), bu yorumun savunucuları olarak Cornford ve Robinson’u örnek gösterir. Ayrıca, Ioanna Kuçuradi de (1997: 97) bu geleneksel yorumu destekliyor gözükmektedir. Ama Kuçuradi, bir önceki sayfada, diyalektikçinin kim olduğunu şöyle ifade eder: Diyalektikçi teklerin neliğini “gören ve gösterebilen, neden öyle olduklarının hesabını verebilen” kişidir. “Varolanı bir bütün olarak gören ve bu bütünü meydana getirenler arasındaki ilgiyi—ideaların temelini— gören, gördüklerini de temellendirerek gösterebilen kişidir.” Fakat bu, geleneksel yorumu değil, tersine Fine’in yorumunu destekler niteliktedir. Çünkü sezgisel kavrayış böyle bir “hesap verme” ya da “temellendirme” yapmaya dayanmaz.

26 Dikkat edilecek olursa; bu, “*regress* engelini”, Aristoteles’in ilk ilkelerin bilgisi konusundaki görüşüne benzer bir şekilde, yani temelci (foundationalist) bir yaklaşımla aşmayı amaçlar ama bilginin gerektirdiği “hesap verme” ya da “nedensel açıklama” unsurunu açıkça dışarıda bırakır. Ancak her bilginin gerekli kıldığı bu unsurun yokluğunda, *nous* ya da epistemenin varlığından nasıl söz edilebilir ki?

da temellendirmenin öncülü olur ki; bu da, bu sefer döner iyi ideasının bilgisini, üstelik *infinite regress* (sonsuz gerileme) engeline de takılmadan mümkün kılar. Başka bir deyişle, iyi ideasını, onu ondan daha temel olan bir ilke üzerinden değil, onun “açıklayıcı olma” özelliği aracılığıyla biliriz. Yani hem diğer ideaların hem de tek teklerin gerek doğalarını, gerekse birbirleri arasındaki ilişki ve bütünlüğü görmemizde iyi ideasının sahip olduğu “açıklayıcı olma” özelliğine gönderme yapılarak, bu kez de iyi ideası hakkındaki açıklamalar gerekçelendirilir ve böylece iyi ideasının bilgisi olanaklı olur.

Sonuç olarak, uyum (coherence) ilişkisini esas alan ve dolayısıyla *dianoia* statüsünü mümkün kılan temellendirmeler—yani nedensel açıklama yapmak suretiyle hesap verme ve bu hesabı da ayrıca bilme—kısmi olup, gerçekliğin belli bir alanını konu edinir. Örneğin, bir matematikçi, sadece matematiksel idealar bakımından üçgenin hesabını verir ve dolayısıyla sadece matematiksel bağıntıları görür. Fakat *nous* da uyum ilişkisine dayanan temellendirmelerin bir ürünü olmasına rağmen, buradaki temellendirmeler *bütüncüldür*. Çünkü bir diyalektikçi, Ç4’de, her bir ideanın hesabını verir, her bir ideayı hem diğer idealarla hem de, tek tekler de dahil, gerçekliğin tümüyle ilintilendirir ve böylece bütünü ve bütünlüğü görür.²⁷ Öyleyse, *nous* çok daha kapsamlı, zengin ve açıklayıcı hesaplar barındırır ki, onun en yüksek düzey farkındalık ya da en yetkin bilgi türü olmasının nedeni budur. Demek ki, Platon *dianoia* ve *nous* arasındaki farkı, yaygın kanının aksine, şu veya bu nesne analizi bakımından değil, uyumculuk öğretisinden de çokça beslenen bir içerik analizi üzerinden ortaya koyar. O halde, *Devlet*’in epistemolojisi Fine’in yorumuyla da örtüştür bir şekilde çağdaş epistemolojiye öncülük eder.

27 Duyulur dünyanın bilgisi belki de bu bağlamda mümkündür. Hatta Fine’a (1990: 114) göre, Platon’un gerek ideaların bilgisinin gerekse genel olarak bilginin doğası hakkındaki uyumcu (coherentist) yaklaşımı, duyulur dünyanın bilgisine de “izin” vermek zorundadır. Eğer bilmek, bütünü ve bütünlüğü görmek ise, o zaman duyulur dünya neden sadece doksanın konusu olsun ki? İdeaların yansımaları olmaları bakımından bütünün bir parçasını oluşturdukları için, teklerin de, her ne kadar Platon bunu açıkça söylememiş olsa da, bilginin nesnesi olması doğaldır. Öyleyse, inancın nesnesinin sadece duyulur dünya, bilginin nesnesinin ise sadece düşünülür dünya olduğu yorumu problemlidir. Kaldı ki, Platon, 506c’de, iyi ideası hakkında bilgiye değil bir takım inançlara sahip olduğunu ve bu yüzden de, ideaların epistemolojik rolünü doğrudan değil, benzetmeler yardımıyla ifade etmeye çalışacağını açıkça ifade eder ve bunun için özür diler.

Öz

Platon Ve *Devlet*'in Epistemolojisi Üzerine

Nesne analizini öne çıkaran ve kimi zaman “iki dünya teorisi” olarak da adlandırılan geleneksel yoruma göre, bilgi ve inanç arasındaki fark, Platon için, nesnelere *hakkındaki* önermeleri ya da doğruları değil, bu nesnelere bizzat *kendilerini* konu edinir. Bilgi ve inanç, *olmak* fiilinin yorumuna bağlı olarak, varlık ya da yüklem üzerine olup, ancak ve sadece belirli nesnelere kurulan doğrudan *düşünsel* aktlar olarak görülmelidir. Fakat Gail Fine, bu geleneksel yorumu açıkça reddeder ve Platon’un, *Devlet* diyalogunda, bilgi ve inanç ayrımı ile ilgili olarak aslında bir *içerik* analizi yaptığını iddia eder. Fine’a göre Platon, bilgiyi doğru önermelere bağlarken, inancı ise doğru olan ve doğru olmayan ile ilişkilendirir. Ayrıca Platon bilgiyi, sezgiye dayalı bir doğrudan kavrayış ya da *acquaintance* modeli üzerinden değil, uyumculuk görüşü çerçevesinde ele alır. Bu makalede, Francisco J. Gonzalez’in düşündüğünün aksine, *Devlet*’in Fine’in yorumunu da destekler nitelikte görüşler içerdiği savunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Platon, *Devlet* V, Fine, bilgi, inanç, nesne analizi, içerik analizi, Gonzalez.

Abstract

Plato and on Epistemology of *Republic*

In *Republic* V, Plato distinguishes knowledge from belief by assigning knowledge to “what is” and belief to “what is and is not.” According to the traditional interpretation, Plato’s distinction concerns not propositions *about* objects but objects *themselves*. This “objects analysis” reads the word “what is” in Plato’s distinction as either existential or predictive in meaning and says that no one can have knowledge of sensibles and belief about forms. Gail Fine rejects the “objects analysis” and defends instead a “contents analysis”, according to which while knowledge is assigned to true propositions, belief is concerned with what may be true and false. Fine also argues that, as a coherentist, Plato does not think that knowledge consists in acquaintance or a self-certifying vision like intuition. After presenting Fine’s argument, we will argue that Francisco J. Gonzalez is mistaken in thinking that Fine’s *veridical* reading is incompatible with the text.

Key Words: Plato, *Republic* V, Fine, knowledge, belief, objects analysis, contents analysis, Gonzalez.

Kaynaklar

- Allen, R. E. (1971) “The argument from opposites in *Republic V*”, *Essays in Ancient Greek Philosophy* içinde, ed. J. P. Anton and G. L. Kustas, Albany: State University of New York Press, s. 165-75.
- Aslan, A. (2012) İlkçağ Felsefe Tarihi
- Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press.
- Brown, L. (1986) “Being in the *Sophist*: A Syntactical Enquiry”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, sayı: 4, s. 49-70.
- Butler, T. (2007) “On Today's Two World Interpretation: Knowledge and True Belief in Plato”, *The Southern Journal of Philosophy*, sayı: XLV, s. 31-56.
- Cooper, N. (1986) “Between Knowledge and Ignorance”, *Phronesis*, sayı: 31, s. 229-242.
- Cottingham, J. (1984) *Rationalism*, London: Paladin Books, Granada Publishing.
- Cross, R. C. and Woosley, A. D. (1964) *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, London: Macmillan and Co. Ltd.
- Fine, G. (1990) “Knowledge and Belief in *Republic V-VII*”, *Epistemology* içinde, ed. Stephen Everson, Cambridge: Cambridge University Press, s. 85-115.
- Gerson, L. P. (2003) *Knowing Persons: A Study in Plato*, New York: Oxford University Press.
- Gonzalez, F. J. (1996) “Propositions or Nesnects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*”, *Phronesis*: sayı: XLI (3), s. 245-275.
- Gosling, J. C. (1968) “*Doxa* and *Dunamis* in Plato's *Republic*”, *Phronesis*, sayı: 13, s. 119:130.
- Hintikka, J. (1973) “Knowledge and its Nesnects in Plato”, *Patterns in Plato's Thought* içinde, ed. J.M. E. Moravcsik, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, s. 1-30.
- Kahn, C. (1981) *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuçuradi, İ. (1997) Çağın Olayları Arasında, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Lee, D. C. (2010) “Interpreting Plato's Republic: Knowledge and Belief”, *Philosophy Compass*, sayı: 5 (10), s. 854-864.
- Russell, B. (1912) *The Problems of Philosophy*, London: Oxford University Press.

- Sedley, D. (2007) “Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling”, *The Cambridge Companion to Plato’s Republic* içinde, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge, New York: Cambridge University Press, s. 256-283.
- Smith, N. D. (2000) “Plato on Knowledge as a Power”, *Journal of the History of Philosophy*, sayı: 38 (2), s. 145-168.
- Stokes, M. C. (1992) “Plato and the Sightlovers of the Republic”, *The Language of the Cave* içinde, ed. A. Barker and M. Warner, California: Academic Printing and Publishing, s. 102-132.
- Vlastos, G. (1981) “Degrees of Reality in Plato”, *Platonic Studies* içinde, ed. Gregory Vlastos, Princeton: Princeton University Press, s. 58-75.
- Vlastos, G. (1985) “Socrates’ Disavowal of Knowledge”, *The Philosophical Quarterly*, s. 35, 1-31.

GETTIER SONRASI EPİSTEMOLOJİDE DESCARTES ODAKLI BİLGİ TANIMI TARTIŞMALARI

Nebi MEHDİYEY*

Giriş

Peşin olarak belirtmek gerekir ki Descartes'ın kendisi açık bir şekilde gerek bilgi tanımı gerekse de gerekçelendirme kavramından hiçbir surette söz etmez. A. Plantinga'ya göre bu husus, esasında tarihsel bir ironiye işaret eder; şöyle ki felsefe tarihinde Gettier öncesinde dolaysız olarak “gerekçelendirilmiş doğru inanç” (bundan sonra GDİ) şeklinde bir tanıma sıkça rastlanmaması¹ filozofların bu tanımdan farklı bir kabulü olduğu anlamına gelmez. Bu sebeple de Gettier, geleneksel bilgi anlayışını eleştireyim derken tedavülden kalkmış geleneksel üçlü bilgi tanımını da ironik bir şekilde yeniden meşhur etmiş görünmektedir.² Buna karşın J. Kim, Descartes'ın epistemolojik gündeminin, yani tek bir gerekçelendirme kavramının, günümüze kadar bir bütün olarak Batı epistemolojisinin gündemini belirleyecek kadar etkin bir proje olduğunu ve gerek dolaylı gerekse de dolaysız Kartezyen bilgi anlayışını göz ardı etmenin imkânsız olduğunu iddia etmektedir.³ Bu iki yorumun Descartes'ı gerekçelendirme tartışmalarının içine çekmek ve belirli bir forma büründürmek için yeterli olup olmadığı sorusunu şimdilik bir tarafa bırakarak, bu bağlamda genellikle *Meditasyonlar* (1641) ve özellikle de gerekçelendirme kavramına hamledilen ahlakilik tartışmaları söz konusu olduğunda dördüncü kısmına göndermeler yapıldığını ifade etmekte yarar vardır.⁴ Descartes düşüncesinin bir özeti niteliğini taşıyan bu metin ve ilgili kıs-

* Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr. (Yazımı değerlendiren ve yapıcı eleştirilerde bulunan hakemlere minnettarım.)

1 Bilgi tanımı söz konusu olduğunda, epistemoloji metinlerinde genellikle mantıksal pozitivistlere kadar sadece Platon'un *Theaitetos* (201) ve *Menon* (98) diyalogları zikredilir.

2 Alvin Plantinga, “Justification in the 20th Century”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), s. 45-6.

3 Jaegwon Kim, “What is ‘Naturalized Epistemology’?”, *Naturalizing Epistemology* içinde, ed. H. Kornblith, MIT Press 1994 (2. baskı), s. 33.

4 Bundan böyle ilgili metnin Mehmet Karasan tarafından *Metafizik Düşünceler* adıyla çevrilmiş olan baskısına (Maarif Matbaası 1942) başvuracağım.

mın, GDİ şeklindeki bilgi tanımı hususunda yeterli bir fikir sunmamasının yanı sıra özellikle içselci gerekçelendirme teorileri bakımından hayatî bir önem arz ettiği kabul edilmektedir.

Gettier sonrası epistemolojide Descartes'a göndermelerin sistemli bir yaklaşım olmaktan öteye genellikle yanılmazlık, deontoloji, dedüksiyon, metodik şüphecilik, Kartezyen döngü gibi spesifik konularla sınırlı olduğunu ve dolayısıyla da parçacı bir nitelik taşıdığını söyleyebilirim. Ayrıca, gerekçelendirme teorileri bağlamında da ilgili göndermelerin genellikle aynı kaderi paylaştığını görebiliriz; sözgelimi, Kartezyen epistemolojinin en önemli çağdaş tezahürü olduğu iddia edilen ılımlı temelciliğin ünlü savunucusu R. Chisholm, *Theory of Knowledge* (Bilgi Teorisi) adlı ana metninde Descartes'ı birkaç kez, o da bilgi kaynakları bağlamında zikreder. Bu yazıda, söz konusu parçacı yorumlardan ziyade bilgi tanımı odaklı bütüncül yaklaşımlar üzerinde duracağım. Bu açıdan baktığımızda, içselci kanatta BonJour, dışsalcı kanatta da daha çok Kornblith isimlerinin öne çıktığını görebiliriz. Ayrıca, Gettier eleştirilerinin yol açtığı sorunları bütünüyle Descartes'a yükleyen Plantinga'nın da, günümüzde önemli bir epistemik hinterlanda sahip olması bakımından dikkate alınması gerektiği kanaatindeyim. Her üç ismin de buldukları nokta itibarıyla Descartes'a yönelik tutumlarını tahmin etmek zor değildir; fakat asıl tartışılması gereken husus, yorumlarının Descartes'ın kendi bilgi anlayışıyla örtüşüp örtüşmediği hususudur.

Bu yazının üç amacı var: birincisi, GDİ tanımının Descartes'ın epistemik projesi ile uyumlu olup olmadığını sorusunu cevaplamak; ikincisi, Gettier sonrası epistemolojide geleneksel epistemoloji ve karşıt iddiaların konumunu belirlemek ve son olarak da, epistemik ve ahlakî açılardan bu iki yaklaşım arasında bir mukayese yapmak. Bu amaçları gerçekleştirebilmek için yazıyı birkaç kısma ayırdım. Birinci kısımda, çağdaş tartışmalara zemin teşkil etmesi bakımından Descartes'ın bilgi anlayışı üzerinde duracağım. İkinci kısımda, Plantinga'nın Gettier probleminden mühlhem Descartes eleştirisini formüle edeceğim. Üçüncü kısımda içselciliği temsilen BonJour, dördüncü kısımda da dışsalcılığı temsilen Kornblith'in yorumlarını ele alacağım. Gettier sonrası epistemolojideki bilgi tanımı odaklı Descartes tartışmalarına ilişkin değerlendirmelerimi ise özel ve genel olmak üzere iki ayrı alt başlıktan oluşan beşinci ve son kısımda ortaya koyacağım.

1. Descartes'ın Bilgi Tanımı

Descartes'ın bilgi anlayışı, çeşitli vesilelerle ve çeşitli bağlamlarda geniş bir biçimde ele alınmış bulunmaktadır; bu sebeple, burada daha ziyade çağdaş epistemolojideki önermesel bilgi anlayışına uygun ve ilgili tartışmalara zemin

teşkil edecek bir tasvir sunmak ve bizi bu konudan uzaklaştıracak her türlü ayrıntıyı -epistemik anlamı haiz olsa dahi- bir tarafa bırakmak durumundayım.

Önermesel bilginin Descartes terminolojisindeki karşılığı olan yargı, Dördüncü Meditasyon'a göre, müdrike (bilme gücü) ile iradenin (seçme gücü) birlik-teliğinin bir sonucudur. Müdrike tek başına bir şeyi ne tasdik ne de inkâr edebilir; yani hiçbir yargıda bulunamaz. Yargıda bulunan asıl güç, tabiatı sadece bir şeyi tasdik veya inkâr etmekten ibaret olan iradedir. Dolayısıyla, yargı, sadece iradenin devreye girmesi ve müdrikenin kabul ettiği bir fikrin lehinde veya aleyhinde karar vermesiyle ortaya çıkabilen bir olgudur.

Peki ya verili bir yargının bilgi değeri taşıyıp taşımadığını nasıl belirleyeceğiz? Descartes'a göre, bilginin tek ölçütü doğruluktur; doğruluğa ise doğrudan değil, yanlışlardan kaçınarak ulaşabilirim; doğrulukları açıkça belli olmayan şeyler hakkında hüküm vermediğim sürece yanılmam mümkün değildir (s. 171). Demek ki açık ve seçik bir şekilde idrak etmediğim bir yargının lehinde veya aleyhinde karar vermem yanlıştır; eğer bu yanlışta düşmezsem doğruluğa ulaşmış ve söz konusu yargımı da bilgiye dönüştürmüş olurum. Burada doğruluk ve yanlışlık kavramını kesinlik şeklindeki tek bir kavramla ifade etmek daha uygun olacaktır. Çünkü ister yanlışlıktan kaçınalım isterse de bunun sonucunda doğruluğa ulaşalım, her iki halde de verili bir yargının kesin olup olmadığı önem kazanmaktadır. O halde, Descartes'a göre bilgiyi iki bileşenden müteşekkil *kesin bir yargı* olarak tanımlamak mümkündür.

Daha önce de ifade ettiğim gibi, Descartes, en azından müdrike düzeyinde gerekçelendirme nosyonundan söz etmez. Fakat yine Dördüncü Meditasyon'daki bir pasaj, bunun tam tersi iddiaların ortaya atılması için uygun bir çıkış noktası olarak görülmüştür: "... Eğer doğru olmayanı tasdik ediyorsam, aldandığım bedihidir, hatta hakikate göre hüküm versem bile -ki bu ancak tesadüfen vakidir- gene yanılmak ve muhtar hürriyetimi kötüye kullanmaktan geri kalmam" (s. 168). Alıntının ikinci kısmında Descartes'ın bilgiyi tanımlamaktan ziyade bilenin noetik tutumuna dikkat çektiği açıkça görülmektedir. Daha başka bir ifadeyle, Descartes, haddi zatında verili bir yargının epistemik değerinin kendi dışındaki başka bir yargıyla ispatlanabileceği anlamına gelen gerekçelendirme nosyonundan ziyade bilenin epistemik erişiminin önem ve önceliğine vurgu yapmaktadır ki bunun da "kesin bir yargı" şeklindeki bilgi tanımının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu teslim etmek durumundayız.

Yukarıdaki alıntı (ve elbette ki sadece bu alıntı değil), Descartes'ın bilgi anlayışının *içselci* bir görünüm arz ettiğini açıkça ortaya koymaktadır; dahası, *yanılmazlık* ilkesinin de bu içselci bilgi anlayışının kaçınılmaz bir teminatı olduğu bir o kadar açıktır. Buradan hareketle, yanılmazlık ilkesine dayalı içselci bir bilgi

anlayışını benimseyen Descartes'a göre bilgiyi, kesin bir yargı yahut da çağdaş tartışmalarla terminolojik uygunluğu sağlamak adına ve önermesel boyutunu da göz ardı etmeksizin, *kesin bir inanç* şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tanımı, şu şekilde formüle edebiliriz:

D1. Bir inanç, kesinlik kazanmadığı sürece bilgi değeri taşımaz.

D2. Kesinlik, öznenin söz konusu inanca dair her türlü şüpheden arınmış olmasıdır.

D3. O halde, bilgi, öznenin herhangi bir şüpheye yer bırakmaksızın sahip olduğu kesin bir inançtır.

2. Plantinga'nın Descartes Eleştirisi

Çağdaş epistemoloji sınırları içinde, GDİ tanımı ile Descartes ismini birlikte ananların başında şüphesiz ki Alvin Plantinga gelmektedir. Gettier'in ünlü yazısının hararetli savunucularından olan yazar, epistemoloji tarihinde kendince sorunlu gördüğü tüm hususları esasında Gettier'in yazısında adı geçmeyen Descartes'a (ve çarpık bir şekilde Locke'a) hamlederek filozofu GDİ'nin banisi olmakla itham eder. Elbette ki Plantinga'nın bu çıkışının arkasında bir takım teolojik ve politik kaygılar yok değildir;⁵ fakat burada, söz konusu kaygılara girmeksizin doğrudan Descartes'a yönelik eleştirileri üzerinde duracağım. Plantinga, Descartes'a yönelik eleştirilerine, ilk defa ve önemli ölçüde "Justification in the 20th Century" (1990) adlı makalesinde yer vermiştir. Daha sonra yayınladığı *Warrant* üst başlıklı üçlüsünde (1993-2000) iddialarını yinelediği için burada yalnızca adı geçen ilk metni esas alacağım.

Plantinga'ya göre, Batı epistemoloji düşüncesinin iki önemli kaynağı vardır: Descartes ve Locke (bundan sonra sadece Descartes ile ilgili mütalaaları dikkate alacağım). Descartes'ın bilgi tanımının temel bileşeni konumundaki gerekçelendirme anlayışının özünü ise, görev ya da yükümlülük kavramı oluşturmaktadır (s. 49). Plantinga bu iddiasını, yukarıda Descartes'tan iktibas ettiğim "hatta hakikate göre hüküm versem bile -ki bu ancak tesadüfen vakidir- gene yanılmak ve muhtar hürriyetimi kötüye kullanmaktan geri kalmam" şeklindeki fikrine dayandırmaktadır. Burada gerekçelendirilmiş olmak, epistemik yükümlülüklerimizi ihlal etmemek, yani bir önermeyi tasdik edecek şartlar sağlanmadığı sürece söz konusu önermeyi güvenilir olarak görmemek demektir. O halde, Plantinga'ya göre, "muhtemeldir ki Descartes, gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki bilgi tanımını kabul etmektedir" (s. 51).

5 İma edilen kaygılar için L. Zagzebski'nin (ed.) *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology* adlı eserine bakılabilir (University of Notre Dame Press, 1993).

Plantinga, “deontolojik gerekçelendirme” kavramına dayanarak tanımladığı Kartezyen epistemoloji için üç içselci motif belirlemektedir: (1) bilginin imkânını bütünüyle kişinin bilişsel erişimine tabi kılan öznel epistemik gerekçelendirme, (2) öznel erişimin kesinliğini sağlayan “tabiat ışığı”na uyma şeklindeki nesnel epistemik gerekçelendirme ve (3) ilk iki motifi makul ve yine kişi açısından içsel kılan bir zihinsel kesinlik durumu (s. 55-9). Her üç motif de Descartes’ın bilgi anlayışının sadece deontolojik değil, aynı zamanda ve zorunlu olarak içselci olduğunu ortaya koymaktadır.

İçselcilik ve dışsalcılık kavramlarının, gerekçelendirme nosyonunu belirlemekten ziyade bilgi edinme sürecinin kişinin bilişsel imkânlarıyla sınırlı olup olmadığını konu edinen çok daha genel ve şematik anlayışları ifade ettiği bir gerçektir. O halde, Plantinga’nın Descartes’a hamlettiği “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki bilgi tanımının doğru olduğunu kabul etsek dahi tanımın yer alan gerekçelendirmenin özne açısından değil de önerme açısından tanımlanması gerekir. Açıkçası, ilgili metinde Plantinga bu konuya temas etmemekte, Descartes’ın sadece deontoloji temelli içselci olduğu iddia etmekle yetinmektedir. Fakat bunu gerek sıkça R. Chisholm’un ılımlı temelciliği üzerinden dolaylı gerekse de başka metinlerindeki dolaysız ama üstünlük ifadelerinden çıkarabiliriz.⁶ Plantinga’nın bir anlamda Descartes’a uyarladığı gerekçelendirme teorisi, temelcilik ve deontolojik temelli olması hasebiyle de katı temelciliktir. Bu demektir ki Descartes’a göre bir inanç, ya a priori düzeyde temel bir inanç ya da çıkarımsal bir inanç olup nihai anlamda bu temel inançlardan birisine dayandığı takdirde bilgi değeri taşıyacaktır. Plantinga’nın bu yaklaşımını şu şekilde formüle edebiliriz:

P1. Bir inancın bilgiye dönüşmesi için (a) öznel erişime açık, (b) gerekçelendirilmiş ve (c) doğru olması gerekir.

P2. O halde, (a) kişinin doğruluğunun farkında olmadığı bir inanç, doğru olsa dahi bilgi değeri taşımayacaktır ve (b) gerekçelendirilmemiş ve doğruluğunun farkında olunmadan bir inancı bilgi olarak kabul etmek, ahlakî açıdan yanlıştır.

Görüldüğü üzere Plantinga, Descartes’ın, Gettier’in yeniden formüle ederek eleştirdiği GDİ şeklindeki bilgi tanımının mimarlarından birisi olarak kabul etmektedir. Bu noktada Gettier’in Descartes’tan söz edip etmemesi Plantinga açısından pek de önemli değildir; çünkü modern epistemolojinin muhtevası, önemli ölçüde Kartezyen düşünce tarafından belirlenmiştir. Descartes’ın bilgi tanımındaki gerekçelendirme bileşeni, senkron anlamda deontolojiye dayalı içselci, di-

6 Sözelimi bkz.: *Warrant: The Current Debate*, Oxford UP 1993, s. 68.

yakron anlamda da katı temelci bir görünümü haizdir. Bu anlamda, Descartes'ın bilgi anlayışı, sadece tarihsel olarak modern ve çağdaş epistemolojinin yapıtaşı olmakla kalmayıp aynı zamanda Gettier'in eleştirileri karşısında da hesap vermek durumundadır. Sonuç itibariyle, Plantinga'ya göre, çağdaş epistemolojinin Descartes'tan tevarüs ettiği bilgi tanımı, hem yanlış hem de tutarsızdır. Çünkü gerekçelendirme, bir inancın bilgiye dönüştürülmesi sürecinde ne yeterli ne de gereklidir. Elbette ki Plantinga'nın bu çıkışı "güvence" (*warrant*) anlayışı için bir zemin arayışı şeklinde değerlendirmek de mümkündür; ancak her halükarda GDİ tanımına yönelik eleştirel gücü göz ardı edilemez.

3. İçselci Yaklaşım: BonJour

Bir bütün olarak Descartes felsefesini ve özellikle de *Meditasyonlar*'ını modern epistemolojinin başlangıç noktası olarak kabul eden bir diğer çağdaş epistemolog Laurence BonJour'dur. Fakat Plantinga'dan farklı olarak Descartes'ın projesinin aşılmasını şu an itibariyle neredeyse imkânsız olarak gören BonJour, tüm çağdaş eleştiri veya yorumların da Kartezyen epistemolojinin tamamlayıcısı olmaktan öteye geçemediğini savunmaktadır. Esasında a priori bilginin savunucusu ve hocası Rorty'nin timsalinde salt epistemolojiye karşı çıkışların rakibi olarak bilinen BonJour'un Descartes felsefesine meyyal olması anlaşılır bir durumdur; fakat BonJour, Gettier problemi bağlamında Descartes'ın "katı" bilgi anlayışının yumuşatılması gerektiğini iddia etmek suretiyle hem içselci hem de dışsalci eleştiriler karşısında Kartezyen epistemolojiye yeni bir hayat alanı belirleme çabasıyla özgün bir duruş sergilemektedir. Burada BonJour'un görüşlerini günümüzde Kartezyen epistemolojinin el kitabı niteliği taşıyan *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses* (Epistemoloji: Klasik Sorunlar ve Çağdaş Yanıtlar) adlı eserini dikkate alacağım.

Kartezyen epistemolojinin çağdaş eleştiriler karşısındaki güçlü ve zayıf yönlerini doğru tespit edebilmek adına BonJour, öncelikli olarak bu epistemolojinin temel ilkelerinin belirlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Daha önce de ifade ettiğim gibi, Descartes'ın kendisinin doğrudan bir bilgi tanımı sunmamış olması, bu görevin günümüzdeki felsefeciler tarafından yüklenilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu bağlamda BonJour, Kartezyen epistemolojinin ilkelerini dört başlıkta toplar.

Birincisi, bilgi tanımı: esas amacı yanlışlıktan sakınmak olan Descartes bilgiyi her şeyden önce kesin bir inanç olarak görmektedir. Fakat sadece yanlışlıktan sakınmak yeterli olmayabilir ki muhtemel dışsalci eleştiriye (kötü cin örneği) ilk olarak formüle eden Descartes da zaten bunun bilincindedir; o halde, kişinin aynı zamanda bu kesinliğin de farkında olması gerekir. Bu açıdan bakıldı-

ğında, Descartes'ın üç bileşenli bir bilgi anlayışına sahip olduğu söylenebilir: bilgi, kişinin doğruluğunu teminat altına alabilecek bir gerekçe ile herhangi bir şüpheye yer bırakmaksızın sahip olduğu bir inançtır (s. 21). BonJour, tanımda geçen gerekçe veya nedeni ise, olabildiğince kendiliğinden açık ya da verili önermenin sınırlarını aşmaması gereken bir husus olduğunu ayrıca açıklamaktadır (s. 275; 25. not). İkincisi, bilginin rasyonel ya da a priori temeli: bilginin birinci temeli, "tabiat ışığı"nın mümkün kıldığı kendiliğinden açık durumlardır. Bu inançlar herhangi bir temele ihtiyaç duymadığı gibi dış dünya ile ilgili inançlara da temel teşkil eder. Üçüncüsü, bilginin deneysel temeli: hafıza, inanç, istek, acı ve benzeri hissî ve ruhî durumlar da öznel olmasının yanı sıra yine aracısız bir bilgi kaynağıdır (s. 21-22). Dördüncüsü, dış dünya bilgisi: dış dünyaya (ki buna kendi varlığımızın farkında oluşumuz dışında zihnimiz de dâhildir) dair tüm bilgilerimiz çıkarımsal olup az evvel sözü edilen iki bilgi kaynağından beslenmektedir.

Şimdi, BonJour'a göre, çağdaş epistemoloji, Kartezyen epistemolojinin özeti niteliğini taşıyan bu ilkeler karşısında mütereddit bir duruş sergilemektedir. Oysaki birtakım düzeltmelerin yapılması kaydıyla bu projenin hâlâ işe yaradığı görülebilir (s. 22). Bu demektir ki BonJour, Kartezyen epistemolojiyi ilkece kabul etmesinin yanı sıra birtakım revizyonları da göz ardı etmemektedir. Elbette ki bu şartlı kabulün arka planında Gettier probleminin önemli bir yeri vardır. Gettier probleminin gerekli kıldığı revizyonları mütalaa etmeden önce BonJour'un Kartezyen bilgi tanımına ilişkin formülasyonuna yeniden bakmak daha uygun olacaktır. O, Descartes'ın (kendisi tarafından açıkça ifade edilmediğini teslim etmek suretiyle) bilgi anlayışını şu şekilde formüle eder (s. 23):

B1. Birisi bir önermeye belirli bir zamanda herhangi bir şüpheye yer bırakmaksızın inanmak durumundadır.

B2. Önerme doğru olmalıdır.

B3. Birisi söz konusu önermenin doğru olduğu yönünde belirli bir zamanda bir sebep ya da gerekçeye sahip olmalıdır.

BonJour'a göre üçüncü önerme aslında ikinci önermeyi de kapsamaktadır; eğer bir önermenin doğru olduğu yönünde bir gerekçeye sahipsem, o halde bunu ayrı bir bileşen olarak bilgi tanımının içinde mütalaa etmeme gerek yoktur (sözgelimi, cüzdanımda 10 lira para olduğuna inanıyorsam, bu inancımın doğruluğu, yine inancıma ilişkin gerekçelendirmeme bağlıdır; şöyle ki cüzdanıma baktığımda ya da herhangi bir şekilde bu inancımı gerekçelendirdiğimde doğruluğu da ortaya çıkmış olacaktır). Fakat BonJour, çağdaş epistemolojideki genel mütalaa- lar ile Descartes'ın bilgi tanımı arasındaki paralelliği kurabilmek, yani müşterek muhakeme alanını muhafaza edebilmek adına -zorunlu değilse bile- ikinci önermenin kabul edilebileceğini ifade etmektedir (s. 24).

BonJour, Gettier örneklerinin, geleneksel bilgi tanımının geçersiz olduğu, başka bir ifadeyle, bir inancın doğruluğunun geleneksel yöntem açısından ya tutarsız bir şekilde ya da tesadüfen gerçekleştiği iddiası üzerine kurulu olduğu şeklindeki genel kabule katılıyor gibi görünmektedir (s. 41). Bu durum, genelde Kartezyen epistemolojiyi ya da özelde Descartes'ın bilgi tanımını bütünüyle terk etmemiz gerektiği anlamına gelebilir mi? BonJour'a göre, Descartes'ın katı bilgi anlayışının bilgi dağarcığımızı son derece sınırladığı bir gerçektir, fakat bu, söz konusu anlayışı bütünüyle reddetmemiz anlamına gelmez. Gettier problemini aşmak için, Descartes'ın katı bilgi anlayışından farklı olarak, ılımlı bilgi bir tanımı tercih edilmelidir; başka bir ifadeyle, Gettier örneklerinin esasını oluşturan GDİ tanımının içinde tutarsızlık ya da tesadüfen doğruluğu barındırdığı fikrini geçersiz kılacak dördüncü bir önerme eklenmelidir (s. 41):

B4: Birisi inancının doğru olduğu yönündeki gerekçesinde hiçbir surette tesadüfe yer vermemelidir.

Demek ki BonJour, esasında birinci ve üçüncü önerme üzerinde yoğunlaşmaktadır. İkinci ve dördüncü önermeler daha ziyade üçüncü önermenin pekiştirici önermeleri konumundadır. Epistemolojinin konusu önermesel bilgi olduğu peşinen kabul edildiği için birinci önermelerde herhangi bir fikir ayrılığı söz konusu olamaz. Asıl tartışma konusu, birinci muhakemenin üçüncü ve ikinci muhakemenin ikinci önermelerindeki gerekçelendirmenin niteliğidir. Bu noktada BonJour da, tıpkı Plantinga ve neredeyse Kornblith hariç tüm çağdaş felsefeciler gibi, Descartes'ın temelci olduğundan şüphe duymaz (s. 177). Descartes temelciliğinin çeşitli sebepleri olabilir; ama BonJour'a göre, bunun sebebi özünde yanlışlıklardan sakınmak olsa da, gerek Gettier örneklerinin yol açtığı sorunlar gerekse de bilgi edinme sürecindeki kısıtlayıcılığı dolayısıyla işlevsel olmayışı, bu katı anlayışın yerine yeni ve ılımlı bir mütalaayı gerekli kılmaktadır: basitçe inançlar arasındaki ilişkiyi tanzim eden bağdaşıcılık (*coherentism*) (s. 187). İçselciliğin katı yorumu (temelcilik), pek çok işlevsel zorluğunun yanı sıra epistemik anlamda, sözgelimi, gerileme sorununu (*regress problem*) çözmekten acizdir; oysaki içselciliğin çizgisel-olmayan ılımlı bir yorumu bu sorunların üstesinden kolaylık gelebilir (s. 189).

Sonuç itibariyle, BonJour, Kartezyen epistemolojinin tutarsız olduğu ve nihai olarak şüpheciliğe götürdüğü yönündeki çağdaş eleştirilere karşı çıkmakta ve bu eleştirileri ortaya koyan hiçbir yaklaşımın yine bu epistemolojiye alternatif olabilecek gücü haiz olmadığını savunmaktadır. Fakat bu, Descartes'ın bilgi anlayışının kusursuz olduğu anlamına gelmez; nitekim Descartes'ın katı tutumu, nihai olarak şüpheciliğe götürmese de bilgi edinme potansiyelimizi ciddi anlamda sınırlamaktadır. O halde, yapılması gereken şey, Kartezyen epistemolojiyi bü-

tünüyle reddetmek değil, tam tersine, buradan hareketle bilgi edinme potansiyelimizi açığa çıkaracak söz konusu epistemolojinin bir devamı niteliğindeki ılımlı bir bilgi teorisi geliştirmektir.

4. Dışsalıcı Yaklaşım: Kornblith

20. yüzyıl felsefesinde bilgiyi doğal bir olgu olarak algılama yönündeki eğilimi, önemli ölçüde W. V. Quine'nın epistemolojinin yerine psikolojiyi ikame etme çabasının bir ürünü olarak görmek gerekir. Alvin Goldman'ın bilgi edinme sürecini salt epistemik kavramlar aracılığıyla öznenin dışına taşıma girişimleri ise, bu görüşün “doğalaştırılmış epistemoloji” (*naturalized epistemology*) adı altında ayrıca bir teoriye dönüşmesini sağlamıştır. Teknik anlamda “dışsalıcı” olarak da nitelendirilen bu yaklaşımın savunucularından Hilary Kornblith'in tutumunun, bu düzlemde Kartezyen epistemolojiyi bir sorunsala dönüştürmesi bakımından ayrıca ele alınması gerektirmektedir. Kornblith, gerek bilgi edinme sürecinde psikolojinin esasında normatif bir disiplin olan epistemolojiden daha üstün olduğu gibi genel gerekse de gerekçelendirmenin bilginin zorunlu bir bileşeni olmadığı gibi özel konular üzerinde durması hasebiyle, neredeyse tüm yazılarında dolaylı veya dolaysız olarak Descartes'ın bilgi anlayışına temas etmiş bulunmaktadır. Fakat konumuz itibariyle, Kornblith'in, hem Kartezyen epistemolojiye ilişkin tutumu hem de içselci ve dışsalıcı ayrışması bağlamında bu tutumun biçimlenişi açısından, *Knowledge and its Place in Nature* (Bilgi ve Doğadaki Yeri) adlı eserine başvuracağım.

Kornblith, öncelikli olarak, tıpkı Plantinga ve BonJour gibi, gerekçelendirmeye ve özellikle de içselci yöntemine ilişkin görüşlerin esasında Descartes'tan kaynaklandığını iddia etmektedir. (Çağdaş epistemologların bu alışkanlıklarından kolayca vazgeçmeyecekleri anlaşılmaktadır). Kartezyen epistemolojinin çağdaş gerekçelendirme teorileri üzerindeki etkisi ya da aralarındaki ilişkiye geçmeden önce, Kornblith'in Descartes algısı üzerinde durmakta yarar vardır.

Buna göre, zamansal ve deyim yerindeyse “mimari” (architectural) bir gerekçelendirme anlayışına sahip Descartes epistemolojisini iki ana kısımda incelemek mümkündür: programının olumsuz ve olumlu yanları. Başlangıç noktası olarak bütün inançlarımızı topyekûn reddetmek, pratik açıdan imkânsız bir şeydir; çünkü bizde derinden kök atmış ve aşılması zor birtakım zihinsel alışkanlıklar söz konusudur. Şimdi eğer Descartes'ın programının olumsuz yanını ciddiye alırsak, programının olumlu yanına asla geçemeyiz. Dolayısıyla, Descartes programının olumlu yanı olumsuz yanından daha önemlidir: buna göre, herhangi bir inanç, ancak açık ve seçik fikirlere dayandırıldığı takdirde bilgi değeri kazanabilir ki bunu sağlayan tek araç da iradedir. Buradaki amaç, aslında bilgi edinmekten öte-

ye hataya düşmemek ya da bilgi edinme sürecindeki engelleri ortadan kaldırmaktır. Ama böyle yaparken de hiç bilgiye ulaşmama ya da çok az bilgi sahibi olma gibi bir pratik zorluk da yok değildir. Elbette ki Descartes'ın kendisi bu durumun farkındadır ve “Bende bir şekilde bilincinde olmadığım hiçbir şey olmadığını katıyetle bilirim” derken kastettiği şey de işte bu zorluktur (s. 107-109).

Kornblith, Chisholm ve BonJour gibi isimlerin timsalinde tüm içselcileri, Kartezyen epistemolojinin içe bakışçı (*introspective*) yöntemine aşırı sadakatlerinden dolayı, “aceleci Kartezyenler” olarak nitelendirir (s. 109). Bu durumda, temelci ve bağdaşımçı gerekçelendirme yaklaşımlarının “değiştirilemez” (*incorrigible*) inançların alanını genişletme yahut da geçmişe bakışçı (*retrospective*) yöntem yerine inançların yan inançlarla uyumunu öne çıkarma gibi girişimlerinin hem Descartes'ın yanlış anlaşılmasına yol açtığı hem de onun karşılaştığı sorunları çözmekten uzak olduğu söylenebilir. Descartes'ı yanlış anlamadan kasıt, onun bir yöntem olarak benimsediği bilgi edinme sürecinin nihai bir epistemolojik proje olarak kabul edilmesidir.

Descartes'ın kendi hatasına gelince, Kornblith'e göre bu, bilgi ile kesinlik arasında kurmaya çalıştığı özdeşlik fikrinden kaynaklanmaktadır. Descartes, özellikle de çıkarımsal bilgilerde kesinliğin sağlanmasının bilimin temel teminatı olduğunu düşünüyordu; hâlbuki tarihsel olarak baktığımızda, bilim, “teorik iddialarının yaklaşık doğruluğuna dayalı olarak” gelişme göstermiştir (s. 17). Bu demektir ki bilimin elde ettiği başarılarda, Descartes'ın bilgi için temelde koştugu kesinlik şartı hiçbir surette dikkate alınmamıştır ve dolayısıyla, bir bütün olarak bilimin bilgi dışı bir etkinlik olduğu iddia edilemeyeceğine göre bilgi ile kesinlik arasında herhangi bir mutlak özdeşlikten de söz edilemez. Buradan hareketle, Kornblith'in Descartes'a hamlettiği bilgi tanımını şu şekilde formüle edebiliriz:

K1. Bilgi olmaya aday her inanç, bilinçli bir şekilde öznde önceden var olmalıdır.

K2. Bir inanç, doğruluğu kesin bir şekilde ortaya çıkmadığı sürece bilgi değeri taşımaz.

K3. O halde, bir inanç yalnızca özne tarafından bilinçli olarak kabul edilmesi ve doğruluğunun kesin bir şekilde ortaya konulmasıyla bilgi değeri kazanmaktadır.

Bu bilgiler ışığında Kornblith'in, Descartes'ın temelde GDI tanımını kabul ettiğini ve fakat günümüzdeki “aceleci Kartezyenler”i bir tarafa bırakırsak, bunu ara bir yöntem olarak kullandığına inandığımızı söyleyebiliriz. Fakat Descartes'ın açık bir şekilde bilgi için koştugu kesinlik şartı, Kartezyen epistemolojiye a-psikolojik bir görünüm kazandırmıştır ki bu da bilginin normatif değil, tam

tersine doğal (değişken) bir olgu olduğunu kabul eden tüm dışsalcılar ve ezcümle Kornblith açısından ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Bu demektir ki, (K2) önermesinin doğru olmamasından dolayı, Descartes'çı bilgi anlayışı da doğru ve tutarlı değildir. Kornblith'i (K2) önermesinden şüphe duymaya götüren en önemli sebep ise, entelektüel birikimimizin önemli bir kısmının "doğruluğu kesin bir şekilde ortaya çıkmamış olan" önermelere dayanıyor olmasıdır. Eğer bu önermeleri reddedersek, o halde hayatımıza yön veren bilimi de bir bütün olarak reddetmemiz gerekecektir ki bu da en azından pratik olarak çözümlenmesi güç bir durumla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmektedir.

4. Değerlendirme

Bu yazıda görüşlerine başvurduğum felsefeciler, Descartes'ın modern ve buna bağlı olarak çağdaş epistemolojinin fikir kaynağı olduğu noktasında birleşmekte ve fakat gerek Descartes'ın bilgi tanımı gerekse de bu tanımın çağdaş tartışmalarla ilişkisi bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. Kartezyen epistemolojiyi üstlenen BonJour, bu epistemolojiyi rakipsiz görmesinin yanı sıra gerekçelendirme bileşeninin katı olduğunu ve bilgi edinmemizi önemli ölçüde engellendiği gerekçesiyle temelcilik yerine bağdaşımçı gerekçelendirme görüşünü savunarak bir anlamda Descartes'ın bilgi anlayışını işlevsel hale getirmeye çalışmaktadır. Plantinga, Gettier probleminin Kartezyen epistemolojiyi etkisiz hale getirdiğini, bunun da esas nedeninin söz konusu epistemolojinin deontolojik tabiatından kaynaklandığını iddia etmektedir. Kornblith ise, BonJour ve Plantinga'dan farklı olarak, Descartes'ın gerekçelendirmeyi metodolojik bir hamle olarak kullandığını, asıl sorunun Kartezyen epistemolojinin bilgiye normatif bir değer yüklemesinden kaynaklandığını savunmaktadır.

Birbirinden tamamen farklı bu sonuçlar, yine farklı şekillerde değerlendirilebilir. Kabaca ifade etmek gerekirse, önümüzde üç ayrı seçenek mevcuttur: (1) bu sonuçlardan birisi tercih edilebilir; (2) bu sonuçların tamamı reddedilerek yeni bir yaklaşım sergilenebilir (ki böyle bir girişimin nüvesi erdem epistemolojisinin Zagzebski formülasyonunda bulunabilir); (3) bu sonuçlar aynı müstevide ortaya konulmuş iddia olmaktan çok öteye birbirinden tamamen ayrı tutumlar olarak değerlendirilebilir. Bu yazının müellifi olarak, söz konusu seçenekler arasında her halükarda bir tercih yapmak durumundayım; fakat bu tercihim daha anlaşılır kılmak için değerlendirmelerimi özel ve genel olmak üzere iki ayrı kısımda mütalaa etmem gerektiğini düşünüyorum: birincisinde ilgili sonuçlarla Descartes'ın bilgi tanımı arasındaki ilişkiyi tartışacak, ikincisinde de ise Gettier sonrası epistemolojide Descartes'ın bilgi tanımının konumuna ilişkin kanaatlerimi dile getirmek suretiyle giriş kısmında amaçlar adı altında üstlendiğim soruları cevaplamaya çalışacağım.

Özel

Bu yazıda görüşlerine yer verdiğim her üç felsefecinin de, aynı entelektüel muhit ve çağın içinde bulunmaları hasebiyle, birbirine yönelik karşılıklı eleştirileri -doğrudan Kartezyen epistemoloji odaklı olmasa bile- vardır; ancak burada söz konusu eleştirileri değil, bu yazının ilgili kısımlarında sırasıyla ortaya konulan argümanlar ile Descartes'ın bilgi tanımı arasındaki ilişkiyi irdeleyeceğiz.

Plantinga'nın hararetli bir Descartes eleştirmeni olduğunu daha önce söylemiştim; öyle ki, onun nazarında Kartezyen epistemoloji, Gettier probleminin yol açtığı sorunların ana kaynağı niteliği taşımaktadır. Plantinga'yı bu kanaate sevk eden en önemli etken ise, belki de kendisi dışında hiç kimsenin şartsız olarak kabul etmediği deontoloji nosyonudur. Bu yorum, bir taraftan Descartes'ın epistemik projesinin -Kornblith'in deyimiyile- olumlu yanını anlamamızı zorlaştırırken, diğer taraftan da çarpık bir bilgi felsefesi tarihi okumasına yol açmaktadır. Nitekim, Plantinga'nın gerekçelendirme kavramına karşı çıkışının altında yatan ana sebep de gerekçelendirme ile deontoloji arasında organik bir bütünlüğün var olduğu yönündeki iddiasıdır. Dahası, ona göre deontolojik bir gerekçelendirme, kaçınılmaz olarak içselci olmak ya da tersinden, içselcilik tabiatı gereği deontolojik bir gerekçelendirme anlayışını tazammun etmek durumundadır.

Şimdi, içselcilikle deontoloji arasındaki ilişki, Plantinga'nın iddia ettiği gibi apaçık ve zorunlu değildir. Zagzebski, *Virtues of the Mind* (Zihnin Erdemleri) adlı eserinde, Plantinga'nın, Kant sonrası düşünürlerin çoğunda olduğu üzere, deontolojik kavramlarla ahlaki kavramları bir tuttuğunu ve içselciliği de bu sebeple eleştirdiğini ileri sürer (s. 32). Oysaki sözgelimi Aristoteles'e göre, bir kimse, bilişsel olarak erişemediği bir şeyden dolayı sorumlu tutulamaz. Zagzebski'nin bu örneğinde Aristoteles bir içselci olarak karşımıza çıkar, ama bu onun deontolojiyi kabul ettiği anlamına gelmez; o halde, Zagzebski'ye göre, içselciliği sadece deontolojiyle sınırlandırmak yanlıştır (s. 32-33). Descartes'a gelince, o da tıpkı Aristoteles gibi, deontolojiyi değil, doğruluğu amaçlama gibi teleolojik bir ahlak anlayışını savunur. Eğer önermenin doğruluğundan emin değilse, irade, o önermeyi tasdik etmekten kaçınmalıdır. Nitekim bir şeyin doğru veya yanlış olduğuna karar veren iradedir, inancın kendisi değildir (s. 63).

Diğer taraftan, Descartes'ın sözünü ettiği müdrike düzeyindeki önermelerle, bu geleneksel tavrın yozlaşmış bir ifadesi olan delilciliğin W. Clifford gibi savunucularının metinlerinde tebarüz eden pratik önermeler arasında esaslı farklılık vardır; sözgelimi, bir dairenin üçgenin içine sığıp sığmayacağı sorusu ile bakımı yapılmayan bir geminin alabora olup olmayacağı sorularına verilecek cevapları aynı düzeyde değerlendirmek mümkün değildir. Şimdi, hem içselcilikle deontoloji arasındaki ilişkinin zorunlu olmayışı hem de -Descartes'ın ter-

minolojisi uyarınca- müdrike ile muhayyile düzeyindeki önermelerin epistemik statüsünün farklı oluşunu bir arada değerlendirdiğimizde, Plantinga'nın yanlış bir biçimde Descartes'ın gerekçelendirme anlayışını bütünüyle deontolojiye irca etmesi hasebiyle (P1) ve (P2) önermelerinin tutarsız olduğunu söyleyebiliriz. Bu, Plantinga'nın hem Descartes'a yüklediği bilgi tanımı hem de bu tanım üzerinden geliştirdiği ilgili muhakemenin de eşit ölçüde geçersiz ve yanlış olduğu anlamına gelmektedir.

BonJour, Descartes'ın yanlışları eleyerek doğruluğun ortaya çıkmasına imkân tanıyan metodik yaklaşımının farkındadır; ayrıca, doğruluğun da nihayetinde bilginin aslî bir bileşeni olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, Descartes'ın bilgi tanımının gerekçe veya sebep gibi bir bileşeni ihtiva ettiğini ise tereddütsüz bir şekilde kabul eder (B3). BonJour'un Kartezyen bilgi tanımı, Gettier'in GDİ tanımının birebir aynısıdır; fakat yine de, ona göre, bu tanım Gettier'in eleştirileri karşısında varlığını sürdürülebilecek güçtedir; yeter ki gerekçelendirme anlayışı "mimari" görünümünden kurtarılıp bağdaşımçı bir yapıya dönüştürülsün. BonJour, temelcilik yerine bağdaşımçı gerekçelendirme anlayışının ikame edilmesi durumunda, Gettier eleştirilerinin yol açtığı problemin de çözülebileceğine inanmaktadır.

BonJour'un Gettier probleminin çözümüne ilişkin çabası tutarlı olarak görülebilir ve görülmelidir de, ancak Descartes'ın bilgi tanımına ilişkin müta-laları için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu yazının da cevaplama-yı üstlendiği sorulardan birisi, Gettier problemine yönelik çözüm arayışları değil, Descartes'ın bilgi tanımının bu problemin muhatabı olup olmadığı meselesidir. Öyle görünüyor ki BonJour, çağdaş epistemolojide GDİ tanımının Descartes'a hamledilmesinde herhangi bir sakınca görmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, BonJour'un argümanının doğru, Kartezyen bilgi tanımının ise yanlış olduğu söy-lenebilir; başka bir ifadeyle, bağdaşımçı gerekçelendirme teorisinin temelciliğin neden olduğu tikanıklığı açmada önemli bir rolü haiz olduğunu savunmak ne kadar doğru ise, bu gerekçelendirme teorisinin Gettier problemi karşısında Kar-tezyen epistemolojinin bir can simidi olduğunu iddia etmek de bir o kadar yanlış görünmektedir.

Kornblith, kanaatimce, çağdaş dönemde Kartezyen epistemolojiyi en doğ-ru şekilde tahlil eden ve Descartes'ın bilgi tanımını hakkıyla ortaya koyan ender felsefecilerden birisidir. Tıpkı BonJour'un doğruluğu gerekçelendirmenin içinde bir öge olarak görmesi gibi Kornblith de gerekçelendirmeyi kesinlik içindeki bir öge olarak değerlendirir. Bu demektir ki Descartes nezdinde gerekçelendirme diye bir bilgi bileşeni söz konusu değildir. Kornblith'in bu muhakemesi, (D3) sonucuyla tam bir uygunluk içindedir; yani bilgi, kesin bir inançtır.

Fakat buradan Kornblith'in Kartezyen epistemolojiyi tasvip ettiği gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır; tam tersine, bu çıkışını, söz konusu epistemolojinin tek rakibi olma hüviyetine sahip dışsalcılığın en tutarlı versiyonu olan doğalaştırılmış epistemoloji adına yapar. Buna göre, Descartes'ın kesin olmadığı gerekçe- siyle hafife aldığı inançların çoğunun bilgiye dönüşebilmesi, projesinin sıhhatini sorgulamamız için yeterli bir neden olarak görülmelidir. Ancak katı bir içselci olan Descartes'ın bu tür olasılıkçı muhakemelere hiçbir şekilde itibar etmediğini dikkate alırsak, bu noktada yolların ayrılmak zorunda olduğunu kabul etmeliyiz. Daha açık bir ifadeyle, Descartes açısından, kesin olmayan -ve hatta aynı örnek türünde bir kere dahi kesinliğinden şüphe duyulan- bir inancın bilgiye dönüşmesi hiçbir surette mümkün değildir.

Genel

Çağdaş epistemolojide Descartes'ın katı bir içselci olduğu yönündeki genel kanaatin yine Descartes'ın *Meditasyonlar*'da sergilediği epistemik duruşla tamamen örtüştüğü son derece açıktır. Bu katı içselciliğinin apaçık çıktısı, *yanıl- mazlık* ilkesidir. Yanılmazlığın pozitif düzlemdeki karşılığı ise *kesinlik* ilkesidir. O halde, Descartes'a göre bilginin *kesin bir inanç* olduğunu kabul etmek duru- mundayız.

Gettier'in bundan yarım asır önce Platon, Chisholm ve Ayer'e açıkça gön- dermede bulunarak ortaya koyduğu GDİ tanımı ve buna yönelik eleştirisinin ardından, söz konusu tanımın Gettier öncesi epistemolojinin tek ve değişmez bir bilgi tanımı olduğu yönünde genel bir ittifak oluşmuş ve Descartes da bu tanımın güçlü bir savunucusu olarak takdim edilmiştir. Gettier sonrası epistemolojide üzerinde ittifak edilen bir başka hususun ise, Gettier eleştirileri karşısında öz- gün haliyle GDİ'nin artık varlığını sürdüremeyeceği gerçeği olduğu söylenebilir. Elbette ki tuhaf kurgusuna rağmen, Gettier'in GDİ tanımına yönelik eleştirisi formel olarak geçerlidir. Ancak (D) önermeler kümesinde ortaya koymaya ça- lıştığım üzere, Gettier'in işaret ettiği türden herhangi bir gerekçelendirme şartı söz konusu olmadığı ve dolayısıyla Descartes'ta böyle bir tanımın bulunmadı- ğına göre kendisine yönelik suçlamaların da düşmesi kaçınılmazdır. Fakat bu, Descartes'ın çağdaş epistemolojiye herhangi bir bağının bulunmadığı ve hatta belirleyici bir taraf olmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim gerek bizzat Des- cartes gerekse de onun şahsında bir bütün olarak geleneksel epistemoloji, hâlâ güçlü bir taraftır ve Gettier sonrası epistemolojide yanılmazlık ilkesine dayanan bu yaklaşıma rakip olabilecek tek proje, yine onun gibi tarihsel kökleri İlkçağa kadar uzanan ve bu sefer yanılabilirlik ilkesine dayanan şüphecî-empirist çizgi- nin son sürümü olan doğalaştırılmış epistemolojidir.

Son olarak, bu yazıda Descartes'ın şahsında vücut bulan geleneksel içselci epistemolojinin doğru bir proje olduğunu varsayalım; peki ya gündelik hayattan tutun da en karmaşık bilimsel deneylere kadar uzanan geniş bir alanda, geleneksel epistemolojinin bilgi tanımına uyacak kaç kesin önermeye sahibiz? Muhtemelen sayıları bir düzineyi geçmeyen bu bilgi vasfını haiz birkaç talihli önerme türüne dayanarak hayatımızın önemli bir kısmını kapsayan ve belirleyen olumsal yargıların epistemik statüsünü nasıl belirleyeceğiz? Şimdi de bu yazıda Kornblith üzerinden irtibat kurulan geleneksel dışsalci epistemolojinin doğalaştırılmış epistemoloji şeklindeki versiyonun doğru bir proje olduğunu kabul edelim; peki ya bizi çevreleyen sonsuz imkânların -yanlış olduğunu bildiğimiz halde değilse bile- yanlış olabileceğinin bilincinde olarak yine de bunları bilgi olarak adlandırmak bizi bir çelişkiye düşürmez mi? Bu kadar geniş bir bilgi ağı içerisinde, sırf pratik çıktularından hareketle, hatalı kararlar verme ya da belirli bir zamanda doğru addettiğimiz bir önermeyi başka bir zamanda yanlış olarak addetmenin bir tutarsızlık olarak görülmesi gerekmez mi?

Epistemik anlamda bu iki tavır arasında bir seçim yapmanın en kestirme yolu, öncüllerinin kendi kendine referansla tutarlı olup olmadığına bakmaktan geçer. Bu bakımdan doğalaştırılmış epistemolojinin kendisini yanılabilirlik ilkesine dayandırması bu ilkenin de yanılabilir olabileceğini düşündürmektedir aynı şey geleneksel içselci epistemoloji için söylenemez. Ancak bu formel tartışmanın da ötesinde, geleneksel epistemolojinin olumsal yargıları bütünüyle reddettiği fikri de doğru değildir; bunun yanı sıra, doğalaştırılmış epistemoloji, kesin inanç tanımını bütünüyle reddetmektedir.

Bu iki tavır arasında bir seçim yapmanın dolaylı yollarına gelince, bilginin kesin bir inanç oluşunun, bu vasfı taşımayan inançların peşinen yanlış ya da kullanılamaz olduğu anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Herhalde hiçbir geleneksel epistemoloji savunucusu, duyu verilerimizin kimi durumlarda bizi yanıltmış olmasından hareketle bunları kullanmaktan vazgeçmemiz gerektiği gibi absürt bir iddiada bulunmaz. Diğer taraftan ise, olumsal yargılarımızı mutlak anlamda bilgi olarak gördüğümüzde, yanlış olma ihtimalini içinde barındırdığını biliyor olmamızdan dolayı kendi kendimizle çelişmekten kurtulamayız. Burada mesele, öyle zannediyorum ki, bilginin normatifiği etrafında düğümленmektedir. Şöyle ki, bilginin psikolojik veya biyolojik süreçlerin ya da fizikalistler örneğinde olduğu gibi bu ikisinin birlikteliğinin bir sonucu olmasının normatif oluşunu engelleyici bir unsur olarak görmemek gerekir. Çünkü herhangi bir normun kökeni itibariyle a-psikolojik bir olgu olmasını gerektiren herhangi bir zorunlu şart söz konusu değildir. Din, kültür, etik, çevre vs. etkenlerin normlardan hoşlanıyor ya

da hayatiyetini bunlara borçlu olması bile, bir normun zorunlu olarak a-psikolojik bir olgu olduğu anlamına gelmez.

Bu söylenenler ışığında, ahlakiliğin, bilginin belirli bir bileşeni ile ilişkilendirilmesinin doğru olmadığını gösterdiğime inanıyorum. Eğer böyle bir ilişki kaçınılmazsa, bunu bilgi edinme sürecimizin bütününe teşmil etmemiz daha doğru olacaktır. Bu doğrultuda ise, yanlış olma ihtimali taşıyan bir önermeyi bilgi olarak kabul etmektense sadece kesin olanı bilgi olarak kabul etmenin, bunun dışında kalanları ise -tıpkı BonJour'un Kartezyen epistemolojinin ilkelerine ilişkin yorumunda olduğu gibi- belirli bir epistemik derecelendirmeye tabi tutmanın ahlakî açıdan daha tutarlı olduğunu savunmaktan daha doğal bir şey olamaz. Dolayısıyla, alt başlıklardaki her türlü çeşitlenme ve ayrıntıyı bir tarafa bırakarak, hem epistemik hem de ahlakî açıdan yanılmazlık ilkesine dayanan içselci tavrın yanılabilirlik ilkesinde dayanan dışsalıcı tavra nazaran çok daha isabetli ve kuşatıcı olduğunu düşünüyorum.

Sonuç

Gettier sonrası epistemolojide Descartes odaklı bilgi tanımı tartışmalarını konu edindiğim bu yazının giriş kısmında cevaplamayı üstlendiğim üç mesele vardı. Şimdi, sırasıyla, varmış olduğum sonuçları açıklamak istiyorum.

1. Gettier'in yazısında ortaya koyduğu *gerekçelendirilmiş doğru inanç* şeklindeki bilgi tanımı ile (D) önermeler kümesinde ortaya koyduğum Descartes'ın *kesin inanç* şeklindeki bilgi tanımı arasında herhangi bir dolaysız ilişki söz konusu değildir. Bu durumda, Gettier'in tanımından hareketle Descartes'a yöneltilen deontolojik gerekçelendirme anlayışı suçlaması ve bunun da nihayetinde delilcilik gibi sağduyuya aykırı bir epistemik formülasyona yol açtığı (Plantinga), çıkış noktası itibarıyla isabetli olmasının yanı sıra klasik temelci gerekçelendirme anlayışından dolayı epistemik dağarcığımızı sınırlandırdığı (BonJour) ve Descartes'ın pratik açıdan modern bilimin üzerine inşa edilmiş olduğu olumsal yargıların geçerliliğini reddettiği (Kornblith) gibi iddiaların hiçbirisi doğru değildir.

2. Bu yazıda Descartes üzerinden formüle edilen geleneksel içselci epistemolojinin GDİ şeklinde bir tanımı bulunmadığı ve dolayısıyla söz konusu tanıma yönelik eleştirilerin muhatabı olmadığına göre, geleneksel epistemolojinin hâlâ güçlü bir şekilde varlığını sürdürdüğüne inanmamak için herhangi bir neden yoktur. Çağdaş epistemolojide geleneksel içselci yaklaşıma yönelik tek tutarlı eleştirinin, yanılabilirlik ilkesine dayalı dışsalıcı cenahtan (Kornblith) geldiğini söyleyebiliriz. Descartes'ın bilgi tanımının, sezgi ve dedüksiyona bağlı temel ve her türlü gerekçelendirme durumlarını ihtiva eden endüktif çıkarımların niha-

yetinde öznenin mental imkânlarına bağlanmış olması dolayısıyla, tek değışt-rilemez ilkesinin yanılmazlık olduğu gayet açıktır. O halde, tartışılması gereken, hayalî bilgi tanımları ve bunların bileşenlerine ilişkin etkisiz formel boşluklar değil, tam da geleneksel epistemolojinin üzerine kurulmuş olduğu yanılmazlık ilkesidir.

3. Yanılmazlık ilkesine dayanan geleneksel içselci tavırla yanılabilirlik ilkesine dayanan dışsalcı tavır arasında bir seçim yapmadan önce, birincisinin zorunlu yargıları şartsız olarak güvenilir, olumsal yargıları ise şartlı olarak güvenilir addettiğini, ikincisinin ise zorunlu yargıları zihnin bir uydurması, olumsal yargıları ise doğruluk ve yanlışlıkları eşit ölçüde geçerli olarak gördüğünü dikkate almak durumundayız. Bunun üzerine, iki tavır arasında bir seçim yapmak gerekirse, olumsal yargılar düzeyinde, en azından potansiyel olarak hataya düşeceğimizi bilmektense hiç bilmemenin hem epistemik hem de ahlakî açıdan daha isabetli bir tavır olacağından hareketle, içselciliğin dışsalcılığa göre daha avantajlı bir konumda olduğunu düşünüyorum. Yazımı Dördüncü Meditasyon'un son sözleriyle bitirmek istiyorum: "... eğer dikkatimi tam olarak anladığım şeyler üzerinde durdurur ve bu şeyleri ancak karanlık ve karışık bir tarzda anladığım öteki şeylerden ayırt edersem, şüphesiz doğrunun bilgisine ulaşacağım" (s. 172).

Öz

Gettier Sonrası Epistemolojide Descartes Odaklı Bilgi Tanımı Tartışmaları

E. Gettier'in "Is Justified True Belief Knowledge?"(Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?) adlı küçük makalesi, felsefe tarihinin en etkili yazılarından birisi olmakla kalmayıp, aynı zamanda felsefenin özgün alanlarının başında gelen epistemolojide de bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Gettier ilgili yazısında formüle ettiği bilgi tanımına yönelik eleştirileri, son elli yılda ciddi bir tartışmaya ve geleneksel ya da üçlü bilgi tanımı olarak kabul edilen bu tanımın önemli ölçüde Kartezyen düşüncenin bir ürünü olduğu iddialarına yol açmıştır. Bu yazıda, bir taraftan söz konusu bilgi tanımının Descartes'ın bilgi tanımıyla uyumlu olmadığını, diğer taraftan ise geleneksel epistemolojinin hâlâ güçlü olduğunu ve gerek epistemik gerekse de ahlakî açıdan karşıt(lar)ını öncelendiğini göstermeye çalıştım.

Anahtar Sözcükler: Gettier, Descartes, BonJour, Plantinga, Kornblith, bilgi tanımı, epistemik gerekçelendirme, içselcilik, dışsalcılık, yanılmazcılık.

Abstract

Descartes-based Discussions on the Definition of Knowledge in Post-Gettierian Epistemology

E. Gettier's a short paper titled "Is Justified True Belief Knowledge?", not only is one of the most influential writings in the history of philosophy, but also constitutes a turning point in epistemology that is one from its unique areas. Gettier's critique to the tripartite definition of knowledge that he formulated in his paper, has led to a serious discussion for the last fifty years, and enabled claims that the main source of this problem was Cartesian thought. In this paper, I tried to show, on the one hand, that the tripartite knowledge definition is not compatible with Descartes' definition and, on the other hand, that the traditional epistemology is strong enough and epistemologically or morally superior to its competitor(s).

Key Words: Gettier, Descartes, BonJour, Plantinga, Kornblith, knowledge definition, epistemic justification, internalism, externalism, infallibilism.

Kaynaklar

Alıntı yapılan kaynaklar:

- Laurence Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, Rowman&Littlefield Publishers 2010 (2. baskı).
- Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası 1942.
- Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23 (1963), s. 121-23.
- Jaegwon Kim, “What is ‘Naturalized Epistemology’?”, *Naturalizing Epistemology* içinde, ed. H. Kornblith, MIT Press 1994 (2. baskı), s. 33-56.
- Hilary Kornblith, *Knowledge and its Place in Nature*, Clarendon Press 2002.
- Alvin Plantinga, “Justification in the 20th Century”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), s. 45-71.
- Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford UP 1993.
- Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge UP 1996.

Yararlanılan kaynaklar:

- Laurence Bonjour, *In Defense of Pure Reason*, Cambridge UP 1998.
- Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard UP 1985.
- Hilary Kornblith, “Ever Since Descartes”, *The Monist*, 68 (1985), s. 264-276.
- Ram Neta, “A Refutation of Cartesian Fallibilism”, *Nous*, 45 (2011), s. 658-695.
- Matthias Steup (ed.), *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford UP 2001.
- Catherine Wilson, *Descartes’ Meditations: An Introduction*, Cambridge UP 2003.

POZITIVİST FELSEFENİN TÜRKİYE'YE YANSIMALARI

Hüseyin ÖZTÜRK*

Batı felsefesinde on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda büyük dönüşümler yaşanmıştır. Descartes felsefesinin etkileri düşüncenin tüm alanlarında görülmeye başlamıştır. Sözelimi Fransa'da Materyalizm'in felsefi kökleri, Descartes'ın bitki ve hayvanların ruhlarının olmadığını ileri sürmesi ve onları birer makine olarak kabul etmesiyle atılmış, La Mettrie'yle bu makine kuramı insana aktarılmıştır. Kuram kısa sürede geniş alanlara yayılmış ve bütün evren bir makine gibi görülmeye başlamıştır. Bu düşüncelere İngiliz deneyciliğinin katkıları, Condillac'ın kişiliğinde beliren duyumculuk eklenmiş ve materyalizm bir sistem olarak tamamlanmıştır. Ansiklopedistlerle yayılan materyalizm on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Saint-Simon ve Aguste Comte'da kılık değiştirmiştir. Sistematik olarak metafiziğe düşman ve onun yerine bilimi koymaya karar vermiş bu akım, düşünce tarihine pozitivizm adıyla ortaya çıkmıştır.

Pozitivist felsefe tıpkı diğer felsefeler gibi kendi çağının düşüncelerini yansıtır. Pozitivist felsefenin çıkış noktası, duyularımızın bize sağladığı bilgi ve onun güvenilirliğine duyulan inançtır. Pozitivizme göre biz, sadece olgu ve olayları bilebiliriz; bu yüzden bilgimiz mutlak değil, görelidir. Olgu ve olayları duyu organları aracılığıyla bilebildiğimiz için edindiğimiz bilgi, olayların özü ve gerçek nedenleriyle ilgili olmayıp, onların benzerliği ile ilgilidir. Bu benzerlik ya da olayların değişmez art ardılığı tabiat kanunlarını oluşturur.¹ Tabiat kanunlarını bilmek ve onların insan yaşamına olan katkılarını göstermek ise felsefenin görevidir. Felsefe, doğa bilimlerinin sağladığı bilgilerden daha mutlak ve derin bir bilgi aramayı bırakıp, bilimlerin ulaştığı sonuçların sentezini yapmayı ve bu sonuçları sistemleştirmeyi amaçlamalıdır. Başka bir ifadeyle felsefe bilim için söz konusu olmayan bir bilgiye ulaşma iddiasından vazgeçmeli ve bilimsel yöntemler tarafından yanıtlanamayan soruları yanıtsız bırakılmalıdır. Bu fikirler çok

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Yrd. Doç. Dr., huseyinozturk46@gmail.com

1 İsmail Tunalı, *Felsefe*, İstanbul, 1971, s. 156.

farklı tinsel bir dünyayı gözler önüne serer. Bu makalede pozitivist felsefe genel hatlarıyla tanıtıldıktan sonra ülkemizdeki etkileri ya da yansımaları belli bazı kişiler üzerinden tanıtılmaya çalışılacaktır.

Giriş

Pozitivist felsefenin ilk temsilcisi Saint Simon olsa da kurucusu Fransız filozof Auguste Comte (1798- 1857) olarak kabul edilir. Comte'a göre yaşadığımız çağ bilim çağıdır. Peki bu çağda felsefenin durumu ne olacaktır? Bu soruya onun verdiği cevap, “şüphesiz felsefe de pozitif olacaktır” şeklindedir. Felsefenin pozitifleşmesi demek, onun teolojik ve metafizik unsurlarından arınması anlamına gelir.² İnsanlık ona göre bu duruma uzun bir çabadan sonra ulaşabilmiştir. Comte bu çabayı *la loi des trois états* (üç hal kanunu) adını verdiği bir kanunla açıklar.

Üç Hal Kanunu

Bu kanuna göre düşünce tarihi üç ana evreden meydana gelen bir evrim olarak görülebilir. Teolojik, metafizik ve pozitif evre olarak tanımlanan bu evrelerin sonuncusunda en yüksek bilgi düzeyine ulaşılabilecek, her türlü açıklama matematik, mantık, gözlem ve deney yoluyla yapılacak ve toplum bilimsel yöntem ve sonuçlarla yönetilecektir.³ Her türlü metafiziğe karşı olan bu akım, doğrudan ve aracısız algının olgu ve nesnelere yönelip, olgular arasında varolan ilişkileri, deney dünyasındaki düzenlilikleri, deneyin dışına çıkmadan keşfetmeyi hedeflemiştir.

A. Comte'a göre bu dönemler kısaca şöyle tanımlanabilir:

1- Teolojik dönem: Bu dönem kendi arasında fetişizm, politeizm ve mono-teizm olmak üzere üçe ayrılır. Fetişizm, var olanları canlı olarak düşünür. Olaylar, birtakım idollerle açıklanır. Politeizm, tabiatın görünmeyen tanrılarla dolu olduğunu ve her bir tanrının belli nesnelere ve olaylara hükmettiğine inanır. Mono-teizm, politeizmdeki tanrılar çokluğu yerini tek Allah inancına bırakır. Olaylar, Allah tarafından peygamberlerine gönderilen ilahi kitaplar vasıtası ile açıklanır. Allah, hem kâinatı yaratır, hem de olayları idare eder.

2- Metafizik dönem: Metafizik sözü, Yunanca bir kelime olup: fizikötesi anlamına gelir. Metafizik, Allah, ruh, cevher gibi soyut kavramlar, zaman- mekân gibi genel, cins kavramları ele alır. Burada olaylar, nesnelerde bulunan birtakım soyut ve gizli kuvvetlerle açıklanmaya çalışılır.

2 Hüseyin Öztürk, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, İstanbul, 1987, s. 230.

3 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, B. III, İstanbul, 1964, s. 297.

3- Pozitif dönem: Sadece olayları ele alır. Olayları idare eden şeyin sadece tabiat kanunları olduğunu söyler. Bu dönemin ürünü bilimdir. Oysa teolojik dönemin ürünü din, metafizik dönemin ürünü ise felsefedir. İnsan zihni gibi, bütün bilimler de bu gelişimi göstermiş, evrimini tamamlamıştır. Ama ne var ki, bütün bilimler bu gelişmeyi aynı zamanda gösterebilmiş değildirler. Gelişme, bilimlerin en yalınından en karmaşığına doğru olmuştur. Bunlar; sırası ile matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve sosyolojidir. Bu bilimlerden baştakiler, metot olarak daha çok tümden gelime dayansa da, sonrakiler tümevarıma dayanır. Dikkat edilecek olursa bu bilimler arasında psikoloji yoktur. Auguste Comte psikolojiyi, biyoloji ile sosyoloji arasında konumlandırır. Çünkü Comte'a göre sosyal hayatı kolektif şuur/toplumsal bilinç düzenler. Duygu, algı gibi yalın ruhi olayları biyolojiye, genel ve ortak tasavvurlar gibi karmaşık ruhi olayları ise yeni bir bilimin konusu olarak belirler ki bu bilim sosyolojidir. Sosyolojiye ismini veren, sosyoloji adını ilk defa kullanan Auguste Comte olsa da, ilmin kurucusu 14. yüzyıl'da yaşamış olan Kuzey Afrikalı düşünür İbn Haldun' (1332-1406) dur.⁴

İnsanlık Dini

Auguste Comte'a göre sosyolojide pozitifliğin zorunlu şartı insanlıktır. İdeal bir toplum düzenini kurabilmek, insanlığın içine düştüğü bunalımdan kurtarabilmek için bir insanlık dinine (*la religion d'Humanité*) ihtiyaç vardır. Comte antik çağlarda insanın bilgisinin çok sınırlı olduğunu ve dolayısıyla mahiyetini anlamadığı için şimşek, yangın, deprem, sel gibi tabii afetlerden korktuğunu, ilkbaharda tabiatın canlanması, bitkilerin yeşermesi, çiçeklerin rengârenk açması gibi diğer bazı olaylardan da hoşlandığını söyler. İşte insanlık, korktukları şeylerin şerrinden emin olmak, hoşlandıkları şeylere şükran duymak için adakta bulunmuş, kurban kesmiş, seremoniler yapmıştır. Buradan din fikri ortaya çıkmıştır. Evrimci bir anlayışla fetişizmden politeizme, buradan da monoteizme geçildiğini ileri süren Comte, bilimin ilerlemesi sayesinde insanlığın olayların mahiyetine nüfuz ettiğini, olayların sebeplerini öğrendiğini, yani korkulacak bir şey kalmadığını beyan eder. Ona göre günümüzde artık dine ihtiyaç kalmamıştır. Ama insanlar geleneksel olarak bir şeye inanmaya alıştığı için, diğer bir ifadeyle mutlu olmaları için onlara bir din bulmak lâzımdır. Bu dinin adı da insanlık dinidir. Peki, nedir insanlık dini? İnsanlık dini, kısaca insanın içinde yaşadığı topluma tapması demektir. Toplum, soyut bir varlık ise, o toplumun içinden çıkan kahramanlara, şöhretlere, karizmatik liderlere tapınmalıdır.

Comte, *Système de Politique Positive/Pozitif Politika Sistemi* isimli eserinde pozitif dini kurduğunu iddia eder. *Pozitivizmin İlmihali/Cathéchisme*

4 H. Bamesse Becher, *Social Thought From Love to Science*, Dover Publications, New York 1961, s. 267.

Positiviste ile bu dinin uygulama biçimini açıklar.⁵ Pozitivizm, bundan önceki bütün dinlerin geçersiz olduğunu belirterek, bu dinlerin “insanlık dini”ne geçiş için birer hazırlık olduğunu söyler:

İnsanlık dininin amentüsünü bilim yazacaktır. Bu yeni dinin kutsal formülü şöyledir. İlke olarak aşk (amour), temel olarak düzen (ordre), amaç olarak ilerleme (progrés).⁶

Pozitif dogma, insanlığın (*humanité*) tek gerçek ve hakiki Tanrı olduğu düşüncesine dayanır. İnsanlık kelimesiyle kastedilen şey, bugüne kadar yaşayan insanlar değil, sadece insanlara hizmet edenlerin bütünüdür. Bu dinin ahlâk anlayışı da özgecilik, yani başkaları için yaşamaktır.⁷ Comte, toplumun sağlıklı bir şekilde ayakta kalabilmesi için ahlâkı, bir gereklilik olarak görür.⁸ Zira toplumun bir karmaşa içinde bulunması ahlâkî bir disiplinin yokluğu anlamına gelir. Peki, böylesi ilginç ve önemli görüşler ileri süren Auguste Comte kimdir? Onu biraz daha yakından tanımak için hayatını inceleyelim.

Auguste Comte 1798’da Fransa’da Montpellier’de doğmuş, 1857 yılında Paris’te ölmüştür. Babası doğduğu kasabada vergi tahsildarı, annesi ev hanımı koyu bir Katolik’tir. Zekâsı ve hafızasıyla öğretmenlerini hayran bırakan Comte, Paris’teki Politeknik okuluna birincilikle girmiş ancak tahsilinin ikinci yılında hocasına karşı çıktığı için okuldan atılmıştır. Bunun üzerine Montpellier’e geri dönerek, burada tıp ve fizyoloji okumuştur. Babasına yazdığı bir mektupta “14 yaşımdan beri Tanrı’ya inanmayı bıraktım”⁹ der. Eserlerini en çok okuduğu düşünürler Adam Smith, David Hume, Diderot, d’Alembert, Jeanne Jacques Rousseau, Montesquieu ve Voltaire’dir. 1816 yılında ailesinin ısrarıyla tekrar Paris’e giden Comte, özel matematik dersleri vererek geçimini temin etmeye başlamıştır.

Comte 1817’de ünlü Sosyalist düşünür Saint Simon’la tanışır ve onun yedi yıl sekreterliğini yapar. 1825’te Caroline isimli bir kadınla, koyu bir Katolik ve kralcı olan ailesinin itirazlarına rağmen kilisede nikâh kıydırmadan evlenir. Fakat mutlu olamaz; kavgalar ve geçimsizliklerle dolu bu evlilik hayatı kısa süre içerisinde sona erer. 1826’da Paris’in Montmartre semtinde pozitivist düşüncelerini yaymak için özel bir dersane açan Comte, burada *Pozitif Felsefe Dersleri/Coourse de Philosophie Positive* verir. Derslerinin üçüncüsünden sonra akli dengesi bozulur. Sekiz ay hastanede kalsa da, tam iyileşmeden çıktığı için birkaç gün sonra bir melankoli nöbetinde kendini Sen nehrine atarak intihar etmek ister, fa-

5 Auguste Comte, *Synthese Subjective*, Paris, 1971, s. V

6 Auguste Comte, *Système de Politique Positive*, Tome IV, s. 321

7 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, B. IV, Ankara, s. 14

8 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, s. 42.

9 Jacques Maritain, *La Philosophie Morale*, Paris, 1960, s. 379.

kat etraftan görenler tarafından kurtarılır. Bu dönemde öğrencilerinden birinin kız kardeşi olan Clotilde de Vaux ile tanışan Comte, bu kadınla hayata tutunur. Ahlâksız kocasının ebediyen küreğe mahkûm olması ile dul kalmış, sağlıksız bir kadın olan Clotilde, Comte’u çok etkiler. İki yıllık ilişki sonrasında kadının aniden ölmesiyle bu etki büsbütün artar. Comte dini bir ibadet duygusuyla Clotilde’in hatıralarını yaşatmak, onu ölümsüz kılmak ister.¹⁰ İnşa etmek istediği *İnsanlık Dini*’nde Clotilde’i, büyük varlık saydığı insaniyetin timsali yapar. Öyle ki ömrünün kalan kısmında her gün günde üç defa Clotilde’in hatırasına dua etmeye devam eder. Comte’un her gün saat 05.30’da kalktığı ve bazen Clotilde’in sağlığında oturduğu koltuğun önüne diz çöküp, kırk dakika müddetle tarih sırasına göre hatıralarını canlandırdığı ifade edilir.¹¹ Auguste Comte’un bu halet-i ruhiye içerisinde *Politik Pozitif Sistem/Système de Politik Positive* adlı eserini yazdığı ileri sürülür.

Auguste Comte’un felsefesi, saf felsefeden ziyade, bir “dünya görüşü” veya bir “ideoloji” görünümündedir. Aydınlanmanın ilerlemeciliğini, iyimserlik ve özgüvenini yansıtan bu akım, saf akıldan ziyade, deneyimci bilimin yöntemleriyle şekillenmiş olan sosyal bir felsefedir. Metafiziğe düşman ve onun yerine *bilimi* koymaya karar vermiş bu akım, çağının sosyal problemlerine çare olmayı ve yeni bir toplum yaratmayı hedefler. Bu yüzden Comte, modern bilimin sağlam zeminine oturtulmuş hümanistik kültürün dinden, metafizikten ve idealizmden tümüyle arındırılmış yeni bir kültürün, yeni bilim ideolojisinin mutlak savunucusu ya da temsilcisi sayılır.

Pozitivizmin Türkiye’ye Yansımaları

Pozitivist felsefenin ülkemize yansımaları Batı’dan, özellikle de Fransızca’dan tercüme yoluyla *Yeni Osmanlılar* (Jeunes Turcs), *İttihat ve Terakki* cemiyetleri gibi dernekler, *Servet-i Fânun*, *Ulum-u İktisadiye* ve *İçtimaiye Mecmuası* gibi dergiler aracılığıyla olmuştur.¹² Sözelimi pozitivizmin ilk etkileri Şinasi’nin *Münacaat*’ında görülebilir. Şinasi şiirinde eski edebiyatımızın aksine Tanrı’nın akılla kavranmasından söz eder. Korlaelçi, bu dönemde pozitivizmin doğurduğu realizmin hâkim olduğunu ifade ederek, o dönemde yapılan çevirilerin Fransız realizminden değil; romantik edebiyatından yapılan çeviriler olduğuna dikkat çeker. Ona göre Şinasi ile başlayan Fransız etkisi Namık Kemal ve Abdülhak Hamit ile genişlemiş ve Mithat Paşa ile devam etmiştir.¹³ Hem kişiler hem de kurumlar üzerinde oluşan bu etkiyi detaylıca incelemek bu çalışma-

10 Auguste Comte, *a. g. e.*, C. I, s. 89; L. Lévy Bruhl, *a. g. e.*, s.172

11 Auguste Comte, *a. g. e.*, C. I, s. 392.

12 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, s. 201215.

13 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, s. 194-195.

nın sınırlarını aşacağından çalışmamız Beşir Fuad, Ahmet Mithad, Ziya Gökalp, Rıza Tevfik'in hayatı ve düşünceleri üzerine odaklanacaktır. Bununla beraber pozitivistimin etkisinde kalan aydınların sadece yukarıda sayılanlardan ibaret olmadığını Ahmet Rıza, Salih Zeki, Ahmet Şuayb ve Hüseyin Cahit Yalçın'ın hatırlanması gerektiğini ifade etmek gerekir. Şimdi pozitivistimin etkisinde kalan fikir adamlarımızı birer birer inceleyelim.

Beşir Fuad

Gürcü Hurşid Paşanın oğlu olan Beşir Fuad 1852'de doğmuş, 1887 yılında sol kolundaki atar damarı keserek intihar etmiştir. Tahsiline Fatih Rüştüyesinde başlayan Fuad, İslâmî ilimlerle iştigal etmemiştir. Ahmed Mithad Efendi'ye yaptığı itirafa göre Kur'an'ı Fransızca tercümesinden, tefsiri ise Avrupa dillerinden öğrenmiştir.¹⁴ Rüştüyeden sonra ailesinin Suriye'de bulunması yüzünden Cizvitler mektebine devam etmiş ve Fransızca'yı burada öğrenmiştir. Askeri İdadî'ye ve Harbiye'ye devam eden Beşir Fuad, Sultan Aziz'in yaveri olarak sırasıyla Sırp, Rus harbine ve sonra Girit İsyanını bastırmaya gönüllü olarak katılmıştır. Harbiye Levazimat-ı Umumiye Dairesi Teftiş Komisyonu üyesi iken 1884 yılında askerlikten ayrılmıştır.

Beşir Fuad yazı hayatına 1883'te başlar. *Enver-i Zekâ*, *Haver*, *Güneş* gibi dergilerde tercüme ve makaleleri yayınlanır. Bu makalelerde amacının Osmanlı gençlerini günümüz fenlerinin faydalarından haberdar etmek olduğunu, fensiz edebiyatın düşünülmemeyeceğini ifade eder. Kendisinin çıkardığı *Güneş* dergisinde dini bilgilere yer verilmediği gibi derginin ikinci sayısında "Sudan İlaçları" başlığı altında Beşir Fuad, Hıristiyanlığı ve papazları eleştirir. Bu etki Beşir Fuad'a A. Comte'tan ve hayranı olduğu Voltaire'den gelir. Beşir Fuad, ilk defa bu kadar geniş olarak pozitivistimden bahsedip, onun edebiyata tatbiki olan naturalizmi, Emile Zola'yı ülkemize tanıttığı için ilk Türk pozitivist unvanını alır.¹⁵

Beşir Fuad, yukarıda ifade edildiği gibi sol bilek damarlarını keserek intihar etmiştir. Tabir yerinde ise pozitivistimi ölümüne de uygulamıştır. Kan akarken Romancı Ahmed Mithad Efendiye, "Mezardan Bir Seda" başlığı altında özetle şu satırları yazar:

"Ey Hakîm!

Ber hayat iken pek çok lütuf ve iltifatınızı görmüş idim, hissiyat-ı minnetârânemi son nefesime kadar muhafaza ettiğimi ispat etmek için kalemimden çıkan son satırları size hitaben yazıyorum. Şu mektubumu aldığınız vakit elbette intihar ettiğimi de haber almış olacaksınız. ...Mekâtib-i

14 Ahmet Midhat, *Beşir Fuad*, İstanbul 1304, s. 22.

15 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivistimin Türkiye'ye Girişi*, s. 241

Tıbbiyenin teşrih etmek için senevî 5- 6 cenazeye ancak nail olabildikleri ve bu miktarının mükemmel teşrih öğrenmeğe âdemi kifayesi malumdur. Hayatımda fenne hizmet ettiğim gibi; cenazemin de o yolda olmasını arzu eylediğimden cenazemi teşrih olunmak üzere teberruen mekteb-i tıbbiyyeye terk eyledim. Ümit ederim ki verasem şu arzuma mani olmazlar. İntiharımı da fenne tatbik edeceğim. Şiryarlardan birinin geçtiği mahalde; cildin altına klorit kokain şırınga edip; buranın altına hissini iptal ettikten sonra orasını yarıp şeryânı (atar damar) keserek seyalan-ı dem tevlidi ile terki hayat edeceğim.

Kan akmakta iken her zaman şeryanı sıkıca tutarak ve sair tedbire müracaat ederek muhafaza-i hayat mümkün olduğu halde azmimden nükûl etmeyeceğim!

Sebebi intiharım; validem tecennün etmişti. Kendisinde hezeyan-ı tezellümî (délire du persécution) var idi. Etıbbadan Mongéri beyi getirttim. Annemi muayene ettikten sonra bu durumdaki hastanın nefsinin telef etmek veya başkasını boğmak yahut mangal devirip yangın çıkarma ihtimali bulunduğunu; bu yüzden evde alıkoymanın tehlikeli olduğunu, darüşşifaya naklinin elzem olduğunu söyledi.”

Bunun üzerine Beşir Fuad, annesini hastaneye yatırır. Fakat buna çok üzülür. Ruhen kendisi de çöker. Doktor, beynine sülük yapıştırtmasını ve kendisini eğlenceye vermesini, bunlara kafasını takmamasını söyler.

Bunun üzerine Beşir Fuad, zevk ve eğlenceye dalar, evli olduğu halde metres hayatı yaşar. Sonra metresini Fransa'ya gönderir. Metresi, daha ilk mektubunda kendisinden hamile olduğunu yazar. Bunun üzerine; metresine geri dönmesini söyler ve O'na Kuzguncuk'ta bir ev kiralar. Sonrasını Beşir Fuad, şöyle anlatıyor. “Eve geldiğimde zevcem niçin her akşam gelmiyorsun diye serzenişte bulunur, ağlar. Evde birkaç gün kalıpta Kuzguncuk'a gittiğim vakit, artık sen benden bıktın diye metresim ağlar. Ben iki cami arasında binamaz kaldım. Hiçbirine dert anlatmak mümkün değil. İşte bu yüzden birkaç hafta zarfında böyle bir müşkül mevkide kaldım. Bundan kurtulmaya çare olarak intihardan evla bir şey görmedim.”¹⁶

Ahmet Mithat Efendi, Beşir Fuad'ın intihar girişimi esnasında canhıraş bir şekilde bağırmağa başladığını, sesleri işiten ailesinin Nuruosmaniye'de doktorluk yapan Nafiz beyefendiye onu götürdüğünü ama son sözleri kabilinden ‘doktora uğraşmamasını, beş dakikalık ömrünün kaldığını’ aktarır.

Ahmet Rıza

Ahmet Rıza 1859'da İstanbul'da doğmuş ve yine bu şehirde 1930 yılında ölmüştür. Kendisi doğduğu zaman “İngiliz Ali Bey” lakaplı babası sürgün idi.

¹⁶ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 242-245.

Annesi bir ecnebi olan Ahmet Rıza orta öğrenimini Galatasaray Sultanisi'nde yapmış, 1884'te ziraat tahsili için Fransa'ya gönderilmiştir. Üç yıl sonra babasının vefatı üzerine İstanbul'a geri dönen Rıza, Bursa'da İdadi-i Mülki Mektebi Müdürlüğü, bundan sekiz ay sonra da Ma'arif Müdürlüğü yapmıştır. Bu memuriyetlerden memnun olmayan Ahmet Rıza, tekrar Paris'e gitmeye karar vermiştir. Gidişinin izinli mi, yoksa firar mı olduğu konusunda tereddütler vardır. 1889'da Paris'e yurda geri döndüğünde eski dostu M. Kirkof aracılığı ile Fransız adliyesinde tercümanlık işine başlar.¹⁷ Bu esnada pozitivistin direktörü Pierre Laffitte'le tanışır. Fakat pozitivist değerleri bundan önce benimsemiştir.¹⁸

Ahmet Rıza bu durumu şöyle açıklar:

1889'a kadar Türkiye'de ma'arif müdürlüğü ile meşgul oldum. Bu tarihten itibaren Paris'e gelerek, çağdaş fikirler hareketini bol bol etüd etmek için görevimi bıraktım. Zaten daha önceden pozitivist doktrine tamamen bağlanmıştım. Kendisine çok şey borçlu olduğum Mösyö Pierre Laffitte'in kıymetli yardımı sayesinde bilgi sahamı genişletebildim. Böylece yavaş yavaş memleketimizde uygulanan öğretime tatbik edilebilir birtakım reform projelerini kavramaya (concevoit) başladım.¹⁹

Auguste Comte'un öğrencisi sayılan Ahmet Rıza'nın pozitivistliği esas alan doğrudan bir eseri yoktur. Fakat bütün eserlerinde pozitivistliğine bağlılığını gösteren deliller vardır. Bu bağlamda Avrupa'daki Jön Türkler hareketine faal olarak katılan Ahmet Rıza, 1895'te Jeune Turcs yayın organı olan *Mechveret*'i Fransızca ve Türkçe olarak yayımladı. İttihat ve Terakki komitesinin başkanlığına seçilen Ahmet Rıza, bu komitenin üyelerini etrafına toplayarak Sultan II. Abdulhamit'in şahsında Osmanlı Devletine karşı olumsuz tavrını sürdürdü.

Ahmet Rıza *Mechveret* dergisinin 14. Sayısında, "Atrocité contre les Chrétiens" başlıklı makalesinde "bir dini değil, adalet ve İnsanlığı (l'Humanité) savunmak istedik"²⁰ demektedir. Bu durumu değerlendiren Korlaelçi, makalede görülen İnsanlık (l'Humanité) kelimesinin büyük harfle yazılışı dikkati çekerek, A. Comte'un da bu kelimeyi Allah yerine, devamlı büyük harfle kullandığına dikkat çeker. Ona göre Ahmet Rıza'nın buradaki tavrı pozitivistliğinden ileri gelmektedir.²¹ Ahmet Rıza'nın bu ve benzeri davranışlarına kızan İttihat ve Terakki üyesi bir zat, derneğin kurucularından Dr. İbrahim Temo'ya şöyle yazar: "Ahmet

17 Haluk Şehsuvaroğlu, "Ahmet Rıza Beyin Hatıraları", 27. 01. 1950 tarihli Cumhuriyet Gazetesi

18 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 245-247.

19 Ahmet Rıza, *Fransızca Mechveret*, 15 Nisan 1896, s.9.

20 *Mechveret*, 1896: 6, Akt. Öztürk, *Sosyolojik Yansımalar*, Ankara- 2005, s. 12.

21 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 255

Rıza Bey, ben dinsizim” dermiş. Hâşâ; o adam dinsiz değildir. Çünkü din, iman demek; bir şeye inanmış demek ki imanı vardır,”²²

II. Meşrutiyetin ilanından sonra Ahmet Rıza, Meclis- i Mebusana seçilir, bir müddet sonra başkanı olur. Başkanlığı esnasında açıktan günde beş vakit namazını kıldığı aktarılır. Bu değişim 1910 yılında Paris’te yayımlanan *Mechroutiette* dergisinde şöyle eleştirilir: “Ahmet Rıza Bey, Frégali kadar çabuk elbise değiştirmesini bilir. İslâm’ı Paris’te reddettikten sonra, İstanbul’da da pozitivismi reddetti.”²³ denilmektedir.

Memuriyeti sırasında Ahmet Rıza’nın pozitivist fikirlerinin yanı sıra ayet ve hadislerden bahsetmesi düşündürücüdür. Sistematik bir düşünce ortaya koymamış olan Ahmet Rıza’nın Auguste Comte’un pozitivisminin acentalığını yaptığı, bu fikirleri döneminin problemlerine uygulamaya çalıştığı ve kurtuluşu bu uğurda gördüğü söylenebilir.

Ziya Gökalp

Asıl adı Mehmet Ziya olan Ziya Gökalp 1876 yılında Diyarbakır’da doğmuş, 1924 yılında İstanbul’da vefat etmiştir. İlk ve orta öğrenimini Diyarbakır’da tamamlayan Gökalp, Mekteb-i İdadi-i Mülkiye’ye gitmiştir. Dindar ve muhafazakâr bir aileye mensup olan Gökalp, bu dönemde inanç krizine girmiş 1893 yılında intihar girişiminde bulunmuştur. Gökalp’in ameliyat ve tedavisini Dr. Abdullah Cevdet ve Diyarbakır’da bulunan bir Rus operatör yapmıştır. Tehlikeyi atlatan Gökalp bir yıl sonra İstanbul’a gitmiş ve Baytar mektebine kaydolmuştur. 1900 yılında amca kızı Cevriye hanımla evlenen Gökalp, 1909 yılında sosyoloji öğretmenliğine başlar, 1913 yılında İttihat ve Terakki’nin ısrarıyla Üniversitede ders vermeye başlar. 1919 yılında İngilizler tarafından Malta’ya sürülen düşünür, 1923 yılında yurda geri döner ve aynı yıl Diyarbakır milletvekili olarak Meclis’e girer.

Gökalp, bir sosyolog olarak Osmanlının dağılma sürecinde yeni bir kimlik arayışına girmiş, Türk toplumunun kültürel değerleri ile Batıdan aldığı değerleri karıştırarak bir senteze ulaşmaya çalışmıştır. Gökalp benimsemiş olduğu formülü şöyle ifade eder: “Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim.” Bu üçlü formülüyle Ziya Gökalp, Batı medeniyeti ile Türk kültürünü, kendi deyimi ile harsı bütünleştirmeye çalışmıştır. Peki, bu sentez mümkün müdür? Batı medeniyeti ile İslâm’ın etkisinde oluşmuş Türk kültürünün değerleri

22 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivismin Türkiye’ye Girişi*, s. 256; Temo, İ., *İttihat ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hizmeti Vataniye ve İnkılâbı Milliyeye Dair Hatıratım*, Romanya 1939, s. 83; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivismin Türkiye’ye Girişi*, s. 256

23 *Mechroutiette*, Paris 1910, s. 8

birbiriyle çatışmaktadır.²⁴ Uriyel Heyd ve Erol Güngör, Ziya Gökalp'ın kültür-medeniyet ayırımı ile ilgili tespitlerinin zorlama olduğunu ifade eder.²⁵

Süleyman Hayri Bolay'ın da ifade ettiği gibi pozitivist felsefe konusunda Emile Durkheim (1858-1917) Auguste Comte'dan, Ziya Gökalp da Emile Durkheim'dan etkilenmiştir. O, Durkheim'in dayanışmacılık/solidarizm anlayışına bağlıdır. Dayanışmacılık, meslek kuruluşlarını temel toplumsal birimler olarak alır ve bireysel özgürlüklerin toplumsal dayanışma ve kamu menfaatine ters düşmemesi gerektiğini ifade eder. Haktan çok görevi vurgulayan bu anlayış, Durkheim sosyolojisinin temel esaslarındandır.²⁶

Gökalp, 1915'te yazdığı Ahlâk isimli şiirini pozitivist etkilerle yazmıştır:
Ben, sen yokuz, biz varız.
Hem Oğan, hem kullarız.
“Biz” demek. “Bir” demektir.
Ben sen ona taparız!²⁷

İslâm inancıyla asla bağdaşmayan bu mısraları ile Ziya Gökalp, Auguste Comte'un insanlığı Tanrı kabul edişi ve E. Durkheim'in “Ben Tanrı'dan ancak şekil değiştirmiş ve sembolik olarak düşünülmüş toplumu anlıyorum” şeklindeki ifadelerinin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır.²⁸ Bu noktaya işaret eden Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*'nde “Gökalp düşüncesinde Tanrı inancının yerini aldığını ve ulusçuluğun bir din haline geldiğini; Gökalp'in Tanrı'sının toplum olduğunu” belirtmiştir.²⁹

İslâm Ansiklopedisinde, “Ziya Gökalp'in Din Anlayışı” maddesini yazan S. Hayri Bolay, Ziya Gökalp çapında bir sosyolog ve mütefekkirin Türkiye'deki en büyük problemlerinden birini birkaç sayfa içinde âdeta geçiştirmesinin akla birtakım ihtimaller getirdiğini belirterek bu ihtimallerden en kuvvetlisini “o günkü siyasî atmosferin dinî Türkçülük konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmesi” şeklinde belirtir. Bolay'a göre belki de Cumhuriyetin yeni anlayışı ile ters düşmemek için sosyolojinin en temel konusu olan din hakkında susmayı tercih eden Gökalp'ın Türkçe ezan ve Türkçe Kur'an teklifi, 1928'de İlahiyat Fakültesinde bir reform heyetinin çalışmalarına tesir ettiği gibi daha sonra resmen uygulamaya konulmuş ve Türkçe ezan 1950'ye kadar devam ettiği halde Kur'an'ın Türkçe okunması deneme halinde kalmıştır.³⁰

24 Hüseyin Öztürk, *a. g. e.*, s. 13.

25 Geniş bilgi için bkz. E Güngör, *Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi*, İstanbul 1976 ve H Uriel, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Çev. Cemil Meriç, İstanbul 1970.

26 Hüseyin Öztürk, *a. g. e.*, s. 12.

27 Ziya Gökalp, *Doğru Yol*, Hazırlayan: Cumhur, M. İstanbul 1976, s. 13.

28 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 336.

29 U Heyd, *a. g. e.* s. 66 ve devamı.

30 Ero Güngör, . “Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi”, *Atsız Armağanı*, İstanbul ,1976.

Ziya Gökalp'ın ailesi, 18. yüzyılda, Diyarbakır'a Çermik'ten gelmiş, Müftüzadeler diye bilinen dini bütün bir ailedir. Medrese kültürü ile yetişmiş amcası Hacı Hasip, Gökalp'e; Arapça, Farsça, Kelam ve Tasavvuf dersleri okutmuştur.³¹ Ancak Gökalp'ın kafasını karıştıran iki kişi var. Bunlardan biri felsefe öğretmeni Yorgi Efendi, diğeri Dr. Abdullah Cevdet'tir. Bir Ortodoks Rum olan Yorgi Efendi, genç Ziya'ya kâinatı ve hayatı mekanik bir sistem olarak gören katı materyalizmi telkin etmiştir.

1894-1895 yılları arasında Diyarbakır'da kolera salgını vardır. Çevresinde ateist olarak tanınan ve Türk ırkının ıslahı için Macaristan'dan damızlık erkek getirmeyi teklif eden Dr. Abdullah³² hekim olması nedeniyle geçici olarak Diyarbakır'da görevlendirilir. Aile büyüklerinin engellemesine rağmen Ziya Gökalp Dr. Abdullah Cevdet buluşması gizli gizli devam etmiş, bu buluşmaların sonunda A. Cevdet, Ziya Gökalp'ın düşüncelerine farklı bir istikamet vermiştir. Bütün bunlar, Gökalp'ın kafasını karmakarışık hale getirmiştir. Böyle bunalımlı bir anında şu beyti yazmıştır:

“Daima bir ıstırap altında kalmaktır hayat
Mevt eyler bir huzuru mutlak-ı ima bana”

Gökalp yukarıda da ifade edildiği gibi kafasına bir kurşun sıkarak; intihara kalkışmıştır.³³ Kurşun, alın kemiğini yarmış, fakat beyne isabet etmemiştir.³⁴

Fransız Sosyoloji okulunun adeta bir devamı olan Gökalp, Türkiye'de sosyolojinin kurtulmasında öncü rol oynamıştır. Buna ilaveten Durkheim sosyolojisinin umumi ilkelerini Türk içtimai müesseselerine tatbik etmiştir. Öyle ki sosyolojiyi fıkıh ilmine denk tutan Gökalp, dini olan ile içtimai olanın örtüşüğünü ifade etmiştir. Ahlak'ın kaynağının ferdi değil; içtimai olduğunu ileri süren Gökalp, ahlakı içtimai vazifeler olarak nitelemiştir. 1918 yılında *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muassırlaşmak* adlı eseriyle üç ideolojiyi içtimai vicdanda uzlaştırmak istemiştir. Fikir ve icraatlarıyla Gökalp, pozitivistler içerisinde en çok taraftar bulan düşünür olmuştur.

Rıza Tevfik

Rıza Tevfik Bölükbaşı, diğer adıyla Filozof Rıza, 1868 yılında Edirne'nin bugün Bulgaristan sınırları içerisinde kalan Cısr-i Mustafa Paşa kasabasında Arnavut baba ve Çerkez bir annenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir.³⁵ Babası Kay-

31 Orhan Okay, İslam Ansiklopedisi. “Ziya Gökalp” maddesi.

32 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul 1970, Önsöz'den

33 O. Cavit Tütengil, *Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi*, İstanbul 1949, s. 6.

34 E. B. Şapolya, *Ziya Gökalp İttihat, Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul 1974, s. 72.

35 H. Yücebaşı, *Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik*, İstanbul 1950, s. 94.

makam Hoca Mehmet Tevfik, oğlu Rıza'yı Yahudi, Ermeni mekteplerinde ve Galatasaray Sultanisi'nde okutmuş, ancak yaptığı yaramazlıklar nedeniyle Galatasaray Sultanisinden atılmış, Fransızca bildiği için Tıbbiyeye kaydolmuş, fakat Tıbbiyeden atılmıştır. Tıbbiyeden atılma nedeni, Sultan II. Abdülhamit aleyhine konuşmalarıdır.

Rıza Tevfik, hür, itaat etmeyen, isyankâr bir ruha sahip, skolastik zihniyete düşman, Abdullah Cevdet ve Salih Zeki ile dost, çok yönlü bir insandır. Sistematik düşüncelere sahip olmayan Rıza Tevfik, eklektik (devşirmeci) bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Şairliği, filozofluğu, hekimliği, pehlivanlığı, meddahlığı ve hicivciliği vardır. Hakkı Süha'ya göre Rıza'nın güzel ve unutulmayacak tek yanı şairliğidir.

Rıza Tevfik, mizacına uygun bulduğu Bektaşiliğe intisap etmiş, burada "babalık" makamına kadar yükselmiştir. Ama ne bağlandığı bir şeyhi, ne de etrafında müritleri vardır. Bu konuda H. Ziya Ülken şöyle der: "Bazıları onun büyük bir felsefe üstadı olduğunu söylerken, bir kısmı da hiçbir fikre sahip olmayan meraklı (dilettente) gözüyle bakmışlardır. Bu hücumlar belirli bir fikir açısından gelmiyordu. Serbest düşünceli, Bektaşî ve mason olmasından dolayı dindar çevreler onu iyi karşılamıyorlardı. Fakat Şark ve Garba ait kuşatıcı bilgisiyle bu çevrelerin de saygısını kazanmıştır."³⁶

Rıza Tevfik, inişli- çıkışlı, uzun süren düzensiz tahsiline rağmen ansiklopedik bir bilgiye sahiptir. Almanca, Arapça, Farsça, Fransızca, İspanyolca, İtalyanca ve Latince bildiği söylenir. Hatta İ. Habib Sevük'e göre; "Hepsini de hem konuşur hem yazar, hepsinin hem şivesine hem edebiyatına vakıftır"³⁷ Meşrutiyetin ilanından bir yıl önce, yani 1907 yılında İttihat ve Terakki cemiyetine giren Tevfik, kısa sürede Cemiyet içinde büyük bir itibar kazanarak, İstanbul temsilcisi olmuştur. Ardından Derneğin kontenjanından Osmanlı Mebusanına Edirne mebusu olarak seçilir. Bu başarıda hatipliğinin, girişkenliğinin ve ortak değerleri olan pozitivizmin rolü olsa gerektir.

Balkan savaşının İttihatçılar tarafından çıkarıldığına inandığı için İttihatçılarla yollarını ayırmıştır. Rıza Tevfik, bu durumu şöyle anlatır:

O zaman vükelâyı tenkit etmiştim. Selim Sırrı da yine benimle beraberdi. Asıl fecisi ise; bu vükelâyı bizim haberimiz olmadan tenkit ederek soyan, aynı komitenin İstanbul'da gizli yaşayan, hüküm süren, bazı meşhur azası vardı. Bundan mada kendi garazlarına mebni bazı askeri ümerayı, sonra bazı tanınmış muharrirleri sokak ortasında vurmaya başladılar. Bu arada Ahmet

36 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 289; H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ankara 1966, s. 409.

37 H. Sevük, *Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340, s. 650; 288.

Samim'in katlinden evvel, merhumun bir dostuna yazmış olduğu mektubu gördüm. Kopyasını aldım ve Cemiyetin tembihine hatta tehdidine rağmen Meclis- i Mebusanda alenen okuyarak azim ve rezalet çıkardım. Hatırlarsınız ki o zaman Edirne mebusu idim. Bu hususlar, benim İttihat ve Terakki'den tamamen ayrılmamı mucib oldu.³⁸

Rıza Tevfik 1912'de Hürriyet ve İtilaf Partisine girmiştir. Bu dönemde "Sultan Abdulhamid Han'ın Ruhâniyetinden İstimdat" başlıklı şiirini yazarak II. Abdülhâmid'den özür dilemiştir. Ma'arif nazırlığı yapan Tevfik, ateşli kişilik yapısı, politik tutarsızlıkları nedeniyle çalkantılı bir hayat sürmüştür. Sevr Antlaşmasını imzalayan Osmanlı delegasyonu içinde yer aldığından yüz ellilikler içine kondu ve bu yüzden 1922'de yurtdışına kaçmak zorunda kalmıştır.³⁹

Bu kaçışta Rıza Tevfik önce Kahire'ye gitmiş, Emir Abdullah'ın davetiyle Hicaz üzerinden Ürdün'e gelerek, Emir'in Divan Tercümanlığında göreve başlamıştır. Daha sonra Sıhhiye ve Asar-ı Atıka Müdürlüğüne getirilen Tevfik, 1928 Yılında New York'a çocuklarının yanına gitti. Bir yıl sonra tekrar görevinin başına Amman'a dönen Tevfik, 1934'te emekli olunca Lübnan'ın Cunye kasabasına yerleşti. Yüz elliliklerin affından üç yıl sonra Yurda dönen Rıza Tevfik 1949 yılında öldü.

Rıza Tevfik, Türkiye'de ilk defa Rehber- i İttihad- ı Osmanî adında özel bir lisede felsefe dersleri vermiştir. Türkçede felsefe dilinin oluşması ve gelişmesinde emek sahibidir.⁴⁰ Daru'l- Fünûn Edebiyat Fakültesinde felsefi konferanslar veren Rıza Tevfik, daha sonra aynı Fakültede felsefe hocalığı yapmıştır. İngiliz pozitivistlerinin etkisinde kalan Rıza Tevfik'in üstadı Herbert Spencer'dir. Spencer'in *Devlete karşı Birey/L'individu contre l'Etat, Individual versus the State* isimli eserinden çok etkilenerek bu kitapta yer alan fikirleri kendisi için bir ilke edinir.⁴¹ Biyolojist yönüyle Spencer, doğal seleksiyon, yani en uygun olanın hayatta kalmasını savunduğundan, bunu sosyal hayata da uygulamış, böylece; rasyonel bireyi savunarak liberalizmin gelişmesine katkıda bulunmuştur.⁴² Bu noktaya işaret eden Rıza Tevfik, şöyle der:

Spencer'a göre geçmişte liberalistlerin başlıca görevi kralların yetkilerini sınırlandırmak iken, gelecekte gerçek liberalistlerin asli görevi parlamentonun güç ve hâkimiyetine sınır tayin etmektir.⁴³

38 F. Kandemir, *Kendi Ağzından Rıza Tevfik*, İstanbul 1943, s. 121-122.

39 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 288.

40 İbrahim Agah Çubukçu, "Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, s. 145

41 F. François, *Tableau de la Philosophie Moderne*, Paris 1965, s. 532.

42 H. Çetin, *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2001, C. II, Sayı I, s. 36.

43 Rıza Tevfik, "Ulum- u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası", 1325, s. 755.

Rıza Tevfik'i etkileyen bir diğer İngiliz filozofu John Stuart Mill'dir. Mill'in kitaplarından bazılarını tercüme eder. Hürriyet konusundaki görüşleri üzerinde durur ve Meşrutiyet idaresinin kurulması ile hürriyet meselesinin sağlanmış olamayacağını, bu idarenin de denetlenmesi gerektiğini, Mill'den esinlenerek ele alır.⁴⁴ İngilizler, mutlak hâkimiyeti kral ve aristokratlardan alıp; bu yetkiyi parlamentoya vermekle yetinmemişler, onunda sivil toplum kuruluşlarınca denetlenmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁴⁵

Rıza Tevfik, 1943'te yurda döndükten sonra, 3 Temmuz 1943 tarihli *Çınaraltı* dergisinde yayımlanan mülâkatında 'pozitivist-materyalist anlayışın etkisiyle Allah'a inanmadığını, gençliğinde yazdığı bazı şiirlerinde bu durumu kapalı bir şekilde ifade ettiğini' belirtmektedir. Daha sonra bilim, felsefe, din hakkındaki düşüncelerinin berraklaştığını, Allah inancına tekrar sahip olduğunu, Hicaz'da sürgün hayatı yaşarken Kâbe temizliğine bizzat katıldığını ifade etmektedir.⁴⁶

Rıza Tevfik, Spencer'in fikirlerini Türkiye'de tatbik için gayret göstermiş, metafizik fikirlerin düşünce alanında yarattığı kargaşadan deneyime dayanan bilimlerle kurtuluşun mümkün olacağını savunmuştur. Soyut-somut hususunda Comte'un fikirlerini benimseyen Rıza Tevfik, ilimler tasnifinde Spencer'in düşüncelerine katılır. Tevfik ahlakı genelin menfaati düşüncesiyle açıklayarak Mill'i takip eder. İngiliz pozitivistimin ülkemizdeki temsilcisi/acentesi sayılabilecek Rıza Tevfik, her fırsatta üstatlarının görüşlerini yaymaya çalışmıştır.

Sonuç olarak, pozitivism ve onun insanlık dini görüşü, hem toplumsal düzenin hem de toplumsal değişimin savunusu haline gelmiştir. Filozoflar bu görüşleri politika anlayışında, zamanındaki olayları değerlendirerek ifade etmiştir. Pozitivistler, Aydınlanma çizgisinde konumlanan filozoflar olmasına rağmen, Aydınlanmanın bireyci, liberal ideallerine hiç bir şekilde yakınlık duymamıştır. Hatta birer metafiziksel dogma olarak gördüğü özgürlük, eşitlik ve halk egemenliği fikirlerine şiddetle karşı çıkmıştır. Onlara göre, bireycilik Batı dünyasının iyileştirilmesi gereken bir hastalığıdır. Liberal ilkelerde, teolojik düşünce düzeyini eleştirmek amacıyla yaratılmış dogmalar hükmündedir. Pozitivistler bu anlayışların yerine, önce sosyolojik teorinin bir bilim olarak zihinlerde yerleştirilmesi gerektiğini ve daha sonra onun yasalarını ampirik dünyadaki olayları "değiştirmekte" kullanabileceğimizi söyler.

Bu düşüncelerin zamanın ruhu gereğince ülkemizde de eko yaptığını, benzeşim nosyonuna dayalı bu bakış açısının, kültür ya da medeniyetler arasındaki yapısal farklılıkları göz ardı ederek, Batı tarzı sistem ve işleyişleri başta eğitim

44 Rıza Tevfik, a. g. m, 1325a, s. 38.

45 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivistimin Türkiye'ye Girişi*, s. 309.

46 H Yücebaş, a. g. e, s. 136 ve devamı.

olmak üzere hemen hemen bütün yapılara uygulamak istediğini söyleyebiliriz. Bu süreçte oluşturulan zihniyetin en temel sorunu, tanım ve teşhisi güçlü ve aktif olan tarafa göre yapması olmuştur. Bu açı göz önüne alındığında modernleşme tarihimizin kendimizi Batı kültürüne göre tanımlama olduğu söylenebilir.

Öz

Pozitivist Felsefenin Türkiye'ye Yansımaları

Pozitivizme göre biz, sadece fenomenleri bilebiliriz. Bu bilgimiz de kesin değil, rölatifdir. Pozitivist felsefenin kurucusu Fransız filozofu Auguste Comte'a göre yaşanan çağ, 19. yüzyıl bilim çağıdır. Bu yüzden felsefe de pozitif olmalıdır. Felsefenin pozitifleşmesi demek, onun teolojik ve metafizik unsurlarından ayrılması anlamına gelir. Geçmişten günümüze insan zihni üç dönem geçirmiştir. Bunlar; teolojik, metafizik ve pozitif dönemlerdir. Pozitif dönem, sadece olayları ele alır. Olayları idare eden şeyin yalnızca tabiat kanunları olduğunu söyler. Bu dönemin ürünü bilimdir. Oysa teolojik dönemin ürünü din, metafizik dönemin ürünü ise felsefedir.

Pozitivist felsefenin Türkiye'ye yansımaları, Batıdan, özellikle Fransa'dan tercüme yoluyla başlamıştır. Yeni Osmanlılar, İttihat ve Terakki dernekleri ile Servet-i Fûnun Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye gibi dergiler aracılığıyla olmuştur. Bu etkileri görebileğimiz filozoflar arasında Beşir Fuad, Ahmet Mithad, Ziya Gökalp, Rıza Tevfik'i sayabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Pozitivist felsefe, pozitif tabiat bilimleri ve İnsanlık dini.

Abstract

The Effects of Positivist Philosophy in Turkey

According to the Positivism, we are only capable of knowing phenomenon, where knowledge of phenomenon is only relative. A French philosopher, the founding father of the positive philosophy Auguste Comte argues that 19th century is the age of positive sciences; hence, the philosophy must acquire characteristics of a positive science by excluding its theological and metaphysical ingredients. From past to the present time, human consciousness has been through three different periods as theological period, metaphysical period and positive period. The positive period, among those periods, is the only one that focuses only on the events by setting forward the laws of nature as main drive behind the ability of occurrences. Hence, the positive period led the growth of the science, while the others, theological period and the metaphysical period, were majoring the religion and the philosophy.

In Turkey, the very effects of the positivist philosophy has begun with the arrival of literatures had been brought from the West, especially from France, and translated into Turkish via magazines such as “Servet-i Fûnun” and “Ulum- u İktisadiye ve İçtimaiye” as well as by the associations like “Yeni Osmanlılar” and “İttihat ve Terakki”. We can remind Beşir Fuad, Ahmet Mithad, Ziya Gökalp, Rıza Tevfik’s opinions that are shown the effects of positivism.

Key Words: Positivist philosophy, positive nature sciences, religion of humanity.

Kaynaklar

- Ahmet Mithad, *Beşir Fuad*, İstanbul 1340
- Akarsu Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul- 1979
- Becher H, Baness H, *Social Thought From Love to Science*, Dover Publications, New York 1961
- Bolay S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, B. IV, Ankara
- Comte Auguste, *Syntese Subjective*, Paris 1971
- -----, *Cours de Philosophie Positive*, Paris 1956
- Çetin Halis, *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Sivas 2001
- Çubukçu, İ. Agah, Şair Rıza Tevfikbölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1990
- Fındıkoğlu Fahri, *İçtimaiyat Dersleri*, İstanbul 1971
- François, F. *Tableau de la Philosophie Moderne*, Paris 1965
- Gökalp Ziya, *Doğru Yol*, Hazırlayan Müjgan Cumbur, İstanbul 1976
- Güngör Erol, *Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi*, İstanbul 1976
- Kandemir F, *Kendi Ağzından Rıza Tevfik*, İstanbul 1943
- Korlaelçi Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986
- Maritain Jacques, *La Philosophie Morale*, Paris 1960
- Mechveret, Paris, 1896
- Okay Orhan, *İslâm Ansiklopedisi*, Ziya Gökalp md.
- Öztürk Hüseyin, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, İstanbul 1987
- -----, *Sosyolojik Yansımalar*, B. II, Ankara 2005
- Sevik, İ. Habib, *Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340
- Şapolyo, E. B, *Ziya Gökalp İttihat Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul 1974
- Şehsuvaroğlu H, "Ahmet Rıza Beyin Hatıraları", *Cumhuriyet Gazetesi*, 1950
- Temo İbrahim, *İttihat ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hizmeti Vataniyye ve İnkılâbı Milliyeye Dair Hatıratım*, Romanya 1930
- Topçu Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul 1970
- Tütengil, O. C, *Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi*, 1949
- Ulum-u iktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası
- Uriel Heyd, *Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Çev. Cemil Meriç, İstanbul 1970
- Ülken H. Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ankara 1966
- Weber Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. V. Eralp, İstanbul 1954
- Yücebaş Hilmi, *Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik*, İstanbul 1950

ENTROPİ, ŞANS VE TANRI

Fatih ÖZGÖKMAN*

Giriş

Evren sonsuz mu? Yoksa bir başlangıcı var mı? Veya yaratıldı mı? Ya da kendi kendine mi doğdu? Sahip olduğu bu düzenin kaynağı bir Tanrı mı? Değilse, şans mı? Bunlar, insan aklını ve merakını her zaman meşgul etmiş en önde gelen felsefe sorularıdır. Bu sorulara verilen cevaplar mitolojiden, dine, felsefeye ve modern bilime değin geniş bir çeşitlilik arz eder. İlkçağdan beri verilen bu cevaplardaki genel eğilim, evrenin kaostan kozmosa dönüşümünü ya Tanrı veya şans ile açıklamaya yönelir. Fakat sanayi devrimiyle ortaya çıkan termodinamik biliminin ikinci yasasına göre entropi denilen düzensizliğin zamanın ileri yönünde devamlı olarak artması olgusu, geriye gidildikçe evrenin başlangıcının kaos değil tam tersine en düzenli başlangıç olması anlamında kozmos olması gerektiğini söyler. Bu olgu, bilime aşına düşünürler tarafından evrenin yaratılmışlığı ve bir Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak kullanılır. Buna karşı olarak materyalist, ateist ve Marksist düşünürler evrenin sonsuzluğunda ısrar ederek entropinin arttığını söyleyen ikinci yasaya karşı koyarlar. İçinde bulunduğumuz son elli yıldır kozmolojide deneysel verilerle kendini daha çok kabul ettiren büyük patlama teorisi, evren için minimum entropi maksimum düzenli başlangıç fikrinin desteklemektedir. Günümüzde ise tartışma fizikçiler ve kozmologlar arasında, maksimum düzenli başlangıç fikrine karşı bir açıklama olarak geliştirilen şişme teorileri tarafından sürdürülmektedir. İlkçağdan günümüze evrenin başlangıcı sorununa dair felsefe ve bilim tarafından verilen cevapları incelenmesi ve tartışılması, bu makalenin konusudur.

Kozmos ve Kaos

Eski Yunan mitolojisinin Homeros'tan sonra gelen büyük aktarıcısı Hesiodos, her şeyin başladığı noktayı "kaos" olarak adlandırır. Kaos kelimesi, her ne kadar düzensiz madde olarak anlaşılrsa da dilbilimciler tarafından bu kelime, "boşluk" veya "açıklık" anlamında karşılanır.¹ Çünkü kaos, karışmış madde yı-

* COMÜ Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.

ğınının değil aksine onun yokluğunu yani boşluğu ifade eder. Ayrıca kelime, Yunanca' da erlik ve dişilik belirtmediği gibi kendisine yüklenebilecek herhangi bir nitelik de almaz.² Buna göre boşluk anlamındaki kaos, tanrılar da dahil daha sonraki her şeyin kendisinden doğduğu kaynaktır.

Bu mitolojik inanışın felsefi olarak ilk yansıması, ilkçağın atomcu filozoflarında görülür. Leukippos ve Demokritos gibi atomcular için var olan sadece atomlar ve boşluktur. Boşluktaki atomların hareketlerinde bazı evrenler varlığa gelirken bazıları de yok oluşa gider. Onlar arasında hiçbir şey yoktan var olmaz veya vardan yok olmaz. Sonsuz uzay boşluğu ve onu dolduran sonsuz sayıdaki atomlar, birbirleriyle çarpışarak ateş, su, toprak, başta olmak üzere dünya ile diğer tüm gök cisimlerini meydana getirir.³ Bu prensipler üzerine kurulu atomcu kozmolojiye göre, evren boşluk ve onu dolduran ilkel atomik kaos ile başlar. Atomların yaptığı girdaplar içerisinde daha büyük olan atomlar merkezde toplanırken dünya gibi gezegenleri oluşturur ve daha küçük atomların çevreye yayılmasıyla da atmosfer gibi tabakaları oluşturur.⁴ Tüm bu şeyleri gerçekleştiren nedene gelince, Simplicius Themistius ve Aristo gibi isimler tarafından Demokritos'a atfedildiğine göre, hem şans hem zorunluluğun birlikteliğidir. İçinde bulunduğumuz dahil, evrenlerde olayların ve olguların birbirleriyle ilişkisi nedenseldir ve bu nedensel ilişkiye hakim olan faktör, zorunluluktur. Öyle ki, Demokritos'a göre evrendeki olaylara hükmeden bu zorunluluk bir kader, adalet, inayet ve dahası bir yaratıcı olarak görülebilir. Fakat ona göre kaostan sonsuz evrenlerin ve onları şekillendiren kozmik girdapların ortaya çıkışlarının nedeni sadece şanstır.⁵ (Her ne kadar Marks, Demokritos'un sadece zorunluluğu benimsediği ve şans etkeninin atomculuğa Epikür tarafından sokulduğunu iddia etse de iddiası doğru değildir.⁶)

Bir diğer atomcu Epikür ise kendinden önceki atomcular gibi evrenin ebedi olduğundan hareket ederek her zaman aynı olduğunu savunmakla birlikte onun dışında ona müdahale edecek ve onu değiştirebilecek bir varlık bulunması fikrini yadsır.⁷ Bu nedenle atomların kaostan kozmos haline geçişini devamlı hareket eden kimi atomların birbirinden ayrışırken kiminin de hareketlerindeki sapma-

1 Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, çev. Glenn W. Most, Harvard University Press, Cambridge, 2006, s. 13; *Theogony and Works and Days*, çev. Catherine M. Schlegel ve Henry Weinfield, The University of Michigan Press, Michigan, 2010, s. 26.

2 Jenny Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 15.

3 C. C. W. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus, Fragments*, Phoenix, University of Toronto Press, Toronto, 1999, s. 58.

4 Taylor, *age.*, s. 196.

5 Taylor, *age.*, s. 92-93, 191.

6 Karl Marks, *The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, çev. Michael George, Manchester, 2012, s. 32.

7 Epicurus, *The Extant Remains*, çev. Cyril Bailey, M. A., Clarendon Press, Oxford, 1926, s. 21.

lardan dolayı çarpışarak birbirlerine kenetlenecek kadar şanslı olmasına bağlar.⁸ Dahası Epikür, Demokritos'un atomlarına ayrıca düşüşlerini açıklamak için ağırlık özelliği yükler.⁹ Buna göre şansın yüklendiği görev, ağırlıklarından dolayı düşen atomların çarpışmalarına ve dolayısıyla birleşmelerine yol açan sapmalar için gerek duyulan nedeni ortadan kaldırmaktır.

Önce Hesiodos'un, onu takiben Demokritos ve Epikür'ün mitolojiden felsefeye taşıdıkları -bir anlamda hurafelerden kurtararak rasyonel açıklamaya kavuşturdıkları- bu kozmolojiye tepki Platon'dan gelir.¹⁰ Platon evrenin meydana gelişini görünen her şeyi bir düzensizlik içinde bulan "Tanrı'nın" "kaostan düzene çıkarması" olarak açıklar. "Çünkü düzen, kaostan daha iyidir."¹¹ Platon'a göre kaos, evrenin ortaya çıkışından önceki karmaşa veya düzensizliği ifade eder ve onun aksine evren de düzenli var oluşa karşılık gelir. Dahası kaostan kozmosa geçiş, kendi kendine şans eseri meydana gelen bir olay olarak düşünülemez, aksine Tanrı'nın yaratmasını gerektirir. Bu düşünceleriyle Platon, atomcuların tasvir ettiği şansa dayalı evren açıklamasını reddederken, onun yerine yaratılış düşüncesini ileri sürer.

Aristoteles ise atomcuların iddialarında dile gelen, evrenin hem kaostan doğduğu hem de ebedi olduğu düşüncesini çelişkili bulur. Ona göre, eğer düzen, düzensiz bir halden doğmuşsa, bir şey aynı anda hem düzenli hem düzensiz olmayacağına göre, düzensiz ve düzenli hallerin arasında bir zaman farkı vardır ki, o halde evren hem ezeli hem de doğmuş olamaz.¹² Çünkü atomların önceki dağılımı hiç değişmemişse ya evren hiç varlığa gelmemiş ya da evren varlığa gelmişse atomların dağılımı değişmiş olur ki bu, evren ebedi değildir demektir.¹³ Dahası evrenin ortaya çıkışı, şans eseri de olamaz. Çünkü şans eseri olan şeyler, bir zaman var olur, başka bir zaman yok olur. Dolayısıyla şans eseri olan şeyler, her zaman -ebedi- olan şeylere zıttır.¹⁴ Buna göre atomcuların iddia ettiği üzere evrenin hem ebedi olması hem de kaostan şans eseri meydana gelmesi tutarlı olmaz. Aksine evrenin düzeninin sürekliliği onun şans eseri olmadığını gösterir ki o halde geriye kalan seçenek, onun bu düzeninin sonradan ortaya çıkmış ola-

8 Epicurus, *age.*, s. 25.

9 Epicurus, *age.*, s. 31.

10 Tim O'Keefe, *Epicureanism*, Acumen Publishing, Durham, 2010, s. 1-3.

11 Plato, *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield, Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 18

12 Aristo, *De Caelo*, Çev. J. L. Stocks, M A., D. S. O., Clarendon Press, Oxford, 1922, s. 280a.

13 Aristo, *age.*, s. 279b.

14 Aristo, *age.*, s. 283a.

mayacağıdır.¹⁵ Diğer bir deyişle kaos ebedi olmayacağına göre¹⁶ evren de kaostan doğmuş olamaz.¹⁷ Dolayısıyla evren, her zaman düzenli olarak var olmuştur ve bu durum onun şans eseri meydana gelmediğini aksine ilk hareket ettirici tarafından hareket ettirildiğini kanıtlar.

Ayrıca Aristo'ya göre atomcuların, içindeki olaylar arasında nedenselliği kabul ederken evrenin kendisinin bir bütün olarak meydana gelişini şans eseri görmeleri de tutarsızdır. Atomcular bitki ve hayvan türlerinin kendi tohumlarından üremelerini hiçbir şekilde şans eseri bulmazlar. Örneğin belirli bir tohumdan zeytin olurken, başka belirli bir tohumdan da insan meydana gelir.¹⁸ Buna göre, içinde süre-giden olayların bu şekilde bir nedenselliğe bağlı olduğunun kabul edildikten sonra tüm bu nedensel olayların toplamını ifade eden evrenin meydana gelişinin şans eseri görülmesi açık çelişki yaratır. Çünkü şans, varlığı inkâr edilemezse de, pazara giden birinin arkadaşını görmesi gibi, ancak ilineksel yani arızı bir neden olup, mutlak anlamda hiçbir şeyin nedeni değildir.¹⁹ Bu nedenle evrenin düzeni şansa atfedilse bile, bir aklın veya doğanın şanstan önce gelen neden olması zorunludur.²⁰ Bu temele oturan Aristo felsefesi, Yahudi, Hristiyan ve İslam düşüncelerinde Tanrı'nın varlığını çıkarsamak için kullanılan kozmolojik deliller için temel olarak kabul görmüş ve ortaçağları da içine alacak şekilde yaşamayı başarmıştır.

Yeniçağa gelindiğinde ise Newton'un keşfettiği kütle çekim yasasının gök cisimlerinin birbirlerine göre konumları ve hareketlerini açıklamaktaki gücü tartışmaya yeni bir yön verir. Newton'un kendisi gezegenlerin güneş, uyduların ise gezegenler çevresindeki aynı yönlü dönüşlerini dikkate aldığı anda "sırf mekanik nedenlerin böyle birçok düzenli hareketlere neden olduğunun kabul edilemeyeceğini" düşünür. Ona göre "güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızların bu en güzel sistemi, ancak zeki ve güçlü bir varlığın egemenliği ve yol göstermesinden ileri gelebilir." Öyle ki yıldızların da kendi çevrelerinde dönen sistemlere sahip olduğu var sayılırsa, uzaydaki dağılımları dikkate alındığında gösterdikleri düzen, çekim kuvvetini karşılayabilecek derecede doğru uzaklıklarda aynı varlık tarafından yerleştirildiklerini gösterir.²¹

15 Aristo, *age.*, s. 287b.

16 Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010, s. 500.

17 Aristo, *age.*, s. 502.

18 Aristo, *Physics*, çev. William Charlton, Clarendon Press, Oxford, 2006, s. 32-33.

19 Aristo, *age.*, s. 34-35.

20 Aristo, *age.*, s. 37.

21 Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. Andrew Motte, Daniel Adde, New York 1848, s. 504.

Her ne kadar Newton'un kütle çekim ve dinamik yasaları evrenin kurulu düzenini açıklıyorsa da tüm bunların yani evrenin nerden geldiği veya nasıl başladığı sorularına bir açıklama getirmediği açıktır. Böyle bir açıklamaya ihtiyaç hissedilen Kant, Newton'un kütle çekimini Demokritos ve Epikür'ün atom teorisi üzerinde uygular. Bunun için öncelikle, Demokritos gibi, evrenin başlangıcını atomların kaos hali olduğundan yola çıkar. Epikür'ün atomların çarpışmalarını açıklamak için varsaydığı boşluktaki doğrusal hareketten saptıklarını kabul eder ve düşmelerini sağlamak için eklediği ağırlık özelliğinin Newton'un kütle çekim kuvveti ile doğrulandığını düşünür. Buna göre ağırlıklarından dolayı birbirlerini çeken ve yollarından sapan atomların Demokritos ile Epikür'ün öngördükleri girdapları oluşturduğunu ve evrenin de bu girdaplardan doğduğunu ileri sürer.²² Kant atomcu filozoflarla ortak olan bu düşüncelerinin yanında onlardan ayrıldığı noktaya da dikkat çeker ki, bu nokta onun bu olayları kendi kendine meydana geliyor olarak değil, aksine Tanrı'nın yaratmasının bir sonucu olarak düşünmesidir. Çünkü ona göre "bu, kaza veya şans eseri olmaz." Maddenin kaostan düzene doğru değişimi, ancak Tanrı'nın varlığını gerektiren doğa yasalarının bir ürünüdür. Bu nedenle Kant şöyle der: "Doğa, kaotik bir hal içinden bile sırf düzenli ve yasalı bir yönetim haline doğru gelişebildiği için, sadece bu nedenden dolayı bile bir Tanrı vardır."²³

Kant ile aynı doğrultuda bir nebula kuramına ulaşan diğer isim Laplace'dır. Kendisi, tüm gök cisimlerinin hareketlerinin Newton'un çekim yasası ile açıklanmasıyla, kendi dünya sistemimizden en uzaktaki sistemlere değin geçmişteki konumlarının bilinebildiği ve gelecek konumlarının tahmin edilebildiği bütüncül bir evren algısına ulaşıldığını iddia eder.²⁴ Öyle ki bu iddia üzerine kurulu eserinin götürdüğü sonucu da yaratıcının en ince işlerinin anlaşılması olarak değerlendirir.²⁵ Bununla birlikte söz konusu eserini Napolyon'a sunduğunda geçtiğine inanılan bir konuşmada, eserin hiç Tanrı'dan bahsetmemesi eleştirisi üzerine Laplace'ın verdiği cevap, "böyle bir varsayıma gerek duymadım" şeklinde olur.²⁶ Bunun anlamı, en azından, Newton'un güneş sisteminin statik kalabilmesi için zaman zaman Tanrı'nın düzeni koruyan müdahalesine gerek duyması karşısında, Laplace'ın yaptığı hesaplamaların kütle çekim yasasına göre güneş

22 Immanuel Kant, *Universal Natural History and Theory of Heavens*, çev. Ian Johnston, Richer Resources Publications, Virginia, 2008, s. 14, 49-50.

23 Kant, *age.*, s. 15.

24 Pier Simon Marquise de Laplace, *Mechanism of the Heavens*, çev. Mary Somerville, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 1.

25 Laplace, *age.*, s. 144.

26 W. W. Rouse Ball, *A Short Account of the History of Mathematics*, Dover Publications, New York, 1960, s. 343.

sisteminin statik kalması için Yüce bir gücün müdahalesine ihtiyaç duymağı gerektirmediğidir.²⁷ Daha kısası, Laplace, Newton'un evrene her zaman müdahale eden teist tanrı anlayışına karşı olarak, kurulmuş düzeni kendi haline bırakmış deist bir tanrı anlayışını savunur.²⁸ Fakat Laplace'ın cevabının, bazen kendisine başvurulduğu farklı bir bağlamda, evrenin düzenini açıklamakta Tanrı'nın varlığına gerek olmadığı anlamında yorumlanmaya da açık olduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere ilkçağdan günümüze değin, evrenle ilgilenen düşünürlerin merakını çeken konu, kozmos ve kaos ilişkisinin nasıl başladığı sorusu olduğu kadar bu durumun şans eseri mi yoksa bir Tanrı'nın yaratması mı olduğu üzerinde de yoğunlaşmaktadır. Fakat insan düşüncesinin bu merakına cevap, ancak sanayi devrimi ve onun simgesi olan buhar makinelerinin keşfiyle doğan yeni termodinamik biliminden gelebilmiştir.

Buhar Makineleri Ve Termodinamik Bilimi

18. yüzyılda, İngiltere'de kömürün kullanımının keşfi ile birlikte doğan sanayi devrimi, yine kömürün iş üretmekte kullanıldığı buhar makineleri yani lokomotif ile simgelenir. Lokomotif makineleri üzerinde çalışan mühendislerin verimliliği artırma çabaları, onların arkasındaki bilimsel ilkelerin keşfine ve dolayısıyla ısı bilimi olarak bilinen termodinamik biliminin doğuşuna yol açmıştır. Fransa'da adını İranlı şair Sadi Şiraziden alan den alan Sadi Carnot (1796-1832) adlı genç bir mühendis pratik olarak lokomotiflerin verimliliğini artırmakla ilgilenirken ısının hareketini belirleyen bir yasanın keşfinin kapısını açar.²⁹ Bir buhar makinesinde fırın, buhar kazanı, silindir, piston ve yoğunlaştırıcıdan oluşan parçalar göz önüne getirildiğinde ısının hareket ettirici gücünün nasıl işlediğini anlamak kolaydır. Fakat makinenin çalışmasının arkasındaki fizik yasasını anlamak oldukça zor görünür. Carnot buhar makinesinin çalışmasını, kalorik adı verilen bir akışkanın daha sıcak olan bir cisimden daha soğuk olana doğru akışıyla açıklamaya çalışır. Sıcak bir fırından bir miktar suya ısı verilmesi sonucu elde edilen buhar, silindir içinde yarattığı basınç ile pistonu iterek hareket enerjisi üretir. İtme hareketinden sonra silindir içindeki buhar tekrar suya çevrilmek üzere dışarı soğuk depo olan yoğunlaştırıcıya boşaltılır. Böylece ısı, fırındaki sıcaklıktan elde edilir, suyu buhara çevirerek büyük bir basınç ile harekete dönüştür ve sonunda kullanılan buhar ile birlikte tekrar soğuk olan yoğunlaştırıcıya gider. Buna göre ısı, sıcaklık üreten fırından soğutucuya kadar akmakla bir miktar da hareket

27 Florian Cajori, *A History of Mathematics*, Macmillan and Co., New York, 1894, s. 275-276.

28 Edward Robert Harrison, *Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 81.

29 Ingo Müller, *A History of Thermodynamics*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, 2007, s. 52; Arieh Ben-Naim, *Discover Entropy and the Second Law of Thermodynamics*, World Scientific Publishing, Singapore, 2010, s. 3.

enerjisi üretmiş olmakta ve ısının bu yolculuğunun tekrarlanması ile lokomotifler çalışmaktadır. Yani lokomotifte hareketin üretilmesi, ısının daha sıcak bir cisimden daha soğuk bir cisme aktarılması ile gerçekleşmektedir. Fakat sadece sıcak kaynaktan ısının elde edilmesi hareketin üretilmesi için yeterli değildir. Aksine ısının kendisine doğru akacağı bir soğuk deponun varlığı da şarttır.³⁰ Buna göre “Ancak sıcaklık farkının olduğu yerde hareket elde edilebilir.”³¹ Bu nedenle devamlı hareket elde edilmek istenirse sıcaklık kaynağı ile soğuk depo arasındaki fark korunmalı ve ısı akışı sağlanmalıdır. Bununla birlikte lokomotifteki soğuk depo olan yoğunlaştırıcının sıcaklık derecesini her zaman sabit tutmak mümkün değildir. Çünkü ısı akışıyla birlikte soğuk deponun da sıcaklığı bir miktar yükselebilir. Eğer bu gerçekleşirse yani her iki taraftaki sıcaklık değeri eşit olursa, ısı akışı da durur ve hareket sona erer. Bu durumu önlemek için soğuk depo eski haline döndürülmeli ve ısı akışı başlayabilmelidir.³²

Termodinamik’in İkinci Yasasının Keşfi

Buhar makinelerinde sıcaklık farkının önemini Rudolf Clausius (1822-1888) ısı (enerji) ve işin birbirine eşitliğinden hareketle ele alır.³³ Ona göre bir miktar ısının, işe dönüştüğü her yerde, başka bir miktar ısı da zorunlu olarak fırından soğuk depoya doğru akmış olmalıdır ve bu son miktar ısı, birincisine göre, yalnızca ısının aktığı cisimler arasındaki sıcaklıklara bağlıdır.³⁴ Yani fırın ile soğuk depo arasındaki sıcaklık farkı, bize, işe dönüşen ısı miktarını verir. Başlangıçta fırından elde edilen ısı ise, işe dönüşen ve makineden soğuk depoya akan ısının toplamına eşittir. Buna göre fırından elde edilen ısının tamamı işe dönüşmez, bir miktarı soğuk depoya akmış olur. Bu durum iş ürettiğindeki ısının akış yönünün sabitliğini gösterir. Clausius bu durumu “ısı dışarıdan bir müdahale yapılmadıkça asla daha soğuk olandan daha sıcak olan cisme akmaz”³⁵ diye ifade eder ve bu ifade, termodinamiğin ikinci yasasının Clausius formu olarak kabul edilir.

Buhar makinesinde sıcak kaynak olan fırından soğuk depoya doğru olan ısı akışı, bir müddet sonra soğuk deponun ısınmasına yol açtığı anda, iş üretmek

30 Sadi Carnot, *Reflections on the Motive Power of Heat*, London, Chapman and Hall, 1897, s. 44-45.

31 Carnot, *age.*, s. 51.

32 Carnot, *age.*, s. 55.

33 Rudolf Clausius, “On Moving Force of Heat”, *The Philosophical Magazine and Journal of Science* içinde, Richard Taylor, London, 1851, c.2, s. 4.

34 Rudolf Clausius, “On a Modified Form of The Second Fundamental Theorem in The Mechanical Theory of Heat”, *The Philosophical Magazine and Journal of Science* içinde, Richard Taylor, London, 1856, c. 2, s. 85.

35 Clausius, *age.*, s. 86.

imkânsız hale gelir. Çünkü iş, ancak ısı akışına bağlıdır. Bu nedenle iş üretebilmek için soğuk deponun sıcaklığının tekrar soğutulması gerekir. Bu durum işi sürdürebilmek için ısının, aktarıldığı ortamdaki sıcaklıkla ilişkili olduğu sonucunu verir. Clausius ısının, Q , içine aktığı sistemin sıcaklığına, T , oranındaki Q/T değişimi, ölçmeyi önerir.³⁶ Daha sonra ise bu değere entropi, S , adını verir. Entropi terimini seçmesinin nedenini de Clausius, enerji terimine olabildiğince yakın olan benzerliği olarak ifade eder. Terimin Yunanca anlamı da ‘dönüşüm’ demektir.³⁷ Esas olarak ise “sistemin dönüşüm üretme yeteneğini” gösterir.³⁸

Clausius entropinin etkisini fiziksel olarak şu şekilde açıklar: cisimler ısı ile genişlediğinde onu oluşturan moleküller birbirinden ayrılır. Burada ısının rolü, moleküllerin bir arada bulunma kuvvetini yenerek dağılmalarını yaratan bir etki sağlamasıdır. Isının etkisi her zaman moleküller arasındaki bağları koparmaya eğilimlidir. Moleküllerin ayrışmasını sağlayan ısı miktarı ise iş üretir. Bu nedenle moleküllerin ayrışmasına harcanan ısı ile bu üretilen iş birbirine eşittir.³⁹ Fakat ısının molekülleri ayrıştırıcı etkisi cismin sıcaklığındaki artışla birlikte azalır. Çünkü ısının moleküllerin ayrışmasına etki etme gücü, her sıcaklıkta aynı değildir. Isı, soğuk bir ortama girişinde moleküllerin ayrışmasında daha çok değişiklik yapar, yani etkisi daha fazladır.

Buraya kadar entropi açık bir şekilde anlaşılır gelmeyebilir veya sıradan insan kadar konuyla ilgilenenler için bile entropi hiçbir şey ifade etmeyebilir. Çünkü Clausius’un entropiyi enerjiye benzetmesi kadar kayıp ısı olarak da anlaşılmasına yönelik itirazlar söz konusudur.⁴⁰ Bununla birlikte daha iyi anlaşılması için bir takım benzetmeler yapılmıştır. Örneğin Atkins, entropiyi sesiz bir kütüphane ile kalabalık bir caddede öksürmenizin etkisi arasındaki farklılığa benzetir. Sessiz bir kütüphanede öksürmeniz ortamda büyük bir etki meydana getirirken, kalabalık bir caddede öksürmeniz hiçbir etki vermez.⁴¹ Bu durumu el fenerinin ışığından gündüz elde edeceğiniz etki ile gece karanlığında elde edeceğiniz etki arasındaki farklılık şeklinde de düşünebiliriz. Çünkü el fenerinin sağladığı aydınlık gündüz etkisiz iken, gece karanlığında oldukça etkilidir, öyle ki bir aydınlatma sağlar. Yine günlük tecrübemizde sıkça başımıza gelen bir örnek de kaynayan bir çaydanlıktaki suyun, ılık bir cam bardağa girdiğinde hiçbir etki yapmazken, soğuk bir bardağa girdiğinde yaptığı etki onu kırmasıdır. Buna göre entropi ısının içine aktığı sistemin sıcaklığına oranını ifade eder.

36 Clausius, *age.*, s. 92.

37 Rudolf Clausius, *The Mechanical Theory of Heat*, John Van Woorst London, 1867, s. 328-329..

38 Clausius, *age.*, s. 357.

39 Clausius, *age.*, s. 219-220.

40 Ben-Naim, *age.*, s. 6.

41 Peter Atkins, *The Laws of Thermodynamics*, Oxford University Press, New York, 2010, s. 61.

Entropideki değişime gelince bu, ısının, kendisinden çıktığı kaynak ile içine doğru aktığı ortamın sıcaklıklara oranlarının farkıyla belirlenir. Isının çıktığı sıcak kaynaktan soğuk kaynağa doğru akışı boyunca soğuk kaynakla olan sıcaklık farkı azalacağından dolayı, ısı akışının tek yönlü olduğu tersinmez süreçlerde entropinin her zaman arttığı sonucu çıkar.⁴² Bu sonucu Clausius tüm evrene uygular. Evrendeki tüm ısı değişimleri de yerine konamayacak şekilde sıcaktan soğuğa doğru akmaktadır. Örnek verirsek evrendeki yıldızlarda üretilen yüksek sıcaklıktan uzaydaki düşük sıcaklığa doğru bir ısı akışı oluşur. Bununla birlikte yıldızlardan uzaya akan ısı, tekrar iş harcanarak yerine konamaz. Dolayısıyla yıldızlardan uzaya doğru tek yönlü ve devamlı bir ısı hareketi söz konusudur. Bu durumda “evrenin enerjisi toplamda değişmez ise de kendi içinde entropisi maksimuma doğru artar.”⁴³

William Thomson (1824-1907) –Lord Kelvin- termodinamiğin ikinci yasasını yeniden formüle eder. Buhar makinesinde olduğu gibi ısı, sıcak kaynaktan soğuk depoya akışında soğuk deponun ısınmasına neden olur. Hiçbir zaman soğuk depo, mutlak sıcaklık denilen sınırdan daha aşağı soğutulamaz.⁴⁴ Dolayısıyla ısıdan yüzde yüz iş elde edilemez. Her zaman çevreye verilen bir kayıp söz konusudur. Çevreye verilen bu kayıp, ısının tamamından hareket enerjisi elde etmeyi engeller. Buna göre Kelvin, ısının bir cisimden daha düşük sıcaklıktaki bir cisme aktarıldığı durumlarda entropi yasasının insan için mevcut mekanik enerjinin mutlak israfını ifade ettiğini söyler. Ona göre israfı ortadan kaldıracak bir makine de yapmak imkânsızdır. Mekanik enerjinin yaratılması veya yok edilmesi ancak Yaratıcı bir Gücün elinde olabilir. Buhar makinelerinde olduğu gibi enerjinin israf edilmesi durumu ise hiçbir şekilde yok edilmesi olarak anlaşılamaz. Bunun daha doğru ifadesi “enerjinin dağılması”dır. Isıdan iş elde edildiği her süreçte mekanik enerjinin dağılması gerçekleşir ve bunun tekrar tam olarak yerine konması imkânsızdır. Lord Kelvin entropinin artmasının anlamını üç sonuç halinde şöyle açıklar:

1. Şimdiki maddi dünyada mekanik enerjinin dağılmasına doğru evrensel bir eğilim vardır.
2. Mekanik enerjinin dağılan enerjiye eşit şekilde yerine konması, maddi süreçlerde imkânsızdır, muhtemelen asla düzenli maddenin etkilerinden etkilenmez, ne bitkisel yaşamla geri kazanılır ne de canlı bir yaratığın iradesine boyun eğer.

42 Clausius, *age.*, s. 219.

43 Clausius, *age.*, s. 364-365.

44 William Thomson, “On The Dynamical Theory Of Heat”, *The Philosophical Magazine and Journal of Science* içinde, Taylor and Francis, London, July-December, 1852, c. 4, s. 13..

3. Dünya, zamanın geçmiş sonlu bir diliminde var olmuş olmalıdır ve zamanın gelecek sonlu bir diliminde de insan yerleşimi için elverişsiz hale gelecek olmalıdır.⁴⁵

Isıl Ölüm

Entropinin devamlı artmasının doğrudan sonucu, ısının yıldızlar gibi çok sıcak kaynaklardan mutlak sıcaklık olan uzaya doğru akmasıyla, evrenin her yerinin soğuyup, eksi 273C derecede aynı sıcaklığa indiğinde ısı akışının duracak ve iş üretmeye izin vermeyecek olmasıdır. Bunun diğer adı, evrenin ısıl ölümüdür. Evrenin ısıl ölümünü ilk ele alan isim Lord Kelvin olur. Lord Kelvin termodinamiğin ikinci yasasının en önemli sonucunun “doğadaki geri dönüşsüzlük” olduğundan yola çıkar. Ona göre her ne kadar enerji yok edilemez ise de onun dağılımına doğru evrensel bir eğilim vardır. Öyle ki enerji, ısıma ve ışıma ile dağılmakta ve enerjinin akışından ibaret olan hareket de azalarak kesilmektedir. Bu şekilde evrenin potansiyel enerjisi tükenerek kullanılamaz hale gelir. Eğer evren sonlu ve şimdiki yasalara göre işliyorsa, bunun kaçınılmaz sonucu, evrenin ölümüdür. Bununla birlikte Lord Kelvin bu kötümser sonucu bir yaratıcının varlığı ile yumuşatmaya çalışır. Zira ona göre evrendeki madde miktarına bir sınır koymak mümkün değildir. Bu nedenle bilim, gittikçe yavaşlayan ve sonunda duracak olan bir saat gibi mekanizma olmaktan çok, potansiyel enerjinin sürekli olarak hareket enerjisine ve dolayısıyla ısıya dönüşebildiği, sonsuz bir uzayda sonsuz bir ilerleme sürecine işaret eder. Buna rağmen yaşamın başlangıcı ve sürmesi her şeye hükmeden bir güç olmaksızın imkânsızdır, dolayısıyla termodinamik bilimi, dünyanın üzerinde yerleşik bulunan akıllı varlıkların kaderi hakkında moral bozucu bir sonuç vermez.⁴⁶

Bu doğrultuda ısıl ölümün evrenin nihai bir kaderi olmadığı William Rankine tarafından savunulur. Rankine’e göre ısının ve ışığın yıldızlardan kendisine doğru aktığı ve bizce boşluk olarak görülen yıldızlar arası bir uzay söz konusudur. Bu uzay tüm ısıyı emen fakat başka bir tür enerjiye çeviremeyen ortamdır. Bu ortam, daha fazla ısıyı hazmedemeyecek duruma ulaştığında aldığı ısıyı kısmen ışıma ve kısmen genleşme yoluyla olağan harekete dönüşebilir. Bu hareket de tekrar ısıya dönüşebilir. Işıma ısısı da evrenin tüm yönlerde sınırlı olduğunu var

45 William Thomson, “On a Universal Tendency in Nature to Dissipation of Mechanical Energy”, *Philosophical Magazine and Journal of Science*, Taylor and Francis, London, October, 1852, c. 4, s. 304.

46 William Thomson, *Popular Lectures and Adresses*, Macmillan and Co., London, 1889,c.1, s. 349-350.

sayarsak kendi içinde yansıyarak tekrar yoğunlaşabilir ve bildiğimiz ışımayı baştan yaratabilir.⁴⁷

Bununla birlikte Rankine'in çıkardığı bu sonuç, Clasius tarafından cevaplandırılır. Çünkü evrenin entropisinin, termal denge gerçekleşikten sonra tekrar başa döneceğini beklemek ısının akış yönüne aykırıdır. Böyle bir salınım veya gel-git olduğunu söylemek ısının akışının iki yönlü olabileceği anlamına gelir ki doğada böyle bir şey hiçbir şekilde gerçekleşmez.⁴⁸

Herman von Helmholtz'a göre ise evrende ısının sıcaktan soğuğa doğru akışı termal dengeye ulaşıncaya kadar devam eder. Termal denge ise ısıdan mekanik enerji olarak faydalanmayı imkânsız hale getirecektir. Öyle ki, tüm doğal süreçler bitecek, yeryüzündeki canlı yaşamı da artık devam edemeyecektir. Kıscası evren, ebedi istirahatete çekilmiş olacaktır.⁴⁹ Max Planck da entropinin anlamının enerjinin dağılması ya da ısının yayılımındaki geri-dönüşsüzlük olduğunu söyler.⁵⁰ Isıl ölüm, fizikten kozmolojiye James Jeans tarafından aktarılır. Jeans entropinin uzay ve zamanın sonluluğunun kanıtı olduğunu söyler ve evrenin yolculuğunun sonunun ısıl ölüm olmasını bütün yolların Roma'ya çıkması durumuna benzetir.⁵¹

Sonsuzluk Ve Sonluluk

Isıl ölümün, evrenin bir sonu olduğu gerçeğini ortaya koyması aynı zamanda bir başlangıcı olması gerektiği fikrini de içerir. Peter Guthrie Tait tarafından ifade edildiği üzere “enerjinin dağılımı, kesin bir şekilde madde ve enerji üzerinde işleyen şimdiki yasalarla sağlanamayacak olan her şeyin içinde bulunduğu bir durumu, bir başlangıcı öngörür.”⁵² Bu tespit ise felsefi ve teolojik alanda ciddi yansımalara neden olur.

Felsefi açıdan entropiden teolojik ve felsefi bir sonuç çıkaran ilk düşünür Franz Brentano (1838-1917) olur.⁵³ Lord Kelvin ve Helmholtz gibi fizikçilerin de

47 William J., Macquorn Rankine, *Miscellaneous Scientific Papers*, Charles Griffin and Company, London, 1881, s. 201-201.

48 Clausius, *age.*, s. 292.

49 Herman von Helmholtz, *Popüler Lectures on Scientific Subjects*, (çev. E. Atkinson), D. Appleton and Company, New York, 1885, s. 172; *Science and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995, s. 30.

50 Max Planck, *Treatise on Thermodynamics*, (çev. Alexander Ogg), Dover Pub. Inc., 1910, s. 104.

51 Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1931, s. 11.

52 Peter G. Tait, *Lectures on Some Recent Advances in Physical Science*, London, MacMillan and Co., 1876, s. 26.

53 Franz Brentano, *On The Existence of God*, (ed. Susan F. Krantz), Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands, 1987, s. 270.

belirttiği ve fizik yasalarının gösterdiği üzere, evrenin enerjisi ısı biçiminde her yerde eşit olarak dağılacaktır. Doğa bir anlamda sonlu bir zaman içinde ebedi bir ölüme ulaşacaktır. Burada evrenin geleceği hakkındaki söz konusu durum aynı zamanda geçmiş hakkında da bir şey bildirir. Eğer bir sona dair çıkarımımız zorunlu ise bir başka şey daha zorunludur. Bu şey ise başlangıcın varlığıdır. Bu nedenle evrenin gelişimi ne kadar çok bir sona doğru gidiyorsa, bir başlangıca sahip olmayı gerektirir.⁵⁴ Söz konusu olan evrenin enerjisi olduğuna göre Brentano bu nedenle öncesinde sahip olmadığı enerji akışının nereden geldiğini sorar. Ona göre:

Kesinlikle kendinden ona sahip olamaz. Çünkü enerjinin korunumu yasasına göre doğa kendi kendine bırakıldığında kaybettiği enerjinin en küçük parçasını tekrar kazanamaz. Dolayısıyla evrenin enerji miktarının bir kaynağa sahip olduğunu varsaymaya kesinlikle mecburuz... Bu enerji evrene sonlu bir zaman önce dünyanın ötesindeki bir prensip tarafından verildi. Onun eylemi, evrenin tüm tarihinin Alfa ve Omega'sıdır.⁵⁵

Brentano bu metafizik sonucun doğa biliminin en yeni sonuçları tarafından gerektirildiğini düşünür ve konuyu önyargısız biçimde ele alan herkesin bu sonuca ulaşacağını ileri sürer. Fakat evrenin sonluluğunu reddeden isimler de vardır. Wilhem Wundt evrenin sonluluğunu ve entropinin öngördüğü evrensel bir sonu kabul etmek istemez. Wundt'un çıkış noktası bir anlamda maddenin matematik bakımından sonsuza dek bölünebilir olmasıdır. Bu durumu matematiksel yöntemle göstermeye çalışır. Brentano ise bunun sonlu olan maddenin sonsuz uzayda en seyreltik halde bulunabileceği anlamına geleceğini iddia eder ve sonlu maddenin sonsuz bir uzayı doldurabilme imkânını saçma bulur. Ona göre Wundt'un kullandığı akıl yürütme tamamen akla aykırı bir sonuçla bitmektedir.⁵⁶ Diğer bir deyişle sınırlı bir bütün olan maddenin sonsuza dek bölünebilirliği mantıksal olarak kabul edilebilir değildir. Çünkü sonluyu sonsuza bölmek anlamına gelir ki, bu kabul edilemez.

Joseph John Murphy evrenin ezeliği ile bir başlangıcı olup olmadığı tartışmasının sırf metafizik açıdan cevaplandırılmayacağını ileri sürer. Bunun yerine Murphy evrenin temel bileşenleri olan maddeye etkileyen yasalar kadar enerjinin yasalarına da başvurmak gerekli bulur. Enerjinin yasaları, evrendeki hareket ettirici gücün ısıya dönüşerek sürekli azaldığını ve ısının ise dağıldıktan sonra hiçbir şekilde hareket ettirici güce dönüştürülemeyeceğini söylemektedir. Enerji evrenin ilk başlangıç noktasından itibaren sürekli olarak dağılmakta ve bir sona

54 Brentano, *age.*, s. 279.

55 Brentano, *age.*, s. 280.

56 Brentano, *age.*, s. 278.

doğru gitmektedir. Bu durum evrenin sonsuz olmadığını gösterir.⁵⁷ Bu noktadan sonra Murphy, kendisinde yola çıktığı bilim ile metafiziği tekrar birleştirir. Evreni yöneten doğa yasalarının kendi kökenlerini açıklamamasına dikkat çeker ve bu durumun ancak bir yasa koyan akıl sahibi iradeyi gerektirdiği sonucunu çıkarır.⁵⁸

Entropi ve ısıl ölümün evrenin sonluluğundan bir başlangıç çıkarsaması ve bunu Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanılması, materyalist, ateist düşünceler ve ideolojiler için büyük bir sorun oluşturur. Bir ideolog olarak dikkate çeken Engels 21 Mart 1869 tarihli Marks'a mektubunda söz konusu sorunu şöyle açıklar:

Almanya'da doğa kuvvetlerinin dönüşümü örneğin ısının mekanik enerjiye dönüşümü vb. çok saçma bir teorinin doğuşuna yol açtı... : evren durmadan daha da soğuk hale geliyor, yani evrendeki sıcaklık devamlı olarak düşüyor ve en sonunda bir an gelecek ki tüm yaşam imkânsız hale gelecek ve tüm evren birbiri çevresinde dönen soğuk kürelerden ibaret olacak... Bu teoriye göre, var olan evrende, ısının her zaman başka bir enerjiye dönüşmesi başka enerjilerin ısıya dönüşmesinden elde edilebilecekten daha çok olduğundan dolayı, eşyanın soğumasından önceki, *ilk sıcak durum, açıkça anlaşılamaz hatta çelişkili olur ve dolayısıyla bir tanrıyı var sayar. Dolayısıyla Newton'un ilk hareket ettiricisi ilk ısıtıcı nedene dönüşmektedir.*⁵⁹ (italik maddenin yazarına aittir)

Buna göre diyebiliriz ki, Engels evrenin gittikçe soğuyarak ısıl ölüme gitmesinin bir son anlamına geldiğini ve bu sonun ise bir başlangıç noktasında ısı akışını başlatan bir nedenin varlığını gerektirdiği sonucunu çıkarır. Fakat Tanrı'nın varlığını kabul etmeye sıcak bakmaz, bunun yerine Tanrı'ya götüren söz konusu fizik yasasının materyalist bir sonuca ulaşmasını bekler. Bu nedenle bilimin ileride uzaya dağılan ısının başka bir hareket türüne dönüşebilmesi gerektiğini kanıtlayacağını umut eder.⁶⁰

Ateist ve materyalist filozof Büchner, madde ve enerjinin ne yaratılabilir ne de yok edilebilir, ancak başka bir forma dönüşebilir olduğundan hareketle⁶¹ entropiye karşı çıkar. Ona göre “örneğin buhar makinelerinde üretilen enerjinin çok büyük bir miktarı mekanik kuvvete dönüşmez, aksine ısı buhar ile veya onu yoğunlaştıran su ile kayıp olur.” Fakat buradaki “kayıp” ifadesi doğru değildir.

57 Joseph John Murphy, *The Scientific Bases of Faith*, MacMillan and Co., London, 1873, s. 50.

58 Murphy, *age.*, s. 51.

59 Frederick Engels, *MECW*, c. 43, s. 245.

60 Frederick Engels, *Dialectics of Nature*, (çev. Clemens Dutt), International Publishers, New York, 1940, s. 23.

61 Lois Büchner, *Force and Matter*, (ed. J. Frederick Collingwood), Trübner and Co., London, 1864, s. 5.

Çünkü enerjinin ölümsüzlüğü, en küçük miktarının bile yok edilemezliğini bildirir.⁶²

Biyolog olan Ernst Haeckel da “evrenin enerjisi sabittir” şeklindeki termodinamiğin birinci yasasının ne kadar doğru ise, “evrenin enerjisi maksimuma gider” şeklindeki ikinci yasasının da o kadar yanlış olduğunu iddia eder. “Eğer bu teori doğruysa, evrenin bu varsayılan ‘sonuna’ karşılık olarak bir ‘başlangıç’ yani minimum entropi durumunu kabul etmemiz gerekir.” Halbuki monistik ve ebedi bir evren anlayışı açısından bir son ve bir başlangıç fikri savunulamaz. Çünkü her ikisi de maddenin korunumu yasasına aykırıdır. Maddenin korunumu yasası ise evrenin bir başlangıcı ve sonu olmayıp sonsuz ve ezeli bir hareket halinde bulunduğunu iddia eder. Bunun sonucu ise “ısının mekanik teorisinin ikinci iddiası, birincisine aykırıdır ve dolayısıyla reddedilmeli”⁶³ olduğudur.

Bir fizikçi olan Ernst Mach’ın ikinci yasaya karşı koyma gerekçesi, entropi ve enerji konusunu maddesel ve ölçülebilirlik sınırları içinde bilimsel görmemesidir. Dahası ona göre ‘evrenin enerjisi’ veya ‘evrenin entropisi’ gibi ifadeler skolastik kokar. Enerji ve entropi terimleri ölçülebilirlikle ilgilidir ve ölçülemeyen şeylere uygulandığında anlamları ortadan kalkar.⁶⁴ Bu çerçevede Mach entropinin sonucu olan evrenin ısı ölümünü de reddeder. Tüm hareketin tükeneyeceği ve sonunda ısıya dönüşerek durgunlaşacağını haber veren entropi yasasının kendisine tamamen bir illüzyon olarak görüldüğünü söyler.⁶⁵

Bu dönemin ozanı Friedrich Nietzsche de entropi yasasının evrenin sonlu ve dolayısıyla bir başlangıcı olmasını gerektirmesi açısından götürdüğü “metafizik ve dinin yerine ebedi tekrar/dönüş” doktrinini savunur.⁶⁶ Ona göre dünyanın bir sonu kadar amacı da yoktur, eğer olmuş olsa buna çoktan ulaşılmış olması gerekir. Hâlbuki “enerjinin korunumu yasası ebedi dönüşü gerektirir, asla (termal) denge haline ulaşılmaması da bunun (yani sonluluğun) mümkün olmadığını kanıtlar. (Çünkü) sınırsız bir uzayda buna çoktan ulaşılmış olması gerekir.”⁶⁷ Böyle olmadığına göre evren sonlu değildir. Bu nedenle evren bir başlangıca da sahip değildir. Çünkü “evren var olmaya başlayan ve bir sonu olan varlık değildir.” Bu bakımdan evren yaratılmışlık gerektirmez. Yaratılış düşüncesi, hurafeler

62 Büchner, *age.*, s. 18-21.

63 Ernst Haeckel, *The Riddle of Universe*, (çev. Joseph McCabe), Watts and Co., London, 1929, s. 202-3.

64 Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, (çev. Thomas J. McCormack), Open Court Publishing Co., Chicago, 1895, s. 177-8.

65 Mach, *age.*, s. 62.

66 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968, s. 255.

67 Nietzsche, *age.*, s. 547.

çağından kalmış bir kavramdır. William Thomson tarafından savunulduğu şekilde evren için sonluluk teorisi hatalı ve geçici bir varsayım sayılmalıdır.⁶⁸

Buraya kadar görüldüğü üzere termodinamik biliminin keşfettiği entropinin arttığı ve bunun sonucu olarak ısıl ölümün gerçekleşeceği olgusunun, materyalist ve ateist çevrelerde büyük bir hayal kırıklığına yol açtığı açıktır. Zira bu iki olgu felsefi açıdan sonuna kadar götürüldüğünde evren için bir son olduğu anlamına geldiği kadar aynı şekilde termodinamik açıdan bir başlangıcın da var olduğu anlamına gelir. Evren için bir başlangıç ise aynı zamanda sonradan var oluş demektir. Sonradan var oluş ise kendisine neden olan bir varlık'ı yani Tanrı'yı gerekli kılar. Bununla birlikte söz konusu bu akıl yürütme yeni sayılmaz. Kullandığı prensipler açısından bu akıl yürütme, Tanrı'nın varlığı için kullanılan geleneksel, evrenin sonradan yaratılmışlığından yola çıkan Kelam'ın hudus deliline dayanır.⁶⁹

Fakat yine de kozmolojik delilin yeni bir versiyonu olarak görürsek, entropik argüman olarak adlandırılabilir ve pozitif bilimsel bilgiden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama teşebbüsü sayılır. Bununla birlikte argümanın bir takım sınırları vardır. Kanıtladığı Tanrı'nın teizmin Tanrı'sı olduğu tartışılabilir. Yine ısıl ölüm evrenin yok olacağını öngörmemektedir. Zira ısıl ölüm gerçekleştiğinde evrendeki enerji yok olmasa da akışı duracak, fakat madde varlığını sürdürmeye devam edecektir. Bu nedenle evrenin sonundaki ısıl ölümün, geriye gidildiğinde evrenin başlangıcında gerektirdiği durumun bir yoktan yaratma anlamına gelmediğini de çıkarsamak zor değildir.⁷⁰ Entropinin artması olgusu ve bunun en sonunda neden olacağı ısıl ölüm, evrenin yolculuğunun başına bakıldığında enerjinin kurulmuş bir zemberekte olduğu gibi dağılmamış halini ifade eder. Yoksa termodinamiğin birinci yasasında olduğu enerjinin ve dahası evrenin maddesinin de yoktan yaratılmasını gerektirmez.

İstatistiksel Mekanik

Termodinamik'in diğer kuramcılarından biri olan Maxwell ise entropiyi ısıya bağlı bir nicelik olarak ele alır.⁷¹ Bu tespit Maxwell'e entropiyi gazların kinetik teorisi üzerinden açıklamanın yeni bir yolunu açar.

Maxwell'e göre ısı bir tür enerjidir ve ısının cisimler üzerinde hareket etmesi, onun bir kinetik enerji olduğunu gösterir. Eğer sıcak bir cisim mekanik işlemlerle çok küçük parçalara ayrılırsa her bir parçasının eşit derecede sıcak

68 Nietzsche, *age.*, s. 549.

69 Helge S. Kragh, *Entropic Creation*, Ashgate, Pub. Co., Hampshire, 1988, s. 48-49.

70 Kragh, *age.*, s. 51.

71 James Clerk Maxwell, *Theory of Heat*, Longmans, Green and Co., London, 1902, s. 162.

olduğu tespit edilebilir. Buna göre ısı denilen enerji, cismin ayrılmış çok küçük parçalarının hareketinden ibaret olur.⁷² Dolayısıyla ısıdan hiçbir zaman yoksun olmayan moleküller her zaman bir titreşim içinde bulunur. Sıcaklığın artması durumunda ise moleküllerin titreşimi daha da artar. Gazlar, katılar ve sıvılara göre oldukça yüksek hızlı titreşen moleküllerden oluşur. Gazları oluşturan moleküller farklı yönlerde doğru hareket eder ve bu hareketleri boyunca durmadan birbirleriyle çarpışır. Her molekül, her çarpışma ile hareket yönünü ve hızını değiştirir. Dahası çarpışma moleküllerin yollarını değiştirir ve yeni yollara doğru hareket etmelerine neden olur.⁷³ İçi gaz dolu kapalı bir alanın içinde hayali bir düzlemsel kesit olduğunu düşünürsek moleküllerin bir kısmı düzlemin bir tarafına giderken bir kısmı da düzlemiz diğer tarafına gidecektir. Moleküller bir taraf yerine diğer tarafta yoğunlaşarak toplanmayacaktır. Her iki tarafta da eşit sayıda molekül bulunuyor olacaktır.⁷⁴ Buna göre basınç ve sıcaklık değişiminden uzak tutulan kapalı bir sistem içindeki gazda basınç ve sıcaklık her yerinde aynı olacaktır, basınç ve sıcaklığı iş harcamadan değiştirmek mümkün değildir. Bu tespit, termodinamiğin ikinci yasasının diğer bir ifadesidir. Çünkü termodinamiğin ikinci yasasının Clausius formunun söylediği üzerine, ısının sıcaktan soğuğa akması ile iş elde edilir ve ısının akmadığı bir gaz sisteminde ise böyle ısı akışının gerçekleşmesi için ona eşit bir iş harcanması gerekli olur. Maxwell bunun için şu örneği verir: Moleküllerin davranışlarını ve sıcaklıklarını görebilen bir canlı olduğunu varsayalım. Bu canlı, kapalı sistemi ortadan bir engelle iki parçaya ayırarak küçük bir penceresini açıp kapatma ile daha sıcak moleküllerin bir tarafa ve daha yavaş olanların diğer tarafa geçişine izin verse, hiç iş harcamadan sistemin bir tarafında sıcaklığı yükseltmeyi diğer tarafında düşürmeyi başaracaktır. Bu ise termodinamiğin ikinci yasasının iptali demek olur. Hâlbuki böyle bir yeteneğe sahip olamamamız, yasanın ifade ettiği duruma uygun olduğu şekliyle, moleküllerin hesaplanmasında istatistiksel metodu kabul etmemiz gerektiğini gösterir.⁷⁵ Maxwell'in ulaştığı bu sonuç bize entropi yasasının bir ihtimaliyet yasası olarak anlaşılmasının yolunu açar.

Bu noktada Lord Kelvin de gaz moleküllerinin davranışlarındaki entropiyi minimize edebilecek olan Maxwell'in cini şeklinde meşhur olan varlığın özgür irade ve maddenin her bir molekülünü görebilecek, etkileyebilecek derecede algılama yeteneğine sahip akıllı bir varlık olması gerektiğini sonucunu çıkarır.⁷⁶

72 Maxwell, *age.*, s. 311-312.

73 Maxwell, *age.*, s. 315.

74 Maxwell, *age.*, s. 318.

75 Maxwell, *age.*, s. 339.

76 William Thomson, "Kinetic Theory of the Dissipation of Energy", *Nature*, April 9, 1874, s. 441.

Entropi'nin İhtimaliyetçi Yorumu

Gazların kinetik teorisi üzerinde çalışan Boltzmann ise entropiyi yeniden tanımlar. Bu yeni tanım, Maxwell'in ileri götürmediği entropinin istatistiksel veya ihtimaliyetçi yorumudur.⁷⁷ Öyle ki Boltzmann'ın yeni entropi tanımı kendi öncüllerinden doğrudan çıkarılamaz. Örneğin yeni tanım, Clausius'un tanımından tamamen farklılaşır. Isı ve sıcaklık arasındaki oranıyla yapılan entropi tanımının önemi ortadan kalkar. Boltzmann yeni entropiyi bir sistemin durumlarının sayısı olarak tanımlar.⁷⁸

Boltzmann'ın ne dediğini anlamak için Maxwell'in verdiği moleküllerin davranışlarını görebilen bir canlı tarafından sıcak olanların ve soğuk olanların iki bölmeye ayırıştırılmaları örneğinden yola çıkmak kolaylık sağlar. Çünkü bu örnek moleküllerin davranışlarının kendiliğinden bulunamayacakları bir dağılımı gösterir. Ama böyle bir ihtimal, molekülleri görebilen bir canlının marifeti ile de olsa, her zaman mümkündür. Termodinamiğin ikinci yasası bize ısının sıcak bir cisimden soğuk bir cisme akacağını ve bunun aksinin gerçekleşmeyeceğini söyler. O halde moleküllerin davranışlarını yöneten ikinci yasa sadece bir ihtimaliyeti bildirmekten ibaret olur. Bu nedenle Boltzmann, tek bir molekülün belirli bir yerinde, belirli bir hızında ve zamanın belirli bir anında bulunması ihtimaliyetinin hesaplanmasından işe başlar.⁷⁹ Buna göre bir alanda ne kadar sayıda molekül varsa, onların kendi aralarında belirli bir zaman aralığında bulunabilecekleri yerlerin ihtimali de aynı oranda artar. Molekül sayısının artışı da dağılım çeşitliliğinin ihtimalini de aynı oranda artırır. Öyle ki moleküllerin dağılımı, başlangıç durumundan onların en olası bulunuş durumlarının gerçekleşmesine doğru evrilir. Boltzmann bu durumu şöyle ifade eder: “Doğada, hareketlerin eğilimi, her zaman daha az muhtemel olandan daha çok muhtemel olana doğru gitmektedir. Doğada entropinin maksimuma doğru eğilimli olması durumu, gazların tüm fiili ilişkilerinde gaz molekülleri ihtimaliyet yasalarına göre davrandıklarını, ya da en azından gazların moleküler-düzensiz gaz gibi davrandıklarını gösterir. Dolayısıyla termodinamiğin ikinci yasasının bir ihtimaliyet yasası olduğu sonucu çıkar.”⁸⁰

Buna göre entropi, bize, moleküllerin dağılımlarının ihtimali daha fazla olan duruma doğru evrileceğini yani ihtimali daha fazla olan durumda bulunacağını söyler. Eğer sistemin molekül sayısını daha da artırırsak, aynı oranda bir-

77 Müller, *age.*, s. 94.

78 Ben-Naim, *age.*, s. 8.

79 Carlo Cercignani, *Ludwing Boltzmann, The Man Who Trusted Atoms*, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 88; Müller, *age.*, s. 99.

80 Ludwing Boltzmann, *Lectures on Gas Theory*, University of California Press, California, 1964, s. 74-5.

likte bulunma ihtimallerinin de artacağı sonucu çıkacaktır. Buna göre moleküler olarak ısının hareketindeki bir niteliği ifade eden entropinin artışı, bir sistemin en olası duruma doğru evrilmesini ifade eder.⁸¹

Bu noktada Boltzmann gaz moleküllerinin çarpışma dağılımlarının tek yönlü olduğu sonucuna ulaşır. Yani sistemin evriminin tek bir yönü olduğu ya da entropinin her zaman artacağı sonucunu çıkarır. Bu durum geri-dönüşsüzlük olarak adlandırılır. Bununla birlikte geri-dönüşsüzlük fikrine karşı Loschmidt tarafından itiraz edilmiştir. Loschmidt'in amacı evrenin ısıl ölümünün kaçınılmaz olmadığını kanıtlamaktır ve bu amaçla gaz moleküllerinin klasik mekanik yasalarına göre davranmalarının geri-dönüşlülüğü gerektirdiğini ileri sürer. Buna göre belirli bir anda bir hızla bir moleküle hareket verilirse, zıt yönde aynı şekilde bir hareket verildiğinde molekülün başlangıç konumunda bulunacağını biliriz. Bu durum evrendeki her şey için geçerli olduğuna göre her şeyin başlangıç konumunu alabileceği sonucu çıkar. Fakat entropinin arttığını söyleyen ikinci yasa, klasik mekaniğin yasalarına karşı bir sorun oluşturur. Boltzmann bu itirazı şu şekilde cevaplandırır: Moleküllerin tek-biçimli olmayan yani düzenli halde dağılımları mutlak olarak imkânsız dışı değildir. Fakat moleküllerin düzensiz dağılım halleri, düzenli dağılım hallerinden sonsuz derece daha fazladır. Bu nedenle belirli bir zamandan sonra moleküllerin düzensiz dağılımlarına giden hallerin sayısı, onların düzenli dağılımlarına giden hallerin sayısından çok daha fazla olur.⁸²

Düzen ve Düzensizlik

Clausius'a kadar geriye götürüldüğünde entropi genellikle ısının moleküler düzeyde dağılması olarak da bir düzensizlik şeklinde anlaşılır. Bu doğrultuda Planck da entropinin düzensizliğin artması anlamına geldiğini söyler. Ona göre ısının hareketi, moleküler bir kaostur. Isı hareketi sonuç itibariyle başlangıcından öyle farklıdır ki bu durum kaos olarak nitelendirilir.⁸³ İhtimaliyetçi yoruma göre entropinin terim anlamı bir sistemin verili bir durumda bulunabileceği hallerin sayısını ifade eder. Bu nedenle biz sistemin bulunabileceği hallerin sayısını bilemediğimiz için onu düzensizlik olarak adlandırırız.⁸⁴ Tüm bu nedenlerden dolayı entropi kısaca düzensizliğin bir ölçüsü olarak tanımlanır.

Paul Davies de fizikçiler ve kimyacılar için entropinin anlamının düzensizlik olduğunu ifade eder. Onlar için düzen minimum entropi demek iken, düzensizlik ise maksimum entropi yani termodinamik denge demektir. Aslında bu

81 Boltzmann, *age.*, s. 371.

82 Cercignani, *age.*, s. 99.

83 Max Planck, *The Theory of Heat Radiation*, (çev. Morton Masius), Blakiston's Son & Co., Philadelphia, 1914, s. 116-8.

84 Stanley V. Angrist, Loren G. Hepler, *Order and Chaos*, Basic Books, New York, 1967, s. 147.

iki terim, moleküler davranışlar için geçerlidir. Örneğin termal dengeye ulaşmış bir bardak su, çıplak göze gayet sakin görünmesine rağmen, moleküllerinin dağılımları bakımından maksimum düzensizlik içerir. Bunun aksine kaynayan bir su ise gözümüze ne kadar kaotik gibi görünse de aslında termodinamik açıdan termal dengeden uzaklığına bağlı olarak o kadar düzene sahiptir.⁸⁵ Buna göre düzen, sıcak moleküllerin bir tarafta soğuk moleküllerin diğer bir tarafta bulunuyor olmasıdır. Düzensizlik ise sıcak ve soğukun karışması ısıl denge yani ılık durumdur. Dolayısıyla düzen ve düzensizlik tanımlamaları bizim gözle gördüğümüz anlama bir tutulmamalıdır.

Fakat entropinin yakından ilgili olduğu düzen ve düzensizlik günlük hayattan tanıdık birçok olayın meydana gelişini belirler. Örneğin bir çaydanlığın soğumasından ya da sütün bozulmasından bir cam bardağın ya da bir yumurtanın kırılmasına dek çevremizde gördüğümüz birçok olay entropiyi ilgilendirir. Fakat tüm bu olayların nasıl meydana geldiğinin anlaşılması için daha basit örneklerden yola çıkmak gerekir. Genel olarak gaz moleküllerinin davranışlarını simgelemek üzere, bir deste iskambil kâğıdının karılması gibi örnekler kullanmak geçmişten günümüze gelenek haline gelmiştir. Biz örnek olarak çağdaş bir fizikçi olan Greene'in kitap örneğini kullanacağız.

Greene, Tolstoy'un *Savaş ve Barış* adlı romanının 693 sayfa olan yapraklarının ciltsiz olarak yukarıdan aşağıya rast gele olarak tekrar, tekrar atıldığını hayal etmemizi ister.⁸⁶ Kaçınıcı atışta ilk başlangıçtaki gibi sayfa numaralarını düzenli olarak bulabiliriz? İstatistik bize kitabın sayfalarının 1.2.3.4.5... 1384,1385 ve 1386 gibi düzgün sıralı olmasının tek bir yolu olduğunu ve bunun dışında her türlü düzensiz sıralanmasının 10^{1878} - kadar yolu olduğunu söyler. Buna göre sorumuzun cevabı, eğer yaprakları havaya atarsanız ve sonra toplarsanız sayfaların karmaşık bir şekilde sıralanacaklarının neredeyse kesin⁸⁷ olduğudur. Bunu biraz daha açalım.

Savaş ve Barış kitabının sayfalarının düzensiz sıralanma yolları sayfa sayısı ile orantılıdır. Sayfa sayısı ne kadar az ise o kadar az sıralanma yolu varken, ne kadar çok sayfa sayısı var ise o kadar çok sıralanma yolu olur. Bunun anlamı ise ne kadar çok sıralanma yolu varsa o kadar çok sıralanma ihtimali olduğudur. *Savaş ve Barış* kitabının sayfalarını rast gele attığımızda düzensiz sıralanmasının ihtimali ki yukarıda verildi, düzgün sıralanmasının ihtimalinden ki, bu sadece 1'dir, her zaman büyük olur. Bu durumda karşılaşmamız gereken sıralanma, en çok muhtemel olandır. Bununla birlikte kitap sayfaları atıldığında tamamı düzgün bir

85 Paul Davies, *The Cosmic Blueprint*, Templeton Foundation Press, Philadelphia, 2004, s. 75.

86 Brian Greene, *The Fabric of Universe*, Alfred A. Knopf Pub., New York, 2004, s. 151.

87 Greene, *age.*, s. 153.

şekilde sıralanmış olarak bulunması asla imkânsız değildir. Fakat bu öyle düşük bir ihtimaldir ki, gerçekleşmesini beklemek, bahsettiğiniz kitabın sayfa sayısının fazlalığına göre azalacaktır.⁸⁸ Çünkü en düşük ihtimali olan şeyin gerçekleşmesi zor, en yüksek ihtimali olan şeyin gerçekleşmesi de kolay olarak nitelendirilebilir. Örneğin yumurtanın kırılması kolaydır, çünkü kırılmasının yollarının ihtimali çoktur. Fakat kırılmış bir yumurtanın tekrar ilk haline geri dönmesi çok zordur, çünkü her bir bileşen sayısına göre geri birleşmesi en düşük ihtimaldir.⁸⁹ Bu durum bize doğanın neden en muhtemel olan duruma doğru gittiğini açıklar.

Zamanın Oku ve Yaratılış

İlk olarak Sir Arthur Eddington, entropinin artması olgusunun geçmiş ile geleceği birbirinden ayırt etmemize imkan verdiğini ileri sürer.⁹⁰ Bu, zamanın yönüdür. Örneğin bir yumurtanın kırılmış halinin sağlam halinden sonra olduğunu biliriz. Çünkü hiçbir zaman kırık bir yumurtanın tekrar sağlam hale döndüğünü ya da döndürülebildiğini gözlemlemeyiz. Bu alışkanlık yani düzen ve düzensizliğin birbirini takip etme yönü, bizim iki durum arasında bir öncelik ve sonralık belirlememize imkân verir.

Bu durumu, ister gaz molekülleri, ister Tolstoy'un kitabının sayfaları veya ister oyun kâğıtlarıyla örneklendirelim, onların en düzenli hali ilk hali olur. Çünkü sayfalarının rastgele atılması veya destenin karılması durumunda başlangıçtaki düzeninden uzaklaşırsınız. Devam eden her rastgele şekildeki atış ve karmada karmaşıklık artar ve bu şekildeki yöntem ile tekrar başlangıçtaki düzene asla geri getiremezsiniz. Buradaki kitap sayfalarının atılmasında veya oyun kartlarının karılmasında ortaya çıkan hareketin en açık tanımı ters çevrilemezliktir ve ters çevrilemezlik bize zamanın yönünü gösterir: “Düzen→Düzensizlik”⁹¹

Buna göre zamanı düzensizliğin arttığı yönde ölçeriz. O halde kapalı bir sistemde geleceğe doğru düzensizliğin ölçüsü olarak artan entropi, geçmişe gidildiğinde azalır ve minimum durumda bulunur. Minimum entropi ise bir sistemin en düzenli halinde bulunmasını ifade eder. Bunu evrene uyguladığımızda, ne kadar geçmişe gidersek onu o kadar daha düzenli bulmamız gerekir. Öyle ki, entropide minimuma doğru olan bu geriye gidiş sonsuza dek süremez, aksine bir başlangıçta durur. Çünkü Davies'in de belirttiği gibi, entropik artış sonsuzdan beri gelseydi şu anda evrenimizi çok uzun bir zaman öncesinden termal denge

88 Greene, *age.*, s. 156-157.

89 Greene, *age.*, s. 158.

90 Arthur S. Eddington, *The Nature of The Physical World*, The Macmillan Company, New York, 1929, s. 72.

91 Davies, *age.*, s. 16.

yani maksimum entropi içinde bulmamız gerekirdi.⁹² Eğer bu gerçekleşmemişse, bu durum evrenin minimum entropi yani en düzenli bir başlangıca sahip olması gerektiğini gösterir.

Bu noktada konuyla ilgilenen tüm fizikçiler ve insan düşüncesi için cevabı merak kaynağı olan soru şudur: evrenin en düzenli durumla başlamasının nedeni neydi? Büyük patlama neden en düzenli durumla başladı? Veya evrenin en düzenli olarak başlaması nasıl mümkün oldu?” Yüksek entropi yani düzensizlik evren için doğal bir durumdur. Evrenin kendisi ve içindeki her olay için doğal olan durum, düzensizliğe doğru gidiştir. Bu nedenle düzensizliğin bizi şaşırtmaması ve açıklama istememesi gerekir. Bunun tersine şaşırtıcı olan ve açıklama isteyen, minimum entropili durumun yani düzenin ortaya çıkışıdır.⁹³ Çünkü evrenin başlangıcındaki minimum entropi, en ihtimal dışı durumu ifade eder ve Stephen W. Hawking de haklı olarak şu sorgulamayı yapar:

Evrenin zamanın bir ucunda, geçmiş dediğimiz bir ucunda neden yüksek dereceden bir düzen durumunda olması gerekmektedir? Niye her zaman tamamen düzensiz bir durumda değildir? Üstelik bu, daha olası bir durum gibi gözükmesine rağmen.⁹⁴

Bu sorunun cevabına gelince Hawking, klasik genel görelilik kuramı açısından evrenin başlangıcında tüm yasaların işlevlerini yitireceğinden bu düzenin nedeninin fizik bilimi açısından bilinemeyeceğini düşünür.⁹⁵ Eddington ise bu en düzenli başlangıcın evrene kendisi dışından verilmiş olması bakımından yaratılışa karşılık geldiğini savunur.⁹⁶ Roger Penrose da yaratılışı gerektiren durumu şöyle tasvir eder:

Bir şey entropiyi geçmişte düşük olmaya zorladı. Gelecekteki yüksek entropiye doğru olan eğilim sürpriz değildir. Yüksek entropili durumlar, bir anlamda, daha başka açıklama gerektirmeyen ‘doğal’ durumlardır. Fakat geçmişteki düşük entropili durumlar bir bilimcedir. Dünyamızın entropisini geçmişte böyle düşük olmaya zorlayan şey nedir?... (Çünkü) eğer düşük entropili durum verilirse entropi daha sonraki zamanda daha yükseğe çıkar. Bizi şaşırtan şey ise entropinin biz onu geçmişe doğru inceledikçe ilginç şekilde daha çok küçülmeye devam etmesidir.⁹⁷

Penrose’a göre evrenin entropisinin minimuma doğru azaldığı noktaya barksak büyük patlama anına ulaşırız. Öyle ki, zamanda ne kadar geriye gidersek

92 Paul Davies, *God and New Physics*, Penguin Books, London, 1983, s. 29.

93 Green, *age.*, s. 164-165.

94 Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, Doğan Kitap, İstanbul, Tarihsiz, s. 157.

95 Hawking, *age.*, s. 158.

96 Eddington, *age.*, s. 84.

97 Roger Penrose, *The Emperor's News Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 410.

o kadar düzenli bir evrenle karşılaşırız. Özellikle büyük patlamanın en büyük kanıtı olan arka fon radyasyon ışınması da bunu gösterir.⁹⁸ Bu doğrultuda Penrose evrenin içerdiği toplam parçacık sayısından hareketle, sahip olması gereken en düzenli halin ihtimaliyetini 10^{10} üstü 123^3 'te 1 olarak hesaplar. Bu sayının, olağanüstü derecede düşük bir ihtimale karşılık geldiğini ve dahası Newton, Maxwell ve Einstein'in denklemleri kadar doğru biçimde evrenin yaratılışındaki hassaslığı gösterdiğini düşünür.⁹⁹

Boltzmann'ın İtirazı: Kaostan Düzene

Bununla birlikte evrenin minimum entropili başlangıç koşullarına geri döndürülemezliğine itirazlar söz konusudur. Henri Poincare ve Ernest Zermelo, kapalı bir sistemde moleküllerin düzenli ilk durumdan düzensiz durumlara doğru evrilirken, uzun bir zaman sonunda tekrar başlangıç durumuna geri dönebileceklerinin beklenebileceğini ileri sürerler.¹⁰⁰ Zermelo, Boltzmann'ın bir ihtimaliyet durumu olarak yorumladığı entropinin artması yasasına karşı, yine ihtimaliyete dayalı olarak sistemin başlangıç şartlarına ters-çevrilebilirliğin ihtimalini savunur. Örneğin bir oyun zarının atılışında bir sayının gelmesi ilk 600 atışta 200 kez gerçekleşsin. Eğer oyuna devam edilirse 6000 atışta daha az gelmesi de muhtemeldir. Daha uzun süre atışa devam edilirse, söz konusu sayı, 6000'de sadece ortalama 100 kez gelmiş olabilir. Buna göre eğer zar daha uzun süre atılırsa, başlangıçtaki durumun geri meydana gelebilmesi muhtemeldir.¹⁰¹

Boltzmann bir oyun zarının 6000 kez atıldığında her hangi bir sayının 1000 kez geleceğini kanıtlayamayacağımızı, fakat atış sayısını artırdıkça belirli bir sayının gelme oranını $1/6$ değerine daha çok yaklaşabileceğinin kanıtlanabileceğini düşünür.¹⁰² İhtimaliyet teorisi bu durumların matematiksel olarak sıfır değilse de çok küçük ihtimale sahip olduğunu kanıtlar. Boltzmann bu düşüncesini evrene şu şekilde uygular: tüm evren termal dengede sonsuza dek kalacak olsa bile, onun yalnızca küçük bir parçasının belirli bir durumda bulunmasının ihtimali, bu durum termal dengede kaldıkça küçülür, fakat bu ihtimal evren ne kadar büyükse büyür. Eğer evren yeteri kadar büyükse, görelî olarak küçük bir parçasının termal dengeden uzak bir durumda bulunmasının ihtimalini istediğimiz kadar bü-

98 Penrose, *age.*, s. 425.

99 Penrose, *age.*, s. 445-6.

100 Boltzmann, *age.*, s. 443.

101 Ernst Zermelo, "On Mechanical Explanation of Irreversible Process", *Ann. Physics*, 57, 485, 1896, s. 235.

102 Ludwig Boltzmann, "On Certain Questions of The Theory of Gases", *Nature*, February, 1895, s. 414.

yültebiliriz. Tüm evren termal dengede olsa bile dünyamızın şimdiki durumda olabileceğinin ihtimalinin büyük olduğunu düşünebiliriz.¹⁰³

Buna göre Boltzmann galaksimizin sonsuza göre kısa bir zamanda termal dengeden dalgalanabileceğini ve böylece evrenin küçük izole bölgelerinin kendilerini başlangıç olarak ihtimal dışı durumda bulabileceğini ileri sürer.¹⁰⁴ Bir şekilde, eğer belki sonsuza yakın bir süre beklerse, evren yüksek entropili düzensiz durum içinden gördüğümüz düzenlenmiş duruma geçebilir. Green'in örneğindeki *Savaş ve Barış*'ın sayfalarını sonsuz kez atarsanız ihtimali ne kadar düşük olsa bile düzenli olarak düşmesi beklenebilir. Bunun gerçekleşmesinin ihtimali sıfır değildir.¹⁰⁵ Bu nedenle bizim şimdi gördüğümüz düzen de uzun zaman önceki en düşük ihtimalin gerçekleşmesinin yani evrendeki termodinamik bir dalgalanmanın çözümlenmesi olabilir.

İlya Prigogine, kitabının adının ima ettiği gibi, Boltzmann'ın bu görüşünü haklı bularak destekler.¹⁰⁶ İhtimaliyet, dengede maksimuma ulaşır ve moleküllerin dengedeki davranışları kaos olarak görülebilir. Fakat dengeye yakın hallerde bir takım korelasyonlar ortaya çıkabilir. Dolayısıyla dengede olmayan durumlar, düzenin kaynağıdır.¹⁰⁷ Yani moleküllerin davranışlarındaki yükselen ihtimallerden en ihtimal dışı bir durum çıkabilir. Prigogine buna göre düzenden düzensizliğe doğru giden geri-dönüşsüzlüğün kendisini düzensizlikten düzen çıkaran mekanizma olarak görür.¹⁰⁸

Fakat Boltzmann'ın bu düşüncesi bir takım sorunlar içerir. Örneğin Feynman, Boltzmann'ın itirazında yanlışları şu şekilde tespit eder: eğer evren başlangıçtan beri düzensiz atomlardan meydana geliyor olsaydı, biz bir yerde gördüğümüz düzenin evrenin diğer yerlerinde de var olduğu sonucuna ulaşmazdık. Yani evrenin her yerinde bu düzeni bulmamamız gerekirdi, fakat görünen durum buna aykırıdır. Öyle ki evrenin her köşesine baktığımızda düzen görürüz. Bu düzen termodinamik açıdan evreni oluşturan maddenin sıcak yıldızlarla soğuk uzay olarak ayrılmış halde bulunmasıdır. Eğer bu düzen sıfır bir dalgalanma olsaydı, evrenin diğer yerlerinde sıcak maddenin uzayda soğuk bir halde dağılmış olmasını görmemiz gerekirdi. Durum böyle olmadığına göre, "evren bir dalgalanmadan değil aksine şimdikinden daha önceki bir zamanda daha ayrılmış, daha düzenli

103 Boltzmann, *agm.*, s. 415.

104 Boltzmann, *age.*, s. 447.

105 Green, *age.*, s. 167.

106 İlya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Order out of Chaos*, Bantam Books, New York, 1984, s. 255.

107 Prigogine ve Stengers, *age.*, s. 286-287.

108 Prigogine ve Stengers, *age.*, s. 293.

bir durumdan gelmektedir.” Feynman bu nedenle evrenin geçmişte daha düzenli bir durumda başladığının fizik yasalarına eklenmesi gerektiğini savunur.¹⁰⁹

Boltzmann’ın düşüncesindeki bir diğer sorun Green tarafından dile getirilir. Green’e göre buradaki birincil sorun, şu anki durumun evrenin içindeki her şeyle birden bire var olmasının gerektirdiği sonuca uymamasıdır.¹¹⁰ Buna göre evrenin şimdiki en düzenli haliyle termodinamik dengeden yani kaos halinden çıkması evrendeki en düşük ihtimal olmasına rağmen imkansız değilse de bunun gerçekleşmiş olmasının sonuçlarını iyi değerlendirmemiz gerekir. Çünkü böyle bir dalgalanmanın sonucu, evrenin şimdiki beyinlerimizdeki geçmişe ait yaşanmış anılarla, yer kabuğu içinde evrimi gösteren fosillerle ve radyoaktif elementlerin evrenin yaşını gösteren bozunmuş halleriyle bir anda bugün, hatta şimdi ortaya çıkabileceğidir. Fakat böyle bir şeyin gerçekleşmesi, evrenin geçmişte belirli bir andan itibaren var olmaya başladığını gösteren, dünyadaki canlı formlarının uzun bir evrimsel geçmişe sahip olduğuna işaret eden ve zamanı ölçmemize yarayan göstergelere aykırı olur. Çünkü evrenin böyle düşük entropiyle bir dalgalanma olarak ortaya çıkmasının beklemesinin ihtimali, sayıldığı üzere geçmişe dair izlerin bulunmaması haliyle daha yüksek olur. Bu yüzden kendimizi birden bire düşük entropili bir evrende bulmamız durumunda geçmişin izlerini görmememiz gerekir.

Bunun da ötesinde Green, Boltzmann’ın itirazının şu anda hala var olan düşük entropiyi açıklamakta da yetersiz kalacağını tespit eder. Örneğin Penrose’un da dikkat çektiği gibi, bizim yaşamımızı sürdürmemiz çevremizden düşük entropiyi besin olarak alıp yüksek entropide geri vermeme bağlıdır. Bu nedenle kullandığımız bu düşük entropi kaynağına bakmamız gerekir.¹¹¹ Çevremizden aldığımız düşük entropinin kaynağı ise beslendiğimiz hayvanlardır. Hayvanların düşük entropi kaynağı da bitkilere dayanır. Bitkiler ise düşük entropiyi fotosentez yoluyla güneş ışığından elde ederler. Güneşin düşük entropisi ise kendisini oluşturan gaz bulutuna dayanır. Bu gaz bulutunun kökeni düşük entropisi ise büyük patlamaya dayanır. Dolayısıyla şu andaki düşük entropinin kaynağı, geriye gidikle gittikçe azalarak minimuma inen büyük patlamadır. Eğer büyük patlama minimum entropiyle başlamamış olsaydı, şu anda yararlandığımız düşük entropi var olamazdı.¹¹² Green bu bakımdan büyük patlamanın olağanüstü derecede düzenli bir evrene yol açtığını söyler. Ona göre bunu kitap örneğiyle açıklarsak, *Savaş ve Barış*’ın sayfalarının her atılışında artan düzensizliğinin kaynağı, ilk baştaki

109 Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, The MIT Press, Massachusetts, 1985, s. 116.

110 Green, *age.*, s. 168.

111 Penrose, *age.*, s. 412.

112 Green, *age.*, s. 170-171.

düzenliliği olur. Çünkü sayfalar baştan düzensiz olsaydı, her atışta düzensizliğin artışı söz konusu olmazdı.¹¹³

Şişme Teorileri ve Entropi

Büyük patlamayla ilgili evrenin başlangıç koşulları, sadece minimum entropi değil, dahası büyük patlamanın fosil kanıtı sayılan kozmik arka fon radyasyonunun evrenin her yerinde aynı olmasından, evrenin genişleme hızının madde yoğunluğuna göre kritik değerde seyretmesine değil daha başka düzenlilikler de içerir. Hawking bu düzenliliklerin “çok dikkatle seçilmiş” olmayı gerektirdiğini tespit eder ve dahası evrenin niçin tam bu şekilde başladığının bir Tanrı’ya başvurmadan açıklanmasını zora soktuğunu söyler. Ona göre bu durum evrenin düzen gerektirmeyen başlangıçlardan da bugünkü duruma gelebileceğini öngören şişme teorilerinin geliştirilmesine neden olur.¹¹⁴

Alan Guth ufuk problemi olarak adlandırılan evrenin arka fon radyasyonunun birörnekliliğindeki ve düzlük problemi olarak adlandırılan genişleme hızının kritik değerindeki iyi ayarlanmışlık gerektiren durumlarının, eğer evrenin ilk saniyelerinde faz değişimi için bir süper soğumaya yol açan çok büyük bir şişme geçirdiğinin var sayılması durumunda açıklanabileceğini ileri sürer. Ona göre evrenin büyük patlamayı takiben çok kısa bir sürede olağanüstü şişmesi durumunda sıcaklık ve onun kalıntısı olan radyasyon evrenin her yerinde aynı olur ve evrenin her yönde düz görünmesine yol açar. Şişme ile gizli ısı serbest bırakıldığında evrenin entropisi büyük ölçüde çoğalır.¹¹⁵ Guth evrenin şişmesini bir balonun şişirilmesine benzetir. Nasıl balon şiştikçe üzerindeki konumlar düzleşirse evrenin şişmesiyle de düz görünür hale geleceğini savunur.¹¹⁶

Şişmenin diğer bir teorisyei olan Andrei Linde de evreni ebedi olarak kendini kaotik başlangıçlardan şişme sonucu yeniden üreten bir evren-modelini savunur. Linde, şişen evren modelinin en doğal versiyonunun kaotik-şişen evren senaryosu olduğunu söyler.¹¹⁷ Kaotik şişme, birçok balonlar şeklinde mini evrenlerin doğuşuna neden olabilir ve bu açıdan içinde bulunduğumuz evren hiçbir ayrıcalık taşımaz.¹¹⁸ Andreas Albercht ve Paul Steinhardt adlı iki araştırmacı ise büyük patlamanın özel başlangıç şartlarına bağlı olarak meydana gelmeyi

113 Green, *age.*, s. 174.

114 Hawking, *age.*, s. 138.

115 Alan H. Guth, “The Inflationary Universe, A Possible Solution to The Horizon and Flatness Problem”, *Physical Review*, July, 1980, D23:347, s. 1.

116 Alan H. Guth, *The Inflationary Universe*, Helix Books, Massachusetts 1997, s. 177.

117 Andrei Linde, “Eternally Existing Self Reproducing Chaotic Inflationary Universe”, *Physics Letter B*, 175, 1986, s. 395.

118 Linde, *agm.*, s. 398.

gerektirmesine karşı, birleşik alan teorilerine göre erken evrende faz geçişleri olabileceğini önerirler. Onlara göre bu faz geçişleri evrenin birörnek ve düz görünmesini açıklayabilir.¹¹⁹ Bu teoriler arasında Guth'un ki, "eski şişme" olarak adlandırırken Linde ve onu takiben Albercht ile Steinhardt'ın "yeni şişme" veya "yavaş-çevrimli" şişme olarak adlandırılır.¹²⁰

Şişme teorisinin ufuk ve düzlük problemlerini açıkladığında bir uzlaşa sağlanmıştı. Fakat evrenin büyük patlama anında saniyenin çok kısa diliminde başlamış ve bitmiş olarak öngörülür. Bu nedenle evren bugün şişme durumundaki gibi genişlemez. Bu yönden büyük patlama anındaki şişmesi ile şimdiki genişlemesi arasında çok büyük bir fark vardır. Bu durumda Hawking evrenin şişme hızını bugünkü kütle çekim etkisiyle azalan seviyeye çeken bir mekanizmanın olması gerektiğini söyler.¹²¹ Fakat şişme teorisi böyle bir mekanizma öngörmez. Bu ve benzer gerekçelerle Hawking, Guth'un savunduğu şişme teorisinin çürütülmüş olduğunu savunur. Linde'nin savunduğu kaotik şişme teorisinin ise önceki şişme modelinin iyi yanlarını alıp şüpheli yanlarını bıraktığını tespit eder. Fakat bütün şişme teorilerinin temel varsayımı olan, evrenin başlangıç durumunun seçilmiş olmasının gerekmediği iddiasını önemli görse de, her türlü değişik başlangıç durumunun, yaşadığımız evrene dönüşebileceği sonucunu doğru bulmaz.¹²²

John Barrow da şişme teorisine göre eğer evrenin şimdiki durumu başlangıç koşullarına kritik derecede bağlı değilse, o halde evrenin başlangıç şartlarını hiçbir şekilde çıkarsayamayacak durumda olacağımızı söyler.¹²³ Diğer bir deyişle, şişme teorisinin temel varsayımı, evrenin başlangıcında bir şişmenin meydana gelip gelmediğini de bilinemez hale getirir. Halbuki evrenimizin şimdiki durumunu belirleyen şey, bir algoritma gibi çalışan belirli bir başlangıç koşullarına dayanır.¹²⁴ Değilse, her türlü düzensiz başlangıç koşullarından düzenli bir evrenin ortaya çıkmasındaki ana sorun, termodinamik'in ikinci yasasına aykırılık taşımada yatar. Çünkü eğer genişlemeyle azalan düzensizlik kadardan daha fazla düzensizlik başka bir formda yerine konarsa ki, bu ısı vermek demektir, genişlemenin düzensizliği azaltıcı etki etmesi beklenebilir. Örneğin siz bir masa yaparsanız entropinin artmasını gerektiren yasayı ihlal etmiş olmazsınız. Çünkü

119 Andreas Albercht ve Paul Steinhardt, "Cosmology for Grand Unified Theories with Radiatively Induced Symmetry Breaking", *Physical Review Letters*, 48:11, 1982, s. 1220.

120 Edward W. Kolb ve Michael S. Turner, *The Early Universe*, Westview Press, Oxford, 1994, s. 275.

121 Hawking, *age.*, s. 139-141.

122 Hawking, *age.*, s. 144.

123 John D. Barrow, *The Origin of The Universe*, Basic Books, HarperCollins Publishers, New York, 1952, s. 87.

124 John Barrow, *New Theories of Everything*, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 66.

odun parçalarına verdiğiniz kadar düzen miktarından daha çoğunu ısı olarak harcarsınız. Evrenin şimdiki durumuna bakıldığında ise sahip olduğu ısı miktarında başlangıç zamanına göre bir artış değil düşüş görülmektedir. Dolayısıyla evrenin düzensizliğindeki bir azalma ancak başlangıç zamanında gerçekleşmiş olmalıdır. Hatta bir düzleştirme gerçekleşse bile düzensizliklerin şimdiki zamana kadar düzeltilmesi beklenemez. Çünkü entropinin artışı bunun tersini öngörür. Dahası düzleştirme etkisi, düzensizliğin artışına olan eğilimi yenecek güçte olamaz. Bu durum evrenin büyük ölçüde düzenliliğini açıklamakta kozmologları hayal kırıklığına uğratmıştır.¹²⁵ Bu bakımdan şişme teorisinin varsayımına göre evrenin şimdi gördüğümüz düzeninin başlangıç koşullarına bağlı olmadığı iddiası tam doğru değildir.¹²⁶

Green de şişme teorisinin temel varsayımına göre ya ikinci yasanın ya da şişme çıkarılan bu sonucun yanlış olması gerektiğini tespit eder. Hâlbuki ikinci yasa yanlış olmadığına göre şişmeden entropiyi azaltmasını beklemek yanlış olur. Aksine şişmenin entropiyi sadece artması gerekenden daha az artırdığı düşünülebilir. Buna göre şişme, evreni oluşturan madde miktarına çok geniş bir alan sağlayarak kütle çekiminin beklenenden daha düşük bir entropiye neden olmasını sağlayabilir. Fakat şişmeden sonra tekrar kütle çekimi galaksileri yıldızları ve maddesel tapıların şekillenmesini sağlayarak entropi açığını kapatmaya çalışır. Dolayısıyla şişme, evreni çok düşük entropili bir geçmişe sahip kılmış olur ve hala gelecek zamanın yönü entropinin arttığı yöndür. Geriye gidildikçe büyük patlamaya dayanan düşük entropinin nedeni sorusu bu sefer de şişmenin kendisi için sorulur: “Şişme için gerekli şartlar nelerdir?”¹²⁷ Bu şartları açıklamak için yine şişme teorisi Boltzmann’ın itirazındaki dalgalanma etkisiyle birleştirilebilir. Buna göre önceki bir kaos halinden şişmenin düşük entropili olarak ortaya çıkışı, Boltzmann’ın en düşük ihtimalin gerçekleşmesi anlamına gelen dalgası gibi açıklanabilir.¹²⁸ Fakat hala eksik olan nokta, şişmenin kendisini ortaya çıkaran ortam ve özelliklerinin tamamen belirsiz bırakılmasıdır. Çünkü var sayılan şişmenin içinden çıktığı ortamın şartları hakkında hiçbir bilgi yoktur.¹²⁹ Yani bu sefer de şişmeyi önceleyen başlangıç şartları yine cevaplanmış değildir. Bu bakımdan Davies de şişmenin düzleştirme etkisi varsa yine özel, belirli şartları gerektirdiğini ileri sürer.¹³⁰

125 Barrow, *age.*, 71.

126 Barrow, *age.*, 72.

127 Green, *age.*, s. 315-8.

128 Green, *age.*, s. 320.

129 Green, *age.*, s. 322-3.

130 Davies, *Cosmic Blueprint*, s. 153.

Gerhard Börner ise şişme modelinin evrenin eşsiz başlangıç sorununu çözemeyeceğini¹³¹ ve şişme teorisinde öngörüldüğü üzere evrenin başlangıcının termodinamik açıdan kaotik bir durum olamayacağı tespitini yapar.¹³² Ona göre şişme teorisi gibi işe yarar bir model kurgulanabilirse de mikro-fiziksel parametrelerin doğal olmayan bir iyi ayarlanmışlığı gerekli görünmektedir.¹³³ Öyle ki, kaotik bir başlangıç durumunun ısının dağılıcı etkileri ile düzleştirildiği var sayımı, ısının dağılıcı etkileri ile düzleştirilemeyecek bir özel başlangıç izotropik olmayan durumlar sorunuyla karşı karşıyadır. Genişleyen bir termodinamik sisteme daha detaylı olarak bakıldığında, şişmeyi savunan çözümler doyurucu değildir. Penrose'un kaotik başlangıç durumuna karşı çıktığı ve bir örnek büyük patlama tekilliğini savunduğu üzere, "genişleyen evrenin başlangıç durumu, son durumdan daha düşük entropiye sahip olmalıdır."¹³⁴

Günümüzde şişme teorisinin temel varsayımından yola çıkan Victor J. Stenger, en düzenli başlangıç iddiasının evrenin genişlediğinin keşfedilmesiyle geçersiz hale geldiğini savunur. Genişleyen evren tam bir kaos halinde başlayabilir ve lokal düzenlilikler oluşturabilir. Bu durumu Stenger ev işi örneğiyle açıklar. Eğer evimizi her gün kullanırsak her gün içindeki çöp miktarı artar. Fakat çöpleri evimizin bahçesine aktarırsak evimizin içinde düzenli bir alanı koruyabiliriz. Eğer bahçemiz de dolarsa yeni alan satın alıp çöplerimizi aktarmaya devam edersek daha uzun zaman evimizi düzenli tutmuş oluruz. Bu örnekte olduğu gibi evrenin genişlemesi entropinin dışarı atılmasını sağlar. Bunun en önemli katkısı ise evrenin kendi içinde bölgesel düzenliliklere imkân sağlamasıdır.¹³⁵

Şişme teorisinin entropi yasası ve kendisini önceleyen başlangıç şartları ile ilgili karışlaştığı sorunlar Stenger'in iddiası için de geçerlidir. Stenger'in itirazında dikkat çeken bir nokta cevaplanmaya ihtiyaç duyar. Tüm evrende zamanın gelecek yönünde entropinin artışına rağmen yerel düzenliliklerin ortaya çıkması ikinci yasaya aykırı bir sorun oluşturmaz. Çünkü ancak kapalı sistemlerde entropinin artışı söz konusudur. Bununla birlikte dünyamız, güneş gibi bir düşük entropi kaynağına karşı açık olduğu için yerel düzenliliklerin ortaya çıkmasına olanak sağlar. Bu nedenle dünyamızda düzenliliklerin ortaya çıkması için Stenger'in ev örneğindeki gibi evrenin genişlemesine gerek duyulmaz. Dahası düşük entropi kaynağımız olan güneşin varlığı, evrenin halen genişlemeyi sürdürmesine bağlı değildir.

131 Gerhard Börner, *Kozmoloji*, çev. Emre Yıldız, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 79.

132 Börner, *age.*, s. 85.

133 Gerhard Börner, *Early Universe*, Springer-Verlag, Berlin, 1992, s. 297.

134 Börner, *age.*, s. 299.

135 Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis*, Prometheus Books, New York, 2007, s. 118.

Sonuç

Son bölümde görüldüğü üzere, şişme ister gerçekleşmiş olsun ister olmasın, evrenin büyük patlamaya dayanan başlangıcında var olan minimum entropi durumunun açıklama gerektirdiği inkâr edilemez. Çünkü evrenin başlangıcının sahip olduğu minimum entropi, termodinamik açıdan sıcak ve soğukun tam olarak birbirinden ayrılmış olduğu en düzenli durumu ifade eder. Bu düzenin ihtimaliyet açısından anlamı ise, *Savaş ve Barış*'ın sayfalarının sıralanmasındaki gibi, en düşük ihtimalli durumun gerçekleşmesidir. Boltzmann'ın itirazında dile getirdiği ve aslında tüm ateist bilim adamlarının düşündüğü şekilde evrenin başlangıç şartları için açıklama, evrendeki en düşük ihtimalin gerçekleşmesidir. Eğer başlangıç şartlarındaki düzen en düşük ihtimalin gerçekleşmesi değilse, bunun ancak bir Tanrı'yı gerektireceği tartışma götürmez.

Örneğin Börner, Penrose'un hesapladığı evrenin başlangıcındaki en düzenli halin ihtimalsizlik anlamına gelen özelliğinin, fizik alanı içinde mümkün gördükçe, Tanrı'nın varlığına bir kanıt olmaya yaklaştığını söyler. Bununla birlikte Boltzmann'ın itirazında dile getirdiği evrenin bu düzeninin en düşük ihtimalin gerçekleşmiş olmasının da değerlendirmeye katıldığında, bunun bir kanıt sayılamayacağını savunur. Ona göre bu durumda evrenin başlangıcından hareketle yapılacak çıkarımlar fizik biliminin ötesine geçmesi nedeniyle kesinlik taşımaz.¹³⁶

Buna göre elimizde entropinin ihtimaliyetçi yorumu açısından evren için gerçekleşen en düşük ihtimalli durumun açıklanmasında başvuracağımız iki seçenek söz konusu olur: Ya evrendeki en düşük ihtimal gerçekleşmiştir - buna kısaca en düşük şans da diyebiliriz- ya da Tanrı yaratmıştır. Bu iki seçenek arasında bir karşılaştırma yapmak için ise tekrar entropinin ihtimaliyetçi yorumuna başvurmak gerekir. İhtimaliyetçi yorum açısından minimum entropinin gerçekleşmesi, evrendeki hesaplanabilecek en düşük ihtimaldir.

Örneğin bu durum, evrendeki tüm atomların bir zar gibi atıldığında hepsinin birden altı gelmesine benzer. Hâlbuki şansa atfedilmesi makul görülebilecek olayların, ihtimaliyet açısından en yüksek veya ona yakın olması gerekir. Diğer bir deyişle biz ihtimali yüksek olayları şansa atfetmekte haklı görülürüz. Buna göre evrenden şans eseri olması beklenebilecek yapı, entropinin artması olgusunun da ifade ettiği gibi, en yüksek ihtimalli durumdur ki bu minimum değil maksimum entropi demektir. Yani evrendeki moleküller bir oyun zarları gibi atıldığında matematiksel olarak hesaplanabilecek en yüksek ihtimalli durum, düzensiz

¹³⁶ Gerhard Börner, *The Wondrous Universe, Creation Without Creator?*, Springer-Verlag, Berlin, 2011, s. 172.

biçimde farklı değerleri göstermesidir. Buna göre bir oyundaki atışta iki veya biraz daha fazla zarın altı gelmesinin şansa atfedilmesinden şüphe duyan insan akli, tüm evren için gerçekleşen bir durumun şansa atfedilmesini makul bulmaz.

İnsan aklının en düşük ve en yüksek olasılık karşısındaki tutumunun kaynağı doğanın işleyiş biçimidir. Doğa kendi haline bırakıldığında en yüksek olasılığın gerçekleşmesine dair bir yönelim gösterir. Örneğin içinde bulunduğunuz odadaki havayı oluşturan moleküllerin ısı açıdan sıcak ve soğuk karışık olmak üzere denge durumunda bulunmaları bu yönelimin bir sonucudur. Çünkü en yüksek olasılık sıcak ve soğuk moleküllerin bu şekilde karışık bulunmalarındır. Havayı oluşturan moleküllerin sıcak ve soğuk olanlar biçiminde kendiliğinden ikiye ayrışmasını beklemek, bir bardaktaki ılık suyun yarısının sıcak ve yarısının da soğuk su şeklinde kendiliğinden ayrışmasını beklemek gibidir. Maxwell ısının doğadaki normal yönü olan bu termal kaos halinden sıcak ve soğuk molekülleri birbirinden ayırtırmayla çıkarılacak bir düzenlemeyi ancak her bir molekülün yerini, hızını ve enerjilerini bilen bir varlığın ortama müdahale etmesine bağlamıştır. Bu durum ısının hareketinin ancak doğal olmayan bir müdahale ile geri çevrilebileceği anlamına gelir.

Davies evrenin özel başlangıç koşullarının açıklanmasının, geriye giderek ya Tanrı'ya başvurmakla ya fizik yasalarına ek kozmolojik düzenleyici bir ilke eklemekle mümkün olabileceğini düşünür.¹³⁷ Dahası doğrudan Tanrı'ya başvurmadan bilimin tüm düzeylerdeki karmaşıklığı ve düzenlemeyi açıklayabileceğine inanır. Böyle bir inanç Tanrı'nın varlığını ve evrendeki amacı inkâr etmek olarak da anlaşılabilir. Fakat Davies bunu Tanrı'yı inkar olarak görmez. Çünkü ona göre "tasarım izlenimi baskındır." Bilim evrenin çalışmasındaki her şeyi açıklayabilse de tüm bunların arkasında hala bir anlam için açık kapı bırakır.¹³⁸

Barrow ise zamanın yönünü gösteren "entropinin artış okunun, başlangıç koşullarının ihtimalsizliğinin bir yansıması" olduğunu tespit eder. Öyle ki evrenin düzenli halden düzensiz bir hale doğru akışını söyleyen entropinin artış oku, zaman bakımından tek yönlü yani asimetriktir. Bu durum diğer tüm fizik yasalarında olmayan bir özelliktir. Bu nedenle entropinin artmasının doğadaki diğer değişim yasalarının bir ürünü olmayacağı ortaya çıkar.¹³⁹ Buna göre şimdiki evrenimize yola açan özel başlangıç koşulları varsa, başka başlangıç koşullarından ziyade bu başlangıç koşullarını seçen nedir veya kimdir? sorusu doğar. Bu bakımdan evrenin başlangıç koşulları konusu metafizik sonuçlara götürür.¹⁴⁰

137 Davies, *age.*, s. 153.

138 Davies, *age.*, s. 203.

139 Barrow, *New Theories of Everything*, s. 62.

140 Barrow, *age.*, 66.

Kozmologların ve fizikçilerin evrenin başlangıç şartları ve kökeni ile ilgili minimum entropik özelliklerin metafizik sonuçlara götürdüğünde anlaşmış olmaları şaşırtıcı değildir. Buna göre termodinamik'in ikinci yasası olan entropinin artışı olgusunun gösterdiği üzere, geriye gidildikçe azalarak evrenin başlangıç şartlarında ortaya çıkan minimum entropi durumunun, Maxwell'in tasarladığı gibi, her bir molekülün yerini ve hareketini bilebilecek ve onu kontrol edebilecek bir akıllı varlığı yani Tanrı'yı gerektirdiğini çıkarsamak, felsefi olarak son derece rasyoneldir. Çünkü evrenin başlangıç şartlarını Tanrı ile açıklamak, en düşük ihtimalin gerçekleşmiş olmasıyla açıklamaktan daha rasyonel görünmektedir.

Zaten tarihin her zaman diliminde insan, her ne nerede bir düzen örneği görse bunun kendi kendine ortaya çıkmadığı gözlemi ve bu gözlemi dönüştürdüğü rasyonel bir ilkedен hareketle bir düzen koyucunun varlığını çıkarsamış ve bu akıl yürütmeyi evrenin düzeni için genelleştirerek Tanrı'nın varlığı için kullanılan geleneksel bir delil haline getirmiştir.

Sonuçta düşünce tarihinde ilkçağdan beri tartışılan evrenin düzeninin şans eseri mi? yoksa Tanrı'nın eseri mi? olduğu sorusuna verilebilecek cevap, aklın ve doğanın birbirleriyle uyumlu olan işleyişlerinde bulunabilir.

Öz

Entropi, Şans ve Tanrı

Evrenin bir başlangıcının olup olmadığı ya da bu düzenin nereden geldiği gibi sorular, insanlığın en büyük merakıdır. Fakat 18. Yüzyılda sanayi devriminin ürünü olan buhar makinelerinin çalışma prensiplerinin keşfiyle birlikte doğan termodinamik ve özellikle onun ikinci yasası, evrenin sonluluğundan başlangıç şartlarının düzenliliğine değin merakımızı giderecek cevaplar sunar. Bu makale, entropi yasasını, klasik termodinamikteki keşfinden başlayarak istatistiksel mekanik'e ve ihtimaliyetçi yorumlara değin incelemekte ve fizikten kozmolojiye değin sonuçlarını tartışmaktadır. Sonuç olarak ise makale evrenin başlangıç koşullarının maksimum düzenliliğini ihtimaliyet açısından değerlendirerek insan aklına göre Tanrı'nın varlığına başvurmanın, evrendeki en düşük ihtimalin gerçekleşmesini umut etmekten daha makul olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kaos, Şans, Termodinamik, Entropi, Düzen, Tanrı, Kozmoloji Felsefesi, Din Felsefesi.

Abstract

Entropy, Chance and God

The questions such as whether or not the universe had a beginning or where it came from this regularity is the greatest curiosity of humanity. But, thermodynamics and especially its the second law that was born with the discovery of the working principle of the steam engines which is the product of the industrial revolution offers answers to quench our curiosity from the finiteness of the universe to the regularity of the initial conditions. This article examines the law of entropy, from the discovery of classical thermodynamics to statistical mechanics and probabilistic interpretation and, discuss the results from physics to cosmology. Finally, the article argues that the appealing to the existence of God is more reasonable than to hope the realization of the lowest chance in the universe according to the human mind, by evaluating maximum regularity of the initial conditions of the universe from the perspective of probability.

Key Words: Chaos, Chance, Thermodynamics, Entropy, Regularity, God, Philosophy of Cosmology, Philosophy of Religion.

Kaynaklar

- Alan H. Guth, “The Inflationary Universe”, *Physical Review*, July, 1980, D23:347.
- Alan H. Guth, *The Inflationary Universe*, Helix Books, Massachusetts 1997.
- Andreas Albercht ve Paul Steinhardt, “Cosmology for Grand Unified Theories with Radiatively Induced Symmetry Breaking”, *Physical Review Letters*, 48:11, 1982.
- Andrei Linde, “Eternally Existing Self Reproducing Chaotic Inflationary Universe”, *Physics Letter B*, 175, 1986.
- Arieh Ben-Naim, *Discover Entropy and the Second Law of Thermodynamics*, World Scientific Publishing, Singapore, 2010.
- Aristo, *De Caelo*, çev. J. L. Stocks, M A., D. S. O., Clarendon Press, Oxford, 1922.
- Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010.
- Aristo, *Physics*, çev. William Charlton, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Arthur S. Eddington, *The Nature of The Physical World*, The Macmillan Company, New York, 1929.
- Brian Greene, *The Fabric of Universe*, Alfred A. Knopf Pub., New York, 2004.
- C. C. W. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus, Fragments*, Phoenix, University of Toronto Press, Toronto, 1999.
- Carlo Cercignani, *Ludwing Boltzmann, The Man Who Trusted Atoms*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Edward Robert Harrison, *Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Edward W. Kolb ve Michael S. Turner, *The Early Universe*, Westview Press, Oxford, 1994.
- Epicurus, *The Extant Remains*, çev. Cyril Bailey, M. A., Clarendon Press, Oxford, 1926.
- Ernst Haeckel, *The Riddle of Universe*, çev. Joseph McCabe, Watts and Co., London, 1929.
- Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, çev. Thomas J. McCormack, Open Court Publishing Co., Chicago, 1895.
- Ernst Zermelo, “On Mechanical Explanation of Irreversible Process”, *Ann. Physics*, 57, 485, 1896.
- Florian Cajori, *A History of Mathematics*, Macmillan and Co., New York, 1894.

- Franz Brentano, *On The Existence of God*, (ed. Susan F. Krantz), Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands, 1987.
- Frederick Engels, *Dialectics of Nature*, çev. Clemens Dutt, International Publishers, New York, 1940.
- Frederick Engels, *MECW*, c. 43.
- Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968.
- Gerhard Börner, *Early Universe*, Springer-Verlag Berlin, 1992.
- Gerhard Börner, *Kozmoloji*, çev. Emre Yıldız, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2005.
- Gerhard Börner, *The Wondrous Universe, Creation Without Creator?*, Springer-Verlag, Berlin, 2011.
- Helge S. Kragh, *Entropic Creation*, Ashgate, Pub. Co., Hampshire, 1988.
- Herman von Helmholtz, *Popüler Lectures on Scientific Subjects*, çev. E. Atkinson, D. Appleton and Company, New York, 1885.
- Herman von Helmholtz, *Science and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, çev. Glenn W. Most, Harvard University Press, Cambridge, 2006.
- Hesiod, *Theogony and Works and Days*, çev. Catherine M. Schlegel ve Henry Weinfield, The University of Michigan Press, Michigan, 2010.
- Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Order out of Chaos*, Bantam Books, New York, 1984.
- Immanuel Kant, *Universal Natural History and Theory of Heavens*, çev. Ian Johnston, Richer Resources Publications, Virginia, 2008.
- Ingo Müller, *A History of Thermodynamics*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, 2007.
- Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. Andrew Motte, Daniel Adde, New York 1848.
- James Clerk Maxwell, *Theory of Heat*, Longmans, Green and Co., London, 1902.
- Jenny Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- John D. Barrow, *The Origin of The Universe*, Basic Books, HarperCollins Publishers, New York, 1952.
- John D. Barrow, *New Theories of Everything*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Joseph John Murphy, *The Scientific Bases of Faith*, MacMillan and Co., London, 1873.

- Karl Marks, *The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, çev. Michael George, Manchester, 2012.
- Lois Büchner, *Force and Matter*, (ed. J. Frederick Collingwood), Trübner and Co., London, 1864.
- Ludwing Boltzmann, “On Certain Questions of The Theory of Gases”, *Nature*, February, 1895.
- Ludwing Boltzmann, *Lectures on Gas Theory*, University of California Press, California, 1964.
- Max Planck, *The Theory of Heat Radiation*, çev. Morton Masius, Blakiston’s Son & Co., Philedelphia, 1914.
- Max Planck, *Treatise on Thermodynamics*, çev. Alexander Ogg, Dover Pub. Inc., 1910.
- Paul Davies, *God and New Physics*, Penguin Books, London, 1983.
- Paul Davies, *The Cosmic Blueprint*, Templeton Fondation Press, Philedelphia, 2004.
- Peter Atkins, *The Laws of Thermodynamics*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Peter G. Tait, *Lectures on Some Recent Advances in Physical Science*, London, MacMillan and Co., 1876.
- Pier Simon Marquise de Laplace, *Mechanism of the Heavens*, çev. Mary Somerwille, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Plato, *Timaueos and Critias*, çev. Robin Waterfield, Oxford Univsersity Press, Oxford, 2008.
- Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, The MIT Press, Massachusetts, 1985.
- Roger Penrose, *The Emperor’s News Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Rudolf Clausius, “On a Modified Form of The Second Fundemental Theorem in The Mechanical Theory of Heat”, *The Philosophical Magazine and Journal of Science* içinde, Richard Taylor, London, 1856, c. 2.
- Rudolf Clausius, “On Moving Force of Heat”, *The Philosophical Magazine and Journal of Science* içinde, Richard Taylor, London, 1851, c.2.
- Rudolf Clausius, *The Mechanical Theory of Heat*, John Van Woorst London, 1867.
- Sadi Carnot, *Reflections on the Motive Power of Heat*, London, Chapman and Hall, 1897.
- Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1931.

- Stanley V. Angrist, Loren G. Hepler, *Order and Chaos*, Basic Books, New York, 1967.
- Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say, Murat Uraz, Doğan Kitap, İstanbul, Tarihsiz.
- Tim O’Keefe, *Epicureanism*, Acumen Publishing, Durham, 2010.
- Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis*, Prometheus Books, New York, 2007.
- W. W. Rouse Ball, *A Short Account of the History of Mathematics*, Dover Publications, New York, 1960.
- William J., Macquorn Rankine, *Miscellaneous Scientific Papers*, Charles Griffin and Company, London, 1881.
- William Thomson, “Kinetic Theory of the Dissipation of Energy”, *Nature*, April 9, 1874.
- William Thomson, “On a Universal Tendency in Nature to Dissipation of Mechanical Energy”, *Philosophical Magazine and Journal of Science*, Taylor and Francis, London, October, 1852, c. 4.
- William Thomson, “On The Dynamical Theory Of Heat”, *The Philosophical Magazine and Journal of Science* içinde, Taylor and Francis, London, July-December, 1852, c. 4.
- William Thomson, *Popular Lectures and Adresses*, Macmillan and Co., London, 1889, c.1.

ANTİK YUNAN'DA RETORİK ALGISI

Kamil KÖMÜRCÜ*

Giriş

En genel anlamıyla söz söyleme sanatı olarak tanımlanabilecek olan retorikğin tarihi, hiç şüphesiz ilk insana kadar uzanır. Ancak mevcut kaynaklarda teknik bir mantık terimi olarak retorikği ilk ele alan kimselerin Antik Yunanlılar olduğu yaygın bir kanaat olarak zikredilir.

Retorik kelimesi Yunan kökenli¹ olsa da daha eski kültürlerde ikna etmek, sanatsal konuşmak ve yazmak biçiminde konuşmacının farklı yeteneklerini anlatan kavramlar olarak yer almıştır. Örneğin M.Ö. yaklaşık 2000'li yıllarda Mısırda yazılmış olan kutsal *Ptahhotep* metinleri “güzel konuşma ilkeleri” öğretisi teklif eder. Eski Ahitte yaratma; “ve Tanrı dedi.....(Tekvin, 1:3 vd.)” şeklinde bir konuşma eylemi olarak tanımlanır. Bunların yanında eski Çin'den kalan konuşma kayıtları vardır. Hann Fei Tzu tarafından yazılan *Difficulties in the Way of Persuasion* (İkna Yolunun Zorlukları) buna örnektir.²

Retorik ilk olarak M.Ö. V. yüzyılda Sicilya'da zorbalığın çöküşünden sonra mülk sahiplerinin, kaybettikleri mallarına yeniden kavuşmak amacıyla davalarını savunmaları söz konusu olduğunda, tam da bu koşullarda ortaya çıkmıştır. İlk avukatlar Sofist denilen entelektüeller olmuştur, çünkü aldatılmış kurbanları savunmak amacıyla bilgelik dersleri veriyorlardı. Bunlar kısa süre her alanda kendilerini satmayı bilmişler ve bu tavırları dolayısıyla Platon'un eleştirileriyle karşılaşmışlardır. Kandırma amacı güden sahte ya da aldatıcı argümanlara dayanan retorik kendini gerçeğin görünümüne kurban etmeyi reddeden, her şeyi ve

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Ana Bilim Dalı, Yrd. Doç. Dr. kamilkomurcu@yahoo.com.

1 Retorik'in kelime kökü ve varyantları ile ilgili bkz. Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ'da Doğan Bir Eğitim Sistemi Rhetorica Roma'da Rhetorica* Eğitimi, İst. 2001, s. 1.

2 Bkz. Kennedy, George A., “Historical Survey of Rhetoric” (*Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C.-A.D. 400)*); içinde edit. Stanley E. Porter), s. 6-7.

de yararlı da olsa ortadan kaldırılması gereken zıtlıkları da dile getirme eğilimindeki felsefeyle sürekli karşı karşıya gelmiştir.³

Günümüzdeki yaygın anlayışa göre “bilgi sevgisi” olarak anlaşılan ilk felsefenin doğduğu yerin, başlangıçta Lydia ve M.Ö. 546’dan itibaren Pers nüfuzu altında, başlıcaları Milet, Efes, Sisam olmak üzere Ege kıyılarındaki İyonya olarak adlandırılan bölgede deniz ticaretiyle uğraşan büyük liman şehirleri olduğu kabul edilir. Burada, Atina demokrasisinin ufuksuzluğunun tam tersine, felsefe yapmak için elverişli şartlar ve özellikle Perslilerin inanç konularındaki geniş müsamahasının, herhangi bir engel ya da baskı ile karşılaşmadan felsefenin gelişmesine imkân tanıdığı söylenebilir.⁴ Bu bölgede yaşayanların başta Mısır olmak üzere Akdeniz’e kıyısı olan bölgelere deniz ticareti yaptıkları bilinen bir durumdur. Ticaret yolculuklarına katılan kimseler, ticaret yapmanın yanında gittikleri yerlerde karşılaştıkları bilim ve kültür unsurlarıyla etkileşime girmişlerdir. Bunun sonucunda maddi kalkınmanın yanında özgür düşünme ortamının da etkisiyle İyonya’da bilimsel ve felsefi anlamda da bir canlanma olmuştur.

Bahsi geçen felsefi hareketliliğin sonucu olarak Antik çağda ilk madde-nin ne olduğuna, bilginin mümkün olup olmadığına, insanın nereden gelip nereye gittiğine dair vb. birçok tartışma konusu ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar daha çok retorik ve diyalektik yöntemler esas alınarak yürütülmüştür. Örneğin, Herakleitos’a (m.ö. 544-484) göre âlem sürekli bir oluş ve akış içindedir. Âlemde zıtlıklar birbirini takip eder; olgular durmadan, kendi zıtlarına döner. Âlemde duran ve kalan bir şey yoktur. Bu yüzden bir nehirde iki kez yıkanılmaz. Çünkü sular değişmiş, daha doğrusu akıp gitmiştir. Âlemde değişmeyen, sürekli şeyler varmış sanısı, zıtlıkların bir müddet görünmemesinden kaynaklanır.⁵

Herekleitos’un söylediklerine karşılık Elea Okulu mensubu Parmenides’e (m.ö. 540-450) göre yalnız var olan vardır ve ancak bu düşünülebilir; var olmayan yoktur ve düşünülemez. Varlık yokluktan çıkmaz, yok olan bir şey var olamaz. Bu durumda bir şey hem var hem de yok olmaz. Şu halde çelişmeye düşmeden bir değişmeden söz etmek, çelişmeye düşmeden değişmeyi düşünmek mümkün değildir.⁶ Parmenides’in öğrencisi Zenon (m.ö. 490-430) hocasının, “Bir olanın biricik gerçek varlık olduğu” öğretisini, çokluğu ve hareketi varsaymanın düşünülemeyeceğini, böyle bir düşüncenin çelişkilere sürükleyeceğini göstermeye çalışmakla desteklemiştir. Bunu da Zenon, çokluğa ve harekete karşı ileri sürdüğü Akhilleus ve kaplumbağa delili ile uçan okun durmakta olduğunu

3 Meyer, Michel, *Retorik*, çev. İsmail Yerkuz, Ank. 2009, s. 7-8; Dürüşken, *age*, s. 7.

4 Bkz. Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Aydoğan), İst. 2001, s. 49.

5 Birand, Kâmuran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ank. 2001, s. 18-19.

6 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İst. 2010, s. 27; Birand, *age*, s. 20.

ileri süren kanıtla yapmaya çalışmıştır.⁷ Sofistler ise bu dönemde şüpheli bir diyalektik kullanmışlardır. Onlara göre, her delil bir karşı delille çürütülebilir. Bu sebepten olsa gerektir ki mantığın eski Yunanda retorik ve diyalektiğin içinden çıktığı kabul edilmiştir.⁸

Bu süreçte Sofistler, Sokrates (m.ö. 469-399), özellikle de Platon (m.ö. 427-347) ve Aristoteles (m.ö. 382-324) sözün gücünü kullanarak karşıdakini ikna etmenin yol ve yöntemleri üzerinde durmuşlardır. Aristoteles kendi zamanına kadar gelen retorik ve diyalektik tartışmaları ortadan kaldıracak türden herkesin kabul edeceği nitelikte kesin bir ispat teorisi ortaya koymak istemiş ve bunun sonucunda da mantık bilimi ortaya çıkmıştır.

Antik Yunan dünyasında felsefeden sonra ikinci büyük zihin öğretisi olan retorik⁹ hakkındaki algının ortaya konması oldukça önemlidir. Bunu yapabilmek için, söz konusu ortamda felsefe yapmış belli başlı aktörlerin düşüncelerini göz önüne getirmek gerekir. Antik Yunan düşüncesinin en önemli unsurlarını Sofistler, Sokrates, Platon ve Aristoteles oluşturmaktadır. Şimdi sırasıyla bunların retorik hakkındaki yaklaşımlarını görelim.

1. Sofistlerin Retorik Algısı

Retorikle ilgilenmiş en önemli grupların başında Sofistler gelmektedir. Onların faaliyetlerinden biri olan ve oldukça önemli ücretlere yapılan retorik eğitimi, kendi iddialarına göre kamuda ve özel işlerinde pratik bilgeliği öğretmektir.¹⁰

Sofistler gezgin filozoflar olarak kendi öğretilerini yaymaya çalışmışlardır. Onlar insanı her şeyin ölçüsü yapan öğretilerini retorik kullanarak aktardılar. Sofistler bir sorunu farklı açılardan düşünüp değerlendirmeyi, bir sonuca varmayı öğretiyorlardı. Doğruluk ya da gerçek, bireysel ve geçiciydi buna bağlı olarak da doğru, bir insanın ikna olabileceği şey demekti. Sofistler öğrencilere haklı olmadıkları durumlarda bile bir mücadeleyi nasıl kazanacaklarını, yani “etkisi zayıf sözü, etkili kılmayı” öğretiyordu.¹¹

Bir sofist için bilgi ancak hayatın kontrolüne yarayan bir araç teşkil ettiği sürece değerlidir. Sofist, öğrencisiz düşünülmesi imkânsız bir kimsedir. Onun

7 Bkz. Gökberk, *age*, s. 27-28.

8 Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İst. 1942, s. 84.

9 Bkz. Dürüşken, *age*, s. 8.

10 Kennedy, *agm*, s. 10-11.

11 Bkz. Dürüşken, *age*, s. 8; Sönmez, Aykar, *Batı Retoriğinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme* (Basılmamış Doktora Tezi), Ege Ü.S.B.E. İzmir, 2008, s. 14-15. (Sofistlerin delilleri, taktikleri ve başvurdukları yanıltmacalar için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Ankara, 2011, s. 19-21).

hedefi sadece karşısındakileri sofist yapmak değil, fakat bu yoldan halktan insana hayatta kullanabileceği genel bir eğitim vermektir. Dolayısıyla onların ağırlıklı olarak hedefi, yaşama sanatını ve hayatı kontrol etmeyi öğretmektir.¹² Bununla bağlantılı olarak Sofistlere göre her insan, üstün ve yetkin olma anlamında erdemli olarak yetiştirilmelidir. Yetiştirmede de esas öğretmedir; öğretilecek başlıca konu da söz söyleme sanatıdır, yani retoriktir. Bu, insanın en büyük, en değerli işleriyle ilgili bir tekniktir; onu edinmiş olana her şey üzerinde gerektiği gibi konuşmayı, en ümitsiz görünen şeyde bile başarıya ulaşmayı sağlayan büyümlü bir sanattır.¹³ Bu anlamıyla, retoriği eğitim amaçlı ilk kullananlar Sofistlerdir.¹⁴

Sofistlerde bu tarz bir retorik algısının ortaya çıkması dönemin şartlarıyla ilişkilendirilebilir. Çünkü o dönemde toplumun üst sınıflarındaki zenginlik ve bollukla birlikte Atina'da iyi bir eğitim zorunlu hale gelmiştir. Kendi düşüncesini, güzel konuşmayla yani retorikle inandırıcı bir şekilde seslendiren ve savunan haklı görülmekteydi. Devlet adamı olmak, toplum içinde yükselmek isteyenlerin, nitelikli bir eğitim alması, iyi bir retorik ustası olarak yetişmesi gerekiyordu.¹⁵ Retorikle ilgili düşüncelerini genel olarak bu şekilde özetleyebileceğimiz Sofistlerin şimdi de önde gelenlerinin retorikle ilgili yaklaşımlarına bakalım.

Önde gelen Sofistlerden biri olan Protagoras (m.ö. 485-411), iyi bir vatandaş olmak için kişinin edebiyatının iyi olması gerektiğine ve toplum önünde konuşma yapabilme yeteneğine sahip olması gerektiğine inanıyordu. Sofistlerin bir diğer önemli ismi Gorgias (m.ö. 483-375) gösteri amaçlı (epideiktik) söylevin ve bu türde kullanılan bazı mecazların, söz ve anlam sanatlarının kurucusudur. Ona göre retorik, konusu hukuksal ve siyasal meseleler olmak üzere her şey olabilen bir sanattır. Konuşmacı sözlerinin büyüyle dinleyicilerini etkileyen bir karaktere sahiptir. Gösteri amaçlı retorik sadece kelimelerle kışkırtmak demek değildir. Retoriğin amacı inandırmaktır.¹⁶

Bir başka sofist düşünür olan İsokrates (m.ö.436-338), öğretisi sağlam temelli bir eğitim sistemi olmadığı için eleştirilmiştir. Sofist öğretideki ahlaki eksikliği tamamlamaya çalışmıştır. O, retorik hocası ve politik söylev yazarı olarak ünlenmiştir. İsokrates çok sayıda söylev kaleme almıştır. Söz ve ikna sanatı ona göre insanı hayvanlardan ayıran bir özelliktir. O, jimnastikle retoriği karşılaştırmış, birinin bedensel, diğersinin ruhsal yetenek olduğunu ileri sürmüştür. Platon,

12 Zeller, *age*, s. 99.

13 Gökberk, *age*, s. 40-41.

14 Dürüşken, *age*, s. 8.

15 Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İst. 2010, s. 120.

16 Bkz. Sönmez, *age*, s. 15-16.

gerçeklik ideası etrafında fikirlerini oluşturduğu buna karşılık İsokrates'in konuşma yeteneğini ön plana çıkardığı söylenebilir.¹⁷

Antik çağda bir diğer sofist düşünür Antiphon (m.ö. 480-411) *Retorik Sanatı* adlı bir kitap yazmıştır. Antiphon genel olarak adli söylevler yazan ve bunu yaparken de süslü, güzel üslûp kullanan bir hatip olarak bilinir. Retorikle ilgilenmiş başka bir Sofist, Lysias'tır (m.ö. 459-380). O, bir metin yazarıdır ve iki yüz söylevinden bahsedilir. Lysias, retoriğe oyuncululuğu sokmuştur. Andokides, İsaïos, Aiskhines, Lykourgos, Hyperides, Demosthenes, Deinarkhos retorik üzerinde durmuş, dönemin diğer sofist düşünürleri olarak zikredilebilir.¹⁸

Hepsi birer retorik ustası olarak nitelenen Sofistler, retoriği, kendi dönemlerindeki eğitimin bir parçası haline getirmişlerdir. Böylece düşüncede şekil, içeriği tehdit eder hale gelmiş, ikna sanatı hakikat arayışını sekteye uğratmaya başlamıştır.¹⁹

Sofistlerin retorik sanatındaki göz önünde tuttukları hedef, insanın, karşısındaki şahsı, iyi sözlerle ikna etmeyi bilmesidir. Retorik sanatında dikkate aldıkları bu esas, onların şüphecilikleri ile yani herkes için geçerliği olacak genel bir hakikatin varlığını kabul etmemeleri ile ilgilidir.²⁰ Kendileriyle özdeşleşen felsefi şüphecilikle onlar bilginin imkânını fizikten metafiziğe her alanda tartışmalı hale getirmişlerdir. Bazı Sofistler daha da öteye giderek her şeyin merkezine bireyi ve onun göreceli doğrularını koyarak devletin ve toplumun temellerini oluşturan yapı taşlarını yerinden oynatmışlardır. Onlar için bunu gerçekleştirmenin yegane aracı retorik olmuştur.

2. Sokrates ve Platon'un Retorik Algısı

Bilindiği gibi Sofistleri susturma işini en güzel şekilde Sokrates yapmıştır. O, Sofistlerin, 'insan her şeyin ölçüsüdür' şeklinde ifade ettikleri temel savlarına karşı tümel bir doğrunun bulunabileceğini ileri sürmüştür. Sokrates'in felsefe yapma biçimi sorgulamaydı. O, bu sorgulamayı iyiyi ortaya çıkarmak için kimi zaman karşılıklı konuşmaya dayalı diyalektik yöntemle kimi zaman da sıkça tartıştığı Sofistlerin yöntemiyle, yani retorikle yapıyordu.

Sokrates, Sofistler gibi uzun nutuklar söylemekten, kandırıcı güzel sözler kullanmaktan kaçınıyordu. O, her zaman, doğru olana bağlı kalıyor ve dürüstlükten ayrılmıyordu. Sokrates, Sofistleri tenkit etmek istediği vakit, onların usulünü

17 Bkz. Sönmez, *age*, s. 15-16.

18 Bkz. Sönmez, *age*, s. 18-21.

19 Zeller, *age*, s. 113.

20 Birand, *age*, s. 31.

de ustalıklı kullanmasını biliyordu. Bu suretle, Sofistlerin nasıl bir çelişkiye düşmüş olduklarını zaman zaman ortaya koyuyor idi.²¹

Sokrates'in kullandığı metot, konuşma metodudur. Sokrates konuşma sırasında karşındakine bir takım sorular sorar ve bunların cevaplandırılmasını bekler. Bu arada kendisi sanki hiçbir şey bilmiyormuş gibi görünür. Sokrates, karşındakileri belli sorular üzerinde düşünmeye yönlendirir. İşte Sokrates'in kullandığı metodu takip eden öğrencileri, her vakit, diyalog, yani, konuşma tarzında eserler meydana getirmişler ve bu eserlerin hepsinde konuşmayı Sokrates idare etmiştir.²²

Sokrates, arkasında yazılı hiçbir materyal bırakmamıştır. Onun düşüncelerini, en önemli öğrencisi olan Platon, kaleme aldığı diyaloglarla kayda geçirmiştir. Bu sebeple Sokrates'in retorik hakkındaki düşüncelerini Platon'un çeşitli diyaloglarından anlama imkânına sahip olduğumuz kanaatindeyiz.²³

Platon başta *Gorgias* olmak üzere *Phaedrus* ve *Devlet* olmak üzere çeşitli eserlerinde retorik üzerinde durmuştur. Ancak onun retorikle ilgili düşüncelerini en geniş olarak *Gorgias* diyalogunda bulmaktayız. Bunun yanında retorik kelimesinin ilk geçtiği kitabın da bu diyalog olduğu kabul edilir.²⁴

Gorgias diyalogunu Platon, *Gorgias*'ın şahsında, Sofistlerin retoriğe ilişkin fikirlerini ele aldığı için bu şekilde adlandırmış olsa gerektir. Söz konusu diyalogda o, *Gorgias* ve diğer bazı Sofist düşünürlerle Sokrates arasında geçen retoriğin mahiyeti ve ona ilişkin problemlerin ele alındığı tartışmaya yer vermiştir.

Gorgias diyalogunda Platon, Sokrates'in ağzından, *Gorgias*'ı bir mecliste bulunanların istedikleri konuda ne sorarlarsa sorsunlar onlara cevap verme kabiliyetine sahip olan bir kimse olarak niteler. *Gorgias* da yıllardan beri kendisine yöneltilen bütün sorulara cevap vermeyi başardığını ifade eder.²⁵ Sokrates, diyaloga iştirak edenlerden, iyi konuştuğunu ifade ettiği Polos'un kullandığı dilin, onun, konuşma sanatından daha çok retorikle uğraşmış olduğunu gösterdiğine dikkat çeker.²⁶ Sokrates'in bu ifadelerinden onun, konuşma sanatıyla retoriği farklı gördüğü sonucunu çıkarabiliriz.

Sokrates'in ısrarlı soruları neticesinde *Gorgias*, sanatının retorik olduğunu ve bu sanatı başkalarına da öğrettiğini ifade eder. *Gorgias* daha önce de geçtiği

21 Birand, *age*, s. 37-38.

22 Birand, *age*, s. 38.

23 Kayda geçirildikleri dönemdeki gerçek kişileri ve onların düşüncelerini yansıttıkları için Platon'un diyalogları, rahatlıkla birer felsefe-düşünce tarihi kaynağı olarak kabul edilebilir.

24 Dürüşken, *age*, s. 1.

25 Bkz. Platon, *Gorgias*, (çev. Reyhan Erben), İst. 1997, s. 3-4.

26 Bkz. Platon, *age*, s. 5.

bir konuyu, yani aynı şeyleri az sözle anlatma kabiliyetine sahip olmakla övünür. O, Sokrates'in bu yöndeki sorusuna, retorik'in konusunun sözler olduğunu ve bu sözlerin de her çeşit söz olmadığını ifade eder. Sokrates, ona, retorik'in konuşmayı ve üzerinde konuşulan şeyleri düşünmeyi öğrettiğini ikrar ettirerek, konuları söz olan diğer sanatlara niçin bu adı vermediğini sorar. Bu soruya Gorgias, öteki sanatlarda asıl hünerin el işleri yahut buna benzer şeyler olmalarına karşılık, retorik'in yalnız sözle iş gördüğünü söyleyerek cevap verir.²⁷ Sokrates, uzun sorgulamalar sonucunda Gorgias ve tartışmaya katılan diğer sofistlere sözle iş görmenin sadece retorik'e has olmayıp bütün sanatların bu özelliğe sahip olduğunu kabul ettirir.²⁸

Gorgias'a göre retorik sanatının sahibine kazandırdığı iyiliklerin en büyüğü, mahkemelerde yargıçları, mecliste üyeleri, halk toplantısında ve bütün yurttaş toplantılarında bulunanları sözle kandırmak kudreti ve kişinin bu kudretle herkesi kendine bağlamasıdır. Bu yaklaşım karşısında Sokrates, Gorgias'ın, kendisine göre retorik'in nasıl bir sanat olduğunu elinden geldiğince ortaya koyduğunu ifade eder ve bu anlamıyla retorik'in bir kandırma işçisi niteliği taşıdığına işaret eder. Sokrates'e göre, bu sanatın bütün çabası kandırmak ve inandırmaktır, bunun dışında başka bir anlama gelmez.²⁹

Diyalogun akışı içerisinde sorduğu sorular ve kimi zaman kendi sorularına verdiği cevaplarla konuyu bilmeye ve inanmaya getiren Sokrates, bu iki kavramın aynı manaya gelmediğine dikkat çeker. Ona göre bilenler de inananlar kadar inançlıdır. Buradan hareketle Sokrates biri bilgisiz inanmayı, öteki de bilgiyi doğuran iki türlü inandırmanın kabul edilmesi gerektiğini söyler. Tüm bunların bir neticesi olarak da retorik, doğru ile eğriyi birbirinden ayıran değil, kişinin amacına göre bunlardan birine inandıran bir sanattır.³⁰

Gorgias'ın, tersane, duvar ve liman yapımı gibi bir takım işlerin yapılması konusunda insanları ikna etmek için öğüt vermede yetenekli hatiplerin önemli bir görev ifa etmiş olduklarını söylemesi üzerine Sokrates, -alay mı ettiği yoksa gerçekten öyle mi düşündüğü anlaşılamayacak tarzda- retorik'in kudretini gündeme getirerek onun kendisine çok büyük görüldüğünü ifade eder. Bunun üzerine Gorgias, bütün sanatların kudretinin retorikte toplanmış olduğunu söyler. İddiasına kanıt olarak da verilen ilacı almak ve tedavi olmak istemeyen hastaları doktorların sözlerinin etkilemediğini ancak kendisinin o hastaları retorikle kan-

27 Bkz. Platon, *age*, s. 5-8.

28 Bkz. Platon, *age*, s. 8-10.

29 Bkz. Platon, *age*, s. 12.

30 Bkz. Platon, *age*, s. 16-17.

dırması hadisesini gösterir. Gorgias, iddiasını, istediğin bir devlette, halkın önünde veya herhangi bir toplantıda hatiple doktordan biri, doktor olarak seçilecek olsa söz söylemesini bilen adam isterse doktora hiç baktırmadan kendini seçtirir, der. Çünkü topluluk önünde onun kadar, her şey üzerinde, her sanat erbabından daha inandırıcı bir şekilde kimse konuşamaz. Gorgias'a göre işte retorik bu kadar büyüktür.³¹

Gorgias diyalogunda Platon, Sokrates ve Gorgias'ı retoriğin nasıl kullanılması gerektiği üzerinde konuşturmaya devam eder. Gorgias'ın ifadelerine göre retoriği bütün öbür yarış sanatları gibi işletmek gerekir. Retoriğin inandırmada ve ikna etmede bir araç olduğunu ve hangi amaçla uygulanırsa ona hizmet edeceğini işaret eden Gorgias, söz konusu aracın doğru amaçlar için kullanılması gerektiğine; şayet yanlış amaçlar için kullanılırsa da onu öğretenlerin bundan sorumlu olmayacağına dikkat çeker. Örneğin, bir kimse güreşte olağanüstü bir ustalık elde etti diye, babasını, anasını yahut akraba veya dostlarından birini vurursa bu yüzden idman ve kılıç öğretmenlerine kızıp onları şehirden sürmemelidir. Onlar öğrencilere bunları başkalarına sataşmak için değil, düşmanlarına ve doğrudan ayrılanlara karşı, usulünce kullanmak ve karşı koymak için öğretirler. Öğrenciler, öğretmenlerinin düşündüklerinin tersine, kuvvet ve ustalıklarını fena bir yolda kullanırlarsa bu yüzden, öğretmenler de öğrettikleri sanat da kötü ve suçlu olmaz; suç, bunları kötü kullanan öğrencidedir.³²

Gorgias, retoriği kötüye kullanan kimselere biteviye karşı çıkar. Hatta onların öldürülmesi gerektiğini söyleyecek kadar ileri gider. O, bu sanatı kötüye kullananlar ortaya çıktığında cezalandırılmamaları gerektiğini ifade eder: “Retorik de diğer silahlar gibi doğrulukla kullanılmalıdır. Bir insan hatip olduktan sonra kendi kudret ve sanatını kötülükte kullanırsa, ona bu sanatı öğretilene gazez olup onu şehirlerden kovmamalı, çünkü o bu sanatı yoluyla kullansın diye öğretmişken öğrenci onu kötüye çevirmiştir. O halde kötü kullananı kızmalıdır. Kötü kullananı sürmeli, öldürmeli; öğretmeni değil.”³³

Konuşmanın seyri içerisinde Sokrates konuyu bir kez daha bilmeye getirir. O, hatibin tıp bilgisine sahip olmadan doktordan daha çok inandırabileceği doğru ise bilgisiz olanın başka bilgisizleri inandırmakta bilgiliden daha usta olacağını Gorgias'a ikrar ettirir. Sokrates, başka sanatlara karşı hatibin ve retoriğin üstünlüğünün bu olduğunu, yani hatip için şeylerin iç yüzünü bilmeden bilgisizler önünde bilgililerden daha bilgili görünebilmek için başka bir çare bulmak gerektiğini

31 Platon, *age*, s. 18.

32 Platon, *age*, s.18-19.

33 Platon, *age*, s. 19.

ifade eder. Bu durum “doğru ile eğriye, güzel ile çirkine, iyi ile kötüye karşı da aynı mıdır; retorik öğrenmek isteyen birinin ders almadan önce bütün bunları bilmesi gerekir mi, yoksa sadece retorik öğrenmekle bütün bunları öğrenebilir mi?” sorusuna Gorgias’ın olumlu cevap verir. Bunun üzerine Sokrates, birinin hatip olabilmesi için ister önce ister retorik öğrendikten sonra eğriyi, doğruyu öğrenmiş olması gerektiğini dile getirir.³⁴

Gorgias diyalogunda buraya kadar yapılan tartışmanın sonunda Sokrates, Gorgias’ın retoriğin ne olduğunu anlatamadığını ileri sürer ve devreye tartışmanın aktörlerinden biri olan Polos girer. O, Sokrates’e, mademki Gorgias’ın sana retoriğin ne olduğunu anlatamadığını iddia ediyorsun, öyleyse sen, retoriğin nasıl bir sanat olduğunu soruyorsun, diyerek tepki gösterir. Bunun üzerine Sokrates, retoriği bir sanat olarak kabul etmediğini; onu, tıpkı yemek pişirmek gibi zevk ve haz vermeye yarayan bir görenek olarak gördüğünü ifade eder.³⁵ Retoriği yemek pişirmeye benzettiği için Polos, Sokrates’i eleştirir. Bunun üzerine Sokrates, bu iki göreneğin aynı şey olmadıklarını ancak ikisinin de, konusu zevk ve haz vermek olan aynı işin parçası olduklarını ifade eder. Ardından o, Gorgias’ın sahip olmakla övüldüğü ve sanat olarak kabul ettiği retoriği de yani onun yaptığı işi gülünç duruma düşürmekten korktuğunu ve Gorgias’ın öğrettiği retorikle kendisinin söylemek istediği şeyin bir olup olmadığından emin olamadan, kendisine göre retoriğin, hiç de güzel olmayan bir şeyin parçası olduğunu ifade eder.³⁶

Diyalogun bu aşamasında bir kez daha söze giren Gorgias, Sokrates’ten kendisini kırmaktan çekinmeden, retoriğin, hiç de güzel olmayan hangi işin parçası olduğunu anlatmasını ister. Bunun üzerine Sokrates şu açıklamaları yapar: Bu, sanatla ilgisi olmayan fakat anlayışlı, atılgan (cüretkâr) ve insanlar ile konuşabilmek için çok kabiliyetli bir ruh isteyen bir iştir. Bu çeşit işe ben dalkavukluk diyorum. Bu da daha birçok kısımlara ayrılır... Retoriği, süslenmeyi ve bilgiçliği dalkavukluktan sayıyorum... Bence retorik siyasetin bir parçasının benzeridir... Dalkavukluk dediğim işte budur ve çirkin bir şeydir. Çünkü o, en iyiye bakmayarak en hoşu arar. Üstelik bu, sanat da değil bir görenektir; kullandığı şeylerin tabiatı üzerinde kesin hiçbir fikri olmadığı için hiçbir şeyi açıklayıp anlatmaz. Ben böyle akıldan yoksun bir şeye sanat diyemem... Tıbbı göre aççılık ne ise doğru söylemeye göre de retorik odur... Bedene gör aççılık ne ise ruha göre de retorik odur.³⁷

34 Platon, *age*, s. 22-23.

35 Platon, *age*, s. 27.

36 Platon, *age*, s. 28.

37 Platon, *age*, s. 28-32.

Platon'un kaleminden çıkan Gorgias diyalogunda bu minval üzere devam eden tartışmada Gorgias ve diğer Sofistlerin çok büyük değer atfettikleri retorik, Sokrates tarafından tahkir içeren, olumsuz birden çok anlam yüklenerek bir çeşit görenek olarak kabul edilir. Bu da dalkavukluğun, siyasete benzer işlerin ve övgünün bir parçasıdır ki bunlar iyiyi, güzeli, doğruyu, gerçeği bulmaya değil; sadece zevk ile haz vermeye yarar. Platon'un *Gorgias* diyalogunda retorik, negatif bir kavram olarak kabul edilmiş olmasına rağmen, bu diyalog felsefi bir söylem olarak retoriğin dikkate alınması ve incelenmesi gereken bir alan görünümündedir.

Konuyla ilgili düşünceleri pek çok eserinde kendini gösteren Platon, retorik hakkındaki birçok düşüncüyü hocası Sokrates'ten almıştır: Her ikisi de retoriğin daha çok bencilce bir kullanımının olduğunu düşünürler.³⁸ *Gorgias*, retoriği 'sanatların kraliçesi' olarak nitelendirirken; buna karşılık Sokrates, retoriğin 'dinleyicileri gülünç duruma düşürme ustalığı' olduğunu söyleyerek olumsuz yönünü ön plana çıkarır.

Platon, *Theaitetos* diyalogunda retoriği 'gevezelik' olarak nitelemektedir. Buna karşılık diyalektik, genç delikanlıların sandığının aksine, en zor işlerden biri olarak görülür.³⁹ *Phaidros*'ta, retoriğin olumsuz yönü vurgulansa da retoriğin iki ayrı kullanımından söz açılarak, nispeten daha olumlu yönü de açığa çıkarılır. *Gorgias* diyalogunda retorik daha çok olumsuz özellikleriyle ön plana çıkar. Retorik burada yukarıda da belirtildiği gibi, dalkavukluk olarak görülür; karşısındaki çıkarlarını düşünmeden ruha hoş görünmeyi amaç edinerek iki ya da daha çok kimseye karşı kullanılır. Ayrıca yine bu diyalogda, sofist ile retorik aynı şeylerdir yahut birbirine çok benzerler.⁴⁰ Burada, Sofist ile retorikçi arasında bir bağ ortaya çıkıyor. Sofist de retoriği kullanması bakımından bir çeşit retorikçidir denilebilir.⁴¹ Bütün bu tartışmadan hareketle Platon'un, retorik konusunda sofistleri mahkûm ettiği söylenebilir.⁴²

Hem *Phaidros*'ta hem de *Gorgias*'ta, retoriğin olumlu ve olumsuz taraflarından söz edilmiştir. Fakat aralarındaki en belirgin farklılık, *Gorgias*'ta retorikçinin bilgisiz olduğu; *Phaidros*'ta ise retorikçinin ikna etmede tamamen bilgisiz

38 Fırıncı, Türkan, "Platon'da 'Retorik' Kavramı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Temmuz 2011, 4(2), s. 32.

39 Fırıncı, agm, s. 34-36.

40 Fırıncı, agm, s. 38.

41 Fırıncı, agm, s. 39.

42 Meyer, *age*, s. 7-8.

olmadığı, en azından karşısındaki kitlenin özelliklerini tanıması gerektiği yönündeki ifadelerdir.⁴³

Phaidros'ta retoriğe karşı farklı olduğu düşünülen tavrın, siyaset ve eğitim konularıyla ilgisinde de belirdiği söylenebilir. Çünkü retorik bu gibi durumlarda felsefeye benzerliği ile birlikte anılır. Retorik adeta felsefenin bir taklididir. Fakat retorik yine de asla –en belirgin özelliği karşılıklı konuşma/tartışma olan diyalaktığın yerini alamaz. Mahkemelerdeki ikna ise akla yakın görünen şeye duyulan iknadır. Bir hatip olarak retorikçi de akla yakın olanın peşinden gitmeli, hakikate ‘uğurlar olsun!’ demelidir. Bu son söylenenler Platon’un yaşadığı dönemin retorik anlayışını dile getirmektedir.⁴⁴

Platon’un retorikle ilgili bazı düşünceleri onun önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen Devlet diyalogunda yer alır. Bu kitabında Platon, ruhun iştiha, akıl ve irade olmak üzere üç parçası olduğunu söyler. Bu çerçevede o, retoriği bu defa yöneten-yönetilen karşıtlığı bağlamında tartışmıştır. Ayrıca burada Platon, bir sanat etkinliği olarak retoriğin ise taklidin taklidi olması bakımından tehlikesine dikkat çeker.⁴⁵

Farklı bağlamlarda, olumlu ya da olumsuz birçok anlamda kullandığı retorik kavramını Platon’un, kendisi de söze dayanan bir sanat olan diyalaktik benzeri bir ikna sanatı olarak kabul etmiş olduğu söylenebilir. Diyalaktik ile retorik kavramlarının farklı anlamlılığı, onların bilgisel temellerine bakılarak belirlenir. Çünkü o dönem düşüncesinde retorik daha çok inançla ilgili iken, diyalaktik doğru bilgiye ilişkindir.⁴⁶

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle genel olarak Antik Yunan dünyasında retoriğin-haklı ya da haksız- ikna edici konuşma teorisi biçiminde anlaşılmış olduğunu görüyoruz. Böylece Sofistlerin, Sokrates’in ve Platon’un retorik konusundaki temel yaklaşımları belirtilmiş oldu.

3. Aristoteles’in Retorik Algısı

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi Aristoteles öncesi dönemde retoriğe ilişkin bir takım çalışmalar yapılmıştır. Ancak bunlar sistemli değildir. Sistematik anlamda retoriğin kavramsallaşması, ilkelerinin belirlenmesi, teknik terimlerinin ortaya konması büyük ölçüde Platon ve Aristoteles’in katkılarıyla olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi

43 Fırıncı, agm, s. 41.

44 Fırıncı, agm, s. 40.

45 Fırıncı, agm, s. 33.

46 Fırıncı, agm, s. 45.

Platon, *Gorgias*'ta ve *Phaidros*'ta retoriğe ilişkin birçok kavram kullanmıştır. Platon'un ortaya koyduğu kavramları Aristoteles kendi bakış açısıyla formüle etmiştir.

Aristoteles, retoriği ciddiye almış ve ona pozitif bir rol yüklemiştir. Hatta onu yüceltme yoluna gittiği bile söylenebilir. Ona göre, retorik bilimin zorunlu ters yüzüdür. Bilimin ulaştığı sonuçları kesin kılar ama gündelik hayatın ve entelektüel dünyanın birçok sorunu karşısında kesinlik arz etmez. O halde bunların mantık alanından dışlanması mı gerekir? Bu bağlamda fikirler savaşıyor, görüşler, düşünceler mücadele eder. Siyasette ve ahlak dünyasında bireyler farklı ve meşru düşüncelere sahip olurlar. (Siyaset ve ahlak vb. alanlarda) manipülasyon yapmak ve insanları aldatmak hiç şüphesiz mümkündür. Ama başkalarının kesinlikle katılmadıkları düşünceleri iyi niyet ve inançla benimsemek de mümkündür.⁴⁷

Aristoteles, konu üzerine *Retorik* isimli bir kitap yazarak yeni bir retorik teori ortaya koymuştur. *Retorik* üç kitap olarak düzenlenmiştir.⁴⁸ Her kitap da bölümlere ayrılmıştır.

Aristoteles'in mantık külliyatı olarak kabul edilen *Organon* dokuz kitaptan meydana gelir ve bu kitaplardan birini *Retorik* oluşturur. *Retorik*, bu külliyata Aristoteles'ten sonra, onun yorumcuları tarafından dâhil edilmiştir.⁴⁹ Ancak Aristoteles, retoriğin, mantık ilminin içerisinde yer aldığını şöyle dile getirmiştir: "Retorik, mantık bilimi ile politikanın etik dalının bir bileşimidir ve kısmen diyalektikçe kısmen de sofistlik akıl yürütmeye benzer."⁵⁰

Aristoteles'e göre retorik, belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisidir. Bu, başka herhangi bir sanatın işlevi değildir. Bunun dışındaki her sanat kendi konusuna ilişkin öğretim ya da inandırmada bulunabilir. Retorik, Aristoteles nazarında bir kimseye sunulan hemen her konu üzerinde inandırma yollarını kullanma gücüdür. İşte bu sebeple retorik, teknik karakteriyle, herhangi bir özel ya da kesin bir konu sınıfı ile ilişkili değildir. İkna yöntemlerinden bazıları retoriğin içine girer, bazıları girmez.⁵¹

Aristoteles'e göre retorik, diyalektikğin karşılığıdır. Her ikisi de, aşağı yukarı, bütün insanların genel bilgi alanı içine giren ve belli bir bilime ait olmayan

47 Meyer, *age*, s. 8-9.

48 Bu bölümlerin özlü bir şekilde tanıtımı için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2011, s. 223-224.

49 Bu konuyla ilgili bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ank. 2009, s. 21; Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ank. 1997, s. 137-138; Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, S. 30, 1999/2, s. 91-113.

50 Aristoteles, *Retorik*, (çev. M. H. Doğan), İst. 2008, s. 46.

51 Aristoteles, *age*, s. 37.

şeylerle ilgilidir. Dolayısıyla herkes şöyle ya da böyle bunları kullanabilir. Çünkü bir dereceye kadar, bütün insanlar zaman zaman görüşleri tartışma ve doğrulama, kendilerini savunma ve başkalarına karşı çıkma girişiminde bulunur. Sıradan insanlar bunu ya rast gele ya da alışkanlıkla ve edinilmiş alışkanlıklar yüzünden yapar. Her iki yol da olanaklı olduğuna göre, konu sistemli bir biçimde açıklıkla ele alınabilir, çünkü bazı konuşmacıların pratikle, bazılarının ise kendiliğinden başarılı olmalarının nedenini araştırmak mümkün ve böyle bir araştırmanın bir sanatın işlevi olduğu konusunda herkes düşünce birliğinde olacaktır.⁵²

Aristoteles'e göre retorik üzerine konuşanlar, bazı şeyleri ihmal etmişlerdir. Ona göre kendi zamanında retorik üzerine geçerli olan incelemelerin sahipleri, bu sanatın ancak bir bölümü üzerinde durmaktadır. Aristoteles için inandırma tarzları retoriğin tek gerçek öğeleridir; bunun dışındaki her şey yalnızca ikinci önemdedir. Bununla birlikte bu yazarlar retorik inandırmanın tözü olan kısaltılmış kıyaslar [enthymeme]⁵³ üzerine hiçbir şey söylememekte, fakat temelde asli olmayan şeylerle uğraşmaktadırlar.⁵⁴

Aristoteles'e göre söylenen sözün sağladığı üç tür inandırma tarzı vardır. İlki konuşmacının kişisel karakterine; ikincisi dinleyiciyi belirli bir ruh haline sokmaya; üçüncüsüye, konuşmacının kullandığı sözcüklerin sağladığı delile bağlıdır. Bunlara egemen olan insanın mantıksal olarak düşünebilmesi, insan karakterini ve erdemini çeşitli biçimleri içinde kavrayabilmesi, coşkuları anlayabilmesi gerekir. Böylece Aristoteles'e göre retoriğin, diyalektiğin ve aynı zamanda etik çalışmalarının bir dalı olduğu ortaya çıkar. Etik çalışmaları, politik olarak da nitelendirilebilir; bu yüzden de sahte retorik gösterilerine politika bilimi, bunu öğretenlere de politika uzmanları denilebilir. Aristoteles'e göre gerçekte retorik yukarıda da belirtildiği gibi, diyalektiğin bir dalıdır ve ona benzer. Yine ona göre ne retorik ne de diyalektik başlı başına bir konunun bilimsel incelemesi değildir. Her ikisi de kanıtlar sağlama yetisidir. Bu durum onların çalışma alanları ve ilişkileri konusunda yeteri kadar fikir vermektedir.⁵⁵

Aristoteles'e göre politik, adli ve törenselle olmak üzere üç tür retorik vardır. Cesaretlendirme ve umut kırma politik retoriğin bölümlerini; gelecekte olması zamanını; uygunluk ve uygunsuzluk da sonuçlarını oluşturur. Adli olanın, suç-

52 Aristoteles, *age*, s. 33.

53 İfadede eksik fakat zihinde tam olan ya da bir veya iki öncülü düşürülmüş kıyaslara kısaltılmış kıyas (enthymeme) denir. Bkz. Öner, *age*, s. 146; Emiroğlu, *age*, Ank. 2011, s. 182.

54 Aristoteles, *age*, s. 33.

55 Bkz. Aristoteles, *age*, s. 38-39.

lama ve savunma, bölümlerini; geçmişte olması, zamanını; adalet ve adaletsizlik de sonuçlarını teşkil eder. Törenselleşmenin ise övmeye ve eleştirme, bölümlerini; şimdi gerçekleşmesi, zamanını; onur ve onursuzluk da sonuçlarını meydana getirir.⁵⁶

Aristoteles, retorik'in dört tarzda kullanıldığına işaret ederken onun yarısını da ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre retorik ilk olarak gerçek olan şeylerle doğru olan şeyler karşıtlarına üstün gelecek doğal bir eğilime sahip olacağı için yararlıdır. İkinci olarak bilgiye dayalı kanıt, öğrenim gerektirir ve bir şey öğretilmeyecek kişiler de vardır. **Üçüncü olarak** bir sorunun karşıt yanlarında, tıpkı kesin akıl yürütmeyi kullanabildiğimiz gibi inandırmayı da kullanabilmeliyiz. Diyalektik ve retorikten başka hiçbir sanat karşıt sonuçlar çıkaramaz. Bu iki sanat yansız olarak karşıt sonuçlar çıkarır. Yine de, temelde yatan olgular zıt görüşlere aynı derecede yatkın değildir. Dördüncü olarak mantıklı konuşmanın kullanılması, kolların bacakların kullanılmasından daha ayrı bir insani özellik iken, bir insanın konuşma ve akıl (logos) yoluyla kendini savunmadığı için değil de, kolları-bacaklarıyla kendini savunmadığı için ayıplanmasını gerektiğini savunmak saçma bir şeydir.⁵⁷

Aristoteles'in *Retorik*'teki niyeti ya da amacının ne olduğu önemlidir. Bu konuyla ilgili farklı varsayımlar ortaya atılabilir. Nitekim kimi yorumculara göre Aristoteles'in amacı ya günlük dildeki konuşma (sivil konuşma) ya da politik konuşma idi. O, kitabında ya tamamen teorik bir söylem peşindeydi ya da siyasal sistemler için önemli olan pratik değeri ön plana alınmış bir retorik öğretiyi amaçlamıştı. Yine Aristoteles'in gayesi, politik sağduyunun ya da sağduyu eğitimi olarak politika biliminin aracı olan bir retorik teorisini ortaya koymaktı.⁵⁸ Aristoteles'in retorik üzerine yaptığı çalışmalar, hala çoğu düşünürün bu konudaki temel çerçevesini oluşturmaktadır.

Aristoteles'in özellikle üzerinde durduğu konu, konuşmacının *ethosu*, yani onun kendisini güvenilir bir kimse olarak takdim etmesini, *logosu*, yani mantıksal bir argümanı ve *pathosu*, yani izleyicilerde duygu uyandırmayı kullanarak mantıksal metot ve sanatları ikna araçları olarak tespit etmektir. Bununla birlikte, Aristotelesçi retorik, gerçek dünyadaki siyasette ve hukuk mahkemelerinde çok önemli bir olgu olarak karşımıza çıkar. Şiirden sık sık örnekler veriyor olsa da, Aristoteles retorik'in çerçevesini halka açık meclislerle, mahkemelerle veya tören

56 Bkz. Aristoteles, *age*, s. 44.

57 Bkz. Aristoteles, *age*, s. 36.

58 McAdon, Brad, "Reconsidering the Intention or Purpose of Aristotle's *Rhetorica*", *Rhetoric Review*, C. 23, S. 3 (2004), s. 216.

konuşmalarıyla büyük oranda sınırlar. O, geçerli mantıksal argümana büyük önem vermiştir. Ancak yine o, uygulamada, siyasi, hukuki ve halka açık konuşmalarda tartışılan kültürel sorunlarla ilgili sadece olasılıklar üzerine kurulabilecek konular olduğunu da görmüştür. O, bir hatibin, izleyiciyi yanlış bir şeye ikna etmemesi gerektiğine inanmasına rağmen retorik kendisini “elde mevcut ikna aracı” görmüştür. Buna karşılık retorik onun için ahlaki olarak tarafsız bir sanattır ve bir konunun iki taraftan (iki karşıt görüşün) nasıl kanıtlanacağını gösterir. Aristoteles, bir şey geçersiz veya ahlaka aykırı olsa bile onun ikna yöntemiyle takdim edilebileceğinden tereddüt etmez.⁵⁹

Aristoteles’in retorik üzerine yaptığı çalışmalar, hala çoğu düşünürün bu konudaki temel çerçevesini oluşturmaktadır. Özellikle, Stagirite olarak bilinen üç ikna modeli bunu sağlar. Bunlar hatibin karakteri (ethos), dinleyenlerin duyguları (pathos) ve konuşmanın argümanlarıdır (logos). Buna ek olarak o, retorik icra üslubunu ve ayrımlarını işaret etmiş ve retorik parçaları olarak tasavvur edilen tüm ayrıntıları düzenlemiştir.⁶⁰

Retorik teori M.Ö. dördüncü yüzyıldan Antik dönemin sonuna kadar temelde halka açık konuşma öğretisi olarak algılanmıştır.⁶¹ Aristoteles sonrası hatipler o zamanki retorik el kitaplarına ve sofistlerin çalışmalarına aşina olmasına rağmen, hiçbiri retorik hakkında Platon ve Aristo’nun fikirlerini aşamamışlardır. Onların yayınlanan konuşmaları, Yunanistan’da, günlük hayattaki sözleşmeler ve mahkemelerdeki sözlü geleneğe dayalı konuşmanın sanatsal gelişiminden ziyade, belirli durumlardaki meydan okuma uygulamalarıdır.⁶²

Sonuç

Antik Yunan dünyasında özellikle M.Ö. V. Yüzyıldan itibaren Ege kıyısında yer alan İyonya bölgesinde maddi kalkınmanın ve özgür düşünme ortamının da etkisiyle felsefi bir hareketlilik olmuştur. Doğaya ve insana ilişkin birçok konu farklı bakış açısıyla tartışılmıştır. Bu durum, diyalektik ve retorik gibi bir takım tartışma ve ikna etme araçlarının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Başta Sofistler olmak üzere, Sokrates, Platon ve Aristoteles, Antik çağ retorik algısının şekillenmesinde önemli paya sahip olmuşlardır.

59 Bkz. Kennedy, agm, s. 14.

60 Fortenbaugh, William W., *Aristotle's Practical Side on his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden-Boston, 2006, s. 207.

61 Kennedy, agm, s. 5.

62 Bkz. Kennedy, agm, s. 16.

Her şeyin merkezine insanı ve onun anlık isteklerini koyan Sofistler şüpheli ve izafiyetçi bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlar, şüphe etmek için şüphe etmeyi esas almışlardır. Bu tutum onların teorik ve pratik her türlü işlerine yansımıştır. Duruma göre hareket etmeyi ya da tavır almayı gerekli kılan yaklaşım biçimlerini, karşıdakine izah etmek daha da önemlisi onları ikna etmek Sofistlerin en temel uğraşı olmuştur. İşte bu sebeple olsa gerektir ki Sofistler retoriğe sarılmışlar; süslü laflarla, kelime oyunları ile bezeli konuşmaları kendilerine temel yöntem olarak seçmişlerdir. Bu işte o kadar başarılı olmuşlar ki parayla retorik dersleri vermişler, hatta retorik temel eğitimin parçası haline gelmiştir.

Sofistlerle aynı dönemde yaşamış ve onların en keskin muarızı olan Sokrates de yöntem olarak şüpheyi ve konuşmayı esas almıştır. Ancak onun şüphesi de konuşması da Sofistlerinkinden oldukça farklıdır. O, şüpheyi amaç değil araç olarak, konuşmayı da güzel sözlerle kandırmak için değil hakikati ortaya çıkarmak için kullanmıştır. Onun kullandığı yöntem karşıdakine nutuk çekmek yerine yönelttiği sorularla karşıdakini konuşturmadır. Bu yüzden Sokrates, uzun konuşmalar yapmaktan sakınmış, düşüncelerini diyaloglar şeklinde ortaya koymuştur. O, Sofistlerin kullandığı türden bir konuşmayı sanat olarak kabul etmemiştir.

Antikçağdaki retorik algının şekillenmesinde en önemli işi belki de Platon yapmıştır. Bilindiği gibi o, Sokrates'in öğrencisi ve sadık bir takipçisidir. O, hocasının düşüncelerini diyaloglar halinde kayda geçirmiştir. *Pahaidros*, *Devlet*, *Protagoras* ve özellikle de *Gorgias* diyalogunda başta Sokrates olmak üzere Sofistler ve doğal olarak kendisinin retorik konusundaki düşünceleri yer alır.

Bu terimin ilk kez kullanıldığı *Gorgias* diyalogu neredeyse baştan sona retoriğin mahiyetine ilişkin Sokrates'le Sofistler arasında geçen bir tartışmadan ibarettir. Burada Platon Sokrates'in ağızından Gorgias'ın kullandığı anlamda ve şekilde retoriğin bir sanat olmadığını dile getirir. Sokrates, onun sanat dediği şeyin tıpkı yemek pişirmek gibi zevk ve haz vermeye yarayan bir görenek olarak gördüğünü ifade eder. Ona göre, Gorgias'ın sahip olmakla övündüğü ve sanat olarak kabul ettiği retorik onu *gülünç* duruma düşürmektedir. Sokrates, Gorgias'ın öğrettiği retorikle kendisinin söylemek istediği şeyin bir olup olmadığından emin değildir. Ona göre retorik, hiç de güzel olmayan bir şeyin parçasıdır.

Sokrates'e göre retorik, sanatla ilgisi olmayan fakat anlayışlı, cüretkâr ve insanlar ile konuşabilmek için çok kabiliyetli bir ruh isteyen bir iştir. Bu çeşit işi o, *dalkavukluk* olarak niteler. Ayrıca ona göre retorik siyasetin bir parçasına benzer ve onun dalkavukluk dediği budur ve çirkin bir şeydir.

Platon'un, Sofistlerin kullandığı anlamdaki ve biçimdeki retoriğe hiç iyi bakmadığı aşikârdır. Ancak onun bu kavram üzerinde sergilediği uzun tartışma bu konuyu dikkate aldığını göstermektedir. Bu gerekçeyle Platon'un kendi anladığı biçimdeki bir sanat hüviyetinde olan retoriği felsefe yapmanın bir aracı olarak gördüğü söylenebilir. Ancak şunu bir kez daha ifade etmek gerekir ki Platon'un bu kavram hakkındaki olumsuz tavrının temel nedeni, Sofistlerin, retoriği, ne şekilde olursa olsun karşıdakini ikna etme yöntemi olarak kullanmış olmalarıdır.

Şüphesiz Antik çağın son sistem filozofu Aristoteles'tir. O bilimin ve felsefenin hemen her kolunda olduğu gibi retorik konusunda da büyük bir başarıya imza atmıştır. Kendisinden önceki tartışmaları ve bunların sonucunda ortaya çıkan retoriğe ilişkin farklı algılama biçimlerini bir potada eritmeyi başarmıştır. Aristoteles'in retorik algısı kendisinden öncekilerden farklıdır. Ne Sofistler gibi retoriğe, sahip olduğundan fazla anlam yükler ne de Sokrates ve Platon gibi onu kötüler. Onun için retorik ihtiyaç halinde, kurallarına riayet edilerek başvurulması gereken bir ikna aracıdır. Teknik anlamda kesin bir ispat sağlamayacağı gibi tamamen de geçersiz değildir; her zaman işe yaradığı yerler vardır.

Aristoteles'e göre retorik, bir kimsenin sahip olduğu inandırma ve ikna etme araçlarını kullanma gücüdür. Bunun belirli kural ve kaideleri vardır. Aristoteles retoriğe ilişkin prensipleri bu konuda sistem dâhilinde yazılmış ilk eser olan *Retorik*'te bir araya getirmiştir.

Aristoteles'e göre retorik, diyalektik ve etikle benzerliği ve bağlantısı olan bir mantık konusudur. Mantık konusu olması onun ikna etmek için kanıtlara başvurmasından kaynaklanır. Bu yönüyle retorik, teknik bir konudur ve iyi öğrenilmesi gerekir.

Son bir cümleyle Antik Yunan dönemindeki retorik algısını özetleyecek olursak o, bir ikna aracı olarak kabul edilmiştir. Bu araç kişinin amacı doğrultusunda hizmet eder ve kullanım biçimine göre şekil alır.

Öz

Antik Yunan'da Retorik Algısı

Aristoteles'in *Metafizik*'teki ilk cümlesinden uyarlayarak söyleyecek olursak; her insan doğal olarak konuşmak ister. Konuşmaktan maksat bir kimsenin kendini, yani düşüncelerini ifade etmesidir. Düşünce, kimi zaman karşıdakini bilgilendirmek, kimi zaman sorgulamak, kimi zaman kendini savunmak, bazen de bir konuda karşıdakini ikna etmek için vb. saiklerle dile getirilir. Karşıdakini ikna etme amacıyla belirli kurallar çerçevesinde yapılan konuşmaya retorik denilir. Bu tarz konuşmanın kural ve kaideleri belirli bir zaman diliminden itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu dönemin, Antik Yunan devri olduğu kabul edilir. Bu açıdan Antik Yunan'daki retorik algısı, bu sanatın mahiyetini ve geçirdiği tarihsel süreci anlama açısından bir hayli önemlidir. Bu süreçte Sofistler, Sokrates, Platon ve Aristoteles retorik algının oluşmasında rol almış en etkin isimlerdir. Bu çalışmada sırasıyla bu aktörlerin, retoriğe ilişkin algılama biçimleri özet olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Retorik, İkna, Sofistler, Sokrates, Platon, Aristoteles.

Abstract

Perception of Rhetoric in Ancient Greece

If adapting to say the first sentence of Aristotle in *Metaphysics*; all men by nature desire to speak. Aim of speaking is to express one's self, i.e, his thoughts. Thought is expressed in many motives such as sometimes to inform and sometimes to inquiry and sometimes to defend him or herself and sometimes to persuade people. Speaking that to persuade people in definite rules is called rhetoric. Rules and regulations of this kind of speech began to emerge from a specific period of time. This period is assumed as the ancient Greek era. In this respect, the perception of rhetoric in Ancient Greece, this is a great deal of art is important in terms of understanding the nature and the historical process. In this process, Sophists, Socrates, Plato and Aristotle have played a most effective role in the formation of the rhetoric perception. In this study, understanding of these actors of rhetoric will be present in briefly.

Key Words: Philosophy, Rhetoric, Persuasion, Sophists, Socrates, Plato, Aristotle.

Kaynaklar

- Aristoteles, *Retorik*, (çev. M. H. Doğan), İst. 2008.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ank. 1997.
- Birand, Kâmuran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ank. 2001.
- Çapak, İbrahim, *Anahatlarıyla Mantık*, İst. 2012, s.180.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İst. 2010.
- Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ'da Doğan Bir Eğitim Sistemi Rhetorica Roma'da Rhetorica Eğitimi*, İst. 2001.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ank. 2011.
- Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, Ank. 2011.
- Fırıncı, Türkan, "Platon'da 'Retorik' Kavramı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Temmuz 2011, 4(2).
- Fortenbaugh, William W., *Aristotle's Practical Side on his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden-Boston, 2006.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İst. 2010.
- Kennedy, George A. "Historical Survey Of Rhetoric" (*Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C.-A.D. 400)*); içinde edit. Stanley E. Porter).
- Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, S. 30, 1999/2.
- McAdon, Brad, "Reconsidering the Intention or Purpose of Aristotle's Rhetorica", *Rhetoric Review*, C. 23, S. 3 (2004).
- Meyer, Michel, *Retorik*, (çev. İsmail Yerkuz), Ank. 2009.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ank. 2009.
- Platon, *Gorgias*, (çev. Reyan Erben), İst. 1997.
- Sönmez, Aykar, *Batı Retoriğinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme* (Basılmamış Doktora Tezi), Ege Ü.S.B.E. İzmir, 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İst. 1942.
- Zeller, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*, (çev. A. Aydoğan), İst. 2001.

HEIDEGGER'İN DÜNYA FENOMENİ

Musa DUMAN*

“Dünya” (*Welt*) fenomeni *Varlık ve Zaman*'da yürütülen ontolojik soruşturmanın merkezinde yer alan bir kavramdır. Kitap başlıca amaçlarından birisi dikkate alınamazsa tek kelimeyle anlaşılamaz kalır; “dünya fenomenini ontolojik olarak” açıklığa kavuşturmak (SZ, 89). Burada *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in dünya fenomeni ile neyi kastettiğini ana hatları itibariyle tartışacağız. Öncelikle, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da dünya kelimesini ontolojik-varoluşsal bir anlamda kullandığını açık bir şekilde ifade ediyor (SZ, 65). Bu ne anlama geliyor? Bunun anlaşılabilmesi için bazı temel noktaların açığa çıkarılmasına gerek var. Şimdi tek tek bu noktaları ele alarak ilerleyelim.

Herşeyden önce “dünya” ile kastedilen varolanların fiziksel âlemi değil. İkinci olarak, Heidegger'in dünyaya atfettiği anlam onun insanları karakterize eden olma tarzından, bir diğer ifadeyle varoluştan (*Existenz*) ayrı düşünülmeyecek bir düzlem olduğunu ima ediyor. İnsan varoluşu dünyanın açıklığında durmak, yani “orada olmak” (*Da-sein*), yoluyla eylemleşiyor. *Dasein* varlık ve anlamın açığa çıktığı açık alan, “orası” (*Da*) demek: insan olma, Thomas Sheehan'ın isimlendirmesiyle, esas itibariyle “anlamla-a priori- iştiğal”¹ (“a priori engagement-with-meaning”) ile belirlenir. Heidegger *Dasein* kelimesini hem varoluşun eylemleşmesini hem de bir varolan (*Seiende*) olarak insanı genel anlamda nitelemek için kullanır. Bundan çıkan sonuç, insan ve dünyanın birbirlerine ait oldukları ve birbirlerine işaret ettikleri yönünde.

Dolayısıyla, Heidegger'in anladığı şekliyle, dünya anlamla a priori iştiğalin bir mekânıdır, *Dasein*'in anlam varlığı olarak yerleşik bulunduğu sosyal ve tarihsel bir mekânıdır. Dahası, bizzat anlamsallığın karakterine has olarak içsel bir bağıntısallık tarafından belirlenmiş (contextual) bütüncül bir birliğe sahip bir alandır. İşte bu şekilde ancak dünya insanın anlamla a priori iştiğalinin temelinde yatmakta ve onu mümkün kılmaktadır. Burada dünyanın icra ettiği

* Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.

1 Thomas Sheehan, “Astonishing! Things Make Sense!”, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2012, s. 10.

fonksiyon açısından can alıcı nokta onun ard-yöresel karakteridir; işgörebilmek için kendisini geri çekmesi, dikkatin alanının dışına çıkması gerekir. Aşağıda da göreceğimiz gibi, bu durum, en açık bir şekilde, biz aletlerle veya teçhizatla (*Zeuge*) iştiler ederken kendisini gösterir. Bu açıdan bakıldığında, dünya tüm anlaşılabilirliği ard-yöresel düzlemidir, yaptığımız herşeyi yönlendiren, yaptığımız her şeyi bir şekilde biçimleyen, çerçeveyi oluşturan ard-yöresel varsayımların sıkı örülmüş bir bütünüdür. Heidegger buna “referans bütünü” (*Verweisungsganzheit*) (SZ, §16, §17, §18) diyor. Heidegger onun bilinç unsurundan daha fundamental olduğunu ifade etmek için onu “etrafla ilk elden alakadar pratik bakışın (*Umsicht*) içinde hareket ettiği” (SZ, 76) bir düzlem olarak niteliyor. Bu nedenle, anlaşılabilirliğin arkaplansal düzlemi olarak dünya ışığa benzetilebilir; ışık varlıkların bize görünmesini mümkün kılar ya da ışık vasıtasıyla varlıklarla karşılaşmamız olanaklı olur, ancak bunun olabilmesi için önce ışığın kendisi görmenin şeye yönelik bakışının dışında kalmalı, görünmez olmalıdır. Daha basit bir ifadeyle, nesneyi görürüz ama nesneyi görmemizi sağlayan ışık dikkatten kaçır. Kabaca söylersek, buradan Heidegger’in varmak istediği nokta şu; kendimizi dünya ile belli bir mesafede varlıklar olarak görmenin hiç bir yolu yok. Aynı şekilde, nesnelere “dolaysızca” ilişkide olan özneler değiliz. Dünyayı karşımıza alıp teorize etme ve şeyleştirme gibi bir imkânımız da olamaz. Dünya tecrübemizin içkin, aslı ve kurucu bir ögesi ise eğer, “dünya ile ilişki” kavramı bile tümüyle problemli hale geliyor, zira herhangi bir şeyin bir anlam ifade etmesi demek dünya içinde görünmesi, açığa çıkması demek.

Dasein kendisini bu dünyada fırlatılmış (*geworfen*) olarak “bulur.” Dünyada-olma içkin olarak belli bir “duygu-durum” (*Stimmung*)² içinde olmayı da ihtiva eder. Dasein kendisini hep belli bir duygu-durum içerisinde bulur (Heidegger’in *Befindlichkeit* dediği şey) ve geleceğe yönelik imkânlarla çevrelenmiş olarak varolur. Dasein’in varolması imkânlara açıklık olarak, kendisini ileriye/geleceğe atma (*Ent-wurf*, *pro-ject*) biçiminde gerçekleşir. Bu demektir ki insan varoluşu halihazırda bulunanlardan ve mevcut bulunanlardan (olgular ve nesnelere) ziyade imkanlar ile ilgili bir olma tarzına tekabül etmektedir. Dasein’i karakterize eden duygu-durum ve kendini gelecekteki imkanları itibarıyla ön-tasarlama dünyanın temel yapısına (*Grundverfassung*) aittirler. Bunun ima ettiği noktalardan bir tanesi şeylerin bizim için hiçbir zaman bir duygu-durumundan bağımsız olarak açığa çıkamayacağı, anlam ifade edemeyeceğidir; “anlama duygu-durumuna eşaslı bir şekilde (*gleichursprünglich*) aittir” (SZ, 270). Heidegger, bununla beraber,

2 *Stimmung* “ruhhalı” olarak da çevrilebilir. Kaan Ökten “haletiruhiye” diyor. Aslında, Heidegger açısından “ruhhalı” (ya da “haletiruhiye”) yanıltıcı olabilir çünkü buradaki “ruh” kelimesi ve içerdiği içsellik ve sübjektivist ton Heidegger’in özellikle kaçındığı bir ima. Bu nedenle ben “duygu-durumu” ibaresini deniyorum.

duygu-durumunu (*Stimmung*) epistemolojinin ve hatta psikolojinin terimleriyle değerlendirmekten kaçınır. Duygu-durumunu anlamak için her türlü içselciliğin ve doğalcılığın aşılması gerekir. Ancak duygu-durumu dıştan gelen bir şey de değildir (SZ, 136). Heidegger duygu-durumunu, daha çok, dünyada-olmanın zorunlu bir nasılı olarak, dünyanın bir bütünsellikle (zaten) açılmışlığına eşlik eden bir “atmosfer” olarak düşünmek ister veya aynı şekilde her duygu-durumu dünyayı belli bir şekilde bizlere açar (bkz. SZ, § 29). Bu perspektiften baktığımızda, duygu-durumu ne bireysel yaşantıların bir boyutu olarak ele alınabilir ne de psikoloji bilimi tarafından anlaşılabilir bir şey olarak. O, bireysel ve içsel olanı aşar, aynı zamanda deney verileriyle inşa edilebilecek bir fenomen, bilimsel araştırmanın neden-sonuç ilişkisinin kurucu varsayımlarına uyabilecek bir şey değildir. Her duygu-durumu bir bütün olarak dünya içinde olmanın belli bir açılmışlığıdır ve ancak belli bir duygu-durumunda bulunduğumuz içindir ki kendimizi bir şeylere (ve en başta imkânlarla) yöneltebilmekteyiz (SZ, 137).

Az önce bahsedildiği üzere, dünya referansiyel bir totalite, bütüncül ve bağlamsal bir anlam alanı. Heidegger Dasein’in varlıklarla iştigali için her zaman önceden verili bir çerçeve, üzerinde durulan bir zemin olarak bu referans totalitesi dışta bırakıldığında insan tecrübesinin ve anlamın anlaşılmasının mümkün olmayacağını ileri sürüyor. Bir şeyi şu ya da bu anlamda (mesela en başta pratik anlamda) “alabilmek” bu zemini öngerektiriyor. Bu zemine, dünyaya fırlatılmış olduğu için ve dünyanın tarihsel varlık yapısı kendisini biçimlendirdiği içindir ki (Heidegger’in *Faktizität* dediği şey) Dasein şeylerle anlayıcı bir ilişkiye sahip olabilmektedir. Bu anlama, Dasein’in kendisini geleceğe yansıtmasını, kendisini gelecekteki imkânları bakımından tasarlamasını da içinde barındırmaktadır. Şimdi artık şunu söylemek mümkün; böyle idrâk edilmiş bir dünya hem duyu-deneyiminden hem de refleksiyon (kendi üzerine refleksiyon da dâhil olmak üzere) daha önce gelir, daha aslidir.³ Epistemoloji ve bilim türevsel (*fundiert*) olmak zorunda çünkü ihtiyaç duydukları enilksel (*ursprünglich, primordial*) varsayımlar zemini üzerinde durdukları, durmak zorunda oldukları (bir) dünyadan geliyor. Eşdeyişle, anlam(a) ve deneyim radikal bir şekilde bağlama/ dünyaya dayalı.

Sonuç olarak, *Varlık ve Zaman*’da dünya fenomeni, insanın anlamsal varlığının temelidir; bu çerçevede Dasein’in varlık yapısı “dünyada-olma” (*in-der-Welt-Sein*) olarak tarif edilir. Yani, insanı hayvandan ayıran şey, insanda bulunan bir yeti, bilinç, zihin, *ratio* veya bir içsel mekanizma vs. değil, fakat her türlü içsellik (immanence ve interiority) ötesinde düşünülmesi gereken dünya

3 “... alle immanente Reflexion nur deshalb »Erlebnisse« vorfinden kann, weil das Da in der Befindlichkeit schon erschlossen ist” (SZ, 136).

fenomenidir.⁴ Dünya insanî diye karakterize edebileceğimiz tüm deneyimlerimizin aslı koşuludur. Ancak dünya temelinde Dasein şeyleri keşfedebilir ve anlamlandırabilir, varolanlarla ilgili olabilir, zira varolanlarla anlamlı ve anlayıcı ilişki anlaşılabilirliğin bu bağlamsal bütünlüğünden kaynaklanan ilgiler ve gaileler yoluyla olabilir. Dasein en başta şeyleri belli bir anlamsallık yapısı içerisinde zaten keşfetmiş durumdadır; Dasein her zaman anlamlı bir dünya ile zaten işe başlamaktadır, aksi takdirde hiçbir şey Dasein için anlam ifade edemezdi. Dahası şeylerin ona açıldığı bu anlamsallık ve onun içerdiği çerçeveye Dasein absorbe olmuş durumdadır. Heidegger bakışımız varolansal/ontik bir odaklanma ile yönetildiği oranda, dünya fenomeninin dikkatimizden kaçacağını iddia eder; diğer bir deyişle, dünya ontolojik bir fenomendir, herhangi bir yerde ve herhangi bir yolla bulgulayabileceğimiz bir varolan değildir; aksine şeylere yönelik her türlü görme ve keşfetmenin zemini, ön-şartıdır. Dünyanın ontolojik bir fenomen olması demek, varlığın belli yapı ya da anahtarda açılmışlığına (*Unverborgenheit des Seins*) karşılık gelmesi demektir. Dolayısıyla, soru varolanlarla değil, varolanların şu veya bu şekilde açığa çıkmasını belirleyen varlığın kendisi ile ilgili. Felsefi soruşturma en önce dünya fenomeninin transandantal olarak tahlil edilmesini, açıklştırılmasını gerekli kılıyor, ancak bu şekilde varlığın anlamı en üst düzeyde tespit edilebilir. Fakat dünya ile aramıza bir mesafe koymamız, dünyayı nesneleştirmemiz hiç bir zaman mümkün olamayacağına göre (yani, Husserlci strateji kabul edilemez ise) dünyayı (ya da aynı şekilde varlığı) felsefi olarak nasıl soruşturabiliriz? Heidegger'in buna verdiği cevap "hermenötik daire" (*Hermeneutische Zirkel*) firine dayanır; varlık sorusu tarihsel-ontolojik bir soru. Farklı çağlarda varlık insan toplumlarınca farklı şekillerde tecrübe edildi ve anlaşıldı; varolanlar farklı çağlarda insanlara farklı dünyalar içerisinde belirdi. Heidegger hermenötüğü, bu tarihsel momentin ya da tarihsel hayatın zeminini oluşturan olmuşsallığın (*Faktizität*) kendisini yorum düzeyine taşımasına (*selbst-Auslegung*) izin verme ısrarında ya da çabasında toplanır.⁵ Felsefe ve düşünme zorunlu olarak

4 Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Frankfurt: V. Klostermann, 1992) isimli (1930 yılı yaz sömestirinde verdiği dersin dersnotlarından oluşturulan) çalışmasında insanî özü tamamen dünya temelinde düşünme hamlesini sürdürür. Taşın dünyasız (*weltlos*), hayvanın dünyaca fakir (*weltarm*), insanın dünya-oluşturucu (*weltbildende*) olduğunu söyler (§42). Dünya varlıklar olarak varlıkların bir bütün olarak açılmışlığı (§68) ise, dünya-oluşturma bu açılmışlığın koşullarındandır; insan olmadan varlıkların açığa çıkacakları, anlam ifade edecekleri bir açıklık (*Da*) yoktur. Varlıkların anlamlı bir şekilde, yani bir bütünlük, bağlantısallık (*Zusammenhang*) içerisinde vuku buldukları (§74) bu açık alanı temellendiren, oluşturan şey ise *Eksistenz*'in proje (*Entwurf*) karakteridir (§76).

5 Bkz., *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, trans. J. Van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999), §3.

köklerine bir tarihsel dünyada sahiptir ve bu nedenle zorunlu olarak gelenekle bir diyalogdur.

Bu bakımdan, Heidegger için Batı geleneğiyle bu ontolojik diyalogu üstlenmek felsefi olarak zaruri bir ödevdir (aslında Heidegger'e göre sadece Batı geleneği felsefidir); ödev bu geleneğe sinmiş ve bu şekilde günümüz algısını yöneten temel ontolojik varsayımların ortaya çıkarılması ve radikal bir sorgulamaya tabi tutulmasıdır (bkz., SZ, Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie, §6). Modern Batılı dünya Greklerin başlattığı bir geleneğin son halkasıdır, Grek varlık algısının vardığı son noktadır. Varlık sorusu modern Batılı dünyaya ilişkin bir soru olduğu oranda, köklerini Greklerde, Greklerin dünya algısında, olma ve yaşama biçiminde bulan bir sorudur; varolanların bize açılma biçimi, anlamsal kodu eski Yunan tecrübesinde kendisini göstermiş olan bir varlıkla ilişki tarzında köklenmektedir. Grek tecrübesi vardığı en son noktada (Platon ve Aristoteles) varlığı akıl temelli, zihinselci bir özde anlama eğiliminde toplanır. Giderek felsefi ilginin tüm odağını varolanlar oluşturur; düşünce kendisini varolanlara tekabüliyet temelinde tanımlar ve kurar, hakikat zihin ve şeyler arasındaki uyuşmaya (*homoiosis*, *adequatio*) dönüşür. Varlığa/ Olmaya (*Sein*) sanki o bir varolanmış (*Seiende*) gibi yaklaşılır, olma ve olan arasındaki hayati fark (ontolojik ayırım) tamamen belirsizleşir. Felsefenin ve (ondan doğan) bilimlerin farklı şekillerde paylaştıkları ve işbirliği yaptıkları temel proje, Batılı varlık algısını belirleyen temel proje varolanların genel yapısı ve yasalarına ilişkin mutlak açıklık ve kavrayışa ulaşma projesidir. Bu arada, Heidegger'e göre Varlık sorusu ve onunla bağıntılı olan dünya fenomeni unutulmuştur; bir varolan için “dır, var” (*esti, est, ist, is*) denildiğinde neyin kastedildiğine ilişkin soru atlanmıştır. Ya da daha doğru bir ifadeyle, bu basitçe sorgusuz sualsiz varsayımlanmıştır. Bu da kaçınılmazdır, zira varolanlara her bakış Varlığın ışığında gerçekleşmektedir. Fakat Varlığın anlamına yönelik soru atlanırsa, felsefi soruşturma (ontoloji) aslı amacından kopar, gerçek bir içgörüden yoksun kör bir faaliyete dönüşür (SZ, 11).

Batılı dünya Grek uygarlığının son döneminde oluşan bu var'a yönelik önalgının, varsayımın, bu sorulmadan gizli ve geride kalan ön-kabulün merkezinde yapılanmıştır. Esas itibariyle, Heidegger'e göre, Batılı metafizik geleneğin varlık (ya da “olma”, *Sein*) mefhumu onun el-altında-bulunmaklık (*Vorhandenheit*) ya da mevcut-olma (*Anwesenheit*) anlamında alınması üzerine kurulmuştur. Halbuki el-altında-bulunmaklık bizim için dünya içindeki varolanlarla aslı karşılaşma şekli değildir, aksine türevsel olandır. Bir kez varolanlarla türevsel bir karşılaşma tarzınca belirlenmiş olan bu teorik model bir bütün olarak varolanların anlamı ve anlaşılabilirliği noktasında standart olarak sayıltılanınca, insanın anlam tecrübesinin aslı mahiyetine (şeylerle en başta *-zuerst-* nasıl olup da anlamlı bir şekilde kar-

şılaştığımızı) yönelik köklü bir tahrif kaçınılmaz oldu. Heidegger'e göre, varolanlar en önce pratik gayelerimiz için kullandığımız aletlerdir (*Zeuge*), *Varlık ve Zaman*'ın dilinde söylersek, kullanıma-hazır-olanlardır (*Zuhanden*) ve öncelikle pratik (hatta pragmatik) ilgiler ve gâileler ufkunda varolanlar bize beliriyor, bizim için bir anlam kazanıyor. Ve bu ufukta onlar her zaman bir bağlam ("referansiyel totalite", ya da "iştigal bütünü", *Bewandtnisganzheit*, ya da "ilişkiler bütünü", *Beziehungsganzheit*) içerisinde ortaya çıkıyorlar, asla tek başlarına değil; "*bir* teçhizat diye bir şey yoktur" (*Ein Zeug "ist" strenggenommen nie*) (SZ, 68).

Kısacası, birincil olan varlıklarla pratik meşguliyettir. Bu nedenle Dasein, "ilkin ve çoğun" (*zunächst und zumeist*) kullanıma-hazır olanlarla iş gören, bir yapıp-etme hengâmesine kapılmış bir fail olarak kendisine dünyada bir yer bulur. Heidegger insanın fenomenolojik olarak birincil durumunu tasvire yöneldiğinde, kafasındaki belirleyici model atölyesinde çalışmakta olan bir ustanın temsil ettiği modeldir. Birşey yapmak veya üretmek amacıyla kullanılan bir alet ya da teçhizat özelliği taşımayan, pratik ilgiden bağımsız, öylesine orada bulunan her şey el-altında-bulunandır (*das Vorhandene*). Bu anlamda, el-altında-bulunmalık (bulunsallık, *Vorhandensein*) hem privatif (yani, bağlamdan çıkarılmış bir anlamsallığı temsil eder) hem de derivatif (asli olmayan) bir olma tarzı ile karakterize olur. El-altında-bulunan varlıklar (mesela, tözler, nesnelere, olgular, değerler vs.) temelinde inşa edilmiş bir dünya dünyalıktan çıkmış (*entweltet, deworlde*) bir dünyadır, bağlam karakterini yitirmiş bir dünyadır, çünkü "kullanıma hazır varlıklar" (*Zuhandene*) bulunsallık lehine atlanmıştır, ya da Heidegger'in deyişiyle, "derileri yüzülmüştür" (SZ, 99). Bu arada şu da ortaya çıkmaktadır ki Heidegger için pratik projelerimizin ve uğraşlarımızın dışında olduğu oranda doğa ve doğal varlıklar (mesela, ötede ağacın üzerinde kendi halinde öten bir kuş) el-altında-bulunmakiğin düzlemine aittirler.⁶ İşte Batı felsefesinin tüm temel (yani, ontolojik) sayıltıları varlıklara bulunsal olanın örnekleyiciliği temelinde yaklaşmaktan doğmuştur. Halbuki dünya öncelikle kullanıma hazır varlıklarla yürüttüğümüz pratik meşguliyetin bir alanıdır, onun etrafında örülmüş bir ilişkiler ve anlamlar ağıdır. Yani, önce varlıklara teorik bir yaklaşımla değil, pratik ilgilerimiz ve kaygılarımız (*Sorge*) temelinde yaklaşıyoruz. Dikkat çekici olan ise Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da dünyaya teknolojik bir model temelinde, pratik-teknik faaliyetlerimiz aracılığıyla bize ulaşılabilir bir düzlem olarak bakıyor olması. Bu nedenle, birçok yorumcunun da işaret ettiği gibi, *Varlık ve Zaman*'a

⁶ Her ne kadar Heidegger *Varlık ve Zaman*'da romantik doğa mefhumunun imkânını dikkate alsada, bunu belirsiz bırakır (SZ, 65).

bir tür pragmatizmin⁷ hâkim olduğu görülüyor; yani, pratiğin aslî olduğu teorisinin son analizde her zaman pratikten beslenen bir şey olduğu tezi.

Şimdi iki tür varolan kategorisi karşımıza çıkıyor; işe-hazır (kullanıma hazır) varlıklar ve el-altında bulunanlar (bulunsal varlıklar). Ancak buna Dasein'ı da eklemek gerekir, çünkü Dasein ikisi de değil. Dasein kendi Varlığı kendisi için soru konusu olan bir varlık (SZ, 12), yani Varlık sorusu ile ilgili bir varlık; Varlık sorusu Dasein'ın asli ontolojik konstitüsyonuna aittir. Kullanıma hazır varlıklar “en yakınımızdakiler olarak dünya içerisinde keşfedilirler” (SZ, 72), bu keşif pratik bakışın (*Umsicht*) refleksiyon içermeyen keşfidir. Pratiğin teoriden daha fundamental olması, kullanıma hazır varlıkların (aletler ve teçhizat) bulunsal varlıklardan, pratik bakışın refleksiyondan, anlamının (*Verstehen*) teorizasyondan daha fundamental olması ile eşanlamlıdır. Öte yandan, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, dünya bir varolan (*Seiende*) değildir. Fakat bir ontolojik yapı olarak dünyanın karakteri öncelikle kullanıma-hazır varlıkların olma moduna işaretle açığa kavuşturulabilir, oysa el-altında bulunan varlıklardan hareket edince dünya fenomeninin üzeri kapatılmış oluyor. Kullanıma hazır varlıklar (gündelik pragmatizm çerçevesinde) işlevsellikleri ve önemleri itibarıyla sıkı bir şekilde bağlama dayalı iken, bulunsal varlıklar tipik olarak arıza durumlarında ortaya çıkan kontekstten bağımsız bir bakışın nesnelere dirler. İlk ve çoğun şeylere bakışımız a-teoretiktir, bilinç bile içermeyen, daha ziyade pratik ilgilerimizin uyardığı bir etrafa bakıştır, pürüzsüz bir faaliyetin akışı içerisinde şeyler zaten yerlerine sahiptir, onları dolaysızca anlarız. Bu demektir ki hem bilinç hem de teorik bakış çok sonra gelir ve bu, dünyada pratik yerleşikliğimiz temelinde gerçekleşir. Eğer bir daktilo kullanıyorsam, bu benim daha geniş bir ilgiler, kaygılar, gailer, müdahillikler (*Bewandtnis*) ve amaçlar ağıma aittir; daktilo ile bir dizi bilimsel yollarla betimlenebilecek niteliklere sahip bir şey olarak değil, işimi görmek için (mesela, bir rapor yazmak için) kullanılacak bir şey olarak karşılaşıyorum. Bir diğer deyişle, daktilo ile mesleğimin ya da sürdürdüğüm hayatın daha geniş kontexti içerisinde bir yeri olan yazma işime saydam ve dolaysızca ait bir şey olarak karşılaşıyorum. Fakat kritik nokta şu ki daktilo bu pratik bakışa o denli doğrudan, pürüzsüzce ve saydam bir şekilde beliriyor ki hiçbir bilinç ve refleksiyon faaliyetinin işin içerisine karışmasına gerek kalmıyor. Hatta bu iş esnasında daktilonun bizzat gözümün önünden kaybolduğunu da rahatlıkla söyleyebilirim. Yani, daktilonun bir daktilo olarak gereğince işgörebilmesi için, gözümün önünden çekilmesi, ben onu kullanırken onun neredeyse hiç farkında olmamam

7 Bkz., M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics* (Cornell University Press, 1991); H. Dreyfus, *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Cambridge University Press, 1991); B. Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism* (Cambridge University Press, 1999).

gerekir. Ancak eğer bir problem ortaya çıkarsa ve daktilo önceki gibi işgöremez hale gelirse, dikkatim bizzat makineye yönelir; daktilo benim için özel bir görünürlük kazanır, yani hesaplayan, analiz eden, tasarlayan ve “tematize” eden (önergeler kuran) bakışımın karşısında duran bir “nesne”ye (*Gegenstand*) dönüşür (SZ, 157-158). Bu problem bir şekilde çözüldüğünde önceki göze çarpmayan işlerliğine, kullanıldığı amaç uğruna dikkatten kaçış durumuna yeniden geri döner. Öyleyse, normal şartlarda herhangi bir bilinçli müdahale gerektirmeyen sürmekteki pürüzsüz, şeffaf, dolaysız faaliyetin (Dreyfus’un ifadesiyle, “maharet dolu başedim”/ skillful coping) sekteye uğraması durumu olarak “kullanım-dışı olma” (*Unzuhandenheit*) dünyayı bir referans ve iştigal ağı/bütünü olarak işfa ediyor. İma şu; insan hayatında refleksiyonu ve sorgulamayı başlatan şey kullanıma hazır varlıkların, teçhizatın işleyişindeki aksama ve çöküş, yoksa insan gündelik hayatın (*Alltäglichkeit*) verili güvenliği ve anlaşılabilirliği içerisine gömülmüş durumda hayatını sürdürüyor. Aristoteles de felsefenin kökenini hayrete (*thaumezein*), hayreti de açmaz (*aporia*) durumlarına bağlamıştı (*Metafizik I*, 982b 12-14). Yani, teorik/felsefi bakış ancak gündelik hayatın güvenli ve kendinden anlaşılır zemini ayağımızın altından çekildiğinde başlayabilir.

Şu halde, kullanıma-hazır-olma (*Zuhandenheit*) dünyasal bir karaktere sahip ve bir bağlam/kontext temelinde gerçekleşiyor. Dünya temelde aletler, eşyalar ve teçhizatlarla iştigal olarak nitelendirilebilecek gündelik hayatın içerisinde vuku bulduğu nihaî kontext demek, gündelik pratik hayatın ve bakışın içerisine yerleştiği mekânların (*Raum*) birbirine bağlandığı en genel mekân demek, bölgelerin (*Gegend*) bölgesi demek, muhitlerin (*Umwelt*) muhiti demek. Bu açıdan, dünyada-olma “ilkın ve çoğun” *Dasein*’ın ortalama gündelik hayatının gerçekleştiği çerçeveye tekabül ediyor. Bununla beraber, Heidegger’in bize sunduğu açıklama varolanların açığa çıkma, bizler için anlam kazanma tarzlarını yalnızca iki biçime indirgemesi sebebiyle pekala eleştirilebilir. Neden yalnızca iki? Kalem elime alıp çok sevdiğim bir arkadaşına mektup yazıyorum. Elbette, bir teçhizat kontexti içerisinde bu işi yapıyorum; kalem, kağıt, masa, oda vs. Yine de şunu sorabilirim: nedir bu yazılan mektup? Bir teçhizat mı (kullanıma-hazır olan)? Bir selülöz yığını (bulunsal olan) mı? Ya da mesela masamdaki biblio bunlardan birisi olabilir mi? Ya bahçedeki gül? Boyundaki kolye? Sevgililerin izlediği ay? Kedim? Ya da duvarımdaki tablo? Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki bu iki sırfı fenomenolojik ontolojisi bu bakımdan oldukça yetersiz.⁸ Belki de varlıkların

8 Ancak Heidegger’in, “Sanat Eserinin Kökeni” (*Ursprung des Kunstwerkes*, 1936) adlı olağanüstü önemli makalesinde sanat eseri ayrı bir varolan kategorisi olarak işin içerisine girer. Hemen sonraki yıllarda benzer şekilde “şey” (*Ding*, mesela “yüzük” ya da “kâse”) fenomeninden bahseder. Bu bize Heidegger’in varolanlar için daha başka varlığa çıkış tarzları da olabileceğine ne kadar açık olduğunu gösteriyor. 1955 tarihli “*Was ist das-die Philosophie?*” adı altındaki seminerini

bize açılmasının iki değil, birçok yolu, tarzı ve imkânı var. Fakat Heidegger'in başarısı her zaman zaten anlamlı bir dünya ile aşına, bildik ve bağlantılı bir anlamsallık ve ilişkiler ağı ile işe başlıyor olduğumuzu keşfetmiş olması. Tek bir şey söylemekle yetinelim; bu tez, eğer doğruysa, felsefenin ve ontolojinin bakışlarını zihinden ve nesnelere çevirerek dünya fenomenine ve orada yapılaşmış varlığın anlamına yöneltmesini gerektiriyor.

Eğer dünyada-olma (*In-der-Welt-Sein*) Dasein'in temel yapısını teşkil ediyorsa, Dasein bir ego, özne, ruh, zihin, bilinç ve hatta kişi olarak ele alınamaz. Dasein dünyasal, imkânsal ve pratik bir varoluş tarafından belirlendiği oranda bir beden varlığıdır aynı zamanda. O, diğer insanlarla birlikte varolur, onlarla bir dil ve tarih dünyasını paylaşan, zamansal bir varlık olarak dünyada varolur. Dil, toplumsallık ve tarih dünyanın özsel yapısına aitse, insan olma bunları paranteze aldığımızda anlaşılabilir kalır. Heidegger'in dünya fenomenine dayalı yaklaşımı beden, dil, tarih ve toplumsallık gibi zihinselci bakış açısının zorunlu olarak ıskaladığı katmanlara da yer verme kabiliyetine sahip. Dili alalım örneğin. Heidegger'in yaklaşımı dili temelde iletişim aracı olarak gören egemen anlayışa ters düşer. Bir araç ile arama mesafe koyabilirim, onu bir nesne olarak karşıma alabilirim, onu kullanırım ya da kullanmam, işim bittiğinde bir kenara koyarım. Kullandığım araç benim özüme ait olamaz. Dili iletişim aracı olarak görmek kendimizi dilden soyutlayabileceğimizi ima eder. Oysa bu mümkün müdür? Eğer dil bir dünya demekse ve bizim özsel varlığımızı oluşturuyorsa, bir ayakkabıyı çıkarıp ötekini giyinmek kabilinden bir dilden ötekine geçemeyiz. Bir dili konuşmak o dilin dünyasında olmak, yani bu dilin çerçevesinde şeylerin ve kendimizin bize açılması anlamına gelir. Bir dili konuşmak o dilin dünyasında durmak, bir dünyaya ait olmak, o dünyanın belirlediği özsel yapıda olmak ise, şu halde dilden önceki bir düzey insan için düşünülemez bir şeydir.

Dünyada-olma aynı zamanda zamansal, sonlu bir varlık olmak demektir; ancak imkânları olan, geleceğe bu imkânlarla yönelmiş, geleceğini tasarlayan bir varlık, yani bir varoluş/Existenz dünyada durabilir. Bu imkânsallığın ve eksistansiyel hareketliliğin temeli ölümdür ve aynı zamanda insanın ölümünü anlayıcı karakterde bir varlık olmasıdır. İnsanı varoluş/Existenz, belirlenmemiş, duraksız, ekstatik varlık yapan şey insanın kendi ölümüyle ilişkili bir varlık olmasıdır (*Sein-zum-Tode*). Varoluşun kaygısal karakterinin (*Sorge*) temeli ölümdür, her an gelebilecek bir ölüm, insanın her an dünyada artık bulunmamanın tehdidiyle

Aristoteles'in varlığın çok anlamlılığına dair meşhur sözünü ("to on legetai pollakchos") son derece sıradışı bir şekilde şöyle tercüme ederek bitirir: "olan-olmaklık birçok tarzda görünüşe çıkıyor" (Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen), bkz., "*Was ist das-die Philosophie?*" (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1966), s. 31.

karşı karşıya olmasıdır. Dünya zamansal bir sahadır. Ölümlü olmamız anlamla *a priori* iştigalimiz için oluşturucu bir öğedir. Heidegger buradan hareketle, *Varlık ve Zaman*'ın ilerleyen bölümlerinde, tarihselliğimizin (*Geschichtlichkeit*) dahi esasının ve en yüksek imkânlarının varoluşun zamansal, yani ölümlü, yapısının aktive edilmesinde, ölüme açıklık olarak ölüm imkânımızın sahiplenilmesinde (*Freisein für den Tod*) yattığını öne sürüyor (SZ, 384). Heidegger'in analizi ölümün, ölümlü ilişkinin insandan alınması durumunda insan için artık bir dünyanın olamayacağını, dolayısıyla ortada artık insan denen bir varlığın kalamayacağını öne sürüyor. Öyleyse *Varlık ve Zaman*'ın bakış açısından, ölümsüz bir hayat biz insanlara ait bir hayat olamaz.

Şimdi, insan olmadan dünya dünya olmadan insan olamaz. Varolanlar Dasein'dan bağımsız düşünülebilse de Varlığın kendisi Dasein'a bağlıdır; Dasein olmadan varlıklar şu ya da bu şekilde açığa çıkamazlar, anlam ve hakikat ifade edemezler. Ama Dasein da Varlığı anladığı için Dasein'dır. İşte dünya bu karşılıklı aidiyetin alanıdır. En basit bir anlama edimi dahi bir referanslar ardyöresi (*Hintergrund*) olarak, bir anlamlar, varsayımlar ve ilişkiler ağı olarak dünyaya bağlıdır; en basit bir şeyi imlemek dahi bu çerçeve sayesinde mümkündür. Yukarıda ayrıca dünyanın ölümlü varlıklara ait, yani zamansallık tarafından biçimlendirilmiş bir anlam(a) sahası olduğunu söyledik. Dünyada-olma ölümlü ilişkinin yarattığı varoluşsal bir hareketlilik ve duraksızlıkça (restlessness) karakterize edilir. Bu bakımdan, dünyada-olmanın varoluşsal yapısı olmayı el-altında-bulunmamlık (bulunsallık, *Vorhandenheit*) temelinde tasavvur eden bir perspektiften asla gereğince anlaşılabilir. Dasein “var” (*ist*) değildir, “varoluştadır” (*existiert*) demek, Dasein'ın “özü varoluşunda yatmaktadır” (SZ, 42) demek, Dasein'ın belirlenmiş kategorik bir yapısı yok demektir, aynı şekilde Dasein kendi imkânlarını anlayan onlara yönelik bir özgürlük varlığıdır demektir. Bu anlamda, ancak ölümlü bir varlık için özgürlük olabilir ve ancak özgür bir varlık dünyada durabilir. Dünyada-olmanın temeli insanın “kendi” ölümüyle, sonluluğuyla (*Endlichkeit*) ilişkisinin belirlediği özel türden bir zamansallıktır.

Buna mükabil, Batı geleneğinde insan el-altında-bulunmamlığın çeşitli formları (töz, zihin, özne gibi) bakımından tasarlanmaya çalışılmıştır. Latin dünyasına tercüme edilmiş haliyle Aristoteles'in “insan rasyonel bir hayvandır” önermesi bunun ilk ve en belirleyici biçimidir. Descartes felsefesinde vardığı müfrit formunda bu düşünce tecrübemizi bir özne-nesne modeline yerleştirir; buna göre insan özünde zihin, zihinsel olmayan herşey ise zihnin tasarımına verilmiş bir nesnedir. Bu bakış açısı dünyada-olmanın köklü bir şekilde çarpıtılmış bir yorumuna yol açar çünkü dünya fenomenini uzama indirgeyerek tümüyle insanın dışında bırakır ve bunun beraberinde insan temelde dünyaya ait olmayan

bir varlık olarak ortaya çıkar. Heidegger'e göre, Descartes'ın *lumen naturale* dediği şey, yani varolanlarla ilişkiyi mümkün kılan, nesnelere insan'ın bakışına açan ışık, dünya fenomeninden, insanın dünyasallığından, eksistensiyal-ontolojik yapısından başka bir şey değildir; ontik değil ontolojiktir (SZ, 133). Bu nedenle, Descartes'ın temel yaklaşımını sürdüren hatta yer yer radikalleştiren, Husserlci fenomenolojiden farklı olarak Heidegger'in fenomenolojisi dünya fenomenolojisi, amacı dünyada-olmanın fundamental yapılarını açıklığa kavuşturmadır; dünyada-olma öznellik ve bilinçten daha önce gelmektedir. *Varlık ve Zaman*'daki fenomenoloji insan tecrübesinin aslî dünyasal boyutlarını serimlemeyi amaçlar ve bu anlamda dünyada-olmanın üzerini örten teorik tutuma karşı direniş söz konusudur. Herşey bir yana, teorik tutum varolanlara el-altında-bulunmaklık (bulunsallık) temelinde yaklaşarak, olmayı bulunmakta-olma ve mevcudiyet olarak sayıltılmak suretiyle, şimdinin ve dolayısıyla zamandışılığın ışığında şeyleri kurma arzusuyla (*sub specie aeternitatis*) insan ve dünyada-olma için aslî önemdeki ölümle ilişkinin üzerinden atlar.

Nasıl ölümle ilişki içerisinde ortaya çıkan somut zaman deneyiminin fenomenolojik anlamda önceliği varsa, aynı şekilde bizzat deneyimlenen mekânın da fenomenolojik olarak önceliği olmalıdır. Bu mekânın temeli bir muhit (*Umwelt*) içerisindeki pre-reflektif, pratik ikâmetimizde yatar. İlk elden tecrübe edilmiş haliyle mekân dünyasallığımızı duyurur ve o, hiçbir şekilde Descartes'ın *res extensa*'sı ya da Newton'un *space* dediği şey değildir. Heidegger'in anladığı mekân gündelik ilk elden tecrübenin mekânı olmak bakımından daha çok Aristoteles'in *topos*'una benzer. Tek önemli fark şudur; Aristoteles doğa dünyasını anlamlandırmak için de mekân kavramını kullanır. Buna göre herşeyin doğal yeri vardır ve oraya doğru bir hareketlilik içerisinde. Modern fiziğin yukarı-aşağı, yakın-uzak, sağ-sol, merkez-çeper gibi nitelikleri birincil nitelikler olarak görmediği yerde, Aristoteles fiziği onları bizzat doğada bulunan özellikler olarak tasarılar. Oysa Heidegger yaşamış mekândan bahsederken bir fizik teorisi ortaya atmıyor, doğaya ait olgulardan hakkında konuşmuyor; aksine dünyanın ve insan tecrübesinin ontolojik karakteri ile ilgili bir şeyler söylüyor. Bir bakıma, Heidegger fenomenlerin ilk elden tecrübesine dayanan Aristoteles fiziğini insan dünyasına taşıyor. Buna göre, içinde herşeyin kendi yerine ait olduğu dünya bu mekânsallığın nihai çerçevesidir; mekânlar ve muhitler nihai anlamda bizi birbirleriyle ilişkilendikleri bir dünyaya tevcih ederler. Dolayısıyla, Heidegger'in mekân mefhumu, mekânı dünyada-olma çerçevesinde konumlandırışı, gündelik Dasein'ın ilk elden tecrübe dünyası açısından meseleye bakma gayretini yansıtır. Öte yandan şunu da görüyoruz; Kant mekânı öznenin duyarlılığının (*Sinnlichkeit*) *a priori* yapısına ait görürken, Heidegger onu dünyada-olmanın *a priori* yapısına ait bir boyut olarak görür. Bu mekân epistemolojinin ve fiziğin el-altında-

bulunmalık (bulunsallık) temelinde teorik olarak kurduğu (mantıksal, homojen ya da öylece uzanan) mekândan köklü bir farklılık arz eder; mekânın fenomenolojik özü kendisini pre-reflektif düzeyde, yani kullanıma-hazır varlıklarla iştiğal ettiğimizde gösterir. İşte burası Aristoteles'in *topos*'unun düzeyidir. Aristoteles bunu daha kavrayışlı bir şekilde dile getirme konumundaydı çünkü ontolojisi pratiğe oldukça yakın bir yerde duruyordu; gerçekten de, Aristoteles ontolojisi varolanlarla *tekhne* temelinde ilişki modeli üzerinden geliştirilmiştir; mesela, madde-form ayrımı, dört-neden öğretisi vs.⁹

Heidegger tüm bilimlerin ve ayrıca geleneksel felsefe disiplinlerinin (özellikle epistemoloji) dünya fenomenini dışta bırakmaya, anlamayı, algıyı ve fenomenleri bağlamlarından koparmaya dayalı olduklarını düşünür. Dünya fenomeninin gözden kaçırılmakta oluşunun en uç ifadesi Descartes ile başlayan modern epistemolojide karşımıza çıkıyor. Bu epistemolojik projenin kalkış noktası özne-nesne modelidir, yani nötür nesnelere tasarlamaya yönelmiş atomik, dünyasız, yalıtılmış özne varsayımdır. Heidegger açısından, bu proje insan olmanın (yani, "varoluşun") imkânsız ve derin bir şekilde yanıltıcı bir tasvirini barındırmaktadır. Herşeyden önce, dünyada-olma, insanın dünyada bedensel özellikleri ve pratik ilgileri temelinde yerleşikliği gerçeği unutulur. Esasında arkada yatan en önemli hususlardan bir tanesi Platonik-Hristiyan gelenekten, yani Batı geleneğinden gelen yerleşik bir algı; bu algı insanı özü bakımından dünyaya yabancı bir varlık olarak itihaz ediyor. İnsan buna göre bedene, dünyaya ve doğaya karşıt bir öz olarak görülmeli (Platon), ya da tanrı suretinde yaratılmış bir akıl varlığı (Hristiyan gelenek). Bir adım ötesi ise, Descartes'ın ruhsal tözü, düşünen şeyi (*res cogitans*) ve Kant'ın transandantal egosu.

Şunu söylemek zorundayız; insan dünyasal olduğu ölçüde bedensel bir varlıktır da, bedenli olmak insan olmanın özüne aittir. Bununla beraber, *Varlık ve Zaman* hakkındaki en ilginç sorulardan bir tanesi şudur; neden Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu eserde yürütülen tüm tartışmalar için hayati önemdeki beden sorusunu alelacele savuşturuyor? (SZ, 108). Dasein ve dünyada-olma hakkında (kaygıdan ölüme) söylenen herşey bizi bedenli faaliyete (embodied agency) götürüyor.¹⁰ Aynı şekilde dünyada-olmanın aslî özellikleri (*Existentialia*) insanın bedensel varoluşunda zeminini buluyor. Dasein'in mekânsallığı (*Räumlichkeit des Daseins*) ciddi bir örnek. Pre-reflektif, pratik bedensel becerilerimiz olmadan, insanın mekânsallığı düşünülebilir mi? Şeylerle pratik ilişkimizin pre-reflektif

9 Heidegger bu noktaya değinir, bkz., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3* (GA 33) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990), ss. 136-148.

10 Burası Merleau-Ponty'nin *Varlık ve Zaman* eleştirisinin temeli ve *Algının Fenomenolojisi*'nin hareket noktası. Zihin açıcı bir tartışma için bkz., Kevin A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body* (New York: SUNY Press, 2009).

zemini önce bedense, bedenın kullanıma-hazır olma kılığı ise, etrafa pratik bakış da, dünyada ikamet de ancak bedenli bir eylemselliğın yapabileceğı bir şey olabilir. Kısacası, Heidegger'in tüm fenomenolojik analizinin belkemiğini oluşturan kullanıma-hazır-olma kategorisinin temelini beden olarak düşünmek zorundayız.

Öte yandan, Heidegger'in dünya fenomeni üzerine tezleri hakikate ilişkin bazı hayati sonuçları da beraberinde getirmiştir. Geleneksel düşünceye göre, hakikat (*Wahrheit*) önermelerin bir niteliğı ya da fonksiyonudur (SZ, 154). Buna göre, hakikatle ilişkimiz sadece önermeler kurduğumuzda kendini gösterir, ne önce ne de sonra. Heidegger bu hakikat mefhumunu yanlış bulur. Önerme niteliğı taşıyan cümleler meydana getirmeden önce de hakikatle iştigal ediyoruz. Aslında her an hakikatle ilgiliyiz çünkü dünyada-olma özü gereğı hakikatle ilgili olma demektir; “*Dasein zaten hakikatin içerisinde*” (*Dasein ist “in der Wahrheit”* SZ, 221). Hakikat bir Existential'dir, dünyada-olmanın asli boyutlarından bir tanesidir (SZ, 226). Gündelik hayatımızda varlıklarla pratik meşguliyetlerimizde varlıklar şu ya da bu anlamda bize belirirler ve dahası, söz konusu pratik faaliyetlerimizde varlıklara pratik bakışımız zaten açılmış bir muhit (*Umwelt*) temelinde gerçekleşir, pratik bakış bu şekilde “etraftaki” varlıkları keşfedebilir. Varlıklar en önce belli bir şekilde zaten anlaşılma-mış/açılma-mış/aydınlanma-mış olsa hiçbir şeyi anlamamız mümkün olmazdı, keza önermeler de kuramazdık. Bu en başta açılmış ya da ışıklandırılmış alan dünyadır; Heidegger onu *Lichtung* olarak da isimlendirir. Önermesel hakikat (*Richtigkeit*) dünyanın bu enbaşta (*ursprünglich*) açılmışlığına dayanır, böylece önerme ve olgular arasında bir tekabül yet aramak bizim için mümkün olabilir. Bu açılmışlık yine de mutlak bir açıklık anlamına gelmez, kapalılık boyutunu da hep kendi içerisinde taşır; şeylerin bana belli bir şekilde açılıyor olması, diğer şekillerde açılmıyor olduğu anlamına da gelir. Heidegger bu açılmışlığa her zaman eşlik eden kapalılık boyutunu anlam (ve dolayısıyla hakikat) fenomeni açısından hayati bulur; mutlak bir açıklık insanlar için anlam(a) imkânını ortadan kaldırır.¹¹ Önermesel hakikat şu halde kontextlerin kontexti olarak, kurulu bir açılmışlık alanı olarak dünyayı öngerekser. Yukarıda ifade edildiğı gibi, her zaman zaten anlamlı bir dünya ile işe başlıyoruz (ve başlamak zorundayız) ki bu dünya bizim için tüm önermelerin asli varsayımlarını devşirdiğı hakikatin enilksel formudur. Başka bir ifadeyle, ilkin ve çoğun yapılaşmış bir anlamların gönderme ağı (dünya) olarak varlığın belli bir açılmışlığı, anlaşılma-mışlığı (*Unverborgenheit des Seins*) ile hareket ediyoruz; herhangi bir varolanla iştigalden önce, bu iştigalin önkoşulu olarak onun zemininde duruyoruz. Bir

11 Herakeitos'un şu sözü akla geliyor; “Delphi'de oturan tanrıca ne [tamamen] açık ediyor (*legei*) ne de gizliyor (*kryptei*), yalnızca işaretler veriyor (*semainei*).” Heidegger bu sözü yorumluyor, bkz., *Introduction to Metaphysics*, trans. R. Polt and G. Fried (New Haven: Yale University Press, 2000), s. 181-182.

önerme kurmak, A x'tir demek, önce A ve x'i anlamamızı gerektirir, bu ise başka (ve yakından bakıldığında son derece kompleks) ilişkiler ve terimleri de, bunların oluşturduğu referansiyel ağı da, önceden anlamamızı gerekli kılan bir dünya temelinde olabilir. Kısacası, önermesel hakikat (A, x'tir) hakikatin asli değil, bilakis bir şekilde varlığın ilksel açılmışlığına dayanan türedi bir fomudur. Tüm anlam bakışın içerisinde varolanlara anlamlı bir şekilde ulaşabileceği, içerisinde anlayıcı bir şekilde hareket edebileceği, ya da varolanların içerisinde anlamlı bir biçimde ortaya çıkabileceği, bir önceden anlaşılabilirliği ve bunun bağlamsal bütünlüğünü (*Zusammenhang*) talep eder. Bu varlığın ilksel açılmışlığıdır.

Dünyada olma ya da ikamet etme biçimimizi karakterize eden şeyin “ünsiyet” (*Vertrautheit*)¹² olduğunu söylemek mümkündür: “Her ilgilenme (*Besorgen*) dünya ile belli bir ünsiyet nedeniyle zaten ne ise odur. Bu ünsiyet içerisinde Dasein karşılaştığı dünya-içre varlıklarda kendisini kaybedebilir, bunların büyüme kapılmış olabilir” (SZ, 76).¹³ Bu son derece kritik bir iddidadır. Dünya ünsiyet peyda ettiğimiz bir tecrübe alanı olarak düşünüldüğüne göre, *Varlık ve Zaman*'ın birinci faslında (*erster Abschnitt*) sunulan fenomenoloji, bir bakıma, bir ünsiyet fenomenolojisidir. Fenomenler bizzat dünyaya dair olmaları, en yakınımızda (*zunächst*) olmaları itibariyle dikkatimizden kaçmaktadırlar; ilk elden tecrübenin dünyası kendinden anlaşılabilirlik ve ünsiyetin beraberinde getirdiği bir tür unutuşa, verili olanda absorbe olmaya sahne olmaktadır. Öte yandan, gelenek de bu unutuşu pekiştirmekte, fenomenlerin kendilerine gitmeyi zorlaştırmaktadır (bkz. SZ, §6, §7). Bu ayrıca Heidegger fenomenolojisinin içerdiği özel türden zorluk hakkında da bize bir fikir vermektedir, zira fenomen tam da ünsiyet (gelenek de ünsiyetin bir parçasıdır) içerisinde ve ünsiyetten ötürü hep gizlenme eğilimindedir; kendinden anlaşılabilirlik (self-evidence) ve ortak duyu (common-sense) ünsiyet olarak, bir tarihsel hayatın bizde sinmişliği olarak felsefi görüş için hakemlik iddiasında bulunamazlar, aksine onlar fenomene ulaşmaya çalışan aslı ontolojik soruşturmanın önündeki engellerdir.

Heidegger'in kendisellik/sahicilik (*Eigentlichkeit*) kavramı da (*Varlık ve Zaman*'ın ikinci faslında ele alınır) bu bağlamda dikkat talep etmektedir, çünkü sahicilik ya da kendisellik kendimizin gerçek mahiyetinin geleneksel metafizik

12 Kaan Ökten, *Vertrautheit*'i “aşinalık” olarak çeviriyor (bkz., *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, 2006, s. 79). İngilizce çeviriler “familiarity” olarak karşılıyor. Kanaatimce, “aşinalık” kelimesi *Vertrautheit*'in ima ettiği “derin, içsel yakınlığı” (intimacy) yeterince iyi veremiyor. “Ünsiyet” ve “insan” kelimeleri arasındaki etimolojik ilişki de dikkatle ele almaya değer. Hatta “nisyan” kelimesi de buna eklenmeli; ünsiyet nisyanı beraberinde getiriyor.

13“Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt. In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein.”

anlamda “ego” olmadığını, tam tersine ego düşüncesinin sayıltıladığı varlıksal tamlıktan mahrumiyet olduğunu, ontolojik yoksunluk olduğunu ima etmektedir. Dasein gerçek, sabit, kendinde temellenmiş bir kim-liğe sahip değildir, ya da eşdeyişle Dasein asla tözsel bir birlik ve bütünlük değildir, aksine bunun olmayışı, imkânsızlığıdır. Heidegger bunu Dasein’ın sonuna kadar bir proje (*Entwurf*) olarak kaldığını söyleyerek net bir şekilde ifade eder. Eksistensiye yerleşik bulunduğum dünya olmaksızın, yani sayesinde varlıklarla anlayıcı bir şekilde iştiğal imkânına ancak sahip olabildiğim dünya olmaksızın, “ben” demem dahi mümkün değildir. Bir anlamda, “ben” demek yanıltıcı olabilir, çünkü kelimenin sayıltılıyorsa görüldüğü bütünlük, bağımsızlık, diğer insanlardan ayrılabilirlik gibi koşullar gerçekte karşılanmıyor. Nitekim (geleneğin algısı temelinde baktığımızda da) Aristoteles *Kategoriler*’de bir şeye “var olan” (*to on*) diyebilmek için, onun belli şartları karşılaması gerektiğini söyler, yani töz (*ousia*) olmalıdır, ayrık ve kendi-başına olmalıdır. Zamansal bir proje olarak kendime ve aynı şekilde diğer varolanlara yönelik farkındalığımı diğer insanlarla paylaştığım dünyaya borçluyum. Diğer insanlar ise karşı karşıya geldiğim ayrık bireyler, otonom özneler değiller, bilakis bir dünyayı paylaşma temelinde varolmaktalar; öteki insanlar da benim bir *Existenz* olarak varlık kostitüsyonuma aittirler (*Mitsein*). Varlığın açığa çıktığı mahal, Dasein’ın (orada-olma’nın) Da’sı (ora’sı), keza orada-olmanın içerdiği “oralı-olma” (*Sorge*), esasında bir birlikte-dünyaya (*Mitwelt*) karşılık geliyor. Bu birlikte dünya öncelikle kamu dünyasıdır, *das Man*’ın dünyasıdır. Ben esasında yanılısamacıdır (illüzyon), *das Man*’ın fonksiyonudur, anonim benim bizdeki yansımasıdır, son tahlilde bana ait olmayandır. Bana ait olan ise, kendiselliğim (*Eigentlichkeit*), her türlü kişi ve ego tasarımıının ötesinde insanı bir mahâl (*Ort*) olarak ortaya çıkarır, varlık sorusunun olaylaştığı anın (*Augenblick*) mahalli olarak. Öte yandan, Dasein’ın kendiselliğinin tüm saflığıyla (yani, kamudan ayrıklığıyla) belirmesi her türlü ilişkiden bağımsız bir ilişkide, ölümle ilişkide verilmiştir, ölüme önceden koşmada (*Vorlaufen*). Tuhaf olan nokta, felsefi hakikatin (yani, varlığın anlamının ne olduğunun) Dasein’ın kendiselliğini talep ettiğini de hesaba katacak olursak, ölümle ilişkinin Heidegger’de bir tür *cogito* deneyimi gibi işlevi görmesi.¹⁴

Eğer Dasein tamlığı içerisinde verili bir yapı, kendi-başına tözsel bir bütünlük değil de, bir projeyse, bitmemiş ve bitmeyecek bir taslak ise, biz Dasein’ı hiçbir zaman el-altında-bulunmaktaki varlıkların bitmişlik ve belirlenmişliğe dayalı karakteri temelinde, halihazırdalık ve mevcudiyet temelinde açığa kavuşturamayız. Bu demektir ki sözde tözsel ben’e yönelik ya da bizdeki sözde öznel güçlerin birliğine yönelik psikolojik ya da epistemolojik varsayımlar ve aynı şekilde insan

14 Michel Haar, *Heidegger and the Essence of Man*, trans. W. McNeill (New York: SUNY Press, 1993), s. 6.

ve diğer canlılar arasında kategorik bir ayırım yapmayan doğalcı varsayımlar insan gerçeğini, onun dünya fenomenine sıkı sıkıya bağlı ontolojik karakterini gözden kaçırmak zorundadırlar. Fakat insanın dünyasallığını vurgulamak aynı zamanda insanın dışsallığını (exteriority) vurgulamaktır. Dışta-durma olarak varoluş (*Ek-sistenz*) zaten bunu açıkça ifade eder. Aynı şekilde insanın ekstatik zamansallığının, imkânlarla yönelmiş varoluşunun onun dışarıda, varlığın açıklığında dünyada durmasını temsil ettiği açıktır. Varlığın açıklığında, dünyada durma olarak dışta durma, insan olmanın Varlık olayına (*Ereignis*) kendini açmada, açık tutmada toplandığını duyurmaktadır. Ancak unutmayalım insanın Varlığa açık durması Varlığın zaten açılmışlığında gerçekleşir, olanaklıdır. Varlık sorusunu sormak, bu soruyu üstlenmek söz konusu açık tutmanın enüst biçimidir. Varlığın olayı ise aşkınlığın (*Transzendenz*) olayıdır; dünyanın açılmışlığı onun aşkınlığın sahası olmasına karşılık gelir. Dasein'in diğer varlıklara nisbeten "ontolojik önceliği" aşkınlık ve hakikate ait olmasından kaynaklanır.¹⁵ Netice olarak, *Varlık ve Zaman*'ın ana konularından birisi olan dünyanın ontolojik-varoluşsal anlamının altında yatan şey, Dasein'in ontolojik-varoluşsal karakteri, temel konstitüsyonunun dünyada-olma olarak belirlenmiş olmasıdır.

İşaret edildiği gibi, bu durum bilincin içselliğince (*Immanenz*) tanımlanmış mesafeli, kendi içinde tam monadlar, yani dünyasız egolar, olmamıza mücadele etmiyor. Örneğin, radikal şüpheci felsefi tavrın ortaya çıkışını ele alalım. Radikal şüpheci tavırda insanın dünyada durduğu herhangi bir yer söz konusu olamaz; insan bir "uçan adama"¹⁶ solipsistik bene dönüşür. Fakat bu, şüpheci girişimin kendi altını oyduğu anlamına da gelir. Çünkü şunu fark etmek kolay; en basit bir şüphe dahi önceden bir şeyler bilmeyi, varolanları şu veya bu şekilde anlamayı, gerekli kılar; şüphenin imkânı önceden varolan belli bir bilgi kümesine bağlıdır ki, bu da radikal bir şüpheci tavır için çelişki demektir. Aristoteles de İkinci *Analitikler*'de işaret ettiği gibi tüm öğrenme önceden bir şeyler bilmeyi öngerekser (71a 1-2). Her zaman şart olan bu ön-bilme zorunlu olarak bir referansiyel totalite içerisinde, yani nihai bir referans çerçevesi, bir dünya içerisinde, eklemelenmiştir. İnsan için bilme ve anlama noktasında ne "sıfır durumu" diye bir şey söz konusu olabilir ne de varsayım içermeyen mutlak başlangıç noktaları. Bu, akla *Principia Mathematica*'da iki kere ikinin dört olduğunu ispat etmek

15 Bkz., SZ, s. 38 (Frankfurt: V. Klostermann, 1977, GA 2), özellikle Heidegger'in sonradan eklediği not (a).

16 Burada gönderme modern çağ felsefesi (özellikle rasyonalizm) üzerinde ve dolayısıyla özne metafiziğinin ortaya çıkışı üzerinde köklü etkisi olan İbn Sina'ya ve onun "uçan adam" olarak bilinen meşhur düşünce deneyine. Bu düşünce deneyi dünyadan tamamen bağımsız bir zihin varsayımı üzerine kurulu.

için düzinelerce sayfa harcayan Russell'ı getiriyor.¹⁷ Muhakkak ki eğer önceden $2 \times 2 = 4$ 'e inanmıyorsanız, bunu yapmaya girişmenin ne imkânı ne de bir anlamı olabilir. Bu nedenle, biz insanlar için mutlak şüpheciler olmak hiçbir şekilde mümkün değildir, keza, Descartes örneğinde gördüğümüz gibi, onun ikiz kardeşi olan mutlak kuruculuk (foundationalism) da olanaklıdır. Zira her ikisi de dünyayı askıya alma girişiminden doğuyor ya da, aynı şey, kendimizi ilgiden bağımsız (disengaged) özneler olarak sayılamaktan. Kısacası en basit şüphe bile ancak dünya temelinde mümkün olabilir.

Öz

Heidegger'in Dünya Fenomeni

Bu makalede, esas itibariyle Heidegger'in temel eseri olan *Varlık ve Zaman*'a dayanarak Heidegger'in dünya analizinin kilit yönlerini inceliyorum. Bu şekilde, Heidegger'in "dünyada-olmanın" (*In-der-Welt-Sein*) hermenötik fenomenolojisini ele alıyorum. *Varlık ve Zaman*'da sunulan dünya analizini tartışarak Heidegger'in Husserl'e varıncaya dek modern felsefeyi karakterize eden bilince dayalılığı aşma girişimini anlamaya çalışıyorum. Dünya mefhumu insanı içtelik ya da mevcudiyet bakımından değil, dışsallık bakımından, yani varoluş olarak tasavvur etmemizi gerekli kıldığını göstermeye çalışıyorum.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, dünya, dünyada-olma, fenomenoloji, bilinç, varoluş.

Abstract

Heidegger's Phenomenon of the World

In this article, I explore key features of Heidegger's analysis of world drawing mainly on the *Being and Time*, Heidegger's *magnus opus*. I address thereby Heidegger's hermeneutical phenomenology of "being-in-the-world" (*In-der-Welt-Sein*). By discussing the analysis of world presented in the *Being and Time* I try to understand Heidegger's attempt at overcoming dependence on consciousness which characterizes the modern philosophy up to Husserl. The phenomenon of world, I try to show, requires that we conceive of man not in terms of immanence or presence, but in terms of exteriority, that is, as existence.

Key Words: Heidegger, world, being-in-the-world, phenomenology, consciousness, existence.

¹⁷ Anthony Kenny bu noktayı zikrediyor, bkz. *An Illustrated Brief History of Western Philosophy* (London: Blackwell, 2006), s. 152.

Kaynaklar

- Aho, Kevin A. *Heidegger's Neglect of the Body* (New York: SUNY Press, 2009).
- Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Cambridge University Press, 1991).
- Haar, Michel. *Heidegger and the Essence of Man*, trans. W. McNeill (New York: SUNY Press, 1993).
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967).
- --- *Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977).
- --- *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper Perennial, 2008).
- --- *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006).
- --- *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, trans. J. Van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999).
- --- *Aristoteles: Metaphysik 1-3* (GA 33) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990)
- --- *Introduction to Metaphysics*, trans. R. Polt and G. Fried (New Haven: Yale University Press, 2000).
- --- "Was ist das-die Philosophie?" (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1966).
- Kenny, Anthony. *An Illustrated Brief History of Western Philosophy* (London: Blackwell, 2006).
- Sheehan, Thomas. "Astonishing! Things Make Sense!", *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, vol. 1 (2012). <http://www.heideggercircle.org/Gatherings2011-01Sheehan.pdf>.

METAFİZİKSEL BİR SORUN OLARAK KÖTÜLÜK

Eyüp AKTÜRK*

Tanrı teistik dinlerde her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlıktır. Yani, Tanrı mutlak ve aşkın bir zattır. Ancak kötülüğün varlığından hareketle Tanrı inancını çürütmeyi amaçlayan ateistik yaklaşımlara göre, evrende var olan kötülüğün ontolojik gerçekliği rasyonel teistik bir inanç için temel bir sorundur. Çünkü mutlak bilgi, güç ve iyilik gibi mükemmel niteliklerle/sıfatlarla tanımlanan bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birlikteliği mantıksal bir çelişkiye neden olmakta; ya da en azından mükemmel niteliklerle tanımlanan bir Tanrı'nın var olma olasılığını düşürmektedir.¹ Yani, ateistik çerçeveden bakıldığında, söz konusu mutlak niteliklere sahip bir Tanrı var olsaydı evrendeki kötülüklere izin vermezdi. Bu anlamda ateistik düşünceye göre kötülüğün ontolojik gerçekliği Tanrı'nın var olmadığına ilişkin iyi bir kanıt sayılmaktadır.

Peki, teistik bir çerçeveden bakıldığında kötülüğün kaynağına ilişkin ne söylenebilir? Evrenin yaratıcısı Tanrı ise nasıl oluyor da bu evrende kötülük var olabiliyor? Mutlak kudret sahibi ve mutlak iyi olan bir Tanrı bu kötülüğe neden izin veriyor?² Şüphesiz kötülüğün kaynağını açıklamayı amaçlayan yaklaşımları bir başlık altında toplamak zordur. Kötülüğün varlığını açıklamayı hedefleyen düşünce biçimlerinden bir tanesi “metafiziksel kötülük”tür. Bazı düşünürlere göre ‘metafiziksel kötülük’ kavramı teodise tartışmalarında başından beri kulanılmasına rağmen bu terimi ilk kullanan Leibniz gibi görünmektedir.³ Leibniz kötülük türlerini (i) metafiziksel kötülük (ii) fiziksel kötülük ve (iii) ahlakî kötülük olmak üzere üç kategori altında ele almaktadır. Ona göre metafiziksel kötülük yaratıklardaki asli kusurluluktan (*imperfection*) kaynaklanmaktadır. Acı çekmek (*suffering*) fiziksel kötülüğe işaret ederken; günah işlemek ise ahlakî kö-

* Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D. Yrd. Doç. Dr.

1 Bkz. Derk Pereboom, “The Problem of Evil”, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, ed. William E. Mann, (Oxford: Blackwell, 2005), s. 148-149.

2 G.W. Leibniz, *Philosophical Essays*, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber, (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s.113.

3 Hick, John, *Evil and the God of Love*, (New York: Palgrave Macmillan, 2010), s. 13'teki 2. dipnottan alıntılandı.

tülüğe örnek olarak verilebilir. Leibniz, nihai anlamda, gerek fiziksel kötülüğün gerek ahlaki kötülüğün nedeni olarak da metafiziksel kötülüğü göstermektedir.⁴ Bu açıdan metafiziksel kötülük kavramı yaratılmış olan evrenin sınırlılığı ve sonluluğu gerçeğine işaret etmektedir.⁵ Yaratılan/nedenlenen varlık, mükemmelliğin kendisinden (Tanrı'dan) daha düşük bir mükemmellik düzeyinde olmalıdır. Bu da 'metafiziksel kötülük' olarak ifade edilmektedir.⁶ Dolayısıyla bu çalışmayla önce metafiziksel kötülüğün ne olduğu tanımlanmaya çalışılacak, sonra da metafiziksel kötülüğün temel iddialarından hareketle kötülük sorununu bir çözüme kavuşturabilir miyiz? sorusuna cevap aranacaktır.

Denilebilir ki mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile O'nun eseri olan evrendeki kötülük arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışan Leibniz,⁷ kötülüğün nedenini doğrudan Tanrı'nın iradesine bağlamaktan kaçınmaktadır. O, kötülüğün kökenini Tanrı'dan bağımsız, madde gibi, bazı bileşenlerde aranması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre, kötülüğün kökeni yaratılmış olanın (*creature*) doğasında aranmalıdır. Yaratılmış olan varlık sınırlı olduğu için günahattan önce de bu varlıkta asli bir eksiklik/kusur (*original imperfection*) söz konusudur.⁸ Tanrı'nın sahip olduğu mükemmelliklere, yaratılmış olan olası diğer varlıkların sahip olması söz konusu değildir. Bu da kaçınılmaz olarak Tanrı'nın dışındaki diğer varlıkların asli eksiklikler/kusurlar içermelerine neden olmaktadır. Başka bir deyişle kötülüğün reel varlığının temel referansı sözü edilen asli eksikliktir. Çünkü yaratıklar, doğaları gereği, epistemik bir yetersizliğe sahiptirler ve her şeyi bilemezler. Bununun bir sonucu olarak hatalar da yapabilirler.⁹ O nedenle kontenjan/mümkün varlıklardaki kusur kaçınılmaz bir olgudur. Yani, yaratılmış varlıklar ile sınırlı olma arasında doğrudan bir ilişki vardır.¹⁰ Bunun aksi ancak zorunlu bir varlık için mümkündür. O nedenle kötülük varlıklardaki asli kusurun (sınırlı olmanın) zorunlu kıldığı bir şeydir.¹¹

Bu argümanı şu şekilde formüle etmek mümkündür: "Yaratılış aşamasında Tanrı ya mükemmelliği kendisi gibi ve aynı düzeyde olan başka bir gerçeklik/varlık yaratmalıdır –bunu başka bir Tanrı olarak düşünmek de mümkündür-; ya

4 Michael Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 55, No.1, (1994), s. 1-2.

5 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 13,38.

6 Herbert B. Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", *The American Journal of Philology*, Vol. 58, No. 1, (1937), s. 56.

7 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), s. 285.

8 Leibniz, *Philosophical Essays*, s.114

9 Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", s. 1. Bkz. Veli Urhan, "Leibniz ve Kötülüğün Kaynağı", *Felsefe Dünyası*, (Ankara: 2002/2), S. 36, s. 67.

10 Leibniz, *Philosophical Essays*, s.115.

11 Leibniz, *Philosophical Essays*, s.115. Bkz. John Hick, *Evil and the God of Love*, s. 190.

da kendisinden daha düşük niteliklere sahip başka bir âlem yaratmalıdır. İlk alternatifin anlamsız (*absurd*) olduğu belirgindir, çünkü yaratılan varlık kendisini yaratandan (ya da nedenleyen varlıktan) daha az mükemmel olmalıdır. Bu da onun kusurlu/eksik (*imperfection*) olmasını gerektirir.”¹² Öyle ki “daha düşük düzeydeki bir varlık kendisinden daha mükemmel olan bir varlığa engel olsaydı söz konusu (bu) durum ilahi iyiliğe aykırı olurdu.”¹³ Leibniz, Tanrı için geçerli olan mükemmel niteliklerin Tanrı dışındaki bir varlıkta zorunlu olarak bulunamayacağından hareketle, ontolojik statüleri Tanrı’dan farklı olan diğer varlıkların doğal olarak eksik olmaları gerektiğini belirtir. Bütün kötülüklerin kaynağının bu eksiklikten kaynaklandığı düşüncesi Leibniz açısından önemlidir. Bu anlamda ‘varlıktaki asli eksiklik’ ile ‘metafizik kötülük’ arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Leibniz’e göre, kusurların/eksikliklerin temel nedeni sınırlı/kısıtlı (*limitation*) varlıklar olmamızdan dolayıdır. Tanrı bütün mükemmelliklerin temel referansı olduğu gibi, olumlu olarak tasavvur edilen bütün şeylerin de sebebidir. Ona göre sınırlamalar ya da kusurlar, kavrama yetenekleri sınırlı olan yaratıkların asli kusurlarından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede yüklü bir geminin bir nehirde hareket ettiğini varsayalım. Nehir, geminin yükünün ağırlığına bağlı olarak hız sınırını belirlemektedir. Böyle bir durumda geminin hızının nehre bağlı olduğu söylenebilir. Fakat geminin hızını sınırlayan şey (*retardation*) nehrin kendisi değil, geminin taşıdığı yükün (*load*) miktarıdır.¹⁴ Yani, eğer gemiyi hızlı hareket ettirme gereği söz konusu olsaydı gemi ya taşıdığından daha hafif olmalıydı ya da nehir düşük olan hızından daha hızlı bir seviyede akmalıydı. Benzer şekilde yaratıkların asli kusurları veya asli sınırlamaları onların bir takım olguları tam olarak anlamalarına engel olmakta ve onların bir takım kötülüklerden kaçınmalarına imkân vermemektedir.¹⁵

Peki, Tanrı neden böyle eksik varlıklar yarattı? Kaldı ki her kim bir başkasının günah işlemesini önleyebildiği halde önlemiyorsa ya da hakkında bilgi sahibi olduğu bir günahın (suçun) işlenmesine katkıda bulunursa o zaman bu şahsın suçu işleyen kişiyle suç ortağı olduğundan söz etmek mümkündür. Öyle ki Tanrı akıllı yaratıkların günahlarını önleyebildiği halde bunu yapmamaktadır. Yani, Tanrı günah/kötülük konusunda bilgi sahibi olduğu halde kişilerin o kötülüğü gerçekleştirmeleri için onlara imkânlar vererek katkıda bulunmuş ol-

12 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 188.

13 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 150.

14 Gottfried Leibniz, “Theodicy: A Defence of Theism”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, (Wadsworth Publishing Company, 2008), s. 156.

15 Leibniz, “Theodicy: A Defence of Theism”, s. 156.

maz mı?¹⁶ Ya da eğer bütün yaratıklar Tanrı olmadıkları için temelde metafiziksel olarak kötü kabul edilecekse o zaman kötülüğün olmadığı hiçbir mümkün dünyanın olamayacağı sonucu kaçınılmaz olmaz mı? Öyle ki, benzer biçimde, Leibniz'in Tanrı'yı haklı çıkarma girişimi aşağıdaki gibi yorumlanabilirdi: Tanrı yaratma eylemini iyilik, bilgelik ve güç gibi mükemmel niteliklerle yaptı. Fakat kötülüğün kendi işine bulaşmasını engelleyemezdi. Çünkü bütün mümkün dünyalardaki bütün mümkün yaratıklar bir dereceye veya sonsuz dereceye kadar kötüdürler. Buna göre kötülüğün varlığı Tanrı'nın kusuru değildir. Çünkü bahse konu olan dünyalar kaçınılmaz olarak bazı durumlarda sınırlı olarak yaratılmış varlıklar içermektedir.¹⁷ Ya da Russel'in dediği gibi, eğer metafiziksel kötülük yaratılmış varlıkların eksik/kusurlu olmalarıyla açıklanıyorsa ve aynı zamanda ahlaki ve fiziksel kötülüklerin temel gerekçesi de bu ise o zaman övgü ve suçlamayı ya da ödül ve cezayı sınırlı/kusurlu olarak yaratılmış varlıkların bir ögesine atfetmek tuhaf olmaz mı?¹⁸

Leibniz'e göre, Tanrı daha yüksek düzeydeki iyilikler için kötülükler için izin vermektedir. Çünkü ona göre, kötülükler daha büyük iyilikler eşlik etmektedir. Hatta çoğu zaman kısmi bir kusur (kötülük) daha büyük bir mükemmellik (iyilik) için gerekli de olabilir. Sözelimi, Adem'in günah işlemesi (*felixculpa*) Tanrı'nın oğlunun bedenlenmesi gibi büyük bir iyilikle sonuçlanmıştır. Bu durumun insanı daha yüksek bir düzeye/mertebeye yükselttiğinden bahsedilebilir.¹⁹ Benzer biçimde, bazı bölgelerde belli bir takım bozukluklar vardır ki enteresan bir biçimde bu bozukluklar (kusurlar) bütünün güzelliğini geliştirmeye katkıda bulunmaktadır. Buna göre, 'bazı uyumsuzluklar doğru kullanıldığında uyumun sağlanmasına fazlasıyla katkı sağlar' sonucuna varmak mümkündür.²⁰ "Öyleyse iyi bir varlığın gücü yettiği ölçüde kötülüğü daima elemine edeceği şeklindeki öncül doğru gözükmemektedir. Belki de, doğru olan şey iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliğin kaybına ya da daha büyük bir kötülüğün meydana gelişine neden olmaksızın gücü yettiği ölçüde kötülüğü daima elemine edeceğidir. Tanrı'nın gerçekleşmesine izin verdiği kötülük ya da daha büyük bir iyiliği başarmak ya da daha büyük bir kö-

16 Leibniz, "Theodicy: A Defence of Theism", s. 153.

17 Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", s. 14.

18 Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", s. 3.

19 Leibniz, "Theodicy: A Defence of Theism", s. 152-153.; Leibniz'in Adem üzerinden hareketle verdiği örnek Hristiyan inancının doğruluk anlayışından ayrı düşünülemez. Bu inancın diğer teist dinler için tartışmalı olduğu açıktır. Kaldı ki bunun, düşünce açısından, daha büyük sorunlara yol açacağı kaçınılmazdır. O nedenle söz konusu örneğin 'Tanrı kötülükler için neden izin verdi?' sorusuna doyurucu bir açıklama getirdiği söylenemez.

20 Leibniz, "Theodicy: A Defence of Theism", s. 156. Bkz. St. Augustine, "A Good Creation's Capacity for Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Micheal L. Peterson, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1992), s. 192.

tülüğü engellemek şeklindeki bir gerekçeyle haklı gösterilmektedir.”²¹ Neticede böyle bir yaklaşım, esasen, daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkması için bir takım kötülöklere izin vermenin makul olduğu anlayışına dayanmaktadır.

Bu durumda akla kaçınılmaz olarak şöyle bir soru gelmektedir: Tanrı için hiç kötölük içermeyen bir dünya yaratmak mümkün müdür? Leibniz bu soruya olumlu yanıt vermektedir. Çünkü ona göre, Tanrı için hiçbir kötölük içermeyen bir evren yaratmak mümkün olduğu gibi, O'nun bu evreni hiç yaratmaması da aynı düzeyde mümkündür. Çünkü yaratma eylemi bütünüyle Tanrı'nın iradesine bağlıdır.²² Fakat daha önce de ifade edildiği gibi, Leibniz bütün mümkün varlıklar ile asli kusur arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, o burada ortaya çıkan durumu ‘metafiziksel kötölük’ olarak tarif etmektedir. O zaman dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Kötölük, Tanrı'nın yaratmak için tercih ettiği herhangi mümkün bir dünyanın belirgin ve köklü özelliği olmalıdır. Bu anlamda söz konusu dünyanın Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak var olması gerekir.²³ Yani, Tanrı'nın dışındaki diğer varlıklar ile ‘metafiziksel kötölük’ arasında zorunlu bir ilişki varsa, Leibniz düşüncesi açısından, Tanrı'nın kötölük içermeyen bir evren yaratması mümkün olmaz. Öyleyse ‘Tanrı hiç kötölük içermeyen bir evren yaratabilir’ önermesi Leibniz düşünce sisteminde bir paradoksa neden olmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Leibniz, evrendeki bütün kötölöklere rağmen bu dünyanın ‘mümkün dünyaların en iyisi’ olduğunu savunmaktadır. Ona göre mevcut dünyadan daha iyisi düşünülemez. Leibniz'e göre Tanrı mutlak iyi olduğu için en iyinin dışında bir dünya yaratması onun kendi doğasıyla çelişecektir. Çünkü mutlak bilgelik ancak iyiyi seçer. O nedenle dikkatten kaçırılmaması gereken bir husus şudur: Tanrı evrenin başka türlüünü yaratamaz.²⁴ Yani, bu noktada Leibniz açısından altı çizilecek en önemli nokta şudur: Tanrı hiçbir şekilde eksilmeyen mutlak bir iyilik ve sınırsız bir hikmete sahiptir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu niteliklere sahip bir varlığın yalnızca en iyiyi seçebileceğini söylemekte bir çelişki yoktur. Benzer biçimde, Leibniz mümkün dünyaların sonsuz olduğunu düşünür. Ancak Tanrı kendi hikmetiyle çelişecek hiçbir seçeneği tercih etmeyeceği için O'nun en iyi dünyayı seçmesi kaçınılmazdır.²⁵

21 C.Stephan Evans, R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, (Ankara: Elis Yay., 2010), s. 177.

22 Leibniz, “Theodicy: A Defence of Theism”, s. 156. S. 153.

23 Latzer, “Leibniz's Conception of Metaphysical Evil”, s. 5.

24 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 159

25 Eric Lee Ormsby, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Teodise*) Sorunu, çev. Metin Özdemir, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2001), s. 24.

Öyle ki “eğer Tanrı’nın iradesi ‘en iyi ilke’ye (*the prencible of the best*) dayanmasaydı [O’nun iradesi] ya kötüye doğru yönelirdi –ki bu seçenek en kötüsü olurdu- ya da bir şekilde iyi veya kötüye karşı kayıtsız kalırdı ve bu da şansa bağlı olarak gerçekleşirdi. Fakat eyleme geçmek için kendisine tesadüfen (*by chance*) müsaade edilen bir iradenin, içinde herhangi bir Tanrı’nın varlığı olmaksızın, evrenin idare edilmesi için atomların tesadüfi izdihamından daha fazla bir değeri olmayacaktır.”²⁶ Bu düşünceler göz önüne alındığında denilebilir ki bu dünya, Leibniz açısından, içinde var olduğu söylenen bütün kötülöklere rağmen yine de mümkün olan en iyi dünya olmalıdır.

Leibniz tarafından savunulan ‘mümkün dünyaların en iyisi’ yaklaşımı daha evvelden Gazâli tarafından da savunulmuştur. Gazâli’ye göre mevcut dünya, bütün olumsuzluklarına rağmen, mümkün dünyaların en iyisidir. Tanrı’nın mutlak kudret, irade ve cömertliği Gazâli’nin bu düşüncesine temel olmaktadır. Ona göre, daha mükemmelini yaratmanın mümkün olduğu bir durum söz konusu ise ve Tanrı bu seçeneği tercih etmiyorsa, bu durum O’nun iyiliğinin, cömertliğinin ve mutlak kudretinin sorgulanmasına neden olacaktır.²⁷ Başka bir ifadeyle eğer daha iyi bir dünyayı yaratmak mümkünse ve Tanrı bunu yapmamışsa bu Tanrı’nın cimri olduğuna işaret eder.²⁸ Görüldüğü gibi Gazâli düşüncesi açısından da bu dünyanın ‘mümkün en iyi dünya’ olması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bu dünyanın ‘mümkün en iyi dünya’ olması Tanrı’nın mutlak kudretinin ve mutlak cömertliğinin zorunlu kıldığı bir şeydir.

Fakat gerek Gazâli gerek Leibniz’in savunduğu ‘mümkün en iyi dünya’ düşüncesinin geçerli olabilmesi için şu sorulara tutarlı yanıtlar verilmelidir: Bu dünya mümkün olan en iyi, en uygun dünya mıdır, yoksa Tanrı istediği zaman daha üstün bir dünya yaratabilir mi? Tanrı kötülük içermeyen ve şimdiki dünyadan farklı bir dünya yaratabilir miydi? “Tanrı başka bir mümkünü seçebilir miydi? Eğer böyle değilse, bu, O’nun kudretine ya da seçme hürriyetine (dilemesine) bir zorunluluk yükler mi?”²⁹

‘Mümkün en iyi dünya’ varsayımı Tanrı’nın mutlak kudretine bir sınırlama getirdiği gerekçesiyle eleştirilerin hedefi olmuştur. “Bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmek, daha iyisini yaratmak Tanrı için mümkün değildi; başka bir ifadeyle de, daha iyisini yaratmaya Tanrı’nın kudreti yetmiyordu, demek anlamını taşıyor gibi görölmektedir.”³⁰ Nitekim “bir şeyin ‘en

26 Leibniz, “Theodicy: A Defence of Theism”, s. 158.

27 Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, (İstanbul: Klasik Yay., 2007), s.405-

406. Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yay., 1997), s. 18.

28 Ormsby, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Theodise*) Sorunu, s. 71.

29 Ormsby, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Theodise*) Sorunu, s. 71.

30 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 161.

mükemmel' ya da 'en harika' olduğunu söylemek Tanrı'ın kudretinin artık daha ilerisi olmayan spesifik bir sınırı olduğunu ima etmektir. [Başka bir deyişle] bu dünyanın ilahi kudretin uzanabileceği nihai nokta olduğunu varsaymaktadır."³¹

Teistik bir çerçeveden bakıldığında tanrısal kudreti sınırlayan her çözümlemenin düşünce açısından açık bir çelişki olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki bazılarına göre mümkün en iyi dünya kavramı mantıksal olarak tutarsız olabilir, tıpkı en büyük tam sayı kavramının mantıksal olarak tutarsız olması gibi. Kısaca tam sayılar sisteminin sonu yoktur. Benzer şekilde, neden mümkün bir en iyi dünya olduğunu düşünelim?³² O nedenle Plantinga, İlahi kudret üzerinde açık bir sınırlamaya neden olan 'mümkün en iyi dünya' düşüncesini eleştirmektedir. Ona göre de ne kadar muhteşem bir dünya olursa olsun mutluluk ve zevkler içeren daha iyi bir dünyanın var olması mümkündür.³³ Swinburne de benzer bir saptamada bulunmaktadır. Ona göre, "Tanrı bütün olası dünyaların en iyisini yaratamaz, çünkü böyle bir dünya olamaz. Her dünya kendisine daha fazla kişi eklenerek ve şüphesiz başka pek çok biçimde geliştirilebilir. O halde, Tanrı'nın mükemmel iyiliği, onun yükümlülüklerini yerine getirmesi, kötü hiçbir iş yapmaması ve pek çok iyi iş yapması anlamına gelmektedir"³⁴ Bu açıdan denilebilir ki her zaman "imkan dâhilinde var olandan daha harikası vardır."³⁵ Gücü sınırlı bir Tanrı anlayışı çözümden çok yeni ve daha büyük sorunlara yol açmaktadır. Kaldı ki, Aydın'ın haklı olarak belirttiği gibi, "gücü sınırlı bir Tanrı'nın, ahlaki ve dini şuuru tatmin edemeyeceği de açıktır"³⁶

Kötülüğün nihai referansını maddi bileşenlere dayandıran yaklaşımlara tekrar bakıldığında konuyu bu açıdan ele alan birçok düşünürün olduğu görülür. Sözgelimi, "Platon'un bedenle ilgili görüşlerine bakıldığında onun çok önce benzer bir çizgide (bedenin eksik olduğu) olduğu söylenebilir."³⁷ Ancak Platon kötülük sorunuyla birincil derecede ilgilenmediği için onun metafizik düşüncesinin geçtiği yerlerde ilgili ipuçlarından hareketle bir sonuca varılmaya çalışılır. Örneğin, mağara metaforundan hareketle insanların (dolayısıyla ölümlülerin) yaşadığı mağara, beden hapishanesini temsil etmekte ve hakikatin ışığının insanlara

31 Ormsby, İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu, s. 71, 147.

32 Michael Peterson, William Hasker vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay.,2006), s. 193.

33 Plantinga, "The Free Will Defense", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, (Wadsworth Publishing Company, 2008), s. 192

34 Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yay., 2001), s. 15-16.

35 Ormsby, İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu, s. 139.

36 Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), s. 180.

37 Mehmet Sait Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ankara: Ankuzem Yay., 2006), s. 134.

ulaşmasını engellemektedir.³⁸ Bu anlamda onun ideler teorisi dikkate alınmadan kötülük sorununa ilişkin fikirlerinin anlaşılamayacağını söylemek mümkündür.³⁹ Platon'a göre, fenomen/görüngü alem, kendi başına mükemmel ve gerçek bir varlık olan idelerin fiziksel (mekânsal) bir yansımasıdır. Hiçbir kopya veya yansıma model aldığı asli unsurla birebir aynı olamadığı için, fenomen/görüngü alemin bütünü idelerin gerçekliğinden (hakikatinden) yoksun kalmalıdır. Bu açıdan söz konusu âlemin mükemmel/mutlak olandan daha düşük bir düzeyde olması anlaşılır bir durumdur. Fenomen âlemin her zaman 'negatif kötülük' olarak ifade edilebilecek bir durumla karşı karşıya kalması bu nedenledir.⁴⁰

Nitekim Platon hakikatı ruh-madde veya zihin-beyin gibi birbirinden farklı iki ontolojiye dayandırmaktadır.⁴¹ Platon'a göre, "ruh kavramı, daha çok Tanrısal olana yani düşünebilene, basit olana, dağılmayana ve doğasını koruyacak şekilde farklı zaman dilimlerinde aynı kalabilene benzemektedir. Tersine madde, insani olana yani bileşik olana, şekilli olana, farklı zaman dilimlerinde özdeşliğini koruyamayana benzemektedir"⁴² O nedenle madde (beden), kişiyi sürekli gereksiz işlerle yormakta ve onu ihtiyaçlarının tutsağı haline getirmektedir. Öyle ki kişi sürekli bedensel ihtiyaçlarını karşılamak için uğraşmakta ve hakikatten uzaklaşmaktadır. Yani, insan ruhunu engelleyen ve bunaltan madde(beden) iyilik ve hakikat arayışına engel olmaktadır.⁴³ Bundan dolayı, diyor Platon, ölüm ruh için bir kurtuluş sayılmaktadır.⁴⁴

Bu açıdan bakıldığında fiziksel olan ile ruhsal olan arasında doğal bir uyumsuzluğun olduğu açıktır. Ruhsal olan, maddeyi (fiziksel bileşenleri) kontrol altına almak ve onu bastırmak için her zaman mücadele etmektedir. Bu mücadele/çekişme aşamasında ruhsal olanın birçok durumda kısmen de olsa başarısız olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁵ Kaldı ki fiziksel bileşenlerden (beden gibi)

38 Herbert B. Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", *The American Journal of Philology*, Vol. 58, No. 1, (1937), s. 50. Bkz. Metin Yasa, "Eflatun'da Kötülük Problemi", *Öndokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, (1998).

39 C.M. Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", *The Classical Quarterly*, Vol. 17, No. 1, (1923), s. 27-28.

40 Harold Cherniss, "The Sources of Evil According to Plato", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1, (1954), s. 24.

41 Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", s. 28; Platon, *Epinomis*, çev. Adnan Cemgil, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), s. 24.

42 Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Rağıp Atademir ve Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), s. 21.

43 Platon, *Phaidon*, s. 21-25. Bkz. Hick, *Evil and the God of Love*, s. 27.

44 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 50.

45 Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", s. 28.

dolayı evrenin bütünüyle kötülüklerden arınmasını beklemek mümkün değildir.⁴⁶ O nedenle iyilik için bölünebilir olana değil basit olana işaret edilmelidir.⁴⁷

Bu duruma göre, Platon açısından altı çizilecek en önemli nokta şudur: Kötülüğün temel referansı Tanrı değil maddedir. Ona göre Tanrı mutlak bir şekilde iyidir ve kötülüğün faili olamaz. Kötülük Tanrı'nın doğasına yabancı bir şeydir ya da O'nun doğasıyla uyumsuzdur. O'nun kötülükten sorumlu tutulması derin bir çelişkiye neden olacaktır. Aksine, O'nun bütün işleri mükemmeldir.⁴⁸ Yani, Tanrı iyi olduğu için O'ndan kötülük çıkmaz.⁴⁹ Fakat "Platon'un Tanrı'sını temsil eden Demiurge'un, sınırsız kudrette bir yoktan yaratıcı değil, var ama kaos içinde olan ezeli maddeye biçim verip onu kozmos haline getiren bir ilahi kudret olduğu unutulmamalıdır."⁵⁰ Platon'a göre bu evrene şekil veren Demiurge, mümkün oldukça her şeyin kendisine benzemesini isterdi.⁵¹ Fakat madde mutlak bir varlık olan Tanrı'nın kendisini sınırlamasa da O'nun âlemdeki etkisini sınırlar. Tanrı'nın kendisine vermek istediği şekil ve biçime karşı direnir. Maddenin (bedenin) tanrısal iradeye uymaması ya da karşı çıkması kötülüğün temel gerekçesidir.⁵² Yani, Platon düşüncesinde, yanlış yapmanın veya hataya düşmenin temel nedeninin fiziksel bileşenlere (beden gibi) bağımlılık olduğu açıktır.⁵³

Fakat Platon'un kötülüğün nedeni olarak kötü ruhlara işaret ettiği de görülmektedir.⁵⁴ Evrende, kendileri kötü olduğu için etkileri de kötü olan ruhlar vardır. Ruh sahip olduğu bilgi veya içinde bulunduğu cehalete (bilgisizliğe) bağlı olarak iyi ya da kötüdür. Çünkü kendi başına hareket edebilen ruh bunu da sahip olduğu tam veya eksik bilgi aracılığıyla gerçekleştirir. Eksik veya yetersiz bilgi ise kötülüğe neden olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu edilen bilgi veya cehalete paralel bir şekilde fenomen alemi harekete geçirir. Ayrıca, bilginin bu nesnelere arasında bazı fenomenal kötülüklerin ideleri vardır. Negatif kötülük olarak tarif edilen şey eksik yansıtımdan dolayı pozitif idelerden sapma ve fenomen alemdeki eksikliklerdir.⁵⁵ O nedenle bazılarına göre, kötülüğün temel referansının madde olduğu düşüncesi Platoncu bir yaklaşım değildir. Bu yaklaşımı benimseyenlere

46 Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", s. 28.

47 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 54.

48 Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", s. 27.

49 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 73.

50 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yay., 1997), s. 15. bkz. Hick, *Evil and the God of Love*, s. 73.

51 Cherniss, "The Sources of Evil According to Plato", s. 24.

52 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yay., 1998), s. 60.

53 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 48.

54 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 52-53. Bkz. Platon, *Epinomis*, s.31.

55 Cherniss, "The Sources of Evil According to Plato", s. 27; R. Hackforth, "Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics", *The Classical Quarterly*, Vol. 40. No. ¾, (1946), s. 118.

göre, Platon kötülüğün sorumlusu olarak maddeye değil de kötü ruhlara işaret etmektedir.⁵⁶ Fakat kötülüğün tek referansının kötü ruhlar olduğunu iddia etmek Platon'un madde (beden) hakkındaki görüşleriyle çelişmektedir. O nedenle Platon' nün bu konuya ilişkin yaklaşımını bir çerçeveye sınırlandırmak doğru değildir.

'Kötülüğün kaynağı nedir?' sorusunun cevabı gerek Plotinus gerek İslam filozofları için de aynıdır. Onlar kötülüğün temel referansı olarak ya fiziksel (bedensel) olana işaret etmekte ya da kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkâr etmektedirler. Plotinus madde ile kötülüğü eşit olarak tanımlamakta ve varlık ile kötülük arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: Varlık iyidir ve kötülüğün bir mahiyeti yoktur.⁵⁷ Yani, kötülük bir noksanlıktır (*defect*) ve hiçlikten (yokluktan) kaynaklanmaktadır.⁵⁸ Bu açıdan kötülük için ancak sözde bir gerçeklikten (*quasi-reality*) söz etmek mümkün olabilir. Sözelimi sıfır sayısı hiçliğe tekabül etmesine rağmen onun gerçek alanda 'var olmayan' olduğu söylenemez. Çünkü sıfırın bir etki alanı vardır. Aynı şekilde kötülük de ontolojik anlamda bir değer ifade etmese de sonuçları (etkileri) itibariyle sözde bir değer taşımaktadır.⁵⁹

Bu anlamda "sudurcu bir varlık anlayışını savunan Plotinus'a göre her türlü kötülüğün kaynağı madde de aranmalıdır."⁶⁰ Sözelimi, "[varlıkların] Güneş'ten uzaklaştıkça sıcaklıklarını, parlaltılarını ve canlılık verici özelliklerini yitirmeleri gibi, her şeyin merkezinde yer alan 'Bir'den uzaklaştıkça giderek varlık yerini yokluğa, güzellik yerini çirkinliğe, iyilik yerini kötülüğe bırakır. Varlığın yerini bütünüyle hiçliğe, güzelliğin yerini bütünüyle çirkinliğe, iyiliğin yerini bütünüyle kötülüğe bıraktığı son noktanın adı maddedir. Bu bakımdan madde kötülüğün kaynağında yer alır."⁶¹ Bu açıdan madde iyilik, erdem, güzellik gibi niteliklerin yitirilmesinin temel nedeni olarak kabul edilmektedir.⁶²

Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının da kötülüğün temel gerekçesi olarak maddeyi kabul ettiklerini rahatlıkla söylemek mümkündür. Farabi'ye göre, "kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sa-

56 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 46. Aynı şekilde Mehmet S. Aydın'a göre de Platon, kötülüğün varlığından maddeyi değil de kötü ruhları sorumlu tutmaktadır. Aydın'a göre, "Kötülüğün kaynağının madde olduğunu açıkça söyleyen Plotinus olmuştur" bkz. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 176; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2001), s. 154.

57 John M. Rist, "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis*, Vol. 6, No. 2. (1961), s. 158-159. Bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60

58 Leibniz, *Philosophical Essays*, s.114.

59 Rist, "Plotinus on Matter and Evil", s. 158-160. Bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60

60 Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", s. 134. Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 154.

61 Urhan, "Leibniz ve Kötülüğün Kaynağı", s. 64.

62 Rist, "Plotinus on Matter and Evil", s. 160.

hip olmamasından doğuyor. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları bir takım afetler, maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır”⁶³ Ayrıca “Farabi’nin sözünü ettiği kötülük, esas itibariyle ‘tabii’ diye adlandırılan kötülüktür. Fakat öyle görünüyör ki o, bedenli bir varlık olması dolayısıyla ahlaki kötülüğü de nihai noktada maddenin (dolayısıyla bedeninin) tam nizamı kabule müsait olmayacağına bağlamaktadır.”⁶⁴ Nitekim Farabi’ye göre, Tanrı’nın dışındaki varlıklarda herhangi bir eksikliğin bulunması zorunludur. Çünkü bir varlık Tanrı’nın sahip olduğu mutlak (mükemmel) niteliklere sahip olursa Tanrı’nın mutlaklığından söz edilemez; Tanrı ile diğer varlıklar arasında ontolojik bir ayırım da ortadan kalkar. O halde mükemmel niteliklere sahip bir varlığın (Tanrı’nın) kendi niteliklerini başka bir varlıkla paylaşması söz konusu olamaz.⁶⁵ Burada Tanrı ile dünyadaki diğer varlıklar arasında bir ayırma gitmek kaçınılmaz görünmektedir.

Diğer taraftan Farabi’nin, bazı yerlerde, fiziksel kötülüğün reel varlığını kabul etmediği söylenmektedir. Yani, Farabi kötülüğün (*eş-şer*) asla mevcut olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı evrende kötülüğün herhangi bir şeyde bulunmadığı görüşünü esas almaktadır. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Ona göre, insan iradesine bağlı olarak meydana gelmeyen (insan iradesini aşan) şeylerde kötülükten söz edilemez. Kaldı ki Farabi, evrende meydana gelen doğal afetleri de kötülük olarak görmemekte ve onları, nihai anlamda, iyi şeyler olarak kabul etmektedir.⁶⁶ Aydın’a göre, “Farabi’nin bu iyimser görüşünün arka planında onun sudur nazariyesi vardır. Bu nazariyeye göre, her şey Bir’den hiçbir güçlük olmaksızın tam bir nizam içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öyle sudur etmiştir. Bu sudur, ilahi rızaya uygun olduğu için de iyidir; adaletlidir.”⁶⁷

İbn Sina’nın kötülükle ilgili görüşlerine bakıldığında onun da Farabi ile benzer bir çizgide olduğu söylenebilir. İbn Sina kötülüğü maddi yetersizlikte bulmakta ve kötülüğün temel gerekçesi olarak maddi bileşenlere işaret etmektedir.⁶⁸ Aynı şekilde o, kötülüğü iyiliğin yokluğu yani yetkinliğin bulunmayışı olarak görmekte ve kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre kötülük yoklukla özdeştir. Peki, kötü olarak kabul edilen şeyleri nasıl anlamalıyız? İbn Sina’ya göre, kötülük, varlıkta bulunan olumlu bir

63 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 154.

64 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 154.

65 Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet: El-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 2004), s. 29-31.

66 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 135.

67 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 155.

68 İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 165.

durumun yitirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Sözelimi yakmak, ateşin yetkinliği olarak kabul edilmektedir. Fakat yakmanın kendisi bazı durumlarda zararlı sonuçlara neden olabilir. Böyle bir durumda ‘yakma’ ancak ateşten zarar gören kişi için kötü olur. Benzer biçimde körlük ancak göz olduğu zaman bir anlam ifade eder.⁶⁹ Öyle görünüyor ki burada asıl olan görmektir. Fakat körlük iyi olan ‘görme’ hadisesinin yitirilmesinin bir sonucudur.

Evrende çoğunlukla iyiliklerin bulunduğu; kötülüklerin azınlıkta kaldığı düşüncesi İbn Sina’nın işaret ettiği en önemli husustur. Ona göre kötülüğün çok olması bir şeydir; çoğunlukta olması başka bir şeydir. Bu anlamda kötülüklerin çok olmasından söz edilse de ‘kötülük çoğunluktadır’ demek mümkün değildir. Kaldı ki kötülüklerin çoğu da daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına aracılık etmektedir.⁷⁰ Netice itibarıyla denilebilir ki gerek Farabi gerekse İbn Sina iyiliği temel bir öge olarak kabul etmektedir. Tersine kötülük ise bir şekilde de olsa ontolojik bir değer taşımamaktadır. O nedenle iyilik asli olan durum iken kötülük geçici olan şeye tekabül etmektedir.

Aslında felsefe geleneğinde kötülüğü bir ‘hiçlik’ olarak gören ya da onu ‘iyiliğin yokluğu’ şeklinde tarif eden yaklaşımlar İslam filozoflarından önce de vardı. Augustin buna iyi bir örnek olarak verilebilir. Augustin’e göre kötülüğün ontolojik gerçekliğinden bahsedilemez. Onun felsefi düşüncesinde kötülük sadece iyiliğin yokluğu (*private boni*) olarak anlaşılmalıdır.⁷¹ Ne var ki Augustine’in de doğal kötülüğün ontolojik gerçekliğine karşı çıktığını söylemek gerekir. Ona göre, doğası kötü olan hiçbir varlık söz konusu değildir. Yani, doğal olarak kötü olan bir varlığın olamayacağını söylemek yerinde olacaktır. Ne olursa olsun bu varlıklar iyidir. Başka bir ifadeyle bütün varlıklar mutlak iyi olan bir Tanrı tarafından yaratıldı ve dolayısıyla bu varlıkların tamamı iyi olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda doğası kötü olan hiçbir varlık yaratılmamıştır. Öyle ki şeytanın da yaratılmış bir varlık olduğunu ve hatta onun doğasının da iyi olduğunu söyler. Bu duruma göre hiçbir şey (varlık) doğası gereği özünde kötü değildir.⁷²

Böylece ona göre, Tanrı’nın kendisinde kötülük olasılığı olmadığı gibi O’nun eseri olan evren de kötü olamaz. Bu durumda tekrar vurgulanması gereken nokta şudur: “Tanrı sadece iyi şeyler yaratır ve dolayısıyla yaratılmış her şey özü itibarıyla iyidir. O halde, kötülük bir şey, bir nesne, değildir. Metafizik bakımdan

69 İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa: Metafizik II*, s. 161-162,165.

70 İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa: Metafizik II*, s. 166,168.

71 Hick, *Evil and the God of Love*, s.38,55. Bkz. Ormsby, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Teodise*) Sorunu, s. 26.

72 David Ray Griffin, “Augustine and the Denial of Genuine Evil” *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Micheal L. Peterson, (Notre Dame, İndiana: University of Notre Dame Press, 1992), s. 210.

söylemek gerekirse, kötülük olumlu anlamda hiçbir şeyin var oluşunu temsil etmez; daha ziyade, iyinin yokluğudur, iyilikten mahrumiyettir.⁷³ Örneğin hastalık, normal vücut işleyişinin ve düzenin kaybolmasıdır. Volkanik patlamalar, kuraklık, hortum, kasırga ve gezegen çarpışmaları belki de aynı şekilde doğanın ideal düzeninin bazı arızaları olarak kabul edilebilir.⁷⁴ Yine, gözün kendisi iyi olmakla birlikte körlüğün kendisi gözün görmemesi yani gözün işlevini yitirmesi olarak anlaşılmalıdır. Bu açıdan Augustin kötülüğün kendi başına (bağımsız) bir değeri olmadığını düşünür.⁷⁵

Netice itibariyle denilebilir ki Augustin varlığı temelde iyi olarak görmekte ve asli olanın iyilik olduğunu düşünmektedir. Kötülük sadece özgür iradenin yanlış kullanılması sonucunda iyilikten yaşanan sapmalardır. Dolayısıyla ona göre, kötülüğün sorumlusu olarak Tanrı'yı değil insanı görmek gerekir.⁷⁶ Çünkü her nerede bir varlık varsa orada bir iyilik vardır; şeyler her ne olursa olsun iyi olarak anlaşılmalıdır. Bu duruma göre, kötülüğün kökeni bir varlığa dayanmaz. Eğer kötülük bir varlık olsaydı, en nihayetinde, o iyi olacaktı.⁷⁷ Peki, kötülük olarak kabul edilen şeyleri nasıl yorumlamalıyız? Augustin, bütüncül bir gözlem yapılması durumunda dünyanın kötü değil de iyi olduğunun görüleceğini savunur. Augustine'nin buradaki çözümü çokluk ilkesine (*prenciple of plenitude*) dayanmaktadır. Bu ilke, evrenin kusurlu taraflarının olmasının yanı sıra mükemmel olduğunu, çirkin/olumsuz tarafları olmakla beraber iyi olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.⁷⁸ Öyle ki Augustine'e göre, bu dünyanın güzelliği zıtların uyumu ile meydana gelmektedir. Kaldı ki kötülüklerin bulunduğu evren hiç kötülüğün bulunmadığı bir evrenden daha iyidir.⁷⁹ Böylece ona göre kötülük dünyanın estetik bütünlüğünü korumaktadır.⁸⁰ Görüldüğü gibi kötülük sorunun temel referansını belirlemek için ortaya konan çözüm önerileri ya kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkâr etmekte ya da kötülüğün 'daha büyük bir iyilik' için var olduğunu savunmaktadır.

Pekâlâ, kötülüğün ontolojik statüsünü inkâr ederek bu sorunu çözmek mümkün müdür? Böyle bir yaklaşım biçimi sorunun çözümü için yeterli/doyurucu olabilir mi? Böyle bir düşüncenin geçerli olabilmesi için şu sorulara ikna

73 Peterson, Hasker vd., *Akil ve İnanc: Din Felsefesine Giriş*, s.199.

74 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 55

75 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 94. Bkz. Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", s. 134-135.

76 St. Augustine, "A Good Creation's Capacity for Evil", s. 196. Bkz. Griffin, "Augustine and the Denial of Genuine Evil" s. 197.

77 Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", s. 5-6.

78 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 38.

79 Griffin, "Augustine and the Denial of Genuine Evil" s.211-212.

80 Bkz. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 176

edici yanıtlar verilmesi gerekir: Mutlak iyi bir Tanrı tarafından yaratılan ve yine O'nun tarafından idare edilen bir evrende iyiliğin yokluğu nasıl mümkün olabilir? Aynı şekilde "kötülük bir yoksunluk, iyiliğin yokluğu ise, bu erdem eksikliği, ruhu aydınlatmaktan ve onu iyiye doğru götürmekten kaçınan tanrısal iradenin bir sonucu olmayacak mıdır?"⁸¹

Daha önce de değinildiği gibi, kötülüğün reel varlığını kabul etmeyen; varlığı nihai anlamda iyi olarak gören yaklaşımlar ile 'sudur' metaforu arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu yaklaşım açısından altı çizilecek nokta şudur: Tanrı mutlak iyi olduğu için O'nun eseri olan yaratıklar da iyidir. Fakat Reçber'in haklı olarak işaret ettiği gibi, "Eflatun'cu veya yeni Eflatuncu bir kötülük anlayışının temelde tartışmalı görünen bir takım düşüncelere dayandığı söylenebilir. Sudur anlayışını benimseyen birisi için Plotinus'cu bir yaklaşım tatmin edici olabilir. Ancak klasik teizmin öngördüğü yaratma fikrine inanan birisi için maddi âlem de Tanrı tarafından yaratıldığından onun yansıtacağı bir eksiklik söz konusu ilahi sıfatların mutlaklığını da tartışmaya açacaktır"⁸² Nitekim 'Tanrı'nın mutlak iradesi maddedeki kötülüğü engelleyemez mi?' sorusu tekrar sorulacaktır. Eğer maddedeki kötülüğün asli olduğu yani Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak var olduğu iddia edilecekse o zaman bu tespit, 'Tanrı'nın kudreti mutlak değildir' önermesini haklılaştıracaktır. Böyle bir çıkarım ise daha farklı felsefi ve teolojik sorunlara neden olacaktır.

Kaldı ki teolojik çerçeveden bakıldığında "dinlerin çoğu da kötülüğü inkâr etmiyor. Hatta teistler daha çok kötülüğün varlığının farkında olmalıdırlar. Yaran'nın aktardığına göre, Penelhum'un dediği gibi, 'teistler, normal kötülüklerin yanında bir de günahın var olduğuna, insanların yanı sıra, Tanrı'ya karşı da suç işlediğine inanırlar'⁸³ Kötülüğün reel gerçekliğine karşı çıkararak varlık ve iyilik arasında kurulan zorunlu ilişki yeterince tatmin edici değildir. Nitekim "Kur'an açısından bakıldığında [da] kötülüğün insanın sınaması için gerekli olduğu düşüncesi ile kötülüğün insanların iradelerini yanlış yönde kullanmalarından kaynaklandığı ve doğal kötülüğün buna bir ceza olarak ortaya çıktığı temaları baskın çıkmaktadır. Ancak bu Allah'ın bir bakıma kötülüğün dolaylı da olsa faili olduğu veya onun özgür irade verdiği varlıkların kötülük üretmelerine neden olduğu anlamına gelmediği gibi, yaptıkları kötülükleri onayladığını da ifade etmez"⁸⁴

81 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 135.

82 Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", s. 133.

83 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 141.

84 Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", s. 139, 142-143.

Sonuç itibariyle kötülüğün reel varlığını (gerçekliğini) tümüyle reddetmek, kötülüğü bir yanılısama olarak görmek sadece kötülüğün ontolojik gerçekliğini görmemezlikten gelmek olur. Bu durum, sözgelimi, “fakirlik zenginliğin yokluğu olduğu için hiçbir şey değildir diyerek yardım etmeyi anlamsız bulmakla eşdeğerdir.”⁸⁵ Hick’in haklı olarak belirttiği gibi, hiçlik (*non-being*) şiirsel ifadelerin bir parçası olarak kullanıldığında bir anlam ifade edebilir. Fakat ontolojik ve metafiziksel bir kavram olarak yanlış bir değer ifade eder. O nedenle kötülüğün reel varlığını yok saymak teodise sorunun çözümüne olumlu bir katkı sağlamaz ve ancak sorundan kaçmak olur.⁸⁶ Böylece kötülüğün reel varlığını inkar ederek ya da kötülüğü ‘yokluk’ veya iyiliğin yokluğu şeklinde tanımlayarak bir sonuca varmak pek olanaklı görünmemektedir. Aynı şekilde kötülüğü sadece maddi referanslarla açıklamanın da bir takım sorunlara yol açtığı açıktır. Öyle ki maddi bileşenlerin mutlak olmadığını söylemek bir şeydir, maddedeki kötülüğün zorunlu olduğunu söylemek başka bir şeydir. Tanrı’nın iradesinden bağımsız olarak maddedeki kötülüğün varlığını öngörmek teist Tanrı tasavvuruyla çelişen bir durumdur. Tanrı’nın mutlak kudreti üzerindeki hiçbir sınırlamamın mantıksal bir gerekçesi olamaz.

85 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

86 Hick, *Evil and The God of Love*, s. 187.

Öz

Metafiziksel Bir Sorun Olarak Kötülük

Tanrı teistik dinlerde her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlıktır. Yani, Tanrı mutlak ve aşkın bir zattır. Fakat ateistik yaklaşımlara göre mutlak bilgi, güç ve iyilik gibi mükemmel niteliklerle/sıfatlarla tanımlanan bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birlikteliği düşünce açısından açık bir çelişkidir. Nitekim söz konusu niteliklere sahip bir Tanrı'nın evrendeki kötülükler için izni vermesi düşünülemez. Bu anlamda ateistik düşünceye göre kötülüğün ontolojik gerçekliği Tanrı'nın var olmadığına ilişkin iyi bir kanıt sayılmaktadır. Ancak teistik çerçeveden bakıldığında, kötülüğün kaynağına ilişkin bir takım çözüm arayışlarından bahsedilebilir. Buna rağmen burada bir görüş birliğinden bahsetmek pek olanaklı görünmemektedir. Sözgelimi, bu çözüm biçimlerinden bir kısmı ya kötülüğün temel referansı olarak fiziksel bileşenlere işaret etmekte ya da kötülüğü bir hiçlik, iyinin yokluğu olarak görmektedir. Fakat gerek maddeyi kötülüğün temeli gören gerekse kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkâr eden bu düşünce biçimlerinin tatmin edici bir çözüm olmaları pek mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kelime: Tanrı, Mutlak Kudret, Mutlak İyi, Kötülük, Metafiziksel kötülük, Asli Kusur

Abstract

Evil As A Metaphysical Problem

In the theistic religions, God is omniscient, omnipotent and wholly good. In other words, God is the absolute and transcendent person. However according to the atheistic approaches, the existence of a God that is omniscient, omnipotent and wholly good and the existence of evil has a clear contradiction in terms of thought. Hence, God who has such attributes that allow evil in the universe is unimaginable. In this sense, according to atheistic thoughts the ontological reality of evil is a strong evidence of non-existence of God. However, when viewed from a theistic framework, it can be mentioned that there is a lot of search for solutions on the source of evil. Nevertheless, a consensus is not seen possible here. For instance, some forms of these solutions either refers to the physical components as the main references of evil or see evil as a nonbeing, the absence of goodness. But, both approaches that assent the material as basis of evil, and denies the ontological reality of evil are far from a satisfactory solution.

Key Words: God, Omnipotence, Wholly Good, Evil, Metaphysical Evil, Original Imperfection

Kaynaklar

- Augustine, St., “A Good Creation’s Capacity for Evil”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Micheal L. Peterson, (Notre Dame, İndiana: University of Notre Dame Press, 1992).
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2001).
- _____, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991).
- Cherniss, Harold, “The Sources of Evil According to Plato”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1, (1954).
- Chilcott, C.M., “The Platonic Theory of Evil”, *The Classical Quarterly*, Vol. 17, No. 1, (1923),
- Evans, Stephan C. Manis, Zachary R., *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, (Ankara: Elis Yay., 2010).
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l- Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 2004).
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012).
- Griffin, David Ray, “Augustine and the Denial of Genuine Evil” *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Micheal L. Peterson, (Notre Dame, İndiana: University of Notre Dame Press, 1992).
- Hackforth, R., “Moral Evil and Ignorance in Plato’s Ethics”, *The Classical Quarterly*, Vol. 40. No. ¾, (1946).
- Hoffleit, Herbert B. “An Un-Platonic Theory of Evil in Plato”, *The American Journal of Philology*, Vol. 58, No. 1, (1937).
- İbn Sînâ, *Kitabu’ş- Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2005).
- John, Hick, *Evil and the God of Love*, (New York: Palgrave Macmillan, 2010).
- Latzer, Michael, “Leibniz’s Conception of Metaphysical Evil”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 55, No.1, (1994).
- Leibniz, Gottfried W., *Philosophical Essays*, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber, (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989).
- _____, “Theodicy: A Defence of Theism”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, (Wadsworth Publishing Company, (2008).

- Ormsby, Eric Lee, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Teodise Sorunu*), çev. Metin Özdemir, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2001).
- Kaya, Mahmut, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, (İstanbul: Klasik Yay., 2007).
- Pereboom, Derk, “The Problem of Evil”, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, ed. William E. Mann, (Oxford: Blackwel, 2005).
- Peterson, Michael, Hasker William vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay.,2006).
- Plantinga, Alvin, “The Free Will Defense”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, (Wadsworth Publishing Company, 2008).
- Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Rağıp Atademir ve Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001).
- _____, *Epinomis*, çev. Adnan Cemgil, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001).
- Reçber, Mehmet Sait, “Ateizm ve Ateistik Deliller”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. R. Kılıç (Ankara: Ankuzem Yay., 2006).
- Rist, John M., “Plotinus on Matter and Evil”, *Phronesis*, Vol. 6, No. 2. (1961).
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yay., 2001).
- Urhan, Veli, “Leibniz ve Kötülüğün Kaynağı”, *Felsefe Dünyası*, (Ankara: 2002/2).
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yay., 1997).
- Yasa, Metin, “Eflatun’da Kötülük Problemi”, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, (1998).
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yay., (1998).

VAROLUŞUMUZUN TEMEL TAVRI OLARAK ANLAMA

Yakup KAHRAMAN*

Anlamanın ne olduğu ele alındığında bu sorunu hemen tanımlama işine girmek ve matematiksel derinliklerle formülasyonlara başvurma imkânı pek mümkün görünmemektedir. Bunun en önemli sebebi anlamanın zihinsel, psikolojik alanın dışında değerlendirilmesi gereken ontolojik bir süreç içerisinde gerçekleşmesidir.¹ Fakat özellikle anlamanın ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği sorunu ile ilgilenen birçok filozofun süreç halinde değerlendirme yapmak yerine anlamayı potansiyel yetenek olarak değerlendirmeleri, zihne veya duylara ilişik görmeleri ontolojik yapıyı zedelemektedir. Örneğin bu açıdan John Locke'un girişimi soyut temelleri aşma olarak değerlendirilse de anlamayı bilişsel özelliklere indirgemesi bizim açımızdan verimli bir bakış açısı getirmekten yoksundur. Locke anlamayı bir yetenek olarak tasarlamakta ve anlamanın duyumla birlikte ortaya çıktığını düşünmektedir.

Locke, bilginin kaynağı olarak duyuları, bilginin unsuru olarak da ideleri görmektedir. Bilginin oluşabilmesi için de öncelikle zihin duyuma değil ideye yönelmek zorundadır. Bu çıkarsamanın sonucunda Locke anlamayı yetenek olarak değerlendirerek bu ideleri de bu yeteneğin nesnesi olduğunu iddia etmektedir.² Ona göre zihinde duylar hiçbir şeyi iletmeden önce hiçbir ide belirmediğinden anlama yetisindeki ideler duyumla eş zamanlı olarak ortaya çıkmaktadır.³ Yani biz herhangi bir duyum etkinliğinde bulunduğumuzda potansiyel olarak

* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Bu çalışmamız, ontolojik, varoluşsal anlama ile epistemolojik anlama yaklaşımları üzerinden yapılandırılacaktır. Bu bağlamda epistemolojik anlama indirgemeci, kategoriyal, yöntemsel refleksiyonu ve anlamayı sabitleyip, sınırlayan bir yapıyı işaret etmektedir. Ontolojik, varoluşsal anlama ise tarihsel bilincin öne çıktığı, metodolojik kaygıların ötesinde kendi varoluşsal zemininin getirdiği durumlardan dolayı yeni anlamların ortaya çıkabileceği üretken bir yapıdır. Bu yapıda bir taraftan kişi içine doğduğu anlam dünyasının ön anlamlarını alır diğer taraftan ise varoluş şartlarından kaynaklanan yeni anlam alanları ile bu ön anlamlarını kaynaştırarak üretken bir anlama dinamiği ortaya çıkarır.

2 John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, İkinci Kitap, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, İstanbul, 2000, s.8

3 John Locke, *a.g.e.*, s. 23.

varolan ide ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım anlamayı özne'nin yönelimi ile doğru orantılı değerlendirmekte, varlığı ise sadece nesne düzeyinde tasarlayarak tarihsel kökenlerini de ortadan kaldıran bir yapıya büründürmektedir. Eğer zihnimizde tarihsellikten yoksun sabit idelerin olduğunu varsayarsak ve duyularını biz bu yolla anlamlandırırırsak anlama'yı kesin, genel-geçer bir zeminde tasarlama yolu açılacaktır ki bu, anlamanın doğası gereği bize göre pek mümkün görünmemektedir.

Anlamayı yetenek olarak değerlendiren diğer bir filozof David Hume, insan aklının yapabileceğinin doğal fenomenleri meydana getiren ilkeleri daha yalın bir hale getirmek ve analogi, tecrübe ve gözlem yoluyla akıl yürüterek bir çok belirli etkiyi birkaç genel nedene indirgemek olduğunu iddia eder.⁴ Şüphesiz bu indirgemeyi zihin, tasarımlama yoluyla yapacaktır. Burada şu ortaya çıkmaktadır ki Hume, anlamanın teşekkül ettiği yer olarak gördüğü tasarımlamayı bu tasarımlamanın adı olarak idea'yı insanın doğuştan getirdiği standart bir donanım olduğu ön kabulüyle hareket etmektedir.⁵ Bunun yanısıra onun anlama fonksiyonunu belirli ilkelerle sınırlandırması da gözden kaçmamaktadır.⁶

Kant'ın da anlamayı değerlendiriş biçimi Hume'un yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Kant, anlamayı bir yetenek olarak değerlendirmekte ve anlama yeteneğinin yasalarını doğadan almadığını doğaya buyurduğunu iddia etmektedir.⁷ Ona göre akıl, anlama denilen bu yetenektan daha üst bir konumdadır ve bu yeteneği düzenlemektedir.⁸ Kant, anlama yeteneğimizin kendisinde a priori formlar bulunduğunu belirtmekte, bu yeteneğin kendisine ait kategorileri yoluyla nesnelere üzerinden bilgi edinmiş olduğumuzu düşünmektedir.⁹ Görüldüğü gibi bu düşünürler yetenek olarak tasarladıkları anlamayı sadece özne'nin varoluşuna indirgemişlerdir. Dolayısıyla anlama olayını ontolojik açıdan açıklama imkânının önünü de kapatmaktadırlar. Peki, anlama nasıl mümkün olmaktadır? Anlamanın zemini nasıl şekillenir? Anlamanın seyrini belirleyen etkenler nelerdir? Anlamanın sınırları nelerdir?

4 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, s.27.

5 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s.45.

6 Bu konu hakkında bakınız: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Batoche Books, 1999, s.312.

7 İmmanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, ss. 70-72.

8 İmmanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 70-71.

9 Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1988, s.193.

Anlamayı doğuştan gelen bir yetenek olarak değerlendirmek, bu faaliyeti zihin veya duyulara indirgemek, anlama ile ilgili pek çok soru'nun göz önünden kaybolmasına neden olmaktadır. Bu felsefi yapılanma anlamının sadece özne üzerinden kurulduğu ön kabulünden hareket etmektedir. Anlama olayını ontolojik zeminde değerlendirmek için özne nesne ayırımı yapmamak, yaşamsal alanla olan ilişkisi ve burada nasıl açığa çıktığı üzerine yoğunlaşılması gerekmektedir. Anlama, insan doğasının en asli unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu etkinlik belki de diğer varlıklarla aramızdaki ontolojik farklılığa da işaret etmektedir. Heidegger'in deymiyle dasein varolduğu ve kendini etrafıyla çevreleyen varlığa karşı açtığı, ifşa ettiği andan itibaren anlama ortaya çıkmaktadır.¹⁰ Yani anlam tecrübe ile birlikte doğmakta, varlığa yönelik olarak devam etmektedir. Bu yönelmişliğin linguistik yapının oluşumunu da sağladığı düşünüldüğünde ilgiler ve pratikler sonucunda dil'in meydana geldiğini, bunun da bütün insanlar için bir ortaklık teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Öyleyse anlama, evrensel bir olay, bütün insan eylemlerinin temelinde yer alan, hiçbir şeyi kendi etkinliğinin dışında bırakmayan bir yapıya sahiptir.

Gadamer, anlamının bize bir şeyin hitap etmesiyle başladığını söylemektedir.¹¹ Demek oluyor ki çeşitli varlıklar içerisinde varoluşunu gerçekleştiren insan için anlama bu varlıklarla kurduğu ilgi dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Heidegger, ilgi'yi şeylerin içlerinde ve aralarında olmak, bir şeyin, hadisenin tam ortasında olmak ve orada kalmak olarak adlandırır.¹² Şüphesiz bu ilginin kurulmasında sadece olmaklık yeterli değildir. Kendi varlığının imkân alanlarını ortaya koyan tarihin, geleneğin, dilin de ilginin şekillenmesinde önemli etkisi bulunmaktadır. Bu sayede bir taraftan herhangi bir varlığın kendisi anlaşılırken diğer tarafta içinde bulunduğu yeryüzü ile ilgili bir anlam parçasını da oluşturmaktadır.

O halde anlama, varlığın tekil-genel arasındaki diyalogu üzerinden sürüp gitmektedir. Bu süreç aynı zamanda bireyin kendi içine dönük anlam boyutlarını da ortaya çıkarmasına neden olmaktadır. Bütün bu yönleriyle birlikte anlamının ontolojik niteliğe büründüğünü söyleyebiliriz. Anlamının ne olduğu sorunu temel sorunumuz olarak ortada durduğuna göre bu süreci felsefi anlamda hangi zeminde kavramaya çalışmalıyız? Anlama hadisesini ortaya koyarken epistemolojik temelin dışına çıkma başarısı gösterebilmemiz için nasıl bir yol takip

10 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s.151. Ayrıca bakınız: Martin Heidegger, "Anlama ve Yorum", İnsan Bilimlerine *Prologomena*, çev. Hüsamet Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 308.

11 Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, İkinci Cilt, çev. Hüsamet Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s.52.

12 Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s.3.

etmeliyiz? Mantıksal açıklamalara dayalı bir süreç dışında ne gibi bir yaklaşım anlamının gerçekte nasıl şekillendiğini bize gösterecek yeterliliktedir?

Anlama olayının yapısını kuramların, belirli kalıpların, soyut temellen-dirmelerin ötesinde yaşamın kendisini analiz ederek, yaşamdan yola çıkarak açıklamaya çalışan Wilhelm Dilthey, bu faaliyeti yaşam ile birleştirmiş, onu teorilerin güdümünden kurtarmaya çalışmıştır. Ona göre insan olarak yaratılmış olan bizlerin daha işin başında, anlama eylemini gerçekleştirdiğimizde neyin gerçekleştiğini anlatırken, metafiziğin her hangi bir türünü temel almamız kabul edilemez.¹³ Bu eleştirinin ardından o, yaşantının temel unsurları ile anlama olayını ilişkilendirmekte anlamının kendisinin doğası üzerine düşünmek yerine yaşam üzerinden yola çıkarak anlamının yapısını değerlendirmektedir. Dilthey'e göre tarihsel, ruhsal dünyanın kendisine mantıksal yoldan nüfuz etmek mümkün değildir. Bunu yapabilmek için yeniden kurma ve yeniden yaşama gereklidir. Bu sürecin öğeleri mantıksal işlemlerle birbirlerine bağlanamaz.¹⁴ Herhangi bir yaşamın yeniden, aynı şekilde, bir daha oluşma imkânı var mıdır? İnsani bir etkinliği her zaman için aynı düzeyde anlama imkânı nasıl doğmaktadır? Bu varsayım anlama denilen refleksin genel-geçer yönleri olduğunu mu ima etmektedir? Dilthey, anlama refleksinin kendine ait özelliklerini, anlama olayının nasıl gerçekleştiğini hangi süreçleri takip ederek ortaya koymuştur? Böyle bir yaklaşım anlama olayını ontolojik temelde değerlendirmemizi sağlar mı?

Dilthey'e göre yeniden kurma ve üretme süreci başkalarının içinde bulunduğu hali, kendi içimizde hissedebilmemizle meydana gelir. O halde Dilthey'e göre anlama, bir zihnin içinde ötekinin zihinsel nesnelleştirmelerinin farkına vardığı süreçtir. Bu farkındalığı meydana getirecek süreç nasıl işleyecektir? Ona göre akıl ve zihinselliği empatinin önüne koymak insan ve ruhsal yaşamını anlamak açısından engelleyicidir. İnsani ve ruhsal olan şeyler hakkında kesinliği, o da bir dereceye kadar, reflektif/analitik yoldan değil, empati ve anlama yoluyla sağlayabiliriz.¹⁵ Görülüyor ki Dilthey, anlama olayını ortaya koymak için yöntemsel endişelerden hareketle bir zemin şekillendirmiştir. Dilthey, anlamayı bir yöntem olarak ele almış ve bu yöntem ile kendi tekilliğine sahip tinsel nesnelere yine bunların kendilerinden hareketle ele alarak yaşama hakkındaki bilgiyi yine yaşamdan çıkarmaya çalışmıştır.¹⁶ Diyebiliriz ki Dilthey, başkasına ait yaşam alanını, geçmiş yaşam alanlarını, geliştirdiği yöntem ile anlayacağını düşünmekte, anlama

13 Richard Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2008, s.139.

14 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.37.

15 Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s.38.

16 Georg Misch, "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2003, s.53.

denilen olayın ontolojik bir zeminde değil epistemolojik zeminde gerçekleştiğine inanmaktadır. Zaten Dilthey'in temel amacı da yaşama kavramlarıyla çalışacak bir epistemoloji geliştirmektir.¹⁷ Dilthey'in epistemolojik temeller üzerinden giderek anlamayı temellendirmesinin temel sebebi nedir?

Dilthey'in anlamayı varoluşsal açıdan değerlendirmeyip epistemolojik endişelerle felsefi zeminini oluşturmasının temel sebebi evrenselci reflekslerle hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Oluşturmaya çalıştığı anlamaya dayalı tin bilimlerinin temelini de bu bağlama oturtmuştur. Onun tin bilimlerinin epistemolojik yönden temellendirilmesinde attığı önemli adım, tekil bireyin kendi yaşama deneyimi içerisinde oluşan bağlam yapısından, artık hiçbir tekil bireyin bütünüyle yaşamadığı ve deneyimlemediği tarihsel bağlama geçiş yapmış olmasıdır.¹⁸ Ona göre her yaratma tarihseldir, tarihe dönüktür. Bu bir tekilleşme içinde ve bir tekilleştirme edimiyle mümkündür. Yönelimsiz yaratma yoktur ve her yaratma yaşamı güçlendirir ve gerçekliğin derinliklerine, ortam tekilleşmeler yoluyla, daha fazla ışıldakla bakmamızı sağlar.¹⁹ Buradan anlıyoruz ki o, kendi tekil yaşam deneyimimizin diğer bütün yaşam deneyimlerini anlamak için bir zemin teşkil ettiğini düşünmektedir. Kanaatimizce Dilthey'in bu yaklaşımı doğrudur, şöyle ki her anlama eyleminin temeli kendi ön anlamalarımız ve bu ön anlamlarla birlikte gelişen yaşam tecrübelerimizdir, fakat son kertede o, yaşam deneyimlerine göre şekillenmiş olan anlam algısının herkeste aynı olabileceğini düşünerek eleştirdiği doğa bilimlerine göre şekillenen insani bilimler yapısıyla kendini aynı düzeye getirmiştir. Dilthey'in epistemolojik temeller üzerinden hareket etme endişesinin temel sebebi de bize göre doğa bilimlerindeki refleksiyona benzer şekilde anlamamanın genel-geçer, nesnel yapısını elde etmektir.

Dilthey'e göre, nasıl ki doğa bilimlerinde tüm yasa bilgisi ancak deneylerde ve içkin kurallarda verili olduğu haliyle ölçme ve sayma yoluyla doğrulanabiliyorsa ruh bilimlerinde de her soyut ilke ancak bu ilkenin yaşantıda ve anlamada verili olduğu haliyle ruhsal yaşamda ilişkisi aracılığıyla doğrulanabilir. Onun temel varsayımı, tüm bireylerde aynı işlevler ve aynı öğelerin bulunduğunu düşünmesi, öznelarasılık olarak tasarladığı bu ilkeden hareketle bir başkasına ait anlamın yakalanabileceğine inanmasıdır.²⁰ Görülmektedir ki Dilthey için anlamamanın başlıca işlevi ruhsal/tinsel yaşamının ve tarihin içindeki bir parçanın anlamını bütünden kalkarak kavramaktır.²¹ Böylelikle Dilthey tüm göreliliklerin

17 Georg Misch, *a.g.e.*, s.39.

18 Hans Georg Gadamer, "Dilthey'in Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanış", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2003, s.180.

19 Dilthey, *a.g.e.*, s.69.

20 Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Şule Yayınları, İstanbul, 2007, s. 105.

21 Doğan Özlem, "Dilthey'in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim", *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998, s.78.

ardında sabit, görelî olmayan bir şey aramış ve dünya görüşleri üzerine derinlikli tipler öğretisini geliştirmiştir. Gadamer, Dilthey'in bu yolla yani görelîlikten yola çıkarak totaliteye ulaşma çabasının tarihselciliğe tutuklu kaldığını belirtir.²²

Dilthey'in anlamının temelini yaşantı ile ilişkilendirerek, teorik biçimlendirmelerin eşliğindeki anlama çabası kendisinden sonraki hermenötik yaklaşım için önemli bir referans noktası olarak durmaktadır. Fakat onun burada en önemli sorunu bireyin kendi yaşamından kalkarak diğer yaşamların anlam alanlarına nüfuz edebileceğini, aynı anlamları tarihsel farklılıklar düşünülmezsizin yakalayabileceğini düşünmesidir. Burada o, birey zihninin tüm tarihsel etkilerden arınabileceğini ima etmektedir. Anladığımız kadarıyla Dilthey, anlama olayının kendisinde bir noktadan itibaren tarihsellikten özgür kaldığımızı, genel-geçer ilkeleri yakalayabileceğimize inanır. Onun bu cesaretinin temeli şüphesiz yöntem bilincinden sıyrılamamasından kaynaklanmaktadır. Herhangi bir konunun anlamını kesin ve nesnel bir zeminde anlayabileceğimizi varsayabilir miyiz? Bu varsayım karşımızdaki bir durumun, konunun veya nesnenin anlamının tüketilebileceğini ima etmez mi? Dini, edebi bir metnin, sanat eserinin, tarihi veya siyasi bir olayın anlamı tüketilebilir mi? Anlamı bireyin kendi başına özgürce kurgulama imkânı söz konusu mudur? İçinde bulunduğumuz ortamdaki anlam kalıpları bizim anlama kurgumuzu ne derece etkilemektedir? Bu anlam kalıplarına mesafe alma imkânı bulunmakta mıdır? Herhangi bir anlamı yakalamaya çalıştığımızda onu "kendinde nesne" olarak kavrama imkânımız var mıdır? Bilinç herhangi bir olayı ya da varlığı naiv bir ilişki kurarak anlama imkânına sahip midir?

Anlamın nesnel bir zeminde anlaşılabilirliği varsayımı anlamın süregiden, aktif yapısını yok edecek, donuklaştıracaktır. Doğru metodolojinin bulunmasını felsefi kurgunun merkezine oturarak bu sayede doğru anlamın da elde edilebileceğine inanan yöntem bilinci, sabit bir anlam alanı yakalayabileceğine böylece anlamın tüketilebileceğine inanmaktadır. Yani herhangi bir konu ile ilgili doğru bir metodoloji ile ortaya konulmuş anlam artık her dönemde aynı geçerlilikte olacaktır. Böyle bir anlama tasviri hakikat boyutlarını sınırlayan ve durağanlaştıran dogmatik reflekslerin oluşumuna neden olacaktır. Bu yaklaşım hem anlamayı tarihsel etkilerden arındırılmış olarak, hem de anlamayı gerçekleştirdiği her konuyu kendinde şey olduğunu varsayar. Halbuki bilincin herhangi bir varlığı naiv bir ilişki kurarak anlaması tarihselliğe batmış bir varlık olduğu düşünüldüğünde mümkün değildir. İnsan bilinci "kendinde" gerçekliği "saf" görme kapasitesine ezeli ve ebedi boyutlarıyla gerçekliği bir sözsüz/dilsiz kavrayış yeteneğine sahip

22 Hans Georg Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2003, s.19.

değildir.²³ Kanaatimizce bilinci bu kadar yetkin olarak tasarlanmanın nedeni ege-
men özne yaklaşımıdır. Bu açıdan kendi tarihsel bağlamımızdan bir şekilde so-
yutlanabileceğimizi, bir tür empati eylemiyle kendi gerçekliğimizin dışına çıkıp,
sanat eserlerinin yaratıcılarının ya da tarihsel öznelere zihinlerinin “içine” sığra-
yabileceğimizi düşünemeyiz.²⁴ Anlamayı gerçekleştiren bilinç kendi ufuklarının
dışından kendisine gelen yabancı unsurlar karşısında kabul edici, benimseyici bir
tavrı almalıdır. Bu etkinliği gerçekleştiren bilincin ise kendini paranteze alması
mümkün değildir. Biz asla kişiliğimizi şekillendiren tarihselliğimizi geride bira-
rakarak kendi görüş noktamızdan kurtulamayız ve geçmişin belirli bir noktasına
istediğimiz gibi ulaşamayız. Yani o konuma sığrayamayız.

Richard Rorty, çok az düşünürün “zihin” ya da “akıl” kendilerine ait bir
doğalarının bulunduğu, bu doğaların keşfinin bize bir “yöntem” sağlayacağı ve
bunu müteakip yöntemin bizi görüntülerin ötesine nüfuz etmeye ve doğayı kendi
diliyle görmeye muktedir kılacağı görüşlerini terk etmeye istekli olduğunu belir-
tir.²⁵ İnsani bilimlerin yapısını doğa bilimlerinden ayrı tutarak insani anlamının
boyutlarını yaşam temelinde kurgulamaya çalışan Dilthey’in de bu eleştiriden
kurtulamadığını söyleyebiliriz. Yönteme dayalı anlama refleksinin temel sebebi
nedir? Hangi kaygılar insanın kendisini yöntem ile sınırlayarak anlama olayını
gerçekleştirmeye çalışmasına neden olmaktadır? Anlamayı belirli bir yöntem et-
rafında gerçekleştirmenin ne gibi sakıncaları bulunmaktadır? Anlamayı yöntem
endişesinden sıyrılarak yapabilme becerisini nasıl sağlarız?

Yöntem bilinciyle yapılan anlama çok yönlülüğü kaybedecektir. Bunun en
önemli sebebi bu bilincin belirli kurallar çerçevesinde herhangi bir şeyi anlama
çabasıdır. O halde kuralların içerisinde kalan boyutlar “anlaşılabilir” ilan edile-
cek bu kuralların dışında kalan anlam alanları ise “anlamsız” kalacaktır. Diyebi-
liriz ki yöntemli anlama refleksi varolan bütün gerçekliği kavramaya çalışırken
teori-pratik kurgusunu diyalojik bir karaktere oturtmak yerine tek taraflı olarak
teorinin güdümünde kendisini gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bu bilinç anlama
pratiğini açıklamaktan yoksun kalacak ve monolojik bir yapıya bürünecektir.

Yönteme olan inanca dayalı kesinlik fikri insanın kendi varoluşsal ko-
numunu göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, matematiksel belir-
lenimler yoluyla varlığa yönelen, varlığın kendisini ifşa etmesi ile değil zihnin

23 Brice R. Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prologomena*, çev.
Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.210.

24 Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev. Feridun Yılmaz, Paradigma
Yayınları, İstanbul, 2009, s.182.

25 Richard Rorty, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*,
çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.369.

varlığa yönelmesi, varlığın kendisi ile muhatap olmadan soyutlamalar yoluyla anlam alanının oluşturulması, katılımlı anlamının önünü kesmektedir. Demek oluyor ki yöntemli düşünme katılıma kapalı bir yapıya sahiptir. Her katılım yeni ve farklı bir boyutun keşfini sağlamaktadır. Yöntem bilinci ise böyle bir imkânın varlığını reddeder. Çünkü tekrarlanabilirlik ve yeniden aynı şeyin üretilebilirliği ilkesiyle hareket edildiğinde her şeyin sürekli aynı tecrübeyi ortaya çıkarması gerekecektir. Kanaatimizce böyle bir durum yanılısamadan başka bir şey değildir. Herhangi bir olayı ya da varlığı belirlemeden, onların orijinallikleri ile karşılaşarak yapılacak olan her anlam teşebbüsü epistemolojik zemini aşarak ontolojik bir hale bürünecektir. Yöntem endişesi taşımayan böyle bir tutumda her karşılaşmada aynı varlığa ait farklı anlamaların gerçekleşeceğine inanmaktayız. Önceden kestirilemeyen, kontrol altına alınamayan bu anlama artık belirttiğimiz gibi ontolojik anlama özelliğine sahip olmuştur. Böyle bir anlama imkânını nasıl bir felsefi zemin ile sağlayabiliriz? Hangi filozoflar anlamayı epistemolojik temellerden sıyrıp ontolojik temellere dayandırmıştır?

Ne anlamın ne de anlamının kendisinin sadece zihnin psikolojik durumlarıyla tanımlanamayacak şekilde ontolojik bir nitelik taşıdığına sıklıkla değinmekteyiz. Anlama olayı, insan bilimleri olarak tasarlanan alana ait bilimsel bakış açısıyla da ortaya konulamaz. Bu yapıldığı takdirde yine bu olayı yöntem bilinci çerçevesinde değerlendirmemiz gerekir. Böylece epistemolojik sınırlar içerisinde kalacak bir anlama tasviri ortaya çıkacaktır. Bizim amacımız ise anlama yeteneğinin sınırlarının daraltılmadan katılımlı bir faaliyete dönüşmesinin felsefi yapısını aramaktır. Bu açıdan anlamın insanın tecrübesi ile birlikte ortaya çıktığını düşünen Martin Heidegger'in ortaya koyduğu yaklaşımın anlamayı ontolojik tarzda değerlendirmek için bize verimli bir zemin kazandırdığına inanmaktayız. Anlamayı epistemik temeller üzerinden değil, onun pratik bir eylem olduğu kabulünden hareket ederek açıklamaya çalışan Heidegger'e göre anlama, kişinin içerisinde yaşadığı dünya bağlamında kendisinin oluş için sahip olduğu imkanları kavrama gücüdür. Bu ne bir başka kişinin içerisinde bulunduğu durumu hissetmeye dair bir kabiliyet ve lütuftur ne de "hayatın ifadelerini" daha derinlemesine elde etme gücüdür. Anlama, elde edilen bir şey olarak değil de, dünyada oluş olgusunun ayrılmaz bir parçası veya tarzı olarak anlaşılmalıdır.²⁶ Buradan anladığımız kadarıyla Heidegger anlamayı soyutlamalara dayanan tasarımlarla öznenin kendisinde varolan bir potansiyel olarak görme yerine varlıklarla karşılaşmalar yoluyla kendisini ortaya çıkaran, özne-nesne ontolojisini aşan bir yapı olarak değerlendirmektedir.

26 Palmer, *a.g.e.*, s.177.

Heidegger’de dünya içinde vaziyet alma ile anlama arasında derin bir ilişki olduğu görülmektedir. Bizim varolma şeklimiz, tarihsel fonksiyonların üzerimizdeki etkisi anlamayı da tesis etmektedir. Bu anlama tesis edilirken “bir şey için”lik bağlamıyla yani ilgi ile ilişkilendirilmiştir. İnsanın kendi varoluşu bağlamında ilgisine göre yönelmişliği ile anlamanın ifşası arasında paralellik olduğu düşünen Heidegger’e göre anlamanın ifşası eşit derecede asli olarak bir şey uğrunalık ve imlenimselliğin ifşasıdır.²⁷ Dünya, kendisinde ortaya çıkan varlıklar yanında hissedilen ama anlaşılması yine dünya içerisinde gerçekleşen bir şeydir. Dünya ve anlama, dasein’in varlığının ontolojik oluşumunda varolan, ayrılmaz parçalarıdır.²⁸ Bireyin varlık ile etkileşimi yeni bir anlamın doğmasını, varlığın tarihsel dönüşümünü sağlamaktadır.

Gadamer’e göre Heidegger, her anlamanın geleceğe dönük karakterini gözler önüne sermiş ve anlama eyleminin kendisini, mevcut olanı aşma, mevcut olanın ötesine geçme hareketi olarak kavramıştır.²⁹ Heidegger dinamik yapıya sahip bu anlama zemininin nasıl ortaya çıkacağını düşünmüştür? Anlama ve varlık arasındaki hangi ilinti ontolojik anlamın ortaya çıkmasını sağlayacaktır? Anlamanın yapısı, ne onun vasıflarının analitik bir kataloğu yardımıyla, ne de ondan beklenen fonksiyonların tam icrası anında değil; onun düzeni bozulduğunda, bir duvara çarptığında ve belki de sahip olması gerekli bir şey yok olduğunda kavranabilir.³⁰ Dikkatten kaçan, varlığın asıl anlamını ortaya çıkaracak olan anlık kırılma fenomeni sayesinde biz farklı anlam boyutlarını yakalayabilmekteyiz. Bu durum bizi anlamlılığa, anlamaya ve yoruma sevk etmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla farklı anlama boyutlarını yakalayabilmenin önemli şartlarından biri sıradanlığın ötesinde varlık ile yüz yüze gelebilmektir. Bu yüz yüzelik durumu anlama faaliyetimizin sınırlarını da genişletmekte, bize tasarım gücü kazandırmaktadır.

Heidegger, anlamayı kişinin varoluş şartlarıyla o kadar ilgilendirmektedir ki anlamanın eksistensiye yönü olarak tasarım’ı, dünya içinde varolan’ın açılması, kendini ikame etmesini sağlayan yön olarak görmektedir.³¹ Bu tasarım aynı zamanda dasein’a bakış açısı da kazandıran bir özelliğe sahiptir. Görüldüğü üzere anlama Heidegger’in felsefesinde dünya içinde kendi varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayan etkinliğin ta kendisidir. Dolayısıyla dünya, varoluşsal anlama içinde ortaya çıkar. Anlama ise bu dünya içinde olmayla ortaya çıkar. Yorum

27 Heidegger, *a.g.e.*, s. 151.

28 Palmer, *a.g.e.*, s. 179.

29 Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Birinci Cilt, çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008, s. 361.

30 Richard Palmer, *a.g.e.*, s. 180.

31 Heidegger, 2008, *a.g.e.*, s. 153.

ise, anlamının açık bir şekilde sunumudur. Anlama, dünyadaki şeyleri bu veya şu olarak görmektir; yorumlama ise bir şeyi, bir şey olarak görmektir. “Yorum daha çok, anlamının ön-anlama yapılarıyla önceden anlaşılan şeyin ifade edici ifadesi olarak görev yapar.³² Buradan anlaşılıyor ki yorum “kendinde şey”, “nesnel”, “ön tahminsiz” anlama diye bir şeyin asla mümkün olmadığı bir etkinliktir. O halde anlamının ortaya çıktığı her yorumun kendine ait ön anlaması bulunmaktadır. Kanaatimizce bilinç herhangi bir varlık, metin veya değer alanıyla karşılaştığında bunlar daha önce kendisine açıklanmış olan kendi ilgisi dâhilinde tecrübe ettiği anlam alanlarına yani ön anlamalarına yaklaştırarak anlamaya çalışmaktadır. Heidegger için de bu ön yapılar asla terk edilmesi gereken yüzeysel ve temelsiz değerlendirmeler olarak görülmemelidirler.³³ Bu yapılar anlamının verili ufkunu oluşturmaktadırlar.³⁴

Heidegger’i bu açıdan takip eden Gadamer’e göre de zihinlerde her türlü olumsuzluğu çağrıştıran ve insanları yanıltarak objektiflikten uzaklaştırdığı düşünülen önyargılar, anlamının ön-şartı ve yapı taşları durumundadırlar.³⁵ Gadamer, önyargıların dünyaya açılışımızın/açıklığımızın temelleri olduğunu belirtir. Onlar bir şeyi kendileri vasıtasıyla tecrübe ettiğimiz/yaşadığımız şartlardır. Şüphesiz önyargıya karşı bu yaklaşım, bütün anlamının sadece bu duvarlar arasında gerçekleştiği şeklinde anlaşılmalıdır. Gadamer’e göre biz bir şeyin hükmü altındayızdır ve yalnızca onun aracılığıyla yeni, farklı ve doğru olana açılırız.³⁶ Anlamayı yönlendiren unsur olarak bu önyargıların gelenek ile birlikte bize taşındığını söylemeliyiz. Gadamer’in ifadesiyle biz daima geleneklerde konuşlanmış durumdayız ve bu hiçbir şekilde araştırma nesnesine dönüştürülebilir bir süreç değildir. Yani geleneğin söylediği şeyi başka bir şey, yabancı bir şey olarak kavrayamayız.³⁷

Kanaatimizce insan anlamasının boyutları tarihsel olarak gelişir ve tarihselliğin birikimi olan gelenek tarafından şekillendirilir. Gelenek ile elde edilen önyargının dışarıda bırakılması bu açıdan mümkün değildir. Gelenek ile elde edilen ön yargıları biz etkin tarihin şekillendirdiği bilinçle sorgularız. Bu da göster-

32 Gayle L.Ormitson-Alan D. Schrift, “Hermeneutiğe Giriş”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 22.

33 Martin Heidegger, *a.g.e.*, ss. 158-159.

34 J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge, 1993, s. 108.

35 Hans Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1977, s.9.

36 Hans Georg Gadamer, “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 66.

37 Gadamer, *a.g.e.*, s. 132.

mektedir ki biz asla bu yapının dışında kalamayız ve anlamamızı şekillendiren ve bu etki altında anlamayı gerçekleştiren bilincin bu duruma mesafe koyması, dışına çıkma ihtimali bulunmamaktadır. Bunun sebebi Gadamer'in de belirttiği gibi tarihsel varlık olmamızla yakından ilişkilidir. Ona göre tarihsel olmak kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tam olmaması demektir.³⁸ Peki, bu kişinin anlaması üzerinde etkin olan tarih ve geleneği kavrama yetisine sahip olamaya-acağı anlamına mı gelmektedir?

Anlama etkinliğimizin temeli olan gelenek ve etkin tarih bize bir konum, perspektif sağlamaktadır. Gadamer, bu konumu ufuk kavramıyla karşılamaktadır. Ona göre kişinin anlama gayretiyle kazandığı ufuk sayesinde kendi kendimizin bilincinin tarihsel derinliklerine uzanabiliriz.³⁹ Anlama sadece kendi ön anlamalarımızın kaynağı olan bu tarihselliğimiz ile sınırlı mı kalmaktadır? O halde anlama olayı kısır bir döngüye hapsedilmiş olmaz mı? Bize göre anlama asıl bu noktadan itibaren ontolojik bir hale bürünmektedir. Anlama kişinin kendi ufkunu genişletmesi ile dinamik bir konuma yükselir. Ufuk kazanmak kişinin anlama vizyonunu genişletme çabasıdır. Bu çaba sonucunda kişi kendini çevreleyen anlama dünyasının ötesine açılabilir ve farklı anlam formlarını tecrübe etme imkânını bulur. Anlama dediğimiz şey de tam bu istikamette meydana gelir. Yani geçmişin, geleneğin, tarihselliğin bizde meydana getirdiği ön anlamanın verdiği ufuk ile buluşunca, Gadamer'in tabiriyle ufukların kaynaşmasıyla anlama meydana gelir.⁴⁰ Her iki anlam alanı arasında kalan kişinin içerisinde olduğu gerilim yeni anlamaların oluşumunu sağlamaktadır. Yeni anlamaların oluşumunda geleneksel içerik ile oluşmuş olan bu konum ile sözel form arasında sıkı bir ilişki vardır. Hatta sözel form olan dil sayesinde anlama dünyası kendini gösterebilmektedir.

Anlama, dil vasıtasıyla iki farklı referans çevresinin veya öznenin ufuklarının buluştuğu ontolojik bir süreçtir.⁴¹ Gadamer'e göre dil yalnızca elimizdeki bir nesne değildir, geleneğin hazinesi ve içinde varlığını sürdürdüğümüz ve kendisiyle dünyamızı algıladığımız ortamdır.⁴² Ona göre dil daha çok, kendi başına gündelik hayatta hepimizin angaje olduğu yorum oyunudur. Bu oyunda hiç kimse başka herkesin üzerinde ve başka herkesten öncelikli değildir: herkes merkezdedir ve bu oyundaki "o" dur. Bu nedenle o daima yorum olma eğilimindedir. Bu yorumlama süreci, anladığımız her durumda gerçekleşir, özellikle de önyargılarımızla

38 Gadamer, *a.g.e.*, s. 56

39 Gadamer, *a.g.e.*, s. 59.

40 Gadamer, *a.g.e.*, s. 62

41 Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s.82.

42 Hans Georg Gadamer, "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu, Retorik", *Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s.11.

baktığımızda ya da gerçekliği gizleyen sahte tavrın foyasını ortaya çıkardığımızda kendini gösterir.⁴³ Görülmektedir ki Gadamer anlamının kendisinin pratik akletme ve pratik bilgi biçimi olduğunu düşünmektedir. Bu pratiğin içerisinde dil'in konumu nedir? Anlamının ontolojik sürece dâhil edilmesinde dil nasıl bir görev üstlenmektedir?

Anlamayı mümkün kılan en önemli unsurun dil olduğu düşünüldüğünde, bu yapının içerisinde bilinci şekillenen bizlerin kendi başınalığı pek mümkün görünmemektedir. Dil bize geçmişten bizim anlamamızı gerçekleştirdiğimiz “şimdi” nin nesne veya olgusuna karşı bir perspektif sağlamaktadır. Bu perspektif bizim dışımızda, şekillendiremediğimiz, farkında olmadan içine girdiğimiz dil sayesinde ortaya çıkar. Anlama sadece bu perspektifle sınırlı bir durumu ifade etmemektedir. Fakat refleksif anlamadan önce bu linguistik yapı düşüncemizi etkisi altında bulundurmaktadır. Bu etki bütün anlama etkinliğimiz boyunca bizi terk etmemekte yorumumuzun son haline kadar kendi otoritesini hissettirmektedir. Bununla birlikte tüm anlamının sadece bu etkiyle şekillendiğini söylemek de yanlış olacaktır. Bilinç farklı olarak karşılaştığı yeni durumları anlamaya çalıştığında karşıda kendisini bizim zihnimize dikte etmeye çalışan yeni bir anlam alanıyla karşılaşmaktadır. Anlama edimimizin en önemli özelliklerinden biri de burada ortaya çıkmaktadır. Böylece kendi anlam dünyamız farklı bir zemini de algılama imkanı bulmakta ve yeni yorum tarzları geliştirmektedir. Her anlama yorumlamadır ve her yorumlama nesnenin kelimelerde dile gelmesine ve fakat aynı zamanda yorumcunun kendi diline gelmesine imkân sağlayan dil ortamında gerçekleşmekte ve tecrübesinden ayrılmamaktadır.

Görüldüğü üzere anlama bilgiye ulaşmada bir aşama olarak değil varoluş evresi olarak değerlendirilmektedir. Bu demektir ki biz anlayan varlıklarız, anlamının kendisi de özneye indirgenecek olay olmanın ötesinde bütün eylemlerimizin temelidir. Bu eylemi biz katılımlı olarak gerçekleştirmekteyiz. Herhangi bir durum ile karşılaştığımızda anlamamızı etkileyen önyargılarımızın, kendi konumuzun, bizi sınırlayan yapısının farkında olarak yeni anlamalara açık olduğumuzu söylemeliyiz. Böylece biz anlaşılacak olan herhangi bir şeyin hakikatini tecrübe edebilmek için dil ile gelenek ile şekillenmiş olan kendi anlam ufkuza yaklaştırmakta ve ontolojik bir anlamayı gerçekleştirmekteyiz.

43 Gadamer, *a.g.e.*, s.13

Öz

Varoluşumuzun Temel Tavrı Olarak Anlama

Bu çalışmamızda anlamının nasıl gerçekleştiği ve temel özelliklerinin neler olduğu sorgulanmaktadır. Bu sorgulamanın nedeni ise anlamının zihinsel, mantıksal, kurgusal temellerin dışında ontolojik bir süreç olarak kavranılması gerektiğini düşünmemizdir. Felsefe tarihindeki bazı filozofların anlamayı sadece özneye indirgeyerek açıklamaya çalışmalarının ötesinde özne-nesne ontolojisini aşan yapısı ele alınmakta, anlamının kendisinin ortaya çıkış koşulları, niteliği bu varsayımdan hareketle temellendirilmektedir. Burada ortaya çıkmaktadır ki anlama sadece öznenin bir yeteneğine indirgenemeyecek kadar karşılıklı etkileşim sayesinde gerçekleşen, zamansal, mekânsal yönleri bulunan bir süreçtir. Anlamayı bu yönlerini dikkate alarak irdeleyen Heidegger ve Gadamer'in, özellikle anlamının yapısını oluşturan ön anlamalara ait vurguları, anlamının tarihsel yapısını göz ardı etmemeleri kanaatimizce bize verimli bir felsefi zemin sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yöntemli anlama, ontolojik anlama, anlamının doğası, ön anlama, gelenek.

Abstract

Understanding As Basic Stance Of Our Existence

In this study, how the "understanding" occurred and what is the basic features of it are questioned. The main reason for this query is that we think of that understanding event must be understood as an ontological process beyond mental, logical, and fictional basis. Except some work of philosophers, in the history of philosophy, who tried to explain the "understanding" by just reducing it to a subject, in this study, starting from this assumption subject-object structure of it are dealt with in excess of its ontology and the emerging conditions of understanding itself and its nature are to be based. Thus, here it arises that understanding is an event occurring through interactions which can not be reduced only to an ability of subject and having the temporal, spatial aspects. In our opinion, the highlights of Heidegger ve Gadamer, who examined the understanding by taking these aspects of it into account, particularly toward pre-understandings that forms the structure of understanding and their not ignoring its historical structure, provide us an efficient philosophical ground.

Key Words: Methodological understanding, ontological understanding, nature of the understanding, pre-understanding, tradition.

Kaynaklar

- Bernstein, Richard J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev. Feridun Yılmaz, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Şule Yayınları, İstanbul, 2007.
- Bleicher, J., *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge, London, 1993.
- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Gadamer, Hans Georg, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1977.
- Gadamer, Hans Georg, “Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu, Retorik”, *Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gadamer, Hans Georg, “Dilthey’in Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanış”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2003.
- Gadamer, Hans Georg, “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2003.
- Gadamer, Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, Birinci Cilt, çev. Hüsametdin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.
- Gadamer, Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, İkinci Cilt, çev. Hüsametdin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.
- Giddens, Anthony, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Heidegger, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.
- Heidegger, Martin, “Anlama ve Yorum”, İnsan Bilimlerine *Prologomena*, çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Batoche Books, 1999.

- Kant, Immanuel, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.
- Locke, John, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, İkinci Kitap, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, İstanbul, 2000.
- Misch, Georg, “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2003.
- Gayle L.Ormitson-Alan D. Schrift, “Hermeneutiğe Giriş”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Özlem, Doğan, “Dilthey’in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim”, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998.
- Palmer, Richard, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2008.
- Rorty, Richard, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Wachterhauser, Brice R., “Anlamada Tarih ve Dil”, İnsan Bilimlerine *Prologomena*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

G. SİMMELE'DE SINIFSAF FARKLİLİĞİN NESNELLEŞTİĞİ BİR ALAN: MODA FELSEFESİ

Emir G. ÜLGER*

Giriş

Modernizmin en önemli temsilcilerinden biri olan Simmel'in düşünce sistemi ve gelişimi incelendiğinde modernite ve ona bağlı olarak gelişen yaşam formlarının çok geniş bir ölçekte ele alındığını görürüz. Kültürel fenomenleri ve moderniteye bağlı değişen toplumsal yaşam formlarını “anlama ve açıklamaya” çalışan Simmel, önemli bir düşünür olduğu kadar aynı zamanda önemli bir sosyolog ve sosyal psikolog'tur da.¹ Simmel, felsefi düşünce dizgesinde Hegelci bir idea ile “nesnel tin” alanı olarak kabul edilen “kültür alanı” ve bu kültürün parçalanmış yapısını, metropol yaşamından ahlaka; moda'dan para felsefesine kadar çok geniş bir düzlemde ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.²

Yaşamış olduğu dönem göz önüne alındığında Simmel için tam bir geçiş çağı düşünürü deyimini kullanabiliriz. 19. Yüzyılın son çeyreği ile 20.yy. başlarında meydana gelen iktisadi ve sosyal yaşantıdaki radikal değişimler pek çok düşünür ve sanatçıyı etkilemiştir. Bu etkilenimden Simmel de uzak kalmaz. Simmel üzerinde Marx, fenomenoloji, Nietzsche, Schopenhauer, varoluşçuluk ve Diltheyci hermeneutiğin etkileri açık bir şekilde görülür.³ Çok geniş bir konu alanında yazan Simmel, felsefe yanında psikoloji ve sosyoloji hatta bir iktisatçı olmamasına rağmen “Para Felsefesi” üzerine de yazar. “Para Felsefesi”nde, para üzerine felsefi - fenomenolojik analizlerde bulunarak Marx'tan çok farklı bir

* Başkent Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi, Yard. Doç. Dr.

1 K.C.Köhnke, *Four Concept of Social Science at Berlin University: Dilthey, Lazarus, Schomoller, and Simmel*, R.Cohen, *G.Simmel and Contemporary Sociology*, (Edited by R.Cohen), Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1990, s. 102-103

2 D.Frisby, (ed.) *G.Simmel, Critical Assessment, The Problem of Sociology*, (1895) s. 28

3 Simmel'in eserleri şunlardır: *Sosyolojik Estetik (1896)*, *Para Felsefesi (1900)*, *Kadın Kültürü (1902)*, *Metropol ve Tinsel Hayat (1903)*, *Moda Felsefesi (1905)*, *Sosyoloji (1908)*, *Felsefi Kültür (1911)*, *Kültür Kavramı ve Trajedisi Üzerine (1911)*, *Goethe (1913)*, *L'artpourl'art (1914)*, *Kültürel Formların Değişimi (1916)*, *Rembrandt: Sanat Üzerine Felsefi Bir Deneme (1917)*, *Hayat Üzerine Görüşler (1918)* *Modern Kültürde Çatışma (1918)*

noktaya dikkat çeker.⁴ Onun, para ve ticari ilişkilere bakışı Marx'ın yaklaşımından çok farklı bir noktaya odaklanır. Simmel'de para, iktisadi bir sömürü aracı, ticari kapitalizmin kutsal bir metası olmaktan çok kültürel ve sosyo-psikolojik olarak neden olduğu yaşamsal değişimler temelinde, para ve paraya bağlı ilişkilerin oluşturduğu fenomenolojik yaşamsal form değişimlerine odaklanır. “*Günümüzde para, artık değerli değildir, çünkü onun özü bir zorunluluk, vazgeçilmez bir değer olarak görülür.*”⁵

Simmel'in incelediği konular, düşünsel gelişimi, birey-kültür ve kitle üzerine yaptığı felsefi metinler incelendiğinde Marxist tartışma konularına yakın bir inceleme alanı dikkatten kaçmaz.⁶ Fakat şu bir gerçektir ki Simmel'in sosyalizme ilgisi kuramsaldı *en azından “masa başı sosyalizmi” formu içindeydi veya sosyalizmin Yeni Kantçı yorumunu hedef alarak, şüpheli bir tavırdan reddedici bir tavra doğru geliyordu.*⁷ Bu noktada Simmel'in konu alanına (moda-para-cinsellik v.b) yaklaşımı katı bir Marxist-ideolojik kavramlaştırmayla gerçekleşmez. Simmel ekonominin, gerçekte üretimden çok değiş tokuşa odaklanan etkileşimler ile ilgili olduğunu iddia eder ve dolayısıyla Marxçı anlayışa farklı bir alternatif sunar.⁸ Ayrıca Marxist düşüncede yer alan sınıfsal eşitlik düşüncesi de Simmel'e göre bir noktada yanlıştır. Çünkü Simmel genellikle sosyalizmin, tüm insanların eşit olduğu düşüncesinin, kültürün ve toplumun gelişmesini engelleyen bir kısırtıcı etki yarattığına inanır.⁹

Simmel'in eserleri M.F.Köhler tarafından geleneksel olarak üç evreye bölünmüştür. 1.Pragmatizm'in (Spencer) ve evrim kuramının (Darwin) etkisi altındaki bir erken dönem. 2: *Para Felsefesi* (1900) ile birlikte Kant'a dayanan ve sosyolojik problematiğin çekim alanı içine girmiş bir orta dönem. 3: *Yaşam felsefesine* yönelen ve yeni bir metafizikten söz eden bir geç dönem.¹⁰ Bu ayırtırmaya Diltheyci hermeneutik etkiyi de ayrıca eklememiz gerekir.¹¹ Çünkü kültür, Simmel'de Hegel'den ve Dilthey'den etkilenecek *nensel tin* alanı olarak kabul

4 G.Simmel, *Paranın Felsefesi*, (Çev.Yavuz Alogan-Öykü D.Aydın) İthaki, İstanbul, 2014, s. 27-38

5 Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, G.Simmel, *Paranın Felsefesi, Değer ve Para*, s.23-40, *Bir Töz Olarak Paranın Değeri*, s. 102-124.

6 J.Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London, 1994, s.221.

7 Jung W., *Simmel- Yaşamı Sosyolojisi ve Felsefesi*, (çev. Doğan Özlem) Ark Yay. Ankara,1995 s.37.

8 Smith P., *Kültürel Kuram* (Çev. Selime Güzelsarı-İbrahim Gündoğdu) Babil Yay. İstanbul, 2007 s.37.

9 Jung W., *Simmel- Yaşamı Sosyolojisi ve Felsefesi*, s. 38

10 Jung W., *Simmel- Yaşamı Sosyolojisi ve Felsefesi*, s. 23

11 Jung W., *A.g.e.*, s. 66.

edilir.¹² Simmel için bu noktada kaçınılmaz bir şekilde önemli olan nesnel tin'i (kültürel fenomenleri) *anlamak ve açıklamaktır*.¹³

Simmel, düşünsel sisteminde modernitenin neden olduğu değişim ve görünümünün izlerini sürerek, modern insanın yaşadığı yabancılaşma, huzursuzluk ve buna bağlı gelişen anksiyete nevrozunun köklerine inmek ister.¹⁴ Bunu yaparken de çok derin metafizik, kavramlardan oluşan karanlık ve ağdalı bir dil kullanmaz. Aksine, modern hayatın görünümünden her birini basit bir şekilde ele alır. Çünkü, Simmel'e göre, *soyut toplum modelleri geliştirmektense, somut etkileşim modellerine bakmalıyız*.¹⁵ Yaşam, aşk, kadınlar, cinsellik, kültür, para ve moda gibi kavramlar ancak bu şekilde felsefenin konusu olur. Bu noktada, örneğin "yaşam ve kültür" daha önce pek çok düşünür tarafından ele alınmıştır fakat "para"nın fenomenolojik değişim ve dönüşümünün analizi ya da "moda felsefesi" gibi inceleme konularına ilk kez Simmel'de görürüz. Denilebilir ki Simmel'de yapılan felsefi projenin en genel adı *kültür fenomenolojisi*dir.¹⁶

Simmel'in düşünceleri ve etkisi yaşadığı dönemde ve sonrasında biraz geç fark edilmiştir. Para felsefesi üzerine olan değerlendirmeleri özellikle M.Weber'i,¹⁷ düşünce sistematığı, estetik ve ideoloji üzerine tespitleriyle Lukacs'ı,¹⁸ kendisinden sonra modernizm ve metropol yaşamının bireysel yaşantı üzerinde etkileriyle ilgili olarak W.Benjamin üzerindeki etkisi yadsınamaz.¹⁹ Yine benzer olarak Simmel, Bourdieu'nun özellikle *moda* düşüncesini de etki-

12 Jung W., *A.g.e.*, s. 66

13 Simmel, bu yaklaşımıyla Marxist praxis kuramdan çok Dilthey'in yaklaşımına yakındır. Fakat Simmel, Marxist felsefe karşımıza çıkan "yabancılaşma, meta fetişizmi, yanlış bilinç durumu, kültür endüstrisi" gibi temelde Marxist içerikli kavramlara yakın bir inceleme alanına sahip olsa da "amaç ve yöntem" açısından önemli farklılıklara da sahiptir.

14 Simmel aynı zamanda, *Psikoloji ve Sosyoloji* için de önemli bir isimdir. Modern yaşamın heyecan uyandıran gelişmelerinin yanında *kaygı, boşluk hissi, belirsizlik durumu, gerilim, uyma, itaat* gibi sosyoloji ve psikolojiyle ilgili kavramların da üzerinde durur. Modern yaşamın parçalanmış yapısından hareketle gerçekleşecek bütün okumalarda bu toplumsal nevrozun etkilerini görürüz. Nietzsche'nin dile getirdiği nihilizm çağından başka bir şey değildir bu gelişme. Aynı şekilde bu parçalanmaya bir deva olma çabası içinde pek çok felsefi akımın da gelişmekte olduğu görülür. Özellikle Varoluşçuluk, Heidegger ve Sartre felsefelerinde modern yaşam alanında ortaya çıkan "yabancılaşma, bulantı, boşluk, varoluşsal kaygı, düşmüşlük, *dasien*'in otantik var olma şekilleri" gibi, varoluşsal analitiğe yönelen pek çok kavramlaştırmada, modern toplumsal yaşamdaki parçalanma ve bunun bireyler üstündeki etkileri üzerinde durulmuştur. Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, D.Frisby, (ed.) *G.Simmel, Critical Assessment, Tendencies in German Life and Thought Since 1870, The International Monthly, 1902*, s. 5-27

15 P. Smith, *A.g.e.*,s. 37

16 J.Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London, 1994, s. 222

17 J.Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, s.221 & P. Smith, *A.g.e.s.* 38

18 P. Smith, *A.g.e.*,s. 38(G.Lukacs Simmel'in öğrencisi ve onun etkisindedir)

19 P. Smith, *A.g.e.*,s. 37

ler.²⁰ Günümüzde artan bir ilgi ve çalışmalarla Simmel hak ettiği öneme niha-
yet kavuşmuş ve çok geniş bir konu alanında etkiler yaratmıştır. Günümüzde
Simmel'in çalışmalarından hareketle *mekan ve kent kavramı, vizyon, modernite
ve postmodernite, mimari, mekan ve deneyim, dünya işleri, beden, toplumsal cin-
siyet, moda sosyolojisi ve felsefesi, para fenomenolojisi, kimlik, marxist siyaset,
sosyo-mekansal meta teorisi* gibi çalışma konuları ve disiplinleri eklenmiştir.²¹

Bu incelemede Simmel'de var olan "moda felsefesi" düşüncesinden hare-
ketle modanın temel paradigmaları, modanın işlevi ve içerdiği toplumsal-psiko-
lojik ve ideolojik yapısal katmanlar ele alınacak ve modanın Simmel'in felsefi
projesindeki-ve modern insanın yaşamındaki - yeri ve önemi tartışılacaktır.

Bu noktada Simmel'in düşünce dizgesinde modanın nereye yerleştirildiği,
modanın felsefi analizinde hangi ön kabul ve akıl yürütmelerin izlendiği ve buna
bağlı olarak modanın kültürel ve fenomenolojik analizleri üzerinde durulacaktır.
Moda ve onun tikel görünüm formlarının işlevi, genel olarak moda kavramına
yüklenen anlamlar ve bu anlam katmanlarının modernite ve ticari kapitalizmle
olan yakın ilişkisi, modanın modern insan yaşamındaki yeri, yarattığı ya da gö-
rece doldurduğu boşlukların "kültürel-sosyal-ekonomik ve sınıfsal yansımaları",
"birey-kitle ve kültür" temelinde irdelenecektir. Bu noktada şu sorulara da cevap
aranacaktır. Moda, sosyal yaşamda neyi temsil eder? Temsil-kendinelik-baş-
kalık ve gerçeklik ilişkisi moda'da nasıl kurulur? Moda, her toplumsal yapıda
var mıdır? Ya da özellikle hangi toplumsal yapıda öncelikle var olur? Moda,
sınıfsal bir toplumsal yapıda neyi temsil eder? Benzerlik-farklılık ya da sınıfsal
bir düşünceyle, bir sosyal sınıfa ait olma bilinci yaratan moda, gerçek anlam-
da "kültürel-sosyal ve bireysel" bir amaca hizmet eder mi? Bu işlevlerin ticari
kapitalizmle ilişkisi düşünülünce büyük moda merkezlerinin büyük metropol
ve sermayenin toplandığı şehirler olması arasında yapısal bir ilişki var mıdır?
Moda, basit bir kültürel form ve toplumsal yapının göstergesi mi yoksa ticari
kapitalizmin yarattığı gerçekleşmeyecek vaatlerden oluşan ontolojik statüsü
belirsiz bir yanılsama mıdır? Moda, neden her zaman geleceğe yönelir? Modanın,
"şimdi ve buradalığı" ontolojik olarak mümkün müdür? Moda, "yeni, eskidir!"
demekte, fakat sürekli yeniyi yaratmak çabasıyla hem *var olmak*, hem *de var
olmamak* durumunda bulunmakta ve böylece varlığıyla ilgili önemli bir tartış-
maya neden olmaktadır. Böylece modanın ontolojik gerçekliği sorunsal bir hal
almaktadır. Ayrıca modanın, modern insan yaşamında doldurduğu ticari kapi-

20 P. Smith, A.g.e.,s. 38

21 D.Frisby, (ed.) G.Simmel, *Critical Assessment*, Bu konuda D.Frisby'nin toplayıp yayınlamış
olduğu VIII Cilt yayımlanan Simmel üzerine yazılmış önemli tartışmalar içeren seride pek çok
önemli tartışma başlığı görürüz. Ayrıntılı tartışma için bakınız, "G.Simmel, *Critical Assessment*"
Routledge, London and Newyork, 1994

talist ilişki ve yabancılaşma ile ilgili olarak ne düşünebiliriz? Modanın işleyişi ile kültür endüstrisinin işleyişi arasında bir ilişki var mıdır? Eğer varsa bu ilişki nasıl ve nerede ortaya çıkar? Modanın her seferinde kendisini kutsayan yaratma ve tasarım sürecinde varoluşsal bir sorun açığa çıkmaktadır. Bu sorun, modanın ontolojik statüsü ile ilgilidir. Moda'nın varlığı "hem varoluşa, hem yok oluşa" yönelmekte ve böylece modernitenin önemli bir kalesi olarak varlığını sürdürmesini sağlamaktadır. Bu incelemede ayrıca moda felsefesinin, hermeneutik bir felsefeden hareketle "anlama ve açıklama" metodolojisine bağlı bir model oluşturma çabasına hizmet ettiğine de değinilecektir.

1. Moda Felsefesine Giriş - Temellendirme

Laver²² *giysiler, asla havailik değildir, aksine çağlarının toplumsal ve ekonomik baskılarını ifade ederler*" derken modanın ayırıcı önemine vurgu yapmaktaydı. Moda, kültürel ve ekonomik bir statü göstergesi olduğu kadar, psikolojik ve toplumsal bir davranış örüntüsüdür. Modanın temsil ettiği şey aslında kendinde bir gerçeklik değildir. Öncelikle moda, toplumsal yapıyı şekillendirmek, baskı altına almak ve sınıflı toplumsal yapıyı sürekli kılmak amaçlarına hizmet eden kültürel ve ticari bir form olarak karşımıza çıkar.

Düşünce tarihinde daha önce hiçbir düşünürün moda üzerine felsefi bir metin yazdığı görülmemiştir.²³ Simmel'in bu konuyu 1900'lerin başında seçmesi sebepsiz değildir. Var olan gelişmeler ekonomi-politik-sosyal noktada birey yaşantısında var olan anlam arayışının bir tezahürü olarak yeni bir değerler dünyasının yükselmekte olduğunu gösterir. Ticari kapitalizmin, endüstriyel toplumsal yapının gelişmesi ve metropol yaşamının batı kültüründe temel belirleyici olmaya başlaması ile sınıflar arasında görece incelen çizgi, sosyal sınıfları hem birbirine iyice yaklaştırmış hem de olabildiğince birbirine kapalı hale getirmiştir. İşte moda denilen kültürel ve ticari fenomen tam da bu gelişmenin odağında bulunmaktadır.

Simmel'e göre modanın ne olduğunu, işlevini ve ontolojik analizini gerçekleştirmeden önce onu doğuran "sosyal-sınıfsal-psikolojik ve ekonomik yaşam formları" ve onları değiştirme gücüne sahip olan öğeleri öncelikli olarak ele almalıyız. Simmel modayı, sınıfsal-toplumsal yapıya, *moderniteye* ve *metropol* yaşantısına bağlı gelişen bir kültürel ve ticari bir form olarak görür. Çünkü *moda, hayatın birbiriyle çelişen eğilimlerinin, toplumsal yollarla eşit şekilde nesnelleştiği yapı örneklerinden biridir sadece.*²⁴ Ayrıca Simmel, Marxist düşünürler gibi

22 Laver J. *Dandies*, London, [Weiden Feldand Nicolson] 1968, s. 12

23 P. Smith, *A.g.e.*, s. 37

24 Simmel G., *Modern Kültürde Çatışma-DerKonflikt der Kultur* (Çev.Tanıl Bora-Nazile kalaycı-Elçin Gen) İletişim Yay. İstanbul, 2003, s. 134

modaya önyargılı-tarafli ve eleştirel bir şekilde değil “sosyal-iktisadi-sınıfsal ve psikolojik” bir zeminde yaklaşır.²⁵

Simmel’in moda felsefesindeki analizi öncelikle fenomenolojik ve heme-neutik bir analizdir. Daha sonra sosyo-psikolojik, ticari ve göstergebilimsel analizlere dönüşür. Simmel’den sonra Semiyoloji²⁶ geleneğinde özellikle Barthes’ın anlam çözümlemesi işleminde moda önemli bir yer işgal eder. Semiyolojik analiz ve mitolojik anlamlandırma eyleminde Barthes, *modayı göstergebilimsel çözümlemenin önemli bir alanı olarak görür*.²⁷ Moda’da var olan göstergebilimsel kod ve şifrelerin semiyolojik analizi özellikle “kültür, medya ve iletişim” incelemelerinde etki yaratmıştır. Yine Simmel’den sonra moda fenomenine farklı bir yaklaşım Adorno’dan gelir. Ona göre moda, kültür endüstrisinin kapitalizme hizmet eden bir kültürel ajan olarak, kitleleri aldatmada kullanılan ideolojik bir aygıtın başka bir şey değildir.²⁸ Yine benzer bir değerlendirme, devletin ideolojik aygıtı olarak kültür-medya ve sanatların ideolojik kullanımları üzerine Althusser’in yaptığı vurgudan gelir.²⁹

25 Simmel’e göre modanın ticari işlevi özellikle “para felsefesi” ile yakından ilişki içindedir. Para nesnelere dünyasında var olan her şeyin değerini belirleyen bir denkleştirme bir ölçüm aracıdır. Ayrıca bu kültürel formlar ve metalar da paranın dengesini ve hareket yönünü belirleyen önemli aktörlerdir. “Para, iktisadi devinimleri içerisinde ifade buldukları şekliyle nesnelere arasındaki saf ilişkinin şeyleşmesidir. Para, kendi normları doğrultusunda düzenlenmiş bir dünyada, kendisiyle ilişkili olan tek tek nesnelere arasında durur. Bu dünya, kökensel olarak nesnelere kendisi tarafından gerçekleştirilen denkleştirme ve mübadele hareketlerinin nesnelereşmesidir [Ayrıntılı tartışma için bakınız, Simmel: *Para’nın Felsefesi*, s. 175-195

26 *Semiyoloji*: Saussure’un dilbilim çalışmalarında göstergeyi, “gösteren ve gösterilen” olarak tanımlamasıyla göstergebilimsel inceleme ve araştırmaların temeli olmuştur. Saussure’dan sonra bu çalışmalar özellikle Barthes’in etkisiyle *edebiyat, mimari, iletişim, moda, sinema, reklam* v.b. çok geniş bir alanda uygulama bulmuştur. Semiyoloji, tüm gösterge dizgelerindeki anlamsal katmanların yapısını ortaya çıkartmaya çalışır. Böylece tümdengelsel bir anlamlandırma kuramı gelişir. Göstergebilim, bir anlamlı bütün, bir yazınsal yada bilimsel söylem, görüntü, tiyatro, sinema yada modanın anlamsal katmanlarını üst bir dil aracılığıyla çözümlemeye çalışır. Semiyolojik çözümlemenin gerçekleştirdiği “okuma” eylemi, anlam üretiminin süreçlerini ortaya çıkartmaya çalışır; var olan yapıyı araştırıp, çözerek; gerektiğinde bozarak yeniden yapılandırma ve alt katmanlardaki anlam örgülerini açığa çıkartmaya çalışan bir eylemdir. Göstergebilimin önemli isimleri şunlardır: Saussure, Barthes, Eco, Greimas, Hjelmslev, Kristeva, Pierce, Todorov. Ayrıntılı tartışma için bakınız, J.Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London, 1994, s.123-126 ; s.148-152

27 R. Barthes, *Mythologies*, (Translated by, Annette Lavers) Hill and Wang, USA 2000, s. *Myth Today*, s.109-115 & J.Lechte, *A.g.e.*,s. 123

28 Adorno,T.W,*The Culture Industry*, (ed.J.M.Bernstein) Routledge, London, 1991, Introduction, s. 5-1 & *The Scema of Mass Culture*, s.57-58

29 Althusser L., *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (Çev.Alp Tümertekin) İthaki, İstanbul, 2003, s. 58-59 Althusser’in sanatların ve medya’nın kullanımda var olan gelişmelere bakışı bu alanların kaçınılmaz bir şekilde “devletin birer ideolojik aygıtı” olarak anılmasını sağlar.

Simmel'in modaya yaklaşımı, hermeneutik bir anlama modelini gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu noktada moda felsefesi üzerine yapılan analiz, *moda sosyolojisinin* tikel görünümüne geçiş imkanı da sağlamaktadır. İşte bu noktada moda felsefesi, ekonomik-sosyal ve sınıfsal bir yapılaşmanın “örüntüleşmiş” hareketlerinin felsefi analizine yönelir. Simmel’de moda, *sınıfsal bir farklılık* gözüyle okunur ve “modern kültürdeki çatışma sorunu” da yine yanlış işleyen ticari kapitalizmin neden olduğu yaşamsal bir görünümü ve yabancılaşmayı temsil eder. Bu noktada Simmel de Marx gibi felsefeye ve filozofa praxis bir görev ve sorumluluk yükler. *Yabancı* 1908 tarihli yazısında filozofun hareketini ele alır ve toplumsal deneyimi toplumsal kuramın belkemiği olarak değerlendirir. “*Bir gezgin olarak filozof, hareket ettiği dünyanın bir parçası olmasından değil “içinde” olması nedeniyle nesnellik kazanır.*”³⁰ Sosyal yaşamın içinde olmak, kendisini sosyal yaşamın görünümünden izole etmeyi değil, aksine yaşamın her anının içine sokmayı gerektirir ki bu filozofun ve felsefesinin de önemli ve en temel işlevidir.

Simmel için moda, basit bir şekilde ticari kapitalizmin kitleleri aldatan bir aracı olarak görülmez. Moda’da ticari yön elbette vardır fakat modayı açıklayan temel ilke ticari kaygılar değildir. Onda var olan yasalar genel değil geçicidir. Modaya, felsefi ve eleştirel bir gözle incelediğimizde karşımıza “bireysel farklılaşma isteği, sosyal taklit, benzer olmakta kaçma, modanın sınıfsal farklılığın göstergesi olması, modaya bağlı var olan ve farklı sosyal sınıflarda belirginleşen “*sosyo-ekonomik*” seviyeye bağlı olarak yaşamın ve modernitenin formlarının değişimini ve bunun parçalanmasını” görürüz. Modanın toplumsal yaşamda önemli bir konum elde edinmesinin temelinde modernizm ve buna bağlı olarak değişen yaşamsal formların bir göstergesini görürüz.³¹ Moda’dan hareketle pek çok göstergebilimsel analiz sürecine girilebileceği gibi moda’da doğrudan kendisini diğer sosyal sınıflardan ayıran başka bir sosyal üst sınıfın “değişim isteği ve arzusunu” da görürüz. Ayrıca moda, modernizmin “*yeni*” üzerindeki vurgusunun en güzel örneğidir. Çünkü moda, her zaman “*yeni*” olana yani “*geleceğe*” yönelir. Modanın “*şimdi*” ile olan ilişkisi görece yeni formların hazırlanması

Kültürel alan içinde medyadan boş vakit geçirmeye; spordan sanat’a çok geniş bir alan devletin ideolojisini kitlelere hissettirmeden kavratığı ve özneleri inşaa ettiği bir sürece dönüşmektedir. Althusser, özne konumlanmaları ve ideolojiyi içselleştiren sistemin yapısal Marxist bir analizini yaparken aynı zamanda modanın da bu sürece dahil olduğunu ve tasarımsal sanatlar ve meta estetiği sürecinde var olan bütün çalışmaların ideolojik bir unutturma sürecinin parçası olduğunu yapısal olarak dile getirmektedir.

30 G.Simmel, *Sosyolog-Sanatçı-Düşünür*, (Ed. Jale Ö.Dirlik yapan] Doğu Batı, İstanbul, 2011, s. 159

31 G.Simmel, *Modern Kültürde Çatışma - DerKonflikt der Kultur* (Çev.Tanıl Bora-Nazile kalyıcı-Elçin Gen) İletişim Yay. İstanbul, 2003, s. 113

sürecine bir hazırlıktan ibarettir. “Yeni olan” kutsanırken, yüzü geleceğe dönük kitlelerin yaşadığı görece “mutluluk, farklı olma isteği, taklit ve sosyal tatmin” aslında yerine gelmeyecek bir vaad olarak kalmaktadır. Bu süreçte “kalıcı” hiçbir şeye izin vermeyen sistem, yüksek sanatsal ve yaratım formlarını da tahrip ederek içeriksizleştirmiştir. Çünkü klasik, modanın karşıt kutbunda yer alır. Her giyim, sanat, davranış ya da görüş formu moda olabilir. Fakat moda’ya yapısal olarak karşıt olan şey “klasik” olandır, çünkü “klasik”, diye tanımlanabilecek her şey, moda formuna görece uzak ve yabancıdır.³² Fakat unutulmamalıdır ki, klasik de modanın ilgi alanına girer. Moda, sürekli değişimin ardında değişmeden kalan klasik kategorisinin varlığını, kendi sisteminin devamlılığı için sürekli sömürerek kullanır. Platon’un değişmeden kalan özleri gibi, değişen tekil modalardan, değişmeden kalan, değişimin temelinde yer alan “klasik” kategorisi her zaman var olacaktır.

Simmel’e göre kitleler için moda, Marxist bir ifade ile “yanlış bir bilinç durumu” olarak okunabilir çünkü “bireysel farklılaşma” ilkesinde yapısal olarak aslında bir farklılaşma yoktur. Bireysel ve toplumsal bir yabancılaşma formu olarak da değerlendirilebilir moda. Önderlik ettiğini düşünen kişi, aslında kendisine önderlik edilmektedir.³³ Daha önce de değinildiği gibi moda, taklit yetisinden ötürü hem “toplumsal eşitleme eğilimini” hem de bireysel farklılaşma eğilimden ötürü “toplumsal farklılaşmayı” somutlaştırır.³⁴ Böylece ortaya “hem benzer, hem farklı”, “hem aynı, hem farklı” kategorisi çıkar. Moda’da var olduğu ileri sürülen “değişim” aslında ticari kapitalizmin yarattığı bir yanılsamadır. Moda, kitlelere değişim ideası sunar, fakat aslında yapısal olarak değişen hiçbir şey yoktur. Var olan stiller ve formlarda ufak tefek değişim, görece kendisini diğer sınıflardan farklı-üstün ya da daha şerefli hissetme duygusunun yarattığı geçici tatmin, kitlelerde bir yanılsamaya yol açar. Aslında bu noktada modanın problemi Simmel’in değişimle “olmak ya da olmamak” değil, “hem olmak hem de olmamak”tır. Bu durum, modanın gerçek anlamda ontolojik statüsünü tartışmalı bir noktaya getirir. Burada karşımıza modernizmin düalizmi çıkar. Bu düalizm, bizi, kavramsal bir diyalektik ile karşı karşıya bırakır. “Modernizmin diyalektik düalizmi” işte tam bu noktada karşımıza modanın diyalektiğini de sunar.³⁵

32 G.Simmel, A.g.e. s. 132

33 G.Simmel, A.g.e. s.115

34 G.Simmel, A.g.e., s.106

35 Moda’daki değişimlerin diyalektiği, zorunlu olarak mantıksal ve varoluşsal karşıtlarını da içinde barındırır. Aslında, modanın genişleme-ilerleme ve yaygınlık kazanması aynı zamanda onun sonunu da getiren bir diyalektik süreçtir.

2. Moda ve Modernite

Simmel'i modernlik kuramcısı olarak gören D.Frisby, Simmel'in sosyoloji kuramının estetik bir perspektife dayandığını vurgular.³⁶ Estetize edilmiş bir sosyoloji kuramında ortaya modernizme bağlı değişen yaşamsal formların analizini içeren bir çalışma çıkar. Modernizm ve moda, kavramsal köken olarak aynı özden gelmekte fakat farklı kültürel görümleri ifade eden kavramlar olmaktadır. Modanın gelişmeye başlaması kültürel yaşantıda sosyal-sınıfsal ve ekonomik değişim ve gelişimin doruğa çıktığı endüstriyel kapitalizmin geliştiği sınıfsal toplumlarda ve modernizmin etkisinin açık şekilde görüldüğü bir döneme denk gelmektedir. Modanın kültürel görünümünün “*birey ve kitle*” yaşamına etkisinin gelişiminde önemli bir dönüşümün merkezinde “modernizm” bulunur. Modernizmin değişime uğrattığı pek çok kültürel ve yaşamsal form, modanın olanağıyla yakınlaşmakta ve modanın uygulama gücü ve etkisini arttırmaktadır. Bu noktada “*moda ve modernite*” birbirini doğuran iki kavram çifti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modanın modern birey yaşamındaki yeri modernizmin gelişimine katkıda bulunduğu zamansal bilincin gelişmesi özel bir ivme kazanır. Bu bilinç, yeni olanı kutsarken kavramsal bir düalizmi de beraberinde getirir. Modernizmin temelinde yer alan modern kavramı (modernus) VI. yüzyıldan sonra Latince “*Yenileyin*” anlamını taşıyan sözcükten kaynaklanır ki bunun kökeni “modo’dur.³⁷ Bu kavram 10 yy.’dan itibaren “*felsefe ve din*” tartışmalarında kullanılır. Zamanla bu sözcüğe şu anlamlar yüklenir: “*Düşündeki açıklık, özerklik, özgürlük, kiliseden bu arada başka otoritelerden bağımsızlık, en son ortaya çıkan olaylar, en yeni dile getirilen düşünceler üzerine bilgi, tembellik ve gündelik alışkanlığı bir yol geleneği (skolastiği) kırmak- yıkmak ve düşüncelerin gerçek atılgı ve zorunlu değişimleri.*”³⁸ Bu noktada modernizm, geleneksel olanı değil, en yeni ve en güncel olanı kutsarken, değişime direnen ortodoks ve arkaik geçmişi sırtını döner.

Modernizm üzerine³⁹ Baudelarie’den sonra düşünen önemli bir diğer isim kuşkusuz Benjamin’dir. Benjamin “*Pasajlar*” adlı eserinde Simmelci modernite

36 D.Frisby, *Simmel and Since Essays on G.Simmel, Social Theory*, Routledge, London, 1992, *Simmel and The Study of Modernity*, s. 64-65 ayrıca bakınız 64-79 & Jung W., *A.g.e.,s.62*.

37 Habermas J., *Modernlik, Tamamlanmamış Bir Proje*, (Ed. Necmi Zeka) Kıvı, İstanbul 1988, s. 31.

38 Küyel M., “*Klasik-Skolastik- Modern*” Türk Klasik Çağ Araştırmaları Kurumu I. Sempozyumu 2-4 şubat 1976 Ankara TTK 29-42, s. 37.

39 Modernizm’in temel yapı ve özelliklerini anlamak ve açıklamak için yapılan ilk değerlendirmeleri öncelikle Baudelarie daha sonra Benjamin ve Simmel’de görürüz. Bu üç isim, yapısal olarak birbirine bağlı bir düşünsel dizgede modernizmin serüvenini yaşamın çeşitli alanlarından tespitlerle açıklamaya çalışmışlardır.

üzerine önemli bir vurgu yapar. Bu isimlerden yaklaşık 50 yıl sonra Habermas da modernite kavramı üzerinde duracaktır. Habermas'ın estetik moderniteye ilişkin değerlendirmesi, modernitenin önemli boyutlarını açığa çıkartır. Bu boyutlar Simmel'in gerek modernite kuramı gerekse de moderniteyle ilişkisi açısından önemlidir. Habermas'ın modern'i "*dönemin-tinin, kendini yenileyen kendiliğinden güncel olanın nesnel ifadesine katkıda bulunan unsur*"⁴⁰ olarak tanımlaması, Simmel'in modernite kavrayışına yakındır.

Modernite, öncelikle *aktif ve güncel* olandır.⁴¹ İkinci olarak zaman bilincinde bir *dönüşümü* temsil eder. Yani modernite, henüz gerçekleşmemiş bir "*geleceği*" temsil eder. Üçüncü olarak geleceğe doğru var olan bu yönelimde önemli bir diyalektik açığa çıkar. Geçici, elde edilemeyen, kısa ömürlü olana aşırı değer atfetmede, zamansal dinamiğe duyulan hayranlıkla ifade bulan şey el değmemiş, bozulmamış bir "*şimdiye duyulan istektir.*" Son olarak, şimdiye duyulan bu arzu, tarih karşısında soyut muhalefeti de açıklar. Böylece, "*şimdi, geçmişe bağlı olmaktan çıkar.*" Belli bir istikamet izleyerek linear bir sürekliliği güvence altına alan gelenek yapısını yitirir. Her bir dönem, böylece *kendine özgü olanı da yitirir.*⁴² Bu "*kendine özgü olanı yitirme*" olgusu bireysel ve kültürel düzlemde bir otantiklik kaybıdır. Otantiğin kaybolması modernizm ile birlikte kitlesellenen ve her geçen gün birbirinin kopyası olan ve bireyselliğin kaybedildiği kültürel bir görünümü nesnelleştirir. Böylece modernizmin kırılma noktası daha da netleşir.⁴³

"Doğaldır ki zamana karşı dayan ne olursa olsun, daima bir klasik olarak değerlendirilmiştir. Ama açıkça modern olan belgeler, bir klasik olma gücünü, geçmiş dönemin otoritesinden almıyorlar; tam tersine modern bir çalışma, bir zamanlar gerçekten modern olduğu için klasik oluyor. Modernlik anlayışımız kendisine ait klasik olma ölçütlerini yaratıyor. Biz bu durumda örneğin modern sanat tarihi açısından, klasik modernlikten bahsediyoruz. Modern ve klasik arasındaki ilişki, sabit bir tarihsel referans noktasını tamamen yitirmiştir."⁴⁴

Modern olanın klasikle olan bu bağının kopması aslında modernitenin bir projesi olarak açığa çıkmış ve estetik moderninin bir görünümünden başka bir şey değildir. Bu estetik modern, kendisini çeşitli sanat akımlarında gerçekleştirdiği gibi modaya da bir geçiş imkanı doğurur. Bu noktada modernin, şimdi

40 Habermas J., *Modernlik, Tamamlanmamış Bir Proje*, (Ed.Necmi Zeka) Kıvı, İstanbul 1988, s. 32.

41 Harvey D. *Postmodernliğin Durumu* (Çev. Sungur Savran) Metis Yay. İstanbul, 2003, s. 23.

42 Habermas J., *Modernlik, Tamamlanmamış Bir Proje*, s. 32.

43 Habermas'a göre, Benjamin ve Simmel'in moderniteye dair çözümlenmeleri benzer şekilde önemli bir vurguyu içerir. Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, Habermas: *Kültür Felsefesi*

44 Habermas J., *Modernlik, Tamamlanmamış Bir Proje*, s. 32.

üzerinde vurgusu, modanın çeşitli giyim formlarında nesnelleşen bir meta estetiği sürecinde modernist bir hamleyi de oluşturur.⁴⁵

Moda, modernitenin gelişmesine bağlı olarak güç kazanan bir kültürel fenomendir. Fakat bu açıklamadan, modayı, modernizmin doğurduğu şekilde bir yorum anlaşılmalıdır. Moda ve “modern” aynı kökten gelmekte ve modern olanın içerdiği pek çok kavramsal ve düşünsel olarak benzer şekilde barındırmaktadırlar. Fakat şu da bir gerçektir ki modanın bu kadar geniş bir uygulama alanında yaygınlık kazanması özellikle modern dönemde doruğa çıkmıştır. Modernizmin ortaya koyduğu temel yapı Adornovari bir şekilde şöyle özetlenebilir: “yeni, yeniye duyulan özlemdir, yeninin kendisi değil!”⁴⁶

Gelinen noktada moda, modernizme bağlı ve tarihsel kökeni olan fenomenlerin soyutluğunun bir estetizasyonu olarak karşımıza çıkar. Simmel’e göre “moda ve modernizmin”in kavramsal kökenleri aynı kökten gelmektedir. *Modanın kökleri, en derin özünde yatan gerçeklikten kopmuş soyutluğu estetik dışı alanlar üzerine de tarihsel fenomenler içerisinde gelişmiş belli bir “modernlik” damgası vurur. Bu modernlik damgası, uygar insanlığı, tamamına erdirmek için yüz yıldan uzun zamandır durmaksızın çabaladığı “geçmişten kopuş” bilinci giderek “şimdi” üzerinde yoğunlaştırır. Şimdi üzerindeki bu vurgu, açıkça değişim üzerine bir vurgudur da aynı zamanda.*⁴⁷ Şimdi üzerine yapılan bu vurgu, modanın, modernist vurgusu ile koşut düşünülmelidir. Moda ve modernin bu ortaklığı, sınıfsal, cinsiyet ve kamusal yaşantıda var olan her türlü ayrımlaşmanın hem daha belirginlik kazanmasını hem de daha çok dengelenmesini sağlayan bir mekanizma olarak işlemektedir.⁴⁸

Moda, insan türünün tarihi içerisinde evrensel bir olgu olarak değerlendirilir. Tarih boyunca modanın görece basit uygulamalarını görsek de kitlelerin bilinçsel durumuna en kuvvetli etkiyi yapan “moda” kavramı ve uygulamaları ancak “modernite” ile doruğa çıkar. Böylece moda, moderniteyi, ebediyete indirgeme eğilimi içinde bir kültürel form olarak karşımıza çıkar. Ayrıca modernizm ve moda, *şimdi ve değişim* ilkesine benzer şekilde vurgu yaparlar. Bir yandan her şeyi kuşatıp yayarken, benzer şekilde bir taraftan hızla geçip giderler. Moda, modernizmin gelişimine bağlı önemli bir ivme kazanan “kültürel form” olarak başka işlevlerde yerine getirmektedir. Bunların başında, modanın sınıfsal fark-

45 J. Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, s. 223.

46 T.W.Adorno, *Aesthetic Theory*, (translated by R.H.Kentor) University of Minnesota Press, Minneapolis, 2006, s. 23.

47 G.Simmel, A.g.e.,s. 113.

48 .Frisby, *Simmel and Since Essays on G.Simmel, Social Theory*, Routledge, London, 1992, *Simmel and The Study of Modernity*, s. 69-98.

lılığın göstergesi olması gelmektedir. Çünkü moda, aynı zamanda belli sosyal sınıflara hitap eder.

3. Sınıfsal Farklılığın Göstergesi Olarak Moda & Taklit ve Modanın Görünümleri

Belli bir toplumsal çevreye, sıkı bir birlik kazandırması da modayı cazip kılan bir özelliğidir. Ayrıca moda, belli sosyal çevreyi diğerlerinden ayırır. Böylece hem sınıf içinde hem de sınıflar arası gerek sosyo-psikolojik, gerekse estetik taklit olgusunu da başlatır. Taklit, hem bireysel-ruhsal hem de sosyal ve kültürel bir ilkedir. Kişi, kendi sosyal sınıfsal seviyesindekileri değil, kuşkusuz daha yüksek sınıfları taklit eder. Taklit eden kişi, taklit edimi süresince, taklit edimini estetize bir sürece dönüştürür. Bu süreç, üst bir sınıfla bütünleşme ve bir bilince ulaşma sürecidir de aynı zamanda.

Simmel'in geliştirdiği moda kuramı, yeni tarzların seçkinlerce ortaya çıkarıldığını ve zamanla toplumsal yapının aşağılara doğru yayıldığını öne sürer.⁴⁹

Bu noktada genel olarak moda, “*farklılaşma ile değişimin*” çekiciliğini, “*benzerlik ile uyumun*” çekiciliğiyle birleştiren, çoğunlukla toplumsal farklılıkları ifade etmek üzere sosyal sınıflarda kendisini gösteren kültürel ve ticari bir toplumsal form olarak karşımıza çıkar. Anlaşıldığı gibi moda, psiko-sosyal ve ekonomik içeriğinin yanı sıra bir toplumsal yapı ve sınıfsal farklılığın bir göstergesidir de aynı zamanda.

Bu ilişki içinde ilk karşımıza çıkan tespit modanın sınıfsal gösterge olarak yerine getirdiği işlevle ilgilidir. Örneğin, *1960'lara kadar, erkekler arasındaki toplumsal statü ayrımını belirlemede en önemli rolü oynayan giyim eşyası şapka olmuştur.*⁵⁰ Aynı zamanda cinsiyet kimlikleri arasında var olan ayırmaşmanın da göstergesidir moda.⁵¹ *19. yüzyılda ve günümüzde giysiler, kadınlar için cinsiyet hegemonyalarının güçlü ifadeleridir.*⁵² Türümüz tarihindeki her esaslı hayat formu, kendi alanı içerisinde iki kutba yönelik ilginin benzersiz bir tarzda birleştirilmesini temsil eder. Bir yanda *devamlılığa, birliğe, eşitliğe benzerliğe; diğer yandan değişime, özgüllüğe, biricikliğe duyulan ilgi.*⁵³ Bu ilgi, hem farklılığı beslemekte hem de devamlılık bağlamında benzerliği ve eşitlenmeyi içererek çelişkiyi kendi içinde barındırmaktadır. Bu çelişki, yaşamın ve modernizmin bir çelişkisi olarak da okunabilir. İnsan türünün davranış örüntülerindeki benzerlik,

49 D. Crane, *Moda ve Görünümleri* (çev. Özge Çelik) Ayrıntı Yay. İstanbul, 2003, s. 43.

50 D. Crane, *Moda ve Görünümleri* (çev. Özge Çelik) Ayrıntı Yay. İstanbul, 2003, s. 113.

51 Cinsiyet kimliği ve sosyal statü açısından moda konusunda metin sonundaki görsellere bakınız, resim 3-4-5.

52 D. Crane, *Moda ve Görünümleri*, s. 13.

53 G.Simmel, *Modern Kültürde Çatışma - DerKonflikt der Kultur*, s. 106.

modanın en önemli uygulama ve itici gücü olmaktadır. “*Verili olana yapışıp kalma, başkaları gibi eyleyip başkaları gibi olma arzusu, yeni ve kendine özgü hayat formlarına doğru ilerlemek isteyenlerin uzlaşmaz düşmanıdır.*” Bu noktada moda, eleştirel bir bilince karşı, “*farklılığın birliğini*” değil fakat daha çok, “*benzerliğin birliğini*” dile getirmektedir. Böylece kitleselleşen ve total bir toplumsal algı yaratılmaktadır. Moda’da var olduğu düşünülen değişim, aslında hep aynı olanın tekrarından ibarettir. Bu noktada modanın *determinist çizgisinden* çıkış imkanı da neredeyse yok gibidir. Fakat ironik bir şekilde moda’nın dışına çıkma imkanı yine modadan geçer ki bu da “*aktif-güncel ve moda olan*” fenomeni meşrulaştırmaktan başka bir şey değildir. Yani moda’dan kaçış imkanı da ancak moda ile mümkün olmaktadır.

Demek ki kitlelerin “*benzerlikten*” kaçışı da ancak moda sayesinde mümkündür. Toplumsalın kitlesel birliğini yadsıyan kişi, bunu ancak moda sayesinde yapacaktır. “*Moda aynı zamanda ayırt edilme ihtiyacını, farklılaşma, değişim ve bireysel aykırılık eğilimini de aynı ölçüde tatmin eder.*”⁵⁴ Demek ki moda, hem içerlediği hem de dışladığı tüm kategorileri içine alabilmekte ve onların taleplerini gerçekleştirebilme vaadini de güçlü bir şekilde dile getirmektedir. Böylece bütün moda uygulama ve kavramlarını içine alan daha geniş bir moda kavramı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada modanın *meta kritiğinin* yapılması zorunluluğu bir kez daha açığa çıkmaktadır.

Moda, daha çok insanın ikili doğasıyla, “*hayatın birbirine karşıt eğilimleriyle*” gerek toplumda gerekse bireyin ruhunda söz konusu olan ikili eğilimlerle “*taklit yönündeki eğilimle*”⁵⁵ ilgilidir. Modanın bir diğer önemli sosyal işlevi bu noktada açığa çıkar: “*sosyal taklit ve bu yolla “bireysel rahatlatma.” “Taklidi, psikolojik katılım olarak grup hayatının bireysel hayata intikali olarak tanımlayabiliriz.*”⁵⁶ Böylece birey, gerçekte katılma imkanı olmadığı sosyal hayatın her yönüne istediği gibi dahil olabilir. Çünkü bu sosyal taklit, “*bireyi eylemlerinde yalnız olmadığı duygusuyla rahatlatır.*”⁵⁷ Böylece sosyal psikolojideki önemli bir kavram “*uyma tepkisi*” bireyi pasifleştiren ve herkesin yaptığına uyararak, benliği rahatlatan ve sorumluluğu kendi dışında “*başkalarına, kitlelere atan*” bir davranış koşullanmasının da temeli olur. “*Taklit ettiğimizde, yalnızca yaratıcı etkinlik yönündeki talebi değil, eylemin sorumluluğunu da kendimizden başkaların atarız.*”⁵⁸ Böylece ticari kapitalizmin yaratmak istediği kültür endüstrisi ve “*eleştirel bireyin tasfiyesi*” projesinin işleyişi garanti altına alınır ve böylece

54 G.Simmel, *Modern Kültürde Çatışma - DerKonflikt der Kultur*, s. 106.

55 G.Simmel, *Modern Kültürde Çatışma - DerKonflikt der Kultur*, s. 105.

56 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 105.

57 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 105.

58 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 105.

bireysel öznenin tasfiye sürecine, moda aracılığıyla hız verilir. Modanın etkisiyle, eleştirel yönünü kaybeden özneler, modanın kültür endüstrisi içeriği olan biçimsel estetiğinin etkisinde biçimlendirilen kitlelere dönüşerek, farklı özelliğini kaybetmiş ve kültürler, hızla birbirine benzemeye başlamış, kendi otantikliğini kaybeden kültürlere paralel “sosyal uyma” tepkisi daha da gelişerek toplumun “eleştirel ve rasyonel” yönünü kaybetme süreci hızlandırılmıştır.⁵⁹

Fakat şu bir gerçektir ki toplum benzerlerden değil farklı kişilerden oluşur. Her ne kadar, kitle toplumu hızla birbirine benzeme yoluna ilerlese de “toplumsal farklılık” kategorisi hep var olacaktır. Bu farklılık kategorisindekiler kitlesellenen toplumda farklı bir eleştirel duruşa sahiptirler. Çünkü onlar amaca yönelmiş kişilerdir ve “Amaca yönelmiş kişi, taklit eden kişinin karşı kutbudur.”⁶⁰ Bu karşı kutupta yer alan eleştirel grup, kitle beğenisine karşı durabilme cesaretini gösterebilir. Benzerleşme ve totalleşme eğilimine karşı durabilmenin direnç noktası kitle açısından son derece zayıftır. Çünkü total, sosyal yaşantıda verili örüntünün taklidine son derece eğilimlidir. “Moda, verili bir örüntünün taklididir. Bu nedenle de toplumsal uyarlanma yönündeki ihtiyacı karşılar; bireyi, herkesin yürüdüğü yolda yürümeye sevk eder.”⁶¹ Bu noktada moda etkisiyle birey, otantiklik noktasında, özgün varoluş özelliklerini yitirir ve bütün bireysel farklılıkları yok etmek isteyen ideolojik bir mekanizma ile karşı karşıya kalır. Bir sosyalizasyon aygıtı olarak işleyen moda, yine de hiçbir zaman insanı tümüyle kuşatmaz ona çoğu zaman biraz dışsal kalır, bu da modanın olmazsa olmazıdır.

Modanın sosyal psikolojik analizinde karşımız iki kavram çifti çıkar: *taklit ve farklı olma isteği*. *Farklı olma isteği*, benzerlerimizden üstün ve nitelikli olma durumunu temsil ederken, taklit eylemi başkalarının da aynı eylemi yapıyor olmasının rahatlığıyla sorumluluğu kitleye atma düşüncesinden kaynaklanır. İşte tam bu noktada moda’da ayrılmaz bir biçimde bir araya gelen iki temel işlev ortaya çıkar: “bağlantılandırma ve farklılaştırma.”⁶² Modanın böylesi bir toplumsal ihtiyacın ürünü olduğunu gösteren en sağlam kanıt şudur: “Modanın yaratımlarına gerekçe oluşturacak maddi, estetik ya da her hangi başka bir amaçla ilişkili en ufak bir neden bulunamaz.”⁶³ Bu noktada moda, bir amaç gözetmez.⁶⁴ Modanın sunduğu hakikat Beckett’in “Godot’yu Beklerken” oyunundaki gibi Godot’yu beklemeye benzer anlamsız bir bekleyişi temsil eder. Gerçekleşmeyecek bir vaad

59 D.Frisby, *Simmel and Since Essays on G.Simmel, Social Theory*, Routledge, London, 1992, *Simmel and Social Psychology*, s. 40.

60 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 105.

61 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 106.

62 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 107.

63 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 107.

64 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 108.

olarak, amaçsız bir şekilde her zaman var olan bir amaçsızlık durumunun göstergesidir moda.

Modanın nesnesi her şey olabilir herhangi bir “ödevi veya amacı” yoktur. “Kimi zaman öyle çirkin şeyler ve itici şeyler modern olur ki, sanki moda kudretini gösterme arzusuyla sırf moda oldukları için en berbat şeyleri sırtımıza geçir-memizi istiyordur.”⁶⁵ Bu olgu bile modanın amaçsızlığını tek başına ispatlar. Fakat yine de modayı tek başına amaçsız ilan etmek yanlış olur çünkü onun her zaman olmasa da “genel bir amacı” vardır. Oda öncelikle kitleleri benzerleştirmek, taklit güdüsünü tatmin ve kitleleri benzerleştirirken de hemen ardından “farklılık” kategorilerinin gelişim olanağını ve alternatiflerini sunmaktır. Bu değişimin hızı, yaşam ritminin değişim hızına bağlıdır. “Beden hareketlerinin hızı, temposu ve ritmi, temelde giyimle belirlenir ve benzer şekilde giyinen insanlar, nispeten benzer davranışlar sergiler. Bireyciliğin getirdiği fragmentasyonun hüküm sürdüğü modern hayat için bu özellik önemlidir. İlkel halklarda daha az sayıda moda olmasının, modaların daha istikrarlı olmasının nedeni budur.”⁶⁶ Anlaşıldığı gibi güncel bir moda ve moda fenomenindeki değişim ve değişimin hızına bakarak o toplumsal sosyal-sınıfsal yapı hakkında bilgi sahibi oluruz. Moda, işte tam bu noktada semiyolojik olarak bir sosyal yapı analizinde kullanılacak temel yapısal kodları barındırmakta ve en derin anlam içeriğini kendi köklerinde saklanmaktadır.

Simmel’in moda üzerine yaptığı önemli bir diğer tespit de “ilkel halklarda modanın var olmadığı” ya da var olduğu durumlarda da çok “ağır değiştiği” olgusudur. “İlkel halkların modaları bizimkilere kıyasla çok daha istikrarlıdır. Bu halklarda, toplumsal yapıları gereği, birbirine karışma ve birbirinin içine geçme tehlikesi söz konusu değildir.”⁶⁷ Moda, modern toplumsal sınıfsal yapı ve batı kültürünün felsefi-iktisadi-yaşamsal kültürüne bağlı olarak özellikle endüstriyel-kapitalist batı toplumlarının sahip olduğu kültürel-ticari sınıfsal yapının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Demek ki moda bir sınıfı diğer bir sosyal sınıfa kapalı hale getirdiği için bir sınıf bilincine bağlı bir savunma mekanizması olarak işlev görmektedir. Toplumsal sınıfsal bölünmenin çok güçlü olmadığı ilkel toplumlarda modanın var olmamasının temel nedeni bu ilkeye dayanmaktadır.

Bu değerlendirmeye antropoloji ve kültürel semiyoloji alanında çok önemli bir isim olan C.L.Strauss’un *Yapısal Antropoloji* çerçevesinden bakacak olursak, Strauss’un savlarının da Simmel’i desteklediğini görürüz.⁶⁸ Strauss, yapısal

65 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 108.

66 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 111.

67 G.Simmel, *A.g.e.*, s.110-111.

68 Strauss C.L., *Yapısal Antropoloji*, (çev. Adnan Kahiloğlu) İmge Yay. Ankara 2012, s. 379.

antropolojide ilkeller üzerine yaptığı inceleme ve araştırmalarda, yerli toplumlarında statik ve nerdeyse değişmeyen bir modanın varlığından bahseder. Ya da ilkel toplumlarda moda diye bir kültürel görünüm ve değişim formunu görmez. Bunun nedeni toplumsal yapıdaki homojenliktir. Modanın var olması için heterojen bir toplumsal yapı, sosyal farklılık, sınıfsal farklılığa bağlı değişim ve sınıfsal çıkarlar öncelikli olarak gereklidir. İkel-yerli pek çok toplumda moda gibi bir yaşamsal formun var olmaması, onların sınıfsız toplum olmasından kaynaklanır.⁶⁹ Anlaşıldığı gibi modanın en büyük itici gücü, Simmel'in de belirttiği gibi sınıflı toplum yapısının çok sert çizgilerle belirlendiği toplumlarda var olan belli bir sosyal sınıfa ait olma gerçeği ve bu sınıfsal bilinci gösterme isteğidir. Sınıfsız bir toplumda modanın görülmemesinin temel nedeni işte bu noktada daha da netlik kazanır.⁷⁰

Modanın konusu her şey olabilir. “*Dinsellik, bilimsel ilgiler, hata sosyalizm ve bireycilik bile modanın nesnesi olmuştur.*”⁷¹ Toplumsal formlar, giysiler, estetik değerlendirmeler, insanın kendini ifade ettiği tüm stiller, modanın yarattığı kesintisiz dönüşümler çerçevesinde kavranıyorsa, o zaman moda bu bakımlardan sadece üst zümrelere hitap eder. *Alt tabakalar üsttekilerin stilini sahiplenmeye başladığında, üsttekilerin kendi etraflarına çektiği sınırı aşmış, o modayla simgelenen sınıfsal bütünlüklerini ortadan kaldırmış olurlar; işte o zaman üst zümreler o modadan vazgeçip yine kendilerini geniş kitlelerden ayırt etmelerini sağlayacak başka bir modaya yönelirler ve oyun baştan başlar.*⁷² Demek ki moda, bir yanıla insanın benzerleriyle bağlantılandırılmasını sağlayarak modayla karakterize edilen bir çevrenin tek örneğine işaret etmekte diğer yönüyle de belli bir sınıfsal yapıyı diğer sınıflara karşı kapalı hale getirmektedir. Yani moda, kişileri toplumsal bir kategoride ve sosyal bir sınıf bilinciyle yapısal olarak ayırmaktadır. Modanın temel itici gücü, toplumsal sınıflarda var olan sınıf bilincini her seferinde yeniden kurarak toplumda sınıfsal yapıları birbirine karşı kuvvetli bir koruma altına almaktadır. Simmel'e göre bu da *o grubun, daha aşağıda olanlara, yani yüksek grubun aidiyet sınırları dışında kalanlara kapalı olması anlamına gelir.*⁷³ Moda, hem sosyal sınıfların kesin çizgilerini oluşturur hem de bu sınıfların gevşemesi için çabalar.

Modanın özü şu olguya dayanır: *Moda'ya ilk uyanlar, her zaman belli bir grubun bir bölümüdür sadece, grubun büyük bir çoğunluysa henüz modayı benimseme aşamasındadır. Moda, genel bir şekilde benimsendiğinde, artık onu moda*

69 Strauss C.L., *Yapısal Antropoloji*, ayrıntılı tartışma için bakınız, s. 349-388.

70 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 111.

71 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 108.

72 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 108-109.

73 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 107.

olarak tanımlayamayız. Modanın yaygınlaşması aynı zamanda onu yok oluşa sürekliler. Çünkü yaygınlaştığı zaman ayırt edici olmaktan çıkacaktır.⁷⁴ Modanın genel bir davranış örüntüsü olması, onun artık moda olmaktan çıkması demektir. Herkese mal olmuş bir davranış formundan, moda diye bahsedemeyiz; çünkü bu gelişme modanın yapmak istediği ideale tamamen terstir. İşte tam bu noktada Simmel'in önemli vurgusu gelir “modanın meselesi, olmak ya da olmamak değildir, aynı anda hem olmak, hem olmamaktır.”⁷⁵ Bu vurgu, modanın barındırdığı çelişkiyi daha netleştirmektedir. Moda, hem şimdide, hem de şimdinin geçmişle bağının koptuğu bir noktada, hem olmak hem de var olmamak ironisini yaşamaktadır. Bu gelişme de modanın ontolojik statüsünü tamamen tartışmalı bir duruma sokmaktadır.

Daha önde belirtildiği gibi moda, hem bir farklılık güdüsünün nesnelleştiği davranış formunu, hem de bir toplumsal eşitlenmeyi görünür kılmaktadır. “Moda, en önemsiz bireyi bile, bir bütünlüğün temsilcisi, birleşik bir ruhun cisimleşmesi haline getirerek öne çıkartır. Aynı zamanda bir bireysel farklılaşma formu olan bir toplumsal itaati mümkün kılmak, yalnızca modaya özgüdür.”⁷⁶ Moda, aynı anda hem eşitlenme hem de bireyselleşme güdüsünü, hem taklidin hem de özgünlüğün cazibesini ifade ettiği için belki de bu etken, nedenle kadınların modaya karşı bir bağlılık sergiledikleri daha iyi açıklar. Çünkü zayıf olan bireysellikten uzak durur; kendisine sorumluluklar yüklemek, başkalarının yardımını olmaksızın korunmak zorunda bırakacak başına buyrukluktan kaçınır.⁷⁷ Bir yanıyla moda, umumi taklit sahası olan moda, bireye beğenilerinin ve eylemlerinin sorumluluğundan azat olmuş bir halde kendini toplumun geniş akıntısına bırakma imkanı verirken, diğer yanıyla da belli bir dikkat çekicilik kazanma, bireyselliğini vurgulama, kişiliğini bireysel bir tarzda bezeme olanağı sunar.⁷⁸ Yüzerce yıl sosyal-kültürel ve kamusal yaşantıda kadınlar yoktu. Çünkü: “kişisel hareket serbestliği ve kendini geliştirme özgürlüğü onlara tanıımıyordu. Onlar da bunu, olabilecek en sıra dışı ve abartılı kıyafet modalarıyla telafi ettiler.”⁷⁹ Bu noktada bir özgürleşme modeli olarak modanın çeşitli cinsiyetler açısından taşıdığı anlam katmanları daha da netleşmektedir. Moda denildiğinde kuşkusuz ilkin akla “kadın kimliği” gelir. Kadın için–uzun bir süre sosyal yaşamdan dışlanan bir figür olarak-kendi bağımsızlığını ilan etmenin bir aracı olarak moda olgusu,

74 G.Simmel, *A.g.e.*,s.112.

75 G.Simmel, *A.g.e.*,s.112.

76 G.Simmel, *A.g.e.*,s.114.

77 G.Simmel, *A.g.e.*,s.118.

78 G.Simmel, *A.g.e.*,s.119.

79 G.Simmel, *A.g.e.*,s.119.

geç kazanılan bir özgürlük ütopyasının göstergesi olarak görülmekte ve sağladığı sosyal işlev dolayısıyla kamusal açıdan bir eşitlenmenin de olanağı olmaktadır.

4. Toplumsal Huzursuzluk Göstergesi Olarak Moda: Kültür Endüstrisi ve Moda

Simmel, “bir çağ ne kadar asabiyse modaları o kadar hızlı değişir”⁸⁰ derken, modanın kültürel bir görünüm alanında çağının psikolojik durumunun bir göstergesi olarak okunabileceğine vurgu yapar. Modanın hızla değişmesi, aslında o toplumun ve çağın ruhunu da yansıtır. Kapitalist toplumlarda var olan kültürel-ticari ve sosyal değişimlere bağlı bireysel anksiyete duygusunun gelişmesi ve bunun asabiyete dönüşmesi aslında toplumsal bir sorunun da göstergesidir.⁸¹ Zamanın işbölümü, toplumsal yapıda çözülme ve endüstriyel kapitalizmin kültüre sirayet ederek bütün kültürel ürünleri ticari birer meta’ya indirgemesi bireysel varoluşu ve eleştirel özne kavrayışını kökten değişime uğratmıştır. Buna bağlı olarak büyük metropol yaşantısının ve kapitalist yaşam modelinin bireylerde yarattığı yabancılaşma, boşluk ve memnuniyetsizlik durumu asabi bir kişiliğin gelişmesine neden olmakta ve bu gelişmeye bağlı olarak sürekli değişen modada nesnelleşerek toplumsal patoloji hakkında bir bilgi vermektedir.⁸²

Frankfurt Okulu temsilcilerinden Adorno ve Horkheimer’in “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserlerinde, aydınlanma ideolojisinin başarısızlığı ve aklın, eleştirel-özerk bireyin bir kurtarıcısı olmaktan çok bireyi kitleleseltiren ve total bütünde eriten bir sistem olmaktan öteye geçememiş⁸³ olması üzerine yaptıkları vurgu bu noktada önemlidir. Çünkü, Adorno, özellikle kültür endüstrisinin çarklarının işleyişi ve totalleştirici aklın eleştirel bireyi tasfiye sürecinde, sürekli aynı olanın üretildiği ve vaat ettiği şeyi hiçbir zaman gerçekleştiremeyen bir endüstriden bahseder. Bu endüstrinin adı Adorno’ya göre “kültür endüstrisi”dir.⁸⁴ Kültür endüstrisi kavramı, kültürün, ticari kapitalizmin, kültürel ekonomik ve sosyal ya bancılaşmanın, meta fetişizminin ve özerk eleştirel bireyin kaybolmasına bağlı gelişen bir benlik kaybı dönemini ve örtük bir nihilizmi de temsil etmektedir. Bu noktada Adorno ile Simmel’in ticari kapitalizmin geliştir-

80 G.Simmel, *A.g.e.*, s. 111.

81 D.Frisby, *Simmel and Since Essays on G.Simmel, Social Theory*, Routledge, London, 1992, *Simmel and Social Psychology*, s.22-23 & *Ayrıntılı tartışma için bakınız*, s. 20-41.

82 D.Frisby, (ed.*G.Simmel Critical Assessments*) D.Frisby, *The Aesthetics of Modern Life: Simmel's Interpretation*, Section 7, s. 50.

83 Adorno T.W. M.Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York, 1991, *The Concept of Enlightenment*, s. 3-42.

84 Adorno, T.W., *The Culture Industry*, (ed.J.M.Bernstein) Routledge, London 1991, s.78 & Adorno T.W. M.Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York, 1991, *The Culture Industry*, s. 129-133-143-145.

diği kültürel fenomenlere yaklaşımları benzerdir. “Simmel’i ve Adorno’yu harekete geçiren dürtü aynıdır. Her ne kadar yaşadıklarından elde ettikleri deyimler ve tarihsel kesinlik üzerine anlayışları farklı olsa da.”⁸⁵

Bu noktada moda ve modanın işleyişi kültür endüstrisinin işleyişine paralel varlık kazanır. Kültür endüstrisi ile modanın pek çok noktada ortak çalıştıklarını ve kültür endüstrisi çarklarının başarılı bir şekilde işlediği yerlerde, modanın da başarılı bir şekilde geliştiği, hedeflerini nesnelleştirdiği ve sosyal yaşantıda önemli bir yer edindiğini görürüz. Aslında moda, hep aynı olanın ebedi döngüsüdür. Çünkü, modanın genel ve değişmez kuralları yoktur. Modanın dolaşımı, metanın dolaşımına benzer. Meta üretimindeki “yeni” denilen şey, metanın temel işleviyle ilgili yapısal bir değişim olmaksızın, görece modernize edilmiş, işlevinde her hangi bir değişim olmadan, sırf yeniden üretildiği için değerli olan bir meta olarak kendinde bir değeri temsil etmektedir. Moda, bu endüstri çarklarının merkezinde yar alan uygulama alanıdır. Moda, kişiyi belirli bir sisteme uyarlar. “Kişi, bir ırmağın akıntısına kapılmış gibidir, yüzmesine gerek bile yoktur”⁸⁶ Bu noktada moda ve kültür endüstrisinin oluşturduğu birey tipolojisi kontrolünü kaybetmiş bir şekilde metaların dünyasında büyülenmeye ya da gerçekleşmeyecek bir hayale inanmaya devam etmiştir. Artık kişi, kendi özünden uzaklaşmış, yabancılaşma, asabiyet, kaygı ve boşluk duygusu içine girmiştir.⁸⁷ Kişinin bu anksiyete ve yabancılaşmadan kurtulabilmesi yine bu sıkıntının nedeni olan “moda”ya sığınmasıyla ancak giderilebilir. İşte tam bu noktada Adorno’nun Aydınlanma ve akıl eleştirisine benzer bir akıl yürütmeyle karşılaşırız, probleme neden olan da sonunun çözümü de ayı öğeye indirgenir ki bu durum aslında “*celladıyla özdeşleşme*” metaforunun bir benzeridir.

Kültür endüstrisi denilince ilkin akla medya, iletişim, pazarlama teknikleri ve reklam endüstrisi gelir. Kültür endüstrisi ve moda kitle iletişim araçlarını ve medya olanaklarını sonuna kadar kullanır ve kendisine değişmez genel kurallar koymazlar. *Hem lüks moda, hem de endüstriyel moda, medya kültürüyle yakından ilişkilidir.*⁸⁸ Bu medya kültürü, Adorno’nun değişimiyle kültür endüstrisinin sıkı bir denetimi içindedir. Kişiler kendi yaşamlarının gerçek birer öznesi olmayıp artık

85 Jung W., *Simmel- Yaşamı Sosyolojisi ve Felsefesi*, s.112.

86 G.Simmel, *A.g.e.*, s.101.

87 Bu konuda Simmel şu değerlendirmeyi yapar: “Birey tek yanlı bir uğraşta ilerleme kaydettiği ölçüde, kişiselliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. [Simmel:2003: 100] Bu noktada kitleselleşen davranış örüntüsünde ortaya çıkan sosyal olgu, davranışın rasyonelliğinin kaybı ve birey ile sosyal yapı arasındaki mesafenin her geçen gün azalmasıdır. Kitle kültürü ya da kültür endüstrisi uygulamalarına, bireyin karşı koyamadığı ve bireyselliğini kaybederek, bireyin Adorno’nun değişimiyle “kendi yaşantılarının özneleri olmamaları” durumunu beraberinde getirdiğine Simmel de değinmektedir. [Simmel:2003:101-105]

88 D. Crane, *Moda ve Görünümleri*, s. 313.

“kültür endüstrisi”nin kontrolündedirler. *Müşteri, kültür endüstrisinin inandırmak istediği gibi kral değildir, kültür endüstrisinin öznesi değil, nesnesidir.*⁸⁹ Bu noktada moda ve kültür endüstrisinin işleyişi arasında yapısal bir fark göremeyiz.

Artık yaşamın her alanında eşyalar modaya uygun şekilde üretilmek zorundadır. Bu noktada moda, kültürel ve sosyal yaşamın her alanında var olan ticari ilişkiyi değiştirir. Fakat bu değişim her zaman toplum tarafından hoş karşılanmaz ve asabiyete neden olur. Daha önce de vurgulandığı gibi: *Bir çağ, ne kadar asabiye modaları o kadar hızlı değişir. Çünkü farklılaşmanın çekiciliğine duyulan ihtiyaç asabiyetin zayıflamasına işaret eder, sırf bu bile modanın neden aslen üst zümreler arasında etkin olduğunu açıklamaya yeter.*⁹⁰ Asabiyet ve hızla değişen moda arasındaki ilişki, üst sosyal sınıfların farklılaşmaya duydukları ihtiyaçla doğrudan ilişkilidir. Moda yoluyla bireyler, içinde yaşadıkları evrenin üstün gücüne, ekonomi-politik gelişmelerin yarattığı anksiyete durumuna karşı çıkma olanağı bulurlar. Fakat bu görece meydan okuma ve moda aracılığıyla özgürleşebilme düşüncesi de aslında bir yanılsamadır ve özgürleşme vaadi, yarım kalacak ve eksik bir girişim olarak hep var olacaktır. Çünkü, *“Birey, muazzam bir kuvvetler ve şeyler örgütlenmesi içerisinde bir dişli haline gelmiştir: İlerlemeyi, tinselliği ve değeri onun ellerinden söküp alan, öznel formlarından çıkarıp katkısız birer nesnel hayat formuna dönüştüren bir örgütlenmedir bu.*⁹¹

Her moda zamanla ilerler, yaygınlaşır ve en sonunda sona erer. Burada sona eren tekil moda uygulamalarıdır modanın kendisi değil. Moda, çöken stil, tür ya da formun yerine hemen yeni bir form, stil ya da tarz geliştirir. Bu örgütlenme, bireyi bir makinenin dişlisi haline getirerek onu toplumsal bir özne konumundan uzaklaştırmakta ve tıpkı kültür endüstrisinin işleyişi gibi bireylerin tek tipleşme sürecini hızlandırmakta ve onu Marcuse’un değimiyle *“tek boyutlu”* hale getirmektedir.⁹² Fakat bu noktada kendi varoluşunu çelişkili bir duruma sokan yine modanın kendisidir. Çünkü modanın ilerlemesi ve genişlemesi en sonunda kendi sonunu getirir ki bu kaçınılmaz bir şeydir. Bu yüzden moda, hem *“başlangıcı, hem de sonu”* temsil eden bir kültürel formdur. Bu noktada Simmel’e göre moda, *hayatın birbiriyle çelişen eğilimlerinin, toplumsal yollarla eşit şekilde nesnelleştiği yapı örneklerinden biridir sadece.*⁹³

Simmel’in belirlediği toplumsal asabiyet ve hızla değişen modalar arasındaki bağlantı durumu aslında modern insanın gelişimiyle ilgili önemli bir geliş-

89 T.W. Adorno & M.Hokheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, Newyork, 1991, *The Culture Industry*, s. 121.

90 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 111.

91 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 100.

92 Marcuse H.,*Tek Boyutlu İnsan*, [Çev. Seçkin çağlayan] May Yay. İstanbul 1969, s. 92.

93 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 134.

min göstergesidir. Dünya, Aydınlanmadan beri vaad edildiği gibi hala insanların bütün sorunlarını çözen bir cennete dönüştürülemedi. Ama şu bir gerçektir ki *kültür endüstrisi (ve dolaylı olarak moda da) gündelik yaşamı bir cennet gibi sunar.*⁹⁴ Simmel ve Adorno'nun aydınlanmacı akıl, kültür endüstrisi ve moda üzerine düşünceleri ortak bir amaca sahiptir.⁹⁵ Çünkü moda ve kültür endüstrisinin amacı ortaktır, "*Amaçsız bir amaçlılık*" diyebileceğimiz bu durum, "moda ve kültür endüstrisini" aynı noktada birleştirir. Bu noktada kültür endüstrisi ve moda arasındaki ilişkiyi incelediğimizde karşımıza önemli bir yaşantı alanı "metropol" çıkmaktadır. Metropol, modern birey yaşamında pek çok şeyi kökten değişime uğratmıştır. Bu değişimin başında moda üzerine var olan algının yönetimi gelmektedir.

5. Modanın Yaratıldığı Mekan – Metropol ve Metropol Yaşamı

Moda bilindiği gibi büyük şehirlerde ortaya çıkan bir kültürel formdur. "*Kentler, her şeyden önce en üst düzeydeki iktisadi işbölümünün merkezidir.*⁹⁶ Bu iş bölümü, mesleki farklılaşma ve uzmanlaşma metropolü diğer yaşam merkezlerinden ayırır. Böylece metropoller'de, heterojen bir toplumsal yapı ve farklı sosyal ilişkiler ağı ortaya çıkar. "*Her şeyden önce metropoller'de farklı çıkarılara sahip pek çok insan bir araya gelmiştir.*⁹⁷ Simmel'e göre metropol, insanlara büyük bir özgürlük sağlar. *Metropol ve Tinsel Yaşam* makalesinin temel öncüllerinden biri modern bireylerin kendi toplumsal bireyselliklerini sağlama mücadelelerinde metropolün, özel kentsel formülasyonunun yaşamın bireysel içerikleri ile birey ve bireyler üstü içerikler arasındaki bir yapı olduğu⁹⁸ yönündedir.

Konum olarak metropol, Simmel'in yazılarında hızlı bir biçimde fizikselliğin ötesinde bir mekana doğru gelişim gösterir. Simmel, "*nesnel kültür ile öznel kültür*" arasındaki yapılandırıcı bir aracılık olarak metropol kavrayışını üç bölge: *Büyüklik ve sayı, yoğunluk ve yakınlık, mekansallık.*⁹⁹ Metropol, büyüklüğün, yoğunluğun, mekansallığın, zamansallık ve dakikliğin de bir göstergesidir. "*Dakiklik, hesaplanabilirlik ve kesinlik, bütün karmaşıklığı ve uzanımlarıyla metropol varoluşunun insan hayatına dayattığı niteliklerdir; bunlar, yalnızca metropolün para ekonomisiyle ve zihinsel doğasıyla yakından ilgili olmakla kal-*

94 T.W. Adorno & M.Hokheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, Newyork, 1991, *The Culture Industry*, s. 143.

95 Jung W., *Simmel- Yaşamı Sosyolojisi ve Felsefesi*, s. 64..

96 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 98

97 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 88.

98 Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, G.Simmel, *Metropol ve Tinsel Hayat*,s. 85-102 [Modern Kültürde Çatışma:2007].

99 G.Simmel, *Sosyolog-Sanatçı-Düşünür*, (Ed. Jale Ö.Dirlikyapan] Doğu Batı, İstanbul, 2011 s. 168.

*maz, bu özellikler aynı zamanda hayatın içeriğine de damgasını vuracak akıldışı, içgüdüsel, başına buyruk özelliklerin ve itkilerin saf dışı edilmesine yarayacaktır.*¹⁰⁰

Simmel, mekan kavramının, sadece “fiziksel yer kaplama” anlamını değil, daha çok sosyolojik anlamı üzerinde durur. Mekan deneyimi ve analizi, yalnızca mekansallığın ya da toplumsalın anlamını açığa vurmakla kalmaz aynı zamanda yaşam birliğinin anlamını da açığa vurur. İşte bu noktada mekansallığa bağlı olarak metropol olgusu ve bunun birey üzerindeki etkisi netleşir. Çünkü Simmel’e göre “Metropol, farklılıkları kaydeden bir varlık olan insandan, kasaba hayatına göre daha başka bir bilinçlilik talep eder”¹⁰¹ Bu bilinç, belirli bir mekanda, metropolün şekillendirdiği bir bilinçtir. Bu bilinç, bireyden her zaman iktisadi bir rol yerine getirmesini de ister. Çünkü: “metropol insanı, etrafındaki kimseleri satıcı yada müşteri, hizmetçi hatta çoğu kez ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görür.”¹⁰²

Bu noktada moda, metropol yaşamıyla ilişki içinde olunca, mekan ile olan ilişkisi daha da netleşir. Moda özel bir mekanda, kamusal bir alanda paylaşılır ve yaşanır. Modanın yaşamsal gerçekliği kamusal alanlar ve metropollerde ancak kitleselleşen, benzer davranış örüntüleri ile mümkün olacaktır. Bu yüzden moda denildiğinde akla ilk gelen bir başka ilke de modanın kollektif-kitlesel bir “davranış-paylaşım ve tepkiler bütünü” olarak görülmesi ya da başka bir deyişle “modanın kitleselliği” ilkesi gelir. Bu kitleselleştirici ilke karşısında bireysellik ilkesi geriye çekilir. “İnsan, metropol hayatının boyutları içinde kendi kişiliğini ortaya koymak gibi güç bir işle karşı karşıyadır.”¹⁰³ Bu noktada bireyin kitle içinde eritildiği, buna bağlı gelişen bireysellik kaybıyla kişi’de “tükenme, anksiyete, asabiyet ve memnuniyetsizlik” artmaktadır. Çünkü Simmel’in önemle vurguladığı gibi aslında kentler, aynı zamanda bıkkınlığın da aslı mekanıdır.”¹⁰⁴

Simmel metropollerde var olan bu bıkkınlık görünümünden hareketle bireysel ve toplumsal bir yabancılaşma fenomeninin varlığın tespit eder. Aynı zamanda bu yabancılaşmayı her an tetikleyen para ekonomisi bireyi kaçınılmaz bir davranış tipolojisine sokmaktadır. “Metropole ilişkin bıkkınlığın altında yatan bu fizyoloji kaynağa, para ekonomisine dayanan bir kaynak daha eklenir. Bıkkınlığın özü, farklılıklar karşısında kayıtsızlaşmadır. Bıkkınlıkta söz konusu olan şeylerin kendilerinin önemini yitirmesidir”¹⁰⁵ Simmel bu noktada bıkkınlık vur-

100 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 90.

101 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 86.

102 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 88.

103 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 99.

104 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 92.

105 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 91.

gusu ile yabancılaşmaya önemli bir değer atfetmektedir. Bu bıkkınlığın merkezi de şüphesiz metropoller olmuştur. Metropoller aynı zaman para ekonomisinin de merkezi olmuştur. İşte bu noktada Simmel'in belki de en önemli vurgusu: “*para ekonomisiyle, zihin egemenliğinin birbirine olan derin bağı vurgusudur.*”¹⁰⁶

6. Modayı Sınıfsal Farklılık Gözüyle Okumak

Daha önceki değerlendirmelerimizden hareketle şu sosyal olguyu tekrar dile getirebiliriz: aslında modalar, her zaman *sınıf* modalarıdır.¹⁰⁷ Yüksek tabakanın modaları, kendilerini, alt tabakaların modalarından ayırır; ne zaman ki alt tabakalar yüksektekilerin modalarını devralmaya başlar; işte o zaman yüksek sosyal tabaka bunlardan vazgeçer. O halde moda, toplumsal eşitleme eğilimi ile bireysel farklılaşma ve değişim eğiliminin tek bir eylemde birleştirmemizi sağlayan çok sayıdaki hayat formunun özgül bir örneğinden başka bir şey değildir.¹⁰⁸

Moda, her zaman sınıflı toplumu temsil eder ve ona hizmet eder. Sınıflı bir toplumun göstergesi modadır. Modanın çok kuvvetli olduğu Batı kültüründe çok kuvvetli bir sınıfsal bölünmenin tarihini de götürür. Sınıf gözüyle moda analiz edildiğinde, kapitalizmin gelişim dönemine ve burjuva sınıfının güçlendiği döneme denk gelen kapitalizmin ve orta burjuvanın yükseliş dönemini görürüz. Modanın güçlü bir varlığının olması öncelikle batı tarzı bir sosyal- sınıfsal bölünmeyi ve kapitalist bir ekonomik modeli gerektirmektedir. Modayı, batıda olduğu kadar kuvvetli bir şekilde batı dışında bir kültürde örneğin, doğu-islami ortadoğu ya da ilkel toplumlarda görememe nedenimiz, batı tarzı sınıfsal yapının var olmamasından kaynağını almaktadır.¹⁰⁹

Moda, kapitalist ve metropol yaşamının güçlü olduğu toplumlarda çok özel bir konum elde edinmiştir. Toplum sınıfsal yapıya bölen modanın kendisi değildir. Aslında denilebilir ki modanın kendisi de sınıflı ve ayrımlaşmış bir toplumsal bölünmenin zorunlu bir sonucudur. Yani moda, toplumu sınıflara ayıran bir güç değil, aksine toplum, sınıflara ayrıldığı için zorunlu olarak sınıflar arası yapıyı belirgin kılmak için modaya ihtiyaç duyulmuştur. “*Moda sınıf bölünmesinin ürünüdür, hem belli bir toplumsal çevreyi bir arada tutar, hem de o çevreyi diğerlerine kapalı hale getirir.*”¹¹⁰ Aşırı bireyselliğin gelişmesi ve sınıf bilincinin aidiyet duygusu, toplumsal çevreyi ve sınıfları birbirine kapalı hale getirmiştir. “*Bir toplumsal çevrenin, kendi mensupları dışındakilere kapalı olması, moda*

106 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 86.

107 Jones,S.J., *Moda Tasarımı*, (Çev.Hüseyin Kılıç) Güncel Yay. İstanbul, 2009, konuyla ilgili bakınız, s.20-22.

108 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 106.

109 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 111.

110 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 107.

açısından asli bir unsurdur.¹¹¹ Bu da modanın sosyal sınıf bölünmesi açısından önemli bir işlevini daha da belirginleştirmektedir.

Toplumda, sınıflar arasında farklı olma isteği modayı sürekli aktif kılar. “Her yere nüfus eden para ekonomisi bu süreci kayda değer ölçüde hızlandırıp görünür kılacaktır. Çünkü hayatın yönünü kuşatan moda nesnelere, salt parayla elde edilmesi mümkün olan nesnelere.”¹¹² Bu noktada “para felsefesi ile moda felsefesi”nin gelişimleri benzer felsefi-ekonomik ve toplumsal ilkelere göre değişmekte ve gelişmektedir. Bu görünümde paranın ticari değil, soyut değeri ön plana geçmiştir. Çünkü para, sadece tek bir iktisadi değeri değil genel olarak soyut iktisadi değeri temsil eder. Çünkü: para, toplum ağını ören örümcektir.¹¹³

Yabancılaşma ve meta fetişizmini hızlandırma noktasında, paranın her türlü değere ulaşma ve onu içeriksizleştirme gücü, bireysel algı değişimlerini tetiklemektedir. Çünkü moda’da, hayatın çok değişik boyutları tuhaf bir biçimde çakışır moda, ruhun birbirine zıt bütün ana eğilimlerinin bir şekilde temsil edildiği karmaşık bir yapıdır.”¹¹⁴ Ruhun bu zıt eğilimleri modanın var olup gelişmesi için gereklidir. Modanın yerleşmesi için bir araya gelmesi gereken iki toplumsal eğilimden- bir yanda bütünleşme diğer yanda farklılaşma ihtiyacından- biri eksik kalırsa, modanın oluşumu gerçekleşmez. Hükmü sona erer. Bunun içindir ki alt zümreler, çok az sayıda modaya sahiptirler ve bunlar ender olarak özgüldür. Bu nedenle ilkel halkların modaları bizimkilere kıyasla çok daha istikrarlıdır. Bu halklarda toplumsal yapıları gereği, birbirine karışma ve birbiri içine geçme tehlikesi söz konusu değildir.¹¹⁵ Görece daha az gelişmiş, sınıfsal bölünmenin çok sıkı olmadığı toplumlarda moda, çok daha statik ve daha istikrarlıdır. Demek ki moda toplumsal sınıfları birbirine kapalı hale getirdiği ve kitleselleşmeyip bir sınıfa ait olduğu sürece, moda olarak işlevini yerine getirebilmektedir aksi halde moda, moda olmaktan çıkmaktadır.¹¹⁶

Simmel açısından şu bir gerçektir ki bilimsel-toplumsal ilerleme ve bireysel özgürlüklerin gelişiminde asıl itici güç sınıflı toplumlarda var olan sosyol-iktisadi çıkar çatışması olmuştur. Bu sınıfsal yapı-farklılık ve çatışma aynı zamanda pek çok köklü değişimin de nedeni olmuştur. Simmel, pek çok kültürel değişim-ilerleme ve gelişimin temel itici gücünün bu çatışmadan kaynaklandığını

111 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 109.

112 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 109.

113 G.Simmel, *Paranın Felsefesi*, s. 427.

114 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 128.

115 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 110-111.

116 Simmel’e göre modanın genel kuralları geçicidir ve bunlar gerçekçi gereksinimlerden çok, kültürel gereksinimlere yanıt verir. *Etek boyları ve renkler, hayatta kalma olasılıklarımızda çok az fark yaratır- birincil işlevleri maddi değil toplumsaldır.*” P. Smith, *Kültürel Kuram*, s.37

dile getirerek bu çatışmayı ortadan kaldırmak isteyen Marxist düşünce dizgesinin bir kez daha dışına çıkmıştır. “*Bilindiği gibi en muhafazakar, hatta çoğu zaman arkaik olan tabakalar üsttekilerdir. Çoğu zaman her türlü hareketten, dönüşümden kendilerini sakınırlar. Halihazırdaki durumuyla onları en yüksek mevkiye oturtan bütündeki her değişiklik onlara kuşku uyandırıcı ve tehlikeli görünür...*”,*Bu nedenle tarihsel hayatın asıl değişkenlik yeteneği “orta zümrede” saklıdır. Yine bu nedenle burjuvazi, egemenliğini kazanmasından beri toplumsal ve kültürel hareketlerin tarihi çok değişik bir sürat kazanmıştır.*¹¹⁷ Simmel orta sınıfın gelişmesinde var olan kültürel dinamizmden hareketle modanın yayılımına bakış açısı da değişik bir zemine geçer. Moda, artık bu noktada eleştirel olmaktan çok “anlama, yorumlama ve açıklama” noktasında ele alınır. Aslında Simmel’in hedefi başından beri bu eksenle gelişmekle beraber buna alternatif olabilecek düşüncelerinde bir harmanlanmasını içermektedir.

Değerlendirme

Modanın doğasında ve giyim tercihi ölçütlerinde meydana gelen değişikliklerin izini sürmek, yavaş yavaş kaybolan bir toplumla yeni yeni ortaya çıkan bir toplum arasındaki farkları kavramanın yollarından biridir. *Bir taraftan, belirli bir dönemin hegemonik idealleri ve değerleri modaya uygun giysilerde somutlaşır, diğer taraftan giyim tercihleri farklı toplumsal katmanlardaki toplumsal grupların üyelerinin kendilerini egemen değerlere göre algılama biçimlerini nesnelleştirir.*¹¹⁸ Bu noktada moda, sosyal yapının temel değişkenlerinin okunabileceği göstergebilimsel bir metin gibi ele alınabilir. Bu göstergeler bize, toplumsal fenomenlerin anlaşılmasını daha da kolaylaştırmaktadır.

Simmel, 1905’de yayınladığı *moda felsefesi’nde*, modernlik, kimlik, modanın psikolojik algısı, sınıfsal yapı, moda-para ilişkisi ve meta estetiği konularına yoğunlaşırken, modanın temel görünüm ve formlarını çok geniş bir ölçekte ele almıştır. Simmel’in, “moda felsefesi” üzerine düşüncelerini ele aldığımız bu incelemede modern yaşamsal formların değişiminde önemli ve çeşitli davranış örüntülerine ve yargılara ulaştık.

İncelememiz boyunca modanın felsefi analizinde ulaştığımız temel sonuç ve çıkarımları şu şekilde sıralayabiliriz.

Öncelikle moda:

1. *Sınıflı bir toplumun ürünüdür.* Moda, sınıfsal yapıyı hem güçlendirmekte hem zayıflatmaktadır. Simmel’in geliştirdiği moda kuramı, *yeni tarzların seçkinlerce ortaya çıkarıldığını ve zamanla toplumsal yapının aşağılara doğru yayıldığı-*

117 G.Simmel, *A.g.e.*,s. 128.

118 D. Crane, *Moda ve Görünümleri*, s. 303.

nu öne sürer.¹¹⁹ Moda, sınıflar arası yapıyı daha net kılmakta ve toplumsal yapının sınıfsal ayrımını sürekli kılacak mekanizmaları da beraberinde geliştirmektedir. Böylece moda, sınıflar arası yapıyı birbirine hem kapalı hale getirmekte hem de bunun tam tersi bir noktada sınıflar arası geçişe bir imkan da sağlamaktadır. Moda, hem *sınıflar arası yapıyı birbirine kapamakta hem de açmaktadır*. Böylece moda, kendi kapattığı kapıyı yine kendi olanağı ile açabilme olanağını kendi içinde sunmaktadır.

*Modanın yayılmasındaki ve giyim tercihlerindeki değişiklikler, sınıf kültürlerindeki dönüşümlerin izini sürmek ve onları yorumlamak için kullanılabilir.*¹²⁰ Moda, yüksek statülü grupların, alt statülü gruplarla olan farklılıklarını sembolize etmek ihtiyaçlarına yanıt verir ve bu alt statülü grupların daha yüksek statüye yönelmesine olanak sağlar. *Sonuç, asla son bulmayan bir yakalamaca (catch up) oyunudur. Modalar alt gruplara doğru uzandığı zaman yüksek statülü gruplar yeni tarzlara olan istekle onları terk edecektir.*¹²¹

2. Modanın kaçınılmaz bir *ticari yönü vardır*. Yani moda, iktisadi bir sistem olarak ekonomik bir meta alanıdır. Bu gelişme onu önemli bir “ticari değer” haline getirmektedir. Bu noktada modanın iktisadi yönü, onun bireyin yaşantısına, sosyal ve bireysel yabancılaşmasına katkıda bulunmakta ve bu süreci hızlandırmaktadır.¹²² Moda ve para felsefesi derin bir ilişki içindedir. Modanın paraya dönüşme değeri modayı önemli bir ticari meta haline getirmektedir. Modanın gelişmiş olduğu merkezler aynı zamanda dünya ticaretinin ve kapitalizmin gelişiminin merkez şehirleri olmasının temel nedeni budur. Londra, Paris, Roma ve New York gibi şehirler modanın yanı sıra aynı zamanda dünya finansının da merkezleridir.¹²³

3. Moda önemli bir *sosyal-psikolojik işleve sahiptir*. Özellikle *taklit etme* sürecinde bireye hem başkalarına benzeme hem de kendi yaptığı eylemi meşrulaştırma zemini sağlamaktadır. Sosyolojik ve psikolojik işlev, her şeyden önce bireyde var olan toplumsal baskıyı zayıflatmakta ve bireyde bir nevi Aristotelesçi katharsist bir arınmaya neden olmaktadır. Moda, bireye *bir sosyal*

119 D. Crane, *Moda ve Görünümleri*, s. 43.

120 D. Crane, *Moda ve Görünümleri*, s. 13.

121 P. Smith, *A.g.e.*, s. 37.

122 Ticari kapitalizm ile iç içe geçen bir sitem olan moda fenomeninde, modern yaşamın ticari izlerini net bir şekilde görürüz. Modern yaşamın ve işbölümünün en tipik görünümü büyük şehirlerde açığa çıkan “zaman” kavramıdır. Bu konuya yakın bir şekilde şöyle düşünür Simmel: *Berlin’deki bütün saatler ansızın farklı zamanları gösterecek olsa, bütün iktisadi hayat ve iletişim alt üst olur.* [Simmel:2003: 89].

123 Bryan S. Turner, *Simmel Rationalisation and the Sociology of Money*, 278 (Edited by D. Frisby) G.Simmel, *Critical Assesstement*, Volume II, Routledge, London 1994.

yapıya ait olduğu hissi vermekte ve bireyin yaptığı eylemde yalnız olmadığını göstererek sosyal bireysel sorumluluğu da ortadan kaldırmaktadır.

Simmel, modanın bireysel benliğin ifadesi ile daha geniş bir topluluğa ait olma arasındaki gerilimi azaltma arzumuza verilen bir yanıt olduğunu savunur. Bir kurum olarak modanın başarısı, her ikisini de aynı anda yerine getirmedeki benzersiz yetisinden kaynaklanır. *İnsanlar bir yandan başkalarını taklit edebilir ve böylece bir topluluğun üyesi olmanın psikolojik güvencesine sahip olabilirler. Diğer yandan, modayı verili bir tarzda belki de sadece ince ayarlamalar yaparak kendi bireyselliklerini açıklamak amacıyla kullanılabilirler.*¹²⁴

Bazı modalar, bir kimsenin tek başınayken hiddetle geri çevireceği utanmazlıklara, sırf modanın buyruğu oldukları için hiç istisnasız boyun eğmesini sağlar. Tıpkı kendi başlarına asla yaşamayacakları suçları, toplu halde işleyenlerin sorumluluk duygularının yok olması gibi, modada da utanç duygusu yok olur, çünkü moda bir kitle eylemidir.¹²⁵

4. Moda, *modernizm ile ortak ideallere sahiptir*. Denilebilir ki moda tek başına modernitenin en önemli kalesidir. Bu kalenin mantıksal ve felsefi temellendirilmesinde estetik bir işlevden çok ideolojik, iktisadi ve sosyal psikolojik bir işlev daha fazla ön plana çıkmaktadır. Modanın sürekli “yeni”yi üretme paradigması onu modernizm ile paralel geliştirmektedir. Moda, modernite ile yaygınlık kazanmış ve sınıfsal-cinsel kimlik ve toplumsal özgürleşme modeli olarak modernitenin “en güncel olan” vurgusunun somut bir göstergesi olmuştur.

5. Bu noktada moda *yabancılaşmayı hızlandıran* ve ona hizmet eden bir sosyal fenomendir. Moda, bireyin kendisine-ürettiklerine ve topluma yabancılaşmasını hızlandırmaktadır. Kendinden bir değer olan moda ürünleri gerçek “ihtiyaç” kavramını da değişime uğratar, çarpıtırlar. Bu değişim ile moda, yapay ihtiyaçlar sistemi yaratır ve bu yanılsama ile birey, kimlik bunalımını ancak moda ile aşmaya zorunlu bırakılır. Bu süre giden yapı, yabancılaşmayı bireysel ve toplumsal olarak arttırmaktadır.

6. Modanın *ontolojik statüsü* sorunsaldır. Modanın idealize ettiği “yeni” aslında gerçekleşmeyecek bir idealin yanılsamasından başka bir şey değildir. Modanın sürekli “yeniyeye” dönen yüzü, modanın ontolojik kökeniyle ilgili önemli bir tartışma ortaya çıkarır. Burada ontolojik olarak ortaya çıkan sorun, modanın ontolojik temelinin hem var olma hem de yok olamaya bağlanarak, ne şimdide ne de gelecekte temellendirilememesiyle ilgilidir. Moda, ontolojik temellerinin sorunsallığını gizleyemez.

124 P. Smith, A.g.e., s. 37.

125 G.Simmel, A.g.e.,s. 124.

7. Hiç şüphe yoktur ki moda, *büyük kentlerde*, özellikle *büyük metropollerde* açığa çıkar. Bu gelişme onu metropol yaşamının bir parçası yapar. Metropol, büyük kitlesel bir yapıyı temsil ettiği gibi farklı sınıfsal yapıları da kesiştirir. Metropol, aynı zamanda büyük sermaye merkezidir. Modanın en çok geliştiği yerler, büyük sermaye merkezleridir de aynı zamanda. Bu gelişme nedensiz ve tesadüfi bir gelişme değildir. Çünkü modanın temel ilke ve uygulamaları her zaman ticari bir özellik taşımakta ve bu ticari ilişkilerin en yoğun geliştiği yerler de kuşkusuz metropoller olmaktadır.¹²⁶

8. Moda ile ilgili bir diğer önemli tespit modanın sadece *modern toplumsal yaşantıda ortaya çıkan bir kültürel form olması ile ilgilidir*. İlkel toplumlar da moda ve modanın formları görülmez. Bunun başlıca nedeni bu toplumların homojen bir yapıya sahip olması ve sınıfsal bir yapıyı barındırmamasıyla ilgilidir. Toplumsal yapı ne kadar farklılaşır ve sosyal sınıf yapısı ve bilinci ne kadar etkili olursa, modanın gelişmesi için gerekli olan sosyal şartlar da o kadar kuvvetli bir şekilde hazırlanmış olur. *Simmel modanın katmanlaşma sisteminde rol oynadığını ve sadece önemli derecede katmanlaşmış toplumlarda var olma eğiliminde olduğunu da belirtir*.¹²⁷

9. *Kişi kendisi için değil başkaları için giyinir. Moda, kamusal alanda meydana gelen örüntüleşmiş bir sosyal davranış ve iletişim sürecidir. Moda, kamusal yaşantı ve kamusal alanın bir ürünüdür. Kamusal yaşamda meydana gelen değişimler, modayı da aynı şekilde etkiler. “Giysiler, kamusal alana yöneliktir; kendimiz için değil, diğerleri için giyiniriz. Bu nedenle, bireylerin kimliklerini ifade etmek ve yıkıcı ifadeler kurmak için, moda olan ve olmayan giysileri kullanma biçimleri kamusal alanın doğasından etkilenir*.¹²⁸

10. Moda kadınlar için erkek *cinsiyet belirleniminin* yıkıcı etki alanına karşı bir direnç noktası olarak görülür.¹²⁹ Simmel, kadınların modaya daha yakın oluşunu, cinsiyet ayrımı üzerinden okumaktadır. “*19. yüzyılda ve günümüzde giysiler kadınlar için cinsiyet hegemonyalarının güçlü ifadeleridir*.”¹³⁰ Bu görünüm, modanın kendi içinde bir cinsiyet kimliği taşıyıcısı ve göstergesi olma durumu daha da nesnelleştirmektedir. Moda, kadın cinsel kimliğinin kamusal alanda özgülürce var olmasının bir aracıdır.¹³¹

126 Bryan S. Turner, *Simmel Rationalisation and the Sociology of Money*, s. 278-280 (Edited by D. Frisby) *G.Simmel, Critical Assesstement*, Volume II, Routledge, London 1994.

127 P.Smith, A.g.e.,s. 37 .

128 D. Crane, *Moda ve Görünümleri* , s. 305.

129 L.E.Coser, *G.Simmel's Neglected Contributions to the Sociolgy of Women*, s. 388-389, (Edited by D. Frisby) *G.Simmel, Critical Assesstement*, Volume II, Routledge, London 1994.

130 D. Crane, *Moda ve Görünümleri* , s. 13.

131 Bu noktada modanın sadece kadınlar için ilgi çekici olmasıyla ilgili toplumsal bir yanlış kanı

11. Moda, *meta estetiğinin önemli bir uygulama alanıdır*. Meta, olarak üretilen giysiler, salt bir işlev yerine getirmenin ötesinde çeşitli estetik-sosyo-politik ve ticari anlam katmanlarına sahip olurlar. Ayrıca birer ticari meta olarak üretilen moda uygulamaları öncelikli olarak temelde ticari bir hedefe sahiptirler. Çünkü “*meta üretimi, belli kullanım değerleri üretmeyi değil, satış için üretmeyi amaç edinirler.*”¹³² Ayrıca üretilen giysilerden hareketle metanın, estetik boyutu da açığa çıkar. Anlaşıldığı gibi moda ve moda ürünleri aynı zamanda geniş bir yelpazede kültürel ve ticari birer “meta estetiği” kategorisidir.¹³³

12. Moda, *meta-fetişizminin en somut göstergesidir*. Çünkü modalar her zaman üst bir sınıf modası olarak görünüm kazanır ve devamında alt tabakalar tarafından taklit edilir. Bu taklit sürecinde kitlelerde ürünün tüketilmesinin asıl nedeni bir ihtiyaçtan değil, sosyal ve psikolojik bir etkiden kaynaklanır. Var olan ticari kapitalist sistem, bu bağımlılığı daha da arttırmak üzere düşünceler ve uygulamalar geliştirir. Bu noktada Marx’ın “*Paris Notları*”nda dile getirdiği şu cümleler açıklayıcı olabilir: “*Her insan, bir diğeri için, onu yeni bir bedel ödemeye zorlamak için, onu yeni bir bağımlılığa sürüklemek için ve onu keyif almanın yeni bir türüne ve böylece ekonomik açıdan çöküşe yönlendirmek için yeni bir ihtiyaç yaratma konusunda kafa yorar.*”¹³⁴ İşte tam bu noktada Marx’ın tespitini destekler bir şekilde moda, her zaman toplumsal tabakaların hepsini kapsayan bir tüketim davranışı ve sahte bir ihtiyaç kavrayışı geliştirmeyi amaçlar. Bu noktada metanın büyüyle gözleri kamaşan kitlelere moda, sürekli yeni ihtiyaçlar yaratmaya çalışır. Böylece kitleler, sırf moda olduğu için ticari metalar alanında çok geniş bir alanın müşterisi konumuna gelirler. Bu metaların para ile alınabilir olması, onları para ve meta noktasında benzer ilişki süreçlerinden geçirmekte

mevcuttur. Evet moda kadın cinsel kimliğinin özgürleşmesi sürecinde önemli bir işlev yerine getirmiştir; fakat bu etki sadece kadın cinsel kimliğinin özürleşmesi süreci olarak okunamaz; aynı zamanda moda’da erkek kimliğinin de değişim ve çözülümünü görürüz. Ayrıntılı tartışma için bakınız, W.F. Haug, *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, s.130.

132 W.F.Haug, *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, s. 26.

133 Bu konuda alanın en uzman düşünürlerinden olan W.F.Haug, şöyle bir değerlendirme ve istatistik sonucu dile getirir: 1972 “*Uluslararası Moda Buluşması*” ile ilgili bir ön çalışmada yayınlanan “*Contest Enstitüsü*”nün bir araştırmasına göre (*Blickdurchdie Wirtschaft* 16, 1971) 30 yaşın üzerinde erkeklerin %54 ailelerinde moda konusunun gençlerle sık sık konuşulduğunu belirlemiştir. Her dört erkekte birini özellikle gençlerin moda konusundaki düşüncelerini öğrenmek istemektedir. Otuz yaş üstü erkeklerin %27 si gençler eşinde veya onların tavsiyeleri üzerine satın aldıkları elbiselere sahipler. Çoğu kez de böylesi bir elbise, bir gencin üzerinde görüldüğü için alınmış. Bu duruma uygun olarak boş zaman kıyafetlerinin erkek ve genç elbisesi satışı içerisindeki oranı sürekli atmakta, bu sektörün bazı önemli üreticilerinde bu oran şimdiden %60’ı geçmiş durumdadır. W.F.Haug: A.g.e., s. 130.

134 K.Marx, *Paris Notları* s.556’dan aktaran W.F.Haug, *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, s. 32.

ve özellikle meta fetişimi bağlamında modanın önemli işleyişini daha da gözler önüne sermektedir.

13. Düşünce tarihinde ilk kez Simmel, moda üzerine felsefi bir metin yazmıştır. “*Moda ve toplum*” ele alınırken fenomenolojik ve hermeneutik bir analiz yapılmak istenmiştir. Simmel’de, *moda tüketimi, genellikle durmadan yinelenen bir yayılım süreci olarak değerlendirilmiş*¹³⁵ ve bu yayılımın göstergeleri, toplumsal tin alanında fenomenolojik ve hermeneutik bir zeminde sürdürülmüştür. Toplumsal tin, kültür ve sosyal yapıda var olan yapısal değişim ve gelişmelerin izini, moda ve giyim kültüründeki örüntülerden hareketle gerçekleştirebileceğimiz fikri ile Simmel, çağına kadar pek fark edilmeyen önemli bir kültürel formun işlevini ilk kez fark edip analiz etmiştir.¹³⁶

İncelememizin sonunda Simmel’in moda üzerine yapmış olduğu değerlendirmelerin aslında çok geniş bir ölçeğe yayıldığını gördük. Bu metniyle Simmel, günümüzde, hala bu alanının en yetkin kişisi olarak anılmakta ve yapılan her tür inceleme ve değerlendirmede bu alanın temel referans kaynağı olarak gösterilmektedir. Bu noktada Simmel’in moda felsefesi, yapısal olarak temel başlık ve temel tartışma konularıyla analiz edilmiş ve düşünce tarihinde ilk kez moda, Kantçı ve hermeneutik bir metodolojik temellendirmeye felsefi incelemenin konusu olmuştur.

Öz

G. Simmel’de Sınıfsal Farklılığın Nesnelleştiği Bir Alan: Moda Felsefesi

Düşünce tarihinde ilk kez Simmel “*moda felsefesi*” üzerine düşünerek “moda” fenomenini felsefi bir incelemenin konusu yapmıştır. Kendi içinde çok katmanlı bir yapı barındıran moda, öncelikle sınıflı bir toplumun ürünüdür. Moda sınıfsal yapıyı hem güçlendirmekte hem de zayıflatmaktadır. Ayrıca modanın iktisadi-sosyal ve psikolojik işlevleri de bulunmaktadır. Bu işlevler birbirini otomatik olarak çağırır ve içerirler. Moda, bireye bir sosyal yapıya ait olduğu duygusu vermekte ve bireyin yaptığı eylemde yalnız olmadığını göstererek sosyal ve bireysel sorumluluğu da ortadan kaldırmaktadır. Böylece modanın toplumsal ve psikolojik işlevi daha da netleşmektedir. Simmel’in moda incelemesinde öncelikle hedeflenen modayı yargılamak ya da eleştirmek değil aksine onu Diltheyci hermeneutik bir “anlama- açıklama ve yorumlama” metodolojisiyle analiz etmektir. Bu noktada Simmel, modanın *yabancılaşmaya* hizmet eden bir sosyal fenomen

135 D. Crane, *Moda ve Görünümleri*, s. 303.

136 D. Frisby, Ayrıntılı tartışma için bakınız, *Simmel and Since, Essay on G. Simmel’s Social Theory, The Aesthetic of Modern Life*, s. 137-144, Routledge, London, 1992.

olduğu ve bireyin kendisine ve topluma yabancılaşmasını hızlandırdığına değine- rek ayrıca modanın ontolojik statüsünü de tartışmaya açmaktadır. Moda, özellikle modernizmin gelişmesine ve metropol yaşamının yaygınlık göstermesine bağlı olarak özel bir ivme kazanmaktadır. Modanın, kamusal yaşantıda cinsiyet kimliklerinin belirlenmesi üzerinde önemli bir rolü de bulunmaktadır. Bu rol, özellikle kadın kimliğinin özgürleşme sürecinde özel bir konuma sahiptir. Bu noktada, moda felsefesinin temel tartışma konuları izlendiğinde karşımıza bir meta estetiği ve moda felsefesine bağlı gelişen toplumsal sınıf bölünmelerine bağlı önemli bir kültürel form çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: moda, moda felsefesi, meta estetiği, kültür endüstri- si, toplumsal cinsiyet

Abstract

An Area in Which Class Difference Becomes Objective in G. Simmel: Fashion Philosophy

Simmel, for the first time in the history of philosophy, made fashion phenomenon a topic of philosophical analysis in his study called “*fashion philosophy*”. According to him, fashion is a product of class society. Fashion both strengthens and weakens class structure. Also, Fashion has economic, social and psychological functions. These functions call and include each other automatically. Fashion gives a particular individual the feeling of belonging to a class and eliminates social-individual responsibility, showing that the individual is not alone. So, societal and psychological function of fashion becomes more clear. In Simmel’s analysis of fashion, what is important is not to judge, criticize or attack it, but to analyze it by using the methodology of Dilthey understanding, explaining and interpreting. At this point, Simmel argues that fashion is a natural phenomenon which *accelerates alienation* and serves it, that it accelerates the alienation of the individual from himself and the society, thus opening its ontological status to discussion. Besides, Fashion is gaining impetus as a result of the development of modernism and increasing rate of metropolitan life. Fashion also has a significant role in gender identities of public life. This role of fashion has a special place in the process whereby identity of women has become more free. At this point, when the main discussion topics of fashion philosophy are examined, we confront with an important cultural form that depends on meta aesthetics and societal class divisions that developed out of fashion philosophy.

Key Words: fashion, fashion philosophy, meta aesthetics, culture industry, societal gender.

Kaynaklar

- Adorno T.W., *Prisms*, (Translated by Samuel and Shierry Weber) The Mit Press USA ,1967,
- Adorno T.W., M.Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* [çev. Oğuz Özügül) Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995.
- Adorno T.W. & M.Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum Newyork 1991.
- Adorno T.W., *Aesthetic Theory* (Translated by R. H. Kentor) University of Minnesota Press, Minneapolis, USA 1997.
- Adorno,T.W, *The Culture Industry*, (Ed. J.M.Bernstein) Routledge,London 1991.
- Adorno T.W., *Kültür Endüstrisi* (çev. Nihat Ünler) İletişim Yay. İstanbul, 2007.
- Adorno T.W., *Introduction to Sociology* (Ed. by C.Gödde) Polity Press, UK. 2008.
- Adorno & M.Horkheimer, *Sosyolojik Açılımlar*, (çev. Adnan Gümüş) Bilgesu, Ankara 2011.
- Aron A., *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, kırmızı, (çev. Korkmaz alemdar) İstanbul 2010.
- Althusser L., *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* [çev. AlpTümertekin] İthaki İstanbul, 2003.
- Barthes R., *Mythologies*, (Translatedby, Annette Lavers) USA 2000
- Barthes R. *Çağdaş Söylenler* (çev. Tahsin Yücel) Hürriyet Vakfı Yay. İstanbul 1990.
- Boucher G., *Adorno*, (çev. Yetkin Başkavan) Kolektif Kitap, İstanbul 2013
- Cohen S. Robert, *G.Simmel and Contemporary Sociology*, (Edited) Kluwer Academic Publishers Boston-London 1990.
- Collingwood, R.G., *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, Ayışığı kitapları, (çev.Erol Özvar) İstanbul 2000.
- Crane Diana, *Moda ve Görünümleri* (çev. Özge Çelik) Ayrıntı Yay. İstanbul, 2003
- Frisby D., *G.Simmel Ciritical Assesstement, Volume I*, (Edited by Frisby) Routladge London, 1994
- Frisby D., *G.Simmel Ciritical Assesstement, Volume II* (Edited by Frisby) Routladge London, 1994.
- Frisby D., *Simmel and Since, Essay on G.Simmel's Social Theory*, Routledge, London and Newyork, 1992.

- Fisher F. (Edited by Fiona Fisher) *Performance, Fashion and the Modern Interior, From the Victorian to Today*, Berg, New York, USA 2011.
- Haug W.F., *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, (çev Metin Toprak) Felsefe Logos Yayınları, İstanbul 2008.
- Held, D. *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson USA, 2007.
- Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*, Polity Press, UK. 1991.
- Habermas J., *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, (çev. Tanıl Bora) İletişim Yayınları, İstanbul 1999
- Habermas J., *Modernlik, Tamamlanmamış Bir Proje*, (Ed. Necmi Zeka) Kıvı, İstanbul 1988.
- Habermas J., *The New Conservatism*, Polity Press, UK 1989.
- Harvey D., *Postmodernliğin Durumu* (Çev. Sungur Savran) Metis Yay. İstanbul, 2003.
- Hear A., *German Philosophy since Kant*, Cambridge Press UK. 2001.
- Hyppolite J., *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Doğu - Batı Yay. Ankara 2010.
- Jameson F., *Late Marxism*, Verso Newyork, 1996.
- Jameson F., *Kültürel Dönemeç*, (çev. Kemal İnanç) Dost Yay. Ankara 1998
- Jameson F., *Postmodernism*, Duke Universty Press, Durham USA, 1991.
- Jung W., *Simmel- Yaşamı Sosyolojisi ve Felsefesi*, (çev. Doğan Özlem) Ark Yay. Ankara 1995.
- Jones, S.J., *Moda Tasarımı*, (çev. Hüseyin Kılıç) Güncel Yay. İstanbul, 2009.
- Kumar K., *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma*, Dost Yayınevi, Ankara 1998.
- Küyel M., *Klasik-Skolastik- Modern Türk Klasik Çağ Araştırmaları Kurumu I. Sempozyumu 2-4 şubat 1976 Ankara*, TTK 29-42.
- Lunn E., *Marksizm ve Modernizm*, (çev. Yavuz Alogan) Alan Yay. İstanbul 1994.
- Laver J., *Dandies*, London, [Weidenfeld and nicolson] 1968
- Lechte J., *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London 1994
- Marcuse H., *One Dimensional Man*, Beocan Press, Boston, 1964
- Marcuse H., *Tek Boyutlu İnsan*, [çev. Seçkin çağlayan] May Yay. İstanbul 1969
- Marcuse H., *Eros ve Uygarlık* (çev. Seçkin Çağan) May yay. İstanbul, 1969
- Simmel G., *Sosyolog-Sanatçı-Düşünür*, (Ed. Jale Ö. Dirlikyapan) Doğu Batı, İstanbul, 2011

- Simmel, G., *The Problem of Society, Critical Assesments* (Edited by D.Frisby) Volume 1 Routladge London, 1994.
- Simmel G., *Tendencies in G.Life and Thought Since 1870, Critical Assesments* (Edited by D.Frisby) Volume 1 Routladge London, 1994.
- Simmel G., *Tarih Felsefesinin Problemleri*, (çev. Gürsel Aytaç) Doğu Batı, Ankara 2010.
- Simmel G., *Modern Kültürde Çatışma-DerKonflikt der Kultur* (Çev.Tanıl Bora-Nazile Kalaycı-Elçin Gen) İletişim Yay. İstanbul, 2003.
- Simmel G., *Öncesizliğin ve Sonrasızlığın Işığında An Resimleri, Felsefi Minyatürler*, (Çev.Ali C. Taşpınar) Dost Yay. Ankara 2000.
- Simmel G., *Bireysellik ve Kültür* (çev. Tuncay Birkan) Metis, İstanbul, 2009 .
- Smith P., *Kültürel Kuram* [çev. Selime güzelsarı-İbrahim Gündoğdu] Babil Yay. İstanbul, 2007.
- Strauss C.L., *Yapısal Antropoloji*, (çev. Adnan Kahiloğlu) İmge Yay. Ankara 2012.
- Strauss C.L., *Irk -Tarih ve Kültür*, (çev. Haldun Bayrı) Metis Yay., İstanbul 2007.
- Strauss C.L., *Uzaktan Bakan İnsan*, YKY 2010.
- Wolf, J., *Sanatın Toplumsal Üretimi*, (çev.Ayşegül Demir) İstanbul 2000.

FELSEFİ MEKTUPLAR: HANNAH ARENDT'TEN THEODOR W. ADORNO'YA

Songül DEMİR*

Giriş

20. yüzyılın başlarında özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda edebiyatta ve bilim-
de adı anılan kişiler arasında yapılan mektuplaşmalar önemli rol oynamaktadır.

Felsefecilerin birbirleri arasındaki mektuplaşmalar onların kişilikleri hak-
kında bilgi vermekle kalmaz aynı zamanda felsefi düşüncelerinin hangi safhalar-
dan geçtiğini ve nasıl olgunlaştığını da bizlere aktarır. Bunun en önemli örnek-
lerinden biri Wittgenstein'in Russell'a yazdığı mektuplardır. Bu mektuplar bize
Wittgenstein'in düşüncelerinin nasıl yol aldığını göstermekte ve onun felsefeci
görüşünü anlamakta yardım etmektedir. Bu nedenle felsefeciler arasında kaleme
alınan mektuplar, onların düşünce dünyasını kavramamız açısından yol gösteri-
cidirler. Kimi zaman bu mektuplaşmalar sayesinde düşünürler arasındaki anlaş-
mazlıkları, fikir ayrılıklarını keşfetmek de mümkündür.

İşte buradan hareketle denilebilir ki, felsefi mektuplaşmaların önemli bir
örneği olan Hannah Arendt'in Adorno'ya yazdığı mektuplardan bahsetmek ya-
pılacak herhangi bir bilimsel çalışma açısından oldukça anlamlı olacaktır. Bu
öneme binaen bu makalede, 20. yüzyılın en önemli kadın felsefeciği sayılan Han-
nah Arendt'in (aslında Arendt kendisine felsefeci denilmesine de karşıdır¹) ve
Adorno'nun düşüncesine başka bir açıdan açıklık getirme amacı güdülmektedir.

* Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü. Yard. Doç. Dr. Halen Münih-Almanya Ausburg
Üniversitesi'nde Habilitation çalışması yapmaktadır. ds.demir.de@gmail.com

1 28.10.1964 yılında Hannah Arendt Alman televizyon kanalı ZDF'de yine o dönem oldukça ünlü
olan gazeteci ve yayıncı Günter Graus ile bir söyleşi yapmıştır. Bu söyleşinin başlangıcında
Graus Arendt'i erkek egemen bir uğraş olan felsefe alanı içinde ilk kadın filozof olarak takdim
eder. Ancak Arendt buna ironik bir biçimde karşı çıkar. Kendisinin felsefi çevreye (sınıfa) ait
olmadığını ve mesleğinin "politische theorie" (politik teori) olduğunu belirtir. Ayrıca kendini
felsefeci olarak hissetmediğini üstelik felsefi çevre tarafından da kabul edilmediği inancında
olduğunu belirtir. Yine kendi deyişimiyle felsefe eğitimi almıştır ancak bununla kalmamıştır. (Bu
söyleşi daha sonra şu kitapta metin halinde basılmıştır: Ursula Ludz, *Hannah Arendt, Ich will
verstehen*, Piper Verlag, 3. Aufl., 2007, s. 46-73.)

Arendt İle Adorno'yu Bir Arada Değerlendirmek

Özellikle son dönemde Arendt² ile Adorno³'nun düşüncelerini bir arada inceleme; bir başka deyişle Arendt ile Adorno'nun düşüncelerini karşılaştırmalı olarak inceleme, yan yana getirme moda olmuştur (Aver Dirk, Schulze Julia, Rensmann Lars (Hrsg), 2003). Bu iki düşünür hakkında kitaplar yazılmakta, seminerler, konferanslar düzenlenmektedir⁴.

Aslında bu, geçmişle ilişki kurulduğunda biraz geç kalmış bir ilgidir. Arendt ile Adorno'nun düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ele almak yaşadıkları dönemi ve yakın dönem felsefe geleneğini anlamak açısından oldukça önemlidir. Her iki düşünür de Alman felsefe geleneği içinde yetişmiş olsa da onların felsefi düşüncelerini kavramak ve tartışmak sadece Alman felsefe geleneğini anlamamıza yardım etmez. Arendt ve Adorno aynı zamanda İkinci Dünya Savaşı dönemin-

2 Hannah Arendt 14 Ekim 1906 tarihinde, mühendis bir baba ve ev hanımı bir annenin tek çocukları olarak, Almanya'nın Hannover şehrinde asimile olmuş tipik Alman Yahudi bir ailede dünyaya gelmiştir. Babasının erken ölümü sonrası uzun bir aradan sonra annesi tekrar evlenmiştir. Orta eğitimini Königsberg, Berlin ve evde aldığı özel derslerle tamamladıktan sonra, üniversite eğitimini de Marburg, Heidelberg ve Freiburg üniversitelerinde ders alarak 1924 yılında tamamlamıştır. Üniversitede, ana dal olarak felsefe olmak üzere, yan dal olarak da Protestan Teolojisi ve Yunan Filolojisi okumuştur. 1928 yılında Heidelberg'de Karl Jaspers'in danışmanlığında "Augustin'de Sevgi Kavramı" başlıklı doktora tezini tamamlamıştır. 1933 yılında Hitler'in yönetimi ele aldığı dönemde tutuklanmış ve bir süre sonra serbest kalmasıyla birlikte ilk eşi Gunter Stern (Anders) ile Paris'e sürgün gitmiştir. Arendt her ne kadar Paris'te bulunduğu dönemde yazılarına yoğunlaşmaya çalışsa da savaşın zor şartları içinde kötü günler geçirmiştir. Almanların Fransa'yı işgalinden sonra önce Güney Fransa'ya oradan da ikinci eşi Heinrich Blücher ile birlikte 1941 yılında Amerika'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Arendt Amerika'da ilk yıllarda zorlansa da daha sonra 1975 yılına yani ölümüne kadar olan süre içinde entelektüel çevrede kendine çok önemli bir yer açmayı başarmıştır. Ayrıca Arendt'in felsefi etkisi uzun yıllar ders verdiği New York'da bulunan "New School" da hala devam etmektedir.

3 Theodor W. Adorno 11 Eylül 1903 yılında şarap tüccarı bir baba ve İtalyan şarkıcı bir annenin oğlu olarak Almanya'nın Frankfurt (Main) kentinde dünyaya gelmiştir. Orta eğitimini burada tamamladıktan sonra 1921-23 yılları arasında Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe, sosyoloji, psikoloji ve müzik teorisi üzerine eğitim almıştır. 1924 yılında Frankfurt'ta Hans Cornelius danışmanlığında Husserl'in fenomenolojisi hakkında doktorasını yapmıştır. 1931 yılında Paul Tillich danışmanlığında Kierkegaard'nın estetik görüşü üzerine habilitation çalışması yapan Adorno 1933 yılında yarı Yahudi olması nedeniyle Frankfurt Üniversitesi'ndeki hocalık görevinden men edilmiş, hemen ardından Oxford'a göçen Adorno burada Merton College'da görev almıştır. 1938 yılında resmi olarak New York'taki Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde (New School for Social Research) görev almak üzere Amerika'ya gitmiştir. Uzun yıllar burada önemli çalışmalar yaptıktan sonra 1949 yılında Almanya'ya Frankfurt'taki Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ne (Institut für Sozialforschung) profesör olarak geri dönmüş ve 1969'da ölümüne kadar çalışmalarına burada devam etmiştir.

4 Bunun için Hannah Arendt ile ilgili "www.hannaharendt.net" adlı web sayfasına bakılabilir.

de Amerika'da yaşamlarına devam etmek zorunda kalmışlardır⁵ ve entelektüel çalışmalarını yine Amerika'da devam ettirdikleri için Anglo-Amerikan felsefe geleneği içinde de önemli bir yere sahiptirler. Bu nedenle Arendt ve Adorno hem Kıta Avrupası Düşünce Geleneği'ne hem de Anglo Sakson Düşünce Geleneğine' aşına iki düşünürdür.

Öte yandan hem Adorno hem de Arendt dönemlerinin en seçkin iki gözlemcisi olmuştur. Her ikisi de aşağı yukarı aynı dönemde doğmuş ve her ikisi de aynı entelektüel iklimde yetişmiştir. Sonuç olarak her ikisi de Nazi Almanyası'ndan kaçmak zorunda kalmış ve birer Yahudi entelektüel olarak aynı kaderi paylaşmışlardır. Genel olarak iki düşünürün yaşamlarına bakıldığında oldukça çalkantılı geçtiği söylenebilir. Bu karmaşa ve iniş çıkışlar içinde hayatları ve düşünceleri hakkında şunlar dile getirilebilir: Arendt ve Adorno birbirlerini üniversite döneminden tanıyorlardı. Her ikisi de ortak kaderleri nedeniyle benzer sorularla meşguldü ve her ikisinin de üzerinde çalıştığı konular Antisemitizm, Faşizm'in kaynağı ve İkinci Dünya Savaşı sonrası yeni özgür, demokratik Almanya'yı nasıl bir geleceğin beklediği konularıydı.

Arendt'in düşüncelerinin merkezinde insan ve insan yaşamı yer almaktadır. Bu onun düşüncelerini sadece teorilerden değil, aksine edindiği tecrübelerinden elde ettiği verilerle oluşturduğunu göstermektedir. Bununla birlikte onun felsefi düşüncesinin yapı taşlarını "politika" ve "özgürlük" konuları oluşturmaktadır. Özellikle "Totalitarizm" ile ilgili yaptığı analizlerin bugünkü politik düşüncede önemli bir yeri vardır. Adorno da Arendt gibi politik düşünceyi felsefenin merkezine oturtmaya çalışmıştır. Her ikisi içinde düşünce tarihi özel bir öneme sahiptir. Bu nedenle, düşüncelerini felsefe tarihi içinde oldukça geriye giderek Aristoteles ve Platon'a kadar dayandırmaya, analiz etmeye çalışmışlardır.

Adorno sosyal felsefeci ve sosyolog olarak Max Horkheimer'in yanı sıra Frankfurt Okulu'nun kurucularındandır. Yaşadığı dönemin önemli bir müzik teorisyeni ve bestecisi olarak modern estetiğin gelişmesine yaptığı katkılar unutulmamalıdır. Adorno "toplum" ve "kültür" kavramları hakkında yaptığı eleştirilerini Hegel, Marx ve Freud ile olan fikir ayrılığı çerçevesinde şekillendirmiştir. Ortaya koyduğu eleştirel düşünceleriyle II. Dünya Savaşı sonrası yeniden yapılanma içinde olan Avrupa düşünce yapısında önemli bir yer edinmiştir. Hatta Frankfurt Enstitüsü Sosyal Araştırmalar (Institut für Sozialforschung) alanının önde gelen temsilcisi olması, Adorno'yu o dönemki öğrenci hareketinin fikir babası yapmıştır. Öğrenciler üzerinde çok etkin bir rol oynamıştır. Kapitalist müzik

5 Adorno ikinci dünya savaşı döneminde Amerika'ya göç etse de yaklaşık 10 sene sonra tekrar Almanya'ya dönmüştür. Ancak Arendt Almanya daha doğrusu Avrupa ile bağlantısını koparmasa da yaşama Amerika'da devam etmiştir.

anlayışına, endüstri kültürüne karşı yaptığı ağır eleştiriler ve estetik teorisi ölümünden sonra bile tartışılan fikirler olmuştur. Bu fikirler uzun süre de güncelliğini koruyacak gibi gözükmemektedir.

Adorno ve Arendt ortak konuları ele almakla ve yaşadıkları dönem ve sonrası içinde oldukça etkileyici düşünceler öne sürmelerine rağmen birbirinden oldukça farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hatta kimi zaman bu düşünce ayrılığı çatışmalara neden olmuştur. Örneğin “şiddet”in karşısında “güç”ün pozitif değerlendirilmesi açısından birbirlerine karşıt iki görüş ortaya koymaktadırlar. Adorno Arendt’in aksine “güç”ü hiçbir zaman pozitif olarak değerlendirmemiştir.

Arendt ve Adorno’nun Mektuplaşmaları

İlginç olan yaşadıkları dönem içinde Arendt ve Adorno’nun ortak tecrübeleri olmasına ve birçok yerde hayatlarının kesişmesine rağmen birbirlerinin düşünceleri hakkında ne bir eleştiri ne de yorum yapmışlardır. Tabiri caiz ise birbirlerini görmezden gelmişlerdir ve birbirlerini reddetmişlerdir. Bu analizi oldukça karmaşık bir meseledir. Ancak burada irdelenmeye çalışılan ikisi arasında geçen kısa mektuplaşmadır. Bu mektuplaşma ise şu iki husus açısından önem arz etmektedir:

Birincisi, bu mektuplaşmalar iki düşünür arasındaki anlaşmazlığın ne kadar derin olduğunu gözler önüne sermekte ve bu anlaşmazlığın kimi sebeplerini anlamaya yardımcı olmaktadır.

İkincisi, Arendt ve Adorno arasındaki mektuplaşmanın önemi ayrıca yine o dönemde yaşamış önemli bir düşünür olan Walter Benjamin ile ilgili olmasıdır. Walter Benjamin özellikle “estetik” ve “sanat” hakkında önemli eserler vermiş, yaşadığı çağın önemli edebiyat eleştirmenlerinden birisidir. Öte yandan Adorno’nun “estetik” hakkındaki görüşleri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bu nedenle bu mektuplaşma Benjamin hakkında yapılacak herhangi bir araştırma açısından da büyük önem taşımaktadır. Öte yandan, Benjamin ülkemizde son dönemlerde üzerinde sıkça durulan bir düşünürdür. Bu vesileyle kısaca da olsa onun eserleri hakkında bilgi vermek, onu yeniden gündeme getirmek mümkün olacaktır.

Şimdi yazının başında dile getirildiği gibi mektuplaşmaya dönersek: Arendt Adorno’ya 30 Ocak, 19 Şubat, 17 Mart 1967’de olmak üzere üç tane mektup yazmıştır. Adorno ise 3 Şubat, 22 Şubat, 2 Mayıs 1967’de Arendt’e cevaben üç mektup yazmıştır (Aver Dirk, Schulze Julia, Rensmann Lars (Hrsg), 2003, 175-181). Mektuplaşmalarının konusu; Walter Benjamin’in⁶ eserlerinin

6 Walter Benjamin: Walter Benjamin 1892 yılında antika ve sanat eserleri tüccarı bir babanın oğlu olarak Yahudi bir ailede Berlin’de dünyaya gelmiştir. Liseden sonra Freiburg’da bulunan Albert-

yeniden Amerika'da yayınlanması ile ilgilidir. Arendt Paris'te yaşadığı sürgün yıllarında, kendi gibi Almanya'da eğitim görmüş ve sürgünde olan Benjamin ile yakın bir dostluk kurmuştu⁷. Bu dönem içinde Benjamin sürgünde olmasına rağmen “Institut für Sozialforschung” (Sosyal Araştırmalar Enstitüsü) için çalışmaktaydı. Ancak ağır şartlar altında yaşamakta ve maddi sıkıntı çekmekteydi. Bu dönem enstitünün başında yönetici olarak Adorno'nun en yakın arkadaşı Horkheimer bulunmaktaydı ve Arendt, Benjamin'in bu kadar parasızlık çekmesinin, hatta sonunda intihar ile sonuçlanan ölümünün sorumluları olarak Adorno ve Horkheimer'i görmekteydi. Arendt'in Benjamin ile ilgili Adorno'ya kızmasının bir diğer haklı sebebi de şuydu: Benjamin, Marseille'de Adorno'ya iletmesi için Arendt'e “geschichtphilosophie” (tarih felsefesi) tezi ile ilgili yazdığı bir valiz dolusu nüsha vermişti. 1941 yılında New York'a ulaştığında Arendt, Benjamin'in bu son isteğini hemen yerine getirdi. Fakat iki ay sonra Arendt nüshaların bir kısmının kaybolduğunu öğrendi ve buna çok öfkelenildi. Oysa nüshalar birbirine bağlıydı, muhafaza ediliyordu ve nasıl olur da nüshaların bir kısmı kaybolabilir-di! Arendt bu olup biteni asla anlayamadı.

Öte yandan 1963 yılında Frankfurt'daki öğrencilerin çıkardığı “Diskus” adlı gazetede, Adorno'nun 1934 yılında o dönemin (Nazi Almanyası'nın) gençlik lideri olan Baldur von Schirach için bir şiir bandını özür mahiyetinde bestelediği yayınlanmıştı (Hannah Arendt/Karl Jaspers, 1991, 673-679). Buna istinaden Arendt sadece Adorno'nun kendini eleştiren Jaspers'e olan tavrını ağır bir dille tenkit etmiyor ayrıca konu ile ilgili Adorno'nun yazdığı acıklı açıklama mektu-

Ludwigs Üniversitesi'nde felsefe, sanat tarihi ve Alman filolojisi okumaya başlamıştır. 1912-13 güz döneminde eğitimine Berlin'de devam etmiş ve 1917 ile 1919 yılları arasında Bern'de Richard Heibert danışmanlığında “Alman Romantik Akımında Sanat Eleştirisi Kavramı” üzerine doktora yapmıştır. Sonrasında Berlin'e dönerek yazar ve yayıncı olarak çalışmaya başlamıştır. 1924 yılında Frankfurt'a Habilitation yapmak üzere gitmiş ve burada Theodor W. Adorno ile uzun yıllar sürecek olan arkadaşlıkları başlamıştır. “Alman Trajedisinin Kökleri” üzerine yapmak istediği çalışma Ortodoks anlayışa dahil olmadığı için resmi olarak Üniversite tarafından reddedilmiş ve Habilitation çalışması başlamadan bitmiştir. Bunun üzerine 1927 yılında Paris'e gitmiş ve burada çeviri çalışmaları yapmıştır. 1930 yılında Berlin'e geri dönerek Bertol Brecht ile birlikte yayıncılığa başlamıştır. Ancak bu çalışmalar fazla uzun sürmemiştir. 1933 yılında Nazilerin yönetime geçmesiyle Benjamin Paris'e sürgüne gitmek zorunda kalmıştır. Sürgün yıllarından ölümüne kadar Hannah Arendt ile oldukça yakın bir dostluğu olmuştur. Arendt sadece çalışmalarında değil maddi açıdan da Benjamin'e destek çıkmıştır. Fransa'nın Naziler tarafından işgalinden sonra, birçok Yahudi entelektüel gibi Benjamin de Portekiz üzerinden Amerika'ya göç etmek üzere İspanya sınırına gelmiştir. Ancak sınırda yaşadığı zor şartlar ve yakalanma endişesi Benjamin'i çıkmaza sürüklemiş ve 1940 yılında İspanya sınırında Port Bou'da intihar etmiştir.

7 Ayrıca Arendt'in ilk kocası, Günter Stern, Benjamin'in büyük kuzenidir. İlginç olan diğer bir konu ise Arendt'in ikinci eşi Heinrich Blücher ile Paris'de Benjamin'in evinde bir toplantıda tanışmış olmalarıdır.

bunu da “alçaklık” olarak nitelendiriyordu. Arendt’e göre Adorno yarı Yahudi olarak Yahudiler’den bile daha baskın olma derdindeydi⁸ (ilginçtir ki; bu olayın detaylarını yine bir mektuptan, Arendt ile Jaspers’in mektuplaşmalarından öğrenmekteyiz.).

Sonuç olarak, Arendt’in Adorno’ya karşı takındığı sert ve olumsuz tavrın, -ki bunu burada mevzu bahis olan mektuplaşmaların orijinal dilinden anlamak çok kolay- birden çok nedeni vardı. Benjamin ile Adorno üniversite yıllarından arkadaşdır. Özellikle “estetik” hakkındaki görüşleri ile Benjamin Adorno üzerinde etkili olmuş bir düşünürdür. Benjamin “estetik” hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken “erkenntnisbegriff” (bilgi kavramı) nı, doğa bilimcilerin anlayışının dışında “dil felsefesi” çerçevesinde yeniden tanımlamaya çalışmıştır.

Bu açıdan “Der Begriff der Kunskritik in der Deutschen Romantik” (Alman Romantik -düşüncesinde- Sanat Kritiği Kavramı) adlı eseri kaynak eser olarak önemli bir yere sahiptir. Benjamin, her ne kadar Nazi dönemi öncesi Almanya’da ortaya koyduğu eserleriyle tanınmış olsa da çok ünlü bir düşünür değildi ve yıllar içinde de adı unutulmuştu. 1955 yılında Adorno’nun çabası olmasa Benjamin’in eserlerinin basılması ve adının yeniden duyulması mümkün olamayacaktı. Büyük ihtimalle sadece birkaç kişinin onun çalışmaları hakkında bilgisi olacaktı (a.g.e. 195). Bunun yanı sıra Arendt için de Benjamin ve çalışmaları büyük önem taşımaktaydı ve onun eserlerini Amerika’da yeniden basmak istiyordu. Bu amaçla Arendt yukarıda tarihi belirtilen birinci mektubunda Adorno’dan Benjamin’in kendinde eksik olan “Geschichtsphilosophie” başlıklı iki ciltlik eserini istiyordu. Bu eser yukarıda nüshalarının bir kısmının kaybolduğu belirtilen eseri. Benjamin bu son eserinde Teoloji’nin “tarihsel materyalizm” in arkasına saklanan “çirkin yüzünden” bahsetmektedir. Ayrıca bu eserinde, felsefenin bakışlarını, baskı altında tutulan, unutulmaya çalışılan, enkaz altındaki felaketler tarihine çevirdiğini belirtmektedir. Oysa böyle bir yaklaşım geleneksel tarih felsefecilerinden Hegel’in görüşleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Fakat Benjamin’e göre, “tarih” “tabiat tarihi” içinde akıp gitmekte ve “apolektik”ten uzak, yani ilahiyat dalının dini açıklamalarından uzak bir seyir halinde cereyan etmektedir. Aslında her şey “allegorik”lerin tuttuğu yastan başka bir şey değildir. Bu eserinde Benjamin bir yandan içinde bulunduğu yüzyılın sorunları ve karmaşasını ele alırken öbür yandan da geleneksel tarih felsefesinin görüşlerini eleştirmekteydi ve bu açıdan eserin ortaya çıkması Arendt için önemliydi.

8 Bu konunun detayları için önceden belirtilen mektuplaşmaya bakınız.

Adorno Arendt'e yazdığı cevapta, eserin nasıl kaybolduğuna değinmeden, Benjamin'in eserini 25 yıl önce nasıl düzenlediğini ve yayına hazırladığını uzun uzun anlatmaktaydı. Ancak Arendt ikinci mektubunda Adorno'nun üzerinde çalıştığı metni değil, Benjamin'in el yazmalarının fotokopisini istiyordu. Ayrıca -kibarca- bu mektubunda, Benjamin'in eserlerinde niçin bazı bölümlere yer verilmediğini de bilmediğini belirtiyordu. Kısacası Arendt Benjamin'in eserlerinin basılmasındaki düzenleme ve eksiklere karşıydı. Bunu da son mektubunda açıkça belirtmektedir. Üçüncü ve son mektubunda Arendt, özellikle Benjamin'in *Baudelaire* hakkında kaleme aldığı eserinin, baskısından farklı olduğunu, metnin orijinalinin kendisinde olmadığını, ancak Benjamin ile aralarındaki mektuplaşmadan aradaki farkı rahatça görebildiğini belirtmektedir. Yine bu mektupta Arendt, kendisinin ortaya koyduğu Benjamin'e ilişkin resimden Adorno'nun hoşlanmayacağını bildiğini de açıkça yazmaktadır. Bu mektuba cevaben Adorno, nezaket çerçevesinde, Benjamin'in eserleri üzerinde yaptığı düzenlemenin haklılığını anlatmaya çalışmaktadır.

Sonuç

Bu mektuplaşmalar bize neyi göstermektedir? Bu mektuplaşmaların günümüz düşünürleri açısından ne önemi vardır? Açıkça ortadadır ki Arendt ve Adorno, Benjamin'in eserlerini yayına hazırlayan, ama bu eserler hakkında önemli bir düşünce farklılığına sahip iki düşünürdür. Öyle gözükmektedir ki; Adorno Benjamin'in eserlerini basıma hazırlarken kendi inisiyatifi doğrultusunda değişiklikler yapmıştır. Benjamin'in eserlerini kendi çalışmalarında kaynak olarak gösteren bir araştırmacı bu düşünce ayrılığından haberdar olmalı ve Adorno'nun yaptığı değişiklikleri göz önünde bulundurmalıdır. Yoksa çalışması eksik kalacaktır. Bu nedenle makalenin girişinde de belirtildiği üzere, herhangi bir düşünür ya da eserleri hakkında yapılan herhangi bir incelemede, düşünür ve onun hakkında mektuplaşmalardan haberdar olmak yapılacak bilimsel çalışmanın selameti açısından önem arz etmektedir.

Öz

Felsefi Mektuplar: Hannah Arendt'ten Theodor W. Adorno'ya

Özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyılda düşünürler arasındaki mektuplaşmalar felsefi literatürde mühim bir yer tutmaktadır. Herhangi bir düşünür hakkında yapılan veya yapılacak olan araştırmada o düşünürün kendine ait veya hakkında yapılan mektuplaşmaları göz önünde bulundurmak büyük önem arz eder.

Bu makalede yukarıda dile getirilen görüş doğrultusunda çağımızın önemli düşünürlerinden Hannah Arendt ile Theodor Adorno'nun bir diğer önemli düşünür olan Walter Benjamin hakkındaki mektuplaşmaları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler : Hannah Arendt, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Felsefi Mektuplar

Abstract

Philosophical Letters: From Hannah Arendt to Theodor W. Adorno

Correspondences between thinkers take a great amount of space in philosophical literature especially throughout the 19th and 20th centuries. While conducting a research about a thinker, it is extremely crucial to consider the correspondences that are about that thinker or the correspondence of that thinker herself.

This article, in accordance with the view mentioned above, examines the correspondence between two essential contemporary thinkers, Hannah Arendt and Theodor Adorno, about another essential thinker Walter Benjamin in detail. Also this correspondence gives information about the humanitarian and intellectual relationship between Hannah Arendt and Theodor Adorno.

Key Words: Hannah Arendt, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Philosophical Letters.

Kaynaklar

- Adorno, W.Theodor (1970). Über Walter benjamin, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Arendt, Hannah, (1998). The human Condition, Universty of Chicogo Press,
- Arendt, Hannah, Jaspers Karl (1991), Briefwechsel 1926-1969, Piper Verlag.
- Aver, Dirk; Schulze, Julia; Rensmann, Lars (Hrsg) (2003). Arendt und Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Köhler, Lotte; Saner, Hans (Hrsg) (1993). Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, Pippel Verlag, 2. Aufl.
- Weisber Lilinace (Hrsg) (2011). Hannah Arendt Theodor Adorno and die Frankfurter Schule, Fritz bauer Institut, Jahrbuch 2011.
- Ludz, Ursula (2007). Hannah Arendt- Ich will verstehen, Piper Verlag, 3. Auflage, München.
- Rensmann Lars, Gandesha Samir (ed.) (2012). Arendt and Adorno Political and Philosophical Investigation, Stanford Universty Press.
- Schöttker, Detlev; Wizisla, Erdmut (Hrsg) (2006). Arendt und Benjamin, Suhrkap verlag, Frankfurt am Main
- Sontheimer, Kurt (2005). “Hannah Arendt” Piper Verlag.
- Walter, Benjamin (2008). Der Begriff der Kunskritik in der deutschen Romantik, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main.

İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN TEMELİ OLAN “İNSANIN ONURU” SORUNU

Haluk AŞAR*

Giriş

İnsanın insana dahi saygısının olmadığı bir çağda insanın tüm canlı haklarına saygı göstermesini beklemek; Phaidon diyalogunda Sokrates’in, ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın ve ölümsüz ruhun erdemli davranışlarından dolayı mükafatlandırılacağı veya kötü davranışlarından dolayı cezalandırılacağı öte dünya mit’inin gerçek olma umudu gibi görünmektedir¹. Ancak yine de bu umudu sürdürmek ve eylemlerimizi buna göre düzenlemekten vazgeçmemek gerekmektedir. Bu çerçevede bu çalışma da aynı umudu içermektedir. Bu umut ise temel haklar konusunda insan merkezci düşünmenin yol açtığı sorunları serimlemektir.

Çalışmamız kapsamında ilkin günümüz insan hakları fikrinin temeline ve bu temelin insanın onuru kavramı olduğuna değinilecektir. Daha sonra insanın onuru kavramının ise aydınlanma düşüncesinin tanımladığı “akıl sahibi bir varlık olarak diğer canlılardan farklı, dolayısıyla da onlardan üstün olan” insan anlayışının bir ürünü olduğu postmodern eleştiriler bağlamında gösterilecektir. İnsanın bu şekilde tanımlanmasının dayanağı ise Batı metafiziğinin sahip olduğu logosantrik düşünüş tarzı olduğu vurgulanacaktır. Bu düşünüş tarzı ise tamamen kavram çiftleri üzerinden hareket eden ve birinin öteki üzerine hakim olduğu bir yapı göstermektedir. Bu durumun yarattığı sonuç ise; ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak tanımlanan insanın; ruhuna erdemli özellikleri, bedenine ise kötü özelliklerinin atfedilmesi dolayısıyla ortaya çıkan insanın akıl yanının iyi, doğal yanının kötü olduğu sonucuna ulaşılmasıdır. Bu sonucun vardığı nokta ise akıl sahibi insanın kendi doğasından hareketle bedenini, tüm doğayı ardından da diğer kültürleri ötekileştirmesine ve kendini onurlu bir varlık olarak diğer canlılardan üstün görmesine yol açmış olması bu çalışma kapsamında eleştirilecektir. Ve böylece çalışmanın sonucunda evrensel olduğu varsayılan (makalede neden evrensel olamadığına da değinilecektir) insan merkezci bir haklar öğretisinin ne-

* Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi. haluk_asar2@hotmail.com

1 Platon, *Phaidon*, (Çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin, Prof. Hamdi R. Atademir), M.E. B. İstanbul 1989, s. 124-125.

den yetersiz kaldığı ortaya çıkarılacak ve olması gereken haklar öğretisinin gerçek anlamda evrensel olan (postmodern düşünürlerin “evrenselcilik” karşıtlığına karşı olarak) ve tüm canlıları kapsayan haklar olduğu vurgulanacaktır.

İnsan Hakları Fikrinin Temeli Olarak İnsanın Onuru Düşüncesi ve Dayanağı

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 18.yy’ dan itibaren açığa çıkan insan hakları beyannamelerinin bir sonucudur. 1776’da Amerikalı ihtilalcilerin Bağımsızlık İlanı’nın hemen ardından yayınladıkları Virjinya Haklar Bildirgesi’nde şunlar yer almaktadır; “herkes için eşit özgürlük ve doğuştan getirilen haklar vardır, bunlar yaşama, özgürlük, mülkiyet, mutluluk ve güvenlik haklarıdır”. Yine bu temel haklar Fransız İhtilalinde daha sert bir biçimde dile getirilmiş, 1789 İnsan Hakları Bildirgesi’nde kendi formel yapısına kavuşmuştur.² Ancak insan hakları ikinci dünya savaşını takiben Birleşmiş Milletlerin kurulmasıyla birlikte bireysel devlet sorunu olmaktan çıkmış tüm devletleri ilgilendiren ortak bir sorun haline gelmiştir. İkinci dünya savaşından sonra, 1945 yılında, uluslararası barış ve güvenliği sağlamak ve ilişkileri geliştirmek için kurulan Birleşmiş Milletler’in ilk işi insan hakları komisyonunu kurmak olmuştur. Bu bağlamda ırk, renk, dil ve din ayrımı gözetmeksizin herkesin insan haklarına saygı duymasını geliştirmek ve teşvik etmek için çalışmalarına başlayan komisyon, 10 Aralık 1948’de İnsan Hakları Evrensel Bildirgesini yayınlamıştır.

İnsan hakları, bütün insanların eşit olduğu, her kişinin kim olursa olsun sırf insan olduğu için sahip olduğu haklar olarak tanımlanmaktadır.³ İnsan hakları genel olarak temel haklar (yaşama ve güvenlik), kişi hakları, yurttaş hakları ve sosyo-ekonomik-kültürel siyasal haklardır. İnsan hakları doktrininin gelişiminde değişmeyen bir nokta bulunmaktadır. O da insan hakları düşüncesinin insanın yapısına dayanmasıdır. Çünkü kavrama yüklenen anlamlar, kültürden kültüre, zamandan zamana değişse de, hep insan, insanlık onuru ve insan soyunun korunması hedef olarak alınmıştır. Kısaca “insan hakkındaki bilgimizin değerselleşmiş özü “insan onurudur.”⁴

İnsanın onuru, insanın değeri kavramı aracılığıyla kavramlaştırılabilen bir düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. “İnsanın değeri, insanın diğer canlılar arasındaki özel yeridir. İnsana bu özel yeri sağlayan onun bu özelliklerinin

2 Topakkaya, Arslan, *Hukuk ve Adalet içinde Etiğin Temel Kavramları Işığında Hukuk*, Yetkin Yayınları, Ankara 2010, s. 166.

3 Kuçuradi, İonna, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları içinde İnsan Haklarından Devlet Kavramına*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2011, s. 44.

4 Ökçesiz, H., *Hukuk Felsefesi Yönünden İnsan Hakları*, Türkiye Bilimler Akademisi, Tübitak Matbaası, Ankara, 1999, s. 27.

bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklardır. Bu özellikler insanın değerini ya da onurunu oluşturur.”⁵ Bu bağlamda insan onuru kavramı insanın yapısına ilişkin, antropolojik, bilgiden oluşmaktadır. Kuçuradi, insanın onuru konusunda şöyle demektedir; “İnsanın onuru, insanın nesnel değerinin öznel karşılığıdır ve tür olarak insanın değerinin felsefi antropolojik bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bunlardan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının bilgisinden oluşur.”⁶ Bu bilgi sayesinde insan hakları normlarının türetimi mümkün olmaktadır, yani böyle normlar oldukları için insan hakları, evrensel etik normlar olabilmektedir. İnsan hakları Evrensel Bildirgesi’nin ilk maddesine baktığımızda bunu çok açık bir biçimde görmekteyiz; “bütün insanlar onur ve haklar bakımından eşittirler. Çünkü akıl ve vicdanla donatılmışlardır. Akıl ve vicdan ile donatıldıkları için birbirlerine kardeşçe davranmalıdırlar.”⁷ Yine İnsan hakları evrensel bildirgesinin 3,4,5,6,8 ve 12. maddeleri insanın yaşam ve onurunu korumayı amaçlayan maddeler olarak değerlendirilebilir.

Anlaşılabileceği gibi insan hakları, temelini insanın onuru kavramından almaktadır. İnsanın onuru ise insanın değerinden türetilmiştir. İnsanın değeri onun yapısal özelliğine vurgu yapmaktadır. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin ilk maddesinden de anlaşılacağı üzere bu yapısal özellik, insanı diğer canlılardan ayıran akıl yönüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla insanın yapısından hareketle ortaya atılan insanın onuru kavramının aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olduğu tezi güçlenmektedir. Bu bağlamda postmodernistler insan haklarının Batı moral dünyasına ait olduğunu ve bu moral anlayışın evrensel bir insan doğasını gerektirdiğini savunurlar. Dolayısıyla insan hakları, modernitenin özne merkezli ve evrenselci söyleminin bir ürünü olarak algılanmaktadır. Bu yüzden postmodernistler, aydınlanmanın mirası olan insan hakları düşüncesini bir meta-anlatı olduğunu söylerler. Ancak belirtmek gerekir ki bu çalışma insan hakları fikrinin temeli üzerine bir eleştiridir. Dolayısıyla postmodernlerin insan hakları üzerine eleştirilerinden yararlanılacağı gibi onların da bu konudaki hatalarına vurgu yapılacaktır.

Bu düşünceye, yani insan haklarının aydınlanmanın mirası olarak bakılmasına Osvaldo Guariglia da destek vermektedir. Ona göre de “insan hakları, Batı aydınlanmasının, özellikle de Kant’ın felsefeyle ilgili ideallerinin mirası olarak

5 Kuçuradi, İonna, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları içinde Felsefe ve İnsan Hakları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2011, s. 2.

6 Kuçuradi, İonna, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları içinde İnsanın Onuru Kavramı ve İnsan Hakları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2011, s.75.

7 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Madde 1.

görülebilir.”⁸ Bu bağlamda haklar, özerkliğin sağladığı temelde saf pratik aklın ortaya koyduğu ahlak yasasının evrenselliğine bağlı, koşulsuz buyruğun yönlendirdiği etik ilkeler olarak görünmektedir. Çünkü doğa yasalarında özgürlüğe, özerklik olmadığını düşünen aydınlanma düşünürleri ahlak yasasının temelini doğa yasalarında değil akıl yasalarında bulurlar.

Belirtildiği gibi İnsan hakları temelini, aydınlanma düşüncesinin ürünü olan akıl sahibi varlık ve bu yüzden de diğer canlılardan farklı (üstün) olan dolayısıyla da onurlu bir varlık haline gelen insan anlayışından almaktadır. Bu bağlamda Levinas’ın da belirttiği gibi etik emirleri gönderen, aşkın kutsal kaynaktır sözüdeki kaynak, aydınlanma düşüncesi ile birlikte akıl olmuştur. Böylece Postmodern eleştiriler bağlamında “insan hakları fikri, aydınlanmanın “meta-anlatılar”ından biridir”⁹ demek yanlış sayılmaz. Ancak postmodern etik bu tür temelleri reddetmektedir. Rawls’ın şu sözleri bunu çok iyi açıklamaktadır;

İnsan hakları herhangi bir kapsayıcı moral doktrine ya da insan doğasına ilişkin herhangi bir felsefi kavrama dayanmazlar- sözelimi insanlar moral varlıklardır ve eşit değere sahiptirler, ya da onlara bu hakları kazandıran bazı özel moral ve zihinsel güce sahiptirler gibi ... Bunların böyle olduğunu göstermek oldukça derin bir felsefi teoriyi gerektirir ki çoğu hiyerarşik toplumlar, liberal veya demokratik olduğu gerekçesiyle ve bu hakların Batı siyasal geleneğinin bir özelliği olduğu ve diğer ülkelere yabancı olduğu gerekçeleriyle hakları reddedebileceklerdir.¹⁰

Postmodernizmin özneye yönelik eleştirisi, doğrudan insan haklarının temellerini sarsmaktadır. Çünkü insan hakları, modernitenin birey merkezli dünya görüşünün ürünüdür ve olan’dan bağımsız bir olmalı kategorisine yaslanan ahlak anlayışı, özellikle de insan onuru kavramı, insan hakları fikrinin temelleridir. İnsan haklarının temelinde yer alan bu kavramların eleştirisi bize insan haklarının temellerinin yanlış bir zemine dayandırıldığını da göstermektedir. İnsan hakları fikrinin temelinde yer alan insanın yapısı fikrinin zemini ise Batı metafiziğine dayanan etik özellikle de Kant etiğidir.

İnsanın Yapısı Fikrinin Dayanağı ve Eleştirileri

Aydınlanmanın ürünü olan ve insan haklarının temelinde yer alan akıl sahibi, otonom özne tüm Batı metafiziği boyunca yer almaktadır. Batı metafiziği-

8 Osvaldo, Guariglia, *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları içinde Ünsersalizm ve Partikularizm Arasında İnsan Hakları*, (çev: Bülent Peker), H.Ü. İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Ankara 2004, s. 35.

9 Gaeta, Rolando, *Human Rights and the Limits of Critical Reason*, Aldershot: Dartmouth 1993, s. 1.

10 Rawls, John, "Critical Inquiry", Vol. 20, No. 1 içinde *The Laws of Peoples* (36-68), The University of Chicago Press 1993, s. 56-57.

nin bu düşünüş tarzına yönelik Derrida'nın eleştirileri bu bağlamda önemlidir. Derrida'ya göre, Batı metafiziği, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki ayrıma dayanan metafizik bir ön kabule dayanır. Gösterge, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki, başka bir deyişle gösteren ile gösterilen arasındaki bir iletim aracı, bir köprü işlevi görür. Bu düşünce düşünülür olanın duyulur olan karşısındaki üstünlüğü kabulüne dayanır. Buna göre, düşünülür olan (fikir, ide, anlam, kavram vs.) insanın ya da Tanrı'nın zihninde sabit bir mevcudiyet olarak, gösterilen pozisyonundadır ve gösteren ise söz konusu sabit mevcudiyetin bir temsili olarak göstergeler yoluyla ortaya çıkar. Bu durumda gösteren olarak duyulur olan gösterilen olarak düşünülür olanın bir tecellisi, bir anlatımı olarak ikincildir. Bütün klasik felsefe, söz konusu sabit ve değişmez olan özü arama ve anlatma girişimidir.¹¹

Derrida'ya göre, Batı düşüncesi tarihi boyunca bütün gösterenlerin gösterdiği nihai bir gösterge ortaya çıkmıştır. Bu gösterge bazen idea, bazen Tanrı ve bazen de töz olarak ifade edilmiştir. Batı düşüncesinin bu yönü onun tamamen 'logosantrik' yapısından kaynaklıdır; "hakikatin hiçbir metafizik belirlenimi, hatta Heidegger'in metafizik onto-teolojinin ötesinden bize hatırlattığı belirlenim bile, logos'un yetki alanından ya da logos çizgisinde düşünülen bir akıldan, az çok dolaylımsızca ayrılabilen bir şey değildir."¹² Böylece Batı metafiziği boyunca devam eden gösteren ve gösterilen ayrımında nihai gösterge logos'a göre belirlenmiştir: "Derrida'ya göre, bütün farklılıklarına rağmen, yalnızca Platon'dan Hegel'e değil, fakat ayrıca açık sınırların ötesinde pre- Sokratiklerden Heidegger'e değin, hakikatin kökeni logos'a göre belirlenmiştir."¹³ Logos'a göre belirlenen bu hakikat anlayışında düşünme tarzı kavram çiftleriyle gerçekleşmektedir. Logos ve dolayısıyla özne merkezli her kavram çiftinde her zaman bir taraf ötekine egemen olmuştur. Örneğin, ruh ve beden söz konusu olduğunda ruh'a, kadın ve erkek söz konusu olduğunda erkek egemen bir söylem biçimine sahip olmuştur.

Derrida'ya göre olguları anlamlandırdığımız kavramsal çiftler, en basitinden en karmaşığına zihnimize bir kavramsal hiyerarşi kurarlar. Bir başka deyişle kavram çiftleri biri diğerinin aleyhinde olmaksızın kurulamayan bir hiyerarşiye tabi olarak işlerler. Bizim zihnimize kavramsal çiftler dahi böylesi bir hiyerarşinin tesisini sağlarlar. İlk akla gelen örnekler, siyah-beyaz kavramsal çiftinin ırk ayrımına etkisi, erkek-kadın çiftinin cinsiyetçi ideolojinin oluşumuna etkisi, Doğu-Batı kavramsal çiftinin oryantalist ve anti- oryantalist ideolojinin

11 Derrida, *Gramatoloji*, (çev: İsmet Birkan), BilgeSU, Ankara 2011, s. 22-25.

12 Derrida, *Gramatoloji*, (çev: İsmet Birkan), BilgeSU, Ankara 2011, s. 20.

13 Küçükalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 281.

oluşumuna etkisi,(insan haklarının neden sadece Batı insanlarını kapsadığı ve iddia edildiği gibi evrensel olamadığı bu ayırmadan hareketle anlaşılabilir) durağanlık/gelişme çiftinin ikincisinin lehine işlemek üzere emperyalist politikanın meşrulaştırımına yaptığı katkı; zaman-mekan ayrımının, zihin-beden karşıtlığının ve diğer tüm kavramsal çiftlerin dilde örgütlenerek gerçekliğe yansıtılmaları şiddet... Derrida tüm metinlerin içinde böylesi kavramların varlığının söz konusu olduğunu, metnin tamamının bu yapıları tesis etmek üzere kurulu olduğu ve bütün bir doğrulama düzeneğinin de bu kavramsal çiftlerin örgüsü sayesinde kurulduğunu vurgular.¹⁴

Batı metafiziğinin kavram çiftleriyle işleyen bu yapısı, tüm Batı felsefesi tarihinde ortaya çıkan insanın yapısı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan etik düşüncüyü de etkilemiştir. Örneğin Platonun Menon diyalogunda, erdem ruha ait bir özellik olarak düşünülür. Ruha ait bir özellik olan erdem aklın bir cinsinden başka bir şey değildir. Çünkü insanda her şey ruha, ruhun kendisi de akla bağlıdır.¹⁵ Duyulur ve düşünülür arasındaki bu ayırım insanda ruh-beden ve akıl-doğal yan olarak tezahür eder. Hakiki ve iyi olan her zaman ruh, akıl, düşünce olarak ifade edilir. Dolayısıyla duyu, beden, insanın doğal yanı ötekileştirilir. Batı metafiziği boyunca süren ve insan haklarının merkezinde yer alan bu ötekileştirme Kant etiğinde de kendine yer bulur.

Osvaldo'nun tespit ettiği gibi, Kant'a ve onun çağdaş izleyicilerine göre doğayla ilişkimiz, ondan evrensel etik normlar çıkarılabileceğimiz bir ilişki değildir. Doğal içgüdüler, arzular, tutkular, mutluluk öğretileri, insan doğasına atfedilen nitelikler, ahlaksal davranışı evrensel yasa düzeyinde yönlendirmeyi sağlayabilecek etik normlara temel oluşturmazlar. Çünkü empirik dünyanın parçası olarak insanın doğayla ilişkisi heteronom bir ilişkidir. Ve bu nedenle de özerkliğe, dolayısıyla ahlak yasasını istemeye engeldir. Özerkliğin zayıfladığı durumda, ahlak yasasının olanaklılığı da zayıflar. O halde, genelde hakların, özelde insan haklarının evrenselliğinden söz edilecekse, bu evrenselliğin temeli, saf pratik aklın alanında işleyişinde aranmalıdır; özerk bireyin genel yasa koyucu istemesinde, yani evrenselleştirilebilir ahlaksal yasaya uygun istemesinde aranmalıdır. Burada fark edilmesi gereken şey, Kant'ı izleyenlerin, hakların evrenselliğinin yalnızca insan hakları bağlamında söz konusu olduğunu vurgulamalarıdır. Bütün diğer hakların da, bu özerkliğe dayanılarak anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekir.¹⁶

14 Aktay, Yasin, Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah, *Önce Söz Vardı-Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi, Ankara 1996, s. 201-202.

15 Platon, *Menon*, çev: Adnan Cemgil, MEB, 1942, s. 46-47.

16 Deveci, Cem, *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları içinde İnsan Haklarının Evrenselliğinin Kökeni: İki Farklı Yaklaşım*, H. Ü. İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Ankara 2004, s: 47.

Kant'ın insan haklarını mümkün kılan özerk bireyi tam da postmodernistlerin eleştirdiği, Batı metafiziğinin ve dolayısıyla aydınlanmanın özne anlayışıdır. Postmodernistler, aydınlanmanın ürünü ve bir meta-anlatı olarak gördükleri insan hakları fikrinin merkezinde bulunan böylesi bir insan anlayışını eleştirmektedirler. Burada modernist özne düşüncesine saldırıda bulunan postmodernist düşünürler, “otonom öznenin modern çağın büyük mitsel figürü olarak nitelemektedirler.”¹⁷ Aydınlanmanın tasavvur ettiği insan, yani özne, insan olmaktan başka bir özelliği olmayan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Lyotard'ın da belirttiği gibi “bir kişi insan olmanın dışında bir şeyse haklara sahiptir. O bir insan olmaktan başka bir şeyse, aynı zamanda bir öteki insan olmalıdır.”¹⁸

Evrensellik İddiası

Postmodern söylem evrensellik iddiasının kültürel farklılıkları yok ettiğini düşünmektedir. Bu yüzden kültürel göreceliği merkeze alan hakları önermektedirler: “Kültürel görecilik anlayışında evrensel bir ahlak olmadığı gibi, evrensel özelliği olan haklar kategorisi de bulunmamaktadır. Dolayısıyla farklı toplumsal ve kültürel ortamlarda farklı insan anlayışlarının olabileceği ortaya çıkmaktadır.”¹⁹ Ancak belirtmek gerekir ki burada postmodernistlerin evrenselliğe karşı oluşu ve yerine kültürel göreceliği getirmesi de yeni bir meta anlatı olarak kendini göstermektedir. Çünkü mutlak temellere karşı olan postmodernizmin kendisi de mutlak bir argüman öne sürüyor olabilir: “Bu mutlak, elbette Tanrı, akıl ya da tarih değildir; yalnızca bir alt çizgi olma görevi görür. Diğer mutlaklar gibi onun da altını araştırmak imkansızdır. Postmodernizm için bu mutlak, kültürdür.”²⁰ Dolayısıyla postmodernistlerin insan haklarının kaynağı konusunda yaptığı tespitler ve eleştiriler doğru olmakla birlikte vardıkları sonuç yanlıştır. Çünkü bu makalenin de asıl amaçlarından biri, insan haklarının temelinde yer alan insanın onuru düşüncesinin yeterince evrensel olmadığını göstermeye çalışmaktır. Bu yüzden postmodernistlerin evrensellik karşıtlığı da eleştirilecektir.

Bu bağlamda Eagleton'a göre, Postmodernizmin bu evrensellik karşıtlığı onları öte anlatıların karşısında durmaya ve bununla birlikte hiyerarşinin olmadığı bir farklılığa yöneltir. Bu ise etik açıdan oldukça sorunludur. Eagleton'a göre “evrenselliğe kuşkuyla bakan bir postmodern, ahlaki değerlerin olumsal yerel geleneklerde gömülü olduğunu ve bundan daha fazla bir güce sahip olmadığını

17 Fitzpatrick, Peter, *The Mythology of Modern Law*, Routledge, London 1992, s. 34.

18 Lyotard, Jean-François, *Öteki'nin Hakları*, (çev: Z. Arslan), Liberal Düşünce Sayı 14, 1999, s. 144.

19 Özdek, Yasemin, *Uluslar Arası Politika ve İnsan Hakları*, Öteki Yayınları, Ankara, 2000, s. 196-197.

20 Eagleton, Terry. *Hayatın Anlamı*, (çev: Kutlu Tunca). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 31.

bildiren kültürelci bir tarza inanır.”²¹ Eagleton’a göre, bu postmodernlerden biri de Richard Rorty’dir. ‘Dayanışma’ başlıklı yazısında Rorty “son dünya savaşı esnasında Yahudilere yardım edenlerin bunu muhtemelen Yahudileri insan kardeşleri olarak gördükleri için değil, kendileriyle aynı kente, mesleğe ya da diğer toplumsal gruplaşmalara mensup oldukları için yaptıklarını savunur.”²² Bu durumda ahlak, yalnızca bir yurtseverlik durumu haline gelmiş olur. Eagleton’a göre, farklılık ile evrensellik arasında sürekli bir etkileşim vardır ve bunlar birbirlerini karşılıklı olarak içerirler. Örneğin klasik liberalizme göre, evrensellik sonuçta farklılık uğruna var olur. Bu anlamda İnsan varlıkların ‘verili’ farklılıklarıyla karşılaştığımızda, bu farklılıklardan soyutlama yaparak hepsinin eşit politik haklara sahip olduğu bir sonuca gitmek gerekmektedir.²³

Sonuç olarak postmodernlerin eleştirdiği evrensellik düşüncesi, onların iddialarının aksine kültürel farklılıkların varlığını reddetme gayesinde olamaz, aksine bu farklılıkları genel bir insan anlayışına dayalı insan haklarında birleştirme çabası olarak düşünülmelidir. Çünkü temel haklar konusunda hiçbir kültürel farklılık, insanların bu haklardan farklı şekilde yararlanmasını öneremez. Ancak aydınlanmanın ürünü olan insan haklarının evrenselliği Batı kültürü dışındaki kültürleri bir öteki olarak gördüğünden dolayı evrensel olma gayesinden uzaktır. Çünkü daha önce de bahsedildiği gibi Batı metafiziği kavram çiftleriyle hareket eder ve sürekli bir tarafı ötekileştirir. Bu bağlamda Doğu-Batı kavram çiftinin tam da burada oryantalist²⁴ ideolojinin oluşumuna etkisi düşünülebilir.

Sonuç

İnsanın akıllı yanı ve doğal yanı, yani zihin/beden arasındaki bu ayrım, insanın sadece kendi doğasını değil tüm doğayı da ötekileştirmesine sebep olan bir düşünce yaratmıştır. Bu ayrım ile oluşturulan insan hakları da insanı merkeze koyan bir etiğe dayanmıştır. Bu düşünce Batı metafiziğine dayanan aydınlanma düşüncesinin özellikle de Kant etiğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kant’ın “Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi” eserinde etik olanı “Öyle davran ki, bu davranışında insanlığı hem kendinde hem de diğer insanların her birinde her zaman bir amaç olarak göresin; asla bir araç olarak kullanmayasın”²⁵ şeklinde dile getirir. Bu dile getiriliş her ne kadar insanı amaç olarak görse de

21 Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (çev: Mehmet Küçük). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 136

22 Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, s. 136

23 Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, s. 139.

24 Bu çalışmada ayrıca “oryantalizm” düşüncesine değinilmeyecektir. Konumuz bağlamında bu tür düşüncelerin kökenine, yani nasıl ortaya çıktığına ve nasıl işlediğine değinilmiştir.

25 Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 46.

eleştirimiz bağlamında düşünürsek sadece insanı, hatta postmodern eleştiri bağlamında Avrupa kültürüne mensup insanı, amaç olarak görmekle yetinmektedir. Buradan hareketle ortaya çıkan etik ilişkiye baktığımızda bunu çok açık görüyoruz: “belirli bir kişinin belirli bir kişi ile ya da bir insan durumu ile ilişkisidir etik ilişki.”²⁶ Böyle bir etik, diğer tüm hakları insana bağlı hale getirmiştir. Dolayısıyla tüm diğer canlıların temel hakları, insan hakları bağlamında değerlendirildiğinde ikinci planda kalmaktadır. Çünkü akıllı bir varlık olarak diğer canlılardan yapısal bakımından ayrılan insana onur atfedilerek diğer canlılar ötekileştirilmiştir. Ancak ben ve öteki üzerine kurulan bu düşünüş, başka kültürleri de öteki haline getirmiştir. Bunun sonucunda ise insanın yapısından hareketle türetilen ve insanın onurlu bir varlık olduğu önermesine dayanan Batı kültürüne ait bir insan hakları oluşmuştur.

İnsanın yapısal özelliğinden dolayı, yani sırf akıllı bir varlık olduğu için onurlu bir varlık sayılması ve bunun üzerine haklar geliştirmesi aydınlanma düşüncesinin bir sonucudur. Bu çalışmada da postmodern eleştiriler bağlamında gösterilmeye çalışılan, böyle bir düşünce üzerine kurulan etiğin günümüzde yetersiz kaldığıdır. Günümüzde etik hala insanlar arası ilişki olarak görülmektedir. Bu bağlamda postmodernizmin insan hakları üzerine eleştirileri, insan haklarının temelini aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olan insanın onuru fikrinde görmeleri son derece yerinde tespitlerdir. Ancak bu makalede postmodern eleştirilerden yararlanılmakla birlikte onların vardıkları sonuç da eleştirilmiştir. Bununla birlikte makalede insanın yapısal özelliği inkar edilmemiş olup, bu yapısal özelliğin insanları diğer canlılardan farklı kıldığı konusundan herhangi bir itiraz geliştirilmemiştir. Elbette tüm diğer canlılar gibi insanın da yapısal özelliği onu diğer canlılardan ‘farklı’(üstünlük anlamında değil) kılmaktadır. Burada itiraz edilen temel mesele bu yapısal farkın ortaya çıktığı düşüncenin dayanağı ve bu yapısal farka atfedilen onur ve dolayısıyla ortaya çıkan insan merkezci (Batı merkezci) etik ve temel haklar öğretisidir.

Başta da belirtildiği gibi insanın insana dahi saygısı olmadığı bir çağda insanın diğer tüm canlı haklarına saygı göstermesini beklemek bir umuttur. Ancak bu eleştiriler bağlamında en azından bu umuda yolculukta yeni bir etik ilişki, yani ben ve öteki zıtlığı üzerine kurulmayan, insanın kendi doğasıyla dolayısıyla tüm doğayla barışını önceleyen bir etik ilişki kurulmalıdır. Böylesi bir etik, insanın sadece insanla değil tüm canlılarla ilişkisi olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda postmodern düşüncenin eleştirdiği evrensellik iddiası da geçerliliğini yitirecektir. Çünkü tüm canlıların temel haklarını gözeten etik ilişki tüm kültürleri ve diğer canlıları da içine alan bir temel haklar teorisi geliştirme gerekliliğini de

26 Kuçuradi, İoanna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2011, s. 7.

beraberinde getirir. Tam da bu noktada temel haklar konusunda hiçbir kültürel farklılık, insanların bu haklardan farklı şekilde yararlanmasını öneremez tezi de kuvvetlenecektir.

Özet

İnsan Hakları Düşüncesinin Temeli Olan “İnsanın Onuru” Sorunu

Günümüzde etik problemlere ve bu bağlamda insan hakları problemlerine baktığımızda geçerli etik anlayışın ve bu etik düşüncenin üzerinden üretilen insan hakları anlayışının yetersiz olduğu açık bir biçimde ortadadır. Bu çalışma böylesi bir etik düşünce ve insan haklarının neden yetersiz olduğunu ortaya koymaya, bu düşüncelerin temelini sorgulamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede insanın onuru düşüncesinin temel dayanağının aydınlanma düşüncesi olduğu gösterilecektir. Aydınlanma sürecinde ortaya atılan insan ve onuru düşüncesinin temeli Batı metafiziği boyunca kendine yer bulmuştur. Bu çalışmada amaç, böylesi bir insan anlayışıyla ortaya konan etik ve insan hakları düşüncesini post-modern düşünürler vasıtasıyla eleştirmektir.

Anahtar Kelimeler: Etik, insan hakları, insanın onuru, aydınlanma düşüncesi, Batı metafiziği, post-modernizm

Abstract

The problem of Human Dignity as the Foundation of Human Rights

It is clear that ethics and human rights based upon ethical thinking are insufficient to meet humans' expectations in today's world when problems regarding ethics and human rights are concerned. In this respect, the aim of study is to investigate the underlying aspects of such ethical thinking and human rights to present the reasons why such concepts are insufficient to satisfy human needs. Thus, it will be revealed that the idea behind the concept of human dignity is idea of enlightenment. The idea of humanity and human dignity put forward in the process of enlightenment has its roots deep in the Western Metaphysics. The aim of this study is to criticize the ethics and human rights created with such concept of humanity in mind through the spectacles of post-modern philosophers.

Key Words: Ethics, human rights, human dignity, idea of enlightenment, Western metaphysics, post-modernism

Kaynaklar

- Aktay, Yasin; Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah; *Önce Söz Vardı-Yorunsamcılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi, Ankara 1996.
- Deveci, Cem; *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları içinde İnsan Haklarının Evrenselliğinin Kökeni: İki Farklı Yaklaşım*, H.Ü. İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Ankara 2004.
- Derrida, *Gramatoloji*, (çev: İsmet Birkan), BilgeSU, Ankara 2011.
- Eagleton, Terry, *Hayatın Anlamı*, (çev: Kutlu Tunca). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (Çev: Mehmet Küçük). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Fitzpatrick, Peter, *The Mythology of Modern Law*, Routledge, London 1992.
- Gaeta, Rolando; *Human Rights and the Limits of Critical Reason*, Aldershot: Dartmouth 1993.
- *İnsan Hakları Evrensel Beyanname*
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995
- Kuçuradi, İonna, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2011.
- Kuçuradi, İoanna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2011.
- Küçükkalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Lyotard, Jean-François, *Öteki'nin Hakları*, (çev: Z. Arslan), Liberal Düşünce Sayı 14, 1999.
- Osvaldo, Guariglia, *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları içinde Ünsersalizm ve Partikularizm Arasında İnsan Hakları*, (çev: Bülent Peker), H.Ü. İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Ankara 2004.
- Ökçesiz, H., *Hukuk Felsefesi Yönünden İnsan Hakları*, Türkiye Bilimler Akademisi, Tübitak Matbaası, Ankara 1999.
- Özdek, Yasemin, *Uluslar Arası Politika ve İnsan Hakları*, Öteki Yayınları, Ankara 2000.
- Platon, *Menon*, çev: Adnan Cemgil, MEB, İstanbul 1942.
- Platon, *Phaidon*, (çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin, Prof. Hamdi R. Atademir), MEB. İstanbul 1989.
- Rawls, John, "Critical Inquiry", Vol. 20, No. 1 içinde *The Laws of Peoples* (36-68), The University of Chicago Press, 1993.
- Topakkaya, Arslan, *Hukuk ve Adalet içinde Etiğin Temel Kavramları Işığında Hukuk*, Yetkin Yayınları, Ankara 2010.

KİTAP TANITIMI

SUFİ VE DİL

Tülay DÜZENLİ*

Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu'nun *Sûfi ve Dil* adlı eseri, ilk olarak 2002 yılında İnsan Yayınlarından çıkmış ve dört baskı yapmış, 326 sayfalık kapsamlı bir eserdir. Üç bölümden oluşan eser, Mevlana'yı henüz yeni tanıyan okuyucu kitlesi de düşünülerek, onun düşünce dünyası, sanat ve dil anlayışı son derece anlaşılır ve akıcı bir üslûpla ele alınmaktadır. Yazar *Giriş* kısmında Mevlana'nın kim olduğu, kişiliği ve tasavvufi şahsiyeti üzerinde durup üslûp ve metodu ile ilgili önemli tespitlerde bulunduktan sonra genel olarak sanatı ve dili kullanım biçimini işlemektedir.

Eserin *Birinci Bölümü*, eserin ana temasını oluşturan "Söz ve Sûfi" konusuna ayrılmıştır. Yazar bu bölümde "Söz ve Sûfi"yi on altı başlık halinde incelemektedir. Önce sözün doğası, özelliği, fonksiyonu ve sözün gayesi ele alınmaktadır. İkinci olarak söz çeşitleri bir tasnife tabi tutulmaktadır. Bu tasnif içerisinde sözün söylenme tekniği, kaynağı, içeriği ve psikolojik etkilerinin örneklendirilerek tanıtıldığı görülmektedir. Söz ve içerik başlığı altında doğru ve güzel söz, yanlış ve kötü söz, karşıtlık içerisinde, mukayeseli bir şekilde anlatılmaktadır. Bu bölümün diğer konuları, söz ve etki, söz ve eylem, söz ve muhatap, söz adabı, sözün değeri ve önemi, sözün yetersizliği, son olarak da sözün zararları alt başlıklar halinde seçilmiş örneklerle tanıtılmaktadır. Aynı bölümde yazar, sûfi ve sûfilik hakkında yüzeysel bilgisi olan okuyucuyu da göz önünde tutarak, sûfilikğin İslam literatüründeki yerine detaylıca eğilmiş ve bu konuda doyurucu bilgiler vermiştir.

Yazar, *İkinci Bölüm*'de sûfi ve dili kullanımını işlemiştir. Önce sûfi ve sözünü ele alan Emiroğlu, bu başlık altında *sûfi* kavramını inceleyip onun özelliklerini, amacını, bilgi, tecrübe ve sözünün karakterini, sözünün içeriğini ve muhataplarını Mevlana'nın eserlerinden aldığı örneklerle bizlere tanıtır. "Sûfi ve İfade" bu bölümün ikinci önemli ve zor başlığıdır. Bu üst başlık altında yazarımız, sûfinin kendisini ifade etmede niçin zorlandığını, hangi nedenlerden dolayı acze düştüğünü sıralar. Bu sıralamaya göre "can"ı anlatma zorluğu, gönlün anlatışa sığmaması, halin ve zevkin dile gelmeyişi, gayb, sır ve mana âlemini anlatma zorluğu, sevgili ve aşk, acz nedenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümün zor ve oldukça zihni çaba gerektiren bir konusu da aczin ifadesi olarak paradokslar ve mecazi ifadelerdir. Yazarımız burada önce paradoks, mecaz ve sembolün ne olduğunu tanıttıktan sonra bir sûfi olarak Mevlana'nın paradoksal

* DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. Doktora Öğrencisi.

ifadelere başvurma gerekçelerini 14 madde halinde sıralamaktadır. Bu maddeler oldukça önemli ve dikkat çekici görülmektedir. Paradoksların mantığı ve onları yorumlama yolları üzerinde duran Emiroğlu bu bölümün sonunda Mevlana'da tespit ettiği paradoksal ifadeleri temalarına göre örnekleriyle sunmaktadır.

Mevlana'nın "sükût" a farklı ve ayrı bir önem atfetmiş olması, eserin *Üçüncü Bölümü* olan "Sûfi ve Sükût" kısmının oluşma nedeni hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Emiroğlu bu bölümde önce sükûtun tanımı, onun iyi değerlendirilmesi gereği ve önemi üzerinde durmakta, devamında da sükûtun kazandırdıklarını sıralamaktadır. Şifa olması, olgunluğa ve gelişmeye vesile olması, zenginlik arz etmesi, gayb sırlarını öğretmesi, Allah'ın rahmetine ve imana vesile olması, kişiyi kazançlı çıkarması, gerçeğin açığa çıkmasına sebep olması, tehlikelerden koruması ve kurtuluşa vesile olması sükûtun kazandırdıkları olarak okurun bilgisine sunulmaktadır. Sükût bu kadar şeyi kazandırdığına göre onun tabii sonucu olarak yazar, Mevlana'nın sükûta çağrı nedenlerini sıralamaya geçer. Söze değil cana, gönle, manaya, hale ve yaşantıya bakma; Allah'ın lütfunu müşahede ve O'nda yok olma; sevgili, aşk, sır, sarhoşluk, korkma ve emin olma isteği, muhatabın seviyesizliği, konuşanın hali gibi nedenler ve ömrü iktisatlı kullanmak, kalanı dinleyicinin aklına ve anlayışına havale etmek, alçakgönüllülük, ölüm ve hesap verme kaygısı gibi diğer nedenler, sükûta çağrı nedenleri olarak sıralanır ve örnekleriyle değerlendirilir. Sükûtun bu kadar önemi ve gerekçesi olmasına rağmen, yazar, sûfinin sükûtu sürdürememe nedenlerini de işler. Aşk, sevgili, aşk sarhoşluğu, dertler ve sıkıntılar, insanlara faydalı olma amacı, insanın yapısı v.b. nedenler burada yine örnekleriyle akıcı ve eğitici bir biçimde incelenmektedir.

İletişim çağı olarak adlandırılan 21. yüzyılda insanları "hal ve gönül dili" ile sükûta, gönül huzuruna, mistik ve derin duyuşa, insan fitratıyla buluşturan anlama ve belki de "anlaşmaya" çağırان "Sûfi ve Dil" in bu çağrısı, mistik dünyaya ilgi duyanlara yeni kapılar açacak değerli bir çağrıdır. Bu çağrıya cevap vermenin ilk şartının, öncelikle onların kullandığı dili bilmekten geçtiğini, bunu ise tanıtmaya çalıştığımız *Sûfi ve Dil* adlı kitabın hakkını vererek yaptığını veya başardığını görmekteyiz.

Tüm dünyada ilgiyle takip edilen Mevlana'nın, söz konusu kitapla çok önemli bir yönünün daha aydınlığa kavuşacağı inancıyla, eserin yabancı dillere de tercüme edilerek istifadeye sunulmasının gerekliliğini belirtmek isteriz. Eserin hem felsefe, hem tasavvuf, hem de edebiyat alanındaki ilim ve gönül ehline hitap edecek ve paylaşılacak güzellikte olduğunu belirtmemiz isabetli olacaktır.

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

(1) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(2) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(3) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.

(5) Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) cm olmalıdır.

(6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplamı 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.

(7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.

(8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

cturer@ankara.edu.tr

korla@divinity.ankara.edu.tr

(9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.

(11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.

(12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap:

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, *a.g.e.*, s. 23.

a.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri:

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(13) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.