

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2018/YAZ | SAYI: 67



FELSEFE DÜNYASI

2017/ YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 67

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/ Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör/Editor

Prof. Dr. Celal TÜRER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt. Üniv.)

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK (Ankara Sosyal Bilimler Üniv.)

Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenışehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı/Price: 35 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Türku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Tarcan Matbaası

İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2018, 750 Adet

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2018/YAZ | SAYI: 67



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Kimlik ve Farklılık Tartışmaları Bağlamında Postmodern Düşüncede Temsil Eleştirisi <i>Critique of Representation in Postmodern Thought in the Context of Identity and Difference Debates</i>	5
Kasım KÜÇÜKALP - Sema ÇEVİRİCİ	
Platon'un Symposion'unda Aşk, Üreme, Yaratım, Güzellik ve Ölümsüzlük İlişkisi <i>The Relationship of Love, fertility, Beauty and Immortality in the Symposium of Plato</i>	33
Hasan AYDIN	
Descartes'in Şüpheli Hipotezleri <i>Descartes's Sceptical Hypothesis</i>	55
Ferhat AĞIRMAN	
Tanrısal Önbilgi – Özgür İrade Sorunu: Zaman Dışı Sonsuzluk Çözümü <i>The Problem of Divine Foreknowledge and Free Will: Divine Atemporal Eternity Solution</i>	66
Ferhat YÖNEY	
Aristoteles'in İki Barbara Sorunu Üzerine <i>On The Aristotle's Two Barbaras Problem</i>	92
Murat KELİKLİ	
İnsan Aklının Evrimsel Gelişimi Üzerine: Zıt Görüşlerin Kısa Bir Analizi ve Felsefi Bir Yorum <i>On the Evolutionary Progress of Human Mind: A Short Analysis of Opposite Views and a Philosophical Interpretation</i>	120
Engin YURT	
Nurettin Topçu'da Ma'ârif Meselesi <i>The Question Of Ma'ârif (Education And Training System) In The Nurettin Topcu</i>	144
Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN	
Hermeneutik ve Psikanaliz <i>Hermeneutics and Psychoanalysis</i>	171
Erdal İŞBİR	
Retorikte <i>Ethos</i> un Yeri <i>The Place of Ethos in Rhetoric</i>	203
Coşkun BABA	
Söyleşi: Prof. Dr. Fahrettin Olguner'le İslam ve Batı Felsefesi Üzerine H. Ömer ÖZDEN	220

KİMLİK VE FARKLILIK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA POSTMODERN DÜŞÜNCEDE TEMSİL ELEŞTİRİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 5-32.

Makale Geliş Tarihi: 08.11.2017 | Yayına Kabul Tarihi: 12.02.2018

Kasım KÜÇÜKALP* - Sema ÇEVİRİCİ**

Giriş

Evrensellik karşısında yerelliğin, mutlaklık karşısında olumsuzluğun ön plana çıktığı, postmodern düşünsel aurada mutlak ve evrensel bir üstkimlik iddiasının karşısında da farklılıkların ön plana çıkması kaçınılmaz olmuştur. Kimlik ve farklılık meselesinin tam da bu noktada batı metafizik düşünce geleneğinde köklenen ve modern epistemolojinin merkezine oturan ve özdeşlik-aynılık zemini üzerinde işleyen mantığı sebebiyle temsil fikri ekseninde ele alınıp tartışılması mutlak ve evrensel bilgi ve varlık iddiasıyla yakından ilişkilidir. Postmodern fark felsefesi düşünürleri temsilci bir düşünüm biçiminden neşet eden soru(n)ların epistemolojik, ontolojik ve etik-politik yansımalarına dikkat çekerken kimlik-farklılık tartışmalarına önemli bir yer ayırmaktadır. Zira postmodern düşünce, temsil fikrinin farklılık ve tekilliklere bir üstkimliğe referansla tanımladığı için, sözkonusu farklılıkların bir kurgu olarak inşa edildiği ve politik bir işlev gördüğü hususunda hemfikirdir.

Kimliklerin bu inşa sürecinde temsil edilme uğruna değersizleştirilen farklılıklara ve bunun politik boyutlarına dikkat çeken postmodern fark düşünürlerinin, şimdiye kadar özdeşlik lehine susturulmuş tikel seslerin sesi olmayı ve bunu da etik bir kaygıyla yeniden gün yüzüne çıkarmaya çalışması sözkonusu farklılıkların bir iade-i itibar meselesi olarak okunabilir. Bu bağlamda postmodern fark felsefesinin ötekine bir kimlik dayatmaktan ve onu birtakım olumsuz sıfatlarla nitelendirmekten ziyade ötekine özen gös-

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr.

** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araş. Gör.

teren, farklı varoluşların zenginliğine saygı duyan bir anlayışa dayandığı ve “fark”a yönelik bir ihtimam ile temayüz ettikleri aşikardır.

Bu bağlamda batı metafizik düşünce geleneğinde köklenen ve modern epistemoloji ile önemli bir konum edinen temsil fikri ile postmodern düşüncenin temsil karşıtlığı ve fark felsefesi, kimlik ve farklılık tartışmaları ekseninde iki önemli düşünce kanadını oluşturmaktadır. Bu perspektiften hareketle çalışmamız, temsilci düşüncenin kimlikleri bir ayniyet (özdeşlik) ile ilişkili olarak kurduğunu ve bu aynılığın farklı varoluş tarzlarını kendi içerisinde asimile etmek suretiyle onları farklılıklarından edip değersizleştirdiğini ve böylesi bir düşüncenin gerek epistemolojik gerekse etik-politik meselelerdeki yansımalarını postmodern fark felsefesi ekseninde ele alacaktır.

Kimlik, Farklılık ve Temsil İlişkisi

Modern düşünceye kadarki serüveni açısından değerlendirildiğinde, batı metafizik geleneği boyunca, aşkın bir varlık ve hakikat fikrinin, insanı da içine alacak bir kuşatıcılık içerisinde savunulduğunu, tüm varlık alanlarında hüküm süren yasalılığın (*logos*), *logos*'tan pay almış olduğu düşünülen insan tarafından kavranılmaya çalışıldığını, varlıktaki sözkonusu bütünlüğün bilgi, değer, etik-politik alanları için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Modern düşünceye gelindiğinde ise insanın varlık, hakikat ve anlama dair olan bu ilgisinin meşruluk ve hareket zeminin ciddi bir dönüşüm yaşadığı ve sözkonusu zeminin, epistemik özne nosyonu ile varlık dünyasını düalist bir ayrıma tabi tutarak ve öznenin kendisini varlık dünyasından farklı bir yerde konumlandırarak varlık, hakikat ve anlamın yegâne başvuru mercii olmasına yerini bırakmıştır. Bu açıdan sözkonusu epistemik özne zeminini hakikate ulaşmada önemli bir fonksiyon üstlenerek, varlığın, aşkın bir ilkeye referansla temellendirilip açıklandığı düzlem olarak yerini almıştır.

Modern düşünce klasik dönemden miras aldığı hakikatin rasyonel olduğu fikrine bağlı olarak, varlık ve hakikatin kaynağı olarak kabul ettiği özne fikrinden hareketle, gerek varlık gerekse hakikate dair ufkunu yalıtık, epistemik bir öznenin rasyonel düşüncesi ile sınırlandırıp, subjektivite fikrini, düşüncenin yerine oturtmuştur. Zira modern dönemde özne, kendisinin dışındaki dünyayı anlamak ve anlamlandırmak için onu kendi teorik ve rasyonel çerçevesinden hareketle tanımlayıp, çeşitlilik arz eden yapısını “aynı”nın altında birleştirmek ve sabitlemek suretiyle temsil yoluna gitmiştir. Sözkonusu özne, varlık ile düşünce arasındaki mükemmel uyumu kendi zihninden hareketle ortaya koymuş ve temsil düşüncesi bu bağlamda bir kimlik

kazanmıştır.¹ Buradan hareketle modern temsil fikri, dualistik bir düzlemde, bir tarafa düşünceyi diğer tarafa da varlığı konumlandırarak bunlar arasındaki ilişkiyi özne ve rasyonalite temelinde anlamaya ve açıklamaya çalışan ve çeşitliliği-farklı olanı, ayının diline çevirerek özdeşleştirme düzleminde işleyen bir mantığa gönderme yapar. Temsil, her şeyin tam bir kavranırlık içerisinde iş gördüğü bir düşünme tarzına yani “şeyler”in, bilincin karşısında gerçekliğini açarak ve dışsallığını(farklılığını) yitirerek tümüyle düşünce tarafından belirlendiği bir düzlem olarak da ifade edilebilir. Başka bir deyişle temsil eyleminde içsel (özne) ile dışsal (nesne) olan arasındaki ayrımın yok olduğu, dışsal olanın bilincin içerisinde bir nesne olarak kurulmasıyla söz konusu ayrımın imha edildiği bir durum sözkonusudur.² Bu açıdan temsil, yapısı gereği ortaklıklardan ve eşitliklerden hareket ederek, aslen eşit olmayan şeyleri eşitleyerek ve farklı olanı, tekil olanı ortak bir genellik formunda (bir kavram altında) ifade ederek sözkonusu geneli-tümeli temsil etme iddiasıyla iş görmektedir. Bu nedenle de temsil açısından farklılıklar ve tikeller belli bir kavram, bir “aynı” altında toplanmak suretiyle düşünülmemekte ve fark “aynı”dan hareketle anlaşılmaya çalışılarak, fark’a belli bir kimlik kazandırılmaya çalışılmaktadır.³ Çokluk ve çeşitliliğin böylesi bir aynılaştırmaya tabi tutulması ise, bir özdeşlik mantığına bağlı olarak arızı, tekil ve farklı olanı aynılaştırıcı bir söylem içerisinde yadsıyan karakterinden kaynaklanmaktadır.

Fark’a yönelik bu olumsuz tutum ise, modern dönemde bir kimlik kazanan temsil düşüncesiyle paralel olarak yükselse de aslında özdeşlik fikri ekseninde batı düşünce geleneğinin başlangıcına kadar uzanmaktadır. Çünkü fark meselesi rasyonel düşüncenin sınırları içerisinde kavranamayan, belli bir özdeşlik çerçevesinde ele alınamayan bu nedenle de ya olumsuz bir niteliklemeyle değerden düşürülen ya da onu varlığın bilindik düzlemine tabi kılan yapısıyla batı düşünce geleneğini uzun süre meşgul eden bir konudur.⁴ Zaten böylesi bir düşünme biçimi açısından farkı fark, ötekiye öteki kılan şey

1 Temsil fikri, modern epistemolojide, nesnelerin doğrudan algılanamayacağını, nesnelere temsil ettiği varsayılan ideler yoluyla onların gerçek bilgisinin edinileceğini savunan algı teorisine gönderme yapmaktadır.(Bkz. Anthony Flew, “Representationalism”, *A Dictionary of Philosophy*, St Martin’s Press, New York 1984, s. 305.) Bu anlamda dışsal dünyanın zihinsel bir refleksiyonu olan temsil, gerçekliğin düşünce ve dilde anlam ve içerik kaybı olmaksızın yansıtılması anlamına gelir. (Bkz. Ahmet Cevizci, “Temsil”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013.)

2 Özkan Gözel, *Varlıktan Başka; Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011, s. 180-181.

3 Identity (kimlik) kavramı Latince idem (aynı) kökünden türetilen ve bir özdeşliği ifade eden bir kavramdır. Kavram, bu açıdan bir mensubiyeti ve bir aidiyeti göstermekte olduğundan, bir ayrışma değil, bilakis bir aynılaştırma göstergesidir. Bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, “Kimlikler Okyanusu” *Doğu Batı*, S. 23, Ankara 2003, s. 155

4 Richard Kearney, *Yabancılar Tanrılar ve Canavarlar*, Çeviren: Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 22.

de tam olarak varlığın bilinen, aşına olunan düzeninden farklılaşmasından başka bir şey değildir. Fark-öteki bilinen bir “özdeşliğe-aynıya” göre ötekidir. Bu açıdan temsilin hiyerarşik ve stabil yapısı açısından farklılık elimine edilmesi gereken bir günah keçisi gibi görülür. Özellikle de güç nazarında farklılık korkunç bir canavar olarak tasvir edilir. Farklılığın korku ve tehlike kavramlarıyla yok edilmesi gereken bir şey olarak görülmesi, düşünce tarihi boyunca ötekilik-farklılık deneyiminin farklı isimlerle-kimliklerle adlandırılmak suretiyle değer kaybına uğratılması ve yok sayılması ile sonuçlanmıştır. Kearney’in de ifade ettiği gibi, fark ve öteki, *düşünce serüveni boyunca yabancı, tanrı, canavar* gibi isimlerle tasvir edilmiştir. Sözkonusu bu üç sıfat ötekiliğin zaman içerisindeki farklı yüzleri olarak, rasyonel düşünce dışında konumlandırılmıştır.⁵ Farka yönelik bu olumsuz tutum ise fark’ın-ötekinin sadece varlığıyla bile belli bir aynılığın veya üst kimliğin mutlaklığını, doğruluğunu, kesinliğini, normallliğini, akılcılığını şüpheli kılmasından kaynaklanır. Bu nedenle de fark-öteki hep bu mutlak olduğu varsayılan aynılığa-kimliğe tabi olmaya ona benzemeye onunla özdeşleşmeye çağırılır. Bu minvalde farklılık, Batı düşüncesi boyunca özdeşlik ve temsil mantığı etrafında sindirilen, yadsınan, değerden düşürülen veya görmezden gelinen alana işaret eder. Bu durum ise öncelikle klasik düşünceden bu yana *logos* sahibi bir canlı olarak tanımlanan ve bu tanım gereği, irrasyonel olduğu düşünülen tüm farklılıklarından soyutlanan bir insan portresi ile başlar. Rasyonalite dışındaki duyguların, arzuların, içgüdüleri ve bireysel farklılıkların yadsınmasıyla başlayan bu süreç yaşamdan soyutlanmış bir insan kavrayışına tabî olarak yol açar.⁶

5 Postmodern düşüncede önemli bir yer edinen bu fark meselesi batı metafizik geleneğinin başlangıcından itibaren düşünceyi meşgul olduğu bir konu olarak yerini almıştır. Platon’un Phaidros diyalogunda Sokrates’in yabancılar tanrılar ve canavarları felsefe alanına değil de mit alanına dâhil etmesi ve bunu da rasyonel düşünce biçimi ile karşı karşıya getirmesi önemlidir. Zira Sokrates Phaidros diyalogunda kendisiyle Typhon’u mukayese ederek kendisini tanımlaması ve bu şekilde bir kimlik kazanması önemli bir örnektir. Zira insan bu yaratığın karşısında kendisini ancak aklın ışığında bilebilir. Phaidros’da Typhonun hayaleti ile hesaplaşan Platon’un metafiziği mite tercih etmesi, öteki sorunuyla karşılaştığı ve öteki sorunu nasıl ele aldığı konusunda bize önemli bir örnek sunar. Bkz. Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*, s. 26-28.

6 Klasik düşüncedeki metafiziksel anlayıştan vücut bulan modern temsil düşüncesi açısından bilginin temeli çeşitlilik arz eden olguların belli bir kavram-tümellik altında birliğe çevrilmesidir. Böylelikle birin çokluk aynının farklılık üzerinde kurduğu üstünlük, oluştan ve deneyimden uzak olan soyut kavramsal genellemelerin hakim olduğu bir düşünce biçimine vücut vermiştir. Böylesi bir düşünme(soyut-kavramsal düşünme) biçimi ise zamandan ve mekandan uzak rasyonel ve soyut bir varlık anlayışına bağlı kalmıştır. Bu nedenle çağdaş felsefe de özellikle Fransız felsefesi kanadında kavram ile deneyim arasındaki bu mesafeyi kapatma ve buna bağlı olarak temsile yönelik eleştiriler de birlikte ele alınmaktadır. Yaşam ile kavram arasında vuku bulan bu gerilim özne sorununa açılır, zira insan öznesi yaşayan bir beden olmanın yanısıra kavram da yaratır. Kavram bu nedenle varoluştan ayrı olarak düşünülemez. Bkz. Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası*, Çeviren: P. Burcu Yalın, Metis Yayınları, İstanbul 2015, s. 21. Freud’un bilinçdışı(sonrasında arzu felsefelerine de ilham verecek olan bilinçdışı) da tam olarak bu yeri işgal eder. Kavram ile varoluş arasındaki bu zıtlık temsilin imkanı ve imkansızlığı konusunda da ufuk açar bize. Çünkü kavramlar ve olgular temsil edilebilirler olaylar ve varoluş temsile

İnsanın özünü rasyonel olana eşitlemenin neticesinde diğer yönlerinin ve farklılıkların yadsınmasıyla başlayan süreç, zamanla cinsiyet farklılıkları başta olmak üzere belli bir kimliğin (epistemik öznenin) bilindik düzleminden farklılaşan ve “öteki” olarak konumlandırılan diğer varlık alanlarına da yayılmıştır. Bu açıdan temsil fikri, düşüncenin hangi alanında olursa olsun(epistemoloji, ontoloji, etik-politik teori vb.) norm veya bir model olarak sabit standartlar-aynılıklar kurmak suretiyle işler. Farklılıklar da bu standardın altında kalan kısmı ifade eder.⁷ Söz konusu model veya standart, diğer varoluşlar(kadın-azınlıklar-siyahlar) için batı toplumlarında genellikle beyaz burjuva erkeği-öznesi olarak görülür. Bu standardın karşısında bütün diğer insanlar kusurlu ve eksiktir.⁸ Bu nedenle temsilci düşünüm biçiminin, farklılıkları belli bir aynılık altında ele alması, farkın ve tikel olanın bir yoksunluk üzerinden tanımlanmasını ve dolayısıyla bir yokluk üzerinden kimlik kazanmasını da beraberinde getirmiştir. Örneğin modern epistemik eril-beyaz öznenin genel geçer bir ilke olarak görülmesi nedeniyle öznenin niteliklerine haiz olmayanların bu özneye referansla bir kimlik kazanması kaçınılmaz olmuştur. Bu çerçevede kadın, erkeğin fallusundan yoksunluğu ile siyah ırk, beyaz olmama durumu ile ya da geri kalmış toplumların ilerleme düşüncesi eksenindeki bir tarih tasavvuruyla ileri-geri, uygar-barbar olarak nitelendirilmek suretiyle bir kimlik kazandı(rıldı)kları önemli örnekler olarak zikredilebilir. Kimlikler bu açıdan dikotomik mekanizmalar içinde anlam kazanmakta ya da karşıtının konumundan hareketle anlaşılabilir bir mesele haline gelmektedir. Bu kimlikler, farklılıkları bir öteki kategorisi içerisinde kötü, akıldışı, anormal, deli, hasta, ilkel, canavar, tehlikeli olarak kurmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, farklılık ötekinin etkisi olarak algılanmakta⁹ yani kimlik ötekinin konumundan anlaşılmalıdır. Çünkü her kimlik kendi karşıtını doğurmakta ve onun üzerinden belli bir kimlik kazanmaktadır. Bu nedenle kimliklerin bir aynılık çerçevesinde ele alınması, doğal olarak farklılıkların da “aynı”ya göreli olarak tanımlanmasını da beraberinde getirmiştir. Massumi’nin yerinde tespitiyle *farklılıklar, aynının güçsüz sürümleri* olarak değerlendirilmiştir.¹⁰

müsait değildir. Temsil yapmak isteyen postmodern düşüncenin Fransız kanadı bu nedenle kavramın varoluştan ayrı olmadığını göstermeye çalışır. Çünkü bu sayede mutlak ve tam bir temsilin imkansızlığı da ortaya çıkmış olacaktır. Bkz. Steven Connor, *Postmodernist Kültür*, Çeviren: Doğan Şahiner, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, s. 34.

7 Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1999, s. 3.

8 Olkowski, G., *Deleuze and the Ruin of Representation*, s. 12.

9 William E. Conolly, *Kimlik ve Farklılık; Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Çeviren: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları 1995, İstanbul, s. 94

10 Ramazan Kaya, “Post-Anarşizmin Sirt Çantasındaki Deleuze”, *Göçebe Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul 2014, s. 283.

Bu açıdan temsilci düşünüm biçiminin düalist ayrımlar üzerinden işlediği ve birtakım sınırlara ihtiyaç duyduğu aşikârdır. Çünkü özne kendini inşa etmek, kendi mutlak kimliğini kurmak için sınırın diğer tarafındakini ötekileştirmek zorundadır. Subjektivist düşünce formunda konuşlanan ve temsil düşüncesinin epistemik zeminini oluşturan modern öznenin, anlam ve hakikatin referans noktası olarak merkezi pozisyonu, modern düşüncede ben-öteki ayrımının imtiyazlı tarafında yerini almış ve bu pozisyonla ötekini dışlayan ona bir amaç-telos teşkil eden tutumuyla ötekinin farkını, aynıının düzleştirici mantığı içinde eriten bir mahiyete bürünmüştür.¹¹ Şüphesiz böylesi bir düşünüm biçimi politik düzlemde tikel ses ve durumların belli bir "aynılık-kimlik" altında toplanarak temsil edilme yoluna gidilmesi, farka yönelik baskı ve şiddeti de beraberinde getirmiştir. Zira doğru ve mutlak-üst bir kimlik olmadığı zaman bir kimliği doğru ve mutlakmış gibi gösterme girişimi iktidar ile ilişkili olmak durumundadır. Bu da belli bir kimliğin güvenceye alınması için farklılıkların bastırılmasını içerdiği için doğal olarak iktidar ilişkilerini beraberinde getirir.¹²

Özdeşlik üzerinden tanımlanan farklılıklar ve bu çerçevede kurulan kimlikler, özdeşleştirilemeyen, yani aynıya indirgenemeyen alanın dışlanması da içermektedir. Bu noktada bütün kimlikler bir dışlama süreci olarak öznenin kendisinin ötekisi olarak inşa edip, dışarıda bıraktığı varlık üzerinden iş görür. İşte bu dışarıda bırakılan alan bir yandan cinselleştirilme yoluyla feminist düşünceye diğer yandan da ırksallaştırılma yoluyla etnolojiye açılan kapıdır. Zira aynıya(erkek ve beyaz olmaya) indirgenemediği için dışsallaştırılan söz konusu varlık konumları bir olumsuzlama diliyle ele alınmaktadır. Örneğin Batı düşüncesinde kadın, rasyonel düşünen varlık olarak erkek kimliğinden yoksun olan ve onu onaylayan ötekini temsil eder. Ötekelik kategorisi bilincin kendisi kadar ilksel olduğu için erkek kendisini özne olarak kurmak için kadını öteki olarak inşa etmiştir.¹³ Kendi içinde bir fark olarak düşünölemeyen kadın, özne olarak Batı düşüncesinden dışlanmış ve bu düşünce tarzı tüm öznelliği, tek bir cinsiyete(erkeğe) vermek suretiyle fallusla birleştirilen üstünlüğün sonucu olarak, yokluk, eksiklik ve olumsuzluk ile karakterize edilmiştir.¹⁴ Bu açıdan farklı olanın yadsınması noktasında, gerek postmodernizm gerekse feminizm, evrensel ve mutlak olduğu varsayılan iddiaların aslında özel bir kültürün ve sınıfın erkekleri için geçer-

11 Kasım Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa 2016, s. 19-20.

12 Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, s. 95

13 Sue Thornham, "Postmodernizm ve Feminizm" *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Çeviren: Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara 2006 s. 33.

14 Stuart Sim, "Luce Irigaray", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Çeviren: Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara 2006, s. 295.

li olduğunu ifade etmenin yanısıra Batılı temsillerin hakikate değil iktidara ve güç ilişkilerine hizmet ettiğini savunma noktasında ortak bir pozisyonu paylaşırlar. Benzer bir biçimde hem feminizm hem de postmodernizm söz konusu düşüncenin iddialarını destekleyen nesnellik, akıl, özerk özne gibi kavramların mutlak değil, olumsal olduğunu düşünür. Zira batı düşüncesi boyunca kadınlar birtakım metaforlarla temsil edildiği için cinsiyet de diğer bilgi kategorileri gibi hakikati ifade eden bir şey değil, söylem içerisinde meşrulaştırılan iktidarın bir tezahürü olarak görülür.¹⁵ Dolayısıyla erkek ve beyaz olma bir cinsiyet ve ırk kimliğini ifade etmekten ziyade tüm varlıkların belirlendiği üst bir standart olarak sunulur.

Kuşkusuz kimlik inşası yoluyla ortaya çıkan yadsınma feminist yaklaşımların vurguladığı şekliyle sadece cinsiyet üzerinden gerçekleşmemekte, birtakım etnik ve kültürel farkların yadsınmasıyla da gündeme gelmektedir. Zira ilerlemeci tarih anlayışı ekseninde tek bir toplumun ve kültürün evrensellik arz eden tarihteki yürüyüşü diğer toplum ve kültürlerin evrensel olandan farklılık arz ettiği için yadsınmasını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda 19. yüzyılda ortaya çıkan tarih felsefeleri yoluyla, tarihin dönemeleştirilerek ilkel-uygar ileri-geri vb. dualist ayrımlar yoluyla ele alınmasına ve diğer toplumlar arasındaki güç ilişkilerinin temsil etkinliği ile meşrulaştıran bir düzenek olarak üretilmesine yol açmıştır.¹⁶ Böylesi evrensel ve ilerlemeci bir tarih tasavvuru, farklı kültür ve toplumların belli bir tarih anlayışına göre ya da başka bir deyişle bir ilerleme fikrinden “yoksunluk”larıyla kimlik kazanmasını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda ilk kültürel antropologlar, ilkel toplumlar ifadesini kullanırken, Batı toplum ve kültürünün diğerlerinden daha rasyonel ve aydınlanmış olduğu için ileride olduğu fikrini meşrulaştıran bir amaca, doğal olarak hizmet etmişlerdir.¹⁷

Böylesi bir düşünüm biçimi, belli bir tarih ve kültür kavrayışı üzerinden, kendisinden farklı olanları söz konusu tarih ve ilerleme kavrayışına

15 Thornam, “Postmodernizm ve Feminizm”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 34-36.

16 Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, Dora Yayınları, Bursa 2016, s. 170-171.

17 Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 15. Levi Strauss dinamik kültürler-toplumlar ile durağan olanlar arasında yapılan ayrımın aslında kişinin içinde bulunduğu kültür-toplum-bilinç durumuna (Levi Strauss burada tren analojisini kullanır) göre şekillendiğini ifade ederek, bir kültür ya da toplumun dinamik ya da statik olduğunu niteleyen bu iddianın, içinde bulunulan duruma göre değerlendirilip değerlendirilmediğine dikkat etmeye çağırır ve şöyle der; *Bir kültürü devinimsiz ya da dural diye nitelemeye her giriştiğimizde bu görünen hareketsizliğin söz konusu kültürün gerçek özgünlüklerine ilişkin bilinçli ya da bilinçsiz bilgisizliğimizden kaynaklanıp kaynaklanmadığını ve bizimkinden farklı ölçütlere sahip bu kültürün aynı yanılısamanın kurbanı olup olmadığını düşünmeliyiz*. Bu açıdan Levi Strauss etnoloji kitaplarında ateş, çömlek yapımı vb. buluşların ilkel toplumlarda rastlantısal olarak bulunduğunun söylenmesinin sebebinin söz konusu buluşların üstün yeteneğini çağdaş insana saklama amacı güttüğünü ifade eder. Bkz. Levi Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, Çeviren: Haldun Bayrı vdğr., Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 39-40 ve 47.

göre bir değerlendirme mantığı içerisinde ileri-geri, uygar-barbar dikotomisine mahkûm etmektedir. Bu kapsamda Hegel'in tarihi doğu toplumlarıyla başlatıp Geist'in bilincine vararak özgürleştiği dünya tarihini batıda noktalaması önemli bir örnektir. Hegel'in doğu toplumlarından bahsederken onları durağanlığı vurgulayan mekânla, batıyı ise aktifliği ifade eden zamanla nitelmesi¹⁸ rasyonel öznenin cansız ve ruhsuz bir doğa olarak gerçekliği temsil edebilmesi için, onu sabitleştirip statik bir duruma getirmesi gibi, batılı rasyonel öznenin de temsil edebilmek için doğuyu statik olarak düşünmesi, politik bir hiyerarşi imasını da barındırmaktadır. Hegel'in tarih felsefesinden etkilenen Marks da, doğu toplumlarının tarihte ilerlemeyi sağlayacak özgürlük ve bilincin olmadığından hareketle, doğu toplumlarının tarihe sahip olmadığını vurgulama noktasında batılı izleği takip eder.¹⁹

Doğu toplumlarının bu rasyonalite çerçevesinde değerlendirilmesi bir anlamda doğunun, batı toplumlarının tarihsel bir bağlama yerleştirilmesi için bir ayna vazifesi görmesiyle ilişkilidir. Bu noktada Marks Hegel'in bir şey ancak karşıtı tanımlanarak bilinir düşüncesinden hareketle, batıyı doğu temelinde açıklaması bu amaca matuftur. Akılcılık batıya has iken doğu, batıya izafe edilen olumlu özelliklerin zıddı ile tanımlanarak doğunun konumlandırılması, bir anlamda Batının kendisini inşa etme yolu olarak önem kazanır. Bu nedenle aynı düşünce izleğini farklı bir açıdan ele alırken Johannes Fabian, özne konumundaki antropoloğun batı dışı dünyayı nesnesi olarak inşa ederken, aslında kendisini de tanımladığını ifade ederek şunları dile getirir: "*Oraya(uzaklarda veya köşebaşında olan egzotik yerlere) gitme isteğimiz gerçekte burada olma(yani dünyadaki yerimizi bulma ve koruma) arzumuzdur.*"²⁰ Zaten şarkiyatçılığın 19. yüzyıl başı gibi ortaya çıkması modern toplumların tanımlanmasında karşıt bir modele ihtiyaç duyulduğunun da en açık ifadesidir.²¹

Hegel ve Marks'ın doğu toplumları hakkında serdettikleri ifadelere paralel olarak, Montesquieu, Voltaire, Hume ve Kant'ın rasyonaliteye referansla diğer ırklar hakkında söyledikleri de böylesi bir düşünce tarzının diğer örneklerini oluşturmaktadır. Montesquieu *Hukukun Ruhunu* adlı eserinde beyaz

18 Lütfi Sunar, *Marks ve Weber'de Doğu Toplumlari*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 234-235.

19 Sunar, *Marks ve Weber'de Doğu Toplumlari*, s. 81-82.

20 Johannes Fabian, "Varolma ve Temsil: Öteki ve Antropolojik Yazı", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, Çeviren: Erdoğan Boz, Dipnot Yayınları, Ankara 2015, s. 98.

21 Sunar, *Marks ve Weber'de Doğu Toplumlari*, s. 30. İnsan doğasıyla ilgili genel yasa ve önermelere ulaşma düşüncesiyle ortaya çıkan antropolojinin de Batılı olmayan dünyanın sömürgeleştirilmesi ile birlikte ortaya çıktığının ifade edilmesi de bu nedenledir. Çünkü antropolojinin amaçlarından birisi de Batılı insanın kendisiyle ilgili bilgisindeki boşlukları doldurma isteği olarak görülür. Diane Lewis, "Antropoloji ve Sömürgecilik", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, Çeviren: Erdoğan Boz, Dipnot Yayınları, Ankara 2015, s. 61-63.

üstünlüğünü ifadeyle diğer ırklar hakkında şöyle der: “Bizim için bu varlıkların insan olduğunu varsaymak imkânsızdır. Çünkü eğer onların insan olduğunu varsayarsak kendimizin gerçek Hristiyanlar olmadığına inanmaya başlarız.” Voltaire ise siyah insanları kastederek; “Onların anlayış güçleri bizim doğamızdan farklı değilse bile en azından büyük oranda bizden aşağıdadırlar.”²² ifadelerini kullanabilmiştir. Hume’un ırkçı sözlerini ise Kant, Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde şöyle ifade eder;

Afrikanlı Negroların doğal olarak ahmaklığın üzerine çıkan hiçbir duyguları yoktur. Bay Hume herkese bir Negronun yetenekli olduğunu gösterecek tek bir örnek vermeleri için meydan okur ve ülkelerinden başka yerlere götürülen yüzbinlerce kara derili arasında birçoğunun, özgür bırakılmalarına karşın, gene de sanatta ya da bilimde ya da övgüye değer herhangi bir başka nitelikte büyük herhangi bir şey sunduklarının görülmediğini ileri sürer. Bu iki insan ırkı arasındaki ayrım öylesine özseldir ki, ansal yetenekler açısından da renk açısından olduğu denli büyük görünür.²³

Görüldüğü üzere modern epistemolojinin zemin hazırladığı etnosantrik düşünce, gerek Hegel ve Marks’ın doğu toplumları hakkındaki fikirlerine gerekse Fransız Aydınlanmasındaki isimlerin farklı ırk ve toplumlara ilişkin görüşlerine açık bir biçimde etki etmiştir. Onların rasyonel bir şekilde seyreten ve evrensellik arz ettiklerini düşündükleri kendi parametrelerinin üstünlüğüne duydukları inançları ve düalist bakışaçılılarıyla farklı olanı değerden düşüren iddiaları bu noktada gerek epistemik gerekse politik düzlemde her iki anlamıyla temsilci düşünme mantığının izlerini taşır.²⁴ Dolayısıyla böylesi bir düşünme biçimi, sadece epistemolojik bir mesele olmayıp, aşağı görülen alt sınıflar, sömürge halkları, kadınlar ve doğa üzerindeki tahakküm ile iç içe geçmiş bir görünüm arz etmektedir. Örneğin Kant’ın rasyonaliteyi etik yaşamın temeli sayması ve bu nedenle de ahlakın gerektirdiği yetilerin kadınlarda az bulunan diğer ırklardan olmak üzere siyahlarda neredeyse hiç bulunmayan özellikler olarak ifade etmesi bunun sonucudur.²⁵

22 Cornel West, “A Genealogy of Modern Racism” *From Modernism to Postmodernism*, Edited by Lawrence Cahoone, Blackwell Publishing, 2003, s. 306.

23 West, “A Genealogy of Modern Racism”, *From Modernism to Postmodernism*, s. 306.

24 Levi Strauss insanın-öznenin bilincin değil, kültürün dilin ve eğitimin ürünü olan toplumsal varlıklar olduğunu ifade ederek insanların, ürünü olduğu kültür ve toplum içerisinde diğer kültür ve toplumları değerlendirdiğini ifade etmesi bu noktada önem arz eder. Strauss’un bu mesele için verdiği tren analojisi önemlidir; bir yolcu içinde bulunduğu trenin hız ve yönüne göre diğer trenleri değerlendirdiği gibi insanlar da bu yolcu gibi kendi kültürüne sıkı bir şekilde bağlıdır. Bu nedenle biz doğduğumuz günden bu yana birtakım değer yargılarına sahip olduğumuz için bilgilerimiz, inançlarımız ve iddialarımız (gerek kendi toplum ve kültürümüz gerekse diğer kültür ve topluluklar için olsun) sahip olduğumuz değer yargılarına ve kültürümüze göre şekillenmektedir. Bkz. Levi Strauss, *Irak, Tarih ve Kültür*, Çeviren: Hal-dun Bayrı vdğr., Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 39-40 ve 47.

25 Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Çeviren: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul 2004,

Batının kendisini daima bir ötekine göre konumlandırması, doğal olarak ötekinin çarpıtılması ve kendi kimliğinin yüceltilmesinin de yolunu açmıştır. Bu noktada Edward Said'in sömürgeciliğin sadece kaba kuvvete dayanan bir hâkimiyet sistemi olmadığını birtakım bilgi formları yoluyla bir temsil sistemini içeren iktidar biçimi olduğunu ifade etmesi önemlidir. Zira Said'e göre temsiller birtakım amaçları olan ve belli işlevleri yerine getiren, özel bir tarihsel düşünsel hatta iktisadi ortam içerisinde söz konusu amaç ve eğilimlere uygun olarak işlerler.²⁶ Şarkiyatçılık olarak ifade edilen bu bilgi formu söz konusu temsil sistemini ve iktidar ilişkilerini ifade ederek batı dışındaki halklara dair imge ve bilgi formların çarpıtılarak, temsiliyet otoritesini batılı prototipe vermekte ve bu şekilde onların sömürgeleştirilmelerini meşrulaştırarak bir bilgi nesnesi haline getirmektedir. Zaten modern düşünce söylem yoluyla ürettiği doğu toplumlarının bir olgu olarak var olan bir gerçekliğe tekabül ettiği düşüncesinde olduğu için Said, oryantalizmi ele alırken batının doğu ile ilgili söylemlerinde, gerçeklik ifade etmeyen-gerçekliğe tekabül etmeyen temsillerden ibaret olduğu yönündeki postyapısalcı düşünceyi benimsemesi de bu nedenledir.²⁷ Said burada batının öteki imgesinden hareketle doğu toplumları üzerinde bir egemenlik kurma, onu yeniden sunma-varlığa getirme (re-presentation) yoluyla temsiller ile ilişkilendirerek otorite arzusunu bilgi-güç ilişkileri bağlamında Foucault'a dayanarak yapmaktadır. Batı kendi zihninde yansıttığı temsil ettiğini düşündüğü bir doğu imajı üzerinden hükme varmakta ve yine zihnindeki doğu temsiline dayalı olarak kendini tanımlama ve meşrulaştırma yoluna gitmektedir. Böylece doğunun olduğu gibi algılanması mümkün olmamaktadır.²⁸ Bu nedenle şarkiyatçılık söylemi içinde üretilen doğu imgesinin gerçek bir doğuya tekabül etmediği batılı söylem içerisinde üretilen ve sömürgeciliği meşrulaştıran bir yapıya sahip olduğu ifade edilir.²⁹ Edward Said'in *Oryantalizm* çalışmasında da ifade etmeye çalıştığı gibi doğu imgesi aslında batılı zihnin fantezilerinden fobik bir yansımasından başka bir şey değildir.

Felsefenin Yunan mucizesi şeklinde değerlendirilmesi de modern düşüncenin ırkçı ve sömürgeci anlayışı ile yakından ilgilidir.³⁰ Zira 18. yüzyılın ilk yarısına kadar Yunanlıların felsefeyi Mısırlılardan öğrendiklerine dair genel bir uzlaşma söz konusuysen bu kanaatin üzerinden bir yüzyıl geçmeden 18.

s. 228; Ayrıca bkz. Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 105.

26 Edward Said, *Şarkiyatçılık*, Çeviren: Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul 2014, s. 285-286.

27 Stuart Sim, "Edward Said", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 372.

28 Said, *Şarkiyatçılık*, s. 31; Ayrıca bkz. Sunar, *Marks ve Weber'de Doğu Toplumlari*, s. 43-44.

29 Burak Köse, "Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram", *Cogito*, (Foucault Özel Sayısı), S. 70-71, 2012, s. 461.

30 Martin Bernal, *Kara Athena*, Çeviren: Özcan Buze, Kaynak Yayınları, Ankara 2016, s. 49.

yüzyıl ikinci yarısında felsefenin farklı kültür ve toplumlardan etkilenmesinin Yunan'da başladığı kanaati hâkim olmuştur. Felsefe tarihinin yeniden yazıldığı bu an batının diğer toplumları inşa ettiği an olarak görülür.³¹ Felsefenin doğulu kökenleri dönemin paradigmasına uymadığı için (zira batı dışı ırk ve toplumların anlayış kapasiteleri batılılardan aşağı olduğu için felsefenin kökeni yine batının kendisine dayanmalıdır) yeni bir paradigma ortaya çıkmıştır ki bu da Yunan mucizesi şeklinde kabul görmüştür.³² Felsefenin bir Yunan mucizesi olarak görülmesi, tarihin Avrupa merkezli bir paradigma ekseninde yeniden yazılması ve modern Avrupa'nın tarihin telosu olarak kurgulanması söz konusu düşünce dünyasının politik anlam içerimlerini göstermesi bakımından önemli bir noktadır. Bu çerçevede modern politik düşüncede ortaya çıkan ilerleme fikri, özgürlük, eşitlik, demokrasi vb. idealler ile böylesi bir düşüncenin kip ve kalıplarına uymayan grup ve toplumların ötekileştirilerek onlar üzerinde kurgulanan bir takım düalist ayrımlar yoluyla entelektüel hâkimiyet kurma ve bu bilginin getirdiği güçle birlikte politik bir hâkimiyetin de yolunu açmıştır. Modern dönemin öncüsü olarak Bacon'un "bilgi güçtür" iddiasıyla aslında bilginin salt nesnel bir şey olmayıp onun güç ilişkileriyle olan yakınlığına dikkat çeken sözü bu düşünce tarzının en erken örneğini oluşturur. Bu anlamda Bacon, nasıl doğaya bir güç uygulayarak sırlarını elde etmek isteyen bir kadın olarak görüyor idiyse, bu düşünce tarzı yani modern rasyonalite, üçüncü dünya ülkeleri ve onun halkları üzerinde güç ilişkilerinin uygulandığı ve bu halkların sömürülecek bir doğa olarak görülmesi ve sömürgecilik faaliyetlerinin bu anlayış tarafından şekillenmesinin yolunu açmıştır.³³ Zira batı toplum ve kültürü dışındaki toplumlar, sadece batı normlarıyla ilişki içinde temsil edilebilirler.³⁴ Böylesi bir kimlik kendisini merkezde gören ve diğer varlıkları çevreye yerleştiren bir yapıya sahiptir. Söz konusu kimlik rasyonalitesi ile temayüz ettiği için, böylesi bir kimlik için akıl ilerlemenin ve mutluluğun anahtarıdır. Bu akıl ve bilim ise Avrupa dışında yeterince gelişmediği için Avrupa dışındaki dünya bir mutsuzluklar dünyası olarak görülür.³⁵

31 Zeynep Direk, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Başkalkı Deneyimi*, YKY, İstanbul 2013, s. 24.

32 Bernal, *Kara Athena*, s. 47-49.

33 Marcus Raskin, "Hikaye Anlatma Zamanı", *Postmodernizm ve Rasyonalite*, Çeviren: Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan, Bgst Yayınları, İstanbul 2008, s. 21. Modern bilgi anlayışı nesne olarak ötekinin yeniden sunumu-temsil edilmesi noktasında farklı kültürler üzerinde çalışan antropolojide de etkisini göstermiştir. Özne pozisyonundaki antropolog insan doğası kavramından hareketle diğer insan türlerini inceleme nesnesi yapan ve onları birtakım mutlak iddialar içerisinde tanımlayan konuya gönderme yapar. Detaylı bilgi için bkz., Alper Sezener, *Postmodernizm ve Antropoloji*, Çatı Kitapları Yayınları, İstanbul 2014

34 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s. 345.

35 Jorge Larraín, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çeviren: Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s. 195.

Bu bağlamda modern düşüncede rasyonalite sahibi eril ve beyaz özne kimliği, sadece epistemolojik tavrın bir merkezi olmayıp, aşağı görülen alt sınıflar, sömürge halkları, kadınlar ve doğa üzerindeki tahakküm ile iç içe geçmiş bir kavramdır. Farklı toplum ve kültürler üzerinde entelektüel gücün getirdiği etkiyle, birtakım söylemlerin üretilmesinin de yolunu açan modern epistemoloji, temelinde yer alan ve öznenin doğasından hareketle ürettiği bilgiyi, nesnellik, bilimsellik, rasyonellik ve evrensellik nosyonlarıyla meşrulaştırmak suretiyle, pratikteki yanlılığını gizlemekte ve baskıcı bir yapıya bürünmektedir.³⁶ Derrida'nın batı metafizik düşünme biçimini eleştirirken doğu-batı, uygar-barbar, ileri-geri gibi dikotomilerini "beyaz mitoloji" olarak tanımlaması bu noktada ilginçtir. Burada beyaz kavramı modern düşüncenin etnik tutuma işaret ettiği gibi aynı zamanda temsil edenin kendisi ve temsil etme eylemi sanki yokmuş gibi gösterilmesini sağlayan beyaz mürekkep ile yazılmış olmasına göndermede bulunmaktadır.³⁷ Dolayısıyla böylesi dikotomik bir düşünme biçiminin rasyonel, beyaz ve erkek egemen bir öznenin hem kendisine hem de dünyaya karşı olan epistemik tavrını ve değerlerini, kendisinden farklı olan toplum ve kültürler üzerine de empoze etmesi ve evrenselci bir söylem yoluyla bu iddialarını mutlak bir hakikat gibi lanse etmesi, fark'ın nefes almasına imkân tanımayan ve onun üzerinde adeta ontolojik bir emperyalizm uygulaması olarak görülebilir.

Geldiğimiz bu noktada postmodern düşüncenin üzerinde durduğu iki konunun, temsil karşıtlığı ve farklılıkların geliştirilmesi olduğunu söyleyebiliriz.³⁸ Zira postmodern düşünce epistemolojik bir şiddete vücut veren ve kendi kimliğimizi güvence altına alma adına farkın, bir ötekine indirgenerek yadsınmasına karşı çıkmaktadır. Özdeşlik fikrine dayanan temsil düşüncesinin karşısında ötekinin nefes almasını sağlayan fark felsefeleri bu açıdan postmodern düşünce ve onların temsil fikrine yönelik muhalefeti sebebiyle önem arz etmekte ve böylesi baskıcı bir tutum yerine farklılıkları onaylayan bir tutuma açılmaktadır.

Farka Yönelik Duyarlılık Olarak Postmodern Düşüncede Temsil Eleştirisi

Postmodern düşünce açısından özsel bir kimlikten ziyade çoklu ve akışkan kimlikler olduğu için artık farklılıklar olumsuz sıfatlarla nitelendirilebilecek ve belli bir "öz"den yoksunluk çerçevesinde anlaşılacak bir şey ol-

36 West, "A Genealogy of Modern Racism", s. 298-299.

37 Tuğrul İlter, "Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm", *Küresel İletişim*, S. 1 2006, s. 10-11.

38 Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çeviren: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 160.

maktan öte, pozitif ve önem verilen bir değer konumuna gelmiştir. Bu nedenle postmodern dönem, egemen söylem ve kimlik tarafından bastırılan, ezilen, kendi sesini seslendiremeyen azınlıkların, farklılıkların yani *standar-dın* altında kalanların kendilerini ifade etme olanağı bulunduğu bir atmosfer olarak değerlendirilir. Artık evrensel ortak kimliklerin yerine akışkan ve çoklu kimliklerin ön plana çıktığı postmodern düşünceyle birlikte evrensel-lik, tikeli tümel yerine koyan bir aldatmaca olarak görüldüğü için kimlikler de bundan böyle evrensel değerler üzerinden değil tikellikler üzerinden değerlendirilmektedir.

Postmodern düşünce açısından mutlak ve evrensel olduğu varsayılan bir kimlik aslında normleştirilmiş ve mutlaklaştırılmış bir öznellik biçimi olarak görülür. Zira mutlak ve evrensel olduğu düşünülen kimlikler aslında hep bir karşıta göre konumlandırıldığı için mutlak ve evrensel olmaktan ziyade tarihsel, politik ve kültürel olmak durumundadır. Kimlikler evrensel değildir çünkü bu kimliklerin mutlak bir özleri yoktur sadece bir karşıtına göre konumlandırılmak suretiyle mutlaklaştırılıp evrenselleştirilmişlerdir. Postmodern düşüncenin mutlaklaştırılmış belli bir kimlik karşısında farka yönelik ihtimamı ve bu minvalde temsile yönelttikleri eleştiriler paralel bir seyir izler. Fark meselesi özellikle Nietzsche'nin açtığı ufukta devam eden postmodern düşünce çizgisinde Foucault'dan Lyotard'a, Derrida'dan Deleuze ve Levinas'a kadar Batı metafizik düşünce geleneği boyunca ıskalanan, yok sayılan ve ötekileştirilen varoluşlara dikkat çekmek ve onların sesi olmak kaygısıyla fark felsefelerinde³⁹ açığa çıkar.

İlk olarak Nietzsche'nin temsile yönelik eleştirileri ve fark felsefesi, postmodern düşünce üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu için önem arz eder.⁴⁰ Onun batı metafizik düşünce geleneğine yönelik eleştirileri, söz konusu düşünme biçiminin bir takım dualiteler ekseninde vücut bulduğunu

39 Postmodernler mutlak temsilin imkansızlığından dolayı fark(felsefesi) kavramını ileri sürer. Fark, düşünülen ile dışarıda duran ya da bir ile çok arasında kapatılamayacak bir mesafe olduğu ve bu ikisinin asla birbirlerine uymadıklarını ifade eder.

40 Farka yönelik batı düşünce geleneği boyunca devam eden bu olumsuz tutum ve farkın rasyonel düşünceden dışlanması postmodern düşünceden ve Nietzsche'den önce ilk olarak Hegel felsefesinde yeniden ele alınır. Hegel, kimlik ve farklılık meselesinin anlaşılması bağlamında felsefi düşünce serüveninde uğranılması gereken önemli bir duraktır. Zira Hegel, hem klasik hem de modern felsefedeki özdeşlik fikrinin farklılığa yönelik olumsuz tutumunu göstermesi bakımından özcü felsefe geleneği içerisinde düşünülür. Bunun nedeni ise Hegelin bir açıdan bütün farklılıkların gelecekteki bir sentez aşamasında bütünleştirileceği fikriyle "fark"ın olumlanmasına için hem bir zemin teşkil etmesi hem de bu farkların sentez aşamasında aşılması gereken olumsuz bir öge olarak gördüğü için postmodern düşüncenin fark duyarlılığı ekseninde sıkça eleştirilere konu olmasından kaynaklanır. Bu eleştirilerin yanısıra Hegel'in felsefesi kendisinden sonraki fark felsefeleri açısından aslında önemli bir zemin fonksiyonu da görmektedir. Zira Hegel felsefesinde tarihsel olanla kavramsal olanın arasındaki ontolojik ilişkinin vurgulanması aslında kavramsal olanın kendisini tarihe açarak gerçekleştirdiği fikri tezahür ettiği şekliyle dünyanın olmuş bitmiş bir şey olarak ele alınmayacağına dolayısıyla etik politik birtakım soyut kavramların geleceğe açılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 25-30.

ifade ederek, bu dualistik düşüncenin hem farklılıkları özdeşlik düzleminden hareketle inşa ettikleri hem de farklılıkları, bu dualistik düşünce yoluyla değersizleştirdiği iddiası kendisinden sonraki postmodern düşünce çizgisi için önemli bir ufuk sağlamıştır.⁴¹ Çünkü Nietzsche açısından batı metafizik geleneği birtakım dikotomiler yoluyla oluşu varlığa indirgeyerek farklılıkları rasyonel bir şema içerisinde yok sayan-değersizleştiren bir karaktere sahiptir. İşte bu nedenle Nietzsche standardize edici kategoriler yoluyla yaşamın ve varoluşun sabitlenmesine yol açıldığını bu durumun da doğal olarak farklılıkların aleyhine sonuçlandığını ifade etmiştir.⁴² Fark meselesini ele alırken Nietzsche bu minvalde perspektival hakikat anlayışı ve etik alandaki çoğulculuğu ile fark düşüncesine katkıda bulunur. Öncelikle Nietzsche, monist bir ahlak anlayışı üzerinden dayatılan kimliklerin, farklılıkları yok etme arzusu taşıdığını öne sürerek farka ve tekil olana dikkat çekmeye çalışır. Çünkü ona göre günah ve suç kavramları ötekini eylemlerinden koparma ve ötekinin farkını yok etme arzusu taşıyan bir karaktere sahiptir. Monist ahlak anlayışını bu minvalde eleştiren Nietzsche farklılıkları belli bir aynılık içerisinde elimine ettiğini düşünür, zira söz konusu ahlak anlayışı farklılıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir temayüle işaret eder.⁴³

Ayrıca Nietzsche'nin olumsuzluk fikri, oyun ve oluş düşüncesi sabitlik ve mutlaklık gerektiren temsilci düşünüm biçimi üzerinde önemli soru işaretleri uyandırmıştır. Bu bağlamda Nietzsche, insandan ve onun değerlemelelerinden bağımsız ve rasyonel olana uygun bir gerçeklik anlayışını sorgulamaya ilk açanlardandır. Nietzsche modern dönemde iddia edildiğinin aksine akledilir bir gerçeklik ve bu gerçekliği kavrayabilen/temsil edebilen bir özne anlayışına karşıdır. Zira oluş içerisinde dış dünya diye nitelendirilen her şey bir yorumdan ibarettir ve bu oluşun arkasında olgusal ve rasyonel bir gerçeklik ve bu gerçeklik üzerinde karar sahibi bir özne-insan da yoktur.⁴⁴ Bu nedenle sabit gerçekliklerden ziyade yorumların dünyasına açılan Nietzsche, yorumlamanın bir tür egemen olma tutkusu içeren güdüler tarafından gerçekleştirildiğini düşünür. Bu güdülerin ise hâkimiyet kurmak istedikleri kendi perspektifleri vardır.⁴⁵

41 Küçükkalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 47-48. Nietzsche'nin jeneolojisini derinleştiren Foucault, Lyotard ve Deleuze bu bağlamda temsilci düşünüm biçiminin ciddi bir eleştirisini yapmak suretiyle farklılık meselesine önemli bir perspektif sağlamışlardır.

42 Küçükkalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 33-34

43 Küçükkalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 43-44.

44 Arthur Danto, *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 14-15.

45 Friedrich Nietzsche, "Yorum Üzerine" *İnsan Bilimlerine Prologemona*, Der. ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 285-286.

Herhangi bir yorum veya inşa faaliyetinin dışında veya ötesinde objektif bir varlık alanına işaret etmediği için Nietzsche açısından dünyaya ilişkin iddiaların, onu doğru ya da yanlış temsil ettiğini söylemek de mümkün değildir. Bu noktada Nietzsche, bilgi ve oluşun birbirini dışladığını ifade eder. Zira dünya tam bir sabitlik-statiklikten yoksun olduğundan ötürü mutlaklık ifade eden bilgilerimizin de yanılısına olmanın ötesinde bir hakikat değeri olamaz. Daha Nietzscheci bir ifadeyle söylendiğinde oluş halinde olması nedeniyle dünyanın donmuş kavramlarla anlaşılması mümkün değildir.⁴⁶ Nietzsche bu minvalde kavramların gerçekliği temsil ettiği fikri üzerine kendisini inşa eden modern düşünceyi eleştirerek, aslında kavramların, gerçekliği çokluk ve çeşitliliğinden yoksun bırakan şemalar olduğunu ifade eder. Çünkü kavramlar eşitlenemez olanı eşitleme yoluyla iş gördüğü için, çokluğu bire-bütüne indirgeyerek çokluktaki zenginlik ve çeşitliliği yok etmektedir.⁴⁷

Heidegger de tıpkı Nietzsche gibi batı metafizik düşüncesinin hakikat kavrayışını, yaşamı yadsıyan ve kavramsal düşüncenin egemenliği altında olan yönünü eleştirerek fark felsefesini gerçekleştirir. Bu bağlamda o, Nietzsche gibi duyu algılarımızın yalnızca görünenle sınırlı olduğu için dünyanın ontolojik yapısını-gerçekliğini veremeyeceğini ifade ederek Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımı unutan ve bu nedenle de Varlık'ı hep bir varolan olarak kavrayan batı metafizik düşünce geleneğini eleştirir. Zira bu düşünce tarzı Varlığın varolan olarak düşünülmesi sebebiyle onu mevcut bir varolan olarak düşünerek yanlışa düşmüştür. Varlık, bir varolan olarak tasarılanıp vücuda getirilemez. Çünkü Varlık, varolanlardan bütünüyle farklıdır ve o bir varolan olmayandır.⁴⁸ Ona göre varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımı ıskalayan batı metafizik düşünce geleneği varlığı bir varolana indirgeyerek epistemolojik bir varlık kavrayışına saplanıp kalmıştır. Söz konusu düşünce geleneği böylece belli bir varlık yorumunu esas almak suretiyle farklı varlık tarzlarının yadsınmasına da yol açmıştır.⁴⁹ Çünkü Heidegger açısından Varlık temsillerle kavranmaya çalışıldığı için ontolojik farkı ıskalanmıştır. Heidegger bunu Hegel'den alıntıladığı şöyle bir örnekle açıklamaktadır; bir kişinin ısrarla meyve isteyerek, elma, armut vb. gibi belirgin isimlerle değil de tümel olan bir kavramla meyveyi istemesi nasıl ki elma armut gibi tek tek varolan meyvelerin varlığını-farklılığını ıskaladıysa, varolanlar ile onların varlığı arasındaki farkın ıskalanması

46 Alan Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik" *İnsan Bilimlerine Prologemona*, Der. ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 20.

47 Detaylı bilgi için bkz. Allan Megil, *Aşırılığın Peygamberleri; Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida*, Çeviren: Tuncay Birkan, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 99-104.

48 Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, Sentez Yayınları, İstanbul 2008, s. 174.

49 Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 54.

da bunun gibidir. Zira meyve temsildir, varolanlar ise tek tek elma armut vb.dir. Tıpkı bunun gibi epistemolojik düzlemde temsil, tümel olanı öne çıkararak farkın üzerini örtmektedir. Bu nedenle temsilin, tek tek varlıkların karşısında tümele olan vurgusu sebebiyle farklılıkları ıskaladığı aşikârdır. Heidegger işte bu noktada geleneksel düşüncenin varlık kavrayışını bu meyve örneğine benzetir. Zira bu örnekte olduğu gibi varlık kavrayışı tek tek varlıkları tümele dayalı kategoriler-kavramlar yoluyla yani temsil ile anlamaya çalıştığı için farklılığın üzerini örtmekte ve varolanlar ile onların varlığını birbirine karıştırmaktadır.⁵⁰

Heidegger bütün bir batı metafizik geleneği boyunca varlığını sürdüren ve temsil fikrine de zemin teşkil eden mütekabiliyetçi doğruluk ve hakikat anlayışını, Varlığın unutulmasının bir parçası olarak görüp şiddetle eleştirir. Heidegger'e göre varlık, kendisini ifşa ve gizlenme eylemlerine bağlı olarak açığa çıkarıp gizlediğinden dolayı hakikat de (*aletheia*) gerçekte bu ifşa ve gizlenme sürecine işaret etmektedir. Varlığın zamansallığına yönelik bu vurgu Heidegger'i bir yandan metafiziksel ve tarih dışı karakterdeki varlık ve hakikat anlayışını eleştirme imkânına sevkederken, diğer yandan da zamansallığı dikkate alan bir düşünme tarzıyla tarih dışı hakikat varsayımı üzerine kurulu bir düşünme tarzı arasında bir ayırım yapma imkânına taşır.⁵¹ Buna göre biri Varlığın anlamı ve hakikatini gizleyen temsilci ve hesapçı düşünme (*calculative thinking*) tarzı, diğeri ise Varlığın zaman içerisindeki ifşasını dikkate alan ve onun sesine kulak kesilen metafiziksel olmayan düşünce (*non-metaphysical/contemplative thinking*) tarzı olmak üzere iki düşünme biçiminden söz edilebilir.⁵²

Nietzsche ve Heidegger'den gelen düşünce geleneğinin farklılıklara yönelik olumsuz tutumuna yönelik eleştiriler, Foucault ile birlikte daha geniş bir anlam aralığında ele alınır. Özellikle Nietzsche'nin jeneolojik yöntemini genişleten Foucault fark meselesini iktidar ilişkileri üzerinden gerçekleştirir.⁵³ Öncelikle Foucault fark meselesini ele alırken, sınırlayıcı ve disipline edici iktidar biçimlerinin "dışarısına" ilgi duyar. Zira akıl iktidar ilişkilerinin sınırladığı bir alan içerisinde işlev gördüğü için, "dışarısının" akla dayanarak temsil edilebilmesi söz konusu değildir. Dışarısı Foucault açısından rasyonel temsil şemalarının iş göremeyeceği bir alan olması ha-

50 Sinan Kılıç, "Martin Heidegger'in Ontolojisinde Fark Metafiziği", *Felsefe Dünyası*, 2016, S. 63. s. 164-165.

51 Kasım Küçükalp, "Bulunuş Metafiziği", *Felsefe Sözlüğü*, Editör: Ahmet Cevzici, C. 2, Etik Yayınları, İstanbul 2004, s. 891.

52 Kasım Küçükalp, "Is a Non-metaphysical Religious Thought Possible? –Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger's Onto-theology Criticism" *İlahiyat Studies* Vol: 2, 2011, s. 148.

53 Zira Foucault açısından sözkonusu soykütük yöntemi bir anlamda totalleştirici anlatılar yoluyla bastırılan tikel söylemleri, bilgileri, sesleri ve farklılıklara bir alan açmak ve geri kazanmak için bir imkandır.

sebiyle olumsuz, farkın ve tekilin alanıdır, “düşünceyi koşullandıran bir düşünülemezdir.”⁵⁴ Burada dışarının karşıtı olarak eleştirilen şey “içerisidir” yani temsil fikrinde çokça gördüğümüz aynılık-ötekilik düalizmi ekseninde kalınan noktayı ifade eder. Bu aynılık-ötekilik düalizmine karşı postmodern düşünce'de dışsallık-dışarısının bir imkânı olarak fark meselesi de, bu çerçevede gündeme gelir. “Dışarı” teması, temsil ile “şey”in mütakabiliyeti arasındaki bir sızıntıyı ifade eder. “Dışarı” aslında kendini aynının karşıtı olarak ötekilik özelliklerinin dışında var edebilen, aynılık-özdeşlik düşünce'sine tabi olmayan, belirlenemez, sınırlandırılmaz ve temsil edilemez bir farklılık düşüncesidir.⁵⁵

Foucault'un bu minvalde aynılık-ötekilik düalizmine saplanan temsili eleştirisi ve fark meselesine eğilmesi daha önce bahsettiğimiz gibi iktidar ilişkileri üzerinden gerçekleşir. Farklılıklar üzerinde bilgi yoluyla kurulan iktidar ilişkilerini ifşa ederek, akıl hastaneleri hapisane vb. kurumların aslında hâkim paradigmalara uymayan, yani farklı olanı dışlayan veya ehlileştirilen normalleştirme pratiklerinin iskân edildiği kurumlar olarak görür. Foucault açısından bu kurumlar toplumdaki egemen bir grubun kendi iradesini diğerlerine dayatma tarzının ifadesidir.⁵⁶ Modern toplumlarda oluşturulan tıp, psikiyatri, eğitim, psikoloji gibi disiplinler ile örneklendirilen insan bilimleri kişiler üzerindeki bilgi iddialarıyla onları kontrol ve disiplin altına almaya çalışmakta ve toplumsal alanda belirledikleri normallik vasfını topluma dayatmak suretiyle iktidar söylemini meşrulaştıran bir fonksiyon icra etmektedir. Bu normalleştirme süreci Foucault açısından farklılıkları özdeşleşmeye zorlayarak, birbirine uyarlayarak yararlı hale getirmeye izin veren bir yapı arz eder.⁵⁷ Foucault'ya göre disiplinler insani çeşitliliği düzene sokmaya yönelik teknikler olarak denetleme ve kontrol etme fonksiyonunu icra

54 Goodchild, *Arzu Politikası*, s. 212. Foucault'dan sonra Deleuze de böylesi bir düşünülemez düşünülebileceği koşulları araştırmaya girişecektir.

55 Çağrı Uluer “Blanchot'nun Bekleyiş Unutuşu'u Yahut “Dehors'un”(Dışarının) Kırılmalı Üzerine”, *Mesele Dergisi*, S. 91 <http://meseledergisi.com/2014/07/blanchotnun-bekleyis-unutusuu-yahut-dehorsundisarinin-kirilganligi-ustune/> Foucault son döneminde dışarının düşüncesi belirlediği an kaybolan veya yeni bir içeri yaratılarak dışarı olma özelliğini kaybeden yönünü keşfeder. Bu dönemden sonra Foucault artık radikal bir fark ve dışsallık iddiası her zaman için bir rüya-ideal olmaktan öteye geçemez. Bundan sonra sınır deneyimler fikri var Foucault'da Bu da algımızın ve deneyimselliğimizin sınırlarını ifşa ederek bir başka deneyimselliğin de mümkün olduğunu gösteren şey demektir. Sınır deneyimler iktidar ve öznelleşme süreçlerine karşı bir direniş olanağıdır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Çağrı Uluer, a.g.m.

56 Michel Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1992, s. 250-251; Ayrıca bkz. Sim, “Postmodernizm ve Felsefe”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 6.

57 Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 231.

ettikleri için⁵⁸ bireylerin farklılıklarını ve çeşitlilik arz eden durumları aynı (normal) altında disipline ederek onları bir düzen içerisinde tahakküme müsait bir nesne haline getirmektedir. Zira Foucault bireyleri belli kategorilere ve kimliklere mecbur etmeyi modern disiplinler iktidarın işlev görme biçimi olarak düşünür.⁵⁹ Foucault bu açıdan kimliklerimizi, varlığımızı tanımlayan ve kim olduğumuzu normallik ve anormallik sınırları çerçevesinde bize empoze eden disiplinleri ifşa etmekte ve müşterek-ortak kimliklerin baskıcı bir özdeşleştirme olduğunu düşünmektedir. Çünkü daha öncede ifade edildiği üzere, gerçekte bir inşa olan kimliklerimizin verili nesnel bir özü söz konusu değildir. Bizler tarihsel varlıklar olduğumuz için sahip olduğumuz kimlikler-benlikler de tarihsel olarak üretilmiş olmak durumundadır.⁶⁰

Foucault bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde fark meselesini epistemoloji bağlamında ele alırken postmodern düşünce açısından önemli bir diğer isim olarak Deleuze ontoloji tartışması bağlamında fark düşüncesine yönelir. O da Foucault gibi Nietzsche'nin metafizik eleştirilerinden beslendiği için varlığı bir oluş olarak ele almak suretiyle oluşun farkın nefes almasına bir imkân tanıdığını düşünür. Deleuze açısından oluşu yadsıyan bir ontoloji aşkınlık düşüncesini (batı metafizik geleneğinde olduğu gibi) ön plana çıkarırken oluşa önem veren bir ontoloji içkinlik düşüncesiyle temayüz eder. İşte bu noktada aşkınlık düşüncesi farklılıkları birlik içerisinde elimine eden bir karaktere sahipken içkinlik fikri fark için önemli imkânlara sahiptir. Bu açıdan Deleuze klasik ve modern düşüncenin özdeşlik mantığı ile şekillendiğini ifade ederek, böylesi bir düşüncenin farkı yadsıyan bir karaktere sahip olduğunu ifade ederek, oluşu tekili ve farkı merkezine alan bir düşünce arayışına girer. Deleuze'ü böyle bir arayışa sevkeden husus ise tabidir ki, klasik ve modern düşüncenin totallik ve evrensellik arayışının bir neticesi olarak fark üzerinde kurdukları otoriter ve baskıcı yönlerdir. Zira o böylesi otoriter bir düşüncenin farklılıkları dışlayan ve böylece etik politik sonuçlara gebe olan yapısından dolayı eleştireldir.⁶¹

Deleuze böylesi bir metafiziki düşüncüyü *temsil felsefesi* olarak adlandırır. Zira böylesi bir düşünme biçiminde hâkim olan ilke özdeşlik ilkesidir ve bu ilke yoluyla fark bir içerisinde yok sayılır. Birin çok veya özdeşliğin fark üzerindeki bu öncelik ve üstünlüğü oluş ve yaşamdan uzak olan kavramsal bir düşünme biçimine ve gerçeklik anlayışına götürür. Böylesi bir gerçeklik

58 Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 274.

59 Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 243.

60 Allison Weir, "Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler" *Kimlik Politikaları*, Editör: Firat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, s. 108-109 ve 123.

61 Küçükkalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 83-84.

ise yaşam ve oluşun dışında rasyonel bir varlık anlayışı ekseninde aşağıdan yukarıya gittikçe yetkinleşen bir hiyerarşik görünüm arz eder. Deleuze'ün dikey ve ağaç biçimli düşünce tarzı olarak adlandırdığı tam olarak böylesi bir düşünme biçimidir.⁶² Deleuze ve Guattari'nin fark meselesini klasik dönemden bu yana süregelen düşünme biçimlerinin totallik ve evrensellik fikriyle ilişkili olarak açıklaması bu noktada önemlidir. Onlar özellikle böylesi bir düşünme biçiminin tikeller üzerinde uygulanan baskıcı ve egemen gücün etik-politik tezahürleri üzerinde dururlar. *Fark ve Tekrar* adlı eserinde gerçekleştirdiği temsil eleştirisini⁶³ Platon'dan bu yana süregelen Batı felsefi söyleminin dayandığı zeminden hareketle yapmaktadır. Yani bilginin bir temele oturtulma çabası, bütünü kavranabildiği ve farklılıkların, mutlak ve değişmez olan bir şeye kıyasla fark olarak anlaşıldığı düzlemi eleştirir. Zira böylesi bir düşünme biçiminde farklılık sadece özdeşliğe ve bütüne kıyasla anlaşılabilir.⁶⁴ Bu açıdan Deleuze, gerçekliği söz konusu aşkın ilke temelinde açıklamaya çalışan Batı düşünce geleneğinin, totalleştirici tutumuyla farklılıkları yadsıyan bir mahiyete sahip olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Onlar hakikati dışsal bir gerçekliğe bağlayan geleneksel düşünce tarzını yadsıyarak, böylesi bir düşünme eyleminin aşkınlık düzlemleri ya da temsil felsefelerine hizmet ettiğini ifade ederler.⁶⁶ Bu çerçevede klasik metafizik ve modern temsil epistemolojisinin arasındaki yakın ilişki birlikte ele alındığında Antik dönemden bu yana süregelen rasyonel ve evrensel bilgi ve hakikat iddialarının farklı olan düşünce ve varoluş imkânını ortadan kaldıran ve böylece etik-politik düzlemde bir özdeşlik mantığı ile hareket ederek farklı yaşam tarzlarının ve varlıkların yadsınmasına hizmet ettikleri söylenebilir. Bu nedenle Deleuze ve Guattari'nin fark felsefesi ve buna bağlı olarak temsil eleştirisi, salt epistemolojik bir mesele olmaktan ziyade politik anlam içerimine sahip olan bir mahiyet de arz eder.

62 Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 90-91.

63 Deleuze temsil eleştirisini yaparken özdeşlik ve temsil mantığına indirgenemeyecek bir fark felsefesi arayışına girişmektedir. Çünkü Deleuze açısından farkı, benzerlikten yola çıkarak açıklama girişimi, özdeşliğin farka öncel olduğu bir temsil mantığına dayanır. Bu bakış açısına göre fark, bir farklılaşma değil tersine olmuş bitmiş bir şey olarak anlaşılmaktadır. Halbuki Deleuze açısından fark demek, iki şeyin birbirine benzemezliği olmaktan ziyade bir fark oluş ve farklılaşma olarak olgu değil olay-oluş düzleminde değerlendirilir. Bu bağlamda Deleuze *Fark ve Tekrar* adlı eserinde yeni bir fark kavramı ortaya koyarak temsil eleştirisini gerçekleştirir. Fark eğer olmuş bitmiş bir şey olarak değil de bir süreç ise o halde mutlak bir temsil de mümkün olmayacaktır. Zira söz konusu fark oluşu temsil etmek için onu sabit bir hale getirmek ve öyle temsil etmek gerekir. Oysaki fark bir oluş sürecidir. Bkz. Erol Er, *G. Deleuze ve Fark Felsefesi*, s. 51; Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 98-100.

64 Simon Tormey, "Kendi Hesabına Konuş; Deleuze, Zapatismo ve Temsil Eleştirisi", <http://cevirieylem.tumblr.com/post/4013892192/kendi-hesab%C4%B1na-konu%C5%9F-deleuze-zapatismo-ve> 10. 06. 2016, 20:30.

65 Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 83-84.

66 Sadık Erol Er, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Çizgi Yayınları, Konya 2012, s. 50.

Fark meselesi bağlamında Lyotard'ın felsefesi ise, onun bilgi anlayışı ile temayüz etmektedir. Lyotard modern dönemin metaanlatılar (özellikle bilim) yoluyla farklılıkları dışlayıcı bir mahiyete sahip olduğunu düşünür.⁶⁷ Zira metaanlatılar hayatın ve hakikatin tek bir anlamını sunma iddiasında oldukları için, diğer anlatıları yadsıyarak dışlarlar ve bunların doğru olmadığını, gerçekliği yansıtmayı temsil etmediğini düşünürler. Örneğin lineer tarih anlayışı, farklı tarihsel deneyimleri dışlayarak insanlık tarihini tek bir tarihin temsil ettiğini düşünen bir metaanlatı olarak ortaya çıkar. Bu açıdan lineer tarih anlayışı hem ileri olarak görülen ve evrensel olduğu düşünülen yaşam tarzları ve düşünceleri dışındaki şeyleri değerden düşüren bir karaktere, hem de bu evrensellik ve rasyonellik söylemleri yoluyla diğerleri üzerinde epistemik bir şiddet kuran ve onları değerden düşürerek kendisini meşrulaştıran bir düzleme sahiptir.⁶⁸

Derrida da düşüncedeki otoriter ve hiyerarşik yapıları ifşa ederek Platon'dan bu yana evrensellik, bütünlük gibi kavramlardan yola çıkarak Batı felsefi söylemindeki bastırılmış farklılıkları açığa çıkarmak için söylemin başından beri dışarıda bıraktığı ile ilgilenir. Bu noktada Derrida açısından dışarıdaki ile ilgilenme ve yüzleşme etik bir meseledir. Onun yapısökümü bu açıdan felsefeyi ötekine açan etik bir strateji olarak görülmektedir. Zira yapısöküm Caputo'nun ifadesiyle dışlanan ötekine karşı bir sorumluluk stratejisi olarak farklılık için bir alan açmaya çalışmaktadır.⁶⁹ Temsil düşüncesinin farklı olanı, bilince içkin bir nesne olarak kurması ve onu aynıya indirgemesi hasebiyle tahakküm edici bir mahiyete de sahip olduğuna dikkat çeken Levinas da tıpkı Derridacı yapısökümde olduğu gibi ötekine karşı etik sorumluluğu vurgular. Çünkü Batı felsefesinde bilgi ve teori, ötekini anlamaya çalışırken, ötekinin farklılığını aynının bir parçası haline getirerek elimine ettiği için, söz konusu düşünce ontolojik bir emperyalizme vücut vermiştir.⁷⁰ Temsil mantığında farklı olanın (başkanın) "aynı" altında belirlenmesini ve farklı olanın aynının kategorilerine göre düzenlenerek, bilincin sınırlarına indirgenmesinin karşısında Levinas, farkı ve aynıyı uzlaştıran bilinç mitosunu, felsefenin en büyük mitosunu olarak görür. Çünkü bilinç mitosunu aynının totalitarizmine ve tahakkümüne dayanmaktadır.⁷¹ Levinas'a göre farklı olanı, bilince nispetle başka olduğu için o, benim temsil edip bilincimin sınırları-

67 J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, Çeviren: İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2013, s. 55-56.

68 Derda Küçükcalp, "Postmodern Siyaset Felsefesi", *Kaygı*, S. 28, 2017, s. 21.

69 Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu*, Çeviren: Kürşad Kızıltuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 214-215.

70 Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 58.

71 Emmanuel Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", *Sonsuza Tanıklık*, Hazırlayan: Zeynep Direk-Erdem Gökçayan, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 117.

na hapsedemeyeceğim-indirgeyemeyeceğim ve benim ona dair olan görüşümden-temsilimden kaçan ve onu aşan kişidir. Bu noktada tam kavranırlığı talep eden temsil fikrinin sonlu olanın (aynının) sonsuz (başka) tarafından kapsanamayacağından dolayı temsil düşüncesine karşı çıkar.⁷²

Söz konusu düalist düşünme mantığı Derrida için de bir eleştiri konusudur ve bu düşünce tarzı, varlık dünyasını ikili bir ayırım altında ele alarak, birinin diğerini mutlaklık, nesnellik ve evrensellik adı altında şiddete kapı aralayan bir söyleme vücut vermesi hasebiyle problemlidir. Çünkü düalistik düşünme varlığı, yaşamı ve düşünceyi ikili yapılara hapsederek birini yücelten diğerini alçaltan yapısıyla sadece epistemik bir mesele olmayıp aynı zamanda etik ve politik bir karaktere de sahiptir. Bu açıdan Derrida düşünce-deki otoriter ve hiyerarşik yapıları ifşa ve elimine etmeye çalışır. Bunun için de Platon'dan bu yana evrensellik, bütünlük gibi kavramlardan yola çıkarak Batı felsefi söylemindeki bastırılmış farklılıkları açığa çıkarmak için başından beri dışarıda bırakılan, yadsınan alanla ilgilenmektedir. Zira dışarıda bırakılan aslında Batı düşüncesi boyunca üzerinde baskı kurulan alanı oluşturmaktadır. Bu noktada Derrida açısından dışarıdaki ile ilgilenme ve yüzleşme etik bir meseledir. Onun yapısökümü bu açıdan felsefeyi ötekine açan etik bir strateji olarak görülmektedir. Zira yapısöküm Caputo'nun ifadesiyle dışlanan ötekine karşı bir sorumluluk stratejisi olarak farklılık için bir alan açmaya çalışmaktadır.⁷³ Derrida ötekini mutlak bir rasyonel şema içerisine yerleştirmeyen yöntemiyle bir anlamda farkı-ötekine bir varoluş alanı sunan ve bu noktada önemli bir imkân barındıran bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Derridacı dekonstrüksiyon fark lehine mutlak hakikat ve anlamdan vazgeçmek suretiyle ötekine açılabilmenin de zeminini oluşturmaktadır.⁷⁴

Bu açıdan bakıldığında güç ilişkileri, Nietzsche'den Levinas'a kadar düşünürlerin özdeşlik düzleminde işleyen temsil fikrine içkin olarak ifade edilmekte ve onun farklı olanı kendisinde eritmek suretiyle tekilikler üzerinde ciddi bir iktidar pratiği olduğunu ifşa etmektedir. Farkın üzerinde kurulan bu epistemik hâkimiyetin vücuda getirdiği politik baskı süreci bu nedenle değinilmesi gereken bir diğer noktadır. Çünkü postmodern düşünce açısından birtakım özler belirleyip bunu nesnelere empoze etmek sadece epistemik bir mesele değil, etik ve politik imaları da içeren siyasal bir meseledir.⁷⁵

72 Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 182.

73 John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, USA 2000, s. 56-58. Ayrıca bkz. Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 214-215.

74 Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 150.

75 İnsanın özü kavramı bireye hükmeden ideolojik bir inşa olarak görüldüğü için söz konusu öz aslında özsel bir şey olmaktan ziyade iktidarın ikamet ettiği ve bizi tahakküm altına alan bir yer olarak görülür. Bkz. Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 150-151.

Foucault'un özümüz olarak adlandırılan şeyin özgürleştirici değil, baskıcı siyasal bir proje olduğunu ifade etmesi bu gerçeğe matuftur.⁷⁶ Zira temsiller postmodernler açısından yansıttığını varsaydığı bir öz yaratırlar ve sanki bu özler doğalmış gibi onu temsil ederek evrensel bilgi iddialarında bulunurlar. Temsilin tasvir edici değil dönüştürücü olduğuna dikkat çeken postmodernler açısından özne, nesnenin yansıtıcısı değil, onun üreticisi ve hükmedicisidir. Bu nedenle bütün temsil formlarında baskın olan şeye, yani kalıtsal olarak işaret edenin emperyalizmine dikkat çekilir.⁷⁷ Bu noktada Nancy Fraser'in temsil etmenin hükmetmek ve egemen olmak anlamına ve onun güç oyunlarından ayırtedilemezliğine vurgu yapması önem arz eder. Zira temsiller salt epistemik ve algısal bir durum olmayıp, birtakım pratiklerle de ilişkili olduğundan dolayı⁷⁸ temsilin nesnel ve mutlak olduğu fikri onun baskıcı yönünün sürekliliği için tasarlanmış bir kurgudan ibaret olarak görülür. Postmodern düşünce içerisinde bilgi, dolayısıyla temsil ile iktidar arasındaki etkileşimin sıkça vurgulanmasının nedeni, güç ilişkilerinden bağımsız bir düzlemin imkânsızlığıdır.⁷⁹ Bu nedenle postmodern düşünce için temsilci düşünce tarzı, diğer bütün bilme anlama ve anlamlandırma biçimlerini ve hâkim perspektifin dışında kalan diğer bakma ve görme biçimlerini şiddetle dışladığı ve bu nedenle bilgi ve hakikat iddialarının da güç bağımlı olduğu için politik anlam içerimlerine de sahiptir.

Postmodern düşünce farkın epistemik ve buna bağlı olarak etik-politik açıdan sorunları nedeniyle temsilci mantığı eleştirirken, epistemik ve politik yönü birlikte ele alır. Zira bir şeyin yerine geçme (*to stand for*) anlamında temsil farklı olanı özdeşlik mantığı çerçevesinde aynıya indirgediği (çeşitliliği belli bir kavram-tümel altında topladığı) için ya da başkaları adına konuşma (*to speak for*) onları tanımlayıp kategorize ederek belli bir hiyerarşi temelinde düşündüğü ve bu bağlamda bir tahakküme yol açtığı için iki yönlü bir eleştiriye tabi tutulur. Bu anlamda genelde Batı düşüncesi, özelde modern dönem boyunca insanların birtakım öz-doğa ile nitelendirilerek belli kimliklerin atfedilmesi sayesinde hem epistemik hem de politik anlamda temsil edilmeleri de mümkün olmuştur. Temsilin bu iki yönlü işlevinin bir arada devreye sokulması Gayatri Spivak'ın *Madun Konuşabilir mi?* çalışmasında da ifade ettiği gibi temsilin bir yandan politik düzlemdeki, öte yandan epistemolojik zeminde işlemesi, bu iki anlamının birbiriyle yakından ilişkili olmasıyla açıklanır.⁸⁰

76 May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 100.

77 Jesse S. Cohn, *Anarşizm and Crisis of Representation; Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, USA, Susquehanna University Press, 2006, s. 37.

78 Fabian, "Varolma ve Temsil; Öteki ve Antropolojik Yazı", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, s. 99.

79 May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 86.

80 Gayatri Spivak, "Madun Konuşabilir mi?" *Kuram ve Yöntem Kenarından*, Editör: Dilek Hattatoglu-Gökçen Ertuğrul, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2009, s. 60.

Sonuç

Temsilci bir düşünüm biçimi açısından “fark”a yönelik herhangi bir tolerans, ancak özdeşliğin egemen söylemi içerisinde farkın kendisine benzerliği ölçüsünde mümkün gözükmektedir. Tam da bu nedenle postmodern fark felsefesi, modern temsilci düşünüm biçiminin özdeşleştirici, eşitleyici yapısı sebebiyle farkın üzerinde bir tahakküm kurmasını ve bu bağlamda özdeşlik ekseninde farka bir kimlik tayin etmesini reddetmektedir. Zira temsil eylemi, tekillikleri belli bir ayniyet ve aidiyet içerisine hapsetmek suretiyle farklılıkların varoluş alanına özdeşlik, mutlaklık ve evrensellik iddialarıyla müdahale etmektedir. Böylesi bir tutum ise farklı varoluşlar üzerinde hem epistemik hem de politik bir güç olarak kendisini gösterir. Zira temsil bir “aynı”lıktan hareketle “öz”ü temsil iddiasıyla sözkonusu “öz”den yoksunluğuyla bir kimlik kazandırılan “fark”ı, ya öze tabi kılmaya çalışmakta ya da özden farklılaştığı için onu öze nisbetle ikincil ve arızı bir konuma yerleştirmek suretiyle hiyerarşik bir statüde değer kaybına uğratmaktadır. Bu nedenle postmodern düşünce açısından mutlak temsil ya mümkün değildir ya da böylesi bir iddia politik bir kurgudan ibarettir.

Temsilin ve ona yönelik eleştirilerin bizi getirdiği bu noktada, yani farklılıkları ötekiliğe, ötekiliği ise belli bir kimliği güvence altına almak için yaratılan günah keçisine çevirmesiyle sonuçlanan böylesi bir düşünce serüveni ve bunun eleştirisinin bizi getirdiği noktada iki alternatifle karşı karşıya bıraktığı aşikârdır; ya farklılığa hakkını vermek için doğru bir kimlik vaadinden vazgeçme, ya da doğru bir kimlik iddiası uğruna farklılığı elimine etme ve değersizleştirme. Doğru bir kimlik vaadinin farklılıklara yönelik tutumunda bir sorun yarattığı aşikârdır. Farka yönelik hassasiyetten kaynaklanan doğru bir kimlik iddiasından vazgeçme durumunda ise kimliklerin çağırıcı, toplayıcı ve cezbedici gücü olmayacaktır. Zira doğru bir kimlik iddiası olmaksızın kişinin neden başka bir kimliği değil de o kimliği seçtiği sorusu yanıtız kalacaktır.

Her iki durumun da kendisine özgü problemler doğurduğu aşikârdır. Birlikte postmodern fark felsefesinin, en azından şimdiye kadar sürdürülmüş olan seslerin varlığına dikkat çekme konusunda bir farkındalık oluşturduğu ve bu anlamda olumlu bir değer atfedildiği kuşkusuzdur. Bu açıdan postmodern fark felsefesi, farklılıkların ön plana çıkarılması ve özdeşliğe dayalı bir düşünümün (temsilin) ontoloji, etik ve politik alanlarda nasıl düşünsel ve eylemsel bir atmosfere yol açtığını göstermesi bakımından haklı bir ilgiye mazhar olmuştur.

Öz

Kimlik ve Farklılık Tartışmaları Bağlamında Postmodern Düşüncede Temsil Eleştirisi

Bu çalışmada çağdaş felsefede merkezi bir yer edinen kimlik ve farklılık tartışmalarını modern epistemolojideki temsil kavramı ekseninde ele alacağız. Çalışmamızın temel konusu, epistemik bir mesele olarak başlayan temsil fikrinin, sadece epistemolojik bir mevzu olarak kalmadığını, temsilin ontoloji, etik ve politik alanlardaki kavrayışı şekillendirdiği ve önemli bir paradigma değişikliğine vücut verdiğine işaret etmek ve bu bağlamda postmodern düşüncenin kimlik ve farklılık meselesinde nasıl bir yerde konumlandığı göstermektir. Postmodern düşüncenin temsil fikrine yönelik eleştirileri her ne kadar epistemolojik zeminden beslense de söz konusu eleştirilerle aslında kimlik ve farklılık gibi etik-politik meselelerin tam da merkezine yönelmektedir. Zira postmodern düşünce açısından kimlik ve buna bağlı olarak tanımlanan fark, belli bir söylem ekseninde inşa edildiği için, söz-konusu ayrımların söylemsel pratiklerin içinde tarihsel olarak üretilen şeyler olduğu bir gerçektir. Bu perspektiften hareketle kimlik ve farklılık meselesinin temsil fikrine yönelik eleştirilerle nerede buluştuğu çalışmanın ele alacağı başlıca konudur.

Anahtar Kelimeler: Temsil, özne, kimlik, farklılık, modernizm, postmodernizm.

Abstract

Critique of Representation in Postmodern Thought in the Context of Identity and Difference Debates

In this study, we will examine the issue of identity and difference, which has a central place in contemporary philosophy, in the context of representation in modern epistemology. The main point of our work is to point out that the idea of representation, which began as an epistemic issue, was not only an epistemological issue, but that it shaped the understanding in ontology, ethics and political space and that it constituted a significant paradigm shift, and in this context, focus on how the postmodern thought is positioned in the issue of identity and difference. Although the postmodern thought's criticism of the idea of representation is nourished by the epistemological ground, it is critically directed at the very center of ethical-political issues, such as identity and difference. Because the identity that is defined in terms of postmodern thought and the difference defined by it, is built on a axis of a certain discourse, it is a fact that such distinctions are things that are historically produced in discursive practices. From this perspective, it is the main issue that will be addressed by studying where identity and difference are concerned by the criticism of representation.

Keywords: Representation, subject, identity, difference, modernism, postmodernism.

Kaynakça

- Badiou, Alain, *Fransız Felsefesinin Macerası*, Çeviren: P. Burcu Yalım, Metis Yayınları, İstanbul 2015.
- Bernal, Martin, *Kara Athena*, Çeviren: Özcan Buze, Kaynak Yayınları, Ankara 2016.
- Byrne, Eleanor, "Postmodernizm ve Postkolonyal Dünya", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Çeviren: Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara 2006.
- Calhoun, Craig, "Kimlik ve Tanınma Politikası", *Kimlik Politikaları*, Editör: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.
- Caputo, John D., *More Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, USA 2000.
- Cevizci, Ahmet, "Temsil", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013.
- Cohn, Jesse S., *Anarschism and Crisis of Representation; Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Susquehanna University Press, USA 2006.
- Connor, Steven, *Postmodernist Kültür*, Çeviren: Doğan Şahiner, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015.
- Conolly, William E., *Kimlik ve Farklılık; Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Çeviren: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.
- Danto, Arthur, *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, Çeviren: Fahrettin Ege vdğr., Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 2012,
- Direk, Zeynep, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Başkalık Deneyimi*, YKY, İstanbul 2013.
- Erol, Sadık Er, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Çizgi Yayınları, Konya 2012.
- Fabian, Johannes, "Varolma ve Temsil: Öteki ve Antropolojik Yazı", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, Çeviren: Erdoğan Boz, Dipnot Yayınları, Ankara 2015.
- Flew, Anthony, "Representationalism", *A Dictionary of Philosophy*, St Martin's Press, New York 1984.
- Foucault, Michel, *Hapısanenin Doğuşu*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1992.
- Fuss, Diana, "Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler", *Kim-*

lik Politikaları, Editör: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

- Goodchild, Philip, *Arzu Politikasına Giriş*, Çeviren: Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Gözel, Özkan, *Varlıktan Başka; Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011.
- Hall, Stuart, "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?", *Kimlik Politikaları*, Editör: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.
- Hollinger Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- İlter, Tuğrul, "Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm", *Küresel İletişim*, S. 1, 2006.
- Kaya, Ramazan, "Post-Anarşizmin Sırt Çantasındaki Deleuze", *Göçebe Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul 2014.
- Kearney, Richard, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar; Ötekiliği Yorumlamak*, Çeviren: Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Kılıç, Sinan, "Martin Heidegger'in Ontolojisinde Fark Metafiziği", *Felsefe Dünyası*, S. 63, 2016.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, "Kimlikler Okyanusu", *Doğu Batı*, S. 23, Ankara 2003, ss. 155-162.
- Köse, Burak, "Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram", *Cogito* (Foucault Özel Sayısı), Sayı: 70-71, 2012.
- Küçükalp, Derda, *Siyaset Felsefesi*, Dora Yayınları, Bursa 2016.
- _____, "Postmodern Siyaset Felsefesi", *Kaygı*, S. 28, 2017.
- Küçükalp, Kasım, "Bulunuş Metafiziği", *Felsefe Sözlüğü*, Editör: Ahmet Cevizci, C. 2, Etik Yayınları, İstanbul 2004
- _____, "Is a Non-metaphysical Religious Thought Possible? –Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger's Onto-theology Criticism" *İlahiyat Studies Vol: 2*, 2011.
- _____, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2008.
- _____, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa 2016.
- Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çeviren: Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995
- Levinas, Emmanuel, "Aşkınlık ve Yükseklik", *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Di-

Kimlik ve Farklılık Tartışmaları Bağlamında Postmodern Düşüncede Temsil Eleştirisi
rek-Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul 2003.

- Lewis, Diane, “Antropoloji ve Sömürgecilik”, *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, Çeviren: Erdoğan Boz, Dipnot Yayınları, Ankara 2015,
- Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, Çeviren: İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2013.
- May, Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çeviren: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Megil, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri; Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida*, Çeviren: Tuncay Birkan, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Newman, Saul, *Bakunin’den Lacan’a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu*, Çeviren: Kürşad Kızıltuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Nietzsche, Friedrich, “Yorum Üzerine” İnsan Bilimlerine Prologemona, Der. ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Olkowski, Dorothea, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1999.
- Plumwood, Val, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Çeviren: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul 2004.
- Raskin, Marcus, “Hikaye Anlatma Zamanı” *Postmodernizm ve Rasyonalite*, Çeviren: Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan, Bgst Yayınları, İstanbul 2008.
- Said, Edward, *Şarkiyatçılık*, Çeviren: Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul 2014.
- Schrift, Alan, “Dil, Metafor ve Retorik” İnsan Bilimlerine Prologemona, Der. ve Çeviren: Hüsamettin Arslan Paradigma Yayınları, İstanbul 2002,
- Sedinger, Tracey, “Özdeşleşme ve Ulus: Psikanaliz, Irk ve Cinsel Ayırım”, *Kimlik Politikaları*, Editör: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Selçuk, Senem Sönmez, “Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacılaştırılması: “Öteki” ve “Ötekileştirme”, *Sosyoloji Araştırmaları*, C. 15, S. 2, 2012.
- Sezener, Alper, *Postmodernizm ve Antropoloji*, Çatı Kitapları Yayınları, İstanbul 2014.
- Sim, Stuart, “Edward Said”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Çeviren: Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara 2006.
- _____, “Luce Irigaray”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Çeviren: Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara 2006.
- _____, “Postmodernizm ve Felsefe”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Söz-*

lûğü, Çeviren: Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabel Yayınları, Ankara 2006.

- Spivak, Gayatri, “Madun Konuşabilir mi?” *Kuram ve Yöntem Kenarından*, Editör: Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2009.
- Strauss, Levi, *İrk, Tarih ve Kültür*, Çeviren: Haldun Bayrı vdğr., Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- Sunar, Lütfi, *Marks ve Weber’de Doğu Toplumlari*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Thornam, Sue, “Postmodernizm ve Feminizm”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Çeviren: Mukadder Erkan-Ali Utku, Ebabel Yayınları, Ankara 2006.
- Tormey, Simon, “Kendi Hesabına Konuş; Deleuze, Zapatismo ve Temsil Eleştirisi”, <http://cevirieylem.tumblr.com/post/4013892192/kendi-hesab%C4%B1na-konu%C5%9F-deleuze-zapatismo-ve> 10. 06. 2016, 20:30.
- Uluer, Çağrı, “Blanchot’nun Bekleyiş Unutuşu’u Yahut “Dehors’un”(Dışarının) Kırılğanlığı Üzerine”, *Mesele Dergisi*, S. 91 <http://meseledergisi.com/2014/07/blanchotnun-bekleyis-unutusu-yahut-dehorsundisarinin-kirilganligi-ustune/>
- Weir, Allison, “Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler” *Kimlik Politikaları*, Editör: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.
- West, Cornel, “A Genealogy of Modern Racisim”, *From Modernism to Postmodernism*, Edited by Lawrence Cahoone, Blackwell Publishing, 2003.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013.

PLATON'UN SYMPOSION'UNDA AŞK, ÜREME, YARATIM, GÜZELLİK VE ÖLÜMSÜZLÜK İLİŞKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 33-54.

Makale Geliş Tarihi: 13.12.2017 | Yayına Kabul Tarihi: 10.04.2018

Hasan AYDIN*

Giriş

Eski Yunan felsefesinde, mitos'tan logos'a, geçiş sürecinde, ele alınıp işlenen önemli kavramlardan birisi de aşktır (eros).¹ Mitolojik yazında aşk, her şeyden önce bir tanrıdır; ölümsüz tanrıların en eskisi ve en güzeldir; hem tanrıların hem de insanların elini ayağını çözen, yüreklerini, akıl ve istem güçlerini ellerinden alan, eylemi zorunlu olan bir güçtür.² Bu güç, birleştirici³ ve hareket ettiricidir⁴; tanrıların doğumu (teogonia), kozmik doğum (kozmogonia) ve üreme (genesis) işlerini düzenler.⁵ Mitolojide tanrısal bir güç olarak sunulan aşk, Pythagoras'ta, üremenin yanında kendisine karşı zafer kazanılması ve denetlenmesi gereken tensel bir tutkuya dönüşür.⁶ Parmenides onu, her şeyi güden ve çekip çeviren daimon olarak niteler; ayrıca tüm sancılı birleşmelerin ve doğumların, onun egemenliğinde olduğunu ileri sürer.⁷ Herakleitos, aşkın, karşıt cinslerin uyumundan (harmonia), bir

* OMÜ Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013, s. 13 vd.

2 Hesiod, *Theogony*, trs.: Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, MA., Harvard University Press, London 1914, 120-125; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, "Eros" maddesi, çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, 114.

3 Aristophanes, "Kuşlar", çeviren.: S. Eyüboğlu-A. Erhat, *Eşekarları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar* içinde, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2006, s. 118-119.

4 Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, 984 b 25-30.

5 Bkz. Hesiod, *Theogony*, 115-120; Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, çev.: Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 27-36; W. K. C. Guthrie, *In The Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and Early State of Man*, Methuen 1957, s. 122; Aristophanes, *Kuşlar*, s. 118-119.

6 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, YKY, İstanbul 2007, VIII, 10; Derman Bayladı, *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi*, Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 82.

7 Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren: Y. G. Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul 2015, XII, 1-6.

araya gelmesinden (sympherei) doğduğunu' ima eder; onu karşıtları birleştirici bir güç olarak konumlandırır.⁸ Demokritos karakter ortaklığının doğurduğu bir güç olarak görür ve üremeye ek olarak etik, özellikle etik ölçülülükle (sophrosyne) ilişkili olarak ele alır.⁹ Empedokles aşkı, 'benzerin (homoios) benzeri çekmesi' ya da 'benzerin benzer tarafından çekilmesinde' görür;¹⁰ kozmogoni'den kozmoloji'ye geçiş bağlamında, hem insanların üremesi hem de oluş bağlamında ona etkin rol yükler; nefretin yanında toprak, hava, su ve ateşten ibaret olan dört kökü birbirine bağlayıp düzeni sağlayan bir güç olarak tasarlar.¹¹ Sofist Gorgias aşkı, ruhun tutkuları olarak insanı esir eden bir güç biçiminde yorumlar.¹² Aşk bilgisi (epistasthai *he erotika*) dışında hiçbir şey bilmediğini¹³ söyleyen Sokrates ise aşkı, etik ölçülülüğe (sophrosyne) ek olarak¹⁴, ruhsal bir bağlama taşır; gerçek aşkın bedene değil bilgeliğin (sophia) aracı olan ruha dönük olduğu ileri sürer.¹⁵ Şu halde, Platon öncesinde aşkın şu dört bağlamda ele alınıp işlendiği söylenebilir: kozmik, tensel-cinsel, etik ve ruhsal-tinsel.

Platon, aşka ilişkin söz konusu edilen tüm bağlamları tartışma konusu edindiği gibi, bu bağlamlara, yeni unsurlar da eklemiş gibi gözükmektedir. Bunlar, toplumsal bağ olma, tensel-tinsel yaratıcılık (poiesis), ölümsüzlük (atanathon) ve hakikate (aletheia) ulaşma bağlamlarıdır. Onun, özellikle *Politeia* (*Devlet*), *Nomoi* (*Yasalar*) ve *Symposion* (*Şölen*) adlı yapıtlarında, toplumu bir arada tutan bir bağ ve bilgelik (sophia), yiğitlik (andreia), ölçülülük (sophrosyne) ve adalet (diakiosyne) gibi temel erdemlerin kaynağı olarak aşka özel bir önem atfettiği¹⁶, böylelikle ortaçağlarda *agapizm* diye nitelenen aşk etiğinin temellerini attığı söylenebilir. Yine O'nun *Symposion* ve *Phaed-*

8 Platon, *Symposion* (*Şölen*), (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren: Eyup Çoraklı, Alfa Yayınları, İstanbul 2015, 187 b; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2009, VIII, 1155 b 5.

9 Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, çeviren: Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995, s. 197-198.

10 Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: I, çeviren: Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994, 191-192; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Felsefe)*, cilt: I, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 274.

11 Wilhelm Capelle, *Fragmanlar-Doksograflar*, cilt: I, 191-192; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: I, s. 274.

12 Gorgias, *Encomium of Helen in the Greek Sophists*, trs.: J. Dillon and T. Gergel, London 2003, s. 76-84.

13 Platon, *Theages*, çeviren: Hamdi Varoğlu, Maarif Vekaleti, İstanbul 1943, 128 b; Platon, *Lysis*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren: N. Petek Boyacı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, 204 bc.

14 Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çeviren: Candan Şentuna, TTK Yayınları, Ankara 1994, I, II, 1-15.

15 Ksenophon, *Symposium*, trs.: O. J. Todd, Cambridge, MA, Harvard University Press, Cambridge 1922, 8. 15.

16 Platon, *Devlet*, çeviren: S. Eyüboğlu-M. A. Cingöz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2012, III, 403 a-c; IV 558 de; IX, 573-575; Platon, *Yasalar*, çeviren: Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998, VII, 348-442; Platon, *Symposion*, 178-18 b; 180-185b; 194 e-197 e.

ros'da aşkı hakikate götüren, hakikati elde etmemizi sağlayan bir araç olarak konumlandığı görülür.¹⁷ Hatta *Phaedrus*'ta tensel ve tanrısal mania (theia mania) ayrımı yaparak, ilkini etik ölçülülükle sınırlarken, ikincisini, idea olan güzelliğe ve hakikate ileten bir araç olarak onaylar.¹⁸ Platon'un aşkı, *Politeia (Devlet)*'de hakikate ulaştırır diyalektiğe ek olarak, *Symposion* ve *Phaedros*'ta kendinde güzelliğe (auto kalon) ve hakikate (aletheia) ulaştırıcı bir araç olarak görmesi, hem Yeni Platoncularda hem de doğu ve batıdaki mistik geleneklerde köklü bir etki bırakmıştır.¹⁹ Ancak onun aşk bağlamında, felsefe tarihindeki diğer bir önemli katkısı, kuşkusuz, aşkın güzellik (kallos), "yaratıcılık" (poiesis) ve "ölümsüzlük" (athanatos) bağlamında ele alınıp işlenmesidir.²⁰ Platon'un aşkı hakikat, ölümsüzlük ve yaratıcılık bağlama taşımasının, Eki Yunan'da aşkın algılanışında köklü bir epistemik kopuş yarattığı şeklinde yorumlanabilir. O, aşkın, hakikate iletici yönüne ek olarak, yaratıcılık ve ölümsüzlük boyutlarını, aşkı hemen tüm cepheleriyle tartışma konusu edindiği *Symposion*²¹ diyalogunda işler. Platon'un aşka yüklediği söz konusu boyutların, onun genel felsefesinin köşe taşları olan, idealar (eidos, eide) öğretisi, ruhun düşüşü (kathodos), ruh göçü (metempsychosis), anımsama (anamnesis), iyilik (agathon) ve güzellik (kallos) ve mutluluk (eudaimonia) öğretileriyle de köklü bir bağları vardır.

İşte bu makale, Platon'un *Symposion* diyalogunda, Diotima'nın dilinden aşkın "neliğine" ilişkin ileri sürdüğü düşüncelerde, "aşk (eros), yaratım (poiesis) ve ölümsüzlük (athanaton)"²² arasında nasıl bir ilişki kurduğunu, bu ilişkinin onun genel felsefi öğretileriyle nasıl bir bağlantı oluşturduğunu analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Diotima: Aşkın Ontolojik Kökleri ve Özellikleri

Symposion diyalogu, Atina'nın ünlü tragedya yazarı Agaton'un MÖ. 416 yılında yapılan yarışmada birinci olması ve ödül kazanması üzerine evinde verdiği şöleni/ziyafetikonu edinir; adını da bundan alır.²³ Bir anlatı diyalogo-

17 Platon, *Symposion*, 210 b vd.; Platon, "Phaedros", Platonis Opera içinde, ed.: John Burnet, Oxford University Press, London 1903, 242 vd.

18 Platon, *Phaedros*, 242 245 b.

19 M. Said Kurşunoğlu, *Aşk'ın Ne'liği ve Kavramsal Doğası*, Etüt Yayınları, Samsun 2014, s. 23 vd.

20 Platon, *Symposion*, 206 c vd.

21 Platon, *Symposion*, 210 b vd.

22 Platon'un Symposium diyalogunda sunduğu aşka ilişkin görüşler, tarafımızdan (*Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, s. 295-30) incelenmiştir. Ancak orada, odak nokta aşk olduğu için, aşk, yaratım ve ölümsüzlük hakkındaki düşünceler derinlemesine analiz edilmemiştir.

23 Burada Symposium ile ilgili bir açıklama vermek gerekmektedir. Bu sözcük dilimize hem şölen hem de ziyafet diye çevrilmiş (Platon, Şölen, çeviren: A. Erhat- S. Eyuboğlu, İş Kültür Yayınları, İstanbul 2002; Platon, *Aşk ve Ziyafet*, çev.: Semiha Cemel, Devlet Basımevi, İstanbul 1936) durumdadır. Batı dillerine

ğudur; Platon tarafından Apollodoros anlatıcısının diliyle ortaya konulur. Anlatıcının hatırlamadıkları ve şölene (symposion) sonradan katılıp aşk yerine Sokrates'i övmeye yönelen Alkibiades'in konuşması bir kenara bırakılırsa,²⁴ altı konuşma içerir. Bunlar sırasıyla, aşkın, etik değerlerin oluşumuna olan katkısını dile getiren Phaidros'un²⁵; aşkı yersel (pandemos'un aşkı) ve göksel (ourania'nın aşkı) olarak ikiye ayırıp göksel olanını ön plana çıkaran Pausanias'ın²⁶; bir tabip olarak her varlıkta aşkın olduğunu ileri süren ve tıbbi bedendeki öğelerin uyumunu (harmonia) sağlayan aşk sanatı olarak sunan Eryksimakhos'un²⁷; aşkı mitolojik temelde androgynos (çift cinsiyetli varlık) ile ilişkisi içinde ele alan ve kesik yarılarımızı aramamız ve onlarla bütünleşmemizle özdeşleştiren Aristophanes'in²⁸ ve aşkın gençlere ve güzellere özgüleyip, pek çok erdem (arete) ve sanatların yaratıcısı (poiesis) olduğunu savunan Agathon'un²⁹ konuşmasıdır. Bu konuşmaların hepsi biçem açısından söylev tarzındadır ve bir Tanrı olarak Eros'u övmeyi erelemektedir. Aşk övgüsü bağlamında son konuşmacısı olan Sokrates'e geldiğinde, hem *konuşma tarzında* hem de *içerikte* köklü bir değişim yaşanır. Konuşma tarzındaki değişim, Sokrates'in, önce Agaton ile yaptığı, 'aşkın yoksun olunan, eksikliği hissedilen bir şey olduğunu; dolayısıyla aşkın yoksun olunan ve ihtiyaç duyulan (endeia) bir şeyi arzulamak (eputhyмео) anlamına geldiğini' göstermeyi deneyen çürütmeye (elenchos) dayalı konuşma³⁰ ve ardından aynı yöntemi kendisine uyguladığını ve aşka yönelik düşüncelerini değiştirdiğini söylediği, bilge bir kadın, kâhin ve yabancı gibi sanlarla andığı Diotima ile kendisi arasında geçen konuşmada ortaya çıkar.³¹

symposium diye geçen bu kelime, İngilizcede banquet, feast, Fransızcada banquet ve festin sözcükleriyle de karşılanmaktadır. Ancak symposion'un dinsel, kültürel ve toplumsal içeriği yüzünden bu türden çevirilerinin yapılamayacağı da ileri sürülmektedir (W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 380). Symposion, bir tür birlikte içme olayıdır. Akşam yemeği yenildikten sonra, sofralar toplanır, kölelerin getirdiği suyla arınır ve temizlenir ve tanrılar için yere saf şarapla sunular serpilir, ardından hymnos ve paian'lar söylenir. Bu başlangıç ritüellerinin ardından ev sahibi ya da başka bir konuk syposiarkhos olarak seçilir ve içmeye başlanır. Kadınların katılmadığı bu erkek eğlencesine yalnızca aulos'cu kızlar ve hetaire'ler katılabilir. Müzik, şiiir, dans ve çeşitli eğlencelerle geçirilen symposionlar gece yarlarına kadar sürer. Bu açıdan symposionların dinsel bir toplantı olduğu da ileri sürülmüştür. Eyup Çoraklı, "Symposion Üzerine", *Symposion* içinde, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007, s. 9-10; Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, çeviren: Ö. Umut Hoşafçı, İnkilâp Yayınları, İstanbul 2012, s. 101-104.

24 Platon, *Symposion*, 212 d-222-c.

25 Platon, *Symposion*, 178 a-180 c.

26 Platon, *Symposion*, 180 d-185 e.

27 Platon, *Symposion*, 186 a-189 a.

28 Platon, *Symposion*, 189 a-194 d.

29 Platon, *Symposion*, 194 e-198 a.

30 Platon, *Symposion*, 199 c-201 c.

31 Platon, *Symposion*, 201 d-212 c.

Yapıtta Sokrates'in konuşmasıyla birlikte ortaya çıkan biçem farklılığının nedeni ne olabilir? Kanımızca bunun temel nedeni, Platon'un, hocası olan Sokrates'in felsefenin monolog değil, diyalog olduğu, karşılıklı etkileşim içinde yapıldığı anlayışına sadık kalma isteği olmalıdır. İçerik açısından ise, konuşmaların başından beri, Tanrı olarak görünen eros'un tıpkı Parmenides'te olduğu gibi, *daimon*'a dönüştürülmesi ve konunun *âşık olu-nandan (eromenoi) çıkarılıp âşık olan (erastai)* açısından ele alınmasıdır. Bu değişimin nedenini de büyük ölçüde Sokrates'in kişiliğinde aramak gerekir; zira onun kendisini yönlendirdiğini savladığı *daimonu*'yla şöhret bulduğunu, yine kendisini âşık (erotikos) olarak konumlandığını, kendisini "aşk işleri" (ta erotika)" uzmanı olarak nitelediğini biliyoruz. Bu dönüşümlerle birlikte, yapıtın sonuna doğru, özellikle Alkibiades'le birlikte, aşka övgünün neden Sokrates'e övgüye yöneldiğini de kavramış oluyoruz. Böylece Platon, Symposion adlı yapıtını, hocası Sokrates'i öven ve onu hem aşk öznesi hem de gençlerin kendisine âşık olduğu bir aşk nesnesi haline getiren bir yapıta dönüştürmüş olmaktadır. Âşık olanın da tartışmaya katılması, daha önceki konuşmalarda, âşık olunan açısından alınıp hep iyi olarak nitelenen aşkın, âşık olan açısından hiç de iyi olamayacağını gündeme getirilmesi ve aşkın her yönünün görülmesi açısından önemli olsa gerektir.

Konuşma yöntembilimsel (metodolojik) olan şu saptamayla başlar:

Önce aşkın ne olduğunu, ne türden bir varlık olduğunu, sonra da onun işle-rini anlatmak gerek.³²

Diotima, aşkın neliği sorununu ele aldığı anda, Sokrates'e onun bir Tanrı olmayacağını göstermeye çalışır. Ona göre aşk, bir şeyin aşkıdır ve âşık olmak kendinde olmayan bir şeyi istemek ve arzulamaktır (epithymei); çünkü bir varlığın kendinde olan bir şeyden yoksun olması (endeis) ve onu istemesi düşünülemez.³³ O halde aşk, ne hiçbir şeye gereksinimi olmayan mutlu ve yetkin bir Tanrı ne de herhangi bir biçimde arınmak ve mutluluğa ulaşmak imkânına sahip olmayan ölümlü bir varlıktır; o ikisinin arasında bir şeydir; tanrılarla insanlar arasında aracılık eden büyük tanrısal bir varlıktır (daimon).³⁴ Bu tanrısal varlık, insanların yaptıklarını, dua ve adaklarını, tanrılara yetiştirme; tanrılar katındaki işleri, buyrukları ve adakların karşılıklarını da insanlara aktarma gücüne sahiptir. Arada bulunduğu için, tanrılarla insanlar arasını tamamen doldurur; öyle ki, bütün evreni birbirine bağlar. Yine her türlü kehanet onun aracılığıyla gelir; hatta rahiplerin adaklarla,

32 Platon, *Symposion*, 201 e.

33 Bkz. Platon, *Symposion*, 200 e vd.

34 Bkz. Platon, *Symposion*, 202 e-203.

ayinlerle, büyülerle ilgi marifeti ve her türlü bilicilik ve büyücülük sanatı da ondan kaynaklanır. Tanrı insanla karışıp kaynaşmaz, ama gerek uyurken gerekse uyanırken tanrıların insanlarla, insanların da tanrılarla her türden birlikteliği, her türlü konuşması, onun aracılığıyla olur. Bu tür konularda, yani bilicilik, kehanet, büyücülük vb. becerikli olan insan, daimonların etkisi altındadır ve tanrısal bir kişidir³⁵; ancak başka bir konuda, sanatlarda ya da bazı el sanatlarında becerikli olan kişiye sıradan adam denir. Bu tanrısal varlıklar, yani daiomonlar çok sayıdadır ve türlü türlüdür. İşte aşk da bunlardan birisidir.³⁶

Çok sayıdaki daimonlardan birisi olan aşk, hangi ana babadan doğmuştur? Diotima bu soruya yanıt verirken, eros'un doğumu ile ilgili bir mitoloji aktarır. Mitoloji şöyledir:

Aphrodite doğduğu sıralarda Metis'in Oğlu Poros ve diğer tanrılar bir ziyafet veriyorlarmış. Yemeklerini yedikten sonra Penia dinlenmeye gelmiş Şölen olduğu için ve durup dikilmiş kapıda. Poros nektarla sarhoş olup, henüz şarap yokmuş çünkü, Zeus'un bahçesine girmiş ve ağırlaşıp sızmış orada. Penia ise, kendi çaresizliğinden, Poros'tan bir çocuk peydahlamayı kurmuş kafasında, yatmış uzanmış yanına ve Eros'a gebe kalmış. Bu yüzden Aphrodite'nin doğduğu günlerde ana rahmine düştüğü için onun takipçisi ve hizmetçisi olmuştur Eros. Üstelik Aphrodite güzel olduğu için o da doğası gereği aşığıdır güzelliğin. Poros ile Penia'nın oğlu olduğuna göre, Eros'un da böyle bir talihi vardır.³⁷

Diotima, aşkın doğumuna ilişkin bu mitolojinin yardımıyla, aşkın paradoksal doğasını aydınlatmaya çalışır. Aşkın, Penia'nın (Yoksulluk) ve Poros (Zenginlik)'un gayri meşru çocuğu olması, hem annesinden hem de babasından bazı karşıt özellikleri almasına yol açmıştır. Annesi Penia yüzünden, bir defa daima sefildir. O, âşıkların sandığı gibi duyarlı ve güzel olmaktan uzaktır. Tam tersine sert ve kabadır; yersiz yurtsuz ve yalınayaktır; yataksız, döşeksiz hep yerde yatan, kapı önlerinde ve yol kenarlarında açıkta uyuyan, annesinin doğasına sahip olduğundan hep yoksulluk, çaresizlik, açmaz (aporia) içinde yaşayan birisidir.³⁸ Babası Poros bakımından ise, iyi ve güzel şeylere tuzak kuran, yürekli, gayretli, istekli, usta bir avcı, hep birtakım tuzaklar kuran, düşünceyi arzulayan ve veren, bütün yaşamı boyunca felsefe yapan, usta bir hokkabaz, usta bir büyücü ve sofisttir. Burada eros'a yük-

35 Platon böylelikle, daimonların etkisi altında olan Sokrates'i tanrısal bir kişi olarak sunmuş olmaktadır.

36 Platon, *Symposion*, 202 e-203-a.

37 Platon, *Symposion*, 203 bc.

38 Platon, *Symposion*, 203 c-d.

nen karşıt niteliklerle Alcibiases'in konuşmasında Sokrates'e yüklenen nitelikler birbirine çok benzemektedir.³⁹

Aşk, ne bir ölümsüz olarak doğmuştur ne de bir ölümlü; ama ne zaman bolluk ve bereket görse aynı gün bir bakarsın yaşar ve gelişip serpilir, bir bakarsın ölür gider. Sonra babasının doğası sayesinde yenide hayata döner, ama elde ettiği şey sürekli kayıp gider elinden. Sonuçta aşk, hiçbir zaman tam yoksulluğa düşmez ya da tam varlık içinde yüzmez. Aşk, yoksullukla zenginlik arasında olduğu gibi, aynı zamanda bilgelik ile cehalet arasındadır; bu yüzden de felsefe yapmaktadır.⁴⁰

Öte yandan bilgelik (*sophias*) ile cehaletin (*amathias*) arasında bulunur. Çünkü şöyle bir şey var: Hiçbir Tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz; öyledir; çünkü isterse başka bir bilge olsun, o da felsefe yapmaz. Aynı şekilde cahiller de, ne felsefe yaparlar, ne de bilge olmayı arzulurlar. Tam da budur cehaletin kötülüğü, yani ne iyi, güzel ne de düşünceli olan bir adamın yeterli olduğunu sanması. O halde yoksun olduğunu düşünmeyen bir adam yoksun olduğu aklının ucundan bile geçmeyen bir şeyi arzulayamaz. Bilgeler ve cahiller değilse, o zaman kimdir felsefe yapanlar, ey Diotima diye sordum. Artık çocuk bile anlar bunu. Bu ikisinin arasındakiler tabii. Aşk da bunlardan birisidir. Çünkü bilgelik en güzel şeylerden birisidir. Aşk da güzelliğin aşkıdır. Dolayısıyla aşk da filozof olmak zorundadır; filozof olduğu için de, bilge ile cahil arasındadır. Bunlara neden olan kendi soyudur; bilge ve zengin bir baba ile bilge olmayan sefil bir anneden doğmuştur çünkü. İşte ey sevgili Sokrates, budur, bu tanrısal varlığın doğası (*physis tay daimonos*).⁴¹

Diotima'nın aşkı, bilgelik ile cehalet arasına yerleştirmesi, gerek bilge gerekse cahilin felsefe yapmayacağı söylemi, oldukça ilginçtir. Hem Sokratik ironiye hem de Menon diyalogunda gündeme gelen "araştırma paradoksuna" gönderme yapıyor gibidir.⁴² Sokratik ironi hem Sokrates'in hem de insanların neden felsefe yaptığını temellendirirken, Menon paradoksuna olan gönderme, aşk sayesinde felsefenin mümkün olduğunu temellendirme gayreti olarak görülebilir. Araştırma ya da Menon paradoksu, bilindiği gibi, sofistlik bir argümandır; ne bildiğimiz ne de bilmediğimiz şeyleri araştırabileceğimizi söyler. Argümana göre, bilinen şeyi araştırmak anlamsızdır;

39 Platon, *Symposion*, 173 b, 217 c, 220 bc.

40 Platon, *Symposion*, 203 d-e.

41 Platon, *Symposion*, 203 e-204 c.

42 Bkz. R. E. Allen, Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo", *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1 (Sep., 1959), s. 165-166.

zaten bilinmektedir; bilinmeyen şey ise araştırılmaz, çünkü ne araştırılacağı bilinmemektedir.⁴³ Menon diyalogunda Sokrates'in dilinden bu soruna verilen yanıt anamnesis (ἀνάμνησις) ya da anımsama öğretisi olarak bilinir. Öğreti, araştırmayı, sokratik yöntemle, ruhun idealar âlemindeki yaşantısı sonucu edindiği, ama bedene düşünce unuttuğu bilgileri anımsama olarak olanaklı görür.⁴⁴ Öyle görünüyor ki, Symposion'da Diotim'a'nın dilinden bu paradoksa farklı bir yanıt daha verilmiş olmaktadır. Bu yanıtla göre, paradoksu aşmanın yolu, bilgelik ile cehalet arasında olan, yani ne bilge ne de cahil olan ve zorunlu olarak felsefe yapan aşka sarılmaktır. Bu aşk, Sokrates olsa gerektir. Ancak âşik, aşk aracılığıyla gerçeği araştırabilir ve gerçeğe doğru yol almada ona ancak aşk katkı sağlayabilir. Burada aşk sokratik soruşturmanın yerine geçmekte, aşkla hakikate yükselme söz konusu edilmektedir.

Aşk arada bir varlıksa insanlar neden aşkın hep iyi ve güzel olduğunu düşünürler? Bu yanılgının nedeni nedir? Diotima'ya göre bunun temel nedeni, aşkın seven (eromenon) değil, sevilen (erota) bir şey olduğunun düşünülmesidir. Bu yüzden herkese aşk iyi ve güzelmiş gibi görünür. Çünkü sevilen şey gerçekte güzel, narin, mükemmel ve kutlu bir şeydir. Oysa sevenin durumu hiç de öyle değildir.⁴⁵

Aşkı Yararı: İyilik, Güzellik ve Mutluluk

Şu halde, ne iyi ne kötü, ne bilge ne cahil, ne tanrı ne ölümlü olan aşkın insanlar için yararı nedir? Diotima bu soruya yanıt verirken, iyi, güzel ve mutluluk arasında bir ilişki kurar. Bun göre, aşk, insanın iyi ve güzel şeylerin kendisinin olmasını arzulamasıdır. İyi ve güzel şeylere sahip olan insan ise mutlu olur. Artık mutlu olmak isteyen kişi ne ister diye sormaya gerek yoktur; mutluluk yanıtın nihai amaç olduğu açıktır. Çünkü her insanın nihai ereği, telosu mutluluktur. Mutluluk isteğinin, yani iyi ve güzeli elde etme arzusunun bütün insanlar için ortak olduğu düşünülürse, şu halde niçin herkese değil de, bazı insanlara âşik deniliyor?

(Sokrates) bende şaşıyorum buna diye cevapladım. Hiç şaşıрма dedi. Çünkü aşkın bir türünü seçip ayırıyoruz ve bütünün adını ona vererek aşk diye adlandırıyoruz onu. Ama geri kalanlara yalan yanlış başka adlar takıyoruz. Ne gibi diye sordum. Şunun gibi: Biliyorsun ki yaratım (poiesis) çok anlamlı bir kelimedir. Çünkü ne olursa olsun, yokluktan varlığa geçen her şeyin bütün nedeni yaratımdır; bunların ustaları da bütün yaratıcılarıdır. Doğru diyorsun.

43 Platon, "Menon", çeviren: Adnan Cemgil, *Diialoglar 1 içinde*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 80 e.

44 Bkz. Platon, *Menon*, 80 e vd.; Platon, *Phaidon*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren: Nazile Kalaycı, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2012, 74 a vd.

45 Platon, *Symposion*, 204 c.

Bununla birlikte diye sürdürdü, biliyorsun ki bunları yaratıcı diye adlandırmazlar, başka isimleri vardır. Bütün yaratımlardan müzik ve ölçülerle ilgili bir türü ayrılarak bütünün ismiyle adlandırılır. Yalnızca buna şiir denir ve yaratımın bu türüne sahip olan şairlerdir. Doğru söylüyorsun dedim. Öyleyse aşk konusunda da böyledir. Genel anlamda iyi şeylere ve mutlu olmaya duyulan her türlü arzudur ve en büyük ve her işte düzenbaz olan aşk. Fakat ister para kazanma, ister beden eğitimine düşkünlük, ister felsefe bakımından olsun, başka şekillerde ona yönelenlerin ne âşık olmalarına âşık olmak denir ne de kendilerine âşık. Ama bir türünün ardından gidenler ve üzerine titreyenler bütünün ismini, yani (aşkı), âşık olmayı ve âşıkları alırlar. Galiba doğru söylüyorsun dedim.⁴⁶

Öyle anlaşılıyor ki, Diotima'ya göre, aslında herkes âşıktır, fakat insanlar, güzelin, iyinin ve mutluluğun peşinde olan bu arzuyu başka başka yollara çevirirler; kimi alışverişe, kimi bedenini sağlamaştırmaya, kimi bilgisini artırmaya yönelir. Aşkın yalnızca bir tek biçimine var gücüyle sarılanlar, bir bütüne verilmiş adı ele alırlar, âşık olmak, aşk ve âşık sözcüklerini yalnız onlar için kullanırlar; geri kalanlarına ise yalan yanlış başka adlar takarlar.⁴⁷ Diotima, bu saptamasının ardından, Aristophanes'in aşkı insanın kendi yarısını aramasıyla özdeşleştiren tutumuna eleştirel açıdan yaklaşır; aşkın ne yarımın ne de bütünün aşkı olduğunu ileri sürer. Ona göre insanlar, kendilerine yararlı olanın peşindedirler; bu yüzden, eğer işe yaramadıklarını düşünseler, kendi ellerini ve ayaklarını bile kesip atarlar. İnsanlar iyi olanı kendine, kötü olanı başkasına ait saymadıkça, kendilerinde olan, kendilerine ait şeyleri bağrına basmazlar; çünkü onlar yararlı ve iyi olandan başkasını istemezler.⁴⁸ Özetle aşk, kişinin her zaman kendisinde eksik olan, sahip olduğunda iyiye, güzele, mutluluğa ileten şeye duydukları istektir, arzudur.⁴⁹

Aşk, Üreme, Yaratım, Güzellik ve Üç Tür Ölümsüzlük

Aşk hep iyinin, güzelin aşkı olduğuna göre, iyinin ve güzelin ardına düşen insanların hangi işte ve hangi eylemde gösterdikleri heyecan ve gayrete aşk denilir? Diotima'nın bu soruya verdiği yanıtı, '*güzel sayesinde, hem beden (kata to soma) hem de ruhen (kata ten psykhe) doğurmadır*', deyişiyile özetlemek mümkündür.⁵⁰ Diotima sözüne şöyle devam eder:

Daha açık söyleyeyim (...). Bütün insanlar hem ruhen hem de bedenlen gebe

46 Platon, *Symposion*, 205 b-d.

47 Platon, *Symposion*, 205 bc.

48 Platon, *Symposion*, 205 e.

49 Platon, *Symposion*, 206 a.

50 Platon, *Symposion*, 206 b.

kalırlar; (...) ve belli bir yaşa geldiğimizde doğurmayı (genontai) arzular doğmamız. Ama çirkin ile değil, güzelle mümkündür doğurma. Örneğin erkekle kadının birlikteliği bir doğurma olayıdır. Bu tanrısal bir iştir ve ölümlü bir canlıda ölümsüz olan şey bu gebelik ve üremedir. Bunların uyumsuzluk içinde ortaya çıkması mümkün değildir. Çirkin tanrısal olan her şeyle uyumsuzdur, güzel ise uyumlu. Öyleyse güzellik (kallone), üremeye (te genesei) eşlik eden bir Yazgı, bir Doğum Tanrıçası'dır (Moira). Bu yüzden gebe bir varlık ne zaman bir güzele yanaşsa sevimli bir hale gelir, neşesinden gevşeyip rahatlar, doğurur ve üretir. (...) Aşk güzelin aşkı değil (...) güzel sayesinde doğurmanın ve üremenin (genneseos) aşkıdır.⁵¹

O halde Diotima'ya göre aşk, ister fiziksel, ister ruhsal olsun, güzel sayesinde, güzel olanı meydana getirme, yapma, üretme arzudur.⁵² Bu üremenin, doğurmanın aşkı nedir?

Diotima'ya göre, bunun temelinde içgüdüsel olarak ölümsüzlüğü arzular yatar; çünkü ölümlü bir doğa, mümkün olduğunca, hep ölümsüz olmayı arar. Bu da tek bir yolla, eskiyen bir şeyin yerine yenisini koymakla olur.⁵³ Diotima söylemini Herakletosçu bir bakışla geliştirerek felsefi antropolojinin temellerini atar. Ona göre, her bir canlının yaşadığı ve aynı kaldığı söylendiğinde, örneğin bir insanın çocukluğundan yaşlılığına dek aynı olduğundan söz edildiğinde, her ne kadar bu kişi aynı kişi olarak tanımlansa da, hiçbir zaman aynı niteliklere sahip değildir; tersine sürekli yeni bir kişi olur. Saçları, etleri, kemikleri, kanı ve hatta tüm bedeniyle bozulup gider. Yalnızca beden değil, ruhen de davranışları, huyları, kanıları, arzuları, zevkleri, üzüntüleri, korkuları sürekli değişir. Daha da ilginç, bilgileri de aynı kalmaz; bazı bilgiler doğarken, bazı bilgiler ölür ve bilgi açısından da sürekli değişime uğrar. Çünkü öğrenmek dediğimiz şey, bilgimizin çekip gittiğini, unutmak ise bilginin bizi terk ettiğini gösterir. İşte aşk sayesinde güzel içinde üremekle insan soyu, âdeta tanrısal bir varlık gibi sonsuza dek tamamen aynı kalmakla değil, tam tersine çekip giden ve eskiyen bir şeyin yerine tıpkı kendisi gibi yeni bir şey koymakla muhafaza edilir. Ölümlü olan, ölümsüzlükten ancak bu sayede pay alır; bundan başka bir yol da mümkün değildir. Bu nedenle olsa gerek, her varlık kendi soyuna büyük bir değer atfeder.⁵⁴

a-) Üreme (Genesis) Yoluyla Türsel Ölümsüzlük

Diotima çözümlemesine aşkın ürünü olan üreme yoluyla türsel ölümsüzlü-

51 Platon, *Symposion*, 206 c-e.

52 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, s. 327-328.

53 Platon, *Symposion*, 207 a-c.

54 Platon, *Symposion*, 207 de-208 b.

ğü irdeleyerek devam eder. Ona göre, beden yoluyla güzel olana kavuşmayı, onda doğurmayı ve yaratmayı arzulayanlar, kadınlara yönelirler ve bu tür kimseler, güzel içinde yaratma gerçekleşince çocuklar aracılığıyla ereğine ulaşmış olur. Aşk, güzelde ve güzel aracılığıyla varetmeye ulaşmanın sonunda meydana gelen çocuklarla ölümsüzlüğe ulaşır. Çocuklar, bir erkeğin kendisini, neslini devam ettirmesi ve böylece kişinin ölümsüzlüğe ulaşması olarak yorumlanır.⁵⁵ Burada, Diotima, fiziksel üretimi, çocuk yapmaya, çocuk yapma arzusunu da ölümsüz olma isteğine bağlamış olur. İnsanlar öyle düşünmeseler de, erkek ve kadın, bir çocuk meydana getirmek üzere birleşirler ve aslında bu şekilde ölümsüz olmaya çalışırlar. Bu yüzden, yaratma gücü ile dolu varlık, güzele (to kalon) yanaştığı zaman, ferahlar, genişler, sevinçten taşar, doğurur ve çoğalır. Çirkinde (to aiskron) rastladığı zaman ise, tersine kasvet basar, tıkanır, duraklar, büzülür, doğuracak yerde, içinde kalan yükü taşıma derdine düşer.⁵⁶ Güzel olan aşkın nesnesidir; yani sevilen, kendisine yönelen bir şeydir.⁵⁷ Şu halde güzel kadına dönük fiziksel aşkın, çocuklar yoluyla ölümsüzlüğü aramak anlamına geldiği açıktır. Bu türden ölümsüzlük sadece insanlara özgü değildir; hayvanlarda da gözlenir. Diotima şöyle der:

Yoksa haberin yok mu senin, karada gezen, havada uçan bütün hayvanların sırf üreme arzusuyla ne korkunç hallere düştüğünden; önce birbirleriyle çiftleşmek, sonrada doğan yavrularına yiyecek bulmak için hepsinin hastalığa yakalanıp aşk derdine düştüğünden; en güçsüz olanların bile yavruları için en güçlülerle savaşmaya ve bu uğurda hayatlarını feda etmeye hazır olduğundan; yavrularını besleyip büyütebilmek için kendi istekleriyle açlığa katlandıklarından ve her türlü zorluğa göğüs gerdiklerinden? Birisi çıkıp da, insanların bu şeyleri akılları sayesinde yaptıklarını düşünebilir, dedi; peki ama bu hayvanların böyle aşk derdine düşmelerinin sebebi nedir? (...) Çünkü burada da (yani hayvanlar âleminde), aynı ilkeyle ölümlü bir doğa mümkün olduğunca hep ölümsüz olmayı arar.⁵⁸

b-) Üretim (Poesis) Yoluyla Ölümsüzleşme ya da Ruhsal Ölümsüzlük:

Diotima'ya göre, beden yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmanın yanında, ruh yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmak da söz konusudur. Nitekim insanlar, şöhret tutkusunu, ünlü olmak, gelecek zamanlar için ün kazanmak sevdasıyla ne korkunç hallere düşerler. Çocuklarından çok bu uğurda her türlü tehlikeyi göze al-

55 İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007, s. 32.

56 Platon, *Symposion*, 206 b vd.

57 İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s. 33.

58 Platon, *Symposion*, 207 b-d.

maya, paralarını saçıp savurmaya, her türlü güçlüğe göğüs germeye, hatta canlarını bile vermeye hazırdırlar. Kendileri hakkında ilelebet insan aklında ölümsüz bir yiğitlik (andreaia) hatırası olacağı akıllarına düşmeseydi, Alkestis Admetos uğruna can verir ya da Akhileus Patroklos'un ardından ölüme koşar mıydı? Ya da Kodros sırf çocuklarının krallığı uğruna ölümün kollarına atılır mıydı? İşte onları buna iten, ölümsüz bir yiğitlik ve böylesi iyi bir ün için kendilerini feda etmeleridir. Cesur olup da, şöhret ve ün düşkünü herkes böyle davranır. Çünkü onlar toplumsal hatıradaki ölümsüz olmayı severler. Bedenen gebe olanlar, daha çok kadınlara yönelip, çocuk doğurma yoluyla ölümsüzlüğü aradıkları gibi, ruh bakımından gebe olanlar, gebe kalması ve doğurması ruh için uygun olan şeylere gebe kalırlar. Peki bunlara uygun olan nedir? Elbette akli başındalık (phronesis) ve erdemdir (arete). Diotima, akli başındalık ve erdemle sadece ahlaki yetkinlikleri kastetmez, onları tüm sanatları ve zanaatları kapsayacak düzeyde kullanır. Bu durum, eski Yunan'da zanaatla sanat arasında bir ayrım yapılmadığını gösterdiği gibi, arete'nin yani erdem, her türden yetkinlik (kemâl) için kullanıldığını da göstermektedir. Bedenen gebe olanlar çocuk doğurup onunla ölümsüzleşirken, ruhen gebe olanlar, erdemleri, sanatları ve zanaatları doğurarak ölümsüzleşir. İşte Diotimaya göre, bütün yaratıcı şairler (hoi poietai) yani santçılar ve mucit oldukları söylenen bütün zanaatkarlar (demiourgon), ruhen gebe olanlardır. Akli başındalığın en önemli ve en güzel yanı ise kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili, yani yönetme (poleon) sanatıyla ilgili olanlarıdır. Yönetme sanatının özü ise ölçülülük (sophrosyne) ve adalettir (diakiosyne).⁵⁹ Ne zaman bir insan, aslında tanrısal olduğu için, gençliğinden itibaren erdemlere, sanatlara, zanaatlara ruhen gebe olsa ve yaşı ilerleyince de artık doğurmayı ve üretmeyi arzulasa, o kişi, birlikte üretebileceği güzel bir varlık aramak için köşe bucak dolaşır. En güzelini arar; çünkü çirkin bir varlıkla asla üretmez. Çirkin bedenlerden çok güzel bedenlerden hoşlanır ve eğer güzel, soylu ve donanımlı bir ruhla karşılaşır, her ikisi de gönlünü birbirine kaptırır ve hemen oracıkta erdem üzerine, iyi bir adamın nasıl olması ve nelerle uğraşması gerektiği üzerine söze dalarlar. Deneyimli ve yaşlı olan genç olanını erdem üzere eğitmeye çalışır. Böylece güzel biriyle ilişki kurarak ve onunla hemhal olarak öteden beri gebe olduğu şeyleri doğurur ve üretir; varlığında da yokluğunda da hatırlar onu, hatta doğurulan şeyi de onunla birlikte besleyip büyütür. Sonuçta böyleleri, birlikte daha güzel ve daha ölümsüz ürünler paylaştıkları için çocuklu olmanın getirdiği birliktelikten daha çok ve daha sağlam bir dostluğa (philian) sahip olurlar.⁶⁰

59 Platon, *Symposion*, 209 ab.

60 Platon, *Symposion*, 209 bc.

Diotima sözlerini şöyle sürdürür:

Hatta Homeros, Heseidos ve daha başka büyük şairlere hayranlıkla bakan, arkalarında bıraktıkları ve kendileri de böyle oldukları için onlara ölümsüz bir ün ve hatıra kazandıran böylesi çocuklara imrenen herkes, insan evladı çocuklardan çok böylesi çocukları olmasını ister. Eğer istiyorsan, diye ekledi, Lykurgos'un Lakedaimon'da bıraktığı, Lakedaimon'un ve neredeyse tüm Yunanistan'ın kurtarıcıları olan çocuklarını örnek al. Ortaya koyduğu yasalar yüzünden Solon da sizin için değerlidir. Hatta ister Yunanlar isterse barbarlar arasında olsun, başka başka yerlerde, başka başka adamlar da bir sürü güzel işler sergiledikleri, türlü türlü erdemler ürettikleri için değerlidirler. İşte böyle çocukları olduğu için onlar adına pek çok tapınak inşa edilmiştir de, insan evladı çocuklar var diye hiç kimseye nasip olmamıştır bu.⁶¹

Öyle anlaşılıyor ki, Diotima, hayvanlarda da görülen türsel ölümsüzlüğe ek olarak, sadece sanatçılar, zanaatçılar, mucitler, yasa yapıcıları, eğitimciler vb. için ayrı bir ölümsüzlükten daha söz etmektedir. Bu ölümsüzlük, kişi öldükten sonra ortaya koyduğu ürünle yaşamayı, yapıtıyla anılmayı, toplumunun hatırasında ölümsüzleşmeyi hedefleyen sosyal ölümsüzlüktür. Bu tür ölümsüzlük, cesur ve yaratıcı insanlara nasip olan bir ölümsüzlüktür.

c-) Kendinde Güzelliği (Outo Kalon) Temaşa (Theoria) Yoluyla Ölümsüzlük:

Aşkın arzuladığı nihai gaye, şehvetten kaynaklanan bedensel doğruma ile türsel ölümsüzlüğe; cesaretten köken alan ruhsal doğurma ile sosyal ölümsüzlüğe ulaşmak mıdır? Diotima, bu soruya hayır demekte ve bir insanın erişeceği en yüksek gayeye en yüce mertebeye işaret etmekte; bizi insana asıl mutluluğu yaşatan güzellik ideasını temaşa ile elde edilen ve akılsal yetiden üçüncü bir ölümsüzlük tanımlamaya yönelmektedir. Öyle görünüyor ki, burada söz konusu edilen ölümsüzlük, sadece filozofların elde edebileceği, gerçek ölümsüzlüktür. Bu nasıl kazanılacaktır?

Diotima burada da felsefeyle özdeşleştirdiği eros'a etkin bir işlev yüklemekte ve erosun adım adım bir merdivenden tırmanır gibi, aşk yoluyla insanı nasıl güzelliğin kendisine yükselttiğini ve ölümsüzleştirdiğini anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre, aşkın yöneldiği ilk güzel, şehvetiyle türsel ölümsüzlüğü arayanların yöneldiği bedendeki güzelliştir. Ona göre, aşkın sırrına ermek için, daha gençlikte, güzel bedenler aranmalıdır. Kişi onu doğru yola koymuşsa, ilk önce bir tek insanı sever ve ona söyleyecek güzel sözler bulur.⁶² Güzel bir beden, görelî olan bir güzeldir (prosi ti kalon). Ama

61 Platon, *Symposium*, 209 c-e.

62 Platon, *Symposium*, 210 a.

insan burada durmaz, daha mükemmelini arar; daha mükemmelin peşine düşen insan, tek bir bedenin güzelliğiyle yetinmez. Diotima'nın deyişiyle, kişinin şu bedende gördüğü güzellik, her bedeninkinin eşidir; görünüş güzelliğini arayanlar için bütün bedenlerdeki güzelliği bir tek şey saymamak deliliktir. Burada açıkça tikel güzelliklerin, tümel, idea güzellikten pay aldıkları anlayışının önemli ipuçları vardır. İnsan bunu iyice anladı mı, bütün güzel bedenleri sever, bir tekine olan düşkünlüğü geçer; çünkü artık böylesi bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar.⁶³ Bu düzeye gelmiş bir kişi, beden güzelliğinin de ötesine yükselir; cesaretle ruh güzelliğine yönelir. İşte bu sosyal ölümsüzlüğü arayanların, ruhen gebe olanların yöneldiği şeydir. Bu aşamada yapılması gereken şey ruh güzelliğini beden güzelliğinden üstün saymaktır. Bu aşamadaki kimse güzelliği, ister istemez yaşayış, davranış yollarında görecek, hepsindeki güzelliğin aslında bir ve aynı güzellik olduğunu fark edecek, bedensel güzelliğe kapılmamayı öğrenecektir. Ardından, davranış ve yaşayış yollarındaki güzelliklerden bilimlere geçip, onlardaki güzelliği temaşa edecektir.⁶⁴ Diotima'ya göre aşk aracılığıyla bu aşamaya ulaşan kimse, artık tek tek güzellikle yetinemez; o güzelliğin kendisine (outo kalon) yönelir, onu aramaya başlar. Zira görelî güzellikler onu tatmin etmez hale gelmiştir; onları küçümsemeye ve bütün güzelliklerin ötesinde olan güzele karşı özlem duymaya başlar.⁶⁵ İşte bu aşamaya ulaşanlar akılsal olarak nihai ölümsüzlüğü arayanlar olsa gerektir. Diotima anlattığımız bu süreci şöyle betimler:

Aşk işinde dosdoğru yol alan kişi, daha gençliğinde, güzel bedenlere yönelmeye başlamalı, eğer öğreten hakkıyla öğretmiş ise, öncelikle güzel bir bedene âşık olmalı ve orada güzel düşünceler üretmeli, ondan sonra bu kişi herhangi bir bedendeki güzelliğin başka bir bedeninkiyle kardeş olduğunu kavramalı, eğer biçimce güzel olanın peşine düşmek istiyorsa bütün bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu akıl etmemesi büyük aptallık olur; bunu idrak ettiğinde tüm güzel bedenlerin aşığı olmalı, küçümsemediği ve önemsiz saydığı için de, bir tanesine beslediği bu şiddetli duygudan kurtulmalı, bundan sonra ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünmeli, sonuçta çiçeği sararıp solmuş da olsa, temiz ruhlı bir kişiye âşık olmak, özen göstermek, gençlerin iyi olmalarını sağlayan böylesi düşünceler aramak ve doğurmak için yetip de aratmalı ona, böylece törelerde ve yasalarda güzel olan şeyi temaşa etmek ve her şeyin aynı soydan olduğunu görmek zorunda kalır, beden güzelliğinin çok da önemli olmadığı

63 Platon, *Symposion*, 210 b.

64 Platon, *Symposion*, 210 cd.

65 İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s.33-34.

ğını anlar; bilgilerin güzelliğini kavramak için de törelerden sonra bilgilere yönelmeli; böylece artık gözünün önünde bunca güzel varken bir çocuğun, herhangi bir insanın ya da bir davranışın, adeta köle gibi bir güzele kul olarak sıradan ve önemsiz biri haline gelmez, aksine başını çevirip güzelliğin o engin denizini temaşa ederek birçok güzel, gösterişli sözler ve derin düşünceler doğurur felsefenin cömertliğiyle. Sonunda kabarıp büyüyen bir istekle belirli bir bilgiyi, birazdan değineceğim güzelliğin bilgisini idrak eder.⁶⁶

Diotima'ya göre, son aşamada kendisine ulaşılan güzel, görelî güzel değil, ontolojik bir varlığı olan kendinde güzeldir (auto kalon). Ona göre tümel ve öz güzelliğe götüren yol, epistemik olarak aşkın önderliğinde, güzel bedenlerden yola çıkar, buradan güzel bir yaşama doğru yol alır, ruh ve erdem güzelliğine uzanır, oradan da güzel bilgiye geçerek, sonunda kendi başına güzel olana, güzelliğin özüne, hakikatine ulaşır. Bu anlamda, mutlak güzellik, kendinde güzellik ya da öz güzellik, tüm güzelliklerin tepe noktasını oluşturur. O, Diotima'ya göre, sadece güzellik değil, aynı zamanda gerçek, hakiki varolandır (ontos on). Bütün varlığın tepesinde bulunur ve bütün varlığı Güneş gibi aydınlatır; çünkü tüm varlığın nihai ereği iyi ve güzel olanıdır.⁶⁷ Gerçek ölümsüzlük de, onu temaşa ile ortaya çıkar; bu anlamda, cinsel üreme, sanatsal üretimden sonra nihai ve gerçek ölümsüzlük, yani üçüncü bir ölümsüzlük söz konusudur.⁶⁸ Bütün tikel güzellikler, bu idea olan, hakiki varlık olan güzellikten pay alır. Diotima sözlerini şöyle sürdürür:

Aşkla ilgili konularda buraya kadar eğitilen güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa (theomenos) edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine (telos) geldiğinde, birden doğası gereği eşi ve benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne. İşte Sokrates, daha önceki tüm çabalar da hep bu amaç uğrunaydı. Bir defa o, ezeli ve ebedidir, ne var olur, ne büyür, gelişir ne de zeval bulur; sonra kısmen güzel kısmen çirkin, kimileyin güzel kimileyin çirkin, bir bakıma güzel bir bakıma çirkin, bir yerde güzel bir yerde çirkin, kimilerine göre güzel, kimilerine göre çirkin değildir; yine bu güzel şey, ne bir yüz, el-kol ya da bedenin diğer parçaları görünecek onun gözüne; ne bir söz veya bir bilgi olarak, ne bir hayvan gibi başka bir varlığın içinde yer alan veya yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka herhangi bir yerde bulunan bir varlık olarak. Tersine her zaman kendi başına (auto katha), kendisiyle (auto methē), yekpare bir varlık (auto monoeides) olarak görünecek. Diğer tüm güzel şeyler de, ondan şu şekilde pay alırlar (meteksonta): Öyle ki bu

66 Platon, *Symposion*, 210 b-211 b.

67 İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s.36.

68 L. C. H. Chen, Knowledge of Beauty in Plato's Symposium, *The Classical Quarterly*, New Series, vo. 33, no: 1, 1983, s. 66.

şeyler bir varolup bir yok olurken onda ne bir artma ne bir azalma meydana gelir, ne de bir etkiye maruz kalır. Ne zaman bir adam bir oğlanı adamakıllı severek bunların üzerine yükselir de, o güzeli idrak etmeye başlarsa, o zaman neredeyse nihai amaca erişmiş demektir. Çünkü budur aşk konularında dosdoğru yol almak ya da başka biri tarafından yol gösterilmek, sırf o güzele varmak için bu güzel şeylerin üzerinde yükselmeye başlayıp, tıpkı bir merdivenden çıkar gibi, bir tanesinden iki tanesine, iki tanesinden tüm güzel bedenlere ve güzel bedenlerden güzel alışkanlıklara, güzel alışkanlıklardan güzel bilgilere, güzel bilgilerden de, güzelin kendi bilgisinden başka bir şey olmayan o bilgiye ermek, en sonunda güzelin ne olduğunu görüp öğreninceye dek.⁶⁹

Diotima'nın burada anlattığı, aşkın nihai objesi olan güzellik⁷⁰ uzay ve zaman sınırlamasının ötesine uzanır, o bir tür tözdür (ousia). Salt güzellik (auto kalon), hakikatte ousia'dan başka bir şey değildir. O tüm yetkinlikleri kuşatır ve aşk atkının son ereğidir. Böyle bir güzellik ne insani ne de doğal bir güzelliştir, bu ancak tanrısal bir güzellik olabilir.⁷¹ Diotima, insanın bu aşamaya ulaştığında, dünyevi güzelliklerde sırt çevireceğini, zira onun dünyevi güzellikleri gölgede bıraktığını ileri sürer. Ona göre, bir insan güzelin kendisini olanca saflığı, temizliği, katışıksızlığı, insan tenine, rengine ve başka birçok ölümlü kırıntısına bulaşmamışlığı içinde görme şansı elde ederse, tek başına bizzat o tanrısal güzelliği idrak etmeye başlar. Gözlerini ona diken, uygun araçlarla onu temaşa eden, onunla hemhal olan bir insanın basit bir yaşamı olamaz. Bir insan, güzeli görünür kılan bir gözle baktığında, hayali değil, hakikati kavrayacağı için, erdemin boş hayallerini değil de hakikatlerini doğurması ancak burada mümkün olmaktadır. İnsan hakiki bir erdem doğurmakla ve onu besleyip büyütmeyle tanrıların dostluğunu (theophilei) kazanır ve eğer insan ölümsüz (antropon athanato)olacaksa ancak bu yolla gerçek ölümsüzlüğe ulaşır⁷²

Böylece Diotima'nın dilinde, şehvet yetisinden kaynaklanan türsel ölümsüzlük ve cesaret ve yaratımdan kaynaklanan sanatsal üretimle elde edilen sosyal ölümsüzlük mecazi ölümsüzlüğe dönüşür; asıl-gerçek-hakiki ölümsüzlük, aşkla güzellik ideasını temaşa ile güzel olanın bilgisi ile elde edilir. Diotima'nın deyişiyile, ölümsüz olma amacını elde etme yolunda insan doğasına yardımcı olacak aşktan daha iyi bir yol gösterici bulmak mümkün

69 Platon, *Symposion*, 210 e; 211 b-d.

70 Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, The Scarecrow Press, Toronto 2007, s.67.

71 İsmail Tunali, *Grek Estetik'i*, s. 35.

72 Platon, *Symposion*, 211 e-212 a.

değildir; bu yüzden herkesin aşkı onurlandırması gerekir. Bu yetmez, aşk işlerini onurlandırmanın yanında, başkalarını da ona teşvik etmek gerekir.⁷³ Diotima, ontolojik bir töz olarak gördüğü ve hakikatle özdeşleştirdiği kendinde güzelin (auto kalon) temasını anlattıktan sonra şöyle der:

İşte sevgili Sokrates, güzelin bizzat kendisini temaşa ettiği an, hayatın tam da bu anı, başka her anın ötesinde, insan için yaşamaya değer bir andır. (...) Bir düşünelim, eğer bir insan, güzelin kendisini olanca saflığı, temizliği, katıksızlığı, insan tenine, rengine ve başka birçok ölümlü kırıntısına bulaşmamışlığı içinde görme şansına erse, tek başına bizzat o kendinde tanrısal güzelliği (auto to theion kalon) idrak edebilse, ne olur?⁷⁴

Sonuç ve Değerlendirme

Platon *Symposion* adlı diyalogunda, aşk üzerine düzenlenen bir şölene katılan farklı konuşmacıların dilinden aşkın cinsel, etik, kozmik vb. pek çok boyutunu tartışır. Ancak sıra şölenin son konuşmacı olan Sokrates'in konuşmasına geldiğinde, hem yöntem hem de konuda köklü bir değişim yapar. Yöntemi söylevden diyalektiğe çeker, bunu yaparken, önce Agathon ile Sokrates'i, ardından da bilge bir kadın olarak sunduğu Diotima ile Sokrates'i diyaloga sokar. Diotima sadece Platon'un *Symposion* diyalogunda görülen bir karakterdir ve büyük ölçüde yapıtıdır. Ayrıca Platon'un diyaloglarında görülen tek etkin kadın karakterdir. Konuyu da, âşık olunandan daha çok âşık olana odaklar. Bu değişimlerin, büyük ölçüde hocası Sokrates'in yöntemini göstermeye ve onu aşk nesnesi haline getirip övmeye odaklı olduğu sezilmektedir. Bu arada eros'un bir tanrı değil olsa olsa bir daimon olduğunu; ara bir yerde bulunduğunu gösterir. Onu tanrılarla insanlar arasında, özellikle bilgisel konularda aracılık yapan bir varlık haline getirir. O, ne ölümlü ne ölümsüzken, ölümsüzlüğe ulaşmada; ne güzel ne çirkinen, güzele ulaşmada; ne bilge ne de cahilken bilgeliğe ulaşmada aracı konuma yerleştirilir. Böylece aşk, felsefe ile belki de Platon'un felsefe ile bir ve aynı şey saydığı Sokrates'le özdeşleştirilmiş olur. Bu değişimlerin hemen hepsi, Platon'un aşktan söz eden hemen tüm yapıtlarında gözlemlendiği gibi, aşkı iyi, güzel ve mutlulukla ilişkilendirmeye, onun eksikliği (endeia) hissedilen bir şeye yönelik arzu (epythumia) olarak tanımlanmasına hizmet eder. Bu arzu, ardından, üreme (genesis), yaratım (poiesis) ve kendinde güzelliğin bilgisi ile ilişkilendirilir; üreme, yaratım ve kendinde güzelliği bilgisi ölümsüzlüğü arama olarak nitelenir. Böylelikle Platon, Diotima ve Sokrates arasında

73 Platon, *Symposion*, 212 b.

74 Platon, *Symposion*, 211 d.

geçen konuşmada üç tür ölümsüzlük ortaya koyar. Aslında bu üç tür ölümsüzlük, Platon'un Devlet'te, Phaedrus'ta ve Timaeus'da işlediği, iştah duyan, arzulayan parça (top epitymetikon), yürekli atılğan parça (to thymoeides) ve akılsal parçadan (to logostikon) oluşan üç parçalı ruh (tripartite psykhe) öğretisiyle de uyumludur.

İlki, hayvanlarda da gözlenen, türsel ölümsüzlüktür ve bu çocuk yapma yoluyla ölümsüzlüğü aramaktır. Bu ölümsüzlük, anlaşıldığı kadarıyla tüm canlı varlıklarda vardır ve içgüdüselidir ve ruhun iştah duyan yanından kaynaklanmaktadır.

İkincisi, ruhsal ölümsüzlük, modern deyişle söylersek sosyal ölümsüzlüktür; bu da ancak ruhen gebe olan kişilerin erdem, sanat ve zanaatlar üretmesiyle elde edilir. Bu tür ölümsüzlük sadece yaratıcı insanlara özgüdür. Ruhun yürekli, atılğan parçasıyla ilişkilidir.

Üçüncü tür ölümsüzlük, ebedi ölümsüzlük diye nitelenebilir. Bu ölümsüzlük, sezildiği kadarıyla sadece filozoflara özgüdür ve ruhun akılsal parçasından kaynaklanmaktadır. Ölümsüzlüğün bu türüne, felsefe ile özdeşleştirilen aşkın rehberliğinde adım adım bir töz olan güzellik ideasına tırmanmak ve onu temaşa etmekle ulaşılır. Gerçek ölümsüzlük budur; diğer iki ölümsüzlük bununla kıyaslandığında mecazi ölümsüzlüğe dönüşür. Fakat bu ölümsüzlüğün, ilk iki ölümsüzlüğü dışlamadığı, tersine kapsayarak aştığı söylemek daha doğrudur. Bunun anlamı şudur: Kişi aşk rehberliğinde, önce güzellik ideasından pay alan güzel bedene ve bedenlere, ardından ruhlara ve ruhsal güzelliklere, daha sonra bilgiye ve bilgelige âşık olarak bir merdivenden çıkar gibi yükselir; nihayet aşkın rehberliğinde öyle bir noktaya ulaşır ki, tüm güzelliklerin kendinden pay aldığı hakiki güzellikle karşılaşır ve onu temaşa eder. Bu güzellik şu ya da bu bedendeki güzellik değildir; zaman ve mekân üstü olan kendinde güzelliştir. Bu aşamaya ulaşanlar, Platon'a göre, kuşkusuz filozoflardır; dolayısıyla onlar, adım adım aşkla ya da aşkla özdeşleştirilen felsefeyle yükselirken, hem türsel, hem de sosyal ölümsüzlüğü elde etmiş, diğerlerinin ulaşamadığı güzellik ideasını temaşa ile oluşan gerçek ölümsüzlüğe de ulaşmış olmaktadır.

Burada son bir noktanın daha altını çizmek gerekir: Platon Devlet'inde güzellik ve iyilik ideasına tırmanışta diyalektiğe köklü bir rol yüklerken, Symposion'da Diotima'nın konuşmasıyla bunun aşkla da mümkün olduğunu göstermiş olmaktadır. Aynı temanın Phaedrus diyalogunda da yer aldığını belirtmek gerekir. Bu durum, aslında, kimi çevrelerce Platon'un neden mistik bir filozof olarak yorumlandığı sorusuna da bir yanıt teşkil etmektedir.

Öz

Platon'un Symposion'unda Aşk, Üreme, Yaratım, Güzellik ve Ölümsüzlük İlişkisi

Platon diyaloglarında aşkı pek çok boyutuyla tartışma konusu edinir. Bu boyutlar içinde, aşk-üreme, aşk-kozmos, aşk-güzellik, aşk-etik, aşk-siyaset, aşk-yaratım, aşk-ölümsüzlük, aşk-eğitim ilişkisi gibi konular önemli bir yer tutar. Bu konulardan kimileri, özellikle aşk-kozmos, aşk-üreme, aşk-etik, aşk-eğitim ilişkisi gibi konular, kendisinden önce kimi doğa filozofları ve Sokrates tarafından ele alınıp işlenmiştir. O kendisinden önce yapılan bu tartışmalara, kendi felsefi anlayışından yola çıkarak önemli katkılar sağladığı gibi, aşkla siyaset, aşkla hakikat ve ölümsüzlük arasında da bağlar kurmuştur. Özellikle *Symposion* diyalogunda, aşk, üreme, yaratım ve güzellik ilişkisinden yola çıkarak, aşkla hakikat ve ölümsüzlük arasında kurduğu bağ ve türsel, sosyal ve ebedi ölümsüzlük arasında yaptığı ayırım özgündür ve anlaşıldığı kadarıyla bir öncüsü yoktur. Onun bu ölümsüzlük türlerini, insanların epistemik kapasiteleriyle de ilişkilendirdiği, sıradan insanların türsel ölümsüzlüğe, zanaatçıların ruhsal ya da sosyal ölümsüzlüğe, hakikati elde eden filozofların ise ebedi ölümsüzlüğe ulaşacaklarını savunduğu görülür. O, aşk, üreme, yaratım ve güzellik ilişkisinden yola çıkarak saptadığı ölümsüzlük türlerini, Sokrates'le diyalektik içinde Diotima diye adlandırdığı bilge bir kadının dilinden aktarır. Aktarımını, kendi idealar öğretisi, anımsama kuramı, ruhun düşüşü ve yükselişi gibi temalar etrafında örür. Böylelikle ilk kez felsefe tarihinde, aşk rehberliğinde bedenlerden ruhlara ve bilgeliğe ve nihayet güzellik ideasının kendisine ulaşan bir hakikat merdiveni inşa eder. Sıraladığı üç ölümsüzlüğü de bu merdiven basamaklarıyla uyumlu bir şekilde sunar. İşte bu makale, Platon'un *Symposion* diyalogunda kurduğu aşk, üreme, yaratım, güzellik ve ölümsüzlük ilişkilerini analiz etmekte; özel olarak Platon'un saptadığı üç tür ölümsüzlüğü, kendi felsefesiyle bağları ışığında ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Diotima'nın konuşması, aşk, üreme, yaratım, güzellik, ölümsüzlük.

Abstract

The Relationship of Love, fertility, Beauty and Immortality in the Symposium of Plato

Platon discusses the love from several dimensions in his dialogues. Within these dialogues such subjects as love-fertility, love-cosmos, love-beauty, love-ethic, love-politics, love-creativity, love-immortality, love-education have an important place. Some of these subjects, especially love-cosmos, love-fertility, love-ethic, love-education were dealt with by the nature philosophers and Sokrates. Not only did he make some important contributions to the discussions having been made before him from his own philosophical point of view but he also established some connections between love-politics, love-reality and love-immortality. Especially the connection he established between love, reality and the immortality using the relationship of love, fertility, creativity and the beauty and the discrimination he made between social and real-eternal immortality are very original

and as far as it is understood it is unique. It is seen that he related these types of immortality to the epistemic capacities of human soul and he defends the fact that common people will reach as a species immortality, the artisans spiritual or social immortality and the philosophers will reach the rela-eternal immortality. He narrates the types of the immortality he determined using the reationship of love, fertility, creativity, and the beauty from a wise woman he called as Diotima in a dilaectic way with Socrates. He weaves his narration around such subjects as his own teachings of ideas, the theory of recollection, the decline and the rise of the soul. Thus he builds the truth of a staircase that can reach form the bodies to the spirits and the wisdom and finally that can reach the the idea of beauty itself in the history of phlisophy for the first time under the guidance of the love. He presents the there types of the immortality he listed in harmony wthih the steps of this staircase. This article aims to analyze the relationship of love, fertility, creativity, beauty and the immortality he established in the dialogue of Symposium and particularly aims to put forward these three types of immortality he determined under the light of the connections of his philosophy .

Keywords: The speech of Diotima, love, fertility, creativity, beauty, immortality.

Kaynakça

- Allen, R. E., Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo", *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1 (Sep., 1959).
- Aristophanes, "Kuşlar", çeviren.: S. Eyüboğlu-A. Erhat, *Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar* içinde, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2006.
- Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2009.
- Arslan, A., *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Felsefe)*, cilt: I, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Bayladı, D., *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi*, Say Yayınları, İstanbul 2005.
- Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: I, çeviren: Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994.
- Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, çeviren: Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995.
- Chen, L. C. H., Knowledge of Beauty in Plato's Symposium, *The Classical Quarterly*, New Series, vo. 33, no: 1, 1983.
- Çoraklı, E., "Symposion Üzerine", *Symposion* içinde, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.
- Gorgias, *Encomium of Helen in the Greek Sophists*, trs.: J. Dillon and T. Gergel, London 2003.
- Graves, R., *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, çev.: Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Guthrie, W. K. C., *In The Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and Early State of Man*, Methuen 1957.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Hesiod, *Theogony*, trs.: Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, MA., Harvard University Press, London 1914.
- Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çeviren: Candan Şentuna, TTK Yayınları, Ankara 1994.
- Ksenophon, *Symposium*, trs.: O. J. Todd, Cambridge, MA, Harvard University Press, Cambridge 1922.
- Kurşunoğlu, M. S., *Aşk'ın Ne'liği ve Kavramsal Doğası*, Etüt Yayınları, Samsun 2014.
- Laertios, D., *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, YKY, İstanbul 2007.

- Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, *Lysis*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren: Y. G. Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul 2015.
- Peters, F. E., *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Platon, *Aşk ve Ziyafet*, çeviren: Semiha Cemal, Devlet Basımevi, İstanbul 1936.
- Platon, "Menon", çeviren: Adnan Cemgil, *Diyaloglar 1*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Platon, *Devlet*, çeviren: S. Eyüboğlu-M. A. Cingöz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2012.
- Platon, Phaedros, *Platonis Opera*, ed.: John Burnet, Oxford University Press, London 1903.
- Platon, *Phaidon*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren: Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.
- Platon, *Symposion (Şölen)*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren: Eyup Çoraklı, Alfa Yayınları, İstanbul 2015.
- Platon, *Şölen*, çeviren: A. Erhat- S. Eyuboğlu, İş Kültür Yayınları, İstanbul 2002.
- Platon, *Theages*, çeviren: Hamdi Varoğlu, Maarif Vekaleti, İstanbul 1943. Platon, *Lysis*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren: N. Petek Boyacı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- Platon, *Yasalar*, çeviren: Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998.
- Preus, A., *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, The Scarecrow Press, Toronto 2007.
- Sowerby, R., *Yunan Kültür Tarihi*, çeviren: Ö. Umut Hoşafçı, İnkilâp Yayınları, İstanbul 2012.
- Tunalı, İ., *Grek Estetik'i*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007.

DESCARTES'İN ŞÜPHECİ HİPOTEZLERİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 55-65.

Makale Geliş Tarihi: 15.03.2018 | Düzeltme: 16.05.2018 | Yayına Kabul Tarihi: 25.05.2018

Ferhat AĞIRMAN*

Giriş

Descartes, *Meditasyonlar*'da temelci bir epistemoloji ortaya koyarak, bilginin varlığını tehdit eden şüpheli kaygıları bertaraf etmeye çalışır. Temelciliğe göre, bilgi çıkarımsal olmayan yani doğruluğu apaçık olan inançların oluşturduğu bir temel ve bu temel tarafından çıkarımsal olarak desteklenen inançların oluşturduğu bir üstyapı olmak üzere iki katmanlı, hiyerarşik bir yapı sergiler. Bilginin temelini oluşturan ve çıkarımsal olmayan inançlara temel inanç denir. Çıkarımsal olan inançlar ise temel-olmayan inançlar ya da üstyapı inançlarını oluşturur. Temel inançların başka inançlar tarafından epistemik olarak gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymamaları, onları epistemik açıdan imtiyazlı bir statüye sahip kılar. Katı bir temelciliği benimseyen Descartes, bu türden inançları şüpheden muaf ve yanılmaz olarak karakterize eder. Bilginin temelini de sağlam ve sarsılmaz kılan, söz konusu inançların bu özellikleridir. Böylesine sağlam ve sarsılmaz bir temel üzerine inşa edilen bilgi de sağlam ve kalıcı olacaktır. Aksi takdirde, tıpkı temeli zayıf olan bir bina gibi, şüpheli bir tehdit karşısında her an çökebilir. Dolayısıyla, Descartes şüpheli kaygıları ortadan kaldırmak için, sağlam bir temel üzerine kurulu bir bilgi dizgesi inşa etmeyi amaçlar. Ancak, Descartes bunun için öncelikle zihnin eskiden kalan önyargılardan ve duyulardan arındırılması gerektiğini düşünür.¹

Bu, kuşkusuz Descartes'in Aristotelesçi Skolastik geleneğe olan eleştirel tutumunu da yansıtır. Descartes, Aristotelesçi öğretilere dayanan Skolas-

* Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Descartes, 1988, s.73.

tik gelenek içerisinde yetişmiş olmasına rağmen, skolastik felsefeye yönelik birtakım itirazlarda bulunur. Ona göre, bu felsefenin en temel hatası, duylara karşı duyulan sorgulanmamış güvendir; çünkü bu anlayış “kesinliğin duyularda bulunduğunu” bir şekilde varsayar.² Ancak, Descartes duyuların bilgi için sağlam ve güvenilir bir temel teşkil etmediğini savunur. Duyusal deneyime dayalı inançlar üzerine kurulu bilgi dizgesi her an yıkılmaya meyillidir. Çünkü temeli oluşturan inançlar ya da ilkeler açık ve seçik değildir. Descartes, bu savını desteklemek için meşhur yer çekimi örneğini verir. Descartes’a göre, ağır nesnelere yerin merkezine doğru hareket ettiğini görebiliriz. Ancak, duyular bize ağır nesnelere bu şekilde hareket etmesine neden olanın yer çekimi olduğunu açık ve seçik olarak bildirmezler. Dahası, duylara olan aşırı güven bizi şeylerin doğası hakkında hata yapmaya sürekler. Çünkü her şeyin bize gözüktüğü gibi olduğunu kabul ederiz.

Descartes, duylara olan bu aşırı güveni yıkmak ve bilginin temelini sağlam bir zemine oturtmak için şüphe metodunu kullanır. Bu metod şüpheden muaf, mutlak anlamda kesin bir doğru buluncaya kadar, en ufak bir şüphe unsuru bile taşıyan her yargıyı reddetmeyi içerir. Descartes, bu amaçla, şüpheci argümanlar geliştirmiştir. Bunlar, duyuların yanılabilir olduğu delili, rüya ve kötü cin argümanıdır. Daha radikal olmaları sebebiyle, bu çalışma rüya argümanı ve kötü cin argümanı üzerinde duracaktır. Bu çalışmanın amacı, Descartes’in İlk Meditasyon’da öne sürdüğü bu şüpheci argümanların yapısını ve kapsamını açıklığa kavuşturmadır. Bu argümanların her biri şüpheyi farklı bir boyuta taşımasına rağmen, her ikisinin de ortak özelliği duylara dayalı bilginin güvenilirliğine gölge düşürmeleridir. Bu ise, Descartes’in matematik ve metafiziğin doğrularının bile duyusal verilerden soyutlanarak elde edildiği görüşünü benimseyen Aristotelesçi-Skolastik gelenekten kopuşuna ve rasyonalist yönelimine işaret eder. Yani Descartes’in şüpheci argümanları empirisist Skolastik epistemolojiyi yıkıp, yerine rasyonalist bir epistemoloji inşa etmede bir adım teşkil ederler.

I

Şüpheci, bilginin olanaksız olduğu iddiasını temellendirmek için kimi bir takım dayanaklara başvurur.³ Descartes ile özdeşleşen Kartezyen şüpheci-

2 Cottingham, 1998, s.32.

3 Şüphecinin en yaygın olarak benimsediği taktik, hata olasılığına dayalı argümanlar öne sürerek çeşitli önermelerin bilgisine sahip olamayacağımızı göstermektir. Çünkü şüpheciye göre, bilginin olduğu yerde hatanın olması söz konusu değildir. Şüpheci de tıpkı Descartes gibi, bilginin önkoşulu olarak yanılmazlığı esas alır. Şüpheci genellikle üç türlü hata kaynağına başvurarak bilginin varlığını tehdit eder. Bunlar, bilişsel mekanizmaların yanılabilirliği, nesnenin doğasından kaynaklanan hatalar, mantıksal hatalar ya da hipotezle delil arasındaki mantıksal boşluktan kaynaklanan yanılmalarıdır. Bkz. Goldman, 1986, s.31 ve Vahid, 2005, s.84. Bilişsel mekanizmaların yanılabilirliği en eski ve en yaygın şüpheci

liğinin temel dayanağı ise, "rakip hipotezler" ya da "şüpheli "hipotezler" argümanı olarak bilinen argümandır.⁴ Şüpheli hipotezler her şeyin bize gözüktüğünden farklı olabileceği varsayımsal durumlar öne sürerek, bilginin varlığına ciddi bir tehdit oluştururlar. Diyelim ki, mutfaktasınız ve fırının birden çalışmadığını fark ediyorsunuz. Bunun olası bir açıklaması fırının bozulmuş olabileceğidir. Ya da fırın sigorta attığı için çalışmıyor olabilir. Bu durumda, elinizde fırının neden çalışmadığına dair iki rakip hipotez vardır. Eğer elinizdeki deliller her iki hipotezi de eş ölçüde destekliyorsa, söz konusu hipotezlerden birini diğerine tercih etmek keyfi bir tercih olur. Diğer bir deyişle, söz konusu hipotezlerden birini elimine etmediğiniz müddetçe, fırının neden çalışmadığını bildiğiniz söylenemez. Benzer şekilde, şüpheli de öne sürdüğü varsayımsal durum elimine edilmedikçe, çoğu önermenin bilgisine sahip olamayacağımızı iddia eder. Çünkü söz konusu varsayımsal durumlarda çeşitli yargılara ilişkin inançlarımız yanlış olacaktır. İnançlarımızın yanlış olma olasılığını ortadan kaldırmadığımız sürece, inançlarımızın bilgi statüsü kazanması imkânsızdır. Şüphelinin buradaki argümanı eksik-belirlenim prensibi olarak bilinen prensibe dayanır. Bu ilkeye göre, eğer S öznesinin p'ye inanmak için sahip olduğu epistemik nedenler p'nin alternatiflerini yani p ile tutarsız olan önermeleri elimine etmiyorsa, S öznesi p'yi bilmiyordur. Descartes'in rüya ve kötü cin hipotezleri de oldukça makul olan bu prensibe dayanır. Descartes (2014: 18-19), rüya hipotezini şöyle dile getirir:

Kim bilir kaç kez rüyamda da burada olduğumu, giyinik olduğumu ateşin karşısında olduğumu görmüşümdür, gerçekte çırpıplak yatağımda yatarken!

dayanaktır. Şüpheli ya duyuların ya da aklın yanılmasının mümkün olduğunu savunur. Nesnenin doğasından kaynaklanan hatalar ise, fenomenler dünyasının sürekli bir değişim içerisinde olmasından kaynaklanır. Sürekli bir değişim içerisinde olan şeylerin yapısını kavramada hataya düşebiliriz. Platon, bu görüşü savunanların başında gelir. Mantıksal hatalar ise, elimizdeki delillerin bir hipotezi destekledikleri oranda başka bir hipotezi de desteklenmesinden kaynaklanır. Elimizdeki delillerin birbiriyle rakip, alternatif hipotezleri desteklemesi, söz konusu delillerin kesin bir sonuç üretmekte yetersiz kaldıklarının bir göstergesidir. Hume'un tümevarıma yönelik şüpheliği bu türden bir şüpheliliktir. Şüphelinin dayanaklarından bir diğeri ise, kriter problemi olarak bilinen problemdir. Bu problemin temelinde iki soru yatar: (i) Neyi bilebiliriz? ve (ii) Nasıl bilebiliriz? İlkine verilecek herhangi bir cevap, bilgi örneklerine sıralamaya yöneliktir. İkincisine verilecek bir cevap ise, neyin bilgi neyin bilgi olmadığını ayırt etmemize yarayan bir kriter bulmaya yöneliktir. Bu sorulardan birini yanıtlamak, diğerini de yanıtlamayı gerektirir. Bu bağlamda, ya bilgi örneklerinden hareketle bilginin kriterini bulmaya çalışabiliriz ya da refleksiyon yoluyla ulaştığımız bilgi kriterinden hareketle bilginin sınırlarını belirleyebiliriz. Fakat ne örneklerle başvurulur ne de herhangi bir örnek olmaksızın, yalnızca düşünülerek bilgi kriteri oluşturulabilir. Bilginin varlığını tehdit eden şüpheli dayanaklardan bir başkası ise, yukarıda açıklanacak olan şüpheli hipotezler ya da şüpheli senaryolar argümanıdır.

4 Bilindiği üzere, Descartes *İlk Meditasyon*'da üç şüpheli argüman ortaya koyar. Ancak, bu argümanlardan birisinin dayanağı, diğer ikisinininkinden farklıdır. Descartes'in ortaya koyduğu ilk argüman, bilişsel mekanizmaların ya da duyuların yanılabilirliğine dayalı bir argümandır. Bu argüman duyuların yanılabilir olmasından hareketle, duyular yoluyla edindiğimiz inançların kesinlikten yoksun olduğunu ortaya koyar.

Ama şu an şu kâğıda uyuyan gözlerle bakmıyorum, salladığım şu baş uykuda değil, şu eli de bir amaçla ve bilerek uzatıyor ve sıkıyorum; uykuda olanlar hiç de bütün bunlar kadar açık ve seçik gibi görünmüyor. Fakat inceden inceye düşününce, uyurken sık sık bu tür yanılsamalarla aldatıldığımı hatırlıyor ve bu düşünce üzerinde biraz durunca uyanıklığı uykudan ayırt etmeyi sağlayacak kesin belirti bulunmadığını o derece açıklıkla görüyorum ki şaşır kalıyorum ve şaşkınlığım nerdeyse beni uyanırken uyumakta olduğuma inandıracak raddeye varıyor.⁵

Descartes'ın rüya hipotezi, duyuusal deneyime dayalı inançlara yönelik bir tehdit oluşturur.⁶ Descartes'a göre, şu anda uyanık değil, uyuyor ve rüya görüyor olabiliriz. Bu, mantıksal olarak olanaklı bir varsayımdır. Uyurken sahip olduğumuz duyuusal deneyimler ise, uyanırken sahip olduğumuz duyuusal deneyimlerle niteliksel olarak aynıdır. Örneğin hem uyanırken hem de uyku halinde ateşin karşısında oturduğumuzu, giyinik olduğumuzu, bir elimizin olduğunu görebiliriz. Ancak, uyku halindeyken sahip olduğumuz duyu deneyimleri çoğu kez gerçeği yansıtmaz. Çünkü rüyamızda giyinik olduğumuzu görürken, gerçekte üstümüzde hiçbir giysi bulunmayabilir. Dolayısıyla, her şey bize gözüktüğünden daha farklı olabilir. Bu durumda, duyuusal deneyime dayalı bütün inançlarımız yanlış olacaktır. Başka bir deyişle, "bir elim var", "şu an ateşin karşısında oturuyorum" gibi önermeleri bildiğimiz söylenemez. Fakat ne var ki, şu anda uyku halinde olmadığımızı ve rüya görmediğimizi bilmemizin hiçbir yolu yoktur. Duyusal deneyimlerimizin niteliksel özdeşliği, uyanıklık halini uyku halinden ayırt etmemizi imkânsız kılar. Uyku halinde olmadığımızı garanti edemediğimiz müddetçe, algısal inançlarımızın yanlış olma olasılığı da ortadan kalkmayacaktır. Dolayısıyla, söz konusu inançların, Kartezyen bilgi kuramı gereğince, bilgi statüsü kazanmaları olanaksız olacaktır. Çünkü Kartezyen bilgi kuramına göre, bir inancın bilgiye dönüşmesi için, yanlış olma olasılığının bertaraf edilmesi gerekir.

5 Rüya argümanı antik dönemden beri şüpheciğin temel dayanaklarından biri olmuştur. Hatta Hobbes Descartes'i bu yüzden eleştirmiş ve orijinal bir argüman sunmamakla suçlamıştır. Descartes'in ortaya koyduğu şüpheci argümanların tarihsel arka planı ve antik dönem şüpheciğinden farkları ve benzerlikleri için bknz. Fine, 2000, ss.195-234; Bermudez, 2008, ss.53-79.

6 Duyusal deneyime dayalı inançların yanılabilir olduklarını gösteren yalnızca rüya durumları değildir. Descartes'in duyuların yanılabilirliği argümanı da söz konusu iddiayı destekler. Ancak, Descartes (2014: 18)'in belirttiği üzere, duyular genellikle bizi küçük veya uzaktaki nesnelere ilişkin yanılır. Yakınıımızdaki nesnelere ilişkin ya da uygun, elverişli ortamlarda duyularımız bize gerçeği iletebilirler. Örneğin, şu anda ateşin karşısında oturuyor olmam ya da iki elimin olması gibi. Ancak, aynı şey rüya argümanı için söz konusu değildir. Çünkü rüya argümanı ister yakınıımızdaki nesnelere ilişkin ister uygun, elverişli ortamlarda algılanan şeylere ilişkin olsun, duyu deneyimlerimizin bizi yanlış sürükleyebileceğini gösterir. Dolayısıyla, rüya argümanı daha yıkıcı bir etkiye sahiptir.

Görüldüğü üzere, Descartes'in rüya hipotezi mantıksal açıdan olanaklı bir durumu tasvir eder. Bu varsayımsal durum gerçek olgu durumlarıyla tutarsız olmasına karşın, eldeki duyuşsal veriler bu durumu elimine etmekte yetersiz kalırlar. Dolayısıyla, şu anda bilgisayarda bu yazıyı okuduğunuzu bildiğiniz söylenemez. Descartes'ın rüya argümanını biçimsel olarak şöyle ifade edebiliriz:

1. Eğer şu anda ateşin karşısında oturduğumuzu veya giyinik olduğumuzu biliyorsak, şu anda rüya görmediğimizi biliyoruz.
2. Şu anda rüya görmediğimizi bilmiyoruz.
3. O halde, şu anda ateşin karşısında oturduğumuzu veya giyinik olduğumuzu bilmiyoruz.⁷

Oldukça makul öncüllere dayanan bu dedüktif çıkarım geçerlidir.⁸ Ancak, şüpheli sonuç sağduyuyla örtüşmeyen ve kabul etmesi oldukça güç bir epistemolojik felaket tablosu sunar. Bu anlamda eldeki argüman paradoksal bir yapı sergiler. Çünkü akla yatkın olan öncüller akıl almaz bir sonuç doğurmuştur. Öncülleri reddetmek çok zor olduğu gibi, şüpheli sonucu kabul etmek te bir o kadar kolay değildir. Dolayısıyla argüman kendisini bir dilemma olarak dayatmaktadır. Argüman daha yakından incelendiğinde, öncüllerin oldukça makul olduğu görülecektir.

Argümanın ilk öncülü, dedüktif kapanış prensibi olarak bilinen prensibin bir ifadesidir. Bu prensibe göre, bilgi bilinen bir mantıksal gerektirme altında korunur. Başka bir ifadeyle, eğer S öznesi hem p önermesini hem de q'nün p'nin mantıksal sonuçlarından birisi olduğunu biliyorsa, o halde S q önermesini de biliyordur.⁹ Bu, oldukça makul ve sağduyuyla uyumlu bir prensiptir. Şimdi bu prensibe göre, ilk öncülü tekrar ele alalım. Şu an ateşin karşısında oturduğunuzu ve giyinik olduğunuzu bildiğinizi varsayalım. Bu ise, şu anda rüya görmediğinizi ima eder. Çünkü şu anda rüya görmüyor olmanız, şu anda ateşin karşısında oturduğunuz veya giyinik olduğunuz bilginin mantıksal bir sonucudur. Eğer siz hem şu ateşin karşısında oturduğunuz veya giyinik olduğunuzu biliyorsanız hem de şu anda rüya görmüyor olduğunuz önermesinin, şu anda ateşin karşısında oturuyor ve giyinik olduğunuz önermesinin mantıksal bir sonucu olduğunu biliyorsanız, o halde şu anda rüya görmediğinizi biliyorsunuzdur.

7 Bu argüman, *modus tollens* formunda ifade edilmiştir. Ancak, argüman *modus ponens* olmak üzere farklı şekillerde de ifade edilebilir.

8 Eğer dedüktif bir akıl yürütmeye öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu garanti ediyorsa, o akıl yürütme geçerlidir. Eğer geçerli olan bir akıl yürütmenin bütün öncülleri gerçekten doğru ise, o halde söz konusu akıl yürütme güvenilirdir.

9 Bu prensip formel bir biçimde şöyle ifade edilebilir: $(x)(y) ((Kx \wedge K(x \rightarrow y)) \rightarrow Ky)$.

Argümanın ikinci öncülü ise, şüpheci senaryonun mağduru olmadığı-mızı hiçbir şekilde bilemeyeceğimizi dile getirir. Buna göre, şu anda rüya görmediğimizi bilmemizin hiçbir yolu yoktur. Şüphecinin bu iddiası, eksik-belirlenim prensibine dayanır. Çünkü ister gerçek dünyada olsun ister şüphecinin öne sürdüğü varsayımsal durumda olsun, sahip olduğumuz duyu deneyimlerimiz birebir aynıdır. Eş deyişle, gerçek dünyada algıladığımız her şey bize nasıl görünüyorsa, uyku halindeyken de aynı şekilde gözü-kecektir. İki elimizin olduğunu ya da elimizde bir kitap tuttuğumuzu hem uyanırken hem de uyku halindeyken görebiliriz. Sahip olduğumuz bu duyu deneyimleri temelinde ise, iki elimizin olduğuna ya da elimizde bir kitap tuttuğumuza inanabiliriz. Şüphecinin varsayımsal durumunda söz konusu inançlar yanlış olacaktır. Çünkü her şey bize gözüktüğünden oldukça farklıdır. Ancak bizim böyle bir varsayımsal durum içerisinde olduğumuzu ya da olmadığını bilmemize imkân yoktur. Çünkü uyku halindeyken sahip olduğumuz duyu deneyimlerimiz uyanırken sahip olduğumuz duyu deneyimleriyle niteliksel olarak aynıdır. Bununla birlikte, duyu deneyimlerimiz şüpheci senaryonun mağduru olup olmadığını tespit etmek için kullanabileceğimiz tek ölçüttür. Ancak hem uyanırken hem de uyku halindeyken sahip olunan duyu deneyimlerinin niteliksel karakteri, bu ölçütü işlevsiz kılar. Dolayısıyla, uyanıklığın uyku halinden sübjektif olarak ayırt edilemezliği, şüpheci senaryonun mağduru olmadığını bilmemizi imkânsız kılar.

II

Görüldüğü üzere, rüya argümanının öncülleri oldukça makuldür. Bu öncülleri kabul ettiğimiz takdirde, duysal deneyime dayalı bütün inançlarımız epistemik bir yıkıma uğrayacaktır.¹⁰ Rüya argümanının bu yıkıcı etkisine rağmen, şüphecinin ağından kurtulan inançlar da mevcuttur. Descartes (2014: 20), bunu şöyle ifade eder:

...aritmetik, geometri ve onlar gibi- dünyada gerçekten var olup olmadıklarını pek dert etmeksizin- pek yalın ve genel şeylerle uğraşan öteki bilimlerin kesin ve kuşku götürmez bir şeyler içerdikleri sonucuna varacak olursak, belki de yanlış bir şey yapmış olmayız. Zira ister uykuda ister uyanık olayım, ikiyle üçün toplamı her zaman beş sayısını verecek ve karenin de hiçbir zaman dörtten çok kenarı olmayacaktır. Bu denli açık seçik ve göz önünde

10 Şüpheci sonuca direnmenin iki yolu vardır. Ya şüpheci argümanın öncülleri reddedilebilir ya da sonucun yanlış olduğu gösterilebilir. Mevcut literatürde, şüpheci hipotezlere yönelik cevaplar genellikle onun dayanaklarını çürütmeye yöneliktir. Kimileri şüpheci argümanın dayandığı kapanış prensibini reddeder. Dretske ve Nozick bu yöntemi izler. Kimileri ise, şüphecinin öne sürdüğü varsayımsal durumların yanlış olduğunun bilinebileceğini iddia ederek, argümanın ikinci öncülünü reddederler. Moore böyle bir yaklaşımı benimser. Bu yaklaşımların bir incelemesi için bkz. Öztürk & Sarı, 2013, ss.127-142.

olan hakikatlerin yanlış ve kesinlikten uzak olabileceğinden kuşkulunmak da olanaklı görünmemektedir.

Bu alıntı iki açıdan önem taşır. Birincisi, yukarıda da belirtildiği üzere, rüya hipotezinin kapsamına girmeyen bazı inançların olduğu dile getirilir. Bu inançlar, matematik ve geometrinin yargılarına ilişkin inançlardır. Bu da bizi bu alıntının önem arz ettiği ikinci hususa getirir. Bu da şudur: Matematiksel ve geometrik yargıların duysal deneyimden bağımsız oldukları ve dolayısıyla rüya hipotezi tarafından tehdit edilmedikleridir.¹¹ Bununla birlikte, algısal inançların temelini oluşturan duysal deneyimlerin daha kolay ve daha fazla yanılmaya müsait oldukları da söylenebilir. Bunlar ise, Descartes'in rasyonalist eğilimini yansıtır. Ancak, Descartes'in şüpheden muaf, mutlak anlamda kesin bir doğruluğa ulaşma arzusu, onu duyu deneyimlerine dayalı inançların yanı sıra matematik ve geometrinin yargılarına ilişkin inançların da şüpheden muaf olup olmadıklarını sorgulamaya iter. Descartes (2014: 20), bu amaçla yeni ve daha radikal bir şüpheli hipotez öne sürer ve şöyle der:

...O'nun (Tanrı'nın), hiçbir dünyanın, hiçbir göğün, hiçbir yerin var olmamasını ama yine de benim bütün bu şeylerin idesine sahip olmamı ve bütün bunların görüşümün dışında var olmadığını sanmamı sağlayacak şekilde davranmadığını nereden bileceğim? ... Tanrı'nın benim de ikiye üçü her toplayışımda, karenin kenarlarını her sayışımda veya daha da kolay bir sorunu- bundan kolayı düşünülebilirse- her yargılayışımda yanılmamı sağlamadığından nasıl emin olayım?

Descartes'in yeni hipotezine göre, Tanrı bizi hem dış dünyaya hem de matematik ve geometrinin yargılarına ilişkin yanıltabilir. Yani algısal inançlarımızın yanlış olması yalnızca duyularımızın yanıltmasından değil, bizi yaratan Tanrı'nın bizi aldatmasının bir sonucu olabilir. Benzer şekilde, Tanrı bizi matematik ve geometrinin yargıları gibi en doğru sandığımız şeylere ilişkin de yanıltabilir. Dolayısıyla, aldatıcı ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığı bütün inançlarımızın yanlış olma olasılığını gündeme getirir. Ancak, Descartes bu hipotezi revize ederek, yerine "kötü cin hipotezi" olarak bilinen hipotezi koyar. Çünkü aldatıcı Tanrı hipotezi "en üst derecede iyi ve en yüce hakikat kaynağı olan" Tanrı anlayışıyla örtüşmez. Dolayısıyla-

11 Bazıları Descartes'in matematik ve geometrinin yargılarını hedef alan şüpheli argümanının, söz konusu yargıların da duysal deneyime dayalı olduğunu savunan naif empirisizme yönelik bir tehdit oluşturduğunu iddia eder. Bu türden bir empirisizm, Aristotelesçi-Skolastikler tarafından benimsenmiştir. Buna göre, matematiğin yargıları duysal deneyimden soyutlanarak elde edilir. Dolayısıyla, bu yoruma göre, Descartes matematiğin yargılarını şüpheye açık hale getirirken, halen hedefinde Aristotelesçi-Skolastiklerin empirisist bilgi anlayışı vardır. Bkz. Frankfurt, 1970; Rozemond, 1996.

la, Descartes (2014: 22) bizi çoğu konuda aldatan ve yanıltan Tanrı değil, güçlü ve hilekâr bir kötü cin olduğu varsayımını esas alır:

... güçlü olduğu ölçüde hilekâr ve aldatıcı bir kötü cinin beni yanıltmak için elinden geleni yaptığını varsayacağım. Gök, yer, hava, renkler, biçimler, sesler ve diğer bütün dış nesnelerin, bu cinin benim inanırlığıma tuzak kurmak için yararlandığı yanılsamalar ve hayaller olduğunu düşüneceğim. Kendimi de elleri, gözleri, eti, kanı ve hiçbir duyusu olmayan ama yanılıp bütün bunlara sahip olduğunu zanneden bir yaratık olarak göreceğim ve bu fikre inat ve ısrarla bağlı kalacağım.

Descartes'in kötü cin hipotezini ortaya koyarken, aldatıcı Tanrı hipotezinin aksine, matematik ve geometriye ilişkin yargılardan bahsetmemesi oldukça ilginçtir. Bu durum, kimi düşünürleri matematik ve geometrinin yargılarının kötü cin hipotezinin kapsamına girmediğini düşünmeye sevk etmiştir. Ne var ki, böyle bir yorum Descartes'in *Meditasyonlar*'daki amacı ve metnin bütünüyle çok da uyumsuz. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Descartes rüya hipotezinin ağından kurtulan inançları sorgulamak adına kötü cin hipotezi gibi daha radikal bir şüpheli hipoteze gereksinim duyar. Bu hipotezin hedefinde ise, yalnızca dış dünyaya ilişkin yargılar değil, aynı zamanda matematik ve geometriye ilişkin yargılarda yer alır. Kötü cin hipotezi de rüya hipotezi gibi ilerler. Kötü cinin her an bizi aldatmaya meyilli olduğu varsayımsal durumda, tecrübelerimiz dış dünyadan değil, kötü cin tarafından kaynaklanmaktadır. Dahası, en açık ve en basit şeylere ilişkin yargılarda bile zihnimiz kötü cin tarafından kontrol edilmektedir. En basit toplama işleminde bile bizi hataya sevk edip, doğru sonuca ulaştığımızı inanmamızı sağlayabilir. Dolayısıyla, kötü cin tarafından sürekli aldatıldığımız varsayımsal durumda, dış dünyadan matematik ve geometriyle ilgili önermelere kadar bütün inançlarımız yanlış olacaktır. Öyleyse, söz konusu önermelerin bilgisi olanaksız olacaktır. Formel bir biçimde ifade etmek gerekirse, bu şüpheli sonuca şöyle ulaşılır:

1. Eğer iki elimizin olduğunu veya ikiyle üçün toplamının beş olduğunu biliyorsak, kötü bir cin tarafından aldatılmadığımızı biliyoruz.
2. Kötü bir cin tarafından aldatıldığımızı bilmiyoruz.
3. O halde, iki elimizin olduğunu veya ikiyle üçün toplamının beş olduğunu bilmiyoruz.

Dikkat edilecek olursa, kötü cin argümanı da rüya argümanı ile aynı forma sahiptir ve aynı epistemik ilkelere dayanır. Tıpkı rüya hipotezi gibi, kötü cin hipotezi de oldukça makul öncüllere dayanmaktadır. Ancak, geçerli olan

ve oldukça makul öncüllere sahip bu argümanın sonucunu kabul etmek daha da güçtür. Çünkü tehdit altındaki yalnızca dış dünyanın bilgisi değil, aynı zamanda matematiksel ve geometrik önermelerin bilgisidir.

Rüya hipotezinde olduğu gibi, ilk öncül kapanış prensibinin bir ifadesidir. İki elimizin olduğunu veya ikiyle üçün toplamının beş olduğunu bildiğimizi farz edelim. Bu ise, mantıksal olarak kötü bir cin tarafından aldatılmadığımız sonucunu doğurur. Eğer hem iki elimizin olduğunu veya ikiyle üçün toplamının beş olduğunu biliyorsak hem de bunun mantıksal sonucunu biliyorsak, kötü bir cin tarafından aldatılmadığımızı da biliyoruzdur. Ancak, ikinci öncül kötü bir cin tarafından aldatıldığımızı bilmemizin hiçbir yolu olmadığını dile getirir. Çünkü elimizdeki deliller bu varsayımsal durumu elimine etmekte yetersiz kalırlar. Fakat bu varsayımsal durumu elimine edemediğimiz sürece ne dış dünyayla ilgili önermelerin ne de matematik ve geometri ile ilgili önermelerin bilgisine sahip olabiliriz. Descartes, kötü cin hipoteziyle epistemolojik yıkım projesini sonlandırır.

Sonuç

Görüldüğü üzere, Descartes'in rüya ve kötü cin hipotezlerine dayanan argümanları oldukça makul öncüllere dayanan geçerli dedüksiyonlardır. Bu argümanların öne sürdüğü varsayımsal durumların doğru olması durumunda, çoğu şey hakkındaki önermelerin bilgisine asla sahip olamayız. Çünkü bilginin varlığı, düşünülebilir tüm hata ihtimallerinin elimine edilmesini gerektirir. Demek ki, söz konusu önermelerin bilgisine sahip olabilmemiz için, bu varsayımsal durumların yanlış olduklarını açıkça bilmemiz gerekir. Fakat ne var ki, sahip olabileceğimiz deliller ışığında bunu bilebilmemiz mümkün değildir.¹² Öyleyse, eldeki bir inancın herhangi bir mantıksal dünyada yanlış olma olasılığı bile, söz konusu inancın bilgiye dönüşmesine engel teşkil eder. Bu, tabii ki, Descartes'in yanılmazcı bilgi anlayışının kaçınılmaz bir sonucudur. Şüphesiz ki, Descartes bilginin temelini oluşturmuş inançların yanılmaz ve mutlak anlamda kesin olmasını şart koşar. Bir inancın böylesi bir epistemik statüye sahip olması, yani yanılmaz ve mutlak bir şekilde kesin olması demek, şüpheden muaf olması demektir. Eş deyişle, Descartes'a göre, şüphenin olduğu yerde, hata ya da yanılma söz konusudur. Hata ve yanılmanın olduğu yerde ise, bilgi söz konusu olamaz. Descartes, bir şüpheli olmamasına karşın, bir şüpheli gibi şüphenin ve bilginin uyumsuz bir ikili olduğunu düşünür. Descartes'in temelci yaklaşımı da bunu destekler niteliktedir. Çünkü Descartes'in bilgiyi sağlam ve sarsılmaz bir temel üzerine yeniden inşa etme projesi, bütün şüpheli kaygıları bertaraf etmek amacıyla öne sürülen bir yaklaşımdır.

12 İlk Meditasyon'un farklı bir yorumu için bkz. Esenyel 2017, 246-54.

Öz

Descartes'in Şüpheli Hipotezleri

Descartes, *İlk Meditasyon*'da, giderek radikalleşen şüpheli deliller öne sürer. Bu septik argümanlar bilginin üzerine inşa edilebileceği sağlam ve kalıcı bir temel bulmayı amaçlayarak, bilginin varlığı için tehdit oluşturabilecek tüm hata durumlarını elimine etmeye çalışır. Bu çalışma, Descartes'in rüya argümanı ve kötü cin argümanlarını ele alacaktır. Bu argümanlar, gerçek dünyadan subjektif olarak ayırt edilemez olan ancak süjenin inançlarının yanlış da olabileceği radikal şüpheli senaryolar ortaya koyarlar. Bu makale, bu iki şüpheli argümanın yapısını ve kapsamını açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Descartes, bilgi, şüpheli senaryolar, rüya argümanı, kötü cin argümanı.

Abstract

Descartes's Sceptical Hypothesis

In the *First Meditation*, Descartes puts forward three increasingly radical skeptical arguments. These skeptical arguments not only serve to find a secure and stable foundation upon which knowledge can be built, but also liberate the mind from prejudices and the senses. This paper shall consider two of Descartes' skeptical arguments, namely, the dream argument and the evil demon argument. These arguments present radical skeptical scenarios that are subjectively indistinguishable from the real world, but in which one's beliefs are false. The paper aims to clarify the structure and scope of these two skeptical arguments.

Keywords: Descartes, knowledge, skeptical scenarios, dream argument, evil-demon argument.

Kaynakça

- Bermudez, J. L. (2008). "Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents", *The Oxford Handbook of Skepticism* (ed. J. Greco), Oxford: Oxford University Press, 53-79.
- Cottingham, J. (1998). *The Rationalists*, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1988). *Meditations on First Philosophy in Descartes's Selected Philosophical Writings* (trans. by J. Cottingham, R. Stoothorf & D. Murdoch), New York: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2014). *Meditasyonlar*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Esenyel, A. (2017). "Descartes ve Hume'da 'Şüpheli Bilgi' Fikri", *FLSF*, 243-263.
- Frankfurt, H. (1970). *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. New York: Bobbs-Merrill.
- Fine, G. (2000). "Descartes and Ancient Scepticism: Reheated Cabbage?", *The Philosophical Review*, 109/2, 195-234.
- Goldman, A. (1986). *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Öztürk, FSM & Sarı, M. (2013). BIV Şüpheli Argümanı ve Çağdaş Tepkiler", *Kaygı*, 21: 127-142.
- Rozemond, M. (1996). "The First Meditation and the senses", *British Journal for the History of Philosophy*, 4, 21-52.
- Vahid, H. (2005). *Epistemic Justification and the Skeptical Challenge*, New York: Palgrave Macmillan.

TANRISAL ÖNBİLGİ – ÖZGÜR İRADE SORUNU: ZAMAN DIŞI SONSUZLUK ÇÖZÜMÜ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 66-91.

Makale Geliş Tarihi: 06.02.2018 | Yayına Kabul Tarihi: 16.02.2018

Ferhat YÖNEY*

Giriş ve Sorunun Ortaya Konması

Tanrısai önbilgi – özgür irade sorunu, hem teizme getirilen önemli eleştirilerden biri hem de bu soruna verilen çeşitli yanıtlarla teizm içi bir tartışmanın kaynağı olmuştur. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam olarak ortaya konulan teistik dinlere göre bir yanda tanrısai bilgi ve Tanrı'nın evrendeki egemenliğı diğer yanda insanların özgür iradesi ve ahlaki-dini sorumlulukları bulunmaktadır. Birinci kavramlar topluluğı olan tanrısai bilgi ve tanrısai egemenlik, teistik tanrı anlayışının özellikleridir. Bu anlayışa göre Tanrı, her şeyi yanılmaz biçimde bilen varlıktır. Tanrı, bütün önermelerin doğruluk değerlerini doğru ya da yanlış olarak bilir ve bunda yanılıyor olamaz. Bu önermeler arasında yalnızca geçmiş ve şimdiye ilişkin önermeler değil geleceğe ilişkin önermeler, dolayısıyla insanların gelecekteki özgür seçimleri de vardır. Tanrısai egemenlik ya da tanrısai inayet ise Tanrı'nın evrende gerçekleşen olayları sürekli olarak yönetmesi, denetlemesi anlamına gelir. Teizme göre Tanrı, evreni ve insanları yaratan varlık olmasının yanı sıra evrenin ve yarattığı insanların varlıklarının sürmesini sağlayan, bunlarla sürekli etkileşim içinde olan bir varlıktır.

İkinci kavramlar topluluğı ise özgür irade ile ahlaki-dini sorumluluktur. Teizme göre temel olan inançlardan biri, ölümden sonraki yaşamın varlığı ile ölümden sonraki bu yaşamda insanların bu dünyada yaptıklarından dolayı sorgulanmaları, sonsuz ödöl ve yaptırımla karşı karşıya kalmalarıdır.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü, Dr. Öğr.Üyesi

Bu iki kavramlar topluluğu böylece açıklandıktan sonra sorun şu biçimde ortaya konabilir. Eğer Tanrı gelecekte yapacağımız seçimlerimizi biliyorsa, bu seçimlerimizin ve eylemlerimizin Tanrı'nın bildiğinden başka türlü olması olanaklı mıdır? Eğer olanaklı değilse, özgür iradeden dolayısıyla ah-laki-dini sorumluluktan söz edilebilir mi? Eğer özgür iradeden söz etmek olanaklı değilse, özgür irade ile eyleyemeyen varlıkları yaptıkları kötü eylemlerden dolayı yaptırımla karşı karşıya bırakan bir varlık, gerçekten mutlak iyi ve adaletli olabilir mi?

B önermesinin “Yarın sabah uyandıktan yedi dakika sonra yataktan kalkacaksınız.” önermesi olduğu varsayılarak sorun, öncüller ve sonuçtan oluşan bir argüman biçiminde şöyle ortaya konabilir:

1. Tanrı, dün B'nin gerçekleşeceğine yanılmaz biçimde inandı. (*Yanılmaz önbilgi*)
2. Şu anda (şimdi) Tanrı'nın dün B'ye inanmış olması zorunludur. (*Geçmişin zorunluluğu ilkesi-İlineksel zorunluluk*)
3. Tanrı dün B'ye inanmış ise B'nin gerçekleşmesi zorunludur. (*Yanılmazlık*)
4. Şu anda B'nin olması zorunludur. (*Zorunluluğun iletilmesi*)
5. Eğer şu an B zorunlu ise, yarın uyandıktan yedi dakika sonra yataktan kalkmaktan başkasını yapamazsın. (*Zorunluluğun tanımı*)
6. Ara sonuç: Uyandıktan yedi dakika sonra yataktan kalkmaktan başkasını yapamazsın. (*4 ve 5'ten elde edilen sonuç.*)
7. Bir eylem yaptığında, bu eylemden başkasını yapamıyorsan, bu eylemi özgür biçimde yapmıyorsundur. (*Seçeneklerin olanaklılığı ilkesi [Principle of Alternate Possibilities]*)
8. Sonuç: Yataktan kalktığında, bunu özgür biçimde yapmayacaksın. (*6 ve 7'den elde edilen sonuç.*)¹

Öncül 2, zamana ilişkin deneyimimizde geçmişin şimdi ve geleceğe göre farkını ortaya koymaktadır. Geçmişte olan olaylar, şimdi ve gelecekteki olaylardan farklı olarak gerçekleşmiş oldukları için değiştirilemezler. Bundan dolayı geçmiş olaylar, zamansal ilişkileri nedeniyle şimdi ve gelecekteki olaylar için geçerli olmayan bir tür zorunluluğu barındırırlar. Bu zorunluluk, mutlak anlamda zorunluluktan ayrıdır ve *ilineksel zorunluluk*

1 Linda Trinkaus Zagzebski, “Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will”, *The Oxford Handbook of Free Will*, Editör: Robert Kane, New York 2002, s. 46, 47.

(*accidental necessity*) olarak adlandırılır. Dolayısıyla geçmişteki olaylar mantıksal ve nedensel olarak olumsal olsalar bile geçmiş zamanda gerçekleşmiş olmalarından dolayı ilineksel olarak zorunludurlar.²

Öncül 7 ise özgür biçimde eyleyebiliyor olmamız için önümüzde birden fazla seçenek olması gerektiğini ortaya koyar. Bu gereklilik, liberteryan özgür irade savunucularına göre özgür iradenin olmazsa olmaz koşuludur ve liberteryan özgür irade, bu nedenle bağdaşırıcı özgür irade anlayışından ayrılır. Liberteryan ya da diğer adıyla bağdaşmazcı özgür irade görüşü, evrende gerçekleşen bütün olayların kendinden önceki koşullar ya da olaylarca belirlendiği ve zorunlu olarak gerçekleştiği düşüncesi olan belirlenimcilik ile özgür iradenin bağdaşmaz olduğunu savunur. Bundan dolayı bu görüşü savunanlar, özgür iradenin söz konusu olabilmesi için belirlenimciliğin yanlış olması ve kişinin eyleyken önünde birden fazla seçeneğin olması gerektiğini ortaya koyarlar. Dolayısıyla liberteryan özgür irade görüşüne göre evrensel anlamda belirlenimcilik geçerli değildir; gelecekteki eylemlerimiz başka türlü olamayacak biçimde belirlenmemiştir. Özgür biçimde eyleyken önümüzde birden fazla seçenek vardır ve eylemlerimizin mutlak kaynağı kendimizdir.

İlmlü belirlenimcilik ya da bağdaşırıcı özgür irade görüşü ise belirlenimcilik ile özgür irade arasında çatışma olmak zorunda olmadığını, en azından her belirlenmiş eylemin özgür olmaktan yoksun olmadığını savunur. Belirli koşullar sağlandığında, eylemlerimiz kendinden önceki olaylarca başka türlü olamayacak biçimde belirlenmiş olsa bile özgür olabilir. Örneğin bağdaşırıcı özgür iradenin bir türüne göre, istek ve arzularımız kendinden önceki koşullarca belirlenmiş olsa bile, dışsal bir zorlama olmadan istediğimiz, arzu ettiğimiz biçimde eyleyebiliyorsak ya da en çok istediğimiz eylemi yapabiliyorsak özgür biçimde eyleyordur. Sonuç olarak yukarıdaki argümanla ortaya konan sorunda tanrısal önbilgi ile uyumsuz gözükten liberteryan özgür iradedir.

Zaman Dışı Sonsuzluk Çözümü

Tanrısal egemenlik – özgür irade sorunu Ortaçağ'da gerek Hristiyan gerekse İslam düşüncesinde çokça ele alınmıştır. 20. yüzyılda din felsefesi çalışmalarının yaygınlaşması ile özellikle 1960'ların sonlarından başlayarak bu soruna çözümler öneren birçok yeni çalışma ortaya konmuştur. Tanrısal önbilgi – özgür irade sorununa ilişkin ortaya konan çözümlerden biri olan zaman dışı sonsuzluk çözümü, argümandaki Öncül 1'de bir düzeltme önere-

² Linda Trinkaus Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York 1991, s. 15, 19.

rek bu argümana karşı çıkar. Buna göre, Tanrı zamanın dışında olduğu için Tanrı'nın insanların gelecekteki özgür seçimlerine ilişkin bilgisi önbilgi olarak ele alınmamalıdır. Tersine, Tanrı, zaman dışında olduğu için söz konusu bilgiyi geleceğe ilişkin bir bilgi yerine (bir tür) şimdiye ilişkin bir bilgi olarak yorumlamak daha doğrudur.

Bu çözüm, öncelikle, teistik Tanrı anlayışının sonsuzluk (ezelilik-eternity) özelliği konusunda iki ana görüş olan *zaman dışılık* ile *süreklilik* görüşlerinden ilkinin savunmaktadır. Zaman dışı sonsuzluk görüşüne göre Tanrı, bizim deneyimlediğimiz ve bağlı olduğumuz zamanın dışındadır. Tanrı zamanın dışındadır ancak bu, Tanrı'yı bizim bağlı olduğumuz zamanın parçaları olan geçmiş, şimdi ve geleceği deneyimlemekten ya da bilmekten alıkoymaz. Tanrısal sonsuzluğu süreklilik olarak ele alan görüşe göre ise Tanrı, bizler gibi zamanın içindedir ancak bizlerden farklı olarak Tanrı'nın ne başlangıcı ne de sonu vardır. O, hep vardı, şu anda da vardır ve hep var olacaktır.

Konuyla ilgili bir ayırım ise zamanın doğasına ilişkindir. A-zaman teorisi ya da dinamik zaman teorisine göre zamana ilişkin geçmiş, şimdi, gelecek gibi bağıntılar (*relations*) gerçek bağıntılardır. B-zaman teorisi ya da statik zaman teorisine göre ise geçmiş, şimdi, gelecek olarak adlandırdığımız bağıntılar gerçekte yoktur. Bunlar yalnızca bizim zamansal ilişkilere ilişkin algılamalarımız olup, önce, eşanlı ve sonra gibi bağıntılara indirgenerek eksiksiz biçimde çözümlenip, anlaşılabilir. B-zaman teorisine göre zaman, uzayın boyutlarına benzer konumdadır. A-zaman teorisine göre ise zaman, uzayın boyutlarından farklıdır. Bunun sonucu olarak A-zaman teorisine göre şimdi, varlık açısından geçmiş ve geleceğe göre ayrıcalıklıdır. B-zaman teorisine göre ise şimdi, geçmiş ve geleceğe göre var olma açısından ayrıcalıklı değildir. Geçmiş, şimdi ve gelecek, her üçü de benzer konumdadır. B-zaman teorisi zamanın gerçek olmamasını savunması nedeniyle kipsiz zaman görüşü, A-zaman teorisi ise kipli zaman görüşü olarak da bilinir.

Boethius, Aquinas ve Zaman Dışı Sonsuzluk

Tanrısal önbilgi – özgür irade sorununa karşı zaman dışı sonsuzluk çözümünün en bilinen geleneksel savunucuları Boethius (480-524) ve Thomas Aquinas'tır (1225-1274). Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* adlı çalışmasında Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi ile özgür iradenin nasıl bir arada bulunabileceğinden söz edildikten sonra şöyle bir ikilem ortaya konur:

Sanki şunlardan hangisinin olayların nedeni olduğunu araştırıyoruz: Acaba gelecekteki olayların zorunlu olmasının nedeni tanrısal öngörü mü, yoksa

tanrısal öngörünün nedeni gelecekteki olayların zorunlu olması mı?³

Boethius, Tanrı'nın bizim için gelecek olan olayları bilmesinin önbilgi yerine öngörü, dahası şimdi görme olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Nasıl ki insanların bir olayı o an görmelerinden dolayı gördükleri olaya zorunluluk yüklemiyorsak, Tanrı'nın görmesinden dolayı da bu olaylara zorunluluk yüklenmemelidir. Her kavrayanın kendi kavrayış biçimi vardır ve Boethius'a göre Tanrı, sonsuz ve zaman dışı olmak anlamında hep şimdi olduğundan zamanın bütün devinimi Tanrı'nın yalın kavrayışında görülür. Buna karşın insanların şimdiki olaylara ilişkin kavrayışı geçici iken Tanrı'nın kendi şimdisinde olayları görüp kavrayışı kalıcıdır.⁴ Bu da bizi Boethius'un Tanrı'nın sonsuzluğunu zaman dışı sonsuzluk olarak ele almasına ve bu zaman dışılığı nasıl yorumladığına götürür.

Sonsuzluk, sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hakimiyettir. Bu durum zamana bağlı şeylerle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır; çünkü zamana bağlı olarak yaşayan her varlık şimdi yaşar ve geçmişten geleceğe doğru yol alır. Zaman içinde bulunan hiçbir varlık kendi yaşam süresinin bütününü aynı zamanda kavrayamaz. Henüz yarına ermemiştir, dünü ise çoktan yitirmiştir; yaşadığı bugünde bile ancak değişebilir ve geçici bir anı yaşayabilir.⁵

Boethius, Tanrı'nın dünyada gerçekleşen olayları kendi sonsuz şimdisinde görmesinin özgür biçimde eylenmesine engel olmadığını savunurken iki tür zorunluluk tanımlar. Bunlardan ilki olan doğal zorunluluk, bütün insanların ölmesi gibi şeylerin kendi doğalarında var olan zorunluluktur. İkincisi ise koşullu zorunluluktur. Örneğin birinin yürüdüğünü biliyorsanız o kişinin yürüyor olması zorunludur. Çünkü birinin bildiği bir şey bilinenden başka türlü olamaz. Ama bu, bilinenin doğasından kaynaklanan birinci tür zorunluluktan farklıdır. Bir insan kendi isteğiyle yürüyorsa hiçbir zorunluluk onu yürümeye zorlayamaz.⁶

Benzer biçimde Tanrı bir olayı zaman dışı olan kendi şimdisinde görürse bu, o olaya doğal zorunluluk anlamında bir zorunluluk yüklemeyi ama o olay, Tanrı'nın öngörüsüyle bağlantılı olarak yani koşullu zorunluluk anlamında zorunlu olarak gerçekleşir. Tanrı'nın olacağını bildiği bir olayın olmaması söz konusu değildir. Bunların bir bölümü de özgür irade ile gerçekleşir.⁷

3 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul 2006, 5. Kitap, s. 317, 319.

4 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, s. 353, 355.

5 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, s. 349, 351.

6 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, s. 355, 357.

7 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, s. 355-359.

Tanrı'nın insanların özgür seçimlerini bilmesi ile bu olayların gerçekleşmesi arasındaki zorunluluğu, Boethius, nedensel bir ilişki değil de simetrik olmayan semantik bir bağıntıya indirger gözükmektedir. Bir önerme doğru ise bu önermeye karşılık gelen durum gerçekleşmelidir. Ancak bu ikisi arasındaki bağıntı asimetriktir. Bir kişi, onun yürüdüğünün bir başkasınca – örneğin Tanrı tarafından – görülmesi nedeniyle yürüyor değildir. Tersine ise doğrudur. Şöyle ki bir kişi yürüdüğü için bir başkası onun yürüdüğünü görüyordur.⁸

Soruna Aquinas'ın nasıl bir çözüm önerdiği ve bu çözümün insanlar için nasıl bir özgür irade anlayışı öngördüğü konusunda değişik yorumlar vardır. Bu yorumlardan birine göre, Aquinas da, Boethius'a benzer biçimde, tanrısal sonsuzluğu zaman dışı sonsuzluk olarak yorumlamış ve tanrısal önbilgi – özgür irade sorununu Tanrı'nın bizler için gelecek konumunda olan önermelerin bilgisini sonsuzluğunda elde ettiğini savunarak çözmeye çalışmıştır.

Aquinas, geleceğe ilişkin olumsal doğruların Tanrı'nın bilgisinin konusu olup olamayacağını araştırır. Benzer biçimde Tanrı'nın bir şeyi bilmesinin bildiği şeye zorunluluk yükleyip yüklemeyeceğini sorgular. Çünkü “*Tanrı bir şeyin gerçekleşeceğini bilirse, o şey gerçekleşecektir*”. Bu koşullu önermenin doğru olması durumunda ön bileşeni mutlak olarak zorunlu olduğu için art bileşeni de mutlak olarak zorunludur. Bu da Tanrı'nın bildiği her şeyin zorunlu olarak gerçekleştiği sonucunu doğurur.⁹

Aquinas, Tanrı'nın gelecekte olacak olaylar da içinde olmak üzere zaman içinde gerçekleşen olayları yalnızca onların zaman içindeki nedenleri aracılığıyla bilmediğini, bütün olayları o olayların kendilerinde bildiğini belirtir. Çünkü olumsal olaylar art arda gerçekleşmesine karşın Tanrı, bu olayları bizim birtakım olayları doğrudan yaşamamız gibi kendi varlıklarında eşanlı olarak bilir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi O'nun sonsuzluğundadır ve bu sonsuzluğu bütün zaman dilimleri ile kendinde toplar. Her olay kendi şimdiliği içinde Tanrı'nın önündedir. Tanrı'nın zamana bakışı bütün zamanı içirir.¹⁰

Bunun nedeni, Tanrı'nın sonsuz varlık olarak zamanın dışında olmasıdır. Zamanın içinde olan varlıklar geleceği kesin biçimde bilemezler ancak Tanrı'nın zaman dışında olması O'na geleceğe ilişkin yanılmaz bilgi edinme

8 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1987, s. 80, 81.

9 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part I., Çeviren: Fathers of the English Dominican Province, London, Q 14, A 13.

10 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q 14, A 13.

olanağı sağlar. Aquinas bunu şöyle bir benzetmeyle ortaya koyar. “Sokakta yürüyen bir kişi arkasından kimin geldiğini göremez ancak sokağa yüksek bir kumandan bakan kişi sokak boyunca yürüyen herkesi görebilir”.¹¹ Tanrı'nın gerçek dünyada geçmiş, şimdi ve gelecekteki bütün olayları yanılmaz biçimde bilmesini sağlayan bu bilgisine bakış bilgisi (*knowledge of vision*) denir.¹²

Bir olay, Aquinas'a göre, gerçekleşme anında gerçekleşmemiş olamaz. Bu durum o olayın gerçekleştiği anda yani şimdideki olumsuzluğunu değiştirmez. Dolayısıyla olumsuz olan bir olay gerçekleştiği anda yani şimdide yanılmaz bilginin konusu olabilir. Tanrı, hep kalıcı olan eşanlı bir varlık iken zaman, olayların arka arkaya gelmesi ile sürekli genişler. Sonsuz olan Tanrı'nın zamansal olayların bütününe içeren süreyle ilişkisi, bir nokta ile bu noktanın dışında olduğu bir süreklilik ya da doğrunun ilişkisi gibidir. Aquinas, zaman dışı olan Tanrı ile zamansal olaylar arasındaki ilişkiyi bir çemberin merkez noktası ile o çemberin ilişkisine de benzetir. Çember üzerindeki hiçbir nokta, çember üzerindeki diğer nokta ile eşanlı değildir ancak çemberin merkezi, çember üzerindeki her nokta ile doğrudan ilişkilidir. Benzer biçimde zaman dışı sonsuzluk, zamansal olaylar dizisindeki her olay ile eşanlıdır. Tanrı, zaman içindeki olayları bizler gibi geçmiş, şimdi, gelecek olarak görmez ancak bununla beraber zamanın değişik dilimlerdeki olayları eşanlı ya da tek bir andaymış ya da tek bir olaymış gibi de görmez. Tanrı, zaman içindeki bütün olayları bu olayların birbirleriyle olan öncelik, sonralık ilişkilerini de içerecek biçimde görür.¹³

Aquinas, Tanrı'nın bilgisinin bilinene zorunluluk yüklediği düşüncesinin zorunluluğun bir anlamıyla doğru, zorunluluğun başka bir anlamıyla yanlış olduğunu belirterek Boethius'un yaptığı gibi iki ayrı tür zorunluluk ortaya koyar. Eğer bu düşünce, “Tanrı'nın bildiği her şey zorunlu olarak gerçekleşmelidir” olarak ele alınırsa, bu, Aquinas'a göre yanlıştır. Çünkü cümlenin bütününe değil Tanrı'nın bildiğinin zorunlu olarak doğru olduğuna ya da Tanrı'nın bildiğine karşılık gelen durumun gerçekleşmesine zorunluluk yükler. Diğer yandan bu düşünce “Tanrı'nın bildiği her şeyin gerçekleşmesi zorunludur” olarak ele alındığında, Aquinas'a göre, doğrudur. Çünkü bu, cümlenin bütününe zorunluluk yükler.¹⁴ Bilinen bir şeyin yanlış olması söz konusu olamayacağı için ister Tanrı ister başka bir varlık bilsin, bilinen şeyin gerçekleşmesi zorunludur.

11 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q 14, A 13.

12 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 104, 105.

13 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 106, 107.

14 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q 14, A 13.

Burada Aquinas'ın bir nesnenin bir özelliği zorunlu olarak taşıması anlamındaki *de re* zorunluluk ile belirli bir önermenin zorunlu olarak doğru olması anlamındaki *de dicto* zorunluluk arasında bir ayrıma vurgu yaptığı da söylenebilir.¹⁵ Sonuç olarak Aquinas'a göre Tanrı, gelecekteki olayları zaman dışı sonsuzluğundan bilir. Tanrı'nın zaman dışı bilgisi, gelecekteki olaylara, bizim şu ana ilişkin bilgimizin şu an var olanlara yüklediğinden daha fazla zorunluluk yüklenmez.¹⁶

Eleonore Stump, Norman Kretzmann ve Zaman Dışı Eşanlık

Tanrısal önbilgi ile liberteryan özgür irade sorunu yukarıdaki gibi ortaya konulduğunda, Boethius ve Aquinas'ın Öncül 1'i aşağıdaki gibi yeniden düzenleyerek bu argümana karşı çıktıkları söylenebilir.

1'. Tanrı, B'nin gerçekleşeceğine zaman dışı olarak yanılmaz biçimde inandı.

Bu çözümün savunucularına göre argümandaki Öncül 1 bu biçimde yeniden düzenlendiğinde eylemlerimize zorunluluk yükleyip liberteryan özgür iradeyi dışlayan Öncül 2'deki ilineksel zorunluluk da ortadan kalkmaktadır. Çünkü Tanrı bizim için gelecekte olan özgür seçimlerimizi *önceden* değil zaman dışı sonsuzluğundan görmekte ya da bilmektedir.

Eleonore Stump ve Norman Kretzmann, 1981 yılındaki çalışmalarında zaman dışı sonsuzluğu Boethius'un sonsuzluk tanımından esinlenerek yeniden yorumlayıp ortaya koymuşlar ve sonrasında da bu sonsuzluk anlayışının tanrısal önbilgi – özgür irade sorununun çözümü için kullanılabileceğini savunmuşlardır. Tanrı'nın sonsuzluğunun gerek zamansal süreklilik gerekse zaman dışı ancak yalıtılmış durgun tek bir an gibi anlaşılmasına karşı çıkmışlardır.¹⁷

Boethius'un "*Sonsuzluk, sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hakimiyettir.*" biçimindeki tanımını, Stump ve Kretzmann, dört öğede ele almışlardır. Bunlardan birincisi sonsuz varlığın yaşamının olması, ikincisi bu yaşamın bir başlangıcı ve bitişi olmaması anlamında sınırsız olmasıdır. Sınırsız yaşam kavramı beraberinde üçüncü bileşen olan süre kavramını gündeme getirir çünkü yaşamı olmak süre kavramını beraberinde getirir. Dördüncü bileşen ise yaşama tam hakimiyet ya da ona tek bir kezde sahip olmaktır.¹⁸

15 Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006, s. 15, 16.

16 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 107.

17 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 8, Ağustos 1981, s. 430.

18 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", s. 431-434.

Hiçbir zamansal olay, yukarıdaki belirtilen anlamda sonsuz olan bir varlık ile daha önce olma ya da daha sonra olma ilişkisi içinde olamaz. Çünkü bu, sonsuz varlığın zamansal dizinin bir parçası olması anlamına gelir. Sonsuz varlık, eksiksiz bir biçimde yaşama sahip olup, onun şimdiki varlığı vardır ancak buradaki 'şimdi' zamansal olayların şimdi var olmaları ile eş anlamlı değildir. Dolayısıyla sonsuz biçimde var olma ne zamana indirgenebilir ne de zamanın gerçekliği ile uyumsuzdur.¹⁹

Sonsuz varlığın var olması süre içerir ama bu süre ardıllık içermeyen, birbirini izlemesi söz konusu olmayan bir biçimdedir. Sonsuz varlık, ardıllığı dışladığı için sonsuz varlık vardı ya da sonsuz varlık var olacak denemez. O yalnızca vardır. Sonsuz varlık şimdi vardır ama bu şimdi zamansal şimdi değildir. Geçmiş ve geleceği olduğu söylenemeyen sonsuz, şimdi tek bir an ya da anlık değildir, tersine uzatılmıştır; çünkü sonsuzluk, yaşam özelliğinden dolayı süre kavramını gerektirir. Bunun yanında zamansal şimdi ise süresiz bir andır. Sonsuz şimdi ise geçmiş ve geleceği olmayan sonsuz biçimde yayılmış süredir.²⁰

Stump ve Kretzmann, zaman dışı sonsuz varlık olarak Tanrı'nın zamansal olaylarla ilişkisini açıklayabilmek için 'eşanlılık' kavramını çeşitli biçimleriyle şöyle ortaya koyarlar:

Zamansal Eşanlılık: Tek ve aynı zamanda var olma ya da gerçekleşme.

Sonsuz Eşanlılık: Tek ve aynı sonsuz şimdide var olma ya da gerçekleşme.

Görelî Eşanlılık: Belirli bir gözlemcinin referans sistemine göre aynı zamanda var olma ya da gerçekleşme.

Sonsuz-Zamansal (SZ) Eşanlılık: Her x ve her y için, x ve y, SZ-eşanlıdır ancak ve ancak

(i) x ve y'den biri sonsuz diğeri zamansaldır ya da tersi;

ve

(ii) Belirli bir sonsuz referans sistemindeki A gözlemcisine göre, x ve y şimdidir ya x sonsuz şimdide ve y zamansal şimdi olarak gözlemleniyorsa ya da tersi;

ve

19 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", s. 434.

20 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", s. 434, 435.

(iii) Sınırsız sayıdaki zamansal referans sistemlerinden birindeki B gözlemcisine göre, x ve y şimdidir ya x sonsuz şimdi olarak gözlemleniyorsa ve y zamansal olarak şimdi ise ya da tersi.²¹

Sonsuz bir varlık ile zamansal bir varlığın eşanlılığını ortaya koyan sonsuz-zamansal eşanlılık tanımına göre x , y 'ye göre ne öncedir ne de sonradır. Bununla beraber x ve y ne zamansal eşanlıdır ne de hem x hem y sonsuz olup sonsuz eşanlıdır. Çünkü SZ-zamansal eşanlılık bağıntısına giren iki varlık türünden biri sonsuz, diğeri zamansal olmak üzere iki ayrı varlık tipindedir. Bu iki ayrı varlık tipinin birbiriyle eşanlılığının zamansal eşanlılık ya da sonsuz eşanlılık olarak anlaşılması birinin varlık tipinin diğere indirgenmesi anlamına gelir. Bu, zamansal olanı sonsuz olana ya da sonsuz olanı zamansal olana indirgeme yoluyla olabilir. Bu indirgemelerden birincisi zamanın ikincisi ise sonsuzun bizim için aldatıcı olduğu anlamına gelir. Ancak tersine her iki varlık tipi de gerçektir.²²

Sonsuz bir varlık ile zamansal bir varlık arasındaki SZ-eşanlılık bağıntısı simetriktir ancak yansımali ve geçişken değildir. Yukarıda belirtilen x olayı, y olayı ile SZ-eşanlı ise y olayı da x olayı ile SZ-eşanlıdır dolayısıyla SZ-eşanlılık bağıntısı simetriktir. Ancak x olayı, kendisi ile SZ-eşanlı değildir çünkü SZ-eşanlılık bağıntısı, ancak bir sonsuz ile bir zamansal olay arasında gerçekleşebilir. Sonsuz bir olay olarak x olayının kendisi ile ancak sonsuz eşanlılık bağıntısı vardır. Dolayısıyla SZ-eşanlılık bağıntısı yansımali değildir. Diğer yandan SZ-eşanlılık bağıntısı geçişken bir bağıntısı olsaydı, x sonsuz olayının y zamansal olayı ile SZ-eşanlı olması ve x sonsuz olayının z zamansal olayı ile SZ-eşanlı olması, y ve z zamansal olaylarının SZ-eşanlı olmasını gerektirirdi. Bu durum ise y zamansal olayı (1920 yılında gerçekleşmiş olsun) ile z zamansal olayının (2017 yılında gerçekleşmiş olsun) SZ-eşanlı olması gibi saçma bir sonuca bizi götürürdü.²³

Zamansal olaylar olan y ve z ancak ikisi de aynı zamanda var olsaydı ya da gerçekleşseydi eşanlı olabilirdi ki bu eşanlılık, zamansal eşanlılık olurdu. Sonsuz varlık, bütün yaşamı ise herhangi bir zamandaki olay ile SZ-eşanlıdır ve her olay ile beraber var olmaktadır. Örneğin bu sonsuz varlık benim hem doğmam hem de bu yazıyı yazmam, hem de ölümüm ile SZ-eşanlıdır. Bu nedenle, Stump-Kretzmann ikilisi, sonsuz varlığın yaşamını zamansal olmayan süre (*atemporal duration*) kavramı ile anlatırlar.²⁴

21 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", s. 435-439.

22 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", s. 433, 439-440.

23 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", s. 439-440.

24 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", s. 441, 443.

Stump ve Kretzmann, Tanrı'nın zaman dışı sonsuzluğu anlayışlarını ve Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişkisini sağlayan SZ-eşanlılığı tanrısal egemenlik – özgür irade sorununa da uygular. Bunu yaparken öncelikle zaman dışında bulunan Tanrı'nın gelecekte olacak olumsal olayları önceden bilemeyeceğini belirtirler ancak bunun nedeni, zaman dışı anlamında sonsuz Tanrı'nın zamansal hiçbir olayla zamansal ilişki içinde bulunmamasıdır. Zaman dışı Tanrı, bizim zamansal bakış açımıza göre gelecek zaman kipinde olan bu olayların şimdi olarak bilincindedir. Benzer biçimde Tanrı, geçmiş zamandaki olayları değiştiremez. Ancak bu, bizim zamansal bakış açımıza göre geçmiş zaman konumunda olan olayların Tanrı için geçmiş zamanda olmamasından kaynaklanır. Buna karşın Tanrı, bizim için geçmiş olan olayları kendisi için gerçekten oluyormuş olmasından dolayı değiştirebilir.²⁵

Tanrı'nın bizim için gelecek zamanda olan olayları zaman dışı sonsuzluğunda bilmesinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin iki seçenek, Stump ve Kretzmann'a göre, şöyledir (t-100 zamansal şimdi, dolayısıyla t gelecek zaman ve A belirli bir kişinin belirli bir eylemi olsun):

- I. Şu an (zamansal şimdi) öyledir ki t'de A'nın gerçekleşeceği Tanrı'nın sonsuz şimdindedir.
- II. Şu an (sonsuz şimdi) öyledir ki t'de A'nın gerçekleşeceği Tanrı'nın sonsuz şimdindedir.²⁶

Yukarıdaki önermeyi Tanrı'nın bizim için gelecek zaman olan t'de A'nın gerçekleşmesini bilmesi olarak ortaya koyarsak;

- I. Şu an öyledir ki Tanrı, t'de A'nın gerçekleşeceğini biliyor.

Bu (III) önermesinden aşağıdaki liberteryan özgür iradeyi dışlayan sonuçta geçerli biçimde ulaşılır.

- II. Şu an öyledir ki t'de A gerçekleşecektir.

Stump ve Kretzmann, yukarıda ortaya koydukları Tanrı'nın sonsuzluğu anlayışı ve SZ-eşanlık bağıntısı doğrultusunda Tanrı'nın zamansal olaylara ilişkin zaman dışı bilgisinin I değil II biçiminde ele alınması gerektiğini ileri sürmektedirler. Çünkü I, Tanrı'nın bir önermeyi bilmesini ya da bir olayın Tanrı için şimdi olmasını, zamansal şimdide gerçekleşiyor olarak ortaya koyar ki bu Tanrı'nın zaman dışı sonsuzluğuna aykırıdır.²⁷ III öner-

25 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", s. 453, 454.

26 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Prophecy, Past Truth, and Eternity", *Philosophical Perspectives*, Vol. 5, 1991, s. 408.

27 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Prophecy, Past Truth, and Eternity", s. 409.

mesinden IV önermesindeki sonucu elde etmek için ise III önermesindeki Tanrı'nın bilgisinin I'deki gibi ele alınması gereklidir. II ve III önermelerinden IV sonucunun elde edilmesi, ancak SZ-eşanlılık bağıntısının geçişken bir bağıntı olması ile olanaklı olur. Bu durum daha açık bir biçimde şöyle ortaya konabilir:

- a. Zamansal şimdi (t-100), Tanrı'nın t'de A'nın gerçekleşeceğini bilmesi ile SZ-eşanlıdır.
- b. Tanrı'nın t'de A'nın gerçekleşeceğini bilmesi ile t'de A'nın gerçekleşmesi SZ-eşanlıdır.
- c. Sonuç: Zamansal şimdi (t-100), t'de A'nın gerçekleşmesi ile SZ-eşanlıdır.

Eğer SZ-eşanlılık bağıntısı geçişken bir bağıntı olsaydı a ve b'den c sonucunu çıkarmak geçerli bir çıkarım olurdu ancak bu bağıntı geçişken bir bağıntı olmadığı için c geçerli biçimde elde edilemez.²⁸ Benzer biçimde zaman dışı sonsuzluk düşüncesine göre gelecek zamandaki olumsal olayların Tanrı için şimdi olması, bu olayların zamansal olarak gerçekleştikleri an ile Tanrı'nın sonsuz şimdisinin SZ-eşanlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ilişkiden bu olayların zamansal olarak şimdi oldukları sonucu çıkarılamaz. Gelecek zamandaki olayların Tanrı için şimdi olmasının, bu olayları Tanrı'nın gerçekte olduğu gibi görmesi olarak yorumlanması durumunda ise bu olaylar gerçekleşmesi kaçınılmaz olaylar olur ki bu da liberteryan özgür iradeyi dışlar.²⁹

Stump ve Kretzmann, bizim için gelecek zamanda olan bir 'p' olayının Tanrı ile SZ-eşanlı olmasının, bizleri "şu anda p gerçekleşmektedir" düşüncesine ittiğini kabul ederler. Ancak bu düşüncelerin Tanrı'nın sonsuz bakış açısı ile bizim zamansal bakış açımızı ayırt edemediğini belirtirler. Çünkü zaman ve sonsuzluk, iki ayrı varoluş biçimidir. Tanrı'nın zaman dışından bizim için gelecek konumunda olan olumsal olayları görmesi bu olaylara ancak şimdi var olmanın getirdiği kaçınılmazlığı getirir. Bizim çevremizdeki bir kişinin şu anki yaptıklarını gözlemlememiz, onu yapıyor olduklarında özgür olmaktan alıkoymuyorsa, Tanrı'nın zaman dışı bir varlık olarak zamansal olaylarla ilişkisi de bu olayları önceden belirlemez.³⁰

Katherin Rogers ve Anselmci Zaman Dışı Sonsuzluk

Katherin Rogers, son yıllarda yaptığı çalışmalarda Anselm'in (1033-1109)

28 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Prophecy, Past Truth, and Eternity", s. 411.

29 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Prophecy, Past Truth, and Eternity", s. 411, 412.

30 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Prophecy, Past Truth, and Eternity", s. 417-419.

tanrısal sonsuzluk ve zaman doğasına ilişkin anlayışından esinlenerek Tanrı'nın zaman dışında olmasının tanrısal önbilgi – özgür irade sorununu çözebileceğini savundu. Rogers'ı daha önce anılan zaman dışı sonsuzluk çözümünü savunucularından ayıran, B-zaman teorisi ile geçmiş, şimdi ve geleceğin eşit düzeyde gerçek olduğunu ve dört boyutçuluğu (*four-dimensionality*) benimsemesidir. Hatırlanacağı gibi Stump ve Kretzmann, Tanrı'nın bizim için gelecek olan olaylarla SZ-eşanlı olduğunu savunmalarına karşın gelecekteki olayların şimdiki olaylar gibi şu anda var olduklarına açık biçimde karşı çıkmışlardı.

Rogers, Anselm'e göre Tanrı'nın yalnızca zaman dışında olmadığını bununla beraber bütün uzay-zamanın eşit biçimde var olduğunu ve hepsinin Tanrı için şimdi olduğunu belirtir. Rogers, tanrısal şimdi ile zamansal şimdii eş anlamlı kullanmaktan kaçınmak adına birincisini şimdi* olarak ortaya koyar. Çünkü tanrısal şimdiden önce olan geçmiş bir olay olmadığı gibi O'nun için gelecek olan bir olay da yoktur. O, ne durağan bir noktada ne de herhangi bir tür uzanım ya da süredir.³¹ Tanrı'nın sonsuzluğu, O'nun doğası ve yaşamının özdeş, basit-parçasız olması ve değişmemesi olarak anlaşılmalıdır. Tanrı, geçmiş, şimdi ve geleceği eş anlamlı olarak bilir. Bu yoruma göre “...bütün zaman Tanrı için şimdi değildir, çünkü var olan her şey şimdidir.”³² Zaman, bütün uzayı kapsayan dördüncü boyut iken; tanrısal sonsuzluk, bütün uzay ve zamanı içeren beşinci boyuttur. Beşinci boyut olarak tanrısal sonsuzluk, bütün zamanı ve zamanda var olan her şeyi kuşatır. Eğer bütün zamanlar, Tanrı'nın gözünde eşit düzeyde gerçek ise hepsi gerçektir. Ayrıcalıklı bir “şimdi” yoktur. Bizim sınırlı bakış açımız var olma açısından ayrıcalıklı bir şimdi düşüncesine neden olur.³³³⁴

Tanrı'nın bilgisi çıkarımsal değil doğrudan ya da algısal bilgidir. Çünkü birincisi, ikincisine göre daha sınırlıdır. Tanrı, mutlak yetkin varlık olarak geçmiş, şimdi, geleceği olabilecek en iyi biçimde bilmelidir ki bu doğrudan bilme ile olur. Bu da ancak zamanın doğasına ilişkin kipsiz görüş ya da zamana ilişkin B-zaman teorisinin doğru olmasıyla sağlanabilir.³⁵ An-

31 Katherin A. Rogers, “The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism”, *Religious Studies*, Vol. 43, No. 1, Mart 2007, s. 29.

32 Katherin A. Rogers, “Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God”, *Faith and Philosophy*, Vol. 24, No. 1, Ocak 2007, s. 3, 4.

33 Katherin A. Rogers, “Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God”, s. 6, 8, 12, 13.

34 Rogers'ın Anselm'in tanrısal sonsuzluk ve zaman anlayışını bu biçimde yorumlamasına yönelik bir eleştiri ile bu eleştiriye yanıt için bkz. Brian Leftow, “Anselmian Presentism”, *Faith and Philosophy*, Vol. 26, No. 3, Temmuz 2009, s. 297-319 ile Katherin Rogers, “Back to Eternalism: A Response to Leftow's “Anselmian Presentism””, *Faith and Philosophy*, Vol. 26, No. 3, Temmuz 2009, s. 320-338.

35 Katherin A. Rogers, “Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God”, s. 12.

selm'in zamanın doğasına ilişkin böyle bir görüşü benimsemesinin nedeni, Rogers'a göre, tanrısal önbilgi ile özgür seçimlerimizin bağdaştırılması kaygısında yatar.³⁶

Rogers'ın Anselmci tanrısal sonsuzluk anlayışına göre bütün zaman Tanrı'nın önünde olduğu için insanların yaptıkları seçimler onun için şimdidir. Tanrı, insanların yaptıkları seçimleri bilir çünkü bu seçimleri görür. Dolayısıyla insanların seçimleri, Tanrı'nın bilgisinin kaynağıdır. Rogers, Augustine, Boethius ve Aquinas'ın insanların seçimlerinin Tanrı'nın bilgisinin kaynağı olması görüşünü reddettiğini ancak Anselm'in liberteryan özgür iradenin gerekliliği için bunu onayladığını belirtir.³⁷

Bu amaç doğrultusunda, Rogers, şimdinin de geçmiş ve zaman dışı sonsuz gibi belirlenmiş olduğunun gösterilebileceğini savunur. Eğer bir kişi şimdi A eylemini yapmayı seçerse, Tanrı bunu bilmektedir. Tanrı'nın bilgisi başka türlü olamayacağı için o kişinin yaptığı seçimden başkasını yapması olanaksızdır ve bu seçim özgür değildir. Ancak bu Anselm'in ardıl (*consequent*) zorunluluk adını verdiği liberteryan özgür irade ile uyumsuz olmayan zorunluluktur. Çünkü özgür seçimin ardıl zorunluluğu nedensel olmayan, olaya kişinin kendisinin yüklediği bir zorunluluktur. Tanrı'nın söz konusu kişinin şimdi A eylemini yapmayı seçtiğini bilmesi, "şimdi A eylemini yapmayı seçmesi zorunludur" önermesini gerektirir. Ancak kişi, yaptığı seçimle bu zorunluluğun mutlak kaynağıdır ve kişinin seçimi için nedensel belirlemin söz konusu değildir.³⁸

Anselm'in ortaya koyduğu ardıl zorunluluk, ilineksel zorunluluktan farklıdır. Çünkü ilineksel zorunluluk, bir olayın geçmişte olmasından kaynaklanmaktadır. Dahası ilineksel zorunluluk A-zaman teorisini gerektirirken ardıl zorunluluk B-zaman teorisi ile de uyumludur. İlineksel zorunluluğu anlamlı kılan, birtakım olayların gerçekten geçmişte olmasıdır. Ancak zamansız ya da dört boyutlu evrende bütün zamanlar eşittir. Zamansal bir varlığın şimdi olarak algılandığı belirli bir anın geçmiş ya da gelecek olarak ele aldığı diğer anlara göre ayrıcalığı yoktur. Bir olayın ancak geçmiş ya da şimdi olma özelliğini aldığı anda zorunlu duruma gelmesi B-zaman teorisinin yanlış olmasını gerektirir. Dört boyutçuluk görüşüne göre ise belirli bir zamanda gerçekleşen bir olaya ilişkin bir cümle ne zaman söylenirse söylensin doğrudur.³⁹

36 Katherin A. Rogers, "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", s. 6.

37 Katherin A. Rogers, "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", s. 18, 19

38 Katherin A. Rogers, "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", s. 17, 18

39 Katherin A. Rogers, "The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism", s. 41, 42.

Anselmci tanrısal sonsuzluğun dört boyutçuluğu gerektirdiği göz önünde bulundurulduğunda, A-zaman teorisine göre geçerli olan ilineksel zorunluluğun benzeri olarak zaman dışı şimdinin zorunluluğu söz konusudur. İnsanlar Tanrı'nın sonsuz biçimde bildiğinden başkasını seçemezler. Tanrı, bir kişinin t anında B seçimini yaptığını biliyorsa, bu kişi bu seçimi zorunlu olarak yapacaktır. Ancak bu seçim liberteryan anlamda özgür bir seçim olduğu için Tanrı'nın bilgisi bu seçimin bir sonucudur.⁴⁰

Zaman Dışı Sonsuzluk Çözümünün Değerlendirilmesi

Zagzebski ve Zaman Dışı Sonsuzun Değiştirilemezliği

Gerek Boethius ve Aquinas gerekse Stump-Kretzmann ikilisinin tanrısal önbilgi – özgür irade sorununun çözümü olarak Tanrı'nın sonsuzluğunun zamanda süreklilikten daha çok zaman dışında var olması olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyarken ana güdüleri, zaman dışı sonsuzluğun zamansal olarak geçmişten daha çok zamansal olarak şimdiye benzediği düşüncesidir.

Zagzebski ise varlıksal açıdan zaman dışı sonsuzluğun zamansal şimdiden zamansal geçmişe benzediğini, dolayısıyla zamansal geçmişin değiştirilemezliği ya da ilineksel zorunluluktan kaynaklanan sorunun zaman dışı sonsuzluk çözümü için de geçerli olduğunu savunur. Bu durumda Tanrı'nın zaman dışı olması ile geçmişin zorunluluğu ya da ilineksel zorunluluğun yerini zaman dışı sonsuzluğun zorunluluğu alır. Böylece 'tanrısal önbilgi'den kaynaklanan sorun 'tanrısal zaman dışı bilgi'den kaynaklanan sorun olarak yeniden karşımıza çıkar.⁴¹

Zagzebski şu soruyu sorar: “Ancak zaman dışı sonsuzluktan (eternity) daha belirlenmiş-değişmez (fixed) ne olabilir?”. Zaman dışı varlık olan Tanrı da inançları da değişmezdir. Örneğin 'p' zaman dışına ilişkin bir durum ise 'p değildir'i gerçekleştirecek bir güç gözükmemektedir. Tanrı'nın gelecekle ilgili geçmişteki inançlarının değiştirilemeyeceğine ilişkin sezgilerimize benzer biçimde Tanrı'nın zamansal olaylarla ilgili zaman dışı inançlarının da değiştirilemeyeceğine ilişkin güçlü sezgilerimiz bulunmaktadır. Nasıl ki Tanrı'nın geçmiş zamandaki inançları geçmişin ilineksel zorunluluğu nedeniyle değiştirilemez ise zaman dışı olgular olan Tanrı'nın zaman dışı inançları da geçmişe ilişkin olgular gibi değiştirilemezdir. Dolayısıyla Tanrı'nın gelecekteki seçimlerimize ilişkin zaman dışı inançları, bu seçimlere zorunluluk yükler ve liberteryan özgür iradeyi dışlar. Eğer geçmiş olayların gelecekte olacak olaylarda bulunmayan bir belirlenmişliği varsa zaman dışı var-

40 Katherin A. Rogers, “The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism”, s. 43, 44.

41 Linda Trinkaus Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, s. 60.

lık alanı da benzer ontolojik gerçekliğe ve belirliliğe sahiptir. Dolayısıyla bu açıdan zaman dışı gerçeklik, şimdiden daha çok geçmişe benzemektedir.⁴²

Bu eleştiride tanrısal önbilgi – özgür irade sorununa getirilen Tanrı'nın zaman dışılığı çözümüne karşı Öncül 2'de yeni bir tür zorunluluğun ortaya konduğu söylenebilir. Hatırlanacağı gibi Tanrı'nın zaman dışılığı çözümünü savunanların Öncül 1'i aşağıdaki gibi güncelledikleri belirtilmiştir.

1'. Tanrı B'nin gerçekleşeceğine zaman dışı olarak yanılmaz biçimde inandı.

Zaman dışı sonsuzluk çözümüne getirilen bu eleştiride ise Öncül 2'nin aşağıdaki gibi yeniden ortaya konduğu söylenebilir.

2'. Şu anda (şimdi) Tanrı'nın B'ye zaman dışı biçimde inanmış olması zorunludur-değiştirilemezdir. (*Zaman dışı sonsuzun zorunluluğu*)

Bu eleştirinin gücünü Aquinas'ın, yukarıda aktarılanlar dışında, tanrısal bilgi, egemenlik ve özgür irade arasındaki ilişki ile ilgili yazdıklarında da görebiliriz. Daha önce belirtildiği gibi Aquinas'a göre, bakış bilgisi Tanrı'nın zamansal olarak var olanlara ilişkin bilgisidir. Ancak Tanrı'nın bilgisi yalnızca var olanlarla sınırlı değildir. Tanrısal bilgi, Tanrı'nın kendini ya da kendi özünü bilmesinden dolayı sahip olduğu var olmayanların bilgisini de içerir. Bu bilgi, tanrısal güç ile yaratılabileceklerini dolayısıyla bütün olanakları içeren bilgidir. Basit anlama bilgisi (*knowledge of simple understanding*) ya da Basit Bilgi olarak adlandırılan bu bilgi türü, Tanrı'nın yaratabileceği bütün olanaklı evrenlerin bilgisidir. Tanrı'nın bakış bilgisi kapsamında olanlar, üç ayrı biçimde bilinebilir. Bunlar, Tanrı'nın yaratabildikleri olarak var olanlar, zamansal dizi içinde ikincil nedenleri aracılığıyla var olanlar ve kendilerinin de var olanlardır. Yalnızca yaratılabilir olanlar ise tanrısal öz ve güçle ilişkili olarak bilinir.⁴³

Diğer yandan Tanrı'nın kendisi dışında hiçbir şeye ilişkin doğrudan bilgisi yoktur. Tanrısal öz, Tanrı'nın doğrudan bilgisinin tek nesnesi olmasına karşın, bu yolla bütün var olanların bilgisine dolaylı yoldan sahiptir.⁴⁴

Bilinenlerin nedeni bilenin bilmesi midir yoksa bilenin bilgisinin nedeni bilinen midir sorusuna Aquinas, insanlar söz konusu olduğunda insan

42 Linda Trinkaus Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, s. 60, 61. Zaman dışı sonsuzluk çözümüne karşı ortaya konan benzer bir eleştiri için bkz. Hugh Rice, "Divine Omniscience, timelessness, and the power to do otherwise", *Religious Studies*, Vol. 42, No.2, Haziran 2006, s. 126, 127.

43 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 99, 102.

44 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 118, 119.

bilgisinin nedeninin bilinenler olduğunu belirtir. Ancak Tanrı söz konusu olduğunda tanrısal zihin bilgisi yoluyla bilinenlerin nedenidir. Çünkü Tanrı, zamansal değil zaman dışı olduğu için Aquinas'a göre zamansal olan sonsuz olana etki edemez.⁴⁵

Aquinas, Tanrı'nın yaratabildiklerini bilmesinin tek başına var olanların bilgisi için yeterli olmadığını belirtir. Tanrı'nın yaratabildiklerine ilişkin bilgisi iradesi ile bir araya geldiğinde var olanların nedeni olur. Yani Tanrı, kendi özünü bilerek nasıl bir dünya yaratabileceği konusunda seçenekleri bilir. Tanrı'nın bu bilgisi nasıl bir dünya yaratmak istediğine ilişkin bilgisi ile bir araya geldiğinde var olan dünyanın nedeni konumunda olur.⁴⁶ Bu durumda Tanrı'nın yaratabileceği dünyaların bilgisi olan basit bilgi ile yaratılmış ya da var olan dünyanın bilgisi olan bakış bilgisine ek olarak nasıl bir dünya yaratmayı irade ettiği ya da seçtiğine ilişkin bilgi olan "uygun bulma bilgisi (*knowledge of approbation*)" ya da Özgür Bilgisi de vardır.⁴⁷

Tanrı'nın nasıl bir evren yaratacağına ilişkin bilgisi, iradesinden kaynaklanmaktadır ve bu bilgi kapsamında insanların gelecekteki özgür seçimleri de vardır. Tanrı, mutlak iradesiyle yaratacağı evrenin her anını en ince ayrıntısına kadar belirlemektedir ve evrene eksiksiz bir egemenliği vardır. Bize göre gelecekteki olaylar ve özgür seçimlerimiz henüz gerçekleşmemiş olsa bile Tanrı nasıl bir evren yaratmayı irade ettiğini bildiği için eksiksiz ve yanılmaz biçimde bunları bilir. Gelecekteki olaylar ve seçimlerimiz de Tanrı'nın zamansal sonsuzda irade ettiğinden başka türlü olamaz. Bu da liberteryan özgür iradeyi dışlar ve Zagzebski'nin zamansal sonsuzun değişmezliği eleştirisi, Aquinas için geçerli gözükmektedir. Aquinas'ın tanrısal bilgi ve egemenlik anlayışı içinde insanlar için ancak bağdaşırıcı özgür iradeden söz edilebilir. Tanrı evrene ilişkin her olayı eksiksiz biçimde belirlediği için teolojik belirlenimcilik söz konusudur.

Aquinas'ın iki zorunluluk tipi arasında yaptığı ayırım da insanların liberteryan anlamda özgür iradesini sağlamak açısından yararsızdır. Tanrı'nın şu an olduğu gibi bir evreni yaratmasının O'nun için zorunlu olmadığı doğrudur. Tanrı, şu an var olandan farklı bir evren yaratabilirdi. Dolayısıyla Aquinas'ın çözümü, Tanrı'ya başka türlü eyleyebilme anlamında özgürlüğü

45 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 121.

46 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Q 14, A 8.

47 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, s. 124.

yani liberteryan özgür iradeyi sağlamaktadır. Bununla beraber Tanrı, belirli bir olanaklı evreni yaratıp gerçekleştirmeyi istediğinde, o evren bütünüyle Tanrı'nın istediği gibi gerçekleşmek durumundadır ki, bu evrene ilişkin içerik içinde insanların seçimleri de vardır. Bu durumda insanların seçimleri de Tanrı'nın iradesi doğrultusunda gerçekleşecektir. Bu da insanlara liberteryan özgür iradeden söz edecek alanın kalmaması demektir.

David Kyle Johnson ve Ontolojik Belirlilik

David Kyle Johnson, tanrısal önbilgi – özgür irade sorununu ilineksel zorunluluk yerine ontolojik modalite üzerinden ele alır. Eğer bir şey belirlenmiş gerçeklik ya da var olanlarla uyumsuz değilse gerçekleşmesi olanaklıdır.⁴⁸ Özgür irade konusunda ise bir eylemin yapıldığı anda edindiği zorunluluğun o eylemi özgür olmaktan çıkaracağına karşı çıkarak özgür biçimde eylemenin ölçütü olarak aşağıdaki ilkeyi ortaya koyar;

“Bir eylem ancak o eylem gerçekleştirilmeden önce o eylemi gerçekleştirmek ontolojik olarak olanaklı ise özgürdür.”⁴⁹

Bu ilkeyi savunmak için ise özgür eylemlerimiz *öncesinde* o eylemi yapıp yapmama konusunda düşündüğümüzü ve bu süreçte nasıl eyleyeceğimizin henüz belirlenmediğini belirtir. Bu düşünme sürecinde o eylemi yapmamız da yapmamamız da olanaklıdır.⁵⁰

Johnson, yalnızca tanrısal önbilgi değil geleceğe dönük herhangi bir bilgi türünün özgür irade için sorun oluşturduğunu belirtir. Çünkü bir önermeyi bilmek, o önermenin doğru olmasını gerektirir. Her doğru önermenin de bir doğru kılıcısı (*truthmaker*) olmalıdır. Bu ise eğer gelecekteki seçimlerimiz biliniyorsa geleceğin var olduğunu ve ontolojik belirlenmişliğini getirir. Bu da Johnson'ın ortaya koyduğu özgür iradeye ilişkin ilkeye aykırıdır. Johnson'a göre, Tanrı'nın zaman dışında olması ve önbilgisi yerine zaman dışı bilgisinin olması sorunu çözmez, tersine pekiştirir. Çünkü Tanrı zaman-sal gelecekteki seçimlerimizi biliyorsa; bu durum, geleceğin geçmiş ya da şimdi gibi var olmasını gerektirir. Gelecekteki seçimlerimizi özgür olmaktan alıkoyan, doğrudan Tanrı'nın bunları bilmesi değil Tanrı'nın bu doğruları bilebilmesi için bu doğruları doğru kılan geleceğe ilişkin olguların var olmasıdır. Geleceğe ilişkin doğrular varsa, bunları doğru kılacak varlıksal

48 David Kyle Johnson, “God, fatalism, and temporal ontology”, *Religious Studies*, Vol. 45, No. 4, Aralık 2009, s. 438.

49 David Kyle Johnson, “God, fatalism, and temporal ontology”, s. 440.

50 David Kyle Johnson, “God, fatalism, and temporal ontology”, s. 440, 441.

öğeler olarak ilgili gelecek olay ya da olgular var olmalıdır. Dolayısıyla geleceğe ilişkin bilgi dört boyutçuluğu gerektirir.⁵¹

Johnson, Rogers'in Anselmci sonsuzluk ve dört boyutçu zaman anlayışına gönderimle savunduğu özgür irade anlayışının gerçek anlamda liberteryan olmadığını savunur. Rogers'a göre bir seçimin liberteryan anlamda özgür biçimde yapılmış olması için dışsal güçlerce belirlenmemiş olması ve eyleyenin bu seçimin kaynağı olması gerekmektedir. Buna karşın Johnson'un bir eylemin özgür olması için gerekli gördüğü koşulu sağlamaz. Çünkü o eylemi yapma anının *öncesinde* o eylemi yapmaması olanaksızdır. Bunun nedeni gelecek, şimdi ve geçmişin eş biçimde var ve belirlenmiş olmasıdır.⁵²

Jeffrey Green ve Katherin Rogers, Johnson'un eleştirisinde ortaya koyduğu özgür irade için gerekli ilkeye karşı çıkar. Green ve Rogers'a göre, belirli bir eylemi özgür biçimde eylemek için o eylem *öncesinde* başka türlü eylemenin olanaklı olması koşulu dört boyutçuluğa karşı daha baştan şimdici-liği⁵³ doğru varsaymaktır. Çünkü dört boyutçuluğa göre bir kişinin belirli bir anda yaptığı eylem, o andaki eylemi yapmış olmasına neden olur ve bu eylemi ontolojik olarak zorunlu kılar. Bu eylem, dört boyutlu evrende bütün zamanlarda ontolojik olarak zorunludur ancak kişi o eylemi özgürce seçtiği için bu durum geçerlidir.⁵⁴

Green ve Rogers'ın Johnson'ın eleştirisine verdiği yanıt doğru gözük-mektedir. Johnson'un belirttiği, bir seçimi özgür biçimde yapıyor olmamız için o seçim *öncesinde* nasıl bir seçim yapmamız konusunda düşünüyor olduğumuz sezgisel olarak doğrudur ancak bu sezgimize dayanarak Rogers'ın görüşünü eleştirmek yanlış gözük-mektedir. Çünkü Rogers'ın görüşü bu ilke öncesinde sezgilere aykırı başka bir görüş olan B-zaman teorisi ve dört boyutçuluğu savunmaktadır. Bu görüşün kaçınılmaz sonucu olarak şimdiden önce ya da sonra dediğimiz anlar şimdi ile eşit biçimde vardır ve Johnson'un liberteryan anlamda özgür seçim için gerekli gördüğü ilke, dört boyutçu

51 David Kyle Johnson, "God, fatalism, and temporal ontology", s. 442-444. Johnson, dört boyutçuluğu benimsemememiz durumunda geleceğe ilişkin hiçbir doğrunun olamayacağını savunmaz. Örneğin özgür olmayan olaylar ya da eylemlere ilişkin doğrular olabilir. Çünkü şu anki fiziksel durum gelecekteki kimi olayları belirleyebilir ve gelecekteki bu doğruların doğru kılıcıları olarak işlev görebilir. (s. 450)

52 David Kyle Johnson, "God, fatalism, and temporal ontology", s. 450.

53 Şimdencilik (*Presentism*), geçmiş, şimdi ve gelecek üçlüsü içinde yalnızca şimdinin var olduğunu savunan görüştür ve A-zaman teorisi ile uyumludur.

54 Jeffrey Green, Katherin Rogers, "Time, foreknowledge, and alternative possibilities", *Religious Studies*, Vol. 48, No. 2, Haziran 2012, s. 158. Green ve Rogers, bu çalışmalarında geçmiş, gelecek ve bu ikisi içindeki bütün zamanların şimdi ile eşit biçimde gerçek olduğu görüşünü dört boyutçuluk yerine İngilizce "*isotemporalism*" olarak adlandırmışlardır.

görüşte karşılanamamaktadır. Bununla beraber liberteryan özgür irade söz konusu olduğunda gerekli görülen seçimin belirlenmemiş olması yani belirlenimciliğin dışlanması ve seçimin eyleyenin kendisine bağlı olması, Rogers'a göre, sağlanmaktadır.

Rogers'a karşı getirilecek daha güçlü eleştiri, tanrısal bilgi ile Tanrı'nın yaratıcı iradesi ve egemenliği arasındaki ilişki ile ilgilidir. İnsanların seçimleri de içinde olmak üzere zaman içinde olan olayların tanrısal bilginin kaynağı olduğunu belirtmesine karşın, bu eleştirinin ipuçlarını Rogers da vermektedir. Rogers bunu şöyle ortaya koymaktadır: “*Eğer Tanrı var olan her şeye neden oluyorsa, nasıl bütün seçimlerin nedeni değildir?*”⁵⁵

Rogers, bu soruya Anselm'in geleneksel teizmi ve tanrısal basitlik öğretisini benimseyerek yanıt verir. Buna göre var olan her şey ya Tanrı'dır ya da Tanrı onu yapmıştır. Bu da, Tanrı'nın mutlak gücü, Tanrı'nın yaratıcı etkinliğine bağlı olmayan hiçbir şeyin, hiçbir nesnenin, hiçbir olgunun olmaması anlamına gelir. Tanrı, zaman dışında olduğu için O'nun yoktan yaratması, zamansal başlangıcı olan bir etkinliği değil her şeyin varlığını sürdürmeyi içerir. Tanrısal basitliğe göre ise tanrısal özellikler, tanrısal öz ile özdeştir. Tanrısal bilgi, tanrısal güç ile özdeştir. Tanrı, bildiklerine neden olduğu gibi, neden olduklarını da bilir. Rogers'a göre, Anselm, bir yandan bizim seçimlerimiz yoluyla Tanrı'nın nasıl seçimlerde bulunduğumuzu öğrendiğini savunurken diğer yandan da bizlerin seçimlerine ilişkin her şeyin kaynağının Tanrı olduğunu ve bu ikisinin tutarlı olduğunu savunur.⁵⁶

Bu yoruma göre bir yandan Tanrı, yaratıcı eylemi ile nasıl seçimlerde bulunduğumuz da içinde olmak üzere evrende var olan her şeyin varlığına neden olmaktadır, dahası tanrısal bilgi Tanrı'nın basitliği gereği tanrısal eylem ve güç ile de özdeştir. Diğer yandan da bizim yaptığımız seçimler tanrısal bilgiye neden olmaktadır. Tanrısal eylem ya da egemenlik bizim seçimlerimizin nedeni ya da açıklaması iken bizim seçimlerimiz de tanrısal eylemle özdeş olan tanrısal bilgisinin nedeni ya da açıklamasıdır. Burada açıkça görülmektedir ki insanların seçimleri ile tanrısal bilgi ve eylem arasında döngüsel bir açıklama vardır. Bir yandan birincisi ikincisine neden olurken ve onun açıklamasını oluştururken diğer yandan da ikincisi birincisine neden olur ve onun açıklamasını oluşturur. Bu da bizi Boethius'un ortaya koyduğu “...gelecekteki olayların zorunlu olmasının nedeni tanrısal öngörü

55 Katherin A. Rogers, “The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism”, s. 30.

56 Katherin A. Rogers, “The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism”, s. 30, 31.

mü, yoksa tanrısal öngörünün nedeni gelecekteki olayların zorunlu olması mı?" biçimindeki ikileme döndürür.

Rogers'ın ortaya koyduğu biçimiyle Anselmci zaman dışı sonsuzlukta eğer Tanrı var olan her şeyin nedeni ise bu var olanlar Tanrı'nın istediği gibi olmak zorundadır. Bu var olanlar içinde bizlerin seçimleri de olduğu için bütün seçimlerimiz, Tanrı'nın zaman dışı tek bir yaratıcı eyleminde istediği gibi olmak zorundadır ki bu durumda liberteryan özgür iradeden söz edilemez. Teolojik belirlenimcilik nedeniyle ancak bağdaşırıcı özgür iradeden söz edilebilir.

Rogers'ın ortaya koyduğu Anselmci zaman dışı sonsuzluk, Aquinas'la benzer sonuca yani teolojik belirlenimciliğe ve bağdaşırıcı özgür iradeye ulaşmış ve Tanrı'nın gelecekteki seçimlerimize ilişkin bilgisi ile liberteryan anlamda özgür irademizi bağdaştırma konusunda başarılı olamamıştır. Rogers'ın Anselmci zaman dışı sonsuzluğu ile Aquinas'ın görüşü arasında tek bir fark ortaya konabilir. O da Rogers'ın ve Rogers'a göre Anselm'in, B-zaman teorisi ve dört boyutçuluğu benimsemesidir. Rogers, geleceğin de geçmiş ve şimdi gibi gerçekten var olduğunu ve Tanrı'nın bilgisinin kaynağı olduğunu savunarak sorunu çözmeye çalışmıştır ancak tanrısal egemenlik ve Tanrı'nın yaratıcı eylemi de göz önünde bulundurulduğunda sorun yine çözülememiştir.

Benzer durum Stump-Kretzmann ikilisinin ortaya koyduğu zaman dışı sonsuzluk ve SZ-eşanlılık bağıntısı için de geçerlidir. Bu ikili, zamansal geleceğin zamansal şimdi gibi gerçekten var olmadığını savunmakla B-zaman teorisini benimsememektedir. Böylece Anselm'den esinlenen Rogers'ın görüşünden ayrılmaktadırlar. İkili, Tanrı'nın evrendeki egemenliği ve yaratıcı eylemi ile bilgisi arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymamalarına karşın Aquinas'ın görüşüne benzer konumda oldukları söylenebilir. Çünkü zamansal geleceğin gerçek anlamda var olduğuna karşı çıkmaktadırlar.

Bu durumda sonsuz varlık ile zamansal bir varlık arasında SZ-eşanlılık bağıntısı gerçekten kurulabilse bile sonsuz bir varlık ile zamansal gelecekteki varlık arasında böyle bir bağıntının var olup olamayacağı kuşkuludur. Çünkü şu soru akla gelmektedir: Tanrı, gelecekteki olayları nasıl bilmektedir? Tanrı, gelecekteki olayları bu olaylar gerçekten var olduğu için biliyorsa, Stump-Kretzmann ikilisinin görüşü Rogers'ın görüşüne dönüşmektedir. Tanrı, gelecekteki olayları, bu olayların nasıl gerçekleşmesini istediğini yani kendi iradesini bilmesi yoluyla biliyorsa, Stump-Kretzmann ikilisinin görüşü Aquinas'ın görüşüne dönüşmektedir. Her iki durumda da insanların özgür seçimleri ile tanrısal önbilgi ve tanrısal egemenlik uyumlu değildir.

Tanrısal İrade - Tanrısal Önbilgi İlişkisi

Görüldüğü gibi tanrısal önbilgi özellikle tanrısal egemenlik ve irade ile bir arada ele alındığında tanrısal önbilgi – özgür irade sorununun zorluğu daha iyi anlaşılmaktadır. Tanrısal egemenlik kısaca Tanrı'nın evreni yaratması, evrendeki işleri yönetmesi ve denetlemesidir. Nasıl bir tanrısal egemenlik anlayışı benimseneceği, tanrısal iradenin tanrısal önbilgi ile ilişkisi ve bağdaşırcı ya da liberteryan nasıl bir özgür irade anlayışı benimseneceğine göre biçimlenir.

Tanrı'nın insanların gelecekteki seçimlerine ilişkin önbilgisi ile tanrısal irade arasında mantıksal ardılık (*posterior*)-önsellik (*prior*) açısından nasıl bir ilişki vardır? Birinci seçenek tanrısal iradenin Tanrı'nın insanların gelecekteki seçimlerine ilişkin önbilgisine önsel olmasıdır. Böylece Tanrı, nasıl bir evren yaratacağına ilişkin iradesini bilmek yoluyla geleceği bilir. Bu durumda Tanrı'nın mutlak gücü gereği nasıl bir evren yaratmak isterse eksiksiz biçimde gerçekleşir ve liberteryan anlamda özgür iradeye yer kalmaz.

İkinci seçenek ise Tanrı'nın insanların gelecekteki seçimlerine ilişkin önbilgisi ile tanrısal irade arasında ardılık-önsellik ilişkisinin bulunmamasıdır ki bu, tanrısal basitlik öğretisinin benimsenmesi ve tanrısal bilgi ile tanrısal iradenin özdeş olmasıdır. Bu durumda da Tanrı evreni yoktan yarattığı için gelecekte gerçekleşecek olaylar Tanrı'nın irade ettiği ve bildiği gibi olur ve liberteryan özgür iradeden söz edilemez. Bu iki seçeneğe yukarıdaki alt başlıklarda değinilmişti. Her iki seçenekte de tanrısal sonsuzluğun zamanda süreklilik yerine zaman dışı sonsuzluk olarak anlaşılması sonucu değiştirmez.

Üçüncü seçenek ise Tanrı'nın insanların gelecekteki seçimlerine ilişkin önbilgisinin tanrısal iradeye önsel olmasıdır. Bu durumda Tanrı, insanların gelecekteki seçimlerine ilişkin önbilgisini nasıl bir evren yaratacağını belirlemek için kullanır çünkü insanların gelecekteki seçimleri Tanrı'nın yaratıcı iradesi üzerinde etkilidir. Bu görüş, 16. yüzyılda yaşamış Hristiyan teolog Luis de Molina'ya (1535-1600) gönderimle ortaya konan Molinizm ya da Orta Bilgi teorisi adı altında savunulmuştur. Buna göre tanrısal bilgi üç aşamada ele alınır. Bunların ikisi, Aquinas'ın da ortaya koyduğu Basit Bilgi ya da Doğal Bilgi ile Uygun Bulma Bilgisi ya da Özgür Bilgidir. Üçüncüsü ise bu ikisi arasında yer alan Orta Bilgidir. Doğal bilgi, Tanrı'nın kendi doğasını bilmesi yoluyla elde ettiği bilgidir. Bu bilgi mantıksal, matematiksel önermeler gibi bütün zorunlu doğruları ve bunlara ek olarak bütün olasılıkları, bütün olanaklı evrenlerin bilgisini dolayısıyla bunlara karşılık gelecek önermelerin bilgisini içerir. Bu bilgi, Tanrı'nın doğasından

kaynaklandığı için Tanrı'nın iradesinden bağımsızdır ve Tanrı'nın iradesine metafiziksel olarak önseldir.

Özgür bilgi ise Tanrı'nın kendi iradesini ve seçimlerini bilmesine dayanan bilgidir. Özgür bilgi gerçekten nelerin var olduğuyula ilgili olmakla beraber, Tanrı'nın iradesinin sonucu gerçekleşen olayları içerdiği için bu bilgi olumsal doğruları içerir. Özgür bilgi bir yandan doğal bilginin tersine olumsal doğruları içerirken, diğer yandan yine doğal bilginin tersine Tanrı'nın iradesine göre metafiziksel olarak ardıldır.

Doğal bilgi ile özgür bilgi arasında yer alan Orta Bilgi ise, Molina'ya göre, olası bütün özgür irade sahibi varlıkların belirli koşullar altında nasıl seçimlerde bulunup, eyleyeceklerini içerir. Bu gibi koşullu önermelere, özgür yaratılmışlara ilişkin karşıt olgusallar (*counterfactuals of creaturely freedom*) adı verilir. Orta bilgiyi oluşturan bu gibi önermelerin doğruluğu doğal bilgiye ilişkin önermelerde olduğu gibi Tanrı'nın iradesinden bağımsızdır, Tanrı'nın bunlar üzerinde egemenliği yoktur. Bununla beraber orta bilgiyi oluşturan bu koşullu önermeler doğal bilgiyi oluşturan önermelerden farklı olarak zorunlu değil olumsaldır. Tanrı, bu orta bilgiyi doğal bilgisi içinde bulunan bütün olanaklı evrenlerden hangisini yaratacağını bilmek için kullanır. Tanrı, orta bilgi yoluyla hangi olanaklı evrenleri yaratabileceğini bilir. Dolayısıyla, özgür irade sahibi varlıkların belirli koşullar altında olmaları durumunda nasıl seçimlerde bulunacağı, Tanrı'nın nasıl bir evren yaratacağında belirleyici olur. Çünkü orta bilgi, Tanrı'nın iradesine dayalı özgür bilgisine önseldir. Böylece hem Tanrı'nın önbilgisi ve evrendeki egemenliği hem de bu evrendeki kişisel varlıkların liberteryan anlamda özgür iradeleri korunmuş olur.

Günümüzde Molinizmin önemli savunucuları, tanrısal sonsuzluğu çoğunlukla zaman dışı sonsuzluk değil de zaman içinde süreklilik olarak yorumlamaktadırlar. Bununla beraber Molinizm Tanrı'nın zaman dışında olması ile de uyumludur.⁵⁷ Ancak gözden kaçırılmaması gereken şudur ki, eğer Molinizm, tanrısal önbilgi – özgür irade sorununu çözmekte başarılı ise bunu sağlayan, Tanrı'nın zaman dışında olması değil Tanrı'nın orta bilgisinin olması ya da diğer deyişle Tanrı'nın özgür yaratılmışlara ilişkin karşıt olgusal önermeleri bilmesidir. Sonuç olarak Molinizm Tanrı'nın zaman dışında olması ile uyumlu olsa bile, Tanrı'nın zaman dışında olmasının Molinizm içinde çözüme bir *katkısı* bulunmamaktadır.

57 Kevin Timpe, "Truth-making and divine eternity", *Religious Studies*, Vol. 43, No. 3, Eylül 2007, s. 309 ve David Basinger, "Middle Knowledge and Classical Christian Thought", *Religious Studies*, Vol. 22, No: 3-4, Eylül 1986, s. 408.

Sonuç

Tanrı'nın sonsuzluğunun zaman içinde süreklilik mi yoksa zaman dışılık mı olarak anlaşılması gerektiği çok yönlü bir tartışmadır. Tanrısal önbilgi – özgür irade sorunu bu tartışmanın yalnızca bir yönüdür.⁵⁸ Tanrı'nın zaman dışında olması, bu sorunun çözümüne Tanrı'nın zamanda sürekliliğinin sağlayamadığı bir katkı sağlayabilseydi; bu katkı, zaman içi süreklilik yerine zaman dışı sonsuzluğun benimsenmesi için önemli bir gerekçe olurdu. Ancak tanrısal önbilgi, tanrısal egemenlik ile bir arada ele alındığında, Tanrı'nın zaman dışında olması, tek başına, Tanrı'nın eksiksiz bilgisi ile insanların liberteryan özgür iradelerinin bir arada olmasını sağlayamamaktadır. Tanrı'nın zaman içinde var olması durumunda zamansal olarak yapacaklarımızı önceden bilmesi, liberteryan özgür iradeyi dışlıyorsa benzer durum Tanrı'nın zaman dışı bilgisi için de geçerlidir.

Diğer yandan Tanrı'nın geleceğe ilişkin eksiksiz bilgisi ile insanların liberteryan özgür iradesini bağdaştırma açısından son yıllardaki en gözde ve tartışmaya yol açan seçenek olan Molinizmin önemli savunucuları Tanrı'nın zaman içinde olduğunu savunsalar da, Molinizm Tanrı'nın zaman dışında olması ile de uyumludur. Bu nedenle tanrısal bilgi ve egemenlik açısından Molinist görüşün benimsenmesi de Tanrı'nın zaman dışında değil de zaman içinde olduğunu düşünmek için bir gerekçe oluşturmamaktadır.

58 Tanrısal süreklilik – zaman dışılık tartışmasının diğer yönlerinin ele alınıp, değerlendirilmesi için bkz. Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, s. 31-54.

Öz

Tanrısal Önbilgi – Özgür İrade Sorunu: Zaman Dışı Sonsuzluk Çözümü

Tanrısal önbilgi – özgür irade sorununa karşı zaman dışı sonsuzluk çözümünün gerek geleneksel gerekse çağdaş savunucuları bulunmaktadır. Bu çalışmada öncelikle tanrısal önbilgi – özgür irade sorunu ortaya konduktan sonra, zaman dışı sonsuzluk çözümünün geleneksel ve çağdaş savunucularının görüşleri aktarılacaktır. Son olarak, Tanrı'nın zaman dışında olmasının sorunun çözümüne bir katkısı olup olmadığı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tanrısal Önbilgi, Özgür İrade, Tanrısal Sonsuzluk, Boethius, Aquinas, Molinizm

Abstract

The Problem of Divine Foreknowledge and Free Will: *Divine Atemporal Eternity Solution*

There are both traditional and contemporary defenders of divine atemporal eternity as a solution for the problem of divine foreknowledge and free will. In this work, firstly, the problem of divine foreknowledge and free will will be put forth. Secondly, arguments of both classical and contemporary defenders of divine atemporal eternity solution will be stated. Lastly, whether God's being atemporal have a contribution to the solution of the problem will be evaluated.

Keywords: Divine Foreknowledge, Free Will, Divine Eternity, Boethius, Aquinas, Molinism

Kaynakça

- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Part I, Çeviren: Fathers of the English Dominican Province, London: Burns Oates & Washbourne Ltd.
- Basinger, David, "Middle Knowledge and Classical Christian Thought", *Religious Studies*, Vol. 22, No: 3-4, Eylül-Aralık 1986, s. 407-422.
- Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006.
- Craig, William Lane, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden: Brill, 1987.
- Green Jeffrey, Rogers Katherin, "Time, foreknowledge, and alternative possibilities", *Religious Studies*, Vol. 48, No. 2, Haziran 2012, s. 151-164.
- Johnson, David Kyle, "God, fatalism, and temporal ontology", *Religious Studies*, Vol. 45, No. 4, Aralık 2009, s. 435-454.
- Leftow, Brian, "Anselmian Presentism", *Faith and Philosophy*, Vol. 26, No. 3, Temmuz 2009, s. 297-319.
- Rice, Hugh, "Divine Omniscience, timelessness, and the power to do otherwise", *Religious Studies*, Vol. 42, No.2, Haziran 2006, s. 123-139.
- Rogers, Katherin A., "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", *Faith and Philosophy*, Vol. 24, No. 1, Ocak 2007, s. 3-27.
- Rogers, Katherin A., "The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism", *Religious Studies*, Vol. 43, No. 1, Mart 2007, s. 25-47.
- Rogers, Katherin, "Back to Eternalism: A Response to Leftow's "Anselmian Presentism"", *Faith and Philosophy*, Vol. 26, No. 3, Temmuz 2009, s. 320-338.
- Stump Eleonore, Kretzmann Norman, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 8, Ağustos 1981, s. 429-458.
- Stump Eleonore, Kretzmann Norman, "Prophecy, Past Truth, and Eternity", *Philosophical Perspectives*, Vol. 5, 1991, s. 395-424.
- Timpe, Kevin, "Truth-making and divine eternity", *Religious Studies*, Vol. 43, No. 3, Eylül 2007, s. 299-315.
- Yavuz, Zikri, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006.
- Zagzebski, Linda Trinkaus, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York: Oxford University Press, 1991.
- Zagzebski, Linda Trinkaus, "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will", *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, New York: Oxford University Press, 2002, s. 45-64.

ARİSTOTELES'İN İKİ BARBARA SORUNU ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 92-119.

Makale Geliş Tarihi: 06.02.2018 | Yayına Kabul Tarihi: 08.02.2018

Murat KELİKLİ*

Giriş

Aristoteles kıyası *mükemmel* (τέλειος) ve *mükemmel olmayan* (άτελεῖς) olmak üzere ikiye ayırır¹.

τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον, ἄτελῆ δὲ τὸν προσδεόμενον ἢ ἐνὸς ἢ πλειόνων, ...²

Zorunlu sonucu elde etmek için alınanlar dışında başkaca hiçbir şeye ihtiyacı olmayan kıyasa mükemmel diyorum, ya bir ya da fazla başkaca ihtiyacı olanlara da mükemmel olmayan, ...

Lukasiewicz, mükemmel formların kıyasların aksiyomları olduğunu söyler³.

Φανερόν δὲ καὶ ὅτι πάντες οἱ ἄτελεῖς συλλογισμοὶ τελειοῦνται διὰ τοῦ πρώτου σχήματος. ἢ γὰρ δεικτικῶς ἢ διὰ τοῦ ἀδυνάτου περαίνονται πάντες.

* Bartın Üniversitesi Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi

1 Aristoteles'in metinleri için, Bekker, Immanuel. *Aristotelis Opera edita Academia Regia Borussica*, Volumen primum. Berolini, apud G. Reimerum, 1831. neşrine bağlı kalınarak Aristotelis. *Analytica Priora et Posteriora*. Düzenleyen: William David Ross ve Lorenzo Minio-Paluello. Oxford Classical Texts, 1964. ; Aristotelis. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Düzenleyen: Lorenzo Minio-Paluello. Oxford Classical Texts, 1949. eserlerinden alıntı yapılarak çevirileri yapılmıştır.

2 Aristoteles, *Analytica Priora*, 24b22-25

3 Łukasiewicz, J., *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, London, Oxford Clarendon Press, 1957, s.43

ἀμφοτέρως δὲ γίνεται τὸ πρῶτον σχῆμα...⁴

Ve açıktır ki, mükemmel olmayan kıyaslar ilk şekil vasıtasıyla mükemmel-
leşirler. Çünkü hepsi ya doğrudan ya da imkânsıza indirgeyerek⁵, her ikisi
de ilk şekilde olurlar, ...

İkinci ve üçüncü şekildeki formların, birinci şekildeki formlara doğrudan
ispatlama yahut abese irca ile indirgenebileceğini, Ayrıca bütün kıyasların
Barbara ve Celarent formuna indirgenebileceğini söyler⁶;

Ἦστι δὲ καὶ ἀναγαγεῖν πάντας τοὺς συλλογισμοὺς εἰς τοὺς ἐν τῷ πρῶτῳ
σχῆματι καθόλου συλλογισμοὺς.⁷

Bütün kıyaslar birinci şekildeki küllî kıyaslara indirgenebilir.

Aristoteles, bilimsel ispatlamanın birinci şekil sayesinde olacağını söyler,

Τῶν δὲ σχημάτων ἐπιστημονικὸν μάλιστα τὸ πρῶτόν ἐστιν.⁸

Şekillerden en bilimsel olanı ilkidir.

Çünkü sadece birinci şekilde küllî müspet bir çıkarımda bulunulabilir
ve neden de küllî müspet sonuçlu çıkarım vasıtasıyla bilinebilir. Şu halde
Aristoteles'in bilimsel bilgi hakkında ispatlama yapılabilecek formunun
Barbara formu olduğunu görürüz.

φανερὸν οὖν ὅτι κυριώτατον τοῦ ἐπίστασθαι τὸ πρῶτον σχῆμα.⁹

Açıktır ki, bilgi edinmede en temel olan birinci şekildir.

Böylece küllî zorunlu sonucu olan bir çıkarım elde etmek Aristoteles'in
sisteminin ana gayelerinden biridir. Ancak bunu elde ederken öncüllerin nasıl
alınacağı, hangi şekil ve formların gerektiği, zorunlu bir sonuç elde edilse bile
bunun neden olup olmayacağını araştırmaları beraberinde bazı sorunları da
getirmiştir. Bunlardan birisi de öncüllerden birisi zorunlu diğeri assertorik
olması durumunda zorunlu bir sonucun elde edilip edilemeyeceğidir.

4 Aristoteles, *Analytica Priora*, 29a30-34

5 "İmkânsıza indirgemek" kavramı yöntem olarak "Abese İrca Yöntemi" olarak değerlendirilecektir.

6 Bu indirgeme hakkında bkz. Weidemann, H., "Aristotle on the reducibility of all valid syllogistic moods
to the two universal moods of the first figure (APr A7, 29b1-25)", *History and Philosophy of Logic*, 25:1,
73-78, 2004.

7 Aristoteles, *Analytica Priora*, 29b1-2

8 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 79a17

9 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 79a32

Henle, Aristoteles'in mantığı ile ilgili görüşlerini bir bütün olarak alındığında, en dikkat çekici ve düşüncülerinin odağı olan kısmın kipli mantık olduğunu söyler¹⁰. Kipli mantık içerisinde ise en tartışmalı husus, Barbara formunun öncüllerinin alacağı kiplere göre çıkarımın ne olacağı sorunudur.

Aristoteles'in *Analytica Priora*'da vermiş olduğu

Συμβαίνει δέ ποτε καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως ἀναγκαίας οὐσης ἀναγκαῖον γίνεσθαι τὸν συλλογισμόν, πλὴν οὐχ ὁποτέρας ἔτυχεν, ἀλλὰ τῆς πρὸς τὸ μείζον ἄκρον, ...¹¹

Bazen öncüllerden biri zorunlu olduğunda zorunlu sonuçlu bir kıyas oluşur, herhangi birisinin olması hariç, ancak büyük öncülde, ...

Bu paragrafta, Barbara-LXL, Celarent-LXL ve Barbara-XLL, Celarent-XXL formlarından bahsetmektedir. Buradan Barbara-LXL formunun geçerli, Barbara-XLL formunun ise geçersiz olduğunu söylemektedir. Bu formların geçerliliği, özellikle son dönem Aristoteles yorumcularında sıklıkla tartışmalara yol açan bir sorun olmuştur.

Rescher, Aristoteles'in sonucu zorunlu bir kıyas elde etmek için öncüllerin zorunlu olması gerektiği şeklinde belirttiğini, bu durumda geçerli kıyasın sadece LLL formunda oluşacağı sonucunu verir. Karışık formdaki LXL formunda oluşacak kıyasların Aristoteles'in daha sonra¹² *Analytica Posteriora* 87b22-25'da reddettiği görüşündedir. Ancak McCall bunların LLL formuna tercih edildiği gibi bir görüşün *Analytica Posteriora*'da açıkça zikredilmediğini söyler¹³. Aşağıdaki paragraflar ise bu açıdan tartışmalıdır;

Ἐπεὶ δὲ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὐ ἔστιν ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην· ἀποδεικτικὴ δὲ ἔστιν ἢν ἔχομεν τῷ ἔχειν ἀπόδειξιν. Ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμὸς ἔστιν ἢ ἀπόδειξις.¹⁴

Mutlak manada alınan bilgi nesnesinin olduğundan başka olması imkânsız olduğundan, ispatlamalı bilim tarafından bilinenin zorunlu olması gerekir. İspatlamaya sahipsek ispatlamalı bilgidir. O halde ispatlama zorunlu öncüllerden gelendir.

10 Henle, P., "On the fourth figure of the syllogism", *Philosophy of Science*, 16, no. 2 (1949), s.95

11 Aristoteles, *Analytica Priora*, 30a15-17

12 Aristoteles'in görüşlerinin önceliği ve sonralığı hakkındaki *Analytica Priora* ve *Analytica Posteriora* eserlerinin sıralama tartışması için bkz. Ross, D.W., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, s.6-23

13 McCall, S., *Aristotle's Modal Syllogisms*, s.22

14 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 73a21-24

anlaşılmaktadır ki, bilimsel araştırma Barbara-LLL formuyla elde edilen çıkarımlarla yapılacaktır.

Ἐπεὶ τοίνυν εἰ ἐπίσταται ἀποδεικτικῶς, δεῖ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, δῆλον ὅτι καὶ διὰ μέσου ἀναγκαίου δεῖ ἔχειν τὴν ἀπόδειξιν· ἢ οὐκ ἐπιστήσεται οὔτε διότι οὔτε ὅτι ἀνάγκη ἐκεῖνο εἶναι, ἀλλ' ἢ οἰήσεται οὐκ εἰδῶς, ἐὰν ὑπολάβῃ ὡς ἀναγκαῖον τὸ μὴ ἀναγκαῖον, ἢ οὐδ' οἰήσεται, ὁμοίως ἐὰν τε τὸ ὅτι εἰδῆ διὰ μέσων ἐὰν τε τὸ διότι καὶ δι' ἀμέσων.¹⁵

İspatlamalı bilginin zorunlu olarak ait olması gerektiğine göre, görünür ki ispatlamanın zorunlu orta terim vasıtasıyla olması gerekir, yoksa ne nedeni nede zorunlu olduğu bilinemez, Ya zorunlu olmayanın zorunlu olduğuna inanılırsa bilindiği farz edilir, yahut olduğu orta terime dayalı olarak veya nedeni doğrudan bilirse de bilindiği farz edilmez.

Ancak, aşağıdaki pasaj zorunlu bir çıkarımın sadece Barbara-LLL formuyla elde edilemeyeceğini de söylemektedir. Burada Barbara-LXL formunun izlerini bulabiliriz;

Ὅταν μὲν οὖν τὸ συμπέρασμα ἐξ ἀνάγκης ᾗ, οὐδὲν κωλύει τὸ μέσον μὴ ἀναγκαῖον εἶναι δι' οὗ ἐδείχθη (ἔστι γὰρ τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἐξ ἀναγκαίου συλλογισασθαι, ὡσπερ καὶ ἀληθὲς μὴ ἐξ ἀληθῶν)· ὅταν δὲ τὸ μέσον ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ συμπέρασμα ἐξ ἀνάγκης, ὡσπερ καὶ ἐξ ἀληθῶν ἀληθὲς αἰεὶ (ἔστω γὰρ τὸ Α κατὰ τοῦ Β ἐξ ἀνάγκης, καὶ τοῦτο κατὰ τοῦ Γ· ἀναγκαῖον τοίνυν καὶ τὸ Α τῷ Γ ὑπάρχειν)· ὅταν δὲ μὴ ἀναγκαῖον ᾗ τὸ συμπέρασμα, οὐδὲ τὸ μέσον ἀναγκαῖον οἶόν τ' εἶναι (ἔστω γὰρ τὸ Α τῷ Γ μὴ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, τῷ δὲ Β, καὶ τοῦτο τῷ Γ ἐξ ἀνάγκης· καὶ τὸ Α ἄρα τῷ Γ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει· ἀλλ' οὐκ ὑπέκειτο).¹⁶

Sonuç zorunlu olduğunda, ispatlamanın dayandığı orta terimin zorunlu olmayan olmasına hiçbir engel göstermez (çünkü zorunlu olanı zorunlu olmayandan çıkarmak, tıpkı doğru olanı doğru olmayandan çıkarmak gibidir¹⁷), orta terim zorunlu olduğunda, sonuçta zorunludur, doğrulardan daima doğru olması gibi (A, B hakkında zorunlu olarak ve Γ hakkında ise A, Γ ye zorunlu olarak aittir), sonuç zorunlu olmadığında, orta terimde hiçbirinde zorunlu değildir (A, Γ ye zorunlu olmadan ait ve B ye, buda Γ ye zorunlu olarak ait ise, A, Γ ye zorunlu olarak ait olacaktır, ancak öne sürülen değildir).

15 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 75a12-17

16 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 75a1-11

17 Yanlış öncüllerden doğru çıkarımların elde edilmesine dair Bkz. Aristoteles, *Analytica Priora*, 53b5-57b18

Orta terimin zorunlu olması sonucun zorunlu olmasını verir, ancak terisi her zaman doğru değildir. Bununla birlikte, çıkarımın zorunlu öncüllere bağlanması gerektiğini söyleyen Aristoteles, aşağıdaki pasajda Barbara-XLL formuyla bu savını kanıtlamaya çalışmaktadır;

ὅτι δ' ἐξ ἀναγκαίων εἶναι δεῖ τὸν συλλογισμόν, φανερόν καὶ ἐκ τῶνδε. εἰ γὰρ ὁ μὴ ἔχων λόγον τοῦ διὰ τί οὐσης ἀποδείξεως οὐκ ἐπιστήμων, εἶν δ' ἂν ὥστε τὸ Α κατὰ τοῦ Γ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, τὸ δὲ Β τὸ μέσον, δι' οὗ ἀπεδείχθη, μὴ ἐξ ἀνάγκης, οὐκ οἶδε διότι. οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο διὰ τὸ μέσον· τὸ μὲν γὰρ ἐνδέχεται μὴ εἶναι, τὸ δὲ συμπέρασμα ἀναγκαῖον.¹⁸

Çıkarımın zorunlu öncüllere bağlı olması şuradan da aşikârdır; ispatlama olduğu zaman nedeni açıklayamayanın bilgisi de yoktur. A, Γ ye zorunlu olarak ait, ispatlamanın meydana geldiği orta terim olan B ile zorunlu olmadığı kabul edersek, neden bilinemez. Bu orta terimden dolayı değildir, çünkü bunun olması da muhtemeldir, oysa sonuç zorunludur.

buna rağmen, *Analytica Posteriora*'da buradaki gibi kesin bir dille Barbara-LXL formunu reddettiğini görmemekteyiz. Aristoteles çıkarımda sonucun zorunlu dahi olsa orta terimin zorunlu olup olmadığının bilinemeyeceğini Barbara-LXL formuna dayanarak göstermiş, bu duruma bağlı olarak orta terimin zorunlu olmamasından dolayı orta terimin neden olamayacağından bilimsel bir kanıtlama olmayacağına değinmiştir¹⁹. Bu Aristoteles'in istemediği bir durumdur. Henle, bu durumu Aristoteles'in Barbara-LXL formunu kazara geçerli olarak bulduğunu, böyle bir çıkarımı elde etmeyi amaçlamadığı şeklinde açıklar²⁰.

İki Barbara Sorunu

Aristoteles, Barbara-LLL ve Barbara-LXL formlarını mükemmel kıyaslar olduğu için ispatlamadan verir, çünkü ilke şeklindedirler, bununla beraber geçersiz olarak kabul ettiği Barbara-XLL formunun geçersizliğini abese irca yöntemiyle ispatlanabileceğini söyler.

... οἷον εἰ τὸ μὲν Α τῷ Β ἐξ ἀνάγκης εἴληπται ὑπάρχον ἢ μὴ ὑπάρχον, τὸ δὲ Β τῷ Γ ὑπάρχον μόνον· οὕτως γὰρ εἰλημμένων τῶν προτάσεων ἐξ ἀνάγκης τὸ Α τῷ Γ ὑπάρξει ἢ οὐκ ὑπάρξει. ἐπεὶ γὰρ παντὶ τῷ Β ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει ἢ οὐκ ὑπάρχει τὸ Α, τὸ δὲ Γ τι τῶν Β ἐστὶ, φανερόν ὅτι καὶ τῷ Γ ἐξ ἀνάγκης ἔσται θάτερον τούτων. εἰ δὲ τὸ μὲν Α Β μὴ ἔστιν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ Β Γ ἀναγκαῖον,

18 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 74b27-31

19 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 75a1-20

20 Henle, *a.g.m.*, s.98

οὐκ ἔσται τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον. εἰ γὰρ ἔστι, συμβήσεται τὸ Α τινὶ τῷ Β ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης διὰ τε τοῦ πρώτου καὶ διὰ τοῦ τρίτου σχήματος. τοῦτο δὲ ψευδός· ἐνδέχεται γὰρ τοιοῦτον εἶναι τὸ Β ᾧ ἐγχωρεῖ τὸ Α μηδενὶ ὑπάρχειν.²¹

... örneğin eğer A B de zorunlu olarak ait yahut ait değilse, B Γ de yalnız ait olarak. Bu durumda alınan öncüllerden, A Γ ye zorunlu ait olacak yahut ait olmayacak. O zaman her B de A zorunlu olarak ait yahut ait değil, Γ de B lerden biridir, açıktır ki bu yahut diğeri Γ de zorunlu olacak. Eğer AB öncülü zorunlu değil ve BΓ zorunlu ise sonuç zorunlu olmayacaktır. Eğer olsaydı, birinci ve üçüncü şekiller gereğince A, bazı B lere zorunlu olarak ait olacaktı. Bu yanlıştır, çünkü hiçbir A nın muhtemel olarak ait olmadığı B olabilir.

pasajında Barbara – LXL formunun geçerli olduğu ancak Barbara – XLL in geçerli olmadığını söyler. Barbara-XLL formunun abese irca ile ispatı şu şekilde verilebilir;

- (1) verilsin²²
- (2) verilsin²³
- (3) doğru olduğunu kabul edelim
- (4) 2 yi aksiyle alalım
- (5) 3 ve 4 için Darii-LLL'den, bu ise 1 ile çelişkidir, o halde kıyas geçerli değildir

(1) önermesi assertorik bir önerme olduğu için bu önerme küllî muhtemel ait olmamayı da içerebilir, ancak (5)'te elde edilen sonuca göre küllî menfi ihtimal söz konusu olmadığından çelişki ortaya çıkar. Ayrıca Aristoteles, Barbara-XLL formunun geçersizliğini bir örnek vererek açıklar; terimler "hareket eden", "hayvan", "insan" olarak alınır²⁴;

Bütün hayvanlar hareket eder

Bütün insanların hayvan olması zorunludur

∴ Bütün insanlar hareket eder.

Burada sonuç doğru ancak sonuç zorunlu değildir.

21 Aristoteles, *Analytica Priora*, 30a17-28

22 Gösterimler için LPC(Lower Predicate Calculus) gösterimi tercih edildi.

23 : Zorunlu ; : Muhtemel ; : Mümkün

24 Aristoteles, *Analytica Priora*, 30a28-33

Farabi, Ammonius'tan Themistius'a kadar Skolastik yorumcuların çoğunun bu kıyas yapısı hakkındaki ilk çelişkilerin Eflatun'a dayandırdığını, Eflatun'un eserlerinde kullandığı örneklerin Barbara-LXX formu olarak aldığını söylediklerini aktarır. Farabi, Eflatun ve Aristoteles hakkındaki görüş ayrılıklarının olmadığını göstermeye çalışmış bu hususta da bir görüş ayrılığı olmadığı, sorunun zorunluluk anlayışından kaynaklandığını ifade eder²⁵.

Eudemus ve Theophrastus Aristoteles'in her iki Barbara'sında sonucun zorunlu olmadığı görüşündedirler²⁶. Theophrastus, assertorik önermeleri kipli önermeler içerisinde bir tür olarak görür ve kipin önermelerin nitelik ve niceliklerindeki ilişkiye benzer bir ilişki oluşturacağını kabul eder. Önermenin nitelikleri de menfi olan müspet olandan zayıf ve niceliklerinde cüz'i olan küllî olandan zayıftır. Kıyaslarda çıkarımda bu zayıf olan duruma göre belirlenir. Kipli önermelerde de assertorik önerme, zorunlu olandan zayıftır. Şu halde çıkarımda zayıf olan önermeye göre belirleneceğinden karışık alınan kipli önermelerde sonuç zayıf önermenin kipini taşıyacaktır. Bu durumda Barbara formunda biri zorunlu, diğeri assertorik olarak alınan kıyasların çıkarımları zayıf olan assertorik önermeye göre belirlenir. Sonuç olarak, Theophrastus'a göre formlar Barbara-LXX ve Barbara-XXL şeklinde olmalıdır²⁷. Ayrıca Barbara-LXL formunun geçersizliğini göstermek için ispat olarak;

M, S tarafından içerilmiş olsun, ancak zorunlu olarak değil, bu durumda muhtemeldir ki M bazen S yi içermez. M ne zaman S yi içermezse, P nin de içermemesi gerekir. O halde P, S yi zorunlu olarak içermez.²⁸

şeklinde verir. Alexander of Aphrodisias, bu ispatta "bazen" teriminin kullanılmasını gülünç bulur. Çünkü böyle bir kombinasyonun sonucu kesin terimlerin durumundan dolayı zorunludur²⁹. Bu ispat şu şekilde ifade edilebilir;

- (1) verilsin
- (2) verilsin
- (3) Kabul edelim
- (4) (2)'den "bazen"

25 Kaya, M., *İslam Kaynaklarında Felsefe Metinleri*, s.160

26 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.8-13*, 124.8-127.16

27 Alexander of Aphrodisias, *a.g.e.*, 124,9-17

28 Alexander of Aphrodisias, *a.g.e.*, 124,18-20

29 Alexander of Aphrodisias, *a.g.e.*, 125,18

(5) 3 ve 4 Bocardo-LQQ, 1 ile çelişki

Aphrodisias, Theophratus'un görüşlerine karşı çıkararak Aristoteles'e katıldığını belirtir. Bu sebeple Barbara-LXL formunun ispatlamasının aslında şu şekilde olması gerektiğini gösterir,

(1) verilsin

(2) verilsin

(3) ?

(4) kabul edelim

(5) 4 ve 2 Bocardo-LQQ, 1 ile çelişki

şeklinde bir ispat bildirir³⁰. Ancak her iki ispatlama da kullanılan Bocardo-LQQ formu Aristoteles'in sistemi içerisinde geçersiz formlardır³¹. Aristoteles'in Barbara-XLL formunun ispatı için kullandığı ve Theophratus'unda yararlandığı, assertorik önermelerin muhtemel bir durumu dâhil edebileceği görüşü sorunun karmaşık bir hâl almasına yol açmıştır;

(1) verilsin

(2) verilsin

(3) geçerli olsun

(4) 2 den dolayı "bazen"

(5) 1 ve 3 den dolayı Barbara-LQQ

(6) Geçerli değildir.

Burada, Aristoteles'in Barbara-XLL formunun geçersizliğini göstermek için verdiği ispattaki assertorik önermenin özelliklerine uyularak Barbara-LXL formunun geçersiz olduğu gösterilmiştir. 1 ve 3 den elde edilecek çıkarım Barbara-LQM formuna uygun düştüğü şeklinde alınırsa bu durumda,

(4) 1 ve 3 den Barbara-LQM

(5) Geçerliliği hakkında bir şey söylenemez.

Bu ispatlama, Aristoteles'in Barbara-XLL in geçersizliğini ispat etmek için verdiği "olduğunda olabilir" ifadesine dayanır. *Aristoteles'in ispatında "ἐνδεχόμενον" ifadesini kullanması bu denklemin muhtemel kip ile anlaşılması gerekliliğini verir. Eğer bu muhtemel durum QAeB nin olması QAaB yi de doğru kılacak olmasından gerekirse, yani QAaB nin AaB tarafından içerilmesinden elde*

30 Alexander of Aphrodisias, *a.g.e.*, 126,30-127,14

31 Bkz. McCall, S., *a.g.e.*, s.85

ediliyorsa bu durumda, assertorik alınan öncüllerin aynı şekilde muhtemel olarak ta alınabilmesi ortaya çıkacaktır. Aristoteles'in

“Ὅτι μὲν οὖν καταφατικῶν ὄντων τῶν ὄρων οὐ γίνεται τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, φανερόν. ὑπαρχέτω γὰρ τὸ μὲν Α παντὶ τῷ Β ἐξ ἀνάγκης, τὸ δὲ Β ἐνδεχέσθω παντὶ τῷ Γ. ἔσται δὴ συλλογισμὸς ἀτελής ὅτι ἐνδέχεται τὸ Α παντὶ τῷ Γ ὑπάρχειν. ὅτι δ' ἀτελής, ἐκ τῆς ἀποδείξεως δῆλον· τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον δεικθῆσεται ὄνπερ κἀπὶ τῶν πρότερον. πάλιν τὸ μὲν Α ἐνδεχέσθω παντὶ τῷ Β, τὸ δὲ Β παντὶ τῷ Γ ὑπαρχέτω ἐξ ἀνάγκης. ἔσται δὴ συλλογισμὸς ὅτι τὸ Α παντὶ τῷ Γ ἐνδέχεται ὑπάρχειν, ἀλλ' οὐκ ὅτι ὑπάρχει, καὶ τέλειος, ἀλλ' οὐκ ἀτελής· εὐθὺς γὰρ ἐπιτελεῖται διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς προτάσεων.”³²

Öncüller müspet olursa, açıktır ki zorunlu bir sonuç oluşmaz, bu aşıkardır. A zorunlu olarak her B de ait olsun, ve B her Γ de muhtemel olsun. A'nın her Γ ye ait olması muhtemeldir kıyası mükemmel olmayan kıyastır. Mükemmel olmadığı ispatlamadan görünür. Öncekiyle aynı şekilde ispatlanacak. Tekrar, A muhtemel olarak her B de, B de zorunlu olarak her Γ ye ait, kıyas A muhtemel olarak her Γ ait şeklindedir, ait olarak değil, ve mükemmeldir, mükemmel olmayan değildir. Doğrudan baştaki öncüllerle mükemmel olur.

pasajında Barbara-LQQ ve Barbara-QLQ formlarından bahsedilmektedir. Barbara-QLQ formunun mükemmel olarak alınması ile Barbara-XLL formunun geçersiz olacağı sonucuna varırız. Çünkü Barbara-XLL formunda birinci assertorik öncül aynı zamanda ihtimalide içinde barındırabilir. Bu öncülün muhtemel olarak alınmasıyla sonuç muhtemel olarak elde edileceğinden dolayı Barbara-XLL de sonucun zorunlu olması imkânsızdır. Şu halde Barbara-XLL formunun geçersiz olması ile Barbara-QLQ formunun geçerli olması aralarında bir bağlantı arz eder. Bu durumda Barbara-LQQ geçerli olarak alındığında Barbara-LXL formunun geçerli olması ile çelişir. İkinci öncülün assertorik olması muhtemel olarak alınabileceğini verir ki bu durumda Barbara-LQQ dan sonucunda muhtemel olabileceğini verir. Bu ise Barbara-LXL formunda sonucun zorunlu olması gerekliliği ile çelişir.

Barbara-LQQ formu için Ross tarafından yapılan değerlendirme burada verilen formun Barbara-LQM olarak alınması gerektiğini söyler³³. Ancak metinde geçen “ἐνδεχόμενον” ile A ve Γ nin yüklenmiş olması mümkün kipi için değil muhtemel olarak bağlanması gerektiğini verir. Rini, bu formun mükemmel bir form olmamasından (ἀτελής) ötürü Barbara-XQM formuna indirgenebileceğinden, Aristoteles'in buradaki kastının açıkça Barbara-LQM

32 Aristoteles, *Analytica Priora*, 35b37-36a7

33 Ross, W. D., *a.g.e.*, s.347

olduğu iddiasındadır³⁴. Bu durumda bir başka iki Barbara sorunu ortaya çıkmaktadır. Barbara-LQQ ve Barbara-QLQ formlarının geçerliliği, Barbara-LXL ve Barbara-XLL formlarının geçerliliğini doğrudan etkilemektedir.

Muhtemel önermelerle oluşturulacak kıyaslarda Aristoteles orta terimin belirsiz olamayacağını, aksi takdirde değişken olacağını söylemektedir (32b18-22). Bu durumda Barbara-LXL formundaki ikinci öncül belirsiz muhtemel olmayı içeremez. İkinci öncül için assertorik önerme için olduğu söylenemez. Bizim görüşümüz, Barbara-XLL formunu Barbara-QLQ formunun etkilemesine rağmen, Barbara-LXL formunu Barbara-LQQ formu etkilememektedir.

Bundan başka Theophrastus, Barbara-LXL formunun geçersizliğini göstermek için bir örnek kullanmıştır,

Her yürüyen hareket etmesi zorunludur

Her insan yürür

∴ Her insan hareket etmesi zorunludur

Bu kıyasta öncüller doğru olmasına rağmen sonuç “zorunlu olarak” doğru değildir³⁵. Ancak bu örnekleri Aristoteles yorumcuları haksız ve uygun-suz bulurlar. Buradaki önermenin zamana bağlı olması eleştiri konusudur. Aristoteles açıkça zorunlu önermelerin zamandan bağımsız olarak doğru olması gerektiğini söyler³⁶. Şu halde buradaki önermeyi zamandan bağımsız olarak almalıyız. Bununla birlikte Aphrodisias'ın eleştirisi, örnekte ki zorunluluk tanımına olmaktadır. “yürüyen” in anlamının “ayaklı olmak” olarak alınması durumunda tabi ki sonucun zorunlu olması gerekir³⁷. Bu durumda bu örnekte elde edilen çıkarımın doğruluğu zorunluluk tanımına bağlı olarak değişkenlik gösterir. Ayrıca McCall da, Theophrastus hakkında yapılabilecek eleştirinin zorunluluk kavramını Aristoteles'ten farklı olarak almasından kaynaklı olabileceğini söyler³⁸.

Hintikka, Aristoteles'in abese ırcasının kusurlu olduğunu, bu kusurun Darii-LLL alınmasından kaynaklı olduğunu belirtir. Bunun yerine Barbara-XXL ve Darii-LXL formlarının uygulanması ile,

(1) verilsin

34 Rini, Adriane. *Aristotle's Modal Proofs: Prior Analytics A8-22 in Predicate Logic*. Springer, s.169

35 Ross, W.D., a.g.e., s.42, Alexander of Aphrodisias, a.g.e., 124.23-25

36 Aristoteles, *Analytica Priora*, 34b7-11

37 Alexander of Aphrodisias, a.g.e., 124.26-31

38 McCall, S., a.g.e., s.18

- (2) verilsin
- (3) 1 ve 2 Barbara-XXL
- (4) 3 aksi
- (5) 2 ve 4 için Darii-LXL'den
- (6) 5 aksi

Bulunur ki, burada Hintikka, küllî müspet kategorik önerme in, cüzi müspet zorunlu önerme olan ifadesine aksedebileceğini söyler. Bu durumda Aristoteles'in yapmış olduğu ispattaki aksinin alınması mümkün olacaktır³⁹. Bu durumda Aristoteles'in yapmış olduğu ispat doğru olması ve Barbara-XLL formunun geçersiz olması gerekir. Hintikka bu durumu, Aristoteles'in kazara doğru olarak, bu şekilde aldığını söyler.

Ancak bu ispatlamada Barbara-XXL formunun kullanılması yöntemsel bir hatadır. Çünkü Assertorik önerme, muhtemel önermeyi kapsayacağından böyle kabul etmekle ispatlamayla zorunlu bir sonucun çıkmayacağı zaten aşikârdır. Bu ispatlama öncüllerin alımı sonucu belirlemiştir, buda yanlış bir ispatlama ortaya koymaktadır (Petitio Principii).

McCall, Barbara-XLL formunda öncüllerin mükemmel olduğu, sonucun ise yanlış bir çıkarım olduğu görüşündedir. Aristoteles'e göre eğer geçerli bir form varsa abese irca ya dayandırarak, geçerliliği ispat edilebilir⁴⁰. McCall, Barbara-LXL formunu abese irca yöntemiyle gösterimini yeniden düzenler,

- (1) verilsin
- (2) verilsin
- (3) farzedelim
- (4) 3 ve 2 için Bocardo-LXL'den 1 ile çelişki
- (5) Geçerlidir.

McCall bu ispatın cazip olduğunu ancak tatminkâr olmadığını görüşündedir. McCall, önermesinin değillesmesini önermeler mantığına uygun olarak almak gereksinimi duyar. Bu durumda önermenin değillesmesi şeklinde alınırsa,

- (3) farzedelim
- (4) 3 ve 2 için Bocardo-MXM'den 1 ile çelişki

39 Hintikka, "An Aristotelian Dilemma", *Ajatus*, 22, s.91

40 Bkz. Kelikli, M., "Aristoteles'te Abese İrca Yöntemi", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, 23, 91-105, 2013.

(5) Geçerlidir.

Barbara-XLL formunda da aynı şekilde bir ispatlamaya gidersek,

(1) verilsin

(2) verilsin

(3) farzedelim

(4) 1 ve 3 için Baroco-XMM'den 2 ile çelişki

(5) Geçerlidir.

Buradaki ispatlamada Baroco-XMM yahut Bocardo-MXM formunda geçerli veya geçersiz olmasına göre ispat belirlenecektir. Şu halde McCall, abese irca yönteminin Barbara-LXL ve Barbara-XLL formlarını geçerliliğini belirlemek için kullanılmayacağını ifade eder⁴¹.

Ancak McCall'ın yapmış olduğu birinci ispatlamadaki Bocardo-LXL formu geçersiz bir formdur⁴². Ayrıca, Aristoteles'te farklı olan imkân ve ihtimal kiplerinden hangisine tekabül edeceği de ayrı bir tartışma konusudur. Eğer zorunlu kipin değılmesi muhtemel bir kipe tekabül ederse Baroco-XQQ ve Bocardo-QXQ formları geçersiz olduğundan dolayı bir ispatlama gerçekleştirilemeyecektir. Şu halde McCall'ın yapmış olduğu ispatlamaların mümkün öncüllere dayanan çıkarımlarla verilmeye çalışılması uygunsuzdur. Çünkü Aristoteles mümkün öncüllerle elde edilen bir çıkarımdan bahsetmemektedir. Kıyaslarda öncüllerin *mutlak* (ἀπλός) olarak alınması gereklidir⁴³, ancak bu öncüllerle kıyas kurulabilir⁴⁴. Aristoteles imkânın mutlak olarak söylenemeyeceğini açıkça belirtmektedir (τὸ γὰρ δυνατόν οὐκ ἀπλῶς λέγεται⁴⁵). Buna rağmen mümkün önermeler mutlak olmadığı için bu önermelerin öncül olarak alınması ile bir kıyas oluşturulması söz konusu değildir. Bu sebeple, McCall tarafından getirilen yorumda, Barbara-LXL ve Barbara-XLL formlarının geçerliliğinin Baroco-XMM ve Bocardo-MXM formlarından dolayı abese irca ile ispatlanamayacağı eleştirisi yersizdir.

Ross, Barbara-LXL formunun abese irca yöntemiyle ispatının ikna edici bulmamıştır. Barbara-LXL formunun geçerli olmadığını söyler. Aristoteles'in abese irca hakkındaki fikirlerinin yanlış olduğu görüşündedir. Birinci önermede zorunluluk B nin A ya yüklenmesinde iken, sonuçta olan zorun-

41 McCall, S., *a.g.e.*, s.10-11

42 Aristoteles, *Analytica Priora*, 32a4

43 Aristoteles, *Analytica Priora*, 24a28-30

44 Aristoteles, *Analytica Priora*, 34b7-18

45 Aristoteles, *Analytica Priora*, 23a7

luluk C nin A ya yüklenmesindedir. Zorunluluk ilişkisinin sonuca taşınamayacağı görüşündedir. Bu durumda sabit olan bir zorunluluk tan bahsedilmektedir ki bu ilk önermenin zorunluluğunun sonuca aktarılamayacağını söyler⁴⁶. Lukasiewicz ve McCall, Ross'un yaklaşımını etkileyici bulmamıştır, Ross'un zorunluluk ifadesinin metafizik bir ifade olduğunu, mantıksal bir ifade olmadığını görüşündedir⁴⁷.

Modern Yorumlar

Şüphesiz ki Aristoteles'in mantığı hakkındaki modern yorumları Becker⁴⁸ ile başlatmak uygun olacaktır. Bochenski, ortaçağ boyunca yapılan yanlış Aristoteles yorumlamalarının Becker tarafından düzeltildiğini söyler⁴⁹. McCall, Becker'in bu açıklamalarının anlaşılır ve açık olduğunu, ancak beraberinde birçok zorluklar getirdiğini belirtir⁵⁰.

Becker tarafından kipin hangi ifadelerle, nasıl dağılacığı tartışılmıştır⁵¹. Becker, Aristoteles'in yapısal açıklamalarının,

ἐπει δὲ τὸ ἐνδέχεσθαι τόδε τῶδε ὑπάρχειν διχῶς ἔστιν ἐκλαβεῖν· ἢ γὰρ ᾧ ὑπάρχει τόδε ἢ ᾧ ἐνδέχεται αὐτὸ ὑπάρχειν —τὸ γάρ, καθ' οὗ τὸ B, τὸ A ἐνδέχεσθαι τούτων σημαίνει θάτερον, ἢ καθ' οὗ λέγεται τὸ B ἢ καθ' οὗ ἐνδέχεται λέγεσθαι· τὸ δέ, καθ' οὗ τὸ B, τὸ A ἐνδέχεσθαι ἢ παντὶ τῶ B τὸ A ἐχωρεῖν οὐδὲν διαφέρει — φανερόν ὅτι διχῶς ἂν λέγοιτο τὸ A τῶ B παντὶ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.⁵²

muhtemel bir şeyin, bir şeye ait olduğu alındığında iki yolladır; ya bunun şuna ait olduğu yahut bunun şunda ait olmasının muhtemel olduğu. – B de A nın muhtemel olduğunu göstermenin her biri, ya B de söylemek ya da muhtemel olduğunu söylemeklemdir. B de A nın muhtemel olduğu yahut her B de A nın olduğu şeklinde vermenin hiçbiri farklı değildir.– Açıktır ki A nın her B ye muhtemel ait olmasının iki yolla söylenir.

pasajından kaynaklandığını söyler⁵³. Becker, Aristoteles'in bu açıklamasından iki durumun anlaşılabileceğini iddia eder;

46 Ross, W.D., *a.g.e.*, s.43

47 Lukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern logic*, s.186; McCall, S., *a.g.e.*, s.11

48 Becker, A., *Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*. Junker und Dünhaupt, 1933.

49 Bochenski, J., *Ancient Formal Logic*, s.55

50 McCall, S., *a.g.e.*, s.19

51 Bochenski, J., *A History of Formal Logic*, s.58-59

52 Aristoteles, *Analytica Priora*, 32b25-32

53 Bochenski, J., *a.g.e.*, s.83

1. Her A, muhtemel B dir
2. Her muhtemel A, muhtemel B dir.

Bu durumda muhtemel kavramı yükleme verilebilirken, özne ve yükleme de aynı zamanda verileceğini söyler. Zorunluluk için de kiplerin dağılımı bu durumda,

[de re] yahut [de dicto]⁵⁴

şeklinde olacaktır⁵⁵. Ancak de dicto ve de re durumlarında elde edilecek çıkarımların doğruluk değerleri eşdeğer değildirler.⁵⁶

Bazı filozoflar de dicto / de re kiplerinin mantıksal bir bütünlük oluşturacak şekilde ifade etmeye çalışmışlar ancak başarılı olamamışlardır. Aristoteles'in kipli yapıları üzerine çalışmalarda bulunan yorumcular, kipli yapıların mantık içerisinde tutarsızlıklarla dolu olduğunu belirtmiş ve bu açıdan ümitsiz bir çaba olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁷ Smith bu duruma çözüm bulmanın boş bir çaba olduğunu belirterek, Aristoteles çalışmalarından en zorunun bu alan olduğunu belirtir.⁵⁸ Aynı şekilde Striker'da bu yapının tutarsız olduğunu belirtir.⁵⁹

Becker, ilk olarak otaya koyduğu de re durumunun Aristoteles'in sisteminde ortaya koyduğu temel kurallara uymaması ve Aristoteles'in geçerli olarak verdiği bazı formların (örneğin Ferio-LXL) geçersiz olarak çıkmıştır. Bu sebeple ortaya çıkardığı uyumsuzlıklardan kurtulmak amacıyla de dicto sistemini göstermiştir. Ancak bu sistemde kendi içerisinde çıkmazlara yol açmaktadır. Becker bu durumun Aristoteles'in temel kurallarının ve sisteminin yapısını kurarken de re yapıyı, diğer durumlarda ise de dicto yapıyı

54 Burada de dicto ve de re kavramları hakkında kısa bir bilgi vermek uygun olacaktır, Bu ayırım *Mantık Terimleri Sözlüğü*'nde şu şekildedir;

Kip yahut bilgi kuramsal bir deyim, bütün önerme yahut cümleyi yönetiyorsa *de dicto*, cümlede sözü geçen belli bir şeye yahut belli bir özelliğe bilgi kuramsal yahut kipli bir ayırt edici özellik yüklüyorsa *de re* şeklinde olur. (Grünberg T., v.d., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, ODTU Yayıncılık, 1999, s.30-31)

Bu ayırma göre inanmak, istemek, bilmek gibi eylemler ayrımlıdır. Örneğin: "Bir kitap okumak istiyorum" dediğimizde özel olarak okumak istediğimiz bir kitap olabileceği gibi, herhangi bir kitap seçmeden genel bir okuma isteği ifade edilmiş olabilir. Birinci durum nesneye yönelik olduğu için de re durumunda, ikinci durum ise "bir kitap okumak istiyorum" önermesini doğru kılmaya yönelik olacağı için de dicto şeklindedir (İnan, İ., "Aynıların Ayırdilemezliği", *Felsefe Tartışmaları*, 26, s. 15-19). Bu ayırım özellikle kipli önermelerde farklılıklar ortaya çıkaracaktır. De dicto durumunda önerme zorunlu olarak doğru olacaktır, de re durumunda ise bir nesne, özneye zorunlu olarak yüklenecektir.

55 Becker burada, den faydalanır

56 Becker, A., *Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, s.31

57 Rini A., *a.g.e.*, s.32-33

58 Smith,R., "Logic" *The Cambridge Companion to Aristotle*, s.45

59 Striker, G., *Aristotle: Prior Analytics, Book I*, s.115

kullandığını söyler. Bu sebeple de Aristoteles'in sisteminin pek çok hatalar içerdiği görüşündedir. Buna göre Aristoteles birinci şekli de re olarak kurmuş, ikinci ve üçüncü şekilleri ise de dicto olarak vermiştir. Bu sebeptendir ki Aristoteles'in sistemi uyumsuz olarak işlemektedir.⁶⁰

Bu önermeler kıyasta farklı sonuçların elde edilmesine yol açabilir. Bu hususta Quine tarafından verilen meşhur örnek, Barbara formu için şu şekildedir;

Dokuz'un tek olması zorunludur

Gezegen sayısı dokuzdur

∴ Gezegen sayısının tek olması zorunludur

Bu kıyasta birinci öncül de dicto olarak yorumlanırsa, "dokuz tektir" önermesinin zorunlu olarak doğruluğu belirtilmiş olur. De re olarak yorumlanırsa, dokuz sayısının zorunlu olarak tek olması gerektiği söylenmiş olur. Bu önerme iki durumda da doğrudur, ancak her iki durumda da doğru çıkarım elde edilemez. De dicto durumunda "Gezegen sayısı tektir" önermesi zorunlu olarak doğrudur. De re durumunda, gezegen sayısının zorunlu olarak tek olma özelliği vardır ki bu da yanlış olacaktır⁶¹.

Ancak buradaki çıkarım tamamıyla yanlıştır. "Gezegen sayısı dokuzdur" önermesinde "gezegen" terimi bütün kapsamıyla mı yahut kısmi kapsamıyla mı alınmıştır. Eğer bütün anlamıyla alınmış ise "her gezegen sayısı dokuzdur" olarak küllî alınması gereklidir, ancak bu önerme doğru bir önerme değildir. Eğer kısmi olarak alınmış ise bu durumda önerme cüzi bir önerme olarak değerlendirilecek, böylece elde edilen kıyas Darii formunda olacaktır.

Aristoteles'te bir önermenin zorunluluğu hakkında, önermenin tamamının zorunluluğu hakkındaki yorumlarına rastlamaktayız. Eğer önerme bir kıyas neticesinde elde edilen çıkarım "ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει" ise bu önerme zorunludur⁶², bu yaklaşım önermenin geçerliliği ile ilgilidir. Bu önermenin ait olması değil, önermenin kendisi zorunlu olacaktır "ἀνάγκη τὸ Α παντὶ τῷ Β ὑπάρχειν" ve bu bağlamda yapısı zorunlu bir çıkarımı göstermektedir. 'ἀνάγκη' terimi nominatif yapıda olup önermenin zorunlu bir çıkarımla elde edildiğini açıklar. Diğer taraftan bu önerme öncül olarak alınmaya kalkılsa dahi zorunluluğu geçerliliğine göre değil, yüklenmesine göre değerlendirilecek ve ait olmasına göre "ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν" olan zorunlu olacaktır. Bu önermenin ait olması zorunlu olacaktır "τὸ Α παντὶ τῷ Β ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης"

60 Becker, A., *a.g.e.*, s.42-43

61 Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, s.143-144

62 Aristoteles, *Analytica Priora*, 24b19

ve bu bağlamda yapısı zorunlu bir ait olmayı göstermektedir. 'ἀνάγκη' terimi genetik yapıda olup 'ἐκ'(-den) ile bir araya gelerek, "ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν" de ait olmanın zorunluluktan geldiğini, kaynaklandığını gösterir. Ancak Aristoteles'in *Metafizik* 1015b7-9'da vermiş olduğu açıklamadan bu zorunluluğun aslında önermenin geçerliliğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.⁶³

Becker'in önermeler hakkındaki kiplerin dağılımı hakkındaki görüşü, kipin yerinin başka şekillerde incelenebileceği sorununu getirmiştir. Bu durumda aşağıdaki önerme yapıları çıkmaktadır,

- i. $\forall x(Ax \rightarrow \Box Bx)$
- ii. $\Box \forall x(Ax \rightarrow Bx)$
- iii. $\forall x \Box(Ax \rightarrow Bx)$
- iv. $\forall x(\Box Ax \rightarrow \Box Bx)$
- v. $\forall x(\Diamond Ax \rightarrow \Box Bx)$
- vi. $\forall x(\Diamond Ax \rightarrow Bx)$
- vii. $\forall x(\Box Ax \rightarrow Bx)$

Şeklinde. Bu önermelerden, Becker i ve ii'yi, von Wright⁶⁴ ii'yi, Sugihara⁶⁵ i-v'yi, Rescher⁶⁶ i-iv ve vi-vii'yi inceler. Bu duruma göre Barbara formu için bu her bir önerme çeşidine göre geçerlilikleri de farklıdır. Ancak bu önerme çeşitlerinden hiç biri Aristoteles'in formlarının geçerliliğiyle uyuşmaz⁶⁷;

	Aristoteles	i.	ii.	iii.	iv.	v.	vi.	vii.
Barbara-LLL	Geçerli	Geçerli	Geçerli	Geçerli	Geçerli	Geçerli	Geçerli	Geçersiz
Barbara-LXL	Geçerli	Geçerli	Geçersiz	Geçersiz	Geçersiz	Geçersiz	Geçersiz	Geçersiz
Barbara-XLL	Geçersiz	Geçersiz	Geçersiz	Geçersiz	Geçersiz	Geçersiz	Geçerli	Geçerli
Aksi	Geçerli	Geçersiz	Geçerli	Geçerli	Geçerli	Geçerli	Geçersiz	Geçersiz
Tablo 1.								

63 Bu paragraf sonuç kısmında incelenecektir.

64 von Wright, G.H., *An Essay in Modal Logic*, 1951.

65 Sugihara "Necessity and Possibility in Aristotelian Syllogistic", *Memoirs of the Liberal Arts College*, Fukui Univ., 6 (1957), s.75-87

66 Rescher, N., "Aristotle's Theory of Modal Syllogisms and its Interpretation", *Essays in Philosophical Analysis*, 33-60. Pittsburgh, 1969. s.41-43

67 McCall, S., a.g.e., s.21-22

Lukasiewicz, 1957 deki *Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern logic* isimli çalışmasında önermeleri ve kıyasları sıralı bir gösterimde formalize etmiştir⁶⁸. Lukasiewicz, modern çalışmaların Aristoteles'in sistemini açıklamaya yeterli olmadığını, kendisinin kurduğu bu sistemin Aristoteles'in düşüncesine uygun olduğu görüşündedir. Ancak kurmuş olduğu gösterim, Aristoteles'in bulgularıyla örtüşmemekte, bunun sebebinin de Aristoteles'in yapmış olduğu yanlışlar olduğunu belirtir. Böylelikle Aristoteles'in yapmış olduğu yanlışlıkları düzeltmeye çalışır⁶⁹.

Lukasiewicz, her iki formunda geçerli olduğunu kabul eder. Zorunluluğu bir hat gibi düşünmüştür. Bu durumda Barbara-LXL formu,

Her M, hat ile bağlantılı P dir.

Her S, M dir.

∴ S, hat ile bağlantılı P dir.

Şeklinde. Buradaki bağlantıyı kuran hattın P ye M leri götürürken doğru yapıyorsa, S ler içinde P ye gidecek aynı hat kullanılır. Çünkü her S, M dir⁷⁰. Ayrıca,

Her M, P dir.

Her S, hat ile bağlantılı M dir.

∴ S, hat ile bağlantılı P dir.

Her M, P olduğundan, S de P ye aynı hatla bağlantılı olacaktır⁷¹. Zorunluluğun terimler arasındaki bir ilişki olduğu yorumunu ilk olarak Teophratus'ta olduğunu göstermiştik. Ancak bu ilişkiyi bir bağıntı şeklinde tanımlayan Lukasiewicz bu bağıntının ne olduğu ve nereden kaynaklandığı açıklamasını tamamlamamıştır. Sonraki dönemlerde böyle bir hattın ne olduğu tartışmaları ve bu hat için tanımlanacak özellikler, yorumların seyrini değiştirmiştir.

Rescher, çözümün terimlerin birbirlerine yüklenmelerinde olduğu görüşünü benimser. Rescher, *Analytica Posteriora*'daki orta terimin zorunlu bağlanması gerektiği hakkındaki 73a24 ve 75a12-15 paragraflarındaki açıklamaların ışığında *Analytica Priora*'da bilimsel kanıtlamanın ilkelerinin,

1. Büyük öncül zorunluluk hakkında bir tür kural koyar.

68 Bkz. Ural, Ş., "Lukasiewicz-Tarski Notasyonu", *Felsefe Arkivi*, Sayı 22-23, (1981), s.281-288,

69 Lukasiewicz, J., *a.g.e.*, s.181-208

70 Lukasiewicz, J., *a.g.e.*, s.184

71 Lukasiewicz, J., *a.g.e.*, s.186

2. Küçük öncül bu kural kapsamı içinde gözlem yahut tümevarış ile gösterilen bazı özel durumda tanımlanır.

3. Çıkarım, bu özel duruma zorunlu olarak uygunluğuyla haklı olur.

şeklinde düzenlendiğini, bu durumda kıyasın,

Kanun (Zorunlu kural): Bütün B'ler, A dır [Bütün parıldayan şeyler uzaktır]

Özel durum (gözlem): Bütün C'ler B dir [Bütün yıldızlar parıldar]

Açıklanmış çıkarım (zorunlu sonuç): Bütün C'ler A dır [Bütün yıldızlar uzaktır]

şeklinde olması gerektiğini söyler. Burada özel durum olan küçük öncül, büyük öncülün zorunluluk kuralını alır. Ancak bu durum Barbara-LXL formunu açıklamak için oluşturulmasına rağmen Barbara-XLL için geçerli kılmasını engellemek amacıyla küçük öncülde olacak olan zorunlu kuralın büyük öncüle geçemeyeceğini, büyük öncülün küçük öncül için özel bir durum olmayacağını söyler. Bu sistemi şu şekilde belirtir,

Büyük öncül : Küçük öncül :: Genel kural : Özel durum

Genel kural sonucun kipini belirleyecektir. Barbara-LXL için büyük öncülün, küçük öncülün kuvvetli olmasından dolayı zorunluluğu sonuca taşıdığından sonucun zorunlu çıkması gerektiğini, ancak Barbara-XLL de küçük öncülün, büyük öncülün kuvvetli olmadığından sonucun zorunlu olarak alınamayacağını söyler. Küçük öncül, büyük öncülün özel bir durumu olacaktır. Çünkü bir kuralın zorunlu olarak grubun tamamına uygulanması, ne kadar büyük olursa olsun tüm alt gruplarına da zorunlu olarak uygulanır. Örnek olarak,

Bütün karaağaçlar zorunlu olarak yaprak döker

Bahçemdeki bütün ağaçlar, karaağaçtır

∴ Bahçemdeki bütün ağaçlar zorunlu olarak yaprak döker

şeklindeki örnekle açıklar⁷².

Ancak Aristoteles'te gözlem ve tümevarım yoluyla elde edilecek olan bilgi zorunlu bilgi olarak alınacaktır⁷³. Burada Rescher'in epistemolojik yaklaşımı hatalıdır. Rescher'in görüşleri temelde İbn Rüşd'ün kiplik kurallarına dayanır;

1. Büyük öncülün kipi, küçük öncülün kuvvetli değil ise, sonucun kipi

72 Rescher, N. , a.g.e., p.51-55

73 Aristotle, *Analytica Posteriora*, 100b4-19

büyük öncülden zayıftır

2. Büyük öncülün kipi, küçük öncülden kuvvetli ise, sonucun kipi küçük öncülden kuvvetlidir

İbn Rüşd'ün ilkesi şu şekilde alınabilir; “sonucun kipi, büyük öncülden gelir”. Bunu birinci şekilde söylemek mümkün olmasına rağmen, ikinci ve üçüncü şekilde Cesare-LXL, Camestres-XLL, Datisi-LXL, Disamis-XLL formlarının ispatlanmasında yetersiz kalmaktadır. McCall, ikinci ve üçüncü şekildeki formların akislerinin alınarak ispatlama yapılabileceğini, ancak bu formlar içinde geçerli genel bir uygulanabilir kuralın bağımsız olarak ispatlama yapılabilecek şekilde verilmesi gerektiğini söyler. Orta terim üzerine yoğunlaşarak, orta terimin büyük öncül ve küçük öncüllere nasıl dağıtıldığını inceler⁷⁴. Orta terimin dağıtıldığı önerme genel kural olacak, diğer önerme ise özel durum olarak alınacaktır. Büyük ve küçük öncülün dağıtıldığı Darapti-XLL ve Darapti-LXL gibi durumlarda kural bozulmayarak iki durumu da geçerli kılar. Ancak Baroco-XLL formunda orta terim dağıtıldığı küçük önermenin kipini alır, hâlbuki bu form geçersizdir. Bu sorunun giderilmesi amacıyla McCall şöyle bir düzenlemeye gider;

1. Küllî öncül, cüzi öncül için özel durum olamaz. Fakat bu kural Felapton-XLL ve Bocardo-XLL formlarının geçersiz olmasını sağlamaz. Bunun için,
2. Menfi öncül, müspet öncül için özel durum olamaz⁷⁵.

Rescher ve Parks⁷⁶, daha sonraki çalışmalarında ise zorunluluğu α ve β gibi iki terim arasında $[\alpha\beta]$ bağıntı şeklinde kurulacağını, bunun α nın β -türünden ifadesini göstermek olduğunu belirtir. Bu bağıntıya bağlı olarak aşağıdaki aksiyomları verir;

R1. Aab LAa[ab]

R2. Iab LIa[ab]

R3. LAab LA[ca]b

74 Bir özne-yüklem önermesinin bir teriminin dağıtılmış olması, bu terimin özne-yüklem önermesinin yasal biçiminde olumsuzlamalı olarak geçmesi demektir.

SeP in yasal biçimi olduğundan S dağıtılmış, P dağıtılmamış

SeP in yasal biçimi olduğundan S ve P dağıtılmış

SiP in yasal biçimi olduğundan S ve P dağıtılmamış

SoP in yasal biçimi olduğundan S dağıtılmamış, P dağıtılmış

Bkz. Grünberg T., v.d., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Metu Press, 2003, s.30

75 McCall, S., *a.g.e.*, s.25-27.

76 Rescher, N., Parks, Z., “A New Approach to Aristotle's Apodeictic Syllogisms”, *The Review of Metaphysics*, Vol.24, No.4, (1971), pp.678-689

R4. LEab LE[ca]b

Buna göre, Barbara-LXL formunu;

LAbc

Aab

LA[ab] 2, R1

LA[ab]c 1. R3

LAab 3,4 Barbara-LLL

şeklinde geçerli olduğunu gösterir. Barbara-XLL formunun geçerliliğinin ise R1-R4 kurallarından ispatlanamayacağını, bu sebeple geçersiz olduğunu belirtir. Ancak geçersizliği de ispatlanamamaktadır, bu ise Barbara-XLL formunun geçersiz olduğu sonucunu vermez.

Sonuç

Gördüğümüz üzere Aristoteles'in zorunlu önermelerinin nasıl tanımlandığı ve assertorik önermelerle olan ilişkileri tam olarak netlik kazanmış bir husus değildir. Her dönemde ortak olan çaba, Aristoteles'in zorunluluktan ne anladığı ve diğer kipli önermelerle arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusuna cevap getirilmeye çalışılmıştır. İki barbara sorunu, bu iki formun geçerli olup olmadığı sorunundan ziyade Aristoteles'in sisteminin nasıl işlediğini anlamamız açısından önem arz etmektedir.

Yorumcuların sorunun çözümü için getirdikleri çözüm arayışını iki kısma ayırabiliriz; ilk olarak zorunluluğun nasıl bir ilişki olduğunu saptamışlardır. Bunun için zorunluluğu konu ile yüklem arasında bağıntı, kapsama yahut her ikisi olarak görmüştür. İkinci olarak, zorunlu önermelerin diğer kipli önermelerle ilişkilerinin incelenmesi üzerine odaklanılmıştır. Bu bağlamda, Aristoteles'in metinleri dâhilinde, kipli önermeleri nasıl tanımlandığı ve zorunlu ve assertorik önermeler arasındaki ilişkinin nasıl olduğu anlaşılacağına da sorunun çözüme kavuşacağını umuyorum. Ancak zorunluluğun tanımı ve ne olduğu probleminin tabi ki önemli olduğu ancak burada ki sorunun çözümü açısından verilmesinin gerekli olmadığı görüşündeyim.

Aristoteles'in 26a8'de ve diğer yerlerde vermiş olduğu "her insan hayvandır" önermesini assertorik bir önerme olarak değerlendirmesine rağmen Barbara-XLL formunun geçersizliğini göstermek amacıyla verdiği örnekte "her insan zorunlu olarak hayvandır" şeklinde bir zorunlu önerme olarak alması tezat bir durum olmaktadır. *Analytica Posteriora I* bölüm IV'de καθ' ὑποκειμένου olarak yüklenenlerin zorunlu olmadığını belirtmesine rağmen,

insana hayvan καθ' ὑποκειμένου olarak yüklenmesini zorunlu olarak alması ikinci bir tezatlığı veriyor. Üçüncü olarak zorunlu yüklenenin bir nedene bağlı olması gerektiğini söyleyen Aristoteles'in insanın hayvan olduğunu söylemekle hiç nedenin olmaması bu önermeyi zorunlu olmaktan alı koyar. Aristoteles'in Barbara-XLL formuna muhalefetine karşı çıkmayacağım, ancak verdiği örnek birçok açıdan uygunsuz görünmektedir. Aristoteles'in eserleri arasında bağlantı kurmak bir yana, bazı durumlarda tek bir eseri içinde dahi tutarsızlıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunun nedeninin araştırması başka bir çalışmanın konusu olmasına rağmen şunu belirtmek isterim ki bu durumun neticesi sıraladığım farklı görüşlerin ortaya çıkmasında ana etken olmuştur. Yorumcular ipin ucunu farklı bir yerden tutarak ilerlemiştir.

Aristoteles önermeyi mutlak (ἀπλός) olarak alır ve kıyas kurulurken öncüllerin (πρότασις) mutlak olarak alınması gerektiğini belirtir.⁷⁷ Mutlak önermeyi (ἀπλῆ ἀπόφανσις):

Ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπλῆ ἀπόφανσις φωνῆ σημαντικῆ περὶ τοῦ εἰ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει, ὡς οἱ χρόνοι διήρηνται.⁷⁸

Mutlak önerme bir şey hakkında bir şeyin ait olup yahut ait olmadığı hakkında, zamanı bölecek şekilde, anlamlı sestir

şeklinde tanımlamaktadır. Mutlak önerme “ait olan” (ὑπάρχει) ve “ait olmayan” (μὴ ὑπάρχει) olmak üzere iki şekildedir. Ait olan ifade tasdiki (κατάφασις) “bir şey hakkında bir şeyin (τινὸς κατὰ τινός)” ve ait olmayan ifade ise inkârî (ἀπόφασις) “bir şeyin bir şeyden (τινὸς ἀπὸ τινός)” ifade eder. Burada “bir şey (τινὸς)” ifadesi “durum (φάσις)” a tekabül eder ki bu da, eylem (ῥῆμα) ve ad (ὄνομα) ifade eder. Bu durumda “ῥῆμα κατὰ ὄνομα” şeklindedir ve bu bağıntı eylemin kendisinin fiil olmasıyla yahut “-dir (εἶμι)” ile bağlanmasıyla yapılır.

Önermenin mutlak olmasının sebebi eylemin tek (εἷς) olarak alınmasıdır⁷⁹. Eğer eylem çoksa (πολύς) ya birden çok tasdik olur yahut tek bir tasdik olur. Bunun tek bir önerme olması için bu çokların tek bir eylem halinde olması (τὸ ἓν κατὰ πολλῶν) gerekir. Bu durum Mutlak önermelerin assertorik önermeler olduğu anlamına gelemez. Mutlak önermeler tek bir eylem kullanılarak oluşturulabileceği gibi birden fazla eylemle de oluşturulabilir ancak birleşimin teki bildirmesi gerekir ve bu önermelerin oluşabilmesini Aristoteles *De Interpretatione* 11. bölümde iki kurala göre bina eder;

⁷⁷ Aristotle, *Analytica Priora*, 34b8-11

⁷⁸ Aristotle, *De Interpretatione*, 17a23-24

⁷⁹ Önermenin mutlak olmasının başka gerekçeleri de vardır. Ancak incelememiz bu özelliği çerçevesindedir.

1. İkisi birbirinin ve ikisi birden öznenin arazı olmayacak⁸⁰; ayrıca birbirinde içkin olmayacak.⁸¹
2. Yeni eylem önceki eylemde içkin olmalı yahut çelişğinde içkin olmalı. Bu durumda eylemlerin yüklenmesi zorunlu değil, içkin ise ana eyleme yüklenmesine rağmen, çelişğinde içkin ise yüklenmez.⁸²

De Interpretatione 12. bölüme başlarken “Bunları belirledikten sonra,... (Τούτων δὲ διωρισμένων σκεπτέον ὅπως ἔχουσιν...)”⁸³ ifadesinden sonra kipli önermelerin deçillemelerini vermeye başlar. Görüşüme göre, açıktır ki kipli önermelerin tanımlarının 11. bölümde verilen uygulamaya göre yapılacağı, akabinde ise 12. bölümde bu önermelerin tasdik ve inkârlarının incelemesine geçtiği anlaşılmaktadır. Kipli eylemlerde, diğereylemlerle bir araya gelerek kipli önermeleri 11. bölümdeki kurallara göre oluşturur. Bu şekilde kipli önermeler ile assertorik önermeler arasındaki ilişkiyi anlamamız mümkün olacaktır.

“Sokrates iyi kunduracıdır” ifadesinde “iyi”, “Sokrates”e yüklenmemekte, ancak “kunduracı” “Sokrates”e yüklenmektedir. “iyi kunduracı” ifadesi de “kunduracı tarafından içerilmektedir. Buradaki “iyi” eylemi “zorunlu” gibidir. Eğer “Sokrates kunduracı olması zorunlu” dediğimizde aynı durum geçerli olacaktır. Burada “zorunlu”, “Sokrates” te araz deçildir ve “kunduracı olması zorunlu”, “kunduracı” da içkindir.

“Sokrates ölü insandır” örneğindeki gibi “ölü insan”ın “insan” olamayacağı, “imkânsız” kipinin durumu gibi olacaktır. “Sokrates insan olması imkânsız” önermesinde aynı durum söz konusudur. “imkânsız”, “Sokrates” in arazı deçildir ve “insan olması imkânsız”, “insan” ın çelişğinde içkin olarak bulunur.

Assertorik önermeden anlayacağım kipli eylemin kullanılmadığı mutlak önermelerdir. Örneğin, “Sokrates kunduracıdır” ve “Sokrates iyi kunduracıdır” önermeleri assertorik önermelerdir. Bu önermelere kipli eylemler eklenerek kipli önermeler haline getirilirler; “Sokrates kunduracı olması zorunludur” ve “Sokrates iyi kunduracı olması zorunludur”. Önermenin assertorik olarak verilmesi, onun kip ile bağlanmadığı anlamına gelmez. Bu sebeple mantıkta meydana gelen yanlışlıkların başında yer alan bir durum oluşur. Önermede kipi günlük kullanımda olduğu gibi yutularak söylenmesiyle

80 Aristotle, *De Interpretatione*, 21a7-10

81 Aristotle, *De Interpretatione*, 21a16

82 Aristotle, *De Interpretatione*, 21a18-23

83 Aristoteles, *De Interpretatione*, 21a34

ortaya çıkacak çıkarımların hatalı olacağı ortadadır. Bu durumda assertorik önermeler kip önermeleri ya içerecektir yahut çelişğinde içerecektir.

Aristoteles'te bir önermenin zorunluluğu hakkında, önermenin tamamının zorunluluğu yüklemine konuya ait olmasının zorunluluğu hakkındaki yorumlarına rastlamaktayız. Eğer önerme bir kıyas neticesinde elde edilen çıkarım (ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει) ise bu önerme zorunludur⁸⁴, bu yaklaşım önermenin geçerliliği ile ilgilidir. Diğer taraftan bu önerme öncül olarak alınmaya kalkılsa dahi zorunluluğu geçerliliğine göre değil, yüklenmesine göre değerlendirilecek ve ait olmasına göre “ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν” zorunlu olacaktır. Bu bağlamda yapısı zorunlu bir çıkarımı göstermekte, önermesinin bir nedene (orta terime) bağlı olarak yani bir kıyas neticesinde elde edilen bir sonuç olduğunu göstermektedir: “ἀνάγκη δὴ τὸ Α παντὶ τῷ Β ὑπάρχειν”. Bu önermenin zorunluluğu “ἀνάγκη δὴ” ile verilmiştir, bu ifadenin anlamı “zorunlu olarak” şeklinde verilebilir.

ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, εἰ ἀποδέδεικται ἀπλῶς: τοῦτου δ' αἴτια τὰ πρῶτα, εἰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός.⁸⁵

İspatlama zorunludur, başkaca olması muhtemel değildir, eğer ispatlamalar mutlak ise: bunlar ilktendir, kıyastan olanın başkaca olması imkansız.

Paragrafından bu zorunluluğun aslında önermenin geçerliliğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

“Okula gitmek zorundayım” şeklinde bir cümle duyduğumuzda, “neden?” sorusunu yöneltiriz. Bu durumun zorunluluğu neden bağlı olarak gelmekte ve “okula gidiyorum” ifadesinin zorunlu olarak geçerliliğini göstermektedir. Bu soruya verilecek cevap ise uygun bir kıyas neticesinde orta terim olacaktır. O halde bir kıyas neticesinde elde edilen çıkarımın zorunlu olduğu söylenmekle; konu ile yüklem arasındaki ilişkinin zorunlu olarak dile getirilmesi başka şeylerdir. O halde, önermenin kipi ne olursa olsun sonuç bir kıyas neticesinde elde edilmişse;

Zorunlu olarak A her B ye aittir (ἀνάγκη δὴ τὸ Α παντὶ τῷ Β ὑπάρχειν)

Zorunlu olarak A her B ye ait olması zorunludur (ἀνάγκη δὴ τὸ Α παντὶ τῷ Β ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης)

84 Aristoteles, *Analytica Priora*, 24b19

85 Aristoteles, *Metaphysica*, 1015b7-9

Zorunlu olarak A her B ye ait olması muhtemeldir (ἀνάγκη δὴ τὸ Α ἐνδέχεται
παντὶ τῷ Β ὑπάρχειν)

ancak bu zorunluluk bir kip değildir. Çünkü özne ve yüklem arasındaki bağıntının (συμπλοκή) durumunu bildirmemekte, bu bağıntının bir nedene dayalı olarak kurulduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan ise öznenin yükleme ait olmasının zorunlu olduğunu göstermektedir; “τὸ Α παντὶ τῷ Β ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης”. Burada zorunluluk “ἐξ ἀνάγκης” ile verilmiştir; ve “zorunluluktan” yahut “zorunludur” olarak tercüme edilebilir. Buradaki zorunluluk ise terimlerin bağlanmasından kaynaklıdır.

Zorunlu olanın eylemde içkin olması, eylemin çelişğinde içkin olanların zorunlulukla ait olmasını engellemektedir. Bu durumdan kurtulmak için, Aristoteles'in bir diğer zorunlu olanın imkânsız ile verdiğini görüyoruz. Bu durumda iki zorunluluktan bahsedilir, birincisi eylemde içkin olan zorunluluk, ikincisi eylemin çelişğinde içkin olan zorunluluk. Bu durumda “olması imkânsız” olanın “olmaması zorunlu” bağıntısı çıkacaktır ve 22a38-b10 de ki bağıntılar ışığında incelenir.

Aristoteles, 29b33 de kipli önermelerin terimlerinin aynı tarzda bağlanmadığını ifade eder. Aristoteles'in bu terimleri ve arasındaki bağlantıyı nasıl kurduğunu anlamamız için aşağıdaki paragrafa bakmamız yerinde olacaktır;

ὄρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τὸ τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται,...⁸⁶

önermelerde birbirinden ayrılan parçalara terim derim, örneğin yüklenen ve yüklenilen, '-dir' yahut 'değildir' eklenen [yahut ayrılan].

Bu durumu şu şekilde ifade edebiliriz; “τὸ Α τῷ Β παντὶ ὑπάρχειν” the-re “τὸ Α”, “καθ' οὗ τὸ Β” ye aittir. Bununla birlikte, zorunlu olarak alırsak: “τὸ Α τῷ Β παντὶ ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης”dir, burada “τὸ Α”, “καθ' οὗ τὸ Β ἐξ ἀνάγκης”ye aittir. Böylece, bir zorunlu önermede yüklem zorunlu olarak yüklendiği tüm özneleri bir küme halinde alırsak, bunu LB ile gösterelim, bu küme B ya dahil olacaktır. Çünkü yüklelemenin mutlak (ἀπλόος) olması bu durumu gerektirir. O halde, Eğer Γ, καθ' οὗ τὸ Β ye aittir ve B, καθ' οὗ τὸ Α ἐξ ἀνάγκης aittir ise, Γ, καθ' οὗ τὸ Α ἐξ ἀνάγκης ye aittir. Bu durumu şu şekilde ifade edebiliriz;

86 Aristoteles, *Analytica Priora*, 24b16

Zorunluluk bağıntısından açıktır ki, Aristoteles'in vermiş olduğu ispatının başarılı olduğu, Barbara – XLL formunun geçersiz olduğu [ama tutarlı], buna rağmen Barbara – XLX formunun geçerli olduğu görüşündeyiz. Bu durumda, bu formun geçerliliğinin ispatını vermek uygun olacaktır;

- (1) verilsin
- (2) verilsin
- (3) ?
- (4) farzedelim
- (5) 1 ve 4 için Baroco – XXX'den 2 ile çelişki
- (6) Geçerlidir.

Öz

Aristoteles'in İki Barbara Sorunu Üzerine

Aristoteles mantığının belki de en tartışmalı kısmını kipli öncüllerle elde edilecek çıkarımlar oluşturur. Aristoteles'in bilgi kuramı açısından zorunlu öncüllerle elde edilecek çıkarımların nasıl elde edileceği önem arz etmesine rağmen, karışık öncüllerle de zorunlu bir çıkarım elde edilebilir mi sorusunu da incelemeyi ihmal etmemiştir. Aristoteles'in bilmek için nedene ulaşmamız gerektiğini ve bu bilgininde orta terime zorunlu öncüllerle bağlanması gerektiğini, elde edilmesi gerekli tek formun Barbara-LLL formu olduğunu ifade eder. Ancak Barbara-LXL şeklinde kurulacak bir kıyasında geçerli olacağını, bununla birlikte Barbara-XLL şeklindeki bir kıyasın ise geçersiz olacağını da belirtmektedir. Bu iki Barbara formunun geçerliliklerinin bilgi kuramı açısından ciddi bir önemi olmamasına rağmen halefi Theophrastus tarafından başlatılan tartışmalar büyüyerek günümüze değin sürmüştür. Çalışmamızda günümüze kadar olan tartışmaların bir kısmını belirli özellikler dâhilinde inceleyecek ve bu yorumlar hakkındaki görüşlerimizi aktaracağım. Amacım sorunun tarihi süreçte nasıl bir gelişim gösterdiğini aktararak, çözüm bulma çalışmalarının beraberinde hangi sorunları da getirdiğini göstermektir. Nihayetinde, Aristoteles'in kipli önerme tanımını açıklamak ve Aristoteles'in iki Barbara hakkındaki kanıtlarını teyit etmek istiyorum.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Kıyas, Kip, Zorunluluk, İki Barbara

Abstract

On The Aristotle's Two Barbaras Problem

Perhaps the most controversial part of the Aristotle's logic is to be obtained as modal syllogisms. Despite what the implications will be achieved with the necessary premise to the terms of Aristotle's theory of knowledge it is important to obtain, He has not neglect the investigation the question of to obtain necessary inferences with mixed premises. Aristotle express that I need to reach cause for the purpose to know and for knowledge must be connected by the necessary premises to the middle term, and Barbara-LLL form is to obtain that one form is required. However, it said it would be available in the form of a syllogism Barbara-LXL. in addition, the form of a syllogism Barbara-XLL would be invalid. Although these both Barbara forms is not a serious consideration, initiated discussions by his successor and pupil Theophrastus is continued to grow until today. In our work to be viewed part of the debate to present within certain features and I will communicate our views on these comments. Our aim are to show how the development process of transferring the history of the problem, to show that which is brought problems followed by works of finding solutions. Finally I want to explain Aristotle's definition of modality and to affirm for Aristotle's proofs about two Barbara.

Keywords: Aristotle, Syllogism, Modality, Necessity, Two Barbaras

Kaynakça

- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Prior Analytics 1.8-13 (with 1.17, 36b35-37a31)*. Çeviren I. Mueller ve J. Goald. New York: Cornel University Press, 1999.
- Aristotelis. *Analytica Priora et Posteriora*. Düzenleyen: William David Ross ve Lorenzo Minio-Paluello. Oxford Classical Texts, 1964.
- —. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Düzenleyen: Lorenzo Minio-Paluello. Oxford Classical Texts, 1949.
- Aristotle. *Complete Works of Aristotle*. Düzenleyen: Jonathan Barnes. Cilt 1. Princeton University Press, 2014.
- Becker, Albrecht. *Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*. Junker und Dünnhaupt, 1933.
- Bekker, Immanuel. *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, Volumen primum*. Berolini, apud G. Reimerum, 1831.
- Bochenski, Joseph M. *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1951.
- Bochenski, Joseph M., ve Thomas Ivo. *A History of Formal Logic*. 1961.
- Corcoran, John. "Completeness of an Ancient Logic", *Journal of Symbolic Logic* 37 (1972): 696-702.
- Gili, Luca. "Alexander of Aphrodisias' solution to the puzzle of the two modal Barbaras: a semantic approach", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 23 (2012): 35-64.
- Grünberg, Teo, David Grünberg, Adnan Onart, ve Halil Turan . *Mantık Terimleri Sözlüğü*. 3. Baskı. Ankara: ODTU Yayıncılık, 2003.
- Henle, Paul. "On The Fourth Figure of The Syllogism", *Philosophy of Science* 16, no. 2 (1949): 94-104.
- Hintikka, Jaakko. "An Aristotelian Dilemma", *Ajatus* 22 (1959): 87-92.
- İnan, İlhan. "Aynıların Ayırdedilemezliği", *Felsefe Tartışmaları* 26 (2000): 15-20.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynaklarında Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 2007.
- Kelikli, Murat. "Aristoteles'te Abese İrca Yöntemi", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 23 (2013): 91-105.
- Łukasiewicz, Jan. *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*. London: Oxford Clarendon Press, 1957.
- McCall, Storrs. *Aristotle's Modal Syllogisms*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1963.
- Quine, Willard Van Orman. *From a Logical Point of View: 9 Logico-philosophical*

Essays. 2d. Harvard University Press, 1964.

- Rescher, Nicholas. "Aristotle's Theory of Modal Syllogisms and its Interpretation", *Essays in Philosophical Analysis*, 33-60. Pittsburgh, 1969.
- Rescher, Nicholas, ve Zane Parks. "A New Approach to Aristotle's Apodeictic Syllogisms", *The Review of Metaphysics* 24, no. 4 (1971): 678-689.
- Rini, Adriane. *Aristotle's Modal Proofs: Prior Analytics A8-22 in Predicate Logic*. Springer, 2010.
- Ross, William David. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Clarendon Press, 1949.
- Smith, Robin. "Logic", *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde, düzenleyen: J. Barnes, 27-65. 1995.
- Striker, Gisela. *Aristotle's Prior Analytics book I: Translated with an introduction and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Sugihara, T. "Necessity and Possibility in Aristotelian Syllogistic", *Memoirs of the Liberal Arts College, Fukui Univ.* 6 (1957): 75-87.
- Ural, Şafak. "Lukasiewicz-Tarski Notasyonu", *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981): 281-288.
- von Wright, Georg H. *An essay in modal logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951.
- Weidemann, Hermann. "Aristotle on the reducibility of all valid syllogistic moods to the two universal moods of the first figure (APr A7, 29b1-25)", *History and Philosophy of Logic* 25, no. 1 (2004): 73-78.

İNSAN AKLININ EVRİMSEL GELİŞİMİ ÜZERİNE: ZIT GÖRÜŞLERİN KISA BİR ANALİZİ VE FELSEFİ BİR YORUM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 120-143.

Makale Geliş Tarihi: 30.01.2018 | Yayına Kabul Tarihi: 16.04.2018

Engin YURT*

İnsanlık şu an geldiği noktaya hiç düşünmeden gelmiş olamaz. Gerçekten de felsefe, edebiyat, sanat, tıp, teknoloji gibi şeyler asla ortaya kendiliğinden çıkacak türde şeyler değildir. Böyle düşünüldüğünde insan aklının yaratıcı gücü ön plana çıkar. İnsan yaratır. İnsan tek başına yaratır. İnsan başka insanlarla birlikte yaratır. Her ihtimalde onun bir tür ve ırk olarak bu yaratıcı yönü, onun tarih içindeki bu yapısı (bazıları bir ilerleme bile görebilir burada) onun aklını felsefi antropoloji, evrimsel antropoloji ve evrimsel psikoloji için kaçınılmaz bir soru hâline getirir. Nasıl oldu da, ne oldu da insan akli şimdi olduğu hâle gelebildi ve doğada mevcut olan, yaşayan diğer canlıların sahip olduğu akıldan daha başka bir şey olabildi? Bu, bir anlamda *akıl kökeni* sorusu ile aynı şeyi sorar. Ne oldu da insan evrimin tarihsel sayfalarında şu an sahip olduğu düşünme ve akla sahip olur hâle geldi? Bu makalede, bu ve bu türden sorulara verilen cevapların bir analizinin yapılması ve bu analiz sonucu ortaya çıkan şeyin felsefe ve insan aklının mevcudiyeti için ne anlama geldiğinin sorgulanması denenecektir.

Burada öncelikle “akıl” ile kastedilen şeyin ne olduğunun az çok belirlenmesi, sınırlandırılması ve yapısının nasıl olduğunun ortaya koyulması lazım. Akıl, elbette birçok şeydir, ancak bu makale için onun önemli olan bağlamı, onun her zaman bir psikolojik yapı olarak bilinç ile donanmış, donatılmış olmasıdır. Akıl bu anlamda tek bir şey olduğu kadar, kendi bölümleri, kendi katmanları ve -özellikle söz konusu bilinçdışı olduğunda- kendine ait farklı iç mekanizmaları olan ve insanın belli çağlarında belli açılardan gelişen, sabit durmayan bir yapıdır

* Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi

Daha ilkel bir psişik yapının ve çocuklarda daha da güçlü olan güdünün kalıtı bir bilinçdışı psişik aygıtın varlığı, uyurken gördüğümüz düşlerde, uyku ile uyanıklık arasındaki yarı-uyku durumlarında görünen düş kurmalarda kendini gösteriyor [...] “sürekli telkin” şöyle şemalaştırılabilir: Bir birey ipnozla uyutulduğu zaman, doktor ona şöyle bir anda şu ya da bu edimi yerine getirmesini buyurur; örneğin uyandıktan yarım saat sonra kabinin içinde dört ayak üzerinde yürümesini istemek gibi saçma bir şeyi buyurur. Bu telkinden hasta uyandırılır. Beriki tüm bilincini yeniden kazanmıştır ve kendisine verilen buyruğu hiç anımsamaz. Ama doktorun saptadığı saatte, hasta hareketlenmeye başlar, bir şeyler arar gibidir ve sonunda dört ayak üzerinde durmanın bir yolunu bulur; örneğin parasını ya da düğmesini aramayı bahane eder; bu durumda sağı solu aramaya başlar, kendisine buyurulmuş olduğu gibi içeriyi baştan sona dolaşır, ama kendi özgür istemiyle davrandığını sanarak bu buyruğu hiç anımsamaz. Eğer buraya yakından bakılacak olursa, psikanalitik kuramın temeli görülür: Çocukluğun ilk yılları, ipnoz durumuna benzer. Bu yaşlarda çocuk kendi arzularına ve eğilimlerine ters düşen etkilere ve telkinlere uğrar. Bu ise çatışmalara ve psikolojik travmalara yol açar; çocuk ve yetişkin birey bunları daha sonra artık anımsamaz, ama kendileri bilmeden sürekli olarak davranışlarında kendini gösterir.¹

Yukarıdaki alıntıda bahsedilen hipnoz durumu, doğrudan bu makaleyi ilgilendirmez. Dünyadaki bireylerin yüzde kaçının hipnotize edilebileceği ya da hipnoz sırasındaki telkin ile bir bilince, daha sonra yaptırılacak eylemlerin derinliğinin ve sınırının nereye kadar ulaştığı da bu makalenin ilgi konusu değildir. Ya da yapılması olası olan şu iki farklı senaryo arasındaki ayırım da bu çalışmayı ilgilendirmez: (1) Hasta, bahsi geçen “bahane bulma” işini sadece karşısındakilere karşı yapıp yerde dört ayak dolanır. O sırada içinden geçenler ise: “neden içimde yerde dört ayak dolanma isteği var ve neden bastırılmayacak kadar güçlü, onlara düğme ya da para düşürdüğümü söyledim ama acaba yalan söylediğimi ve sadece içimde karşı konulamaz bir dört ayak halinde dolanma isteği olduğu için böyle yaptığımı anladılar mı?” (2) Hasta, bahsi geçen “bahane bulma” işini sadece karşısındakilere değil ama kendisine de söyler. O sırada içinden geçenler ise: “nerede bu düğme/para?” Bu ayırım ya da bununla ilişkili olabilecek yaklaşımlar da bu makalenin ilgi alanına girmez. Bunlar en genel anlamda psikolojinin, sosyolojinin ve belki de bilişsel antropolojinin yönelmesi gereken sorulardır. Ancak bu makale yine de bu alıntıda aktarılanlar ile ilgilenir: Zira (1) bilincin eşliğinde gelişen düşünmenin ve davranışın aslında bilinçdışından kaynaklanan bir telkinde kökeninin *bulunabiliyor olması* ve hem de (2) yetiş-

1 Jean Paul Charrier, *Bilinçdışı ve İnsan*, Çev. Hüsen Portakal, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010), s. 17-19.

kin aklı ile çocuk aklı arasındaki işaret edilen fark burada akla dair bir yaklaşım belirleme konusunda işlevsel bir zemin sağlar. Hastanın yerde dört ayak şekilde gerçekleştirdiği davranış yığımına bilinçli olarak “bir şeyi aramakta olmak” *düşüncesini* ve bu arama süresi boyunca gerçekleşen *düşüncelerini* eklemesinin ve bu eylemin yetisinin *kökenidir* asıl olarak bu makalenin ilgilendiği. Bilinçdışı için *telkin edilen* ile onun *eyleme dökülmesi* arasındaki bu sorgusuzluğun, bu sanki doğrudan, kesintisiz bağın aklın yapısına dair ne söylüyor olduğudur. Nasıl oluyor da bilinçdışı diye bir şey var? Nasıl oluyor da farklı bilinçdışı katmanları var? Nasıl oluyor da farklı farkındalık seviyeleri var? Nasıl oluyor da örneğin bir filmi izlerken insan kendi orada içinde bulunduğu odanın çevresel farkındalığını kaybediyor? Söz konusu bilinçdışı ya da insan psikolojisi olduğunda bundan yüz binlerce sene önce yaşamış bir insan ya da insanımsı ile şimdi modern dönemde yaşayan bir insanın aklı arasında ne türden farklılıklar vardır? İşte bu ve bu türden sorular çerçevesinde aklın ele alındığı bağlam düşünülmektedir bu makalede. Bundan yüz binlerce yıl önce yaşamış bir insanımsı bir bilinçdışına sahip miydi? Ya da bilinçdışı mı ona sahipti tamamen?

Bu türden kesin cevabı olmayan sorular, bu makaleyi aklın evrimsel gelişimine bakmaya yönlendirir. Zira bu evrimsel gelişim aynı zamanda bilincin, bilinçdışının, zihnin ve yukarıda sayılan diğer kavramların da oluşum sürecinde doğrudan söz sahibidir. Bu gelişimi araştırıp sorgulamak, büyük ihtimalle yukarıda sorulan sorulara bir cevap bulamayacak olsa da yine de bu sorular söz konusu olduğunda insanlığı hangi noktada olduğunun ve bu soruların sorulması ve cevaplanmasında sorunlu olan kısımların neler olduğunun ortaya koyulmasında etkili olabilir.

A. Rimbaud Georges Izambard’a 13 Mayıs 1871 tarihli mektubunda ünlü “ben bir başkasıdır” sözünü söylediğinde aklında insanın kendi benliğine ne kadar yabancılaşabileceği mi vardı yoksa insan aklının iç yapısına, bilinçdışına dair psikolojik bir yaklaşımını mı dile getiriyordu kesin olarak bilinememez ancak aklın, özellikle insan aklının tarihsel-evrimsel çizgisini geriye doğru takip etmek nispeten zor bir iştir. Özellikle modern dönemlere kadar kalmayı başarmış en eski yazılı eserlerin yazıldığı tarihlerin ve sözselleşen olarak aktarıla gelmiş hikayelerin de öteki tarafına geçildiği andan itibaren, iş artık tamamen yabancı bir odada karanlıkta el yordamı ile dolaşmaya ya da bir şey aramaya benzer. Orada belki de olmayan bir şeyi. Burada artık temel kurucu güç; yazarın, elde ettiği bulgular ve yaptığı araştırmalar ile tutarlı olacak şekilde hayali bir var oluş kurgusu oluşturabilme yetisidir. Bu tarihsel-evrimsel çizgiyi geriye doğru takip etme en genel olarak şu başlıklar altında toplanabilir:

(1) Arkeolojik Kalıntılar ve Dünyanın Jeolojik-İklimsel süreci: Örneğin, yazın tarihi öncesine ait olan ve modern dönemlerde şans eseri bulunan ilkel ve ilksel mezarlara bakılır. Gömülü olanın tek bir kişi olup olmadığından, kişinin gömülme pozisyonundan ya da kişi ile birlikte birkaç eşyanın gömülü olup olmamasından, gömülü ise bu eşyaların türlerinden ve daha birçok farklı bakış açısı ve veriden hareketle araştırmacılar, o dönemdeki sosyal hayata, inançlara, yaşayış şekillerine dair muhtemel yorumlar yaparlar. Ya da arkeolojik kazılar sonucu bulunan eski yerleşim yerlerindeki yapıların nasıl bölümlenip kullanıldığı, bulunan el araç-gereçlerinin yapısı, nasıl yontulduğu, duvar resimleri, yerleşim yeri yakınında ekilmiş bir alan, tarla olarak kullanılabilir bir bölgenin olup olmadığı vs. üzerinden de bu tür muhtemel yorumlar yapılmaktadır. Hatta artık belli bir süredir, modern teknolojinin yardımıyla bulunan kemiklere sahip kişinin hangi dönemde yaşadığı, kaç yaşında öldüğü, beslenme düzeninin nasıl olduğu, boyu, yapısı, yüz hatları, iki ayak üzerinde yürümeye ne kadar evrilmiş olduğunu vs. ortaya çıkarılabiliyor ve bu veriler üzerinden de yorumlar yapılabiliyor. Bu yorumlar, Dünya'nın evrimsel süreci boyunca gerçekleşen jeolojik ve iklimsel değişimleri de gözeterек yapılr. Bugün hiçbir yazar Dünya'daki çoğu yaşamsal alanın buzullarla kaplı olduğu dönemde tarımsal bir faaliyetin yüksek olasılıkla olabileceğini düşünmez mesela. Ya da en azından bunu düşünebilmesi, o türden bir çıkarımı yapabilmesini sağlayacak veri yoktur ya da çok nadir vardır. Tüm bu bilimsel gelişmeler ve onlara dair yorumlar ümit verici ve çığır açıcı olsa da, en genelinde bu yorumların o dönemde gerçekleşmiş varoluş süreci ile ne kadar uyuşup uyuşmadığını bilmenin ne yazık ki kesin bir yolu yoktur.

(2) Olası benzer kaynaklar: Aklın bu evrimsel çizgisini geriye doğru takip etmenin bir diğer yolu şudur. Dünyanın bir köşesinde, dış dünya ile nispeten daha az ya da iletişim içindeki -ya da hiç iletişime sahip olmayan- bir topluluğu, kabileyi bulup, onların yaşayış şekillerini, inançlarını, yasaklarını, kurallarını, dillerini, düşünme tarzlarını vs. iyice araştırmaktır. Ve bu kabilelerin şimdiki zamandaki varoluşsal yapısı üzerinden, tarih öncesi toplulukların yaşayış şekilleri hakkında yakınsayan tahminlerde bulunmaktır. Bu tahminlerin üzerinde kurulduğu zemin, modern insanı ve toplumların bu sahip olduğu modernliğe ulaştırmanın sosyal, kültürel, düşünsel etkileşimi olduğu varsayımdır. Bu varsayım her ne kadar sağlam gerekçelerle destekleniyor olsa da, yine de şimdiki zamanda yaşayan ve görece daha ilkel olan kabilelerin, yazı öncesi dönemlerdeki toplulukların yaşayışları hakkında tutarlı bir şey söyleyip söylemediğini tespit etmenin de kesin bir olanağı yoktur.

(3) Mitolojiler, masallar, rüyalar: Dünyanın farklı yerlerindeki, birbirleriyle iletişime geçmiş olmaları imkânsız olan topluluk ve kabilelerin; mitlerinde, efsanelerinde, masallarında, ayinlerinde, yazılı ya da sözlü olarak aktarılmış rüyalarında göz ardı edilemeyecek ölçüde benzerlikler bulunur bazen.² Bu benzerliği zemin olarak göstererek, araştırmacılar dünyanın mit ve masallarının karşılaştırmalı okunması ve özellikle çocukluk dönemi rüyaların yorumlanması sonucunda, yazılı tarih öncesinin insan aklının işleyişi, evreni ve çevresini nasıl düşündüğü, nasıl yaşadığı hakkında olası yorumlar yapmaktadır. Ancak yine de bu yorumların da ne kadar doğru olup olmadığının tespit edilebilmesi imkânsızdır.

(4) Evrimsel Tekrar: Bu geriye doğru takip edişin bir diğer yolu şöyledir: Çocukların ve hayvanların, daha çok insana belli açılardan benzer olan hayvanların; yaşayışlarının, davranışlarının, zihinsel yetilerinin, eğilimlerinin, inançlarının, dil, konuşma ve iletişim ile etkileşimlerinin nasıl gerçekleştiğinin ve bu etkileşimlerin nasıl gelişip gelişmediğinin gözlemlenmesi, araştırılması ve bunlara dair yorumlar yapmak. Burada daha çok evrimsel tekrar teorisi³ bir zemin olarak kabul edilir. Bu yüzden modern dönemde çocuk ya da örneğin şempanze aklının işleyişinin, evrimin daha önceki basamaklarındaki insanımsıların aklının işleyişi hakkında fikir verebileceği düşünülür. Yine de bu açıdan oluşturulan yorumların akla yatkın birçok yanı olsa da gerçek anlamda sınanabilmesinin bir olanağı yoktur.

(5) Beynin nörobiyolojik ve nöropsikolojik açıdan araştırılması: Bir diğer yol ise, modern teknolojinin de yardımlarıyla, beynin (hem insan hem de insana belli açılardan benzer hayvanların) beyinlerinin incelenmesidir. Bu inceleme dâhilinde, insan ve şempanze beyni arasındaki nörotik, hormonal ve yapısal fark ve benzerlikler ortaya koyulur. Beynin haritasının oluşturulması sürecinde; dil, konuşma, hafıza, görme, öz-farkındalığı gibi yapıların oluşmasından sorumlu olan sinirsel bölgelerin, vücutta salgılanan kimyasal bileşiklerin vs. belirlenmesiyle ve bunlarla ilişkili hastalıkların yorumlanmasıyla insan beyninin nasıl işlediğinin tıbbi, nörobiyolojik bir ortaya koyulmasına uğraşılır. Tüm bu veriler göz önüne alınarak insan beyninin evrimi ve bu evrime paralel olarak gelişmiş olabilecek muhtemel yaşam du-

2 Konuyla ilgili olarak bkz. Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, Çev. Kudret Emiroğlu, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), s. 1-25.

3 *Recapitulation Theory*: Daha çok "ontogeni filogeniyi tekrar eder" cümlesiyle ifade edilir. Bu, bir organizmanın embriyo döneminden olgun formuna kadar geçirdiği tüm değişim ve gelişimin, o organizmanın dâhil olduğu türün evrimsel gelişimini tamamen yansıttığı görüşüdür. Konuyla ilgili olarak bkz. (1) Stephen Jay Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, (Londra: The Belknap Press of Harvard University Press, 1977), s. 13-32, 69-114; (2) Percy E. Davidson, *The Recapitulation Theory and Human Infancy*, (New York: Columbia University Press), s. 5-11, 14-19, 77-98.

İnsan Aklının Evrimsel Gelişimi Üzerine: Zıt Görüşlerin Kısa Bir Analizi ve Felsefi Bir Yorum rumları, şartları, şekilleri öne sürülür. Yine diğer yorumlarda da yapılamadığı gibi, burada da tatmin edici bir tespit etme ya da doğrulama/çürütme süreci oluşturulamaz.

Bugün insan zihninin, bilincinin oluşumuna ve gelişimine tarihsel-evrimsel açıdan bakmak isteyen, bu süreci araştırmak isteyen kim olursa olsun, bu yukarıda sayılan beş alandan en az birine öyle ya da böyle dâhil olacaktır. Hatta bugün kendini bu alandaki eserleri, araştırmaları ile kanıtlamış birçok araştırmacı, bu beş alanın hepsinden ve belki burada akla gelmeyen başka alanlardan da yararlanırlar. İlk olarak söylemek gerekir ki bunda yanlış hiçbir şey yoktur. Bu tür araştırmacılar, bu beş alandan beslenmeler sayesinde, bugün insanlık, kendi yazı öncesi tarihi hakkında birçok -büyük ihtimalle de tutarlı olsa gerek- fikre sahiptir. Ancak büyük ihtimalle tutarlı bir fikre sahip olmak demek, yine de burada sorunların olmadığını söylemek demek değildir. Bu sorunlar en çok bu çalışmanın bakış açısından rahatlıkla gözükür. Aklın evrimsel⁴ gelişimi üzerine felsefenin alanından doğru düşünen tarafından rahatlıkla gözükür. Buradaki konuyla ilgilenen bir arkeolog, antropolog, psikolog, mitoloji araştırmacısı, nörobiyolog ve bunların geldiği alanlardaki teori kuramcıları için, yaptıkları araştırmalar sonucu oluşan verilere dair yaptıkları yorumlar kendi alanları dâhilinde yeterli, tatmin edici ve ufuk genişletici olabilir. Ancak felsefe açısından aklın evrimsel yapısının ne olduğu, kökeninin nerede olduğu sorusu temelinde bakıldığında, tüm bu alanlardan toplanan verilere dair bu yorumlar ve bu yorumları üzerinde taşıyan geriye-doğru-takip-etme yolları yetersiz kalır. Bu yüzden bu makalede şimdi burada yapması gereken iki şey vardır: (1) Bu geriye-doğru-takip-etme yollarının neden ve nasıl yetersiz kaldığını göstermek ve (2) aklın kökenine gidebilecek yeni bir yolun imkânını aramak ve böyle olası bir yol varsa o yola koyulmak.

Bunlardan ilki ile başlanacak olunursa; bahsi edilen yetersiz kalma durumlarının gösterilmesi için en basit yol, yukarıdaki beş alan üzerinden getirilen yorum ve sonuçların bir eleştirisini yapmaktır. İnsan aklının evrimsel gelişimini açıklamak için, bu beş alandan gelen veriler birçok şey söyler, birçok faydalı bilgi sunar. Ancak bu bilgilerin, düşünmenin gelişimi açısından bakıldığında, tam olarak ne söylediği belli değildir. Şu alıntı üzerinden bu belirsizlik açıklanabilir:

Fosil ve arkeolojik kanıtlar, bilişsel gelişim açısından özellikle önemli olan iki periyodun olduğuna işaret eder, ilki yaklaşık 1,5 milyon sene önce ve

4 Buradaki "evrimsel" terimine temel bir içerik sağlaması açısından bkz. Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea*, (Londra, University of California Press, 2003), s. 1-48, 347-382.

ikincisi de sadece 100.000 sene önce. Öyle inanıyoruz ki, biliş [cognition] içindeki ilk büyük sıçrama, bizim cinsimizin erken bir üyesi, görece daha güvenli olan ağaç dolu yaşam alanlarından dışarı hareket etmiş olan ve yeni birçok yaşam alanına genişlemiş olan, Homo erectus'un evrimine eşlik etti. Görece daha kısa süreli bir evrimsel periyod dâhilinde (eğer 50 milyon yılı aşan toplam primat evrim tarihi göz önünde bulundurulursa), yarım milyon seneden daha az bir sürede Homo erectus, çarpıcı bir şekilde, uzamsal bilişte ve belki de sosyal hayatta ve yaşam alanı kullanımında değişikliklere yol açan sosyal kavrayışta gelişmeler içeren yeni bir adaptasyon geliştirdi. Biz öyle düşünüyoruz ki, biliş içindeki ilk sıçrayış; yerde uyumaya bağlı olan uyku düzenindeki fizyolojik değişimler tarafından kolaylaştırıldı. Öne sürdüğümüz biliş içindeki ikinci sıçrayış tamamen modern düşünmenin oluşmasına yol açtı ve 100.000 ile 40.000 sene arasında bir zaman diliminde gerçekleşti. Arkeolojik kayıtlarda, bu sıçrayış ilkinden daha çarpıcıdır ve kişisel süs eşyalarını, sanatı ve çok ayrıntılı, karışık gömme ritüellerini, kompleks, çok ögeli teknolojileri ve aylar, yıllar öncesinden planlanmış avlanma ve bir araya gelmeleri içerir. Bu sıçrayışı açıklamak için biz, modern yönetimsel fonksiyonları mümkün kılan, beynin yeniden düzenlenmesine yol açan sinirsel bir mutasyonun gerçekleştiğini öneriyoruz, spesifik olarak, aslen deneysel psikolog Alan Baddeley tarafından tanımlanmış ve geçtiğimiz çeyrek yüzyılda çok miktarda deneysel destek almış olan kullanılan-hafıza kapasitesinde bir gelişme öne sürüyoruz⁵

Yukarıdaki alıntıda açıkça görüldüğü gibi araştırmacılar, az önce bahsi geçen beş alanın birkaçından toplanmış veriler üzerinden, insan aklının evrimsel gelişimine dair bir model ortaya sunar. Bu modele göre zihnin evrimsel gelişiminde iki sıçrama gözükür. Burada sıçramadan kasıt, aklın tarihsel evriminde düzenli aralıklarla artarak gelişmenin yanı sıra, zihinsel kapasite ve yapıda, genel gelişmeye oranla büyük ölçekteki ilerlemelerdir. Ancak bu ilerlemelerin, yani bu sıçramaların, akıl üzerinde ya da akılda yarattığı etkiler hakkında elle tutulur bir şey söylenebilmesi pek olası değildir. Örneğin şu türden sorulara nasıl bir cevap verilebilir: "Bahsi edilen birinci tür sıçramanın gerçekleşme süreci, o dönemdeki aklın, bir *ağacı* ya da *ormanı* kendi düşünmesine bir konu olarak almasını nasıl etkiledi? Daha doğru bir ifade ile, bu ilk sıçrama öncesinde mevcut olan aklın bir ağaca dair düşünmesi, ağaç hakkındaki fikri, ağacı düşünmesi ile sıçrama sonrasındaki aklın (bu "sıçramanın" doğası ya da özünün insanın bilmesine tamamen kapalı kalacağı sorunu bir yanda dursun şimdilik) bir ağaca dair düşünmesi, ağaç

5 Frederick L. Coolidge, Thomas Wynn, *The Rise of Homo sapiens: The Evolution of Modern Thinking*, (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009), s. 5.

İnsan Aklının Evrimsel Gelişimi Üzerine: Zıt Görüşlerin Kısa Bir Analizi ve Felsefi Bir Yorum hakkındaki fikri arasındaki farklar nelerdir ve bu farklar aklın bu ağacı düşünmesinde ne derecede özeldir?

Bu soruların cevabının olmaması aklın gelişimi açısından bu bahsi edilen sıçramaların gerçekten ne oranda ya da ne derece özsel bir sıçrama olup olmadığı kesin olarak ortaya koyulamayacağını gösterir. Elbette aklın gelişim sürecindeki her yeni an, bir önceki ana bir şey katacaktır. Böyle katılmalar, eklemeler, değişimler olmadan insan aklının bugünkü işleyişine ilk primatların ya da memelilerin zihinlerinden kalkılarak gelinemezdi kesinlikle. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır, bir ayırım ancak bir ayırma yol açabildiği zaman bir ayırımdır. Bir hipoteze ya da çıkarıma sahip olmak bir şey ancak aslında ayırım olmayan bir ayırma bir teoride güçlü bir nokta tahsis etmek başka bir şeydir.⁶ Bu anlamda bir aklın, yaşam alanı ne kadar büyük ölçüde değişirse değilsin, onun yapısına ne derecede özsel bir etkide bulunmasının olanağı bir sorun olarak durmaktadır aslında burada. Daha basit ifade ile şu iki farklı yorumun hangisinin

6 Bu anlamda bir aklın, yaşam alanı ne kadar büyük ölçüde değişirse değilsin, onun yapısına ne derecede özsel bir etkide bulunmasının olanağı bir sorun olarak durmaktadır aslında burada. Daha basit ifade ile şu iki farklı yorumun hangisinin gerçekleşmiş olduğu sorusudur: (1) Ormanda yaşamakta olan bir canlı ile açık alanlarda yaşayan bir canlı için orman ve ağaç aynı şeyi ifade etmez. *Bu en başta bir tür pozitif-negatif ayırımı* içerir. Ormanda yaşayan için orman, onun evi olması anlamıyla birlikte, onun korunduğu, güvende olduğu yerdir. Ormanda yaşayan, herhangi bir tehlike durumunda, ağaçlar arasındaki hareket kabiliyetine güvenir. Bir tehlike durumunda o; ağaçları, yani ormanı, yani çevresini, düşmanına karşı döndürür, onu düşmanına karşı kullanır. Ağaçlar arasındaki akrobasisinin doğası, onun varoluşuna içkindir. Düşmanından daha hızlı, çevik, güçlü olup olmaması ikincil değerdedir artık, birincil olan, onun *ağaçlarla, ormanla nasıl bir olabildiğidir*. Eğer bu bir olma, örneğin bir çömlek ustası çırağının ıslak kile şekil vermesi sırasındaki acemiliği, kilin doğasını bilmemesi sonucu olan bir olama gibi ise, o zaman düşman kazanacaktır. Ancak çömlek ustasının, artık gözü kapalı bir şekilde, elini nerede nasıl tutacağını bilmesi, kile çömlek şeklini verirken çömlek yapma aletini ne zaman ne hızda döndereceğini bilmesi gibi bir asıl, özsel bir bir olma ise, o zaman düşmanın kim olduğu önemsizdir, her ihtimalde kaybedecektir. Bu canlı için orman; ev, bark, güvende olma demek anlamında pozitif bir hissin kaynağı iken, ağaçların bittiği çizgi yani ormanın sonu, açık alanın başlaması, asla pozitif değildir. O çizginin ötesi, korkulan yerdir, orada akrobasiye yer yoktur. Düz alanda, daha hızlı, daha atak olan, kazanacaktır. Ormanın, ağaçların canlısı için düz alan hiç kuşkusuz ki *negatifin mekânıdır*. Bu durumun tam tersi elbette açık alanda yaşayan canlılar için de tersten geçerlidir. O; doğası, açık, düzlük alan ile bir olmaya alışmış olan olarak, açık alan onun için pozitifdir. Görebildiğine uzanan diyarlar, onun için, güvende olma hissine eşlik eder. Ama bir ormanın başlangıç sınırına gelinceye kadar. Ormanın içinde, görebildiğince bir genişlik yoktur. Açık alan, ağaçlarla kesilmiş, ağaçlar tarafından istila edilmiş hâldedir. Dostunu da düşmanını da çok uzaktayken bile görmeye alışmış olan canlı, ormanın içinde, iki adım önündeki ağacın arkasını görememek ile tehdit edilir. Bu tehdide de yenik düşer. O, yapamaz ormanda, orman onun için karanlıktır, gözükmez içi, güneş ışınlarının direkt yere gelip her tarafı aydınlatmasına alışmış olan gözleri, ağaçların yapraklarından dolayı oluşan, etrafında bir farklı tonlarda gölgeler yığını ile baş edemez. Çok rahat şekilde boş alanda hızlı ve kısıtlanmamış bir şekilde hareket etmeye alışmış vücudu, bırakın koşmayı, hızlı yürümeyi bile kaldırmayan bir ortamda olmanın yarattığı ağırlık altında ezilir, içinden, bertaraf edilemez bir derinlikten gelircesine rahatsız olur. Örneğin bir aslanla bir maymunun savaşı asla ama asla bir aslanla bir maymunun savaşı değildir. Bu, aslında mekânların savaşıdır. Açık alanda, maymunun hiçbir şansı yoktur, aslanın çaba bile sarf etmesine gerek kalmaz, ama ormanda, maymun saatlerce dalga geçebilir aslanla. Bu yüzden de zaten ne aslanlar avlanmak için ormana girer, ne de maymunlar ağaçların baskın olmadığı bir yere güven içinde yavaşır

gerçekleşmiş olduğu sorusudur: (1) Ormanda yaşamakta olan bir canlı ile açık alanlarda yaşayan bir canlı için orman ve ağaç aynı şeyi ifade etmez. (2) Her ne kadar farklı oranlarda ve açılardan akıllarında yer etse de, farklı şekillerde düşünülse de, ormanda doğup yaşayıp ölmüş bir *homo erectus* için ağaç ve orman ne ise, açık alanlarda yaşayıp ölmüş örneğin bir *homo erectus* için de ağacın ve ormanın az çok, aşağı yukarı *aynı şey* olmadığını söylemesi için bir sebep yoktur.⁷ Burada cevaplanamayan şey, ormandan açık alana bu geçişte yaşanan değişimin akıl üzerindeki etkisi söz konusu olduğunda ayırımın doğası ve özünün nasıl olduğudur. Hangi yorum geçerlidir? Ormanın ve ağaç, bu geçişi yaşayan için (alıntılanan kurguda, bu homo

vahşi hayatta. Aslana yakıştırılan "king of the jungle" tabirindeki "jungle"nin ironik bir şekilde ormanla uzaktan yakından hiçbir alakası yoktur. (2) Her ne kadar farklı oranlarda ve açılardan düşünmelerinde yer etse de, farklı şekillerde düşünülse de, ormanda doğup yaşayıp ölmüş bir *homo erectus* için ağaç ve orman ne ise, açık alanlarda yaşayıp ölmüş bir *homo erectus* için de ağaç az çok, yukarı aşağı o olmadığını söylemesi için bir sebep yoktur. Bu belki de tıpkı metropolitan şehir hayatı içinde ağaçları sadece parklarda göreyerek büyümüş bir birey için ağaç ne ise, bir köy ortamında her tarafta, her yaşantısında ağaç göreyerek büyümüş bir birey için de özel olarak hemen hemen o olduğu gerçeğindeki gibidir. Burada elbet ki edebiyatçılar, şairler, hermeneutikçiler, bu iki birey için aslında ağacın ne kadar farklı olduğuna dair yüzlerce sayfa yazabilir ve bu sayfalarda haklılardır da, ancak bu çalışmada, arada farkın olup olmaması üzerine değil, mutlaka olmuş ve olacak olan o farkların yukarıda ilk yorumda olduğu gibi özelliği üzerine konuşulmaktadır. Bir köylünün ağaca bakışı da bir şehirlinin ağaca bakışı da neredeyse aynı modern zihnin ağaca bakışıdır. Şehirli ağaca baktığında, ondan elde edebileceği kullanım nesnelere, onların hangi fabrikalarda nasıl ve ne için kullanılıyor olabileceğini düşünür. Eğer ağaca baktığında onu kendi düşünmesinin bu türden bir konuyu yapmak istiyorsa. Köylü de ağaca baktığında kış geçirmek için kaç kilo oduna ihtiyaç duyduğunu, ya da dün yan komşunun hayvanları tarlasına girerken yaktığı çiti tekrar yapmak için o baktığı ağacın kesilip kesilmeye değmediğini (köylüler genelde böyle işler için, görece daha ölmüş, kurumuş ağaçları kullanır) düşünür. Elbet ki hem şehirliler hem de köylü, yeri geldiğinde ağacın güzelliğini seyre de dalabilir, ya da ağacı hiç düşünmeden onun yanından sadece öylece geçip gidebilir. İçlerinde bu güzellik karşısında farklı hisler oluşabilir ya da onu hiç düşünmelerinin konuyu yapmayabilirler de. Ama ağaca baktıklarında farklı hisler, anılar eşliğinde, farklı şeyler görmeleri, onlar için ağacın ya da ormanın *anlamının* farklı olmaları, onlar için ağacın *bir ağaç olarak* [Heidegger'in als-Struktur ile ilgili görüşleri anımsanmalı burada] aşağı yukarı *aynı şey* olduğu gerçeğini değiştirir mi?

- 7 Özellikle Heidegger'in fenomenoloji anlayışı içinde *als-Struktur* [olarak yapısı] başlığı altında düşünülen ve genel olarak da *as such problem* [.. olarak sorunu] başlığı ile ilişkilendirilen bu konu en temelde *bir şeyin, olduğu şey olarak, başka bir şey olarak ya da bir şey olarak* deneyimlenmesinin olanağı üzerine farklı görüşleri kendi üzerinde toplar. Söz konusu insan ve hayvan arasındaki ayırım ve farklılıklar olduğunda, özellikle *insanın bir şeyi düşünmesi ve hayvanın bir şeyi düşünmesi* bağlamında, ilgi gören bir tartışma alanı açan bu yaklaşım, belki burada *dil, bilinç, düşünme* üçlüsü arasındaki ilişkiyi ele almada yeni bir bakış açısı sunabilir. Heidegger bu yaklaşımı şöyle açıklar: "Taş, dünyasızdır. Örneğin, taş patikada durur. Taşın, dünyanın yüzeyine belli bir kuvvet uyguladığını söyleyebiliriz. O, dünyaya 'dokunuyor'dur. Ama burada 'dokunma' dediğimiz şey, kelimenin en güçlü anlamındaki 'dokunma' türünde bir şey değildir. Kertenkelenin taşın üzerinde durup güneşlendiğinde gerçekleştirdiği o ilişki gibi bir şey değildir. Ve bu iki durumda da, dokunma, bizim elimizi bir insanın başına koyduğumuzda deneyimlediğimiz şey ile aynı şeye işaret etmez. Üzerinde durma., bu üç örnekteki dokunma her bir durumda temelde farklıdır. Taşa geri dönersek; o, dünya üzerinde durur ama dünyaya *dokunmaz*. Dünya, bırakın dünya olarak verili olmayı; taşa, taşın altında durup onu taşıyan dayanak olarak bile verili değildir [...] Sıcak taşının üstünde güneşlenen kertenkele dünya içinde aniden ortaya çıkmaz. O, bu taşı aramıştır ve bu aramayı gerçekleştirmeye alışmıştır. Eğer şimdi kertenkeleyi taşından ayırarak olursak, o, sadece onu koyduğumuz yerde durmaz ama kendi taşını tekrar aramaya başlar, onu gerçekten bulup bulmayacak olmasına bakmaksızın. Kertenkele güneşin altında güneşlenir. En azından

erectus'tur) düşünmesinde birinci yorumdaki gibi özsel bir değişiklik yaşamış mıdır, yoksa yaşanan değişiklik, ikinci yorumda olduğu gibi sadece özsel olmayan anlamda mıdır? Özsel kelimesi burada ne anlama gelir? İşte bu türden soruların cevabı hakkında tatmin edici bir fikir yürütülemiyor ne yazık ki. Bugüne bakıldığında, hem ormanı bir tekinsizliğin yeri, kötü sonuçlar doğabilmesi daha olası yer olarak sembolize eden Kırmızı başlıklı kız, Hansel ve Gretel, Alice Harikalar Diyarında gibi masal ve hikâyeler vardır (bu masal ve hikâyelerin evrimsel psikoloji temelli yorumlarından doğan görüşler şimdilik bir kenarda dursun). Ama aynı zamanda orman; insanın gidip dinlenebildiği, kamp yapabildiği, orada gerçek anlamda kendine geldiğini hissettiği, oraya gitmeye, orada bulunmaya ihtiyaç duyduğu doğanın, en kapsayıcı simgelerinden de biridir. Bu anlamda, ortadaki sorunun çözülememesi durumu kendini daha güçlü bir şekilde diretir.

Ancak bu makale kapsamında, bu yukarıda yapılan iki yorumun da, bir tür *bozulmaya uğramış hâllerinin* gerçekleşmiş olabileceğini en olası durum olarak görülmektedir. Bu bozulmaya uğramış hâlin nasıl bir şey olduğu el-

biz onun yaptığı şeyi böyle tarif ederiz, bunun gerçekten de, biz güneşte uzandığımızda yaptığımız gibi olup olmadığı şüpheli olsa da, yani, güneşin güneş olarak ulaşılabilir olup olmadığı, kertenkelenin taş taş olarak deneyimleyip deneyimlemediği [şüpheli olsa da]. Yine de, kertenkelenin güneş ve sıcaklığı ile ilişkisi, güneşin altında bulunan sıcak taşın güneşin sıcaklığı ile arasındaki ilişkiden farklıdır. Kertenkeleye özgü olan spesifik varlık tarzının bütün yanlış yönlendirici ve erken yapılmış psikolojik yorumlarından kaçınırsak ve kendi duygularımızı 'empati kurarak' bu hayvana aktarmanın önüne geçsek bile, hâlâ kertenkeleye ve hayvanlara özgü olan spesifik varlık tarzı ile materyal bir şeye özgü olan spesifik varlık tarzı arasında bir ayrım sezeriz. Kertenkelenin, üzerinde uzandığı taşın kertenkeleye bir taş olarak verili olmadığı doğrudur, onun mineralojik yapısı hakkında soruşturma yapabileceği tarzda örneğin. Kertenkelenin, onun altında güneşlendiği güneşin, kertenkeleye güneş olarak verili olmadığı doğrudur, onun astrofiziki hakkında sorular sorabileceği ve cevaplar bekleyeceği bir tarzda. Ama kertenkelenin, taşın yanında, tıpkı güneşin olduğu gibi birçok şeyin arasında sadece orada mevcut olarak ortaya çıktığı doğru değildir, tıpkı yanda duran taşın sadece orada mevcut olarak diğer şeyler arasında olması ile aynı şekilde. Tam tersine, kertenkelenin, taş ve güneş ile ve diğer birçok şey ile kendine has bir ilişkisi vardır [...]. Biz kertenkele taşın üstünde duruyor dediğimizde, kertenkelenin onun üzerinde uzandığı şeyin kertenkeleye kesinlikle bir şekilde verili olduğuna işaret etmek için 'taş' kelimesinin üzerini çizmek zorunda kalırız, bunun kertenkele için bir taş olarak bilinir olmadığını ifade etmek için. Bu kelimenin üzerini çizdiğimizde, biz sadece, burada söz konusu olan başka bir şeyin olduğunu ya da bunun başka bir şey olarak ele alındığını ima etmeyiz. Daha çok, onun olduğu şeyin, kertenkeleye *bir var olan olarak* erişilebilir olmadığını kastederiz. Böceğin sürünerek üstüne çıktığı ot yaprağı örneğin, onun için hiç de bir ot yaprağı değildir; köylünün ineğini besleyeceği saman yığınının bir parçası olacak olan olası bir şey hiç değildir. Ot yaprağı sadece bir böcek-patikasıdır, böceğin üzerinde genel olarak herhangi bir yenilebilir madde değil ama özellikle böcek-gıdası aradığı [bir böcek-patikasısı]." Bkz. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe Band 29-30, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 290-292. Heidegger, herhangi bir şeyin bir varolan olarak verili olmasının ya da bir şeyin olduğu şey olarak deneyimlenmesinin olanağını sadece insana atfederdi. Söz konusu insan ve hayvan arasındaki ayrım olduğunda bu yapı hakkında görüş belirtmek görece daha kolaydır. Ama peki, söz konusu olan şey insanın kendi geçmişi olduğunda? Tarihin bilinmeyen çağlarında yaşamış insanımsılar olduğunda, son ucu homo sapiens sapiens'e gelen evrimsel gelişimin ara basamaklarında kalmış insanımsılar olduğunda bu "olarak yapısı" nasıl düşünülmelidir?

bette modern dönemden bakılarak görülemez, ya da herhangi bir dönemden bakılarak da. Bunun en büyük sebebi, bu bozulmanın hâlâ devam ediyor olmasıdır. İnsan anatomisi belki iki ayak üzerinde yürümeye adapte olalı belli zaman geçmiş olabilir, ancak yukarıda bahsedilen türde akıl içinde gerçekleşen pozitif-negatif dengelenişi açısından süreç, bu dengenin kurulmakta olması hâli hâlâ devam etmektedir. Belki de insanın bir bilinçaltı ve bilinçdişi gibi zihinsel yapılara sahip olmasının zeminini bu zıt durumların ikisinin de bu dengelenme süresinde aynı anda mevcut olması sağlamaktadır. Belki de homo erectus'un ormandan açık alana geçişinin yarattığı (eğer böyle bir geçiş gerçekten yaşandı ya da oldu ise) derin psikolojik etkiler var ise (yani bozunmuş bir şekilde olsa da, birinci yorum eğer bir gerçekliğe sahipse) bu psikolojik etkiler bugün modern zihinler üzerinde bile devam etmektedir.⁸

Yine de, insan aklının evrimsel gelişimine dair tek teori bu yukarıda alın-tilanan değildir. Bahsi edilen bu sıçramalar, özellikle insan aklının gelişimi ile ilgilenen farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde ve isimler altında, farklı açılardan kurulurlar. Verilen ilk örnekte sıçramaların sayısı iki olsa da, farklı araştırmacılar farklı bakış açılarından farklı sayı ve tarihsel anlara gönderme yapabilir. Buna örnek olarak şu alıntı verilebilir:

Bizim bilişsel ortaya çıkışımızın benim versiyonumda üç büyük evre ya da geçiş bulunur [...] Bu geçişlerin her biri insan bilincinin doğasını büyük bir şekilde değiştirdi. İnsan evriminin senaryosu, kültür ve bilinç kapasitesi arasındaki bir gerilim olarak gözüktür, kültürün devamlı bir şekilde kapasiteyi sınıra ve böylece durmaksızın genişlemeye itmesiyle oluşan. Kültür, esas olarak yeni bir oluşumdu ve akıl, durmadan kendisini dağıtılmış bilişin yeni gerçekliğine göre ayarlıyordu. O gerilimin, uzun vadedeki sonucu, sembolize eden bir düşünmenin ortaya çıkışıydı [...] Tablo 7.1 İnsan zihninin ve kültürün evrimindeki birbirini takip eden katmanlar. Her bir safha bugün kültürel bölümünü korumaya devam ediyor, böylece tamamen modern toplumlar dört safhanın tamamına eş zamanlı bir şekilde mevcut olarak sahiptir.⁹

8 Bugün, ilksel çağlardaki hayatta kalma durumlarını anımsatır bir durum içinde, belki de bir düşünme deneyi, bu iki zıt durumun mevcudiyetine dair bir fikir verebilir: Hayal edilsin. Sizden daha hızlı ve dinç koşup koşmadığını bilmediğiniz, arkanıza dönüp bakmadığınız, ya da ormanı sizden daha iyi tanıyıp tanımadığından emin olamadığınız biri tarafından öldürülmek için kovalanıyor olsanız ve açık alanda koşma ile ormana doğru girme seçeneğinizin koşarken karşınıza çıksa; anlamsız, sebepsizcesine ve hayatta kalmaya olasılığınıza dair hiçbir hesaplama yapmadan, sadece "içinizden öyle geldiği" için, doğrudan bir şekilde içinizde hangi yöne doğru koşmak doğru? Ormana doğru mu? Açık alana doğru mu? Bu soruya bugün tüm insanların aynı cevabı vermemesi ve her bir kişinin cevabı verirken farklı şeyleri, kıstasları hesaba katarak kafasında bir cevap oluşturmaya çalışması, akıldaki bu negatif – pozitif dengelenmesinin henüz bitmediğini, belki de hiç bitmeyeceğini gösteriyor olabilir.

9 Merlin Donald, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, (New York: W.W. Norton & Company, 2002), s. 260.

Bu alıntıda yazar, insan bilincinin evrimsel gelişimini üç gelişim ve bir de başlangıç safhası olarak dört evreye böler. Bunlar sırasıyla *episodik, mimetik, mitik ve teorik* evredir. Burada başlangıç evresi olan *episodik evre* genel olarak primatlara dairdir.¹⁰ Bu evreyi episodik olaylar ve algılamalar, öz-farkındalığı, olaylara duyarlılık ve tepkisel idare gibi belirlemeler tanımlar. İlk geçiş evresi olan *mimetik* yani *taklitçi evre* ilk insanımsılardan *homo erectus*'a kadar olan dönemi kapsar. Bu evrenin 2 ile 0.4 milyon yıl öncesi aralığına işaret ettiği belirtilir. Bu evre; eylem metaforu, kabiliyet, jest, mim, mimetik stiller ve arketiplerden bahsedilerek anlatılır. Bir sonraki evre, *mitik evre*-sidir. Bu evrenin 0.5 milyon yıl öncesi ile şimdiki zaman arasını kapsadığı ve akıllı insanlar da dâhil olmak üzere modern insan olan *homo sapiens sapiens*'te en doruk noktasına ulaştığı belirtilir. Bu evreyi tarif etmek için; dil, sembolik temsil etme, sözel gelenekler, mimetik ritüeller, öykümsü düşünce, idarenin mitsel iskeleti gibi öğelerden bahsedilir. Son geçiş süreci olan *teorik evre* ise, modern kültür, dış sembolik evren, şekilcilik, büyük boyutta teorik insan yapımı eserler, büyük çapta dış depolama, kurum haline getirilmiş, paradigmatik düşünme ve icatlar ile birlikte açıklanır. En kabataslak haliyle, buradaki geçiş bölümlenmesi ve bölümler şöyledir:

Analoji ile Donald'ın modeli bilincin dört evresinden bahseder; “episodik bilinç”, “mimetik bilinç”, “mitik bilinç” ve “teorik bilinç” ve üç bilişsel geçişten “kasıtlılık”, “dil” ve “dış sembolik depolama” [bahseder]. Donald'ın ilk evresi, episodik evre, bilginin doğrudan ve birden meydana gelen temsilidir. Bu evre, düşünce tarafından dolaylanmamıştır ve belli çevresel bağlam dâhilindeki hayatta kalmaya dair stratejilerle yakından ilişkilidir. Bu, en temel bilinç şeklidir ve tüm yaşam için karakteristiktir. Bu, ilk dönem insanımsılar için tek bilişsel formdur ve şimdiki primatlar tarafından sergilenir. “İlk bilişsel geçiş”, yaklaşık 4.000.000 yıl öncesindeki eylem-temelli temsillerin sözlü-olmayan sistemi olan mimetik evre ile ilişkilidir. Bu, kasıtlılığın orta-

10 Burada bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için şu açıklama yapılmalıdır: Hafızanın işleyişi konuyla ilgilenen farklı araştırmacılar tarafından farklı şekilde kurgulanır. Bu tür açıklamalardan genel olarak kabul edilenlerden biri insan hafızasının deklaratif ve örtülü olarak ikiye ayrıldığı yönündedir. Burada örtülü bellek, bilinçli hatırlamaya, sözsel öğelere ihtiyaç duymayan bilgileri, öğrenilmiş yetenekleri kapsar, bir kişinin bisiklet sürmeyi ya da ayakkabı bağlamayı gerçekleştirmek için bilinçli bir hatırlamaya ihtiyaç duymaması gibi. Deklaratif hafıza ise, bilinçli hatırlamaya dair olup, alt grup olarak episodik ve semantik hafıza olarak ikiye ayrılır. Burada episodik hafıza, geçmiş olayların mekân, zaman, o ana dair hisler, kişiler, sebep gibi etmenleriyle birlikte anımsanmasını kapsar. Semantik hafıza ise dünya hakkındaki genel bilgi ve görüşleri, şeylerin anlamlarını, kavrayışları, kavramları hatırlamayı kapsar. Örneğin, normal şartlar altında suyun yüz derecede kaynadığını bilmek, hatırlamak, semantik hafıza ile ilgilidir, ilkokulda bu bilgiyi öğrendiğin anki sınıfı, öğretmenin cümlelerini, hangi sırada, nerede oturduğunu hatırlamak episodik hafıza ile ilgilidir. Burada bahsi geçen episodik evre ile episodik hafıza arasında ilişki olup olmadığını görmek için bkz. Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: three stages in the evolution of culture and cognition*, (Londra: Harvard University Press, 1993), 124-162.

ya çıktığı zamandır ve bu, Homo erectus'u diğer tür maymunlardan ayırır. Bu evre, bedensel eylemler üzerinde daha büyük bir kontrol yeteneğinin yolunu açan motor yetilerinde bir devrim ile ilişkilidir. İnsanimsılar, böylece gruplarındaki daha yaşlı ve sofistike üyelerini taklit edebiliyorlardı. Bu öykünüm, sözsöz-olmayan kültürün hızlı şekilde ortaya çıkışına yol açtı, ki bu kültür niyetlerin ve arzuların iletişimine ve daha büyük bir oranda da, bilginin jenerasyonlar arası aktarımına ve topluluk içinde depolanmasına olanak sağladı [...] Donald'ın "bilişsel ikinci geçişi", yaklaşık 500.000 sene önce, insanlar hikâyeler anlatmayı ve dili kolaylaştıran anatomik ve sinirsel sistemleri geliştirdiğinde başlayan "mitik evre" ile ilişkilidir [...] Son olarak, Donald'ın "üçüncü bilişsel geçişi", şimdiki akıllı kültürlerin sembolik ve notasyonel sistemleri icadı ile işaretlenir. Paradigmatik ya da mantıksal-bilimsel düşünme ile karakterize edilir ve kültürün kompleks formlarını iletmekte ve anıları muhafaza etme vazifesi görür.¹¹

Şimdi insan aklının evrimsel gelişimine dair başka bir kurgu, başka bir teori ortaya atılmıştır. Ortaya atılmış olan bu iki farklı teori arasındaki farklılıklar benzerliklerinden çok daha fazladır. Hatta o kadar ki asıl olarak uyuştukları önemli noktaları bulmak oldukça zordur da. Peki, neden? İnsan aklının evrimsel gelişimi tarihte gerçekleşmiş ve gerçekleşmekte olan tek bir süreç ise, birbirinden bu kadar farklı iki teori neden? Bilimsel olarak herhangi bir kesinliğe hiçbir şekilde erişilemeyecek olması durumu bu iki teori arasındaki farklılığın büyüklüğünü açıklamakta yeterli olabilir mi? İnsan taksonomisi göz önünde bulundurulduğunda bundan 2 milyon yıl önce yaşamış bir insanımsının aklı nasıl düşünülmalıdır? Bugünkü insan ile hayvan aklı arasında bir yere yerleştirilip orada mı kurgulanmalıdır? İnsan aklına mı daha yakın yoksa hayvan aklına mı? Yoksa tamamen üçüncü ve bu ikisinden ayrı bir şey olarak mı düşünülmelidir? Bugünkü insan ve hayvan aklı birbirinden ne kadar ayrı bir şeydir ki bu insanımsının aklı bu ikisinden ayrı bir şey olarak ele alınsın? Aklın düşünce tarafından dolaylanmaması ne demektir? Dolaylanmanın anlamı nedir? Belli çevresel bağlam dâhilindeki hayatta kalmaya dair stratejilerin düşünme ile doğrudan bir alakası olmadığı anlamına mı gelir? Tıpkı bir refleksin olduğu gibi düşünülmeden ve kendiliğinden gerçekleşmesi gibi midir yani akıl? Bir refleks ne kadar düşünülmeden ve kendiliğindedir? Bir refleks öğretilbilir mi? Eğer evet ise, öğretilbilir olan bir şey hangi koşullarda düşünmeden bağımsız mümkündür? Örneğin kas hafızasının oluşmasında düşünmenin rolü hiç yok mudur? Bu türden sorular, doğrudan olmasa da insan aklının evrimsel gelişimi ile ilgilidir ve yukarıda alıntılanan kurgudaki sıçramaların (ya da alıntıdaki ta-

11 Robert W. Preuce, *Archaeological Semiotics*, (West Sussex: Blackwell Publishing, 2010), s. 153-155.

birle “bilişsel geçiş”ler) ne anlama geldiğini, içeriğinin ne olduğunu, ne gibi değişimlere sebep olmuş olabileceğini düşünmek için işlevsel bir düşünme noktasına doğru yöneltebilirler araştırmacıyı. Eğer aklın evrimsel gelişimine dair teoriler bununla sınırlı kalsaydı, bu yönelme şimdi başlayabilirdi. Ancak durum öyle değil. Bir başka araştırmacı başka türlü bir bölümlenme önerir.

Daha sonraki bölümlerdeki arkeolojik ve fosil verilerini yorumlamakta iskelet görevi görecektir, aklın evriminin üç geniş mimari safhasını basit bir şekilde belirteyim, bu bölümün geri kalanında daha ayrıntılı işlenmelerine bir ön-giriş olarak. Evre 1- Genel zekânın nüfus alanı tarafından hükmedilen akıllar -genel amaçsal öğrenme ve karar alma kurallarının bir modeli. Evre 2- Genel zekânın, birçok belli alanda uzmanlaşmış zekâlar tarafından eksiklerinin giderildiği, her birinin, davranışın belli bir alanına atandığı ve her birinin birbirinden izole edilmiş bir şekilde çalıştığı akıllar. Evre 3- Davranışsal alanlar arasında bilginin ve fikirlerin akmasıyla, birçok belli alanda uzmanlaşmış zekânın birlikte çalıştığı akıllar.¹²

İnsan aklının bugünkü geldiği noktaya nasıl geldiği gerçekten bir merak konusudur ve bu merak kendisiyle birlikte birçok farklı teoriyi de beraberinde getirir. Alıntılanan metin bu teorilerden bir diğerini dile getirir. Bu araştırmacılar için mevcut olan bir kolaylık özellikle filozoflar için mevcut değildir. Araştırmacılar, kabul edilebilir olduğu ölçüde kendi teorilerini ortaya atmakta özgürdür. Her bir araştırmacı, kendi ortaya koyacağı teorisinin bu alandaki diğer tüm teorileri eleyip, dışarıda bırakıp en çok kabul gören, en yaygın teori olmayacağını bilerek kendi teorilerini geliştirir. Kendini doğrulanabilirliğe açmadığı kadar yanlışlanabilirliğe de açmayan teoriler diyarında, bu araştırmacıların kendi teorilerini seçme, yaratma, kurma şansları ve ayrıcalıkları vardır. Ancak bu ayrıcalık ve şans filozoflar için geçerli değildir. Filozof bu teoriler arasından birini diğerine tercih etme ayrıcalığına sahip değildir. Bu, onun için bir lüks olur. Kendi makalesi için hiç de iyi sonuçlar doğurmayacak olan bir lüks. Elbette bir teori diğerine göre “akla daha makul”, “daha mantıklı”, “daha tutarlı”, “olma ihtimali daha yüksek” gelebilir ve bu duruma paralel olarak da bu “daha”ya güvenerek kendi sorgulamasına bu yönde devam edebilir. Hatta bu yönde devam etmesine yardımcı olacak, zemin hazırlayacak eleştirel metinler bile bulabilir.

Mithen’a göre, bilişsel büyük patlama, modülerden akışkan zihne geçiş, yaklaşık 50.000 sene önce gerçekleşti. O zamana dair arkeolojik kayıtlarda

12 Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*, (Londra: A Phoenix Paperback, 2003), s. 64.

çok gerçek bir farklılık var [...] Mithen örnek veriyor: O, kemikten el aletlerinin, sadece akışkan zihin gerçekleştikten sonra, yani 50 bin sene öncesinden sonra ortaya çıktığını iddia ediyor (Bu, aslında doğru değil, zira kemikten el aletlerinin 1.8 milyon yıl öncesine kadar uzandığı biliniyor, ama şimdilik bunu görmezden gelelim) [...] Bilişsel akışkanlıktaki 50 bin sene önceki artışın, Mithen'in sahip olmasını istediği açıklama gücüne sahip olmadığını düşünmek için başka sebepler de var. İlk olarak, Mithen'in Neanderthallerin, modern akıllardaki gibi akışkanlığa sahip olmadığına yönelik temel argümanı, "modern" takım çantasını karakterize eden el aletlerini ya da sanatı yaratmamış olmalarıdır (Chatelperronian endüstrisi hariç belki de). Eğer bu tür el aletlerini yapabilecek yetileri olsaydı, o böyle diyor, çoktan yaparlardı, büyük ölçüde faydalı olacağı için. Tabi ki, bu tür bir ifade için hiçbir kaynağımız yok. Neanderthallerin bu dünyada kalma süreleri, bizim şu ana kadar olduğumuzdan çok daha fazlaydı ve klasik Neanderthal morfolojisinin yok olmasının sebepleri hakkında çok az şey biliyoruz. Örneğin, kemikten el aletlerinin, eğer olsaydı, Neanderthal morfolojisinin soyunun tükenmesini, kısa bir süreliğine bile olsa geciktireceğini söylemek sadece saf bir spekülasyondur. Ama bu tür el aletleri, Neanderthallerin çalışmasını daha verimli hale getirecek olsaydı bile, bu, onların bu el aletlerini yapacakları anlamına gelir mi? Sonuçta, modern insanlar neden tekerleği İ.Ö 4. milenyuma kadar icat etmedi? Birçok insanın daha az göçebe yaşama tarzına doğru ilerlediği bir dönemde, o eski hayatlarını çok daha kolay kılacak aleti icat etmiş olmaları ironiktir.¹³

Ancak burada amaç herhangi bir teorinin diğerine oranla "daha"larını belirlemek değildir. Yukarıda alıntılanan eleştirideki tekerleğin icadına dair olarak dile getirilen soru, aklın evrilmesine dair sadece o alıntıda söz konusu olan teori için değil ancak bu alanda ortaya atılan tüm teoriler için mevcut olan bir durumu dile getirir aslında. Burada söz konusu olan şey ortaya koyulan teorilerin mevcut arkeolojik kalıntılar ve bilimsel veriler ile ne kadar "daha" fazla uyduğu, uygunluk gösterdiği değildir sadece. Burada aynı zamanda bir "kurgu"nun (kelimenin pozitif anlamında) mevcudiyeti vardır. Teoriyi ortaya atan burada insan aklının evrimsel-tarihsel gelişimine dair bir kurgu yaratır, bir hikâyeye. Okuyanların takip edebileceği bir lineerlik içinde kurulmuş bir tarih serüveni. Okuyucunun ya da düşünürün bir olaylar gelişimi zinciri içinde adım adım takip edebileceği ve bir önceki bölüm ile bir sonraki bölüm arasındaki bağları neden-sonuç ilişkisi içinde izleyebi-

13 John Sarnecki, Matthew Sponheimer, "Why Neanderthals Hate Poetry: A Critical Notice of Steven Mithen's *The Prehistory of Mind*", *Philosophical Psychology*, Cilt: 15, Sayı: 2, (2002): s. 181-182.

İnsan Aklının Evrimsel Gelişimi Üzerine: Zıt Görüşlerin Kısa Bir Analizi ve Felsefi Bir Yorum
leceği bir seyir. Bir senaryo olarak insan aklının giriş-gelişme-sonucu gibi neredeyse. Bu durum, birbirinden tamamen farklı teorilerde bile ortakır

Öyle düşünüyoruz ki, Mithen'in çalışmasını Julian Jaynes'in "Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind (1976)" eseri ile karşılaştırmak adil değildir, ama Jaynes'in bir şekilde benzer bir süreci hayal ettiği belirtilmeye değerdir. Zihnin eşsiz özellikleri, burada kastedilen bilinçtir, insan beyninin fiziksel olarak ayrı olan iki lobunun arasındaki durmadan ve hızlıca artan bir konuşmadan doğru ortaya çıkar. Gelişim; bilişin birçok ögesi arasındaki bariyerlerin kötüleşmesi içine yerleştirilir.¹⁴

Peki, eğer ortada ve bilimsel olan bile asla tam bir kesinlik sağlayamıyorken, aklın gelişiminde bu *lineerlik* önvarsayımı, kabulü neden? Aklın evrimi neden *düz çizgisel* bir seyri takip etmiş, etmekte olsun? Bir önceki evre ile bir sonraki evre arasında bir tür ilişkisellik olduğu, olması gerektiği önkabülü burada gerçekten olmazsa olmaz olan bir şey mi? Burada, aklın oluşumu ve gelişimi üzerinden kurulan teorilerin (kendi alanlarında bazı açılardan gerçekten de çığır açıcı eserlerdir bunlar) aklın kökeninin ve gelişiminin açıklanmasında sunduğu şeylerin felsefe içinde karşılıklarının sürekli aynı şeye tekabül etmesinin en büyük sebebi, tüm bu teorilerin merkezinde asla terk edilmemiş olan bir lineerlik fikri, kabulü olabilir mi? Belki de. Kesin bir şey söylemek zor. Lineerlik içermeyen türde bir aklın evrimsel seyri nasıl oluşturulabilir ki? Kesin bir şey söylemek zor. Ancak zaten bir filozofun ya da felsefe makalesinin amacı bu türden yeni bir teori ortaya atmak olamaz, en başta buna yetisi yoktur çünkü. Ancak ortada mevcut olan teorilere, bu teorilerin kurulduğu alanların dışından bir göz olarak bakmak ve belki de içeriden bakanların göremediği bir şeylere işaret edebilir. Bu teorilerin gelişmesi, zenginleşmesi için. Ya da hepsini geride bırakacak yeni bir teorenin ortaya koyulması için gerekli olan yaklaşım zeminini hazırlamak için. Belki de. Çoktan ölmüş olan bir felsefeden büyük bir beklenti mi bu? Felsefenin henüz henüz doğmakta olduğunu düşünenler için cevaplaması zor bir soru. Ancak kesin olan bir şey var ki, bu teorilerin şu an için felsefenin pek işine yaramamasının en büyük sebeplerinden biri, aklın bu geçirdiği evrelerin aklın kendisi üzerindeki etkisinin tam olarak ne ve nasıl olduğunun ortaya koyulamayışı ile yakından ilgilidir. Bir şeyin bilincinde olmak ne demektir? Bir şeyin farkında olmak ne demektir? Modern bir insanın kendi önünde duran ağacın bilincinde ve farkında olması ile 2 milyon sene önce yaşamış bir insanımsının kendi önünde duran ağacın bilincinde ve farkında olması

14 John Sarnecki, Matthew Sponheimer, "Why Neanderthals Hate Poetry: A Critical Notice of Steven Mithen's The Prehistory of Mind", s. 184.

arasında ne türden farklar vardır? Modern insanın sahip olduğu benlik ile bu insanımsının sahip olduğu benlik arasında (böyle bir benlik var ise) ne türden ontolojik ayrımlar yapılabilir?

Aklın evrimsel oluşum sürecinde mevcut olmuş olan nörotik gelişimi, kompleksleşmesi, farklı sinirsel bölgelerdeki farklı sinirsel ağ yapılanmalarının farklı yeti ve işlevlere özelleşmiş olan bölümlere içerecek şekilde gelişmesi elbette aklın evrimsel gelişimi ile ilgili birçok şey söyler. Ama yukarıdaki sorulara dair düşünmeye yardım edecek pek bir yardımda bulunmaz. Bunun en büyük sebebi, aklın bu evriminin en temelde aslında insanlık tarihinin bir parçası olmamasıdır, eğer insanlık tarihi şöyle anlaşılırsa:

Yazılı kelimeler aracılığı ile insan ırkının geçmişini ne kadar geriye doğru izleyebilirsek, yaptıklarına karşı duyduğumuz tarihsel ilgi o denli artar. Fakat yeryüzünde yaptıklarını ancak belli belirsiz bilebileceğimiz, tarihi asla yazılmamış ve yazılamayacak olan ilkel insan bizde çok daha farklı bir duygu uyandırır. Her ne kadar her kuytu köşesini iyice araştırsak da araştırdığımız şeyin aslında insan tarihi değil de zoolojisi olduğunun farkındayızdır. Neandertal insanı bir numunedir, bir karakter değil. Ona adını, ailesini ve onu bulduğumuz yere nasıl geldiğini soramayız. Konuştuğu dil onunla beraber ölmüştür ve kendisi hakkında hiçbir bilgi veremez.¹⁵

Bu anlamda insan aklının evrimsel-tarihsel oluşumu ve gelişimine dair araştırmaların *düşünsel bir lineerlik ön kabulü* ile gerçekleştirilmesinin herhangi bir zorunluluğu olmadığı da pekâlâ en az zıttı kadar olanaklı duruma gelir. Böylece insan aklının evrimsel gelişimi paleografi, paleontoloji ve jeolojinin alanından daha çok uzaklaşır. İnsan aklının evrimsel tarihi; jeolojinin ya da paleontolojinin dünyanın kıtasal hareketlerine dair ortaya koyduğu Pangaea, Pannotia, Rodinia, Vaalbara gibi eski dönemlerde mevcut olmuş (bunların da özellikle Pangaea dışındakilerin kesinliği şüpheli olsa da) ve ileri gelecekte olması olası Novopangaea ve Amasia gibi süperkıtaların bir tarihsel mevcudiyet sıralanması gibi bir tarihsel bir lineerliğe sahip olmayabilir. Ya da olabilir de. Burada önemli olan bu lineerliğin kesin bir varsayım ve önkabül ile hiç sorgulanmaksızın teorilerde kendine yer bulmasının eleştirilmesi, üzerine düşünülmesinin sağlanmasıdır.

Burada insan aklının evrimsel gelişimi üzerine geliştirilen teorilere dair getirilebilecek bir diğer eleştiri de, bu teorilerin hepsinin söz konusu

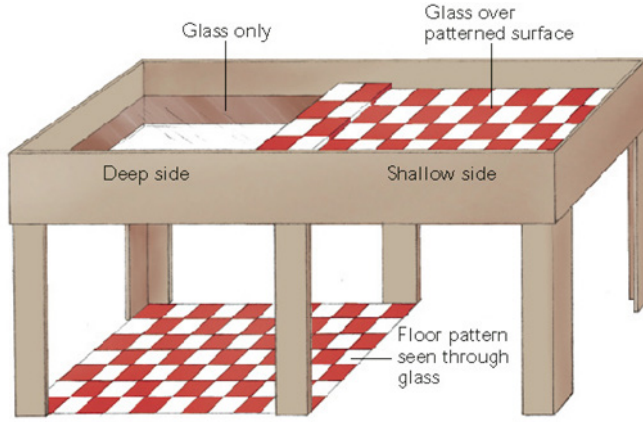
15 John Fiske, *Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi*, Çev Şebnem Duran, (İzmir: İlya Yayınevi, 2012), s. 179.

insan aklı olduğunda, aklın düşünsel yetilerine odaklanmış olmasıdır. Bu teorilerde biliş [cognition], kavrayış [apprehension], anlayış [comprehension], zekâ [intellect], öz farkındalık [self-awareness], bilinç [consciousness] gibi terimlerin ön plana çıkmasıdır. Bu teoriler, kendi dillerini bu terimler etrafında geliştirirler. Sanki aklın evriminden söz edilirken asıl önemli olan terminoloji kesinlikle bu türden olmak zorundaymış gibi. Aklın evrimine dair bu terimler etrafında kurulan bir teori, elbette birçok önemli konuya değinir ve bu konularla ilgili meseleleri kendi içine alarak kapsar. Ancak söz konusu akıl olduğunda bu terimlerle de özsel olarak ilişkili olan bir başka terim daha vardır ki, ona yeterli vurgu yapılmamış gözükür: Duygu [emotion]. Burada bu teorilerde pek vurgu yapılmayan ya da onu da göz önünde bulundurarak, merkeze alarak teorinin şekillendirilmediği öge olan duygu ile bu önemsenen terimler arasındaki özsel ilişkiyi göstermek için tek bir örnek üzerinde durulacaktır. Bu, duygu ve öz farkındalık arasındaki ilişkidir.

Görece kompleks bir yapıya sahip olmayan akla sahip hayvanların bile bir uçurumun kenarına geldiğinde dümdüz yürümeye devam etmesini engelleyen bir şey vardır. Hayvan uçurumun kenarına geldiğinde daha fazla ilerlemeye devam etmez, durur. Onun bu ilerlemesi, elbette aklında soyut bir kavram olarak “boşluk”, “ölüm”, “mekân”, “kendilik [the self]” gibi anlayışlara sahip olduğu için değildir. O, bunların hiçbirine sahip olmadan sadece durur. O, bunların hiçbirine sahip değildir ama yine de bir şekilde kendisinin farkındadır. Burada hayvanın zihninde ne bir “mekân” anlayışı, “uçurum”, “bir şeyin kenarında olmak”, “kenar”, “sınır”, “uç”, “aşağı düşmek”, “aşağı”, “düşmek”, “hayatın son bulması”, “hayat”, “son” gibi zihinsel bir işlem süreci gerektiren soyut anlayışlar vardır ne de hayvan tam uçurumun kenarında iken gözleri önünde gördüğü toprağın bitmesi ve boşluğu imleyen renk ve şekil değişiminin, atacağı bir adım sonrasında kendine zemin bulamayacağı anlamına geldiğinin farkındadır. Ama o yine de uçurumun kenarına geldiğinde ilerlemeyi bırakır ve durur. Çünkü o, bir uçurum olarak uçurumun farkında olmasa bile, uçurumun gayet farkındadır. Peki, bu süreçte “duygu”nun bir yeri olabilir mi? Duygu, bilişin gelişmesinde özsel bir role sahip olabilir mi?

Burada konuyla doğrudan ilgili olması açısından ünlü “visual cliff (görsel uçurum)” deneyinden biraz bahsetmek gerekir. İlk olarak 1960 yılında Eleanor Gibson ve Richard Walk tarafından insan ve hayvanlarda (deneyde kullanılan hayvanlar sıçan, kedi, kaplumbağa, inek, civciv ve koyun-

dur) “derinlik algısı”nın araştırılması için (derinlik algısının öğrenilen bir süreç mi yoksa doğuştan gelen bir yapı mı olduğu sorunu merkezinde) düzenlenen bu deneyin¹⁶ modifiye edilmiş bazı versiyonları özellikle bu uçurum algısına dair kavrayışın “duygu” ile nasıl değişebildiği, gelişebildiğini gösterir. Deney ortamını kısaca anlatmak gerekirse; bu deneyde üzeri yüksek kontrastlı dama tahtası deseni ile örtülü bir platformun üstü pleksiglas ile kaplıdır. Bu platformun bir tarafında platform pleksiglasın hemen altında yer alırken, diğer tarafında pleksiglasın yaklaşık 1,5 metre altında başlar. Aslında eğer istenirse ağırlığı taşıyacak olan pleksiglasın üzerinde dümdüz yürünebilecek iken, platformun ortasına gelindiğinde pleksiglasın 1,5 metre altında kalan zemin bir tür uçurum, boşluk yanılması, görsel bir kandırmaca yaratır.



Bu platformda 6 ile 14 aylık arası olan bebekler bu platformun bir ucuna yerleştirilir ve platformun diğer ucuna da bir oyuncak ve bebeğin güvendiği bir birey (annesi, babası ya da alışık olduğu bakıcısı) yerleştirilir. Amaç, bebeğin oyuncağa doğru ilerleyip görsel uçurumun kenarına geldiğinde nasıl davrandığını görmek ve bu davranışında platformun diğer ucunda bulunan güvenilen kişinin ne türden değişiklikler yaratabildiği ya da yaratıp yaratamadığını görmektir.

16 Bkz. Eleanor J. Gibson, Richard D. Walk, “Visual Cliff”, *Scientific American*, Cilt: 202, Sayı: 4, (1960): s. 64-71.



Gibson ve Walk'ın deneyinde 36 bebek yer almıştır. Bebekler bu görsel kandırmacaya kanarlar ve emekleyen bebek tam da görsel uçurumun olduğu yerde emeklemesini durdurur, etrafına bakınır, sanki yüksek bir yerden aşağı inmeye çalışıyormuş gibi önce ayakları aşağı, uçurumun olduğu yere doğru salmayı dener, uçurumdan korkup platformda emeklemeye başladığı noktaya geri döner, olduğu yerde platformun ortasında durur ilerlemez, ağlar, eliyle önünde bulunan boşluğun üstündeki pleksiglase dokunup çevresel bir algı geliştirmeye çalışır. Bu deneyde yer alan 36 bebekten 27 tanesinin annenin bulunduğu derin kısma rahatlıkla geçtiği, bazılarının tereddüt içinde olsa da geçtiği, bazılarının ise pleksiglase elleriyle kontrol edip üzerinde emeklenebilir olduğunu görseller bile annenin olduğu derin tarafa ilerlemediği görülmüştür.

Bu deneyde bebekteki yükseklik korkusu ve derinlik algısının doğuştan olup olmadığına yönelik kesin bir sonuç çıkmamış olsa da, annenin mevcudiyetinin bu deneydeki rolü ve etki gücü daha sonraki bazı benzer deneylerde odaklanılan konu olmuştur. Bu deneyin farklı bir versiyonunda;¹⁷ platformun görsel uçurumun bulunduğu tarafından annenin platformun diğer tarafında bulunan bebeğin mimikler, sesler ve el işaretleri kullanarak bebek platformun ortasına geldiğinde yapacağı eylemi etkilemekte ve değiştirmedeki gücüne odaklanılmıştır. Platformun ortasına gelen bebeklerin görsel uçurum ile karşılaştığında, eğer annenin yüz ifadesi ve mimikleri davet edici, kendine doğru çağırıcı ve neşeli olunca bebeklerin anneye doğru ilerledi-

17 James F. Sorce, Robert N. Emde, Joseph Campos, Mary D. Klinnert, "Maternal Emotional Signaling: Its Effect on the Visual Cliff Behavior of 1-Year-Olds", *Developmental Psychology*, Cilt: 21, Sayı: 1, (1985): s. 195-200.

ği ancak annenin yüz ifadesi ve mimikleri, el işaretleri korku ya da kızgınlık (bir tehlikeye işaret edecek şekilde belki de) dolu ise bebeklerin anneye doğru ilerlemediği görülmüştür. Annenin yüz ifadesinin yarattığı duygu, bebeğin görsel uçuruma dair verdiği kararı özsel olarak belirler. Bu deneyle bağlantılı olarak gerçekleştirilen bir diğer deneyde ise ortada görsel bir uçurum olmadığı zaman bebeklerin annelerinin yüz ifadesi ne olursa olsun platformun diğer ucuna, oyuncuğa ya da anneye doğru gittiği görülmüştür. Bu, bebeklerin annelerin duygu ifadelerine en çok bir durum hakkında kararsız kaldıklarında uyduklarını şeklinde yorumlanmıştır. Elbette bu deneylerin eriştiklerini iddia ettiği sonuçlara dair eleştiriler mevcuttur.¹⁸ Bu eleştirilerin burada haklı ya da haksız çıkarılması herhangi bir önem ya da anlam taşımaz bu makale için. Burada önemli olan, söz konusu bir bebeğin hem özfarkındalığı hem de şeylere dair bilişsel yetisi söz konusu olduğunda annenin olumsuzlayıcı ya da olumsuzlayıcı işaretlerinin bebekte yarattığı güven ya da güvensizlik duygusunun bu bilişsel yetileri nasıl derinden şekillendirebildiğine dair bir örneğin mevcut olmasıdır. Bu anlamda aklın evrimsel gelişimine dair teorilerde, bu teorilerdeki evrelerde önemli merkez bir yere yerleştirilmeyen “duygu”ya bu teorilerde daha büyük bir önem verilmesinin gerekliliği biraz daha açık bir şekilde ortaya çıkmış olur.

Son olarak şunu söylemek gerekir ki, aklın evrimsel gelişiminin kendisine nasıl yaklaşırsa yaklaşılsın, hangi açıdan ele alınırsa alınsın, kendisini insanın bilmesine kapalı tutan bir süreç olması oldukça yüksek bir olasılığa sahiptir. Bu durum, en temelinde bu alandaki araştırmacıların kabul etmeleri gereken *insanlığın bir şanssızlığı* olarak mevcuttur. Ancak yine de araştırmacıların bu şanssızlık içinde kendi ufak şanslarını denemelerinden yine de vazgeçmemesi gerekir. Zira insan aklı söz konusu kendi evrimi olduğunda bu şanssızlık içinde çok farklı bir şansa da sahiptir. Nihai bir içbakış [introspection] olarak aklın aklı anlama çabası aklın herhangi başka bir şeyi anlama çabasından çok daha farklı bir düşünsel mekanizma ve seyir içinde işler. Bu seyrin içinde kendine araştırma köşesi bulmak, her araştırmacının bir insan olarak kendi insan olma durumlarına özsel bir borcudur. Sonuçta insan, insanın ne olduğu üzerine düşünmek zorunda değil midir biraz da!

18 Bu eleştiriler için bkz. (1) Karen E. Adolph, Kari S. Kretch, “Infants on the Edge: Beyond the Visual Cliff”, *Developmental Psychology: Revisiting The Classic Studies*, Ed. Alan M. Slater, Paul Quinn, (Londra: Sage Publications Ltd., 2012), 36-55; (2) Nancy Rader, Mary Bausano, John E. Richards, “On the Nature of the Visual Cliff Avoidance Response in Human Infants”, *Child Development*, Sayı:51, (1980): 61-68.

Öz

İnsan Aklının Evrimsel Gelişimi Üzerine: Zıt Görüşlerin Kısa bir Analizi ve Felsefi bir Yorum

Bu makalede insan aklının evrimsel gelişimine dair bazı teoriler incelenmiş ve eleştirilmiştir. Bazı noktada birbirleri ile çelişen bu teorilerin karşılaştırmalı bir okunması üzerinden bu teorilerin ortak olan eksik yanları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu teorilerin felsefe için anlamı üzerine düşünülmüş ve bu teorilerde mevcut olan lineerlik övarsayımı eleştirilmiştir. Ön plana çıkan biliş, kavrayış, anlayış, zekâ, özfarkındalık, bilinç gibi terimlerin yanı sıra duygu kavramının bu terimler ile ilişkisine vurguda bulunulmuştur. Görsel Uçurum deneyi üzerinden bu ilişki açık kılınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Akıl, Evrim, Gelişim, Teori, Felsefe.

Abstract

On the Evolutionary Progress of Human Mind: A Short Analysis of Opposite Views and a Philosophical Interpretation

In this article, some theories about evolutionary progress of human mind are examined and criticised. Through a comparative reading of these theories -which are sometimes contradictory to each other- it has been tried to present the common missing parts of these theories. The meaning of these theories for philosophy has been thought and the presupposition of linearity in these theories is criticised. The relation of the concept of emotion with the terms like cognition, apprehension, comprehension, intellect, self-awareness, consciousness -which stand forward within these theories- is emphasized. Through the visual cliff experiment, it has been attempted to clarify this relation.

Keywords: Human, Mind, Evolution, Progress, Theory, Philosophy.

Kaynakça

- Eleanor J. Gibson, Richard D. Walk, “Visual Cliff”, *Scientific American*, Cilt: 202, Sayı: 4, (1960): 64-71.
- Frederick L. Coolidge, Thomas Wynn, *The Rise of Homo sapiens: The Evolution of Modern Thinking*, (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009).
- James F. Sorce, Robert N. Emde, Joseph Campos, Mary D. Klinnert, “Maternal Emotional Signaling: Its Effect on the Visual Cliff Behavior of 1-Year-Olds”, *Developmental Psychology*, Cilt: 21, Sayı: 1, (1985): 195-200.
- Jean Paul Charrier, *Bilinçdışı ve İnsan*, Çev. Hüsen Portakal, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010).
- John Fiske, *Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi*, Çev. Şebnem Duran, (İzmir: İlya Yayınevi, 2012).
- John Sarnecki, Matthew Sponheimer, “Why Neanderthals Hate Poetry: A Critical Notice of Steven Mithen’s The Prehistory of Mind”, *Philosophical Psychology*, Cilt: 15, Sayı: 2, (2002): 173-184.
- Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, Çev. Kudret Emiroğlu, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006).
- Joseph J. Campos, Rosanne Kermoian, David Witherington, “An Epigenetic Perspective on Emotional Development”, *Emotion: Interdisciplinary Perspectives*, Ed. Robert D. Kavanaugh, Betty Zimmerberg, Steven Fein, (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Publishers, 1996), 119-138.
- Karen E. Adolph, Kari S. Kretch, “Infants on the Edge: Beyond the Visual Cliff”, *Developmental Psychology: Revisiting The Classic Studies*, Ed. Alan M. Slater, Paul Quinn, (Londra: Sage Publications Ltd., 2012).
- Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe Band 29-30, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983).
- Merlin Donald, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, (New York: W.W. Norton & Company, 2002).
- Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: three stages in the evolution of culture and cognition*, (Londra: Harvard University Press, 1993).
- Nancy Rader, Mary Bausano, John E. Richards, “On the Nature of the Visual Cliff Avoidance Response in Human Infants”, *Child Development*, Sayı:51,

İnsan Aklının Evrimsel Gelişimi Üzerine: Zıt Görüşlerin Kısa Bir Analizi ve Felsefi Bir Yorum (1980): 61-68.

- Percy E. Davidson, *The Recapitulation Theory and Human Infancy*, (New York: Columbia University Press).
- Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea*, (Londra, University of California Press, 2003).
- Robert W. Preuce, *Archaeological Semiotics*, (West Sussex: Blackwell Publishing, 2010).
- Stephen Jay Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, (Londra: The Belknap Press of Harvard University Press, 1977).
- Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*, (Londra: A Phoenix Paperback, 2003).

NURETTİN TOPÇU'DA MA'ÂRİF MESELESİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 144-170.

Makale Geliş Tarihi: 25.11.2017 | Düzeltme: 03.03.2018 | Yayına Kabul Tarihi: 01.05.2018

Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN*

Giriş

Nurettin Topçu 1909 yılında İstanbul'un Süleymaniye semtinde doğmuştur. Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi'ni bitirdikten sonra orta öğrenimine Vefa İdadisi'nde devam etmiştir. İstanbul Erkek Lisesi'ndeyken felsefeye ilgi duymaya başlayan Topçu, yurt dışı sınavını kazanarak Fransa'ya gitmiştir. Burada Aksiyon Felsefesinin kurucusu Maurice Blondel'i tanıyan Topçu, bu şekilde başlayan mistisizm ilgisiyle İslâm tasavvufuna doğru yönelmiştir. "Conformisme et révolte" adlı doktora tezini Sorbonne'da savunan ilk Türk'tür. O dönemlerde Fransa'da kalması yönündeki teklifleri geri çevirerek ülkesine dönmüş ve Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmenliği yapmaya başlamıştır. Fakat okul müdürünün bazı öğrencilere geçer not vermesi yönündeki isteğini reddedince İzmir Lisesi'ne tayin edilmiştir. İzmir'de "Hareket" dergisinin yayınına başlayan Topçu tabiri caizse oradan oraya sürgün edilmiştir. H. Bergson (1859-1941) ile ilgili teziyle felsefe doçenti unvanını alsa da İstanbul Üniversitesi'nin kadrosuna alınmamıştır. Nihayetinde birçok okulda öğretmenlik yapan, çeşitli seminerler ve konferanslar veren Topçu, 1975 yılında İstanbul'da vefat etmiştir (Topçu, 2017: 4).

Tarih boyunca eğitim ve öğretim faaliyeti, insanın kendini yetiştirmeyle yakından ilgili olmuştur. Antik Yunan'da "bilgelik sevgisi", bilgi elde etme arzusunu ifade etmektedir. Bu çaba İslâm felsefe geleneğinde "hikmet sevgisi" olarak adlandırılmış ve Aristoteles "muallim-i evvel", yani ilk öğretmen olarak nitelendirilmiştir. Fârâbî (870-950)'ye ise Aristoteles'ten son-

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Seydikemer Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Dr. Öğr. Üyesi

ra “muallim-i sani”, yani ikinci öğretmen lâkabı verilmiştir (Çubukçu, 1977: 24). Dolayısıyla muallim/öğretmen bilge kişidir. Orta Çağlarda (özellikle Batı'da) muallimlik rolünü din adamları üstlenmiştir. Bu dönemde halkı yetiştiren, bir anlamda ruhlara istikamet veren onlardır. Rönesans'tan sonra muallim, laboratuvarlarda, atölyelerde tabiat olaylarını inceleyen, araştıran kişidir. On dokuzuncu yüzyılda muallimi, romantik aşkın telkincisi olarak görürüz. Doğuya, İslâm âlemine baktığımızda ise iki büyük muallim siması göze çarpar. Biri medresenin hâkimi skolastik üstatlar, diğeri ise tarikatların mürşitleri şeyhlerdir (Topçu, 2010b: 64).

Topçu'ya göre en geniş manada ma'ârifin dört unsuru vardır. Bunlar ders, muallim/öğretmen, talebe/öğrenci ve öğretim yeri olan mektep/okul'dur. Ma'ârif düşüncesini, bu unsurların arka planındaki ilim ve insan anlayışına dayandırır. Ders, temel olarak hakikatlerin araştırılmasıdır. Ancak okutulan ders Batı'dan ya da herhangi başka bir yerden alınan bilgileri nakletmekten ve bunları talebelere ezberletmekten ibaretse, orada ma'ârifin ruhu anlaşıl-mamış demektir. Ayrıca muallimi herhangi bir meslekten getirip talebele-re ders verdirmek eğitim sistemini dinamitlemekten başka bir işe yaramaz. Talebe, talebelik dışında başka işlerle meşgul edilip, muallimin vereceği eğitime mektep dışı unsurlar karıştırılırsa eğitim ve öğretimin bir birliği, bütünlüğü yok demektir. Eğer talebeler ve muallimler için onlara has bir alan ayrılmamış ve kendi kültürünü, değerlerini yansıtan bir mektep binası yapılamamışsa, orada milli mektep yok demektir (Topçu, 2010b: 99-100).

Cumhuriyet döneminde geri kalmışlığın sebepleri ve kurtuluş yolları aranırken bir kesim, eskinin tamamen terk edilmesi gerektiğini savunmuş, diğer bir kesim ise Batı'ya özgü bütün yenilikleri reddetmiştir. Oysa cumhuriyet döneminin önemli fikir adamlarından biri olan Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895)'ya göre gelişme, ilerleme kavramı, geçmişin tamamen terkedilmesi anlamına gelmez. Ayrıca unutulmaması gereken bir husus vardır ki, o da Avrupa'yı, Asya'nın medenileştirdiğidir. Fakat geçmişimizin bu muhteşem mirası elimizden kayıp gitmiştir. Her şeyden önce ilmiye sınıfının yozlaşması mülkiye ve askeriye gibi diğer kurumların yozlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Ehil ve erbap olmayanların bu kurumlara yerleştirilmesi düzeni temelinden sarsmıştır (Meriç Yazan, 1992: 66, 128-129). Oysa geçmişte ilim ve irfanından ötürü kişilere kabiliyetine göre unvan verilmiştir. Dahası dinî ve ilmî meselelerde âlim ve imamlar sorumlu oldukları için, ilim ve irfan sahibi olmadan bu unvanların kullanılmasına ne padişah ne de ilim ve irfan sahibi olan kişiler izin vermemişlerdir. Böyle bir şeye cesaret edenler ise cezalandırılmışlardır (Nizâmü'l-Mülk, 2009: 218-226). Dolayısıyla herkes yerini bilmiştir.

Fakat Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde artık bu titizlikten eser kalmamıştır. Kimin hangi makama geleceği çıkar ilişkisine dönüşmüştür. Dolayısıyla devlette ahlâk bozulmuştur. Ayrıca her işin ehline verilmesi gerektiği halde, hak etmeyenlerin bazı memuriyetlere getirilmesi devletin temellerini sarsmıştır (Ahmed Cevdet Paşa, 1960: 73). Cevdet Paşa *Ma'rûzât* adlı eserinde sarayın, devlet dairelerinin ifrat derecesine kaçan israf ve safahatından bahseder (Ahmed Cevdet Paşa, 1980: 7). Örneğin Mısır valisi Said Paşa'nın para yetiştiremeyecek kadar sefahate çok düşkün olduğunu söyler (Ahmed Cevdet Paşa, 1960: 257). Ayrıca Cevdet Paşa, Kırım Savaşından sonra Islahat Fermanı gereği Hristiyanların da devlet memuriyetinde yer aldıklarından bahseder. Oysa onların özellikle siyasette ve dış işlerinde görev almaları devleti müşkül durumlara düşürmüştür. Bunun dışında Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâret-i'ne ehil olmayan kişilerin getirilmesi halkta dahi hoşnutsuzluk yaratmıştır (Ahmed Cevdet Paşa, 1980: 2, 50). Bununla birlikte ma'ârif'in temeli olan sıbyân mektepleri geri kalmış, henüz bu okullarla ilgili hiçbir islahat yapılmamıştır (Ahmed Cevdet Paşa, 1991: 38). Oysa Kırım harbi bize bir ders olup, kendimize çeki düzen vermemiz gerekirken, garip bir şekilde sefahat kapıları iyice açılmıştır (Ahmed Cevdet Paşa, 1960: 8). Diyebiliriz ki her anlamda almamız gereken dersleri almamış, yanıltıcı ısrar ederek önümüzü kapatmaya devam etmişizdir.

Bundan başka Doğu ile Batı hem kültür hem din gibi birçok alanda birbirinden çok farklıdır. Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nin ne yeniliklere karşı kör bir şekilde direnmekle, ne de Batı'nın körü körüne taklidiyle varlığını devam ettirmesinin mümkün olamayacağı görüşündedir (Berkes, 2003: 235). Nitekim ülkemizde Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden itibaren Batı'nın ilerlemesinin asıl sebepleri fark edilememiş, medenileşme farklı anlaşılıp uygulanmıştır. Bu da taklitçilikten öteye gidememiştir. Kısacası çağın getirdiklerine uyulmamıştır. Oysa yapılması gereken, her çağın ihtiyaçlarını dikkate alarak ve geleneksel yapılarla bir sentez oluşturarak geliştirilecek eğitim sistemini kurmaktır. Geri kalmak, hemen her sahada çağın icaplarını yerine getirmemek ya da getirememektir. Zamana göre yapılması gereken şeyler yapılmalıdır, değiştirilmesi gereken şeyler değiştirilmelidir. Ancak bu, eskinin tamamen terk edilmesi demek değildir. Ona göre problemleri temelinden çözmek yerine, yüzeysel tedbirler alınmış, Batı'nın Batı olmasını sağlayan ilmi gelişmelere önem verilmemiştir. Hastalığa yanlış teşhis konulduğu için ya taklitçiliğe gidilmiş ya da bütün yenilikler reddedilmiştir (Anay, 1997: 71-74). Topçu'ya göre de yaratıcılığın yerini taklitçiliğin almış olması bizim en büyük hatamızdır. "Biz İslâm ruhunun gerçek sa-

hibi ve vârisi iken kıtalara medeniyet ulaştırın bir millettik” (Topçu, 2010b: 23) diyen Topçu, artık bu önderliği kaybettiğimiz görüşündedir.

Buna rağmen Topçu gençliği, geleceğin tohumları olarak görür. Batı'nın tekniğe bağlı değerleri, daha çok kazanma hırsı, millet kültürünü yavaş yavaş ortadan kaldırmaktadır. Bütün okullar tekniğin ön plana geçtiği mektepler haline dönüşürken, milli mektep yok olmaktadır. Yabancı eğitim veren okullar ideal mektep haline gelmiştir. Bu durum milli değerlerimizden, kültürümüzden uzaklaşan gençlerin sayısında her geçen gün artışın yaşanmasına sebep olmuştur. Milli mektep olan medreseler, “milletin ruhu ve içtimaî inkişafını takip edememiş ve cihanın fikir ve irfan hayatiyle bağlarını çoktan koparmış olduğundan”, çökmeye mahkûm olmuştur. (Topçu, 2010b: 12). Bunun yanı sıra kendi özümüzden kaçıp Batı'nın kurlsız şartsız taklidine başvurmak kendimizi inkâr etmemize sebep olmuştur. Materyalizmin ve pozitivizmin benimsenmesi ile metafizik bir kenara itilmiş, ruh yok sayılıp, insan etlerle sınırlardan ibaret hale gelmiştir. Akıl ise, eksik olan duyu seviyesine indirgenmiştir. Böylesine yitirdiğimiz bu nesli, Allah'a götüren yolda yeniden canlandırabilmek için, ona göre “organizmadan ilme, ilimden felsefeye, felsefeden sanata ve ahlâka ve nihayet dine” yükselmemiz gerekir. Dahası mektep maddeden manaya yükselmeli, çokluktan birliğe yönelmelidir (Topçu, 2010b: 26). Bunu gerçekleştirecek olan ma'ârifdir. Çünkü bir nesli kurtarmak ya da yok etmek ma'ârifle mümkündür.

Topçu'ya göre son birkaç yüzyıldır gerileyişimizin sebebi kültür ve ma'ârifimizdeki yozlaşmadır. Çünkü tarih boyunca ilme ve muallime gereken değerlerin verilmediği toplumlar yıkılmaya mahkûm olmuşlardır. Ayrıca muallim toplumun yetişmesindeki en büyük katkıya sahip olduğu için, muallimin yozlaşması toplumu da olumsuz yönde etkileyecektir. Çünkü muallim, toplumun önderidir. Son yıllarda açılan mektepler kendi kültürümüzü yansıtmadığı, dahası taklitten öteye gidemediği için bilgi araç haline gelmiş, teknik ön plana geçmiştir. Oysa ma'ârifin amacı “hikmet sevgisi”, “hakikat arayışı”dır. İlmi tekniğe indirgemek, hakikat sevgisini/aşkınlığı değil, daha çok kazanma hırsını ön plana geçirdiği için, ahlâkın geri plana itilmesine neden olmuştur. Gerçek ilimden uzaklaşmanın sonucu olarak ise evrensel insanî değerler yok sayılmıştır.

İlim ve İnsan Anlayışı

Topçu'ya göre ilim, “hiçbir menfaat gözetmeyen ve hiçbir tatmin ile nihayetlenmeyen zekâyı sonsuzluğa doğru götüren tanıma aşkıdır” (Topçu, 2017: 37). “Her fikri, her ilmi düşüncüyü asırlar içinde durmadan işleyen kuvvete ‘ilim zihniyeti’ denir. İlim zihniyeti tenkitçilik, şüphecilik ve hiçbir menfaat

gözetmeyen hakikat aşkından ibarettir ve mutlak iman havzası dışında her hakikat bu murakabeye tâbidir” (Topçu, 2010b: 81). Bir diğer önemli şahsiyetlerimizden biri olan Lokman Hekim de şöyle der; “şu cihanda bana ilimden daha yakın bir dost bulunmaz. İlim hazineye bedeldir; zira hazineyi sen muhafaza edersin, ilim ise seni muhafaza eder” (Nizâmü'l-Mülk, 2009: 79). Millet olarak en büyük hatalarımızdan birisi bu hakikat arayışından, hikmet sevgisinden, dolayısıyla ilimden uzaklaşmış olmamızdır. Bu da diğer hatalara zemin hazırlamıştır. Anlaşıldığı gibi ilmin başlaması için öncelikle bizde sonsuzluk aşkının doğması gerekir. Aslında taklit ettiğimiz Batı ilmi de bu temel üzerine kurulmuştur. Fakat biz görmemiz gereken yeri görmediğimiz için yanılığa düşmüş ve Topçu'nun deyişiyle hastalığa yanlış teşhis koymuşuzdur.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Batı ilminin dayandığı ilkelerin başında gelen karakter de hakikat sevgisi ve arayışıdır. Bu da bilincimizle eşya arasında her türlü menfaatten uzak olan bir münasebetin kurulması demektir. Felsefî düşünce ise ilmin beşiğidir. Modern dönemin önemli düşünürlerinden biri olan R. Descartes (1596-1650), hakikatin iki düşmanı olduğunu ortaya koymuştur. Birisi dışımızdan gelen otorite, diğeri içimizdeki ihtiraslardır. Bu iki düşmandan kurtulduğumuz zaman hakikat yolu bize açılacaktır. Ayrıca bir hareket Topçu'ya göre eğer başkaldırdığı düzene karşılık daha üstün bir düzeni zorunlu olarak kendi içinde taşıyorsa 'isyan' adını alabilir (Topçu, 2010a: 201). Descartes'in “hür olmayan düşünce, düşünce değildir” görüşü de ona göre ilimdeki ilk isyan hareketidir. Asırlardan beri ruhlarda yer eden otoriteleri uzaklaştıran, bu isyandır. Dolayısıyla Batı'da ilim ve hakikat seferberliği, zalim otoritelere karşı isyanla kendine gelmiştir. Aslında hür olan her hareketin bünyesinde bir isyan vardır. Hürriyet her şeyden önce âlimin imtiyazı değildir. İlmi, tüm insanların aklından, âlimi toplumdan ayırmak bir hatadır. Çünkü ilim, toplumda hayat kazanır, âlim de insanlar arasından çıkar. Bu doğrultuda hür düşünce, ilme hayat verecektir. Fakat bu hür düşünce hiçbir kimsenin ya da kurumun tekelinde değildir. Hürriyetin en büyük düşmanı ruhsal zaaflarımızdır. Bu ruhsal zaaflarımızı gideren ilahi kuvvet ise 'aşk'tır (Topçu, 2017: 38-40). Batı'nın zihnine 'aşk' fikrini aşıl原因an Hıristiyanlık olmuştur. İslâm'da ise ilimle ahlâk aynı kökten çıkar. Zira ilim edinmek en büyük ibadettir. *İslâm dinine baktığımızda “hiç düşünmez misiniz, akletmez misiniz” gibi telkinlerin çokça tekrarlandığını görürüz. Bu da insanı düşünmeye, akıl yürütmeye davettir. “Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?”* (Esed, 2004: 937) diyen bir dinin, davranışlarıyla örnek olan ve ısrarla ilmi teşvik eden bir Peygamber'in mensupları olarak biz, ilme bu değeri ver-

mediğimiz için yaptığımız ıslahatlar, inkılâplar toplumu istenilen düzeye eristirememiştir.

Topçu'ya göre eğer Avrupa, İsa'nın yeryüzüne getirdiği 'aşk' ahlâkına, sonsuzluğa ve Allah'a giden yola bağlanmasaydı, bugünkü medeniyetin sahibi olamazdı. Batının dayandığı ahlâk ilkelerinin ilki her şeyin temeli, her şeyden değerli olarak 'insan'ı görmesidir. 'Aşk'ın ve dinin bulunduğu yerde insan en değerli varlıktır. Batı ilminin oluşmasında diğer önemli nokta ilmin realiteye bağlanması ve tecrübeyi kullanmasıdır. Ayrıca ilim, determinizme dayandırılır. Yani aynı sebepler, aynı şartlar altında, aynı sonuçları doğurur. İlerleme fikri, adeta inanç noktasıdır. Yani evrenin sürekli bir oluş içinde olduğuna ve bütün varlıkların bu oluşa ve değişime tabi olduğuna inanılır. Batı ilmini bu sayılan temeller üzerine kurmuştur. Bu ilkelere gelenekte, ailede, dinde, devlette kısacası hayatın her sahasında rastlamak mümkündür. O yüzden çocuk ruhu daha küçük yaşlardan itibaren bunlarla yoğrulur. Bu zihniyetin aşılması bu yüzden ilk mektepte olmalıdır. Bunu üniversiteye has olarak görmek bir hatadır (Topçu, 2017: 44-48). Dahası üniversiteden önce bu eğitime başlamak gerekir. Aksi halde geç kalınmış olur. Çünkü ağaç yaş iken eğilir. İbn-i Haldun'un da dediği gibi "çocukların eğitimi daha fazla köklü olup, daha sonraki yaşlarda alınan eğitime ve öğretime esas teşkil eder. Çünkü kalpler ve zihinler için ilk önce olan diğer melekelerin temeli gibidir" (İbn-i Haldun, 2015: 986).

Batı ahlâkının bir diğer unsuru cemaat fikridir. Cemaat ise, "hepsine üstün olan bir ideale ferdiyetlerini feda ederek birleşen insanların topluluğu"-na denir. Ahlâkî cemaat, fertlerini sonsuzluğa teslim eden, öyle bir topluluktur ki, bütün hareketlerinde onun cemiyet halindeki bütünü de bir fert gibi ele alınarak yine aynı sonsuzluğa teslim edilmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken şey fertlerin kendilerini başkalarının çıkarlarına değil, sonsuzluğa teslim etmeleridir. Çünkü sonsuzluğa bağlanmayan, ferdi gayeler, idealler ihtiraslara bağlanır. İşte bu topluluklar insanlık için tehlike arz ederler. Batı, maddi hadiselerle bağlanan kaideleri tanımayıp, ahlâkı tamamen ruhi ve ideal bir sisteme bağlamıştır. Örneğin içki içmek bir ahlâk olayı değil, kötü bir alışkanlıktır. Sözünde durma, medeni cesaret, maneviyata bağlılık gibi ruhî değerler ahlâkî değerlerdir. Materyalist ahlâkta ise, kim kuvvetliyse o haklı, kim kazanırsa o büyüktür (Topçu, 2017: 50-51). Nitekim Batı, "güç"ü hak olarak görmeye başladığı modern dönemden itibaren, genel itibarıyla materyalist bir ahlâk anlayışını benimsemiştir. Özellikle sanayi devrimi ve sonrası yaşanan gelişmeler sonucunda maddi âlemin galip olması, hakikat sevgisini temel alan ahlâk ile uçurumlara sebep olmuştur. Ayrıca bilim felsefeden ayrıldıktan sonra metafizik temelinden yoksun kalmış, dolayısıyla

metalaşmıştır. Öyle ki ruh ile madde hala çarpışmaktadır. Bu da insanda psikolojik olarak türlü sıkıntılar doğurmaktadır. Çünkü insan hem maddi hem de manevi yönü olan, ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Dolayısıyla insanın her iki yönünün ihtiyaçları da dikkate alınmak zorundadır.

Batı'nın ahlâkında en son basamak ise onun isyan iradesine bağlanmasıdır. İsyân, düzeni bozmak anlamında değildir, aksine o bizde en mükemmel ahlâkî düzeni yaratacaktır. Yani "içimizde sonsuzluk iradesinin nefsimizin sefaletleriyle ihtiraslarına ve bunlardan doğan zulümlere karşı ayaklanmasıdır. Bu ayaklanmanın başlangıcı ve gayesi yine kendi ruhumuzdur". İnsanda başlayan bu hareket doğru yolda ilerlerse insanı Allah'a götürür. Bununla birlikte isyanın kurtarıcı olması için hiçbir menfaat işin içine karışmamalıdır. Dahası isyan, merhamet duygusundan doğmalıdır. Batı'dan hareketle ilim ve ahlâktan bahseden Topçu, aslında Doğu'da ilim ve hakikat seferberliğinin çok daha eski olduğunu, ahlâkın daha derin olduğunu da söyler. Fakat bizim, ilimde 'aşk' ve feragat; dinde ruh ve isyan getirecek Rönesanslara ihtiyacımızın olduğu çok açıktır (Topçu, 2017: 53-54). Topçu'ya göre "biri Allah Kitabı'na düşman olan, öbürü Allah Kitabı'nı midesine sermaye yapan" (Topçu, 2010b: 41) düşünce yapısı değişmedikçe toplumsal olarak kalkınmamız mümkün değildir. Bunun için halktan ya da yüksek zümreden, Doğulu ya da Batılı, muhafazakâr ya da inkılâpçı her ne olursa olsun herkesin el ele vermesi gerekir. Böylece bizi yok eden kin ve nefret ortadan kaldırılmalıdır.

Topçu için milli birlik, duygu ve irade birliğinin ilk ve temel hakikati, halkın üniversitelerle, kalp ve inanış birliği yapmasıyla mümkündür. "Mabet milletin kalbi ise üniversite beyni"dir. Eğer üniversiteler bu birliği kurucu olmazlarsa o milleti bölen, menfaat meydana getiren ve dolayısıyla içeriden kemiren bir hal alır. Oysa Bağdat medreseleri, Nizâmü'l-Mülk'ün zekâsıyla birleşince cihana yayılacak bir milletin temellerini hazırlamıştır. Bunun gibi Paris üniversitesi Fransız milletin kültürünü kurmuş, Alman üniversiteleri ise, idealizmin kurucuları olmuşlardır. Oysa günümüzde üniversitelerimiz milletimizin kültür hayatı karşısında sorumluluk duymamaktadır. Bizdeki üniversitelerin kurucuları, Rönesans sonrası Batı'da duyularımızın ötesinde hakikatin bulunmadığını ifade eden pozitivist anlayışı ve dolayısıyla mutlak hakikat bulunmadığı iddiasını kör bir sevinçle karşılamışlardır.

1 Nizâmü'l-Mülk (1018-1092), Büyük Selçuklu Devletinin vezirliğini yapmakla birlikte Ortaçağ İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarından biri olarak gösterilmektedir. Başta Hasan Sabbâh olmak üzere Batınîlerle askeri, siyasi ve ilmi olarak mücadele etmiştir. Bağdat gibi birçok şehirde kendi ismiyle anılan Nizamiye medreselerini kurmuş, buralara kitaplar bağışlamış ve araziler vakfetmiştir. Bu medreseler ilk resmi eğitim kurumlarıdır. Ayrıca Batınî düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaya çalışarak Sünniliği yaymıştır (Özaydın, 2007: 194-195).

Dolayısıyla üniversitelerimizde ne İbrahim Hakkı'ların ve Yunus'ların ruhu, ne de İbrahim Hakkı'ların ve Yunus'ların ruhunda üniversitelerin tohumları görülmektedir. Bu iki yabancı ruh, iki farklı millet manzarası ortaya çıkarmıştır (Topçu, 2017: 78-81). Ayrıca medreseden daha ileri olma iddiasıyla kurulan üniversitelerin evrensellik noktasında, medreseden daha geri olduğu ortadadır. Çünkü üniversitelerimiz bilim ve bilgiyi tekeline alan Batı'nın taklidi haline gelince, derinliği olmayan diplomalar dağıtan ofislere dönüşmüştür. Oysa diploma cehaletten kurtarmaz. İnsanlar mektebi artık ilim öğrenme yuvası olarak değil, gelecekte bir iş edinebilme aracı olarak görmektedir. Kısacası amaçlar, araç haline gelmiştir. İşte ma'ârifimizdeki sorun tam da bu noktadadır. Batı'nın körü körüne taklidi, şekle bağlı kalan inkılâplar sonucunda açılan yeni kurumlar ve bunların içinde yer alan mektepler ilim sevgisinden uzak, çıkarların ön plana geçtiği, tekniğin putlaştırıldığı, geleneğin ve ruhun kaybolduğu bir düzene dönüşmüştür. Oysa tekâmül amaç olmalıdır. İnsan, ilerleyerek, kendini geliştirerek insanî kâmil noktasına ulaşmalıdır.

Bu yüzden Topçu, ilmin kaynağını metafizik olarak görür. Metafizik içgüdülerimizle yaşamakla yetinmeyip, evreni bütün halinde kavrama çabasıdır. Eğer ilim metafiziğin varlığından hayat alırsa, onun açtığı istikametlere gider. Metafizik meydana getirmeyen milletlerin taklitçi olması kaçınılmazdır. Oysa başkalarının ruhî eseri onları tatmin edemez. Çünkü kültür şahsiyetin eseridir, şahsiyet kültürün değil. Bir millet şahsiyetinden doğar. Şahsiyet, toplumun kendi geleneğine, özüne dayanan metafiziğiyle kurulur. Bunu kaybeden toplumlar ve bireyler önce ruhunu ve Allah'ını, sonra geçmişini, en sonunda da esas davalarıyla birlikte kendi kendilerini inkâr ederler (Topçu, 2017: 56-60). Örneğin Avrupa'ya giden bazı sözde aydınlar Avrupalı olma arzusu içinde, onların değerlerinin savunucusu haline gelmektedirler. Bunlar kendi ülkelerini geliştirmek, ilmi yaymak şöyle dursun kendi "kültür, maneviyat, din, düşünce, ahlâkî özellik ve duyguları" yok etmişlerdir. Dolayısıyla Batı'dan ithal edilmiş, kopyalanmış düşünce ve ahlâk karşısında elleri ve yürekleri boş bir şekilde, dahası muhtaç bir şekilde oturmak (Şeriati, 2009: 98, 315) geçmişimize ihanettir.

Oysa aydınların yapması gereken "zamanın ve toplumun bünyesinde bulunan uyumsuz gerçeklikleri; toplumun duygu, bilgi ve bilincine ulaştırma"dır" (Şeriati, 2009: 87). Dahası bir vizyon kazandırılmalıdır. Bu noktada en önemli unsur dildir. "Kültürün yahut düşünce hayatının uygunluğu ile özgünlüğünü dil yansıtır." Günümüzde kullandığımız dilin büyük kısmı yabancı kelimelerden oluşmaktadır. Bu da kelimeleri dışarıdan olduğu gibi aldığımızı, kendimiz olarak hiçbir şey üretmediğimizi, en azından aldıkla-

rımız üzerinde bile düşünmeyip sadece kopyaladığımızı göstermektedir. Bu yüzden felsefe de üretmemekteyiz. Çünkü dil felsefenin temelidir. Bununla birlikte “hiçbir toplumun aptallığı özünden gelmez”. Bu tamamıyla kültür olayıdır. Dahası eğitim ve öğretim kaynaklıdır (Duralı, 2011: 172-174). Çünkü bir toplumun gelişmesinin, ilerlemesinin, kemâle ermesinin temelinde eğitim ve öğretim vardır. Kendi özümüzü ortaya koymadan biz olarak dünyaya bir katkı sunamayız.

Varoluşçuların “öz, varoluştan sonra gelir”, insan özünü kendi seçer, yani seçim yapmak için önceden var olmak gerekir tarzındaki düşüncesi karşısında Topçu, bizim seçimlerimizi zorunlu kılan bazı sebepler olduğunu ifade eder. Genetik olarak atalarımızın mirasına sahip olduğumuz gibi, büyüdüğümüz çevreden de etkileniriz. Fakat olaylar karşısındaki tavır ve hareketlerimizi kendimiz seçeriz. Dinde suçların affı da aslında insanın kendi halini değiştirmesinden başka bir şey değildir. Her insanın ulaşması gereken amaç başkadır. Dolayısıyla her insan kendi hayat yolunu kendisi bulacaktır. Eğer insan kendi yolunu seçmezse, tesadüfler onun yerine karar verir. Ona göre hikmet kâfi gelmese bile, insan hareket yükünü hür olarak omuzlarına yüklenmelidir. Akıbeti bilinmeyen seçimler yapmak her ne kadar sonucu acı verici olabilse de bir o kadar asil bir duygusunun kaynağıdır (Topçu, 2006: 32-34). Bütün sorumluluk bizdedir. Sonucunda kaybetmek olsa da bu onurlu yükü omuzlarımıza yüklenmeliyiz.

Çünkü bizzat kendi hareketimizle kımıldamazsak, bizim dışımızda harekete hazır olanlar olacaktır. Ve bizsiz hareket edenin, bizim aleyhimize hareket edeceği kuvvetle muhtemeldir. Çünkü sadece somut sahada çalışmak bize varlığımızın bütünü tanıtamaz. Hem somut hem de evrensel olan hareketi olduğu gibi tanımak gerekir. Hareketi aydınlatacak ışık yine kendisindedir. Çünkü hareketin yaşattığı bilinç dışarıdan gelen kuvvetlerle sınırlanmış değildir. Topçu’ya göre bilinçte hürriyet olmaz, hürriyet harekettir. Çünkü bilinçte çokluk ve hareket imkânı vardır. Bilinç birliğe erişince hareket olmak ister. Hareket ise bir defa ortaya çıkınca dal budak salarak ağaç gibi dağılır, yeşerir. “Hareketten dağılan kollar yeni bir hareketi hazırlayacak olan düşünme yetisinin unsurları olurlar. Kâinata dağılıp yemiş ve çiçek veren hareketi hakkıyla anlamak için onu dilekteki birliğe irca etmek gerekir. İşte hakiki ve faal zekâ budur”. Hareketten doğan ve zincirleme olarak yeni hareketler yaratan düşünce kısır değildir. O, aksine kuvvetlerin kuvvetidir. Bu hareketin başlangıcı organizmanın dışarıdan topladıklarıdır. Daha sonra iradenin merkezden çevreye dağılan hareketi başlar. Hareketten ayrılmayan irade ise hem hareketten doğmuştur hem de hareket

yaratıcıdır (Topçu, 2006: 46-49). Dolayısıyla bireysel hayatımız bütünüyle hareketin eseridir.

Bilim yaşadığımız dünyayı duyularla ve deneyle tanıtmaya karşın, felsefe, dünyayı daha geniş bir şekilde ele alır. Temeli rasyonalite olan felsefe, bilimden daha kuşatıcıdır. Din ise, bunlara, yani duyu, deney ve akla imanın da eklenmesidir. Dahası din, 'aşk' ile ilhamın dünyasıdır. Deney ve akıl, dinî hayata disiplin ve düzen sağlayıcı dış araçlardır. Fakat dinin özü değillerdir. Asıl olan imandır. İman ise dışarıdan değil de aksine içimizden kaynaklanan bir bilgi türüdür. Dışarıdan elde edilen bilgiler, onda birer semboldür. İman, ruhu varlıkla birleştirmek suretiyle bizzat onun hayatını yaşatır. Dahası iman, 'aşk'ın eseridir. 'Aşk'ın olmadığı yerde iman yoktur, taklit vardır (Topçu, 2008: 147). "Aşk, sonu olan varlıklar dünyasından sonsuzluğa intikaldir. Sevenin kendi varlığını bırakıp bir nevi mahiyet değiştirme ile sevilenin varlığına bürünmesi, bütün irade kuvvetleriyle ona teslim olmasıdır. Metafizik, böyle bir aşk içinde tapınıştır. Ruhumuzun, eşyanın bütün halindeki hayatına intibakıdır" (Topçu, 2017: 62). Topçu için 'aşk'ın kaynağı olan metafizik, isyanın da başlangıcı olacaktır. Ona göre Allah'a boyun eğmek, insanın kendi benliğine isyan etmesidir. İsyen eden insan adeta insan ile Allah arasında bir geçit haline gelmektedir. Bu, aynı zamanda insanlığın ilâhî tabiata katılmasıdır (Topçu, 2010a: 204).

Zaten ilmin amacı da hakikati tanımaktır. Topçu'nun deyimiyle "hakikat, ruhun sevgilisidir ve bu aşkın çocuğu düşünmektir". Yani eşyadan elde ettiğimiz bilgi bizi düşündürdüğü taktirde değerlidir. Zira düşündürmeyen bilgi kısırdır. Çok bilgi sahibi olmak, düşünmedikten sonra bir anlam ifade etmez. Felsefenin reddedilmesi, düşünmenin reddedilmesidir. Oysa düşünmek, felsefe yapmaktır. Ruh yok ederek, ruh selameti aranmaz. Eşyadan edindiğimiz bilgiler, ancak bizi düşünmeye sevk ederse faydalı olurlar. Çünkü zekâ bir ambar değil, durmadan işleyen bir makinedir. Bilgi de onun hammaddesidir. Dolayısıyla düşünmek, hatırlamak değil, yaratmaktır (Topçu, 2008: 40-41). İşte İslâm medeniyetinin gerileme sebebi düşünmeyi, yaratmayı terk etmiş olmasından kaynaklanır. Tekniğin getirdiği makineleşme sonucu soyut olanı terk edip tamamen somuta yönelmek hem madde hem ruhtan meydana gelen insanı eksik bırakmıştır.

İnsan büyük bir hızla makineleşmektedir. Avrupalı sömürgecilerin Asya ve Afrika'dan getirdikleri hammaddeleri fabrikada işlemeleri tekniği alabildiğince geliştirdiğinden dolayı, sadece insan değil bütün dünya adeta makineleşmektedir. Topçu'ya göre bu kötü gidişatı durduracak olan güç, kültürdür. Çünkü "bir milletin kültürü, onun bütün fertlerinin sahip

olduğu hadiseleri karşılayan duruş şekilleri ile bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir”. Bu değer hükümleri ilim, din, felsefe ve sanat tarafından yaşatılmaktadır. Her toplum bunlara kendi ruhunu, iradesini, karakterini vermiştir. Dolayısıyla kültür, onu yaratan topluma aittir. İçinde yaşadığımız tabiat ise, sömürülmesi gereken bir araç olarak değil, birlikte yaşayacağımız bir ortamdır. Bunun bilincine vararak sınırsız makineleşmeye dur demek zorundayız. Dünyamız, kültürümüz ve değerlerimizle adeta ruh kazanmaktadır. Ancak teknik, kültürün hakimiyetinde değildir artık. Avrupa medeniyeti bu tehlikeyi önleyememiştir. Her şeyi nesneleştiren teknik, insanı kendine esir etmektedir. Ve bunun sonucunda eşyanın, insan ile tanımlanması gerekirken, artık insan eşya ile tanımlanmaktadır. En nihayetinde insan, kendi selamet davasını sağlayacak olan eşyaya, hizmetkâr ve esir olmuştur (Topçu, 2017: 19-23).

Günümüzde bir şeyler meydana getirmek, icat etmek ya da yaşatmak idealinden habersiz, sadece kazanma hırsıyla yaşayan birçok insan vardır. Bu durum bir medeniyet oluşturmaktan ne kadar uzak olduğumuzun göstergesidir. Medeniyet, herhangi bir yerden satın alınacak bir şey değildir. En büyük hatamız, Batı medeniyetini satın alınacak bir şey olarak görmek olmuştur. Halbuki Batı'nın tekniği kendi kültüründen doğmuştur. Bizim de tekniğimiz, kendi kültürümüzden doğmak zorundadır. Bu, tabiat gereğidir. Ancak başka bir önemli nokta daha var ki, o da tekniğin kültürün hâkimiyeti altında olması gereğidir. Eğer tersi olursa, günümüzde olduğu gibi, her şey makineleşir. Dolayısıyla 'insan olma' vasfı kaybolur.

İnsan kavramı, içinde hem arzularını hem acizliğini hem de sonsuzluğa, yani Allah'a uzanan kâmil noktayı barındırır. İnsanın yaratılış gayesi, gönderildiği bu dünyada ilim ve marifet yoluyla tekâmül etmektir. Bu yüzden eğitimden kasıt insanın aklî melekelerinin geliştirilmesidir. Tekâmül ise, ahlâk temelli tutum ve davranış anlamına gelmektedir. Bu yüzden esas itibarıyla bilgi, ahlâk değeri olan bilgidir (Toku, 2002: 126-127). İnsanın tekâmülü Topçu'ya göre şu yolu takip eder: “İlk ve hayvani duyguları yaşamaya başladıktan sonra dikkatli ve disiplinli metotlarla akla teslim edilmeliyiz. Bu mektebin ve terbiyenin işidir. Aklın saltanatını kuran adamlar bizi ilâhî ilhamın eşliğine kadar götürmelidir. Tam ve kurtarıcı teslimiyet ilhama yapıldıktan sonra insan bütünlüğünü anlar, bütünü sever ve cüz'îden sıyrılır. Ruh selamete, insan insanlığına kavuşur” (Topçu, 2008: 19). Hayatın manası tam da burada yatar. Çünkü insanın düşünen bir varlık olması, onun aynı zamanda aşağıdan yukarıya yükselmesinin yolunu da açar. Bu yolu açan ise ona göre ıstıraptır.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) için ıstırap, hayatımızın başlangıç noktası olmadığı taktirde, varoluşumuz dünyadaki en değersiz ve uygun-suz şey olmaya mahkûmdur (Schopenhauer, 2010: 13). İstırap gerçekte bir arınma vasıtasıdır. Dahası hayatın gerçek amacı için çalışır. Kişiyi suçtan alıkoyacak olan ise, merhamet duygusudur (Schopenhauer, 2011: 57, 105). İstırapla birlikte fert olan benliğinden çıkan insan, kâinatın bütününe doğru yürüyen bir yolcudur artık. Kendi iştihalarını reddeden insan, başkalarının sefaletine uzanan ıstırabı benimser. İşte bu merhamet hareketidir. Merhametle kurtuluşa eren ruh, etrafında kurtaracak başka varlıklar arar. Başkalarının sorumluluğunu yüklenir. Saldıran bir varlık olmaktan çıkıp, ıstırap çeken, kurtarmak isteyen, her insanın Allah'ın emaneti olduğunun farkına varan, başkalarına 'aşk' ile yaklaşan bir ruh kazanır (Topçu, 2008: 15-16). Dolayısıyla ıstırap çekmeden hiçbir hakikate ulaşamayız. Hareket etmedikçe de hakıyla hiçbir şeyi tanıyamayız. Hareket, insanla Allah'ın bir terkibidir. Dahası hareket etmek, istenildiğini olmaktır. Bir şey istemek kâinatın bütün başka varlıklarından fedakârlık etmektir. Yani ıstırap, bilinenle istenen arasındaki nispetsizlikten doğar. Hareket bu manaya bir feda, bir feragattir. İnsanda hiçbir menfaat gözetmeyıştır. İnsan, hareketiyle adeta bütün varlığını kâinata verir. Yani insanın kendini kurtarması için yine kendi varlığını feda etmesi gerekir. Bu yolda kendini vermek ise hür olmaktır. Hakiki kurtuluş böyle mümkündür. İnsan, ancak ıstırapla varlığının üstüne yükselebilir. "İstırap çekmek, ruhunda bir bütünlüğün derunî sürurunu duymak, kendi nefesine karşı samimi olmak demektir". Çünkü ıstırap, insanda kendinden başka bir şeyin varlığının göstergesidir. Bir şeyin ıstırabını çekmeyen onu tanıyamaz ve sevemez. İstırap varlığımızı ilahi harekete ulaştırır ve en sonunda hareketimizi Allah'ın hareketiyle tamamlar (Topçu, 2006: 55-57).

Hem Allah'a doğru yönelten ahlâkî faziletler hem de en düşük hayvanî hareketler insanda birleşir. Eğer ıstırap çekmezsek insan olma vasfımızı kaybederiz. İnsan ne tamamen madde üzerine kuruludur ne de sadece ruh-tan oluşur. Hem maddenin hem de ruhun bir dengesi söz konusudur. Bu denge de akıl ve kalp üzerine kurulur. Sevginin ve merhametin hayatımıza hâkim olması için sonsuz bir kudrete olan ihtiyacımız kaçınılmazdır. Tarih bize gerçek ve samimi bir dini yaşayışın her zaman ve her ortamda insanlığın kurtuluşu olduğunu göstermiştir. Dinimizde en büyük değer verildiği insan, ne yazık ki Batı'nın tekniği ön plana geçirmesiyle eşyadan farksız hale gelmiştir.

Medresenin Çöküşü ve Mektep

Ortaçağ'da ilim ve teknolojinin akışı Doğu'dan Batı'ya doğrudur. Öyle ki bu

dönemde yapılan bilimsel faaliyetlerle dünyaya önemli bir miras bırakan İslâm medeniyeti, Antik Yunan'dan aldığı kültür mirasını çeviri faaliyetleriyle tekrar dünyanın hizmetine sunmuştur. Günümüzde dahi birçok Antik Yunan eseri, Arapça asıllarıyla mevcuttur. Halifelerin ve devlet adamlarının “hikmet sevgisi” ve “hakikat arayışı” dolayısıyla dünyanın her yerinden önemli kişilerin eserleri toplanmış, böylece çok büyük kütüphaneler oluşturulmuştur. Ayrıca ilim adamları teşvik edilip desteklenmiş ve böylece Bağdat, Kurtuba Şam gibi İslâm ülkelerinin sarayları adeta birer ilim yuvasına dönüştürülmüştür. Bu çabaları sonucunda Müslüman âlimleri de bir araya getirerek tarihin en büyük entelektüel akademilerinden biri olan Dârülhikme'yi kurmuşlardır. Bağdat'taki bu sanat, bilim ve edebiyat çalışmaları merkezine, Abbasi Halifesi Harun Reşid döneminde Beytülhikme denilmiştir. Oğlu Halife Me'mun döneminde ise daha büyük bir enstitü halini almasıyla Dârülhikme olarak isimlendirilmiştir. İkisi de hikmet evi anlamına gelir. Burada başta Arapça, Farsça, İbranice, Süryanice, Aramca, Yunanca olmak üzere birçok dil konuşulup yazılmıştır (Kolektif, 2010: 46-47).

Dolayısıyla Nizâmü'l-Mülk tarafından kurulan Nizamiye medreseleriyle İslâm ma'ârifi evrensel bir değere ulaştırılmıştır. Çünkü bu medreselerde mezhep ayrımı yapılmadan İslâm dünyasının bütün bilginleri burada toplanmıştır. Amaç hakikate ulaşmaktır. Hakikat ise tektir ve sırf kendinden dolayı değerli olduğu için, nereden geldiğinin bir önemi yoktur. Süfyân es-Sevri (715-778)'nin şöyle söylediği rivayet olunur: “Hükümdarların en hayırlıları ilim erbabıyla ünsiyet peyda eyleyenleridir ve âlimlerin en mazarratları hükümdarla düşüp kalkanlarıdır” (Nizâmü'l-Mülk, 2009: 78). Tarihte ne zaman hakikat arayışından uzaklaşmışsa devlet ve ilim erbaplarının ilişkisi de çıkar ilişkisine dönüşmüştür. Özellikle on ikinci yüzyıldan sonra dogmatizmin ve mezhep kavgalarının artması sonucu bilimsel faaliyetler gerilemiş, iç kargaşalar baş göstermiştir. Ortaya çıkan ahlâkî zafiyet ve İslâm dininin temel prensiplerinden uzaklaşmanın sonucunda Doğu, dinamizmini kaybetmeye başlamıştır.

Topçu için de İslâm âlemi hem medresesiyle hem tarikatlarıyla yozlaştığı için artık ilim üretememektedir. Dönemin inkılâpçıları ise, bu gidişatı tersine çevirmekten oldukça uzaktır. Yani medresenin ruhunu ıslah etmek yerine, onu yıkarak yerine Batı'nın eğitim ve öğretim sistemini koymuşlardır. Dolayısıyla batılılaşma hareketimiz, İslâm kültürünü budayarak yerine Batı kültürünü koymaktan ibaret hale gelmiştir (Topçu, 2010b: 37). Ayrıca medrese son dönemlerinde Batı'dan ilim değil de ilim tarihini almıştır. Din ve dünya meseleleri hakkında felsefede, hukukta ve ahlâkta ilk ortaya konan ve üstatlar tarafından kabul edilen fikirler şüphe götürmez hakikatler diye

kabul edilmiştir. Onlardan sonraki bütün fikir hareketleri ise ilk hakikatlerin tefsir ve izahından ibaret kalmıştır. Tecrübenin zaruretlerinden sıyrılan bu sözde hakikat araştırmasının tefsir ve izah metotları da tamamen sübjektif ve itibarîdir. Ayrıca üstat otoritesi akli mahkûm etmiştir. Tecrübe metodu henüz bilinmemekle birlikte psikolojik araştırmanın değeri ise henüz anlaşılmamıştır. Böyle olunca fikir hareketleri çok dar bir çerçeveye sıkışıp kalmıştır. Dolayısıyla bir üstadın fikri defalarca ele alınıp, bir ağızdan çıkan hüküm 'bu böyle dedi, şu şöyle dedi' nidasıyla ağızdan ağıza geçmiştir (Topçu, 2010b: 80-81). Oysa fikir, zamanla üzerine eklenmesi, belki de tamamen değişmesi gereken bir şeydir. İlerleme zaten bu şekilde gerçekleşir. Yüzyıllar önce söylenen şeyleri, oldukları şekliyle nakletmek düşünceye hiçbir şey katmaz. Bu fikirler artık tarihe mal olmuşlardır. Hiçbir dönemde olmuş bitmiş bir düşünce yoktur. Düşünce her zaman tamamlanmaya muhtaçtır. İşte bu tarz düşünüş şekli otorite tanımamaktır, dahası düşüncenin hür olmasıdır.

Ayrıca düşünmeye başlarken örneğin Descartes'ten değil de Gazâlî'den başlayıp, daha sonra Descartes'e ya da Bacon'a uzanırsak kendi cevherimizi muhafaza edebilir ve kendi dehamızı ortaya koyabiliriz (Topçu, 2007: 158). Her şeyden önce ilmî hakikat, daima en yukarı basamakta bulunur. Onu oraya yükselten vasıtalarlardır. Dolayısıyla Aristoteles gibi İbn-i Sînâ ve Gazâlî'nin fikirleri ilim merdiveninin ilk basamaklarıdır. Yukarı basamaklara ulaşıldığı zaman artık onların işlevi biter. Örneğin, Aristoteles'in basit unsurlar teorisinden bugünkü atom anlayışına ulaştıktan sonra, hakikat münakaşasında onun sözü edilmemektedir. Yani artık Aristoteles hakem değildir. Bu yüzden "Aristoteles böyle dedi" sözü ilmi hükümler verirken söylenmemelidir. Oysa medresede hâkim olan zihniyet, eski üstatlarının nas dışı fikirlerini tekrar ede ede ilim yaptığını zannetmektir. Skolastik, üstatların otoritesini kabul eden, düşünce hürriyeti tanımayan bir zihniyettir. Medrese, bu skolastik zihniyete bürünmüş ve Batı'da sürekli ilerleyen ilim karşısında bu haliyle ayakta kalamamıştır. Çünkü ilim üretilmemektedir. Medrese dışında herhangi bir ilim hayatı da olmadığı için, ma'ârif sistemimiz çökmüştür. Batı'nın seviyesine kavuşmak iddiasıyla kurulan mektep ise, aynı skolastik zihniyeti muhafaza ederek Batı'ya çevrilmiştir. Batı'nın fikirlerini hiçbir şüphe duymadan, hiçbir şekilde eleştirmeden olduğu gibi ve saf bir itaatle alan beyinler, maalesef yeni bir şey üretmekten çok uzak kalmıştır. Dolayısıyla sadece tercüme faaliyeti ve taklitten ibaret olan bu yeni ilim anlayışı hakikat aşkını doğuramamıştır (Topçu, 2010b: 82-83). Dolayısıyla verilen eğitim de Batı'dan alınanları öylece nakletmekten, genç be-

yinlere ezberletmekten öteye geçememiştir. Bu yüzden medresenin yerine yeni bir iddia ile kurulan mektep, tabiri caizse ölü doğmuştur.

Böylesine kör bir taklit, Topçu'ya göre zayıf iradelilerin işidir. Eğer kuvvetli bir iradeye sahip olunsaydı hem maddi dünyamıza hem de manevi dünyamıza ait bilgiler bizi bir ahlâk kültürüne yükseltebilirdi. “Ruh ve insanlık sevgimiz, hayat anlayışımız, din idealimiz ve sanat sevgimiz, bizim kendi meydana getirdiğimiz bu kültürün bölümleri” olurdu. İşte böyle millileşerek şahsiyet sahibi olabilirdik. Çünkü Antik Yunan'da maddenin bilgisinden başlayarak ruhun bilgisine yükseliş, Sokrates'te ilk eserini vermiştir. Eflâtun ise bu meyveyi olgunlaştırmıştır. Bizde ise düşüncenin yol alışığı böyle olmamıştır. İnsanın ruh ve ahlâk yapısına uymayan, kendi kültüründen olmayan hükümler, ilimden ziyade mitolojiyi doğurmaktadır. Medrese, sinesinden bu mitolojiyi atamamıştır. Mektep onun yerini tutmak isterken bir iç dünya araştırmasına büsbütün veda etmiştir. Eskiden sıyrılanlar gözümüzü değil dünyamızı değiştirmek gerektiğini zannetmişlerdir. Oysa eski gözle, eski görüşle her mekânı aynı şekilde görüp aynı tasavvurları edineceğimizi düşünmemişlerdir. Bunun sonucunda ise manevi dünya terk edilmiştir (Topçu, 2010b: 84-85). Bu zihniyetle mektepte okuyan talebeler, yaratıcı hiçbir şey ortaya koyamadan, eleştiriden uzak ve dinî, sanatsal ya da felsefi anlayışa sahip olamadan mezun olmaktadır. Kısacası mektebe girdikleri gibi çıkarlar. Oysa eleştiri yetisini kullanmayan zihin, her adımda yanılmaya mahkûmdur. Talebe her şeyden önce hakikatin peşinde koşmalıdır. Medreseden mektebe geçiş, bir nevi ruhun bilgisinden maddenin bilgisine geçiş olmuştur. Bu ise denildiği gibi bir ilerleme olmaktan ziyade bir gerileyiştir. Çünkü insanı insan yapan asıl yönü manevi olanıdır. Bu gerileyiş iç gözlemi bir kenara itip, maddeye odaklanmıştır.

Oysa bilgi düşünmeye sevk eder. Düşünme, yaratıcı olmanın yolunu açar. Bütün bunların vasıtası ise dildir. Kültürümüzle bağları koparan belki de en can alıcı nokta, dilimiz olmuştur. Dilimizi fakirleştiren, küçülterek haysiyetini azaltan kötü bir ameliyat yapılmıştır. Arap ve Acem dillerinden alınarak asırlardan beri işlenip Türk dilinin hayatiyetini kazanmış kelimeler atılmıştır. Bir yandan öz Türkçe diye Türk dilinin ahengine ve estetiğine aykırı kelimeler, öbür taraftan Fransızca, İngilizce, Almanca terimler ve bu dillerden alınan kelimeler dilimize sokulmuştur. Topçu, bu tarz bir aşağılık duygusunu en az dilimize yakıştırır. Öyle ki Yunancadan alınan lise kelimesi ile Latince'den alınan fakülte ve üniversite kelimelerini, öğretim kurumlarının altına yazmak, ona göre Türk çocuğuna ıstırap vericidir. Bunun çaresi er geç bulunmalıdır. Ayrıca öğretimde ihtisasa değer verilmemiş, ma'ârif-

mizin üzerinde hiç durmadığı bir hatadır (Topçu, 2010b: 87). Çünkü çağımız ihtisas çağıdır.

Topçu, denizin dibine dalmadan ondaki hayatı bilemeyiz diyerek vaktiyle İbn-i Haldun'un eğer bir ilim öğrenmek istiyorsak onda meleke kazanmak gerektiği, basitten zora doğru giderek yüzeyden derine doğru dalmak gerektiği görüşünü dile getirir. Öyle ki o ilim hakkında bilinmedik bir şey bırakılmaması gerekir. Bu yüzden İbn-i Haldun çok farklı alanlarda tahsil yapmaya insanın ömrü yetmez der. Oysa günümüz eğitim sistemi talebelere yüzeysel bir şekilde her bilgiyi yüklemeye çalışmaktadır. Üniversite de dahil mezun olan talebeler hiçbir konuda tam anlamıyla bilgi sahibi değildirler. Bu da sistemin yanlışlığının en büyük kanıtıdır. Dolayısıyla günümüz mektepleri ruhlarımıza yön vermekten de ilim üzerine meleke kazandırmaktan da oldukça uzaktır. Derin bir tefekkür sahibi olmadan, yüzeysel ansiklopedik bilgilere sahip olmak, eğitimde niteliğe değil niceliğe değer vermek, ma'ârifimizin hem ruhunu hem bedenini zayıflatmış, medeniyet ve ilerleme idealinden uzaklaştırmıştır. Amaç mektep sayısını artırmak yoluyla, halkta okuma yazma oranını artırmak olmamalıdır. İyi kötü bir bina yapıp, içine talebe doldurarak; eğitimci olup olmadığına bakmadan, muallimlerini yetiştirmeden eğitim ve öğretimi yürütmek milli ma'ârifimize çok şey kaybettirmiştir. Liyakat esas alınmadan, bilgi ve birikime bakılmadan insanlara mevki verilmesi, mektebin itibarını yok etmiştir. Bu da insana değil mevkiye değer verilmesine yol açmıştır.

Oysa insan hayatında mektebin değiştirici ve dönüştürücü bir etkisi olmalıdır. Dahası mektebini hakkıyla kuran milletler, geleceğini de inşa etmiş olurlar. Medresenin çöküşü sonrasında, Batı model alınarak yeni bir eğitim anlayışına geçilmiştir. Fakat Batının düşünce birikimi üzerinde ne metotlu şüphe ne tenkit ne de fikir mahsullerinin kendi topraklarında sahip oldukları hakikat aşkı hayata kavuşmadan yeni mektepler açılmıştır. Mektep sayısındaki artış aynı oranda ilmi faaliyetleri artıramamıştır. Mektep öğretimi Batı'dan nakledilen fikirlerin körpe zekâlara zorla tıklılmasından öteye geçememiştir. Sırasıyla Fransız, Alman ve Amerikan ma'ârif sistemleri şüphesiz ve tereddütsüz kabul edilmiştir. Topçu'ya göre ülkemizde eğitim açısından facia ise yabancı okulların açılmasıyla başlamıştır. "Garba pence-re açtık" sözüyle artık sonu gelmemek üzere başlayan Batı taklitçiliği, yeni şeyler üretmekten yoksun hale gelmiştir (Topçu, 2010b: 83). Oysa gerçek mektep milli olandır. Bu da milletin kültürünü, ruhunu yansıtan mektep demektir. Dahası mektebin milli olması için o ülkenin muallimlerinin kurduğu eğitim metotları ve müfredatı olmalıdır. O topluma özgü talim ve terbiye esasları, o toplumun kültürünü ve medeniyetini yansıtan binası olmalıdır.

Çünkü her binada ders okutulmaz. Camilerimizin her köşesinde adeta ‘ibadete hazır ol’ sesini işitiriz. İşte bunun gibi mektep binalarımız da ‘ilim ve irfan öğrenmeye hazır ol’ sesiyle yankılanmalıdır. Medreselerimizin, kitapların kalın cildine benzer bir yapısı vardır. Aynı zamanda beli bükük şekilde kendi içine kapanarak kitap okuyan insanı da andırır. Dolayısıyla medreselerimiz de bu sesi yansıtmaktadır. Oysa günümüzde mektep denmeye layık binalarımız maalesef yoktur. Yeni binalar ya devletin başka kurumlardan bozma binalarıdır ya da mektep ruhu ile alakası olmayan yapılarıdır. Oysa memleketimizde bulunan yabancı mekteplerin kendi kültürlerini yansıtan bir üslubu vardır. Örneğin “Fransız liselerinin bir avlunun etrafını saran galeriler halinde, medreselerimizin loşluğuna mukabil kilisenin sahte ruhaniyetini dolduran akademik yapıları; Almanların metafizik düşüncenin azametine teknik zaferin ışıklarını karıştıran kütle mimarisi, Amerikalıların büyük bahçelerin içinde dağınık villâlar halinde serpilen kolejleri bu milletlerin mektep mimarî üsluplarını yaşatmaktadır” (Topçu, 2010b: 98-99). Binasını bile yapamadığımız mektebin, her açıdan ruhunu anlamadığımız ortadadır. Dolayısıyla ne şekil olarak ne de zihniyet olarak milli ma’ârifimiz maalesef yoktur.

Oysa ma’ârif, bize millet olma ruhu kazandırmalıdır. Fakat bu ruhu kazandırmada çok büyük öneme sahip olan ahlâk eğitimi ilkokuldan itibaren verilmesi gerekirken kaldırılmıştır. Liseler zamanla fen lisesi haline getirilmiştir. Üniversitenin edebiyat fakültesinin seviyesi, giderek düşmektedir. Dahası harf inkılâbı hem geçmişle bağlarımızı koparmış hem de bütün birikimimizi sıfıra indirmiştir. Bir anda cahilleşen üniversite gençliği ma’ârifimizin büyük kaybıdır. Günümüzde edebiyatımızı hakkıyla bilen yok gibidir. Tarih okumak, birçok yalan haberle dolu gazeteleri okumakla yer değiştirmiştir. Felsefe ise yerini tamamen siyasete terk etmiştir. Gençlerimiz güncel sorunları siyasetle tanımak gibi bir alışkanlık edinmişlerdir. Bu kolaylık fikrin yerine kaba hareketi getirmiştir. İslâm dünyası Mevlâna’nın ruhu ile yirminci asırda bir muhteşem felsefe yaratabileceği halde bu yapılamamıştır. “Ruhların yapıcısı olan mektebin istiklali feda edilirken kapitülasyonların zehirli yadigârı olan yabancı okullar bu vatanda tünleyen baykuş yuvaları halinde zehirlerini” saçmışlardır (Topçu, 2010b: 29-30). Dolayısıyla ma’ârifte kapitülasyonlar devam etmiş, bir taraftan içeriği niteliksiz din okulları açılırken, diğer taraftan yabancı okulların sayısı artırılmıştır.

Halbuki yabancı okullar kültür emperyalizminin en etkin faaliyet yürüten unsuru haline gelmiştir. Batılılar bu okullar sayesinde toplumsal değişimi, dönüşümü kendi kontrolleri altına alarak kendi amaç ve istekleri doğrultusunda yönlendirmişlerdir. Başta eğitim, ekonomi ve siyaset olmak

üzere hemen her alanda bu değişim ve dönüşümü sağlayacak şartların oluşum zeminini hazırlamaktadırlar Misyoner teşkilatları tarafından kurulan bu yabancı okullar devlet tarafından gerektiği kadar teftiş edilmemiş, programları serbestçe, denetimden geçmeden hazırlanıp uygulanmıştır (Işık, 1990: 46-47). Dolayısıyla amaçları doğrultusunda özgürce faaliyet göstermişlerdir. Bunun sonucunda genç beyinler kendi kültüründen habersiz ve hatta nefret eder hale getirilmişlerdir. Böyle bir neslin dünyada söz hakkı olması, vatanına milletine ilerleme ve gelişme adına verecek bir şeyi olması tabii ki beklenemez. Çünkü taklitten ibaret olan bu kayıp nesil ne Batılı ne de Doğulu olamadan bir ucubeye dönüşmüştür.

Dolayısıyla Topçu için “yabancı mektep, mektebi yıkıcıdır; millet kültürüne sokulmuş hançerdir. Yabancı kültür dilenmekle, zannedilen garplılaştırmak da mümkün değildir. Deve hamuru yemekle deve olunmaz, deve olarak doğmak lâzımdır”. Dahası yabancı kültür, milli kültürü yok eder. Her şeyden önce mektep, milli olmak zorundadır. Aynı zamanda mektep, devlet mektebi de olmalıdır. Çünkü özel okullarda eninde sonunda ticaret, ilmin önüne geçmektedir. Ayrıca mektep maddeden manaya yükselmeli, çokluktan birliğe yönelmelidir. Mektebi ‘aşk’ besler, metotlu düşünce yaşatır. Bu çerçeveden bakıldığında yapılması gerekenlerden biri de Kur’an’ın ruh ve manasını araştırıp ortaya koymaktır (Topçu, 2010b: 55-56). Çünkü maalesef Kur’an’ın manası asırlardır örtülü durmaktadır. Dahası İslâm’ın ve Kur’an’ın felsefesi yapılamamıştır. Bundan dolayı da din ve İslâm adına hatalı ve yanlış olan birçok bilgi ortada dolaşmaktadır. Oldukça tehlike arz eden bu durumdan kurtulmak yine eğitimle mümkündür. Bunun yolu da kendi özümüze dönmek, ciddi çalışmalar yapmakla mümkündür. İlkokuldan üniversiteye kadar millet mektebini kuramadığımız gibi milli ruhtan da hiçbir eser kalmamıştır. Bundan sonra yapılması gereken iş, İslâm’ın gerçek anlayışını elde etmektir. Ayrıca devletin ruh ve zihniyeti de kendi geçmişimizden alınmalıdır. Büyük devlet olmanın yolu budur. Başka kültürleri taklit, bize daha çok zarar vermektense başka bir işe yaramayacaktır.

Ma'ârif Meselesi ve Muallimin Önemi

Ma'ârif sadece talebelere birtakım bilgiler vermek demek değildir. O bir milletin topyekûn hem düşünce hem de yaratıcılık alanında harekete geçmesidir. Dahası “ma'ârif bir cemiyetin düşünüş tarzının, kültürünün ve ideallerinin cihazlanmasıdır”. Düşünüş tarzı, metot demektir. Yani ma'ârif bir milletin gençliğine, metotlu düşünmeyi öğretir. Her türlü otoriteden, çıkar ilişkisinden, kazanma hırsından kurtulmak, hakikatlerin kapısını açacaktır ki işte bu açılış ‘Rönesans’ olacaktır. Dolayısıyla ruhlarımızın bir Rönesans’ı

gereklidir. “Kültür ise bir Rönesans ile elde edilen metodun tatbik edildiği ilim ve felsefe ile bunların vasiliğinden hiçbir zaman ayrılmayacak olan din, ahlâk ve sanat çalışmalarıdır” (Topçu, 2010b: 78). Metotlu düşünüş, ilimle felsefeler doğurur. Topçu’ya göre aklımızı dosdoğru kullanmak demek olan felsefe ise din, ahlâk ve sanatın ilerleyeceği yönü gösterir. Batı felsefesinin Yunan ve Hıristiyan kaynaklarından doğmuş olmasına karşılık bizde İslâm’ın felsefesi yapılmamıştır. Felsefe dersi bütünüyle Batıdan aktarılmıştır. Hakikat sevgisi olan felsefenin, benliğimizde kaynağı kurutulmuştur. Bu sebeple felsefe dersleri de diğer dersler gibi düşündürmekten ziyade, ezbere yönlendirmiştir (Topçu, 2010b: 38). Oysa İbn-i Haldun’a göre herhangi bir ilimde ihtisas kazanmak ya da derinleşmek, o ilimde meleke kazanmakla olur. Bu meleke, anlamak ve ezberlemekten çok farklıdır. Eğitimde asıl olan ezber değil, uygulama ve alıştırmadır (İbn-i Haldun, 2015: 776-778).

Ayrıca Topçu’ya göre ma’ârif demek muallim demektir, dolayısıyla onun eğitim düşüncesinin omurgasını muallim meselesi oluşturur. “Muallim ma’ârif davamızın ana meselesidir” der. Öyle ki ma’ârif yapacak olan da yıkacak olan da odur. Ma’ârif muallimiyle, mektebiyle, talebesiyle herhangi bir otorite tarafından tahakküm altına alınır, ilerlemeden bahsedilemez. Her şeyden önce düşüncenin dolayısıyla muallimin hür olması gerekir. Örneğin, Abbasiler döneminde devlet tahakkümü zirveye çıkmış, İmamı Azam gibi muallimler kırbaçlanarak zindanlarda öldürülmüştür. Topçu’ya göre eğer Osmanlıları olmasaydı, ahlâkın ve ilmin beşiği olan İslâm medeniyeti yok olacaktı. Anadolu’ya yerleşen Oğuzların başındaki büyük muallim Nizâmü’l-Mülk İslâm dünyasına yapılan istilanın anlamını kavramış, daha önce de bahsettiğimiz gibi mezhep farkı gözetmeksizin İslâm ruhunu taşıyan önemli muallimleri, Bağdat’ta açtığı Nizamiye medresesinde toplamıştır. Osmanlılar da muallime çok değer vermiş ve onu baş tacı yapmışlardır. Her şeyden önce padişahlar, şehzadelerini her bakımdan bir muallime emanet etmişlerdir (Topçu, 2010b: 64-65). Muallime verilen bu değer yükselmelerinin de başlangıcı olmuştur. Dolayısıyla diyebiliriz ki tarihimizde ne zaman muallime değer vermiş ve onu yükseltmişsek, devlet ve medeniyet olarak biz de yükselmişiz; ne zaman muallimi alçaltmışsak biz de gerilemişizdir. Medreselerimiz hür olduğu zaman ilim olarak zirveye çıkmışız; fakat ne zaman ki herhangi bir kurumun otoritesi altına girmiş ve hedef ve amaçlar yön değiştirmişse, yani hakikatten sapılmışsa işte o zaman ma’ârifimiz iflas etmiştir. Bu dönemden itibaren muallimler ilmin değil, menfaatin peşinden koşmaya başlamıştır. Hâlihazırda çok çeşitli mesleklerin karışımı olan muallimlik henüz meslek dahi olamamıştır. İdeal muallim, sadece sınıfa zamanında girip çıkan ve müdürüne itaat eden bir

insan olarak ele alınmıştır. Bu durumu çok üzüntüyle karşılayan Topçu için “insanoğluna yapılan zulümlerin en fecisi âlimin cahiller elinde kalması ve kuvveti kullananlar tarafından tehdidir” (Topçu, 2010b: 95).

Bir nahiye müdürünün “üniversite profesörleriniz köy çocuğunu okutmaya başladıkları zaman memleket kurtulacaktır” sözünden etkilenen Topçu, gerçek inkılâbın Anadolu'ya eğitimin en üst seviyesinden yapılacak kalkınmayla gerçekleşeceğini anlayamadık der. Bunu yapabilmek için üniversitede unvan peşinde koşan öğretim üyelerine değil de köyde ağır işler altında beli bükülen, kime uşaklık ettiğini bilmeden bütün kabiliyetlerini harcayan çocukları insanlık için örnek teşkil edecek hale getirmeyi ülkü edinen öğretim üyeleri gerekmektedir. Dolayısıyla asıl mesele bir nesle hakikat aşkını aşılamak meselesidir. Bu, okuma yazma öğretmenin ötesinde bir iştir. Memleketimizin beklediği inkılâbı yapacak olan, bu muallimdir. “Bize fikir ve felsefe meydana getiren değil, maddi randıman veren teknisyen lazım... garpla rekabet edebilmek için büyük fabrikalar kuvvetli silahlar yapmalıyız...biz tenkit ve münakaşa istemiyoruz, sadece kendine verilen vazifeyi iyi yapan insan, iş adamı istiyoruz” diyenler, ona göre kültür ve medeniyetin ne olduğunu bilmeyenlerdir (Topçu, 2010b: 58-59). Hepimizin ruh yapısı muallimin elinden çıkar. “Kime karşı olursa olsun, her düşmanlık, mutlaka kendimize düşmanlıktır” itikadını kalbimize yerleştirecek olan muallimdir (Topçu, 2010b: 66-67). Mektep, bu şuurda olan muallim vasıtasıyla kendi kültürümüzü, kendi dünyamızı yansıtmalı ve insanın mükemmelleşmesini hedef almalıdır. Milli mektep de aslında budur.

Mektep hayatın çeşitliliğini, çokluğunu birliğe kavuşturur. Hayatın gayesi çoktur, mektebin gayesi ise tektir. Çünkü hakikat tektir. Mektep, insan iradesinin takip etmesi gereken yolu gösterir. Bu sebepten denilebilir ki mektep, mabettir. Yani hayatın çokluğuna karşın mektepte birlik vardır. Mektebin mahiyeti, kendini tanımaktır. Mektep öncelikle bir çıraklık yeridir. Çünkü öğrenme her şeyden önce bir çıraklıktır. Mektepte alınan ders Topçu için “ya bir tasavvurdur, hayale mal edilir; ya bir hünerdir, ele mal edilir; ya bir iradedir, iktidarımıza ilâve edilir; ya da bir ‘aşk’tır, kalbe doldurulur. Bunlardan biri halinde benliğimize girmeyip sade hâfızada şuurun dışına asılı bir küfe yük halinde duran bilgiler verici öğretim, faydasız ve mânasızdır” (Topçu, 2010b: 45-46).

Gerçek mektebin yolu kendini hakikate adamaktır. Evrensel bilgi, ilâhî hakikat aşkı olmadan elde edilemez. Evrensel düzeni amaçlayarak hem medeniyetin hem de vicdanların korunmasının sorumluluğu alınmalıdır (Topçu, 2010a: 104). Maalesef mektep bu hakikat aşkının mabedi olamamıştır.

Hakikat aşkı toplumda gereken yeri ve değeri görmedikçe, milli mektepten söz etmekte imkânsız hale gelecektir. Bunun temeli ise dindir. Ona göre “her büyük millet kendi hayatının evrim sırrını ve ebediliğe yönelen hayat yolculuğunun büyük kudretini felsefi sistemden çıkarır”. Bugüne kadar İslâm’ın ve Kur’an’ın felsefesi yapılmamıştır. Bu durum ne kadar gerilerde olduğumuzun göstergesidir. Topçu “Felsefesi olmayan milletin mektebi olmaz” cümlesi yirminci yüzyıl mektebinin kapısına yazılmalıdır der. Milli mektep çökmüş haliyle artık ne medresedir ne de günümüzdeki mekteptir. “Müslüman Türk’ün mektebi, ma’ârif, metafizik ve ahlâk prensiplerini Kur’an’dan alarak Anadolu insanının ruh yapısına serpen ve orada besleyen, insanlığın üç bin yıllık kültür ağacının asrımızdaki yemişlerini toplayacak evrensel bir ruh ve ahlâk cihazı olacaktır” (Topçu, 2010b: 12-13).

Oysa muallimlik ve talebelik özden gittikçe uzaklaşmıştır. Muallimlik artık ne bir iman ve irşat yolu, ne de fikir ve kültürün otorite merkezidir. Talebelik ise, ilim yolculuğu değil de diploma avcılığına dönüşmüştür. Muallimlik, meslek olmaktan uzaklaşıp, memuriyet haline gelmiştir. Dolayısıyla mektep de mabet olmaktan uzaklaşıp, devlet dairesine dönüşmüştür (Topçu, 2010b: 80). Mesleği sadece muallimlik olan ve bu çok değerli vazifeden başka bir iş yapmayanlar toplumda çoğaldığı zaman zafer yaklaşacaktır. Her şeyden önce muallimlerimizi ilim ve irfan seviyelerine yükseltmeye mecburuz. Bunun için Avrupa’nın büyük üniversitelerinde uzun yıllar eğitim almış, çok sayıda muallime ihtiyacımız aşıkardır. Çünkü üniversite mezunlarını doğrudan doğruya muallim kadrosuna almak yanlıştır. Topçu’ya göre liselerimizden en iyi derecelerle mezun olan talebeleri Avrupa üniversitelerinde aşağı yukarı on yıllık eğitime tabi tutmalıyız. Ayrıca bu talebelere Avrupa’daki “agregasyon” imtihanına benzer bir imtihandan başarılı olma şartı da aranmalıdır (Topçu, 2010b: 102).

Nitekim Batı’yı model alan Cumhuriyet dönemi, eğitim sistemini şekillendirmek için 1924 yılında ülkemize davet edilen John Dewey (1859-1952), Türk ma’ârif sistemi ile ilgili raporunda muallimleri eğitim açısından yükseltmek için yabancı memleketlere göndermek gerektiğini söyler. Fakat Batı’nın körü körüne taklidinden sakınılması gerektiğini de vurgular. Eğer amaç ve hedefler belirlenirse sözde ıslahat namına hiçbir etkisi olmayan önlemler alınmamış olur. Türk ma’ârifi ona göre hususi ıslahattan ziyade birkaç senelik devamlı bir gelişim programına muhtaçtır (Dewey, 1939: 2, 8, 21). Bu demektir ki aslında medrese sisteminde yapılması gereken değişiklikler ve çağa uygun düzenlemeler yeterli olacaktır.

Ayrıca muallim, kendini milletin çocuklarına feda etmelidir. Bu fedakârlık savaşta kendini feda etmekten daha değerlidir. Günümüzde kalem, kılıçtan daha önemli hale gelmiştir. Muallimin ilminden ve ahlâkî otoritesinden başka bir otorite tanımayan, ruhların huzur içinde olduğu birleştirici bir disiplin içindeki, millet mektebinin dışında herhangi bir yabancı unsurun karışmadığı mektep milli ve ideal mekteptir. Ayrıca talebeler her sene sonunda muallimin kontrolünde olmayan heyetin yaptığı sınava tabi tutulmalıdırlar. Eğitim kadar önemli olan bir diğer nokta da talebelerin hür iradeleriyle kendi seçtikleri mektebe ve muallime gitmeleridir (Topçu, 2010b: 102-103). Çünkü eğitim her şeyden önce hür olmak zorundadır. Descartes'in "hür olmayan düşünce, düşünce değildir" sözünü esas alan Topçu için, hür olmayan muallim ya da talebe, muallim ya da talebe değildir. Çünkü mahkûm edilen fikir ve irfandır. Düşünce ve kültürün mahkûmiyeti ise, vatanın esareti kadar korkunçtur (Topçu, 2010b: 72).

Ayrıca ahlâk bilgiden daha değerlidir. Bu yüzden bir ilkokul çocuğu, öncelikle bilgin aday olarak değil ahlâklı ve olgun bir insan aday olarak ele alınmalıdır. Çağımız maalesef ilmin önüne tekniği geçirip, her şeyi makineleştirdiği için, insanı da kaba, zalim ya da sevgisiz yapmaya kabiliyetli bir çağdır. Çünkü tek amacı ilerleme olan bir medeniyetin kılavuzu, kalbi ve vicdanı olmayan makinedir. Ma'ârif davamız da ne yazık ki Batı'nın kör bir şekilde taklidi sonucu makineye daha büyük saltanat sağlamak ve farkında olmadan ona daha kuvvetle esir olmak davası haline gelmektedir (Topçu, 2010b: 112). Bu durumda Cemil Meriç, insanlığın önünde iki yol olduğunu söyler: ya kendi kendini imha edecek ya da insanlaşacak. İnsan, zaman ve mekânı aşmak zorundadır. Kişiliğimizi geliştiren şey budur. Çünkü insan et ve sınırlardan oluşan bir varlıktan ibaret değildir. Bizi biz yapan en önemli yönümüz manevi yönümüzdür (Meriç, 2008: 106). Topçu "bize bir insan mektebi lâzım" (Topçu, 2010b: 42) der. Düşünce âleminin feyzine dalan insan için mutluluk maddi rahatlık değil, kendini aşmaktır. Kurtuluş, bu bilinci kazanmakla sağlanacaktır. Bu noktada irade, ona göre insandaki en büyük kuvvettir. Çünkü irade bizim dışımızda olan maddi dünyaya karşı koyduğumuz içsel kuvvettir (Topçu, 2004: 16-17). Herhangi bir Batılı geçmişle övünürken, biz bu duyguyu maalesef kaybetmiş durumdayız. Dahası kendi kararlarımızı veremez haldeyiz. Başkalarının kararlarını kendimize, toplumumuza uyguluyoruz. Kendi idealimiz olmadığı için yabancı idealleri taklit ediyoruz. Hatta kendi inançlarımızı değil, bize yabancı olan inançları savunuyoruz. Bunun sonucunda ise kendi iradesi, ruhu, idealleri olmayan bir millete dönüşmüş durumdayız.

Sonuç

Topçu ma'ârifî; muallimi, talebesi ve mektebiyle bir bütün olarak görmektedir. Toplumun kalkınması ma'ârifin, mektebin milli olmasına bağlıdır. Dünyadaki gelişmeleri takip ederek çağa ayak uydurmak da çok önemlidir. Ama körü körüne taklitten kaçınmak gerekir. Yani eski ve yeni arasında bir iyi denge oluşturmalıdır. Bizi biz yapan değerlerden uzaklaşılmalıdır. Yapmamız gereken ma'ârif, hem geleneği hem de yeniliği bir dengeye oturtacak olan ilim anlayışına dayanmalıdır. Ayrıca insan, materyalist ve pozitivist anlayışın ortaya koyduğu sadece maddi yönü olan bir varlık değildir. Aksine insanı insan yapan asıl yönü maneviyatıdır. Bu yüzden metafiziğe de ayrı bir önem verir. Her an Allah'ın huzurunda olduğumuzu bilerek yaşamak, her hareketimizin bir ahlâkî değeri olduğunun farkına varmaktır. İnsan sevgisi bunun içinde saklıdır. Bu düşünceyi gençlere kazandıracak olan mekteptir. Her şeyden önce muallim, bir tüccar değildir. Günümüzde din görevinin bile parayla yapıldığı bir düzen tersine çevrilmek zorundadır. Tabi bu olumsuz tablo ümitsizliğe neden olmamalıdır. Çünkü insan kendi hareketlerinden sorumludur. Ve Topçu için hürriyet gibi sorumluluk da verilen değil alınan bir şeydir. Siyasette, eğitimde kısacası her alanda ahlâktan uzaklaşsak da bunu geri döndürecek olan yine bizleriz. Nihayetinde medreseler bizim kültürümüzdür. Onu evrensel bilginin üretildiği mekânlar haline getiren de bizdik, yozlaştıran da biziz. Tekrar düzelterek olan yine biziz.

Bireyleri ve dolayısıyla toplumu yetiştiren muallimler hem topluma yön verir hem de zincirleme olarak bütün dünyayı etkiler. Nitekim önemli ilim adamları, siyasi aktörler hep bir muallimin eseridir. Bu yüzden ma'ârif açısından, muallim en önemli unsurdur. Genel olarak ülkemizde muallimlik mesleği, doktorluğun, mühendisliğin, hukukun gerisindedir. Bu durum muallime verdiğimiz önemin bir göstergesidir. Mektepte okumak pratik hayata bir hazırlık olarak görülmektedir. Yani günlük hayatın gayesi, ebedi değerlerin önüne geçmiştir. Millet ruhundan uzaklaşan okul, fabrikaya eleman ya da devlet dairesine memur yetiştirmekten ibaret hale gelmiştir. İşi sadece ilim ve irfan öğrenmek olması gereken talebelere okullarda ders dışı birçok görev yüklenmektedir. Her tür siyasi çekişmenin kaynağı haline gelen mekteplerimizde, gençler kolayca kandırılabilir, farklı amaçlara hizmet ettirilebilir hale gelmiştir. Ahlâk ve terbiyenin yok olduğu, ruhu olmayan, ideali olmayan eğitim ve öğretim, insanı aşağı seviyeye indirmektedir. Her ne kadar ilerleme olarak gösterilse de bu durum insanlık namına bir gerileştir. On yedinci yüzyıldan sonra bilgiyi güç olarak gören Batı medeniyeti için gerekli olan şey, artık insanın mükemmelleşmesi değil, fabri-

kalara kalifiye eleman yetiştirmektedir. Bilgi ve teknoloji hakkın yerine gücü geçirmiştir. Sanayileşme, insanı da doğayı tahrip ettiği gibi tahrip etmekte ve sömürmektedir.

Yapılması gereken kendi özümüzü kaybetmeden dünyadaki gelişmeleri takip etmek, çağın gereklerine uymaktır. Bizi uçuruma götürecek olan nasıl muallimiyle, mektebiyle ma'ârifimiz ise, kurtaracak olan da yine odur. Fakat bugün ma'ârif sistemimiz insan ruhunu makineye esir etmiştir. Her ne kadar teknik ilimden zorunlu olarak çıksa da bütün hayatımızı tekniğe teslim etmemeliyiz. Çünkü teknik dediğimiz şey sadece ilimlerin uygulamasıdır, dolayısıyla ilimlerden sonra gelir ve ona tabidir. Ancak ilmin arkasından giden teknik huzur verir. Hakikat sevgisi, tekniğe feda edilmemelidir. Dahası çocuklarımızı bu hakikat sevgisi ile yetiştiremezsek ahlâkımız ve insanlığımız iflas eder.

Nitekim Topçu'ya göre bir memlekette gazeteler siyasi olgunlukta insan yetiştirememişse, o memlekette gazete mektep olamamış demektir. Eğer bir memleketin gençliği Allah'a giden yolu kendi iç dünyasında aramıyorsa o memlekette aile mektebi olmadığı gibi geleceğin teminatı olan gençlikte kaybedilmiş demektir. Bir toplumda fakirlere, yetimlere sessiz sedasız yardım edilmiyorsa ya da cennet hırsıyla yardım yapılıyorsa o toplumda din mektebi kurulmamış veya yıkılmış demektir. Bir şehrin insanları kalabalıktan dağlara, akarsulara kısacası doğaya kaçarak rahatlamıyorsa, o şehirde sanat mektebi açılmamış demektir. Kısacası mektep, kendi dünyamızı yansıtmak zorundadır. Hem devlet hem aile hem ticaret hem ordu kısacası her saha mektep haline getirilmelidir. Bu bir bilinç kazanmadır. Eğitim sistemimiz ilkokuldan liseye kadar her sene döne döne tekrar edilen, birbiri üstüne yığılmış tarihi bilgi yığınının başka bir şey değildir. Yeni bir şey üretmekten uzak, makineleşmiş sistemin bir parçası haline gelen talebeler, adeta hayat gayesi olmadan yaşamaktadırlar. Sonuç olarak birçok konuda eğitim alan, fakat maalesef hiçbirine tam olarak vakıf olamayan bireyler yetişmektedir. Hedefsiz, gayesiz bir eğitim, hem yaratıcılıktan, bir şeyler üretmekten hem de 'insan' yetiştirmekten uzaktır.

Öz

Nurettin Topçu'da Ma'ârif Meselesi

Eğitim yediden yetmişe herkesi ilgilendiren, insan hayatının en önemli süreci olup doğumdan ölüme kadar sürer. Bu çalışmada Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinin önemli simalarından biri olan Nurettin Topçu'nun ma'ârif, yani eğitim ve öğretim sistemi üzerine görüşlerinden bahsedilecektir. Topçu ma'ârif anlayışını muallim, talebe, mektep ve bunların arka planındaki ilim ve insan anlayışına dayandırır. Kendisi de her şeyden önce bir muallimdir. Yaşadığı dönemde dürüstlüğüyle ve adaletiyle tanınan Topçu, düşüncesini İslâm'dan kaynaklanan ahlâk üzerine inşa etmiştir. Ma'ârif konusundaki düşüncelerinin en önemli ögesi de muallim meselesidir. Muallim demek bütün eğitim sisteminin omurgası demektir. Muallimi olmayan bir sistemin temeli çöker. Çünkü bireyleri ve dolayısıyla toplumu yetiştiren muallimler hem topluma yön verir hem de zincirleme olarak bütün dünyayı etkiler. Bu yüzden muallim hem eğitim ve öğretim sisteminin hem de toplumun en önemli unsurudur. Verilen eğitim tekniğın yanı sıra hikmet sevgisine, hakikat arayışına da yönelmek zorundadır. Aksi halde evrensel değerlerden ve insanî olmaktan uzak, mekanik bir hâl alır.

Anahtar Kelimeler: Ma'ârif, muallim, ilim, mektep, talebe.

Abstract

The Question Of Ma'ârif (Education And Training System) In The Nurettin Topcu

Education covers everyone, and everyone needs it because it is the most important process of human life and it continues from birth until death. Nurettin Topcu's views on the education and training system will be mentioned in this study. Topcu was one of the most important figures of Turkish thought in the Republican era. Topcu bases its education thought on understanding of science and humanity at the background of teacher, student and school. He is also a teacher at first. Topcu was known honestly and justly in his lifetime, built his thought on the morality arising from Islam. The most important element his thought about the education and training system comes from questioning the teacher. According to him the most important element of the education and training system is the questioning the teacher. Since, teacher is the backbone of the education system. It is not possible for an educational system to be existed without teachers. Because teachers teach and lead the all society. Thus, teachers have the power to influence the whole world. That's why the teachers are the most important elements of the education system and the society. Education should be directed to the wisdom and search for truth together with technique. Otherwise education will be far from universal values and away from being human, mechanized.

Keywords: Ma'ârif (education and training system), teacher, science, school, student.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. 1980. *Ma'rûzât*. [dü.] Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı, 1980.
- —. 1991. *Tezâkir-i Cevdet 40-Tetimme*. [dü.] Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- —. 1960. *Tezâkir-i Cevdet II (13-20)*. [dü.] Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960.
- Anay, Harun. 1997. *Ahmed Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997. Ahmet Cevdet Paşa. s. 67-77.
- Berkes, Niyazi. 2003. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi, 2003.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. 1977. *İslâm Düşünürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977.
- Dewey, John. 1939. *Türkiye Maarifi Hakkında Rapor*. İstanbul: Devlet Basımevi (T.C. Maarif Vekilliği), 1939.
- Duralı, Şaban Teoman. 2011. *Sorun Çağının Anatomisi*. [dü.] Mehmet Sabri Genç. İstanbul: Şûle, 2011.
- Esed, Muhammed. 2004. *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*. [çev.] Ahmet Ertürk Cahit Koydak. İstanbul: İşaret, 2004.
- İbn-i Haldun. 2015. *Mukaddime 2*. [çev.] Süleyman Uludağ. 11. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Işık, İhsan. 1990. *Kültürümüzün Kimliği*. İstanbul: Ünlem, 1990.
- Kolektif. 2010. *Dünyamızda İslâm Mirası*. [dü.] Salim T. S. Al-Hassani, Talip Alp ve Salim Akdüz. [çev.] Salih Tahir. Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2010.
- Meriç Yazan, Ümid. 1992. *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*. 3. İstanbul: İnsan, 1992.
- Meriç, Cemil. 2008. *Umrandan Uygarlığa*. [dü.] Mahmut Ali Meriç. 14. İstanbul: İletişim, 2008.
- Nizâmü'l-Mülk. 2009. *Siyasetname*. [çev.] Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2009.
- Özaydın, Abdulkerim. 2007. *Nizâmülmülk*. [kitap yaz.] İSAM. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007, Cilt 33, s. 194-196.
- Schopenhauer, Arthur. 2011. *Din Üzerine*. [çev.] Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say, 2011.
- —. 2010. *Hayatın Anlamı*. [çev.] Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say, 2010.

- Şeriati, Ali. 2009. *Ne Yapmalı*. [çev.] Hicabi Kırlangıç ve Murat Demirkol. Ankara: Fecr, 2009.
- —. 2009. *Öze Dönüş*. [çev.] Ejder Okumuş. Ankara: Fecr, 2009.
- Toku, Neşet. 2002. *İlm- Umran (İbni Haldun'da Toplumbilimsel Düşünce)*. 2. Ankara: Akçağ, 2002.
- Topçu, Nurettin. 2017. *Amerikan Mektupları-Düşünen Adam Aranızda*. [dü.] Ezel Erverdi ve İsmail Kara. 4. İstanbul: Dergâh, 2017.
- —. 2004. *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*. [dü.] Ezel Erverdi ve İsmail Kara. 2. İstanbul: Dergâh, 2004.
- —. 2008. *İslâm ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf*. [dü.] Ezel Erverdi ve İsmail Kara. 5. İstanbul: Dergâh, 2008.
- —. 2010a. *İsyan Ahlakı*. [dü.] Mustafa Kök ve Musa Doğan. 5. İstanbul: Dergâh, 2010a.
- —. 2017. *Kültür ve Medeniyet*. [dü.] Ezel Erverdi ve İsmail Kara. 17. İstanbul: Dergâh, 2017.
- —. 2010b. *Türkiye'nin Maarif Dâvası*. [dü.] Ezel Erverdi ve İsmail Kara. 6. İstanbul: Dergâh, 2010b.
- —. 2006. *Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi*. [dü.] Ezel Erverdi ve İsmail Kara. 2. İstanbul: Dergâh, 2006.
- —. 2007. *Yarıncı Türkiye*. [dü.] Ezel Erverdi ve İsmail Kara. 6. İstanbul: Dergâh, 2007.

HERMENEUTİK VE PSİKANALİZ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 171-202.

Makale Geliş Tarihi: 10.01.2018 | Yayına Kabul Tarihi: 12.04.2018

Erdal İŞBİR*

Giriş

Teolojik yorum sorunuyla ortaya çıkan hermeneutik, Ast¹ ve Schleiermacher'in² geliştirdiği "genel metin yorumu" prosedürüyle felsefi bir soruna dönüşmüştür. Dilthey'in³ bilimlerinin yöntemi olarak geliştirdiği hermeneutik,³ ortak teorik kabullere dayanması bakımından bu prosedürün devamı niteliğindedir. Teorik bir etkinlik olarak kabul edildiğinde, yorumun eleştirisiyle ilgisi, metnin tarihsel arka planını ve yazarının psikolojik niyetini açıklama amacına göre belirlenir. Bu bakımdan *yorum*, bir metni, yazıldığı çağın koşulları içinde değerlendiren ve yazarının diğer metinleriyle karşılaştıran bir eleştiri olarak kabul edilir. Bir metni kendi gerçekliği içinde ele aldığından, yani okuyucunun koşullarını dışarıda bıraktığından, yorumun teorik bir etkinlik olarak kabul edilmesi, onun eleştirel işlevini de sınırlar. Oysa Kant'tan beri biliyoruz ki, eleştiri ancak öz-eleştiriye dönüştüğünde, gerçek değerine kavuşur. Peki, hermeneutik yorum sorunu, öznenin kendisine yönelik bir eleştiriye nasıl dönüşür? Bu dönüşümün psikanalizle ne gibi bir ilgisi vardır? Bu ilgi nasıl bir öneme sahiptir? Diğer bir deyişle, psikanalizin, Lacan'ın ifadesiyle, nasıl bir "hermeneutik hak talebi" vardır?⁴ Bu sorulara verilecek yanıtlar, hermeneutiğin psikanalitik değerini ortaya

* Adana Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Dr.

1 Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Ed., Jos Thomman, 1808.

2 Schleiermacher, *Hermeneutic and Criticism and Other Writings*. Çev., ve Ed., Andrew Bowie, Cambridge, 1998.

3 Dilthey, *Introduction to Human Sciences, Selected Works, Volume I*, Çev., Michael Neville, Jeffrey Bar-nouw, Franz Schreiner, Rudolf A. Makkreel ve Ed., Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, New Jersey, 1989.

4 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, Çev. Nilüfer Erdem, İstanbul, 2013, s.14.

koyacağı gibi, psikanalizin de hermeneutik talebini gösterecektir.

Şüphesiz böylesi bir inceleme, *yorumun*, öz-eleştiriye dönüşmesinin izlerini sürmemizi gerektirmektedir ve bunun dönüm noktası, Heidegger'in ontolojik kabullere dayanan fenomenolojik hermeneutiğidir. Heidegger *ön-yapılı* bir etkinlik olarak kabul ettiği hermeneutiği, Dasein'in kendi tarihselliğinde kendi devinimini, yani "kendi olmak ya da olmamak imkânını" belirleyen *yaşama deneyimi* olarak tarif eder.^{5,6} Ast, Schleiermacher ve Dilthey'da anlama ve yorumun epistemolojik ön-koşullarını ifade eden *hermeneutik döngü* kavramı, Heidegger için artık *özneninyaşama deneyiminin tarihselliğinin* ifadesidir.^{7,8} Epistemolojik olandan ontolojik olana geçişi ifade eden bu dönüşüm, öznenin yorum aracılığıyla, "bir şeyi bilmekten" önce, kendi varlığını kurduğunu ima eder. Psikanalizin temel kabullerinden biri olan *dinamik kişilik* anlayışıyla⁹ uyumlu görünen Heidegger'in bu *tarihsel varlık* anlayışı, öznenin kendi varoluşuna odaklanır. Benlik, artık duyuşsal olarak tamamlanmış bir bütünlük değil, ötekiyle bir birliktelik içinde sürekli yeniden kurulan bir varoluştur.¹⁰ Bu varoluşçu bakış, benliği, öznenin, "başkasıyla birlikte yaşadığı bir dünya içinde", kendisini anlaması ve yorumlaması olarak kabul ettiğinden, hermeneutik bir boyuta sahiptir. "Başkasıyla birlikte bir dünya içinde bulunmanın", öznenin kendisini başkasına nasıl görünür kıldığına ilişkin fenomenolojik bir zorluk yarattığının farkında olan Heidegger, bunu *iletişim*fikriyle aşar. İletişim aracılığıyla özne, dil içinde kurduğu varoluşunu başkasına iletir.¹¹ Heidegger için iletişimin asli unsuru olan *konuşma*,¹² özne ve öteki arasındaki ontolojik mesafeyi hem kapatır hem de yeninden açar. Lacan için de özne ve öteki arasındaki ilişki bu "boşluktan" doğar ve bu "boşluk" öznelarası ilişkiyi dikey değil döngüsel kılar.¹³ Lacan'ın "boşluk" fikrinin Heidegger'in hermeneutiğiyle ilgisi, bizi temel bir sorunla yüzleşmeye zorlar. Anlamın dilsel aktarımını gerektiren *yorum, psikanalitik bir terapi* biçimine nasıl dönüşür?¹⁴

5 Heidegger, *Being and Time*, Çev., Joan Stambaugh, Albany, 1996, s.10.

6 Gadamer, *Truth and Method*, Çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York, 1989, s.xxx.

7 Heidegger, *Being and Time*, s.143.

8 Gadamer, *Truth and Method*, s.266.

9 Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, Çev. Selçuk Budak, İstanbul, 1999, s.18.

10 Heidegger, *Being and Time*, s.137.

11 Heidegger, *On the Way to Language*, Çev. Peter D. Hertz, Cambridge, 1982, s.135.

12 Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Çev. Albert Hofstadter, London, 1975, s.190.

13 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s.219.

14 Kris, "Ego Psychology and Interpretation In Psychoanalytic Therapy", *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.77-93, New York, 1955, ss.89-91.

Bu sorun, esasında dilin yapısına ilişkindir. Psikanalizin hermeneutik hak talebi, yorumun dilsel işlevine ilişkindir. Bu işlev, dilin sadece anlam aktaran değil aynı zamanda anlam kuran ve yanlış anlamları düzelteren bir etkileşim olarak kabul edilmesiyle ortaya konabilir. İşte Gadamer'in *ufukların kaynaşması* fikri, dilin bu işlevine tutunması bakımından, *hermeneutik* ve *psikanaliz* ilişkisinin kurulabilmesini sağlar. Gadamer'in hermeneutiği, yorumu, teorik bir etkinlik olmaktan çıkarıp, öznelerarası dilsel bir etkileşime dönüştürür.¹⁵ Bununla ilgisinde anlama da artık, bir metin karşılaştırması ya da açılınması değil, öznelerin *soru-cevap diyalektiği* biçiminden bir diyalogla, "ortak bir anlayışa" ulaşmasıdır. Özne ve öteki arasındaki dengesiz ilişkiyi ifade eden bu diyalog, yanlış anlama ya da öznenin kendini gizlemesi ve bastırması olanağını taşıdığından "tehlikeli bir serüvendir".¹⁶ İşte öznenin diyalog sürecinde kendisini gizlemesine ve yanlış anlamasına neden olan önyargılarıyla yüzleşmesi ve onların üstesinden gelmesi,¹⁷ *hermeneutiğin eleştirel görevidir*.¹⁸ Psikanalizin analist-hasta diyalogunu andıran Gadamer'in anlama modeli, hermeneutiğin eleştirel sınırlarını, öznenin koşullarını da içine alacak şekilde genişletmiştir. Peki, öz-eleştiriye dayanan hermeneutiğin psikanalitik sınırı neresidir? Ortak bir anlayışı amaçlayan ben-sen diyalogu ile analist-hasta diyalogu arasındaki ilişkiyi ve farklılığı da ortaya koyacak yanıt, sadece hermeneutiğin psikanalitik sınırını değil psikanalizin temel savlarının hermeneutik değerini de gösterecektir.

Hermeneutiğin Evrensellik İddiası ve Eleştirel İşlevi

Gadamer'in *ufukların kaynaşması* fikriyle açıkladığı anlama modeli, *etki tarihi* ilkesine dayanır. Anlamanın "verili bir nesneye" değil, "onun tarihsel etkisine" yönelik olduğunu ifade eden bu ilke,¹⁹ *festival* metaforuyla açıklanır. Buna göre nasıl ki her festival yaşanmış bir olayın, o yılın koşullarına göre özgün bir biçimde yeniden kutlanmasıysa, anlama da öznenin, tarihsel bir nesnenin şimdiye yansıyan ufkuyla girdiği etkileşimdir. Bu, öncelikli olarak öznenin kendisini tarihsel bir ufuk içinde kavradığı anlamına gelir.²⁰ İşte *bir etkileşim olarak anlamanın* başarısı, öznenin içinde bulunduğu tarihsel ufku aydınlatmasına bağlıdır. Taşındığımız geleneği ve sahip olduğumuz önyargıları ifade eden tarihsel ufukumuzun aydınlatılması, Gadamer için hermeneutik refleksiyonun eleştirel görevidir. Hermeneutik refleksiyonun bu

15 Gadamer, *Truth and Method*, s.306.

16 Gadamer, *Reason in the Age of Science*, Çev. Frederick G. Lawrence, Massachusetts, 1998, ss.109-110.

17 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Çev. ve Ed., David E. Linge, London, 1977, s.8.

18 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s.25.

19 Gadamer, *Truth and Method*, s.xxxi.

20 Gadamer, *Truth and Method*, s.300

görevi, psikanalizin de talebidir. Çünkü nevrotik hastaların patolojik semptomlarının bir anlamı olduğu kabulüne dayanan psikanalizin²¹ amacı, öznenin yaşamını “risklerden ve çatışmalardan arındırmak değil, bireyin kendi sorunlarını kendi başına çözebilecek beceriyi kazanmasını” sağlamaktır.²² Self-refleksiyona dayanmaları bakımından, hermeneutiğin eleştirel görevi, psikanalizin amacıyla ilişkili gibi görünse de aslında özneye gizli duran bir şeyi açığa çıkarmadığından psikanalizin amacından farklıdır.

Öznenin kendisinin bile bilincinde olmadığı bir arzuyu açığa çıkarmayı değil de özneyi, “onu dünyaya kapatan önyargılardan vazgeçirmeyi” amaçlayan hermeneutik refleksiyon, ben-sen diyalogu sürecinde, tarafların kendi önyargılarını sınımasını sağlayarak ortak bir anlayışa ulaşmasını olanaklı kılar. Bu konuda tarafların kendilerini birilerine açmasının, ortak anlayışa ulaşmanın ön-koşulu olarak belirlenmesi,²³analistin hoşgörüsü ve hastanın tedaviyi kabulünü içeren psikanalizin “yapısal dostluk” kavramıyla²⁴belli bir ilgiye sahiptir. Çünkü nasıl ki ortak bir anlayış, öznelere birbirlerini “ben” olarak tanımalarını gerektiriyorsa, psikanalizin başarısı da hastanın, analisti doktor olarak kabul etmesine ve analistin de hastayı önyargısız dinlemesine bağlıdır. Her iki durumda da soru-cevap diyaloguna bağlı olan diyalog, ontolojik ve dilsel bir zeminde iş görür. Daha açık bir deyişle, hem ortak bir anlayışa ulaşmayı amaçlayan hermeneutik diyalog hem de hastanın, bilincinde olmadığı bir anlam bağlamının bilincine varmasını amaçlayan psikanalitik diyalog, özne kendi benliğinden hareket ettiğinden *ontolojik*; öteki ile iletişime geçerek yeniden kendisiyle yüzleştiğinden *dilseldir*.

Anlam taşıyan her şeyin dilselliğini ifade eden *dilin evrenselliği ilkesi*²⁵ gereği, anlam aktarımına dayanan ve ortak anlam kuruluşunu amaçlayan diyalog tarzı hermeneutik modelin de kapsam konusunda bir *evrensellik iddiası* vardır. Gadamer ve Habermas arasındaki tartışmanın konusu olan bu evrensellik iddiası, diyalog sürecinde iş gören *hermeneutik self-refleksiyonun* dilsel sınırlarını aşmadığına işaret eder. Daha açık bir deyişle, diyalog sürecinde öznenin kendisine yönelik alması gereken *eleştirel mesafe*, dilin sınırları dışına çıkmak demek değildir. Yabancılaştırıcı eleştirel mesafe, romantik bir ifadeyle öznenin kendisini unutmamasına neden olabilir ama özneyi dilsel sınırların dışına çıkaramaz. Habermas’ın hermeneutiğin evrenselliği iddi-

21 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, Çev. Selçuk Budak, İstanbul, 2006, s.107.

22 Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s.225.

23 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s.7.

24 Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s.253.

25 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s.54-57

asına karşı çıktığı nokta, hermeneutiğin eleştirel sınırlarının tartışıldığı sonraki bölümde ele alınacaktır. Ancak şu kadarı söylenebilir ki Habermas, öznenin kendisine eleştirel yaklaşmasını dilin sınırları dışında, yani hermeneutik alanın ötesinde bir alanda olanaklı olduğunu düşünmekte ve bu alanı psikanalizin tedavi yönteminin kapsamında görmektedir.

Gerçekten de psikanalizin bilinçdışı bir şeyi bilince yükseltilmesi,²⁶ dil-dışı olanın dilsel kılınması demek midir? Bu soruya yanıt vermek, Gadamer'in hermeneutik refleksiyonunun eleştirel işlevini, dilin evrenselliğiyle temellendirmesini daha fazla ele almayı gerektirir. Gadamer, diyalog sürecinde öznenin kendisiyle yüzleşmesinin, önyargılarından vazgeçmesini gerektirmediğini iddia eder. Gadamer'in önyargı kavramını açarak temellendirmeye çalıştığı bu provakatif düşünce, anlamının dilsel ön-koşulları olduğunu ve varoluşumuzu oluşturan bu ön-koşulların dışına çıkmanın varoluşumuzdan vazgeçmek anlamına geleceğini ima eder. Açık bir deyişle, diyalog sürecinde, öznenin dilsel koşullarını ifade eden önyargılarının dışına çıkması, diyaloga "ben" olarak katılmaması demektir. Aksine dilsel ön-koşullarını, yani önyargılarını benimseyerek ve sahiplenerek diyaloga katılan özne, kendi önyargılarıyla yüzleşecek ve kendisini, yeni anlamlara daha kolay açacaktır. Bu konuda aslında önemli olan öznenin ön-koşullarının, yani önyargılarının farkında olmasıdır. Benlik sahibi bir varlık olarak özne, sadece hermeneutik refleksiyon aracılığıyla, ben-sen diyalogunda kendi önyargılarının farkına varır ve onları meşrulaştırır. Bu onun dünyaya açılmasının koşuludur.²⁷ Bu nedenle, *hermeneutiğin dilin evrensel sınırları içinde kalan eleştirel işlevi*, öznenin önyargılarını hem bütünüyle yadsımasını hem de sorgulamaksızın sahiplenmesini engeller. Geleneğin ve önyargının rehabilitasyonu olan bu evrensel eleştirel işlev, özneyi başkasına açarak, ortak bir anlayışa ulaştırır.

Öznenin kendi tarihsel varlığını, başka bir deyişle benliğini sorgulamasını, meşru önyargıların kabulüne bağlayan Gadamer için temel sorun *meşru önyargıları* meşru olmayanlardan ayıran ölçütün ne olduğudur.²⁸ Bu ölçüt, *akla dayalı bir rızadır*. Buna göre, sadece akla dayalı bir sınamayla özneyi dünyaya açtığı doğrulanmış önyargılar, *meşru önyargılar* olabilir. Bu ölçüt doğrultusunda, diyalog biçimindeki dilsel etkileşimde, özne kendisiyle yüzleşerek önyargılarını sınar ve aydınlatır. Bu hermeneutik eleştiri süreci, diyalogun tarafları arasında, yani özne ve öteki ya da ben ve sen arasında *zamansal bir mesafe* varsayar. Özne ve ötekinin kendi tarihsel ufukları içerisinde, *kendi ol-*

26 Reich, W., "On the Technique of Character-Analysis", *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.25-38, New York, 1955, s.25.

27 Gadamer, *Truth and Method*, ss.269-270.

28 Gadamer, *Truth and Method*, s.277.

duklarını ifade eden *zamansal mesafe* kavramı,²⁹ öznelere *yalnızca kendi olduklarında* uzlaşabileceklerine işaret eder. Bu nedenle Gadamer için hermeneutik anlama, öznenin kendi tarihsel ufkundan sıyrılıp kendisini ötekinin ufkuna yansıtması değil, özne ve ötekinin, daha üst bir ufukta kaynaşmasıdır. Bundan dolayı da hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevi, *empati* kavramıyla açıklanamaz.³⁰ Öznenin kendisi olmayı bırakarak değil, bizzat kendisi olarak katıldığı bir diyalog, gerçek bir uzlaşmayı amaçlayabilir. Bununla ilgisinde öznenin, benliğini ötekinin benliğine yansıttığı refleksiyon değil, aksine kendi dışında olagelen bir şeyi, yani başka bir tarihsel ufku kendi bilincine taşıyan bir refleksiyon, onun öz-bilincini kurabilir ve onu “kemikleşmiş bir ideolojiden” kurtarabilir.³¹ Böylece hermeneutik refleksiyon, bir yandan yabancı bir anlam bağlamını, öznenin bilincine taşıırken diğer yandan öznenin, kendi benliğini sorgulayıp aydınlatmasını ve böylece ulaşılan ortak anlayışla benliğini yeniden kurmasını sağlar. Gadamer için bu tarihsel bilincin başarısıdır ve “arkası gelmeksizin devam eder”.³²

İnsanın sürekli kendisini değiştirmesini sağlayan süreç, öznenin gönülsüzce ya da zorlamayla girdiği bir etkileşim değildir. Çünkü “başkasına açık olmak” amacındaki insani varoluş, başkası üzerinde hâkimiyet kurmayı değil, Heideggerci bir deyimle “başkasını işitmeyi” arzular. Bu nedenle öznenin varoluşu ya da benliği, ötekinden işittikleriyle kurulur. Lacan’ın “öznenin kendini ötekinde ideal olarak kurması” dediği³³ bu durum, *hermeneutik zamansal mesafenin*, psikanaliz açısından da yabancılaştırıcı işlevini doğrular. Özne ile öteki arasındaki zamansal mesafenin yarattığı yabancılaşma, özneyi, benliğini ötekinin alanında görmeye mahkûm etmekte³⁴ ve böylece benliğin imgesel gerçekliğini olanaklı kılmaktadır. Özne ötekinin dilinden işittikleriyle kendisiyle yüzleşir ve önyargılarını sınar. Bu bakımdan Gadameri anlama modelinin sloganı şöyledir: “kendimize yönelik anlayışımız değişmedikçe, başkasını anlayamayız”.³⁵ Doğal olarak başkasıyla uzlaşma eğilimine sahip olan öznenin katıldığı dilsel etkileşimin, yani konuşmanın ve işitmenin neyle sonuçlanacağı öngörülemez olsa da³⁶ her zaman ortak bir anlayışa ulaşma amacını taşır. Benliği her anlama

29 Gadamer, *Truth and Method*, ss.295-297.

30 Gadamer, *Truth and Method*, s.305.

31 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ss.38-39.

32 Gadamer, *Truth and Method*, s.306.

33 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s.152.

34 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, ss.222-223.

35 Taylor, “Gadamer on the Human Sciences”, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Ed. Robert J. Dostal, ss. 126-142. Cambridge, 2002, s.141.

36 Gadamer, *Truth and Method*, s.383.

ve yorumda yeniden kuran bu etkileşim, “dünyaya karşı dilsel yorumlarıyla”, “kendisini önyargılı kılan” öznenin, “kendi dilsel yorumlarının ötesine” uzanmasını sağlar. Bu nedenle benlik nasıl ki ötekenden ve dünyadan yalıtık değilse, *öz-bilinç* de, yani öznenin kendisini kavrayışı da dilsiz ve sözsüz değildir.³⁷ Özne, öteki ile kurduğu ve ancak kendisi olarak “içinde bulunduğu” bir diyalogda³⁸ kendisini kavrar ve anlar. Özne kendisiyle baş başayken bile kendisiyle başkası olarak konuşur ve başkası olarak kendisini işitir. Bu nedenle *hermeneutik anlama, her zaman dilseldir ve evrensel bir kapsamı vardır*.

Hermeneutik anlamanın ilk aşaması, romantizmde temel kavramı olan *kendini unutmadır*.³⁹ Öznenin kendisini unutmaması, eleştirel olmanın koşulu olan öz-yabancılaşmadır ve Gadamer’in ifadesiyle, “geçmiş yaşamın tanıklılıklarıyla ilgilenirken kendimizi eleştirel bir mesafede tutan, soylu ve yavaş gelişen bir sanattır”.⁴⁰ “Soylu bir sanat” olan hermeneutik öz-unutuş, Freud’un “niyetin unutulması” dediği şeydir⁴¹ ve öznenin gerçek niyetinin başka bir niyet tarafından bozulmasıdır. Öznenin gerçek niyetini bastırmasıyla ortaya çıkan bozulma, Freud’un *edim hataları* dediği şeylerde kendisini gösterir. Yine de Gadamer’in öz-unutuş kavramı ile Freud’un niyetin unutulması fikri arasındaki farklılık, benliğe ilişkin yaklaşımda gizlidir. Hermeneutik öz-unutuş fikri, benliğin bir kenara bırakılması ya da bölünmesi demek değildir, çünkü unutilanan benliğin bölünmesi de mümkün değildir. Hermeneutik öz-unutuş tarihsel bilincin bütünüyle aktif olduğu, yani öznenin farkındalıkla gerçekleştirdiği ve diyalog sürecinde ötekinin ilettiği anlam bağlamlarını içselleştirmesini sağlayan bir edimdir. İstemsiz bir bastırmayı değil de öznenin anlama sürecinde kendisini bilinçli bir şekilde yeniden kurduğuna işaret ettiğinden, hermeneutik öz-unutuşun teorik değil pratik bir değeri vardır. Bu nedenle özne, kendisini kendisinden ayıran analitik saf bir refleksiyonla değil, kendisini unutarak kendisine yabancı olan bir şeyi içselleştiren ve içselleştirdiği anda yeninden kendisini hatırlayan eleştirel hermeneutik refleksiyonla öz-bilincini kurar. Bu refleksiyonun karşılıklı konuşmayla ortaya çıkması, bilinç ve öz-bilincin analitik olarak keşfedilen bir yapı değil dilsel olarak sürekli yenilenen bir süreç olduğunu gösterir. Öz-bilincin dilsel olması, ona ilişkin hermeneutik eleştirinin de dilsel sınırlar içinde olmasını zorunlu kılar.

37 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ss.64-67.

38 Marshall, “On Dialogue, To Its Cultured Despisers”, *Gadamer’s Repercussions, Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Ed., Bruce Krajewski, ss.123-144, Berkeley, 2004, s.143.

39 Gadamer, *Truth and Method*, s.102.

40 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s.5

41 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.96.

Böylece insanın ontolojik durumunu ifade eden *hermeneutik döngüye* boyun eğmeyi değil de ona eleştirel yaklaşmayı, hermeneutiğin asli görevi olarak kabul etmekle Heidegger'i aşan Gadamer,⁴² eleştirel hermeneutiğin temel iddiasını da ortaya koyar. Buna göre, özne ile ötekinin karşılıklı etkileşimi olan anlama, her zaman dilsel bir diyalog içinde gerçekleşir ve ortak bir anlayışa ulaşma amacını taşır. Bu etkileşim sürecinde, hermeneutik refleksiyon, öznenin kendi önyargılarıyla yüzleşmesini sağlayarak, onu ortak anlayışa ulaşmaya hazır hale getirir. Bu hermeneutik refleksiyon, bir yandan özenin kendi tarihsel varlığını, başka bir deyişle benliğini sorgulayarak önyargılarını aydınlatırken, diğer yandan özneyi öteki ile ortaklaştırır ve öznenin ortak anlayışı içselleştirmesini sağlayarak, onun benliğini yeniden kurar. Fakat hermeneutik refleksiyonun bu ikili işlevi, her durumda dilin evrensel sınırları içinde iş görür. İşte hermeneutik refleksiyonun dilin evrensel sınırları içinde çalıştığına dair Gadamer'in bu iddiası, Habermas tarafından eleştirilen temel noktadır. Gadamer'i eleştirirken, Habermas'ın hermeneutik ve psikanaliz arasında kurduğu bağ, konumuz açısından önemlidir.

Hermeneutiğin Psikanalitik Sınırı ve Özgürleştirilen Eleştiri

Hermeneutik refleksiyonun, anlamanın ön-koşullarını aydınlattığını kabul eden Habermas, aydınlatıldıktan sonra bir önyargının önyargı olarak adlandırılmasını gereksiz bulur.^{43,44} Bu nedenle Gadamer'in *meşru önyargılar* fikrine şiddetle karşı çıkan Habermas için,⁴⁵ aydınlatılmış da olsa önyargıya bağlı kalmak, eleştiriye işlevsiz kılacaktır. Önyargıdan bağımsızlaşmak, hermeneutik refleksiyonun dilsel sınırlarını, eleştiriden muaf tutmak değildir.⁴⁶ Dilsel sınırların içinde kalarak gerçekleşen eleştiri, bir tahakküm yaratma olanağı taşır. Bu nedenle bu sınırlara yönelik eleştiri ancak dil-dışı bir alanda yapılmalıdır. Bu konuda *hermeneutik eleştirel toplum teorisi*ni uzlaştırmayı deneyen Habermas'ın *ideoloji eleştirisi* fikri öne çıkar. Öyle ki Habermas için "hermeneutiğin evrensellik iddiasından çok, eleştiriyle ortaya konan yanlış evrensellik iddiasının sınırlarını göstermek çok daha

42 Gadamer, *Truth and Method*, s.267.

43 Habermas, "A Review of Gadamer's Truth and Method", *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*, Çev. Fred R. Dallmayr, Thomas McCarthy, Ed., Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, ss.213-244, Albany, 1990a, s.237.

44 Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik-Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul, 1999, s.173.

45 Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, Çev., Shierry Weber Nicholsen, Jerry A. Stark, Cambridge, 1988, ss.168-169.

46 Habermas, "Hermeneutic Claim to Universality", *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*, Çev., Josef Bleicher, Ed., Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, ss.245-272, Albany, 1990b, s.266-267.

acil” olduğundan,⁴⁷ eleştiri yalnızca dil-dışı bir alanda anlam kazanabilir. Bu bakımdan Gadamer’in iddia ettiği gibi dilsel otoriteye yönelik akılcı rıza, eleştirinin öncelikli koşulu olamaz. Eleştirinin yegâne koşulu, geleneğin dilsel otoritesinden özgürleşip onun dışına çıkabilmektir. Hermeneutiğin dilsel sınırlarına ilişkin bu tespit, eleştirinin bizzat bu dilsel sınırlara yönelik olması gerektiğini ima eder. Habermas’ın deyimiyle, “hermeneutik bilinç, hermeneutik anlamamanın sınırları üzerine bir refleksiyonu içermediği ölçüde eksik kalacaktır”.⁴⁸

Ben-sen diyalogunda ya da iletişimde, bozulmuş anlam bağlamlarının diyalogun sınırları içerisinde aşılamayacağını iddia eden Habermas, dil-dışı özgürleştirici bir refleksiyonu vurgular. Hermeneutik refleksiyondan farklı olarak dil ile sınırlanmayan özgürleştirici refleksiyon, özneyi geleneğin otoritesinden bağımsızlaştıracaktır. İşte Habermas için Gadamer’in göremediği şey, refleksiyonun bu özgürleştirici işlevidir⁴⁹ ve eleştiri ancak bu işlev üzerinden başarıya ulaşabilir. Habermas, refleksiyonun özgürleştirici işlevini, Peirce ve Dilthey’a referanslarla bilgi ve insansal ilgiler arasındaki ilişkiyi yeniden kurarak temellendirir. Bu bir yeniden kurmadır, çünkü Kantçı bilgi eleştirisinin yerini metodolojiye bırakmasıyla, yani pozitivizmle birlikte refleksiyonun unutulması,⁵⁰ bilgi ile insansal ilgiler arasındaki ilişkiyi de koparmıştır. İnsansal ilgi kavramını, “insan türünün olanaklı üretiminin ve öz-kuruluşunun belirli temel koşullarına kök salmış yönelimleri” olarak tanımlayan Habermas için bunlar çalışma ve etkileşimdir.⁵¹ Biri teknik diğeri pratik olan bu iki ilgi,⁵² üçüncü bir ilgiyle, aklın özgürleşmeye ilgiyle aydınlanır.⁵³ Özgürleşme ilgisi, aklın kendisine yönelik olduğundan, eleştirel self-refleksiyonun temelidir.⁵⁴ Bu refleksiyon çalışma ve etkileşimle kurulan iletişimsel eylemin rasyonelliğini belirler. Özgürleştirici refleksiyonla aydınlatılmış iletişimsel rasyonellik, iletişimin karşılıklı anlaşmayı amaçlamasıdır.⁵⁵ Çünkü ancak rasyonel olarak aydınlatılmış dilsel ifadeler, “eleştirilebilir olduklarından düzeltilebilirler” ve böylece ortak bir anlayışı amaçlayabilirler.⁵⁶

47 Habermas, “Hermeneutic Claim to Universality”, s.270.

48 Habermas, “Hermeneutic Claim to Universality”, 1990b, s.253.

49 Habermas, “A Review of Gadamer’s Truth and Method”, 1990a, s.236.

50 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Boston, 1972, s.68.

51 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s.196.

52 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, ss.189-213.

53 Habermas, *Theory and Practice*, Çev., Jhon Viertel, Boston, 1973, s.9.

54 Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru, Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset*, Çev., Ahmet Çiğdem ve Mehmet Küçük, Ankara, 1992, s.198.

55 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, Çev., Thomas McCarthy, Boston, 1984, ss.8-10.

56 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, s.18.

Araçsal eyleme karşılık iletişimsel eylem modeli geliştiren Habermas, öznenin iletişim aracılığıyla toplumsallaştığını vurgular.⁵⁷ Araçsal akılın eleştirisini, ideoloji eleştirisine yükselten bu vurgu, *eleştirel toplum teorisi*-ni de *iletişimsel eylem teorisi*ne yükseltir. Konumuz açısından üzerinde durulması gereken, iletişimsel eylemde ya da karşılıklı bir konuşmada ortaya çıkan eleştirel refleksiyonun, ideolojik anlam bağlamlarını aydınlatma biçimidir. Öncelikle ideolojik anlam bağlamları, eylemlerin kolektif düzeyde gerekçelendirilmesidir. Gadamer'in gelenekten alınan önyargılar fikrine anımsatan bu tanım, her durumda aydınlatılmadığı sürece, bilinci bozan dilsel ifadeleri ima eder. Bu ifadelerin sorgulanması ve aydınlatılması, sadece eleştirel self-refleksiyonla başarıya ulaşabilir. Eleştirel self-refleksiyonun bu başarısı, Habermas için, dilin sınırları içinden hareket etmesinden değil dilin sınırları dışına çıkıp dilin kullanımını da sorgulamasındandır.⁵⁸ Gadamer'in diyalog biçimindeki anlama modelinin, kendi iletişimsel eylem teorisiyle uyumlu olduğunu kabul eden Habermas için,⁵⁹ iletişimsel eylemin başarısı, hermeneutik anlamayı içermesine bağlıdır. Çünkü ancak hermeneutik anlama, iletişimin kopmasını engelleyip yanlış anlamaların önüne geçebilir. Öznelerarası uzlaşının bozulmasını engelleyen hermeneutik anlama en temelde ön-anlamaya odaklı olsa da iletişimseldir. Bu, "hem başkasını anlamak hem de bir kimsenin gerektiğinde kendisini anlaşılabilir" kılması demektir.⁶⁰

İletişimin ortak bir anlayışı amaçlaması ve ona ulaşması, hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevine bağlıdır. Bu işlev, dilin kullanımındaki çarpıklığı düzelterek, ortak bir anlayışı olanaklı kılar.^{61,62} Bu nedenle, ortak anlayışı olanaklı kılan ve Gadamer'in dilsel sınır olarak kast ettiği öznel-rarası diyalogun sınırlarıdır. İşte dilsel çarpıklıkları düzelterek refleksiyonun kapsamı konusunda Gadamer'e karşı çıkan Habermas, özgürleştirici refleksiyonun diyalogun bu sınırları dışından hareket ettiğini iddia eder. Diyalogun sınırlarından özgürleşme, diyalogu dışarıdan belirleyen, yönelimli bir iletişim modelini gerektirir. Habermas'ın, *psikanaliz* ile *hermeneutiği* doğrudan ilişkilendirdiği yer de tam olarak burasıdır. Çünkü *sembolik yapılar*-ın yorumuna ilişkin teorik ve teknik bir yönelimi olan psikanaliz^{63,64} herme-

57 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, s.398.

58 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2*, Çev., Thomas McCarthy, Boston, 1987, ss.396-398.

59 Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, s.164.

60 Habermas, "A Review of Gadamer's Truth and Method", s.215.

61 Habermas, "A Review of Gadamer's Truth and Method", s.219.

62 Habermas, "Hermeneutic Claim to Universality", s.245.

63 Petocz, Freud, *Psychoanalysis and Symbolism*, Cambridge, 1999, ss.179-184.

64 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s.214.

neutik refleksiyonun özgürleştirici eleştirel işlevine tutunan özel bir yorum modelidir.⁶⁵ Habermas için psikanaliz, unutulmuş self-refleksiyonu “teorik olana bağlı teknik bir yöntem”⁶⁶ olarak benimsediğinden, onun ortaya çıkışı pozitivistliği de sonlandırmıştır.⁶⁷ Gerçekten de spekülasyon değil de deneysel bir sistem olsa da⁶⁸ psikanalizin çıkış noktası öznenin direnç deneyimidir.⁶⁹ Daha açık bir deyişle, psikanaliz, öznenin kendi direnç deneyimini fark etmesini ve bozulmuş anlam bağlamlarını düzeltmesini amaçladığından, özgürleştirici self-refleksiyonu içerir.⁷⁰

Marksist kabulleri aşikâr olan Habermas için Marx’ın toplum analizi, bilgi eleştirisine katkıda bulunmuşsa da⁷¹ öznenin bilinç durumunu bozan ideolojilere yönelik bir eleştiriye dönüşmemiştir. Bu nedenle, toplumsal çarpıklığı ya da adaletsizliği ortadan kaldıracak *toplum eleştirisi*, öncelikle, eylemleri araçsallaştıran bilinç durumlarının, yani ideolojilerin ve dolayısıyla çarpık anlam bağlamlarının eleştirisine dayanmalıdır. Marksist toplum eleştirisinin bu konudaki eksikliğinin, hermeneutik ile kapatılabileceğini düşünen Habermas’a göre, hermeneutiğin eksikliği de dilsel sınırlara hapsolarak bir toplum eleştirisine döşememiş olmasıdır. İşte Habermas için *psikanalizin yorumlama modeli*, toplum eleştirisine uygulandığında, hem Marx’ın toplum eleştirisinin emek ve çalışma kavramıyla belirlenen sınırları hem de Gadamer’in hermeneutiğinin dilsel sınırları aşılabilir. Böylece Marx ve Gadamer’i Freud ile birleştirmeyi deneyen Habermas, aklın özgürleşmeye ilgisinin çalıştırdığı eleştirel refleksiyonu, geleneğin ve tahakküme dönüşen ideolojilerin aşılması umudu olarak öne çıkarır.⁷² Psikanalizin yorumlama modeli, bilinçli olarak çarpıtılmış anlam bağlamlarına yönelmediğinden,⁷³ psikanalizin kendisi değil kullandığı yorumlama biçimi, ideoloji eleştirisinin dayanağı olabilir. Bu model, *bastırılmış ya da gizlenmiş anlamları aydınlatan dilsel bir çözümlerdir*.⁷⁴ Aynı zamanda eleştirel sosyal bilimlerin kuruluşuna yönelik bir girişim de olan psikanalitik dil çözümlemesinin⁷⁵ amaçladığı

65 Ricoeur, “Hermeneutics and the Critique of Ideology”, *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*, Çev., Jonh B. Thompson, Ed., Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, ss.298-334, Albany, 1990, s.318.

66 Alexander, “Analysis of the Therapeutic Factors in Psychoanalytic Treatment”, *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.436-454, New York, 1955, ss.436.

67 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s.214.

68 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.278.

69 Reich, “On the Technique of Character-Analysis”, ss.26-27.

70 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s.299.

71 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s.42.

72 Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, s.170.

73 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, ss.216-217.

74 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, ss.217-218.

75 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, s.376.

self-refleksiyon, yaşamı sürdürme güdüsünü, çalışmaya dönüştürdüğü gibi iletişimi dışarıdan denetleyerek ortak anlayışa ulaşmayı da olanaklı kılar.

Freud'un yorumlama modeli, insanın içgüdüsel varlığını⁷⁶ iletişimsel varlığa dönüştürerek bir benlik kurduğunu ve böylece kendisini hayvandan ayırdığı gibi, diğer insanlardan da bağımsızlaştırdığını ima eder.⁷⁷ Bu nedenle bu çözümlemenin tutunduğu self-refleksiyon, Habermas'ın ideoloji eleştirisi için önemli bir yere sahiptir. Gerçekten de öznenin kendisini ötekinden farklılaştırdığı anda içgüdüsel varlığını iletişimsel bir varlığa düşürdüğü iddiası, hermeneutik bir imaya sahiptir. Bu, benliğin dilsel olarak kurulduğu imasıdır. Her ne kadar Freud, psikanalizin önemli bir ögesi olarak gördüğü kelimeleri “çoşkuları uyandıran” ve “insanları karşılıklı etkileşime sokan” araçlar olarak kabul etse de⁷⁸ bilinç ile dil arasındaki ilişkiyi araçsallıktan öteye taşıyan Lacan olmuştur. Lacan'ın temel savlarından olan “bilinçdışı dil gibi yapılanmıştır” önermesi, insanın yaşama deneyiminin, önceden bazı dilsel bağlantılarla belirlendiği imasını içerir ki, Lacan'a göre yalnızca bu yapı içerisinde ilişki kuran özne “ben” diyebilir.⁷⁹ Benliğin sadece dinamik bir yapı değil, aynı zamanda dilsel bir yapı olduğuna işaret eden bu iddia, bilinçdışını, sözün özne üzerindeki etkisi olarak kabul eder.⁸⁰ Bu söz, Lacan için, analistin sözdür. Diğer bir deyişle, analistin varlığı, bilinçdışına ait bir unsur olduğundan, öznenin, bir öteki olan analistle ilişkisi, kendi bilinçdışıyla ilişkisidir. Bu nedenle, “bilinçdışı” der Lacan, “ötekinin söylemidir”.⁸¹ Böylece “kendisini ötekinin alanı içinden gören ben”, söylemindeki hakikati de ötekinin bulunduğu yerde oluşturmaya başlar ve “bilinçdışı düzeyinde arzuya katılan şey de burada boy gösterir”.⁸² Lacan için arzuya katılan bu şey ötekidir. Başka bir deyişle, ötekinin alanında var olduğumuzdan, “insanın arzusu, ötekinin arzusudur”.⁸³ Ben'in ötekinin alanında var olması, Calvinist teolojinin “bizler kendimize ait değiliz” ilkesini çağırıştırır. Yine de ikisi arasında temel bir farklılık vardır. Calvisint teoloji benin kendisine yönelik ilgisini, kaçınılması gereken bir günah olarak görürken⁸⁴, psikanalizin benlik algısı, bir öz-ilgi üzerine kurulur ve bu nedenle Lutherci bir kökene sahiptir.⁸⁵

76 Freud, “The Theory of the Instincts”, *An Outline of Psychoanalysis*, Çev., James Strachey, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, New York, 1955b, ss.5-8,

77 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s.282.

78 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, ss.39-40.

79 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, ss.26-27.

80 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s.157.

81 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, ss.137-139.

82 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, ss.152-153.

83 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s.44.

84 Fromm, “Selfishness, Self-Love, and Self-interest”, *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.320-337, New York, 1955, 320-322.

85 Fromm, “Selfishness, Self-Love, and Self-interest”, ss.331-332

Freud, haz ilkesinden gerçeklik ilkesine geçiş olarak ifade ettiği benlik gelişimini⁸⁶, öznenin kendi çalışmasına bağlayarak⁸⁷ psikanalizin temel savlarından birini dile getirir. İd-ego-süper ego ilişkisi, benliğin öznenin kendi bilişsel çalışmasının ürünü olduğunu ima eder. *Kaygı ve suçluluk* duygusu gibi araçları kullanarak,⁸⁸ *id*'in istenmeyen arzularını bastıran *süper ego*, *ego*'nun belirleyicisidir.⁸⁹ Bu bakımdan “kişiliğin yasaklayıcı iç kurumu olan” süper ego, her şeyin bir birine karıştığı uçsuz bucaksız bir koridor olan bilinçdışının, ön-bilince açılan⁹⁰ kapısında duran bekçi gibidir.⁹¹ İşte benliği, ötekinin arzusu olarak gören Lacan'ın iddiası, Freud'un psikanalizini yadsır gibi görünse de⁹² aslında Freud'un derinlemesine üzerinde durmadığı *bilinç-dışı* ile *dil* ilişkisini temellendirir. Bu ilişki *psikanalizin hermeneutik talebinin başladığı* yerdir. Lacan'ın dile vurgusu, bilinçdışının, dile getirilebilir olmasından dolayı değil, dilin hiçbir engele takılmaksızın her bilinç boyutunu aşabiliyor olduğunu kabul etmesinden dolayı⁹³ önemlidir. Boyutları aşan bu özelliğinden dolayı, dil, bilinçdışının sembolik yapısını kurduğu gibi bozar da; onu canlandırdığı gibi silikleştirir de. *Olan* ya da *olmayanla* değil de *henüz gerçekleşmemiş olanla* ilgili olan *bilincin bilinç-dışı boşluğunu*,⁹⁴ sembolik yapılarla dolduran *dildir*.⁹⁵ Bunu gerçekleştirirken, dilin kullandığı malzeme Freud için *haz*, Lacan için *arzdur*. Yine de konumuz açısından üzerinde durulması gereken hem Freud hem de Lacan için yoruma ihtiyaç duyulan şeyin, “öznedeki bir kesintide, bir bocalamada kendisini gösteren” bilinçdışının dilsel bağlamları olduğudur.⁹⁶ Freud'un *edim hataları* dediği bu haller, dilin sembolik anlamlarının aktarım sırasında bozulmasıdır. Her edim hatasının olmasa da⁹⁷ belli edim hatalarının bir anlamı olduğunu düşünen Freud⁹⁸ için psikanalizin yorumladığı şey, işte bu edim hatalarında ve rüyalarda ortaya çıkan *simgelerin yorumudur*. Bu nedenle psikanalizin dayandığı hermeneutik biçim, bozulmuş bir dilsel ifadeden örtük bir anlama giden yorumdur.

86 Freud, *Civilization and Its Discontents*, Çev., James Strachey, New York, 1962, ss.23-24.

87 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.397.

88 Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, ss.176-177.

89 Freud, *Civilization and Its Discontents*, ss.81-85.

90 Freud, “Mental Qualities”, *An Outline of Psychoanalysis*, Çev., James Strachey, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.14-21, New York, 1955a, s.17.

91 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, ss.331-334.

92 Bowie, *Lacan*, Çev., V. Pekel Şener, Ankara, 2007, s.59.

93 Bowie, *Lacan*, s.59.

94 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s.36.

95 Petocz, *Freud, Psychoanalysis and Symbolism*, ss.191-197.

96 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s.34.

97 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.84.

98 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, ss.47-62.

“Sistematik olarak bozulmuş iletişim koşullarını keşfetmek” amacıyla olan ideoloji eleştirisi⁹⁹ öznenin niyetini aydınlatan ve iletişimsel eylemin stratejik eyleme dönüşüp dönüşmediğini denetleyen, *linik bir deneyimi*¹⁰⁰ gerektirir.^{101,102} Analist ile hasta arasındaki psikanalitik diyalog olan bu deneyim¹⁰³, bir *tartışma* değildir.¹⁰⁴ Freud için bir “söz alış verişinden başka bir şey olmayan” bu deneyim, hastanın yaşantılarını anlatması ve analistin onu yönlendirmesini içerir. Bu yolla analist “hastada uyandırdığı kabul ya da ret tepkilerini gözler”.¹⁰⁵ Bu bakımdan analistin psikanalitik diyalogdaki aktif rolü, nevrotik semptomların üstesinden gelmek konusunda, hastada bir bilinç oluşumunu sağlar.¹⁰⁶ Bu bilinç oluşumu, temel düsturu “daha az sadizm daha çok sevgi” olan bir *üzleşme*dir.¹⁰⁷ İşte diyalogun yönlendirilmesi konusunda analist ve hastanın konumları, öznelerarası bir eşitliği varsaymadığından, iletişimsel bir tartışmadan daha az değerli bir “dramatik görüşme”¹⁰⁸ gibidir. Fakat analistin uygun sorularla diyalogu yönlendirmesi, “bir eylem ve deneyim sistemi içerdiğinden”, diyalogun kopmasını engeller. Her bir sorusu, analistin tedavi amacıyla açtığı bir kapıdır gibidir. Analist doğru kapıdan girdiği ölçüde, tedaviyi başarıya ulaştırabilir.¹⁰⁹ Burada tedavinin başarısı, analist ile hasta arasında, dilsel bir uzlaşıda temelenir. İşte Habermas’ın *terapistik eleştiri* dediği bu yön,^{110,111} onun ideoloji eleştirisine uygulamak istediği özgürleştirici eleştirinin özüdür. Yalnızca bu modeli örnek alan iletişimsel eylem teorisi, kolektif eylem düzeyindeki iletişim bozukluklarını aydınlatmayı ve onlardan özgürleşmeyi amaçlayan ideoloji eleştirisini başarıya ulaştırabilir. Çünkü öznelerarası bir etkileşim olan hermeneutik anlama, sorunsuz bir diyalog içinde işlemez. Aksine çok yönlüdür ve manipülasyonlara açıktır. Bu nedenle, özgürleştirici self-refleksiyonu içeren bir *arzu terapisinde*,¹¹² yani hastanın farkına varmadığı

99 Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Çev., Thomas McCarthy, Boston, 1979, s.169.

100 Alexander, “Analysis of the Therapeutic Factors in Psychoanalytic Treatment”, ss.436-437.

101 Habermas, *On the Pragmatics of Communication*. Ed., Maeve Cooke, Cambridge, “998, s.169.

102 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, s.332.

103 Balint, “The Final Goal of Psycho-Analytic Treatment”, *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.423-435, New York, 1955, ss.426-429.

104 Habermas, *Theory and Practice*, 1973, s.22.

105 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.39.

106 Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s.240.

107 Balint, “The Final Goal of Psycho-Analytic Treatment”, ss.433-435.

108 Alexander, “Analysis of the Therapeutic Factors in Psychoanalytic Treatment”, ss.444-445.

109 Jung, “Dream Analysis in Its Practical Application”, *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.159-182, New York, 1955, s.167.

110 Habermas, *Theory and Practice*, s.23.

111 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, s.21.

112 Rank, “The Basis of a Will Therapy”, *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.455-468, New York, 1955.

arzu ve hislerini ifade etmeye ikna edildiği terapide,^{113,114} iletişimin dışarıdan bir müdahaleyle aydınlatılması, tedavinin başarısı için analist ile hastanın dilsel uzlaşısını gerektiren bir koşuldur. Başka bir ifadeyle, hastayı nevrotik semptomlardan özgürleştirecek bir öz-bilinciamaçlayan psikanaliz, Habermas için, uygun bir dönüşümle, bozulmuş iletişimi sorgulayan, aydınlatan ve özneyi özgürleştiren bir eleştiri haline gelebilir. Bunuolanaklı kıldandilsel ifadelerin yorumdur ve psikanalizin hermeneutik talebi de budur.

Hastanın kendinden kaçması ya da anlamı gizlemesi dilsel olduğundan,¹¹⁵ analist uygun sorularla, hastanın bu direnç deneyimini ve dolayısıyla onun karakterini çözümler^{116,117} ve nevrotik semptom ile dilsel ifade arasında anlamsal bir ilişki kurar. Hastanın direnç göstermesi, Habermas için kamusal iletişime açık olanın, kamusal iletişimden uzaklaşmasıdır.¹¹⁸ Bilinçten uzaklaşmak anlamına gelen bu durum, Freud için psikanalitik tedavi yönteminin başarısının koşuludur. Bu nedenle psikanalizde, hipnoz yöntemini doğru bulmayan Freud'a göre, özgürleştirici self-refleksiyon, hipnoz halindeki hastaya değil, iletişim halindeki hastaya kazandırılabilir. Çünkü ancak iletişim halindeki bir hasta, geçmiş yaşam deneyimlerini hatırlayarak, ruhsal izlerini fark edebilir.¹¹⁹ Freud'un bu tespitini benimseyen Habermas¹²⁰ için bu nedenle, dilsel ifadelerin analizi, bir yönden geriye dönük bir doğruluma biçimini ve diğer yönden öznenin yaşama bağlamlarını açılımı biçimini içerir.¹²¹ Yalnızca bu iki yönlü analizi içeren bir *iletişimsel eylem modeli*, ortak bir anlayışı amaçlayabilir. Çünkü öznenin bağlamlarını açığa çıkardığı anda onların dilsel sınırları dışına çıkararak geriye dönük doğrulayan özgürleştirici refleksiyon,¹²² özneyi uzlaşmaya hazır hale getirebilir ya da psikanalitik bir ifadeyle hastayı, "narsist bir bariyer" olan *dirençten*¹²³ kabule yönlendirebilir. Dolayısıyla özgürleştirici refleksiyon, aslında günlük dilin, öznel olanı anlaşılabilir kılan diyalog biçimli kullanımında¹²⁴ ortaya çıkar. Dilin "sözel

113 Jung, "Dream Analysis in Its Practical Application", s.166.

114 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, s.41.

115 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s.241.

116 Reich, "On the Technique of Character-Analysis", s.28.

117 Alexander, "Analysis of the Therapeutic Factors in Psychoanalytic Treatment", ss.453.

118 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, ss.237-238.

119 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, ss.322-338.

120 Habermas, *Theory and Practice*, s.28.

121 Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, s.335.

122 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, s.95.

123 Reich, "On the Technique of Character-Analysis", s.26.

124 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, ss.172-173.

olmayan yaşam ifadelerini bile, kendi boyutu içinde birleştirme” özelliği,¹²⁵ özneye, dilsel anlam bağlarını aydınlatan bir yetenek kazandırır. Bu hermeneutik yetenek sayesinde, özne, benliğini yaşantılarından ayıramaz. Çünkü benlik ya da öz-bilinç, öznel yaşantıların öznelerarası etkileşimde biçimlenerek öznenin bilincine tekrar yansımadır.¹²⁶ İşte bu biçimlenme, öznelerin karşılıklı birbirlerini benlik sahibi kimseler olarak tanıdıkları samimi bir iletişimle gerçekleşir.

İletişimin tahakkümle de kurulabileceğinin ve samimi de olsa bir iletişimin manipülasyonlar içerebileceğinin farkında olan Habermas, özgürleşme ilgisinin yönlendirdiği self-refleksiyonu iletişimi bu tehlikelerden korumanın yöntemi olarak kabul eder. Habermas’ın iletişimsel eylem teorisinde benimsenen eleştiri modeli, öznenin bilinçdışını keşfetme amacıyla değil, iletişimin dilsel sınırları dışına çıkararak, iletişimdeki manipülasyonları, bozulmaları ve kopmaları aydınlatmak ve engellemektir. Yine de analistin dıştan yönlendirici rolünün hastanın konuşmasının ve öz-farkındalığının sınırı olarak belirlenmesi, Habermas’ta hermeneutiğin eleştirel işlevine dair sorunları psikanaliz aracılığıyla aşma hevesi uyandırır. Bu nedenle, hermeneutik öz-bilincin dilin sınırlarına bağlı kalan bir refleksiyonla değil, dilin sınırların aşan bir refleksiyonla kurulacağını düşünen Habermas,¹²⁷ hermeneutik refleksiyona psikanalitik bir sınır çizer. Buna göre, iletişim sürecinden iş gören eleştirel refleksiyon, öznenin kendi ideolojik varsayımları dışındamuhatabının argümanlarını da sorgulayıp aydınlatan ve diyalog dışı öğelerle kurulan psikanalitik bir prosedüre bağlıdır. Öznenin kendi dilsel sınırlarını olumsuzlaması bakımından terapistlik olan özgürleştirici refleksiyon, başkasının da argümanlarını sorguladığı için, hermeneutik ön-anlamaların ya da benliği oluşturan önceki yaşantıların sınırlarını ortadan kaldıran bir ortak anlayışı olanaklı kılar. İletişimin taraflarının karşılıklı birbirlerini tanıdıkları ve böylece samimi bir ortak anlayışa ulaştıkları bu anlama modelinin, liberal demokrasiyle uyumlu olduğunu düşünen Habermas için, bu hermeneutik modelin can alıcı noktası, psikanalitik bir sorgulamayla, bireyleri kendi önyargılarını, ideolojilerini kısacası kendilerini değiştirmek zorunda bırakmasıdır. Yine de psikanalitik bir eleştiri modeliyle sınırlanan hermeneutik anlamamanın, politik ve etik değeri problemlidir. Çünkü psikanalitik iletişim biçiminin, öznenin benliğini ortadan kaldırması tehlikesini engelleyerek, benliğin değişimini nasıl başarıya ulaştırdığı Habermas’ta yanıtızsız kalan bir sorudur. Başka bir deyişle, ulaşılan ortak anlayışın,

125 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s.168.

126 Habermas, *Theory and Practice*, s.145.

127 Habermas, “Hermeneutic Claim to Universality”, s.249.

gerçekten de ortak olduğunu garantileyen şey nedir? Öznenin terapistlik öz-eleştirisini dışında bir garanti vermeyen Habermas'ın aksine bu soruya tatmin edici bir yanıtı Ricoeur'de buluruz.

Yaşamın Anlatıya Dönüşmesive Psikanalizin Hermeneutik Değeri

Öncelikle uzlaşının “gerçekten ortak oluşu”, hermeneutiğin etik ve politik yönüne ilişkin bir sorundur ve hermeneutiğin eleştirel işlevinden sonra ele alınmalıdır. Ricoeur'e göre, eleştiri, hermeneutik ile sürekli ilişkilendirilse de Aydınlanmanın alanında ona karşı savaştan romantik hermeneutikten-¹²⁸Gadamer'in hermeneutiğine kadar, her seferinde başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹²⁹Ancak Gadamer hermeneutiği de eleştiriye, metin hermeneutiği bakımından ele almamış olduğundan, eleştirinin önemini kısmen ortaya koyabilmiştir. Gadamer'in hermeneutiğini başka tür bir başarısızlık olarak gören Ricoeur'e göre,¹³⁰metnin varlığına ilişkin *anlatısal refleksiyonu* görmemiş olan Gadamer,¹³¹*yabancılaştırıcı mesafe ile dilen gelen şeyin içselleştirilmesi* arasındaki ilişkiyi de yanlış anlamış ve böylece yabancılaştırıcı mesafeyi eleştirel mesafeye dönüştürememiştir. Gadamer'e yönelik bu eleştirisi konusunda Habermas'la aynı konumu paylaşan Ricoeur, eleştirel hermeneutiğin olanağını göstermek için Gadamer'in felsefi hermeneutiği ile Habermas'ın ideoloji eleştirisini uzlaştırmayı dener.

Gadamer'in eksikliğini metin hermeneutiğine geri dönerek kapatmaya çalışan Ricoeur için¹³² hermeneutiğin “kök saldığı ilk tecrübede”, yani *yabancı olanı bilindik kılma çabasında, yabancılaştırıcı mesafe alma ile içselleştirme* bir aradadır. İdeoloji ya da önyargı gibi yanlış anlam bağlamlarını aydınlatan bu diyalektik ilişki, aynı zamanda “bir metnin kapılı yapısını da parçalar”. Ricoeur, metnin kapalı yapısını açan hermeneutik bir sorgulamanın dünyaya uygulandığında eleştiriye dönüşebileceğini kabul ettiğinden, metin hermeneutiğini eleştirel bir hermeneutiğe dönüştürmeye çalışır. Böylesi bir eleştirel hermeneutik,artık metnin arkasında duran yazarın niyetini değil metnin önünde duran anlam dünyasını aydınlatır. “Metnin anlamı, arkasında değil, önünde ve gizli bir şey değil, ifşa edilmiş bir şey” olduğundan, yorum da Heideggerci bir imkan açıklamasıdır ve bu açıklama, söylem- den,söylemin nesnesine doğru referanslı bir akıştır.¹³³ Bu referanslı geçişi

128 Ricoeur, “Hermeneutics an the Critique of Ideology”,s.302.

129 Ricoeur, “Hermeneutics an the Critique of Ideology”, s.321.

130 Ricoeur, “Hermeneutics an the Critique of Ideology”, s.232.

131 Ricoeur, “Hermeneutics an the Critique of Ideology”, ss.300-301.

132 Ricoeur, “Hermeneutics an the Critique of Ideology”, s.323-324.

133 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, Çev., Necmiye Alpay, İstanbul, 2007, ss.114-115.

olanaklı kılan söylemin “yazıya geçmeye hazır bir metin” olması^{134,135} ve metnin de söylemin nesnesi olarak söze dökülebilir olmasıdır.¹³⁶ Söylemin nesnesi, metnin dile getirdiğidünyadır ve işte yorum,o dünyayı ortaya çıkarır.¹³⁷

Ricoeur için metnin taşıdığı anlamın anlaşılması, eleştirel bir sorgulamadır ve bilincin *yabancılaştırıcı mesafe alma* yetisini gerektirir.Anlayan özneyi, anlaşılın nesneden, yeteri kadar uzaklaştıran bu yeti, öznenin, anlam dünyasını,*anlatıya* dönüştüren bir refleksiyon içerir. Bu *anlatısal refleksiyon*, özneyi, kendi anlam dünyasına ait bir referansla, metnin ifade ettiği dünyaya açar. Aynı metnin aynı kişi tarafından her seferinde farklı bir şekilde anlaşılması, bu referans noktasının her zaman değişmesindedir. Ricoeur için bu, Gadamer'deki gibi konuşanın ufku ile dinleyenin ufkunun kesişmesidir ve metnin anlamı ile okuyucunun dünyasını birleştiren *mimesis* bir başarısıdır.¹³⁸ Ricoeur'un *Mimesis III* olarak adlandırdığı bu yeti, bir şeyi taklit ederken aslında onu başka anlamlara aktarır.¹³⁹ “İnsan yaşamının anlatılmış olmaya gereksinim duymasına ve anlatılmış olmayı hak etmesine” dayanan bu yeti,¹⁴⁰ *psikanalizin hermeneutik değerinin* de temelidir. Çünkü anlatısal refleksiyonu içeren *mimesis*, “kendisini beyan etme aşamasında, belleğin yadsınamaz bir özelliği olduğu ölçüde, bir kimse, zamanında gördüğünü, deneyimlediğini ve öğrendiğini ‘samimiyetle’ söyler”.¹⁴¹ Bu samimiyettir, psikanalitik bir deyişle, hastanın düşündüğünü ve hissettiğini samimice söyleme yükümlülüğüdür.¹⁴²

Peki, özne nasıl bir iletişimde bu yükümlüğü yerine getirebilir? Psikanalitik bir açıdan sorarsak, hastanın analiste karşı samimi olmasını sağlayan şey, nedir? Bu soruya yanıt vermek için Ricoeur'un anlatı kuramını biraz açmakta fayda var. Çünkü bu sorular, öznenin kendi yaşamını nasıl bir anlatıya dönüştürdüğüyle ilgilidir. İnsanın zamansal bir varoluşa sahip olduğunu düşünen Ricoeur, geçmiş anlam bağlamalarını karanlığa hapseden çizgisel yaşam fikrine karşı çıkarak, öznenin kendi ufku içinde anlattığı şeylerin, aslında geçmiş anlam bağlamalarının aydınlığa kavuşturulması olduğunu düşünür. Rico-

134 Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, s.32.

135 Simms, *Paul Ricoeur*, London, New York, 2003, s.34.

136 Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, s.44.

137 Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, s.34.

138 Ricoeur, *Time and Narattive, Volume 1*, Çev., Kathleen McLaughlin ve David Pellauer, London, 1984, s.77.

139 Ricoeur, *Time and Narattive, Volume 1*, s.33.

140 Ricoeur, *Time and Narattive, Volume 1*, s.74.

141 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*. Çev., Kathleen Blarney ve David Pellauer, London, 2004, s.36.

142 Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, ss.27-28.

eur'un zamanın insanileştirilmesi¹⁴³ dediği bu durum, özenin her zaman öteki ile konuşmasında ortaya çıkar. Bu nedenle geçmiş anlam bağlamları olan tarih, her zaman öteki ile kurulan ilişkide aydınlanır ve bellekle kurulan bu ilişki *benliğin tarihsel kuruluşudur*. Yalnızca öteki ile girdiğimiz diyalektik bir ilişkide “ben” diyebileceğimize işaret eden bu tespit, ötekinin kim olduğuna dair soruya yanıt vermeyi gerektirir. Kimdir bu öteki ve nasıl oluyor da “ben” dememi olanaklı kılmaktadır? Ricoeur’e bu göre bu öteki, *yakınlarımızdır*. Çünkü anlatılarımızı kabul etmelerini, bize yabancı olanlardan çok yakınlarımızdan bekleriz. İşte psikanalitik tedavi yönteminde hastayı anlatımlarında samimi olmaya iten, analistin ona karşı hoşgörüsünü içeren bu yakınlıktır. Daha öncede değinildiği gibi, *yapısal dostluk* olarak kavramsallaştırılan¹⁴⁴ bu yakınlık, analistin sürekli kontrol altında tutması gereken diyalektik bir ilişkidir. Sadece terapistlik değil aslında her tür diyalogda, bu diyalektik ilişki sürekli gözden geçirilir. Öznenin “beni anlamıyorsun” serzenişi, bir yakınıyla kurduğu diyalektik ilişkiyi denetleyen refleksif bir çabadır. Lacan’ın ifadesiyle bilinçdışına ait olan ötekinin söylemini bilince yükseltmek olan bu denetimi ya da sorgulamayı olanaklı kılan, bu diyalektik ilişkinin sadece *söz söylemeyle* değil aynı zamanda *dinlemeyle* de kuruluyor olmasıdır. Dil sadece *söz söylemeyi* değil aynı zamandan *dinlemeyi* de içerdiğinden, özne ile öteki arasındaki diyalektik ilişki, öznenin sadece kendisini samimice anlatmasına değil, aynı zamanda ötekinin de onu gerçekten dinlemesine bağlıdır.

Habermas analist ile hasta arasındaki diyalogun yönlendirici ve aydınlatıcı işlevini, hermeneutik diyalogun sınırı olarak belirlese de Ricoeur için her iki diyalog da aslında dilin ikili boyutuna dayanır. Analist ve hasta dışında bir katılımcısı olmayan psikanalitik iletişimi,¹⁴⁵ bir tedavi yönetimine dönüştüren, hastanın yaşantılarını anlatıya dönüştürmekten kaçınmasıdır. Analistin soruları, hastayı, *dile gelemeyen* bir şeyi dile getirmeye zorlamaz, sadece gizli duran bir yaşantıyı dile getirmesi için *cesaretlendirir*. Başka bir deyişle psikanaliz, hermeneutik açıdan imkansız olan bir şeyi başarmaz, zaten hermeneutiğin imkan verdiği bir şeye dayanır. Bu da öznenin ya da *hastanın kendisini anlatmasıdır*. Bu nedenle Ricoeur’e göre analistin öncelikli odak noktası, öznenin yaşantısındaki arzu¹⁴⁶ değil, arzunun dile gelmesidir.¹⁴⁷Bu noktada rüya yorumunu, metin yorumuna benzeten Freudcu

143 Ricoeur, *Time and Narrative, Volume 1*, s.3,52.

144 Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s.253.

145 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.40.

146 Freud, *The Interpretation of Dreams*, Çev., James Strachey, New York, 2010, s.145.

147 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.19.

tutumu¹⁴⁸önemseyen Ricoeur için rüyaların yorumu ihtiyaç duymasının nedeni “dolaysız anlamın” başka bir anlam tarafından gizlenmesidir. Simgesel bir alan olan¹⁴⁹ ve bu nedenle bilimsel bir çıkış noktasına sahip rüya yorumu,¹⁵⁰“bu iki anlamı da kavramak demektir”.¹⁵¹ Freud’un *simge* çözümü dediği bu *yorumlama*, rüyaya dışarıdan bir anlam yüklemek demek değildir, aksine onun kendinde gizlediği anlamı açığa çıkarmaktır.¹⁵² Bu yorumlamanın başarısı rüyayı gören öznenin, düşüncelerini ve yaşantılarını anlatmaya hazır olmasına bağlıdır.¹⁵³ Çünkü rüyanın anlamı, geleceğe değil, öznenin yaşantılarına dayanır.¹⁵⁴ Öznenin yaşantılarını anlatıya dönüştürmeyi sağlayan da *dilin metaforik kullanımına* tutunan hermeneutik refleksiyondur.

Öznenin yaşamını her seferinde farklı bir şekilde kurmasını ve betimlemesini ya da bir anlatıya dönüştürmesini sağlayan dilin metaforik kullanımını, *gösterge* ve *gösterilen* arasında bir benzerlik ilişkisi kurmaz. Aksine özne, her seferinde eski anlamı ya da gösterilini kendinde asimile ederek, yeni bir anlam bağlamı kurar. Bu bakımdan dilin asimile edici yönü, hem gösterilenin öznede hem de öznenin göstergede yitirilmesidir.¹⁵⁵ Her durumda, öznenin anlatısının içerdiği anlam, *bağlamsal bir dönüşüme* tabidir. Ricoeur’e göre, hermeneutik bir boyuta sahip olan dilin bu metaforik kullanımını, henüz söylenmemiş olana söylenme imkanını verir.¹⁵⁶ İşte bastırılmış ya da gizlenmiş olanı anlatıya dönüştürmeyi amaçlayan psikanaliz, bu imkana tutunduğundan hermeneutik bir değere sahiptir.¹⁵⁷Bu değeri, *edim* söz kuramında daha açık temellendiren Ricoeur’e göre hermeneutik deneyim, anlamın, *anlatı* ve *olay örgüsünde* açıklanmasıdır. Daha doğru bir ifadeyle, anlatı, bir olay ile anlamın birbirine eklenmesidir ki psikanalitik açıdan *bas-tırma* ya da *gizleme* denilen şey budur.¹⁵⁸ Analist ile hasta arasındaki yönelimli diyalog, nasıl ki hastanın anlatımında dile gelemeyen anlamı, olayla ilgisinde yorumlamayı amaçlıyorsa, öznelerarası bir diyalogun bağlamsal işlevi de o anlamı açığa çıkarırve böylece “yanlış anlama alanını daraltarak

148 Jung, “Dream Analysis in Its Practical Application”, s.170.

149 Jung, “Dream Analysis in Its Practical Application”, s.177.

150 Jung, “Dream Analysis in Its Practical Application”,s.160.

151 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.20-21.

152 Freud, *The Interpretation of Dreams*,ss.121-125, 295.

153 Freud, *The Interpretation of Dreams*, ss.259-260.

154 Freud, *The Interpretation of Dreams*, s.615.

155 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.74.

156 Ricoeur, *Time and Narrative, Volume 1*, s.ix-x.

157 Ricoeur, *Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Çev., Kathleen Blarney, New York, 1998, s.83.

158 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.17.

tecrübenin iletilmezliğini kısmen aşar”.¹⁵⁹Olayın ya da yaşam deneyiminin özel yanının aksine anlamın genel ve iletilebilir olduğuna işaret eden bu hermeneutik deneyim, Ricoeur için *iletişimin mucizevi yönünü* gösterir.¹⁶⁰ Bu mucize, bastırılan ya da gizlenen anlamın, uygun bir bağlamla açığa çıkarılmasıdır. Başka bir deyişle iletilmez sanılan öznel anlamın, ötekine aktarılarak nesneleştirilmesidir.

Ricoeur’e göre, “simge, yorum gerektiren çift anlamlı dilsel bir anlatımdır, yorum ise simgelerin çözmeyi amaçladığı bir anlama çalışmasıdır”.¹⁶¹Bu nedenle,burada, öncelikli sorun, simgeyi çift anlamla sınırlamanın meşru dayanağının ne olduğudur. Psikanaliz de en nihayetinde, bir simge yorumuna dayandığından,¹⁶²bu sorunla yüzleşmek zorundadır. Bastırılmış olanın anlatıya dönüşebileceğini kabul ederek, Ricoeur’un bilinçdışının dilsel kuruluşunu, yani bilinçdışının gerçekliğini kabul ettiğini söyleyen Lacan, yine de Ricoeur’u,*yorumu* felsefenin tekiline almakla eleştirir.¹⁶³ Ancak bu psikanalizin simge yorumunun karşılaştığı, meşruiyet sorunun hermeneutik bir problem olduğunu değiştirmez. Anlam bağlamının sınırladığı yorum, Freud için analiz yapmak ya da bir rüyayı ve edim hatasını anlamak demektir. Ricoeur için bu, bir metnin yerine, daha anlaşılır başka bir metin koymak demektir ve her durumda yorumlamak demek aslında, bir şeyin yerine başka bir şey koymaktır.¹⁶⁴ Ricoeur’e göre, böylece psikanalizin artık hermeneutik alan içinde görülmesi, onun bilimsel ufkunu da genişletecektir. Ricoeur bunun örneği olarak, Freud’un *septom* kavramını gösterir. Ona göre hastalığın kendisinden farklı olarak,¹⁶⁵ bastırılan bir şeyin açığa çıkması olan *septom*,¹⁶⁶hermeneutik bir açıdan etki göstergesidir. Başka bir deyişle, gizlenen ya da bastırılan anlamın etkisini, anlatıda gösteren şeydir. “Normal olan ile patolojik olanın eşgüdümünü olanaklı kılan” *etki göstergesi*¹⁶⁷kavramı, sözcüklerin anlamını işitsel bir imge olarak değil geçmiş bir yaşama bağlamı olarak gören hermeneutik bir kabule dayandığından, Freud’un “yoksul dil anlayışını” aşar.¹⁶⁸ Çünkü hermeneutik bir açıdan dil, bir aktarım aracı değil, öznenin bizzat kendi benliğini kurduğu zemindir.

159 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.23.

160 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.22.

161 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.22.

162 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.21.

163 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, ss.161-162.

164 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.35.

165 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.398.

166 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.332.

167 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.91.

168 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.463.

Bu zemin, öznenin öteki ile bir arada bulunduğu, Lacan'ın ifadesiyle, onun kendisini ötekinin söyleminde gördüğü yerdir.¹⁶⁹ Benliğin, özneye hem ait olduğu hem de olmadığı yerde, özne, kendi yaşam bağlarının anlamını ötekine aktardığı ve bu aktarımın kendisine geri döndüğü ölçüde kendisini kavrar.¹⁷⁰ Bu noktada hermeneutik özneyi Descartes'in *cogito*'sundan ve Husserl'in *saf ben*'inden ayıran Ricoeur,¹⁷¹ Lacan'ın *kesinliğin öznesi* anlayışına¹⁷² yakın durur. Özneyi ötekinin söylemindeki kesinlikte aramak, öznenin başkasına kapanma tehlikesini bertaraf eder. Çünkü bu öteki, yukarıda da dile getirildiği gibi özne için sıradan biri değil, aksine özneyi koşulsuz tanıyan *dosttur*. Bu nedenle Ricoeur için iletişim, "bir dilek kipinde, kendini tanımayla doruğa ulaşan benliğin" refleksif olarak kendisini *dostlarına* ve ötekilere yansıtmasıdır.¹⁷³ Bu yansıtma, özneyi suçluluk alanından¹⁷⁴ çıkarıp uzlaşılı alanına dâhil eder. Şüphesiz bu yansıtma, Freudcu bir savunma mekanizması olarak, bir arzunun bastırılmasını sağlayan *yansıtma*¹⁷⁵ değildir. Savunma mekanizması olarak yansıtma, öznenin kendisini gizlemesiyle, hermeneutik yansıtma, öznenin kendisini ötekinin söyleminde kavraması ve bu nedenle başkasına açmasıdır. Eleştireliliğin koşulu olan *yabancılaştırıcı mesafe* ile *içselleştirme* arasındaki ilişki de ancak "başkası olarak ben" olan dostlarıyla kurduğum iletişimde dengelenebilir. Çünkü kendimi sadece dostlarıma *samimi olarak açabilirim* ve ancak onların söylediklerini *samimi anlam bağları olarak içselleştirebilirim*. Öncelikle benliğimdeki yanlış bilinç durumlarını fark etmemi ve onları düzeltmemi gerektirdiğinden, bu içselleştirme, anlamın benimsenmesinden önce *egoist, narsist benliğin* bir tarafa bırakılmasıdır. Böylece dostlarıyla kurduğum ilişki, yabancılaştırıcı mesafesinin benliği bütünüyle ortadan kaldırması tehlikesini de savuşturduğundan, iletişimde ulaşılan ortak bir anlayışın "gerçekten ortak oluşunu" garantiler.

Ben, kendimi dostuma yansıttığım anda kendime yabancılaştırıcı bir mesafe alırım, fakat bu benliğimin yitirilmesi değil, dostumun söylemindeki anlamın içselleştirilmesiyle benliğimin *hatırlanması*dır. Bu durumda, hermeneutik anlama sadece başkasının yaşam deneyimini kavramak değil, kendi yaşam deneyimimizin de beyanıdır. İşte Ricoeur için metin hermeneutiğini, eleştirel hermeneutiğe dönüştüren de budur ve ancak bu kabul

169 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s.152-153.

170 McCarthy, *Dennett and Ricoeur on Narrative Self*, New York, 2007, ss.116-119.

171 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.117.

172 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, ss.41-43.

173 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, s.496.

174 Freud, *Civilization and Its Discontents*, ss.81.

175 Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s.20.

edildiğinde Dilthey'dan beri bir sorun olan anlama-açıklama karşıtlığı aşılabılır.¹⁷⁶ Psikanalizi de deneysel bir yöntemden ziyade *tarihsel bir yorum* yapan,¹⁷⁷ bu karşıtlığı aşan *hermeneutik anlatı kuramına* tutunmasıdır. Eleştiriyi, bir dost olan ötekinin “dolambacından geçmek” olarak kabul eden Ricoeur¹⁷⁸ için bunu olanaklı kılan öznenin yaşam deneyimlerini,¹⁷⁹ ortak bir sorumluluk çerçevesinde¹⁸⁰ anlatıya dönüştüren somutlaştırıcı hermeneutik refleksiyondur.¹⁸¹ Bu nedenle, “ben olma arzusu”, öteki olan dosttan yerine getirilmesi istenen hermeneutik bir *tanınma talebi* ya da onun tarafından *işitilme arzusu*dur. Bu noktada Lacan'a yakın duran Ricoeur için de özne, kendi kendisini belirleyen ama “kendi kendisine sahip olmayan *cogito*'dur”.¹⁸² Bu tespit, Freud'un kendi ifadesiyle, Copernicus ve Darwin'den sonra “insanın safça öz-sevgisine” vurulmuş son darbedir. İnsanın sadece evrende ve doğada değil, kendi evinde bile efendi olmadığını kanıtlayan bilinçdışının keşfi,¹⁸³ her zihinsel sürecin bilinçli olmadığını göstererek, henüz gerçekleşmemiş olanın¹⁸⁴ benlik üzerindeki etkisine odaklanır. Bunun aracısı olarak öznenin self-refleksif düşüncesine, yani öz-bilincine bağlı kalan psikanaliz, artık öznenin arkeolojisidir.¹⁸⁵ Dünyada dağınık durumda bulunan göstergelerde”, özneyi açığa çıkarmayı amaçlayan bu arkeoloji, öznenin refleksif düşüncesindeki göstergelerin yorumlanmasını içerdiğinden hermeneutik bir değere sahiptir. Bu nedenle Ricoeur için refleksif düşüncenin, yani bilincin sorunları yorumun sorunlarıdır.¹⁸⁶

Freud ve Lacan'la aynı konumu paylaşarak, *bilinç problemini benlik* ile ilişkilendiren Ricoeur,¹⁸⁷ bu ilişkinin sadece “bastırma” ya da “bilinçdışı” kavramlarıyla açıklanamayacağını iddia eder. Bu ilişkiye hermeneutik bir açıdan yaklaşan Ricoeur için, benlik sahibi olmak, refleksif düşünceye, yani bilince verili olan ve yanlış olması durumunda düzeltilmesi gereken bir *an*

176 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.117.

177 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.326.

178 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.33.

179 Ricoeur, *Oneself as Another*, Çev., Kathleen Blarney, London, 1990, s.22.

180 Kearney, “On the Hermeneutics of Evil”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 2, Paul Ricoeur, ss.197-215, 2006, s.198.

181 Ricoeur, *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, Ed., Don Ihde, Çev., Kahleen McLoughlin, Robert Sweeney, Willis Domingo, Peter McCormick, Denis Savage, Charles Freilich, Evanston, 1974, s.264.

182 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.378.

183 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, s.320-321.

184 Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s.36.

185 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.362.

186 Ricoeur, *Yorumla Dair, Freud ve Felsefe*, s.54.

187 Ricoeur, *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, s.324.

değil, başarıya ulaşması gereken bir arzudur.¹⁸⁸ Başka bir deyişle, “ben demek”, *fenomenolojik bir keşif* değil *başarılması gereken hermeneutik bir görev*dir. Dolayısıyla hermeneutik bir açıdan ele alındığında bilinç sorunu, ben sorunuyla ilgili olsa da özdeş sorunlar değildir.¹⁸⁹ Ricoeur’e göre bilinci, refleksif bir hareketlilik olarak¹⁹⁰ kabul eden Freud, bu nedenle, benliği, ilk hareket noktasını bastıran *birtrajedi* olarak temellendirir.¹⁹¹ Ancak Ricoeur için bu bilinci değil bilinçsizliği açıklar. Gerçekten de bilinci, “herkesin birbirine çarptığı büyük bir koridorun sonundaki küçük bir oda” olarak tanımlayan Freud’un¹⁹²derdi, bilincin değil bilinçdışının benlik üzerindeki etkisidir. Ricoeur ise bilinç ile benlik arasındaki hermeneutik ilişkiye odaklanır ve bunu *unutma* ve *hatırlama* kavramlarıyla açıklar.

Hermeneutik, bilinçdışının değil bilincin benlik üzerindeki etkisine bağlıdır. Çünkü bilinçdışı tarih dışıdır, yani bastırılanın tarihi yoktur. Sadece bastırılanın tarihi vardır.¹⁹³ Bu nedenle, insanın bir şeyi hatırlaması *kendisini hatırlamasıdır*.¹⁹⁴ Refleksiyonun en üst düzeyde olduğu hatırlama anında,¹⁹⁵ -belleğe yön veren bir yıldız” olan “mutlu bilinç” ortaya çıkar. *Unutmada* ise “çıkıp gelen ya da geri getirilen bir şey yoktur”. Unuttuğumuzu fark ettiğimizde bile aslında kavradığımız şey “unutulmuş olan” değil *unutmuş olduğumuzdur*, yani *kendiliğimizdir*.¹⁹⁶ Hatırlamanın yarattığı mutlu bilinç, benliğin geçmişine sadakatidir ve başarılması gereken görev budur. Bu sadakatin bir görev olması, onun boşa çıkabileceğini ve ihanete uğrayabileceğini gösterir. İşte “belleğin, aydınlık yüzünün arkasındaki karanlık yüzde” gizlenen yaşam deneyimlerini hatırlama,¹⁹⁷ hermeneutik bir işlevle onların anlamını kavrayarak bu görevi başarıyla yerine getirebilir. Bu nedenle psikanalizin benlik eleştirisi, hermeneutik bir boyuta sahip self-refleksif bir eleştiridir ve çoğunlukla sert *olup kimi zaman da acı verir*.¹⁹⁸ Acının üstesinden gelebilen benliğin self-refleksiyonu¹⁹⁹ artık ne bir *metodoloji* ne de bir *iç*

188 Ricoeur, *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, s.327.

189 Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, s.164.

190 Ricoeur, *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, s.113.

191 Ricoeur, *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, 1974, s.151.

192 Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, ss.331-334.

193 Ricoeur, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, s.163.

194 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, s.96.

195 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, s.37.

196 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, s.502.

197 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, s.94.

198 Ricoeur, *Time and Narrative, Volume 3*, Çev., Kathleen Balamey, David Pellauer, London, 1988, s.226.

199 Ricoeur, *Time and Narrative, Volume 3*, s.15.

*gözlemdir.*²⁰⁰ Daha ziyade o, bireyin kendi yanılabilirliğini dikkate alan *etik ve politik bir sorumluluktur*. İşte bu sorumluluğu “başkası olarak kendisine saygı” biçiminde tanımlayan Ricoeur²⁰¹ için etik ve politik sorunlar da ancak psikanalizin hermeneutik boyutuyla ya da hermeneutiğin psikanalitik değeriyle çözüme kavuşabilir. Çünkü “hiyerarşik olan ile dostça yaşananı birleştirme düşünüy” içeren bu sorunlar, bireyin kendisini başkası olarak görebildiği ama kendisi olarak kaldığı yerde tatmin edici bir yanıt bulur.

Sonuç

Eleştiri, nesnenin koşullarına değil de öncelikle öznenin kendi koşullarına ilişkin olduğunda, yani bir öz-eleştiriye dönüştüğünde psikanalitik bir değere sahiptir. Bu psikanalitik değerin hermeneutik ile ilişkisi, yorumun, nesnenin tarihsel koşullarına açıklayan teorik bir etkinlik olarak değil, öznenin nesnesiyle tarihsel olarak uzlaştığı pratik bir etkileşim olarak kabul edildiğinde kurulabilir. Yorumu asıl işlevini kazandıran bu ölçüt, hem hermeneutiğin psikanalitik değerini hem de psikanalizin hermeneutik boyutunu gösterir. Bu, Gadamer, Habermas ve Ricoeur üzerinden giden bir düşünsel izlekle ortaya konabilir. Buna göre, Gadamer, öznenin, içinde yaşadığı geleneği ve sahip olduğu önyargıları, öznelerarası dilsel bir etkileşimde aydınlayabileceğini düşünür. Böylece hermeneutik ile psikanalizi doğrudan ilişkilendirmese de hermeneutiğin eleştirel işlevinin sınırına ilişkin bir tartışmayı başlatarak, bu ilişkinin kurulmasına vesile olur. Çünkü bu ilişki, yalnızca, öz-eleştirisinin bir yorum biçimi olarak kabul edilmesiyle kurulabilir.

Hermeneutik refleksiyonun aydınlatıcı işlevinin nerde başladığı ve bittiği, Gadamer ile Habermas arasındaki tartışmayı yönlendirir. Bu işlevin, ben ve sen arasındaki diyalogun sınırlarınca belirlendiğini düşünen Gadamer, bu sınırları, dilin evrensel sınırlarıyla örtüştürür. Ancak öz-eleştiriye dönüşmüş bir eleştirinin sadece aydınlatıcı değil aynı zamanda özgürleştirici bir işlevi olduğunu düşünen Habermas, özgürleşmenin de bir şeyin sınırları dışına çıkmak anlamına geldiğini iddia eder. Böylece Habermas, eleştirinin özgürleştirici işlevini, dilin sınırları dışında arar. Habermas için bu dil-dışı alan, psikanalizin terapisttik yöntemidir. Çünkü gizli ya da bozulmuş anlam bağlamlarından özgürleşmek, öznelerarası iletişimin dışarıdan denetlenmesiyle gerçekleşebilir. Bu *denetleyici ve yönelimli diyalog*, analist ile hasta arasındaki diyalog modelidir. Habermas için nasıl ki analist ile hasta arasındaki diyalog, hastayı yaşamındaki gizli anlam bağlamlarıyla yüzleşmeye çağırıyorsa, dışarıdan denetleyici bir prosedüre sahip öznelerarası iletişim

200 Ricoeur, *Time and Narrative*, Volume 3, s.38.

201 Ricoeur, *Oneself as Another*, s.310.

modeli de taraflara, ideolojilerinden ya da önyargılarından bağımsızlaşmayı ve böylelikle uzlaşmaları gerektiğini öğütler.

Hermeneutik ve psikanalizi uzlaştırarak, ideoloji eleştirisini iletişimsel eylem kuramına yükselten Habermas, yine de öznelerarası uzlaşmayı garanti altına alan bir ölçüt sunamaz. Uzlaşımın garanti altına alınması, etik ve politik sorunların çözümüne, öznenin kendisi olarak katılımını gerektirdiğinden, *kendilik problemiyle* ilgilidir. Böylece kendilik ya da *benlik problemi*nin, özne ile öteki arasındaki etkileşimde ortaya çıkması, Lacan'ın benlik problemini bir *egemenlik problemi* olarak görmesine uzanan, hermeneutik bir dayanağa sahiptir. Bu nedenle, bilinçdışı olanın bilince yükseltilmesi de dahil, benlik ya da kendilik problemine ilişkin her iddia, özne ile öteki arasındaki dilsel etkileşimin ya da uzlaşımın rasyonelliğiyle ilgilidir. İletişimin rasyonelliği, öznelerarası bir tahakkümü değil, bir uzlaşmaya işaret eder. İşte ötekini, öznenin dostu biçiminde belirleyerek bu uzlaşmayı, tatmin edici bir açıdan temellendiren, Ricoeur olmuştur.

Eleştirinin özgürleşmeyle ilgisi konusunda, Habermas gibi düşünse de, Ricoeur'un temellendirmesi, hermeneutiğin alanı dışına çıkan değil aksine bu alana daha fazla dâhil olan bir çabadır. Bu nedenle, Ricoeur, Habermas gibi benlik ve bilinç problemiyle ilgilenen psikanalizi, hermeneutiğin sınırları dışında kalan *teknik bir yöntem olarak görmez* aksine *bizzat hermeneutik boyuta sahip bir yorumlama biçimi* olarak kabul eder. Freud'un *yorumla vur-gusu*, Lacan'ın *hermeneutik hak talebi*, psikanalizin hermeneutik boyutunu, Ricoeur'un *anlatı ve edim söz kuramları* da hermeneutiğin psikanalitik değerini gösterir. Çünkü yaşantıların anlatıya dönüştürülmesine ve anlamın öznelerarası aktarımına dayandığından, iletişim, hermeneutik bir etkileşimdir. İşte analist ile hasta arasındaki diyalogun da dayandığı iletişimin bu koşulları, psikanalizin, hermeneutikten hak talep ettiği yerdir. Öznenin iletişimle, ötekine kendisini açması ve böylece *suçluluk alanından çıkıp uzlaş alanına dâhil olması* da hermeneutiğin psikanalitik görevidir.

Sadece söz söylemeyi değil, işitilmeyi de içeren iletişimin, anlam aktarımına izin vermesi, Heidegger'in ifadesiyle varoluşun, Lacan'ın ifadesiyle bilinçdışının dilsel olarak kurulması ve yapılanmasıdır. Bu nedenle, yaşantının anlatıya dönüştürülmesi, bilinçdışı bir şeyin bilince yükseltilmesinin aslında, dil-dışı bir şeyin dile getirilmesi olduğunu ima eder. Bu konuda öznenin, hermeneutik talebi, ötekinin kendisini tanıması ve işitmesidir ki hem özgürleştirici eleştiri ve yorum hem de psikanalitik tedavi yöntemi bu hermeneutik talebin karşılandığı yerde başarıya ulaşabilir. Özne ve öteki arasındaki ilişkiyi *dost* kavramıyla açıklayan Ricoeur, iletişimde, uzlaşımın ga-

ranti altına alınmasının olanağını gösterir ve böylece psikanalitik benlik ya da kendilik problemine hermeneutik bir çözüm getirir. Buna göre öznenin kendisi olması, başarılması gereken *hermeneutik bir görev*dir ve ancak öznenin bir dost olarak öteki ile girdiği etkileşimde yerine getirilebilir. Çünkü özne ve dost olarak öteki arasındaki, *tanınma* ve *işitilmeyi* içeren *samimiyet*, uzlaşmayı garanti altına alarak iletişimi başlatır ve sürdürür. Özne ancak böylesi bir samimi iletişimde kendisi olabilir ve kendisi olabildiği ölçüde, öznelerarası alanda karşılaştığı her öznelerarası sorunun üstesinden gelebilir. Bu da etik ve politik sorunların, öznenin ötekiyle dilsel etkileşimi dolayımında *kendi olama imkânından* hareketle, yani hermeneutik ve psikanalitik bir noktadan, yanıtlanmasını zorunlu kılar.

Öz

Hermeneutik ve Psikanaliz

Yorum ve eleştiri ilişkisi, hermeneutiğin temel bir problemidir. Bu problem, hermeneutik ile psikanalizin birbirlerine yaklaştığı yerdir. Burada amaçlanan, hermeneutik ile psikanaliz arasındaki ilginin nasıl kurulduğu ve ne gibi bir öneme sahip olduğunu incelemektir. Bu inceleme, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Freud ve Lacan'a referanslarla yapılmaktadır. Çünkü hermeneutik yorum sorunun eleştirel işlevi ve sınırı, Gadamer ve Habermas tartışmasının odağıdır. Gadamer için, dilsel sınırlar içinde iş gören hermeneutiğin eleştirel işlevi, önyargıları aydınlatmaktır. Habermas için eleştirisinin asıl işlevi, ideolojik anlam bağlamlarından özgürleşmektir. Bu da ancak dil dışı bir alanı gerektirmektedir ve bu alan psikanalizdir. Yorum ve eleştiri, anlatı kuramında yeniden ilişkilendiren Ricoeur ise anlatıyı, öznenin dile gelmeyen, dile getirmesi olarak belirlemektedir. Böylece hermeneutik ile psikanalizi doğrudan ilişkilendirmektedir. Psikanalizin, hermeneutik alanın dışında değil, bizzat içinde iç gördüğünü iddia eden Ricoeur, hermeneutik iletişimin de psikanalitik benlik soruna dayandığını göstermektedir. Bu çalışmanın son aşamasında, Ricoeur'un iddialarından hareketle, Freud ve Lacan hermeneutik bir açıdan değerlendirilmektedir. Böylece benlik sorunun, fenomenolojik bir keşif değil, iletişim sürecinde yerine getirilen hermeneutik bir görev olduğu iddiasının haklılığı gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hermeneutik, Psikanaliz, Eleştiri, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Freud.

Abstract**Hermeneutics and Psychoanalysis**

The relation between interpretation and critique is a basic problem of the hermeneutics. The hermeneutics relate to the psychoanalysis in context of this problem. This study aims to investigate this relation and to show its importance. This purpose is realized with references to Gadamer, Habermas, Ricoeur, Freud and Lacan. Because the focus of the debate between Gadamer and Habermas is the critical function and limit of the hermeneutical interpretation. According to Gadamer, the critical function of the hermeneutics is illuminating our prejudices in linguistic limits. For Habermas, the main function of critique is emancipating from the ideological meanings by getting out of this limits. This can be achieved by only based on a non-linguistic field. This field is the psychoanalysis. Ricoeur, who make a relation between interpretation and critique in his narrative theory, determines that the narrative is the non-telling things start to talk. He makes directly a relation between the hermeneutics and psychoanalysis in this way. Ricoeur, claiming that the psychoanalysis is itself in hermeneutical field but not out of that, shows us that the hermeneutical communication depends on the psychoanalytic ego problem. Freud and Lacan have reviewed by a hermeneutical approach with references to Ricours's claims towards end of this study. In conclusion, this study tries to show the legitimacy of the claims that the psychoanalytic ego problem is a hermeneutical self-one and therefore is not a phenomenological exploration but a hermeneutical task which must be succeed in communication.

Keywords: Hermeneutics, Psychoanalysis, Critique, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Freud.

Kaynakça

- Alexander, Franz, "Analysis of the Therapeutic Factors in Psychoanalytic Treatment", *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.436-454, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955.
- Ast, G. A. Friedrich, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Ed., Jos Thomman, Buchdrucker und Buchhändler, 1808.
- Balint, Michael, "The Final Goal of Psycho-Analytic Treatment", *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.423-435, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955.
- Bowie, Malcolm, *Lacan*. Çev., V. Pekel Şener, Dost Kitapevi, Ankara, 2007.
- Dilthey, Wilhelm, *Introduction to Human Sciences, Selected Works, Volume I*, Çev., Michael Neville, Jeffrey Barnouw, Franz Schreiner, Rudolf A. Makkreel ve Ed., Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1989.
- Freud, Sigmund, "Mental Qualities", Çev., James Strachey, *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.14-21, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955a.
- ——— "The Theory of the Instincts", Çev., James Strachey, *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.5-8, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955b.
- ——— *Civilization and Its Discontents*, Çev., James Strachey, W.W. Norton & Company Inc., New York, 1962.
- ———, *Psikanalize Giriş Dersleri*, Çev., Selçuk Budak. Öteki Yayınevi, İstanbul, 2006.
- ———, *The Interpretation of Dreams*. Çev., James Strachey, Basic Books, New York, 2010.
- Fromm, Erich, "Selfishness, Self-Love, and Self-interest", *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.320-337, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955.
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, Çev., ve Ed., David E. Linge, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London, 1977.
- ———, *Truth and Method*, Çev., Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, The Continuum, New York, 1989.
- ———, *Reason in the Age of Science*, Çev., Frederick G. Lawrence, The MIT

Press, 1998.

- Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, Çev., Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, Boston, 1972.
- ———, *Theory and Practice*, Çev., Jhon Viertel, Beacon Press, Boston, 1973.
- ———, *Communication and the Evolution of Society*, Çev., Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1979.
- ———, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, Çev., Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1984.
- ———, *The Theory of Communicative Action, Volume 2*. Çev., Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1987.
- ———, *On the Logic of the Social Sciences*, Çev., Shierry Weber Nichol森 ve Jerry A. Stark, Polity Press, Cambridge, 1988.
- ———. "A Review of Gadamer's Truth and Method". Çev. Fred R. Dallmayr ve Thomas McCarthy, *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*, Ed., Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, ss.213-244, State University of New York Press, Albany, 1990a.
- ———, "Hermeneutic Claim to Universality", Çev., Josef Bleicher, *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*, Ed., Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, ss.245-272, State University of New York Press, Albany, 1990b.
- ———, *Rasyonel Bir Topluma Doğru, Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset*, Çev., Ahmet Çiğdem ve Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 1992.
- ———, *On the Pragmatics of Communication*, Ed., Maeve Cooke, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1998.
- Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*, Çev., Albert Hofstadter, Harper&Row Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1975.
- ———, *On the Way to Language*, Çev., Peter D. Hertz, Harper&Row Publishers, New York, Cambridge, 1982.
- ———, *Being and Time*, Çev., Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany, 1996.
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik-Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, Çev., Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Horney, Karen, *Psikanalizde Yeni Yollar*, Çev., Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1999.
- Jung, Carl Gustav, "Dream Analysis in Its Practical Application", *An Outline of*

- Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.159-182, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955.
- Kearney, Richard, "On the Hermeneutics of Evil". *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 2, *Paul Ricœur* (AVRIL-JUIN 2006), ss. 197-215, Presses Universitaires de France, 2006.
 - Kris, Ernst, "Ego Psychology and Interpretation In Psychoanalytic Therapy", *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.77-93, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955.
 - Lacan, Jacques, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, Çev., Nilüfer Erdem, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
 - McCarthy, Joan, *Dennett and Ricoeur on Narrative Self*. Humanity Books, New York, 2007.
 - Marshall, Donald G., "On Dialogue, To Its Cultured Despisers". *Gadamer's Repercussions, Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. Ed., Bruce Krajewski, ss., 123-144, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 2004.
 - Petocz, Agnes, *Freud, Psychoanalysis and Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
 - Rank, Otto, "The Basis of a Will Therapy", *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.455-468, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955.
 - Reich, Wilhelm, "On the Technique of Character-Analysis", *An Outline of Psychoanalysis*, Ed., Clara Thompson, Milton Mazer, ve Earl Witenberg, ss.25-38, New York, The Modern Library by Random House Inc., 1955.
 - Ricoeur, Paul, *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, Ed., Don Ihde, Çev., Kahleen McLaughlin, Robert Sweeney, Willis Domingo, Peter McCormick, Denis Savage, Charles Freilich, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
 - ———, *Time and Narrative, Volume 1*, Çev., Kathleen McLaughlin ve David Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago ve London, 1984.
 - ———, *Time and Narrative, Volume 3*, Çev., Kathleen Blarney, David Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago ve London, 1988.
 - ———, "Hermeneutics an the Critique of Ideology", Çev., Jonh B. Thompson, *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*, Ed., Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, ss.298-334, State University of New York Press, Albany, 1990.
 - ———, *Oneself as Another*, Çev., Kathleen Blarney, The University of Chicago Press, Chicago ve London, 1992.

- ———, *Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Çev., Kathleen Blarney, Columbia University Press, New York, 1998.
- ———, *Memory, History, Forgetting*, Çev., Kathleen Blarney ve David Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago ve London, 2004.
- ———, *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, Çev., Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutic and Criticism and Other Writings*. Çev., ve Ed., Andrew Bowie, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Simms, Karl, *Paul Ricoeur*, Routledge, London ve New York, 2003.
- Taylor, Charles, "Gadamer on the Human Sciences", *The Cambridge Companion to Gadamer*, Ed., Robert J. Dostal, ss.126-142, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2002.

RETORİKTE *ETHOSUN* YERİ*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 203-219.

Makale Geliş Tarihi: 01.05.2018 | Yayına Kabul Tarihi: 25.05.2018

Coşkun BABA**

Giriş

Mantıkta retorikğin önemini belirlerken insanların birbirleriyle konuşarak iletişim kurduğu bir ortamda (tartışma, muhabbet, münazara vb. durumlarda), bir görüşün veya savunulan bir düşüncenin, ne derece doğru, tutarlı ve ikna edici olduğunu test etmek ve etkileyici gücü kazanmak için mantıkta retorikğin kurallarını, unsurlarını ve işleyişini bilmek oldukça fayda sağlar. Retorikğin kaidelerini ve bu kaidelerin hangi durumda ne şekilde uygulanması gerektiğini bilen bir retorun, bu kaidelerden haberdar olmayan bir retor/orator/hatip karşısında en azından teorikte bir üstünlük sağlama imkânı daha çoktur. Buradan hareketle retorikğin kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarından birisi olan *ethosun* bilinmesi insanların yararına olacaktır. Zira *ethosu* yüksek retorun retorikte daha başarılı olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla *ethosu* yüksek olan yani çok güven duyulan retorun, muhatabı ikna edebilirliği de o derece yüksektir. Bundan dolayı bu çalışmada retorikğin ve özellikle *ethos* açısından retorda bulunması gereken özelliklere de değinilerek retorikte *ethosun* yeri ve önemi üzerinde durulacaktır. Bu çalışmanın amacı; hayatımızın her alanında karşılaşılan retorikğin ve retorikteki kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarından birisi olan *ethosun* farkındalığını ortaya koyarak bunların tanımını, kullanımını, önemini belirtmektir.

Mantık tarihi açısından bakıldığında akla gelen ilk kişi ve mantığın kurucusu Aristoteles (MÖ 384-322), *Retorik*¹ adlı eseriyle retorik sanatı ve ge-

* Bu makale, *Retorik ve Kanıtlama, İkna Etme, İnandırma İlişkisi*, başlıklı çalışmadan (Coşkun Baba, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2017) üretilmiştir.

** Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Dr. Öğr. Üyesi

1 Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

leneğinde tartışmasız önemli bir yere sahiptir. Retorik sanatı, Antik politik, adli ve sosyal olayların etkisiyle ortaya çıkmıştır.² Aristoteles'ten önce retorik, siyasi arenalarda ve mahkemelerde insanları etkilemek ve kandırmak amacıyla kullanılmaktaydı. Aristoteles ile beraber bu sanat, kıyas/tasım sanatı olarak değerlendirilir. Aristoteles, kendinden önceki retorik birikimini de göz önünde bulundurarak retorik sanatını kıyas formuna sokar. O, retorikteki bu kıyas formuna da 'entimem'/örtük tasım³ adını verir. Aristoteles'in retoriğe yaptığı bu katkıyla birlikte retorik gerçek değerine ulaşır.⁴

Retorik Nedir?

Retorik, hem muhatapı ikna etmek için dili en etkili biçimde kullanma sanatıdır⁵ hem de herhangi bir konuda kişilerin farklı olan şeyleri tartışmalarına denilir.⁶ Retorik kuramının kurucusu olan Aristoteles, bu kavramı "retorika" olarak isimlendirmiştir. Ayrıca Aristoteles, bu sanatı şu şekilde tanımlamıştır:

Retorik, belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi olarak tanımlanabilir. Bu, başka herhangi bir sanatın işlevi değildir. Bunun dışındaki her sanat kendi konusuna değin öğretim ya da inandırmada bulunabilir; örneğin tıp, sağlığın ve sağlıksızlığın ne olduğu; geometri, oylumların özellikleri; aritmetik, sayılar üzerinde; aynı şey diğer sanat ve bilimlerin için de geçerlidir. Fakat biz retoriğe, bize sunulan hemen hemen her konu üzerinde inandırma yollarını kullanma gücü olarak bakıyoruz; işte bunun için de, teknik karakteriyle, onun herhangi bir özel ya da kesin bir konu sınıfı ile ilişkili olmadığını söylüyoruz.⁷

Buradan hareketle Aristoteles'in düşüncesinde retoriğin konusunun sınırsız olduğu ifade edilebilir. Ayrıca muhatapı ikna etmede kullanılan her ne varsa retorikle ilişkili olduğu düşünülebilir. Bizim tercih ettiğimiz tanıma göre, dilsel (yazılı/sözlü metin) ve/veya dil-dışı şeklinde ortaya çıkan retorik,⁸ mevcut imkânlar ve bilgi dâhilinde eldeki kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarıyla (*ethos, pathos, logos*) ikna etme yetisinin kullanılmasıdır.

2 James D. Williams (ed.), *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, Wiley-Blackwell Publication, Oxford, 2009, ss. 2-6. Ayrıca bkz. Kamil Kömürçü, "Antik Yunan'da Retorik Algısı", *Felsefe Dünyası* (2014/1), S. 59, ss. 113-131.

3 Tasım: Doğruluğu ve gerçekliği kabul görülen iki öncülден çıkarım yapma esasına dayanan bir akıl yürütme yoludur. Tasım ve kıyas kavramları birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bkz. Teo Grünberg-Adnan Onart, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, T.D.K. Yayınları, Ankara, 1976, s. 124.

4 Abdulkadir Coşkun, *İbn Sînâ'da Retorik*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 14.

5 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005. s. 292.

6 Michel Meyer, *Retorik*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 14.

7 Aristoteles, *Retorik*, s. 37.

8 Dilsel ve dil-dışı retorik için bkz. Coşkun Baba, *Retorik Ve Kanıtlama, İkna Etme, İnandırma İlişkisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta, 2017, ss. 11-19.

Aristoteles, retorikğin amacının karar vermeyi etkilemek için var olduğunu,⁹ retorikte doğru olan şeyin muhataplara doğru, mutlak bilgiyi vermek, onları kanıtlar sunarak ikna etmek, onların duygusuna (*pathos*), aklına ya da mantığına (*logos*) uygun bir şekilde tutumlarını değiştirmek, dinleyenleri hoşnut etmeye çalışmak, onları sıkılamaya gayret etmek olduğunu belirtmiştir. Retorikğin temel hedefi rasyonel iknadır. Retorikte retor, dinleyiciyi ikna etmeye çalışır. Toplum içerisinde insanlar, söyledikleri sözün karşısındaki kişilerce kabul görmesini beklerler ve bu beklenti çerçevesinde muhatap ikna edilmeye çalışılır. İknada muhatabın istenilen duruma getirilmesi hedeflenir.

İkna, Arapça (إقناع) bir kavram olup, Türkçe’de karşılığını razı etme, kandırma ve inandırma kavramları ile karşılanmıştır.¹⁰ Sözlüklerde ikna kavramı, “bir konuda birinin inanmasını sağlama, inandırma, kandırma”¹¹, “bir kanaati kabul ettirme, bir kanaat uyandırma, inanmasını sağlama, razı etme”¹², “diğer kişi veya kişilerin tutum veya davranışlarını zorlamak veya manipüle etmek yerine, çeşitli akıl yürütmelerle ve kanıtlama yoluyla etkileme eylemi”¹³ şeklinde tanımlanır. İkna; inançları, niyetleri, fikirleri, kanaatleri, tutum ve davranışları değiştirmeye yöneliktir.¹⁴

Aristoteles’in retorik için yaptığı tanıma göre retorikğin amacı, en iyi şekilde muhatabı ikna etmektir. Retorik, ne bilimdir ne de bilgiyi öğretme yöntemidir; o sadece ikna edici bir sanattır. Aristoteles ikna etmenin *teknik/artistik olan ve teknik/artistik olmayan* şeklinde iki türü olduğundan bahseder. Teknik olmayan kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları da sonuçta ikna edicidir. Fakat söz konusu teknik olmayan kanıtlama yollarında retor, hür iradesiyle konuşma yapamayacağından dolayı bunlar daha çok retorikğin dışında tutulurlar. İknada sanatsal değeri olmayan ya da arızı/harici kanıtlar, anlaşmalar veya tanıklıklar da hatibin sağlayamadığı fakat retor tarafından kolaylıkla kullanılabilen yollardır. Artistik olmayan kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları şunlardır: “Yasalar, tanıklıklar, anlaşmalar, işkenceler, yeminler.”¹⁵ Aristoteles *Retorik* adlı kitabında ‘Üç İkna Kanıtı’ şeklinde belirlediği öğretilerinde ‘İkna Sanatı’nı ele almıştır. Günümüzde de geçerliliğini koruyan söz konusu üç kanıtı Aristoteles, “teknik olan inandırma yolları”,

9 Aristoteles, *Retorik*, s. 97.

10 Mevlüt Sarı, *El-Mevarid Türkçe Arapça Lügat*, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 239.

11 *Türkçe Sözlük*, T.D.K Yayınları, “İkna Maddesi”, Kaynak: <http://www.tdk.gov.tr> (04.03.2015)

12 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık-Yeni Şafak Gazetesi, İstanbul, 1996, s. 532.

13 Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 163.

14 Özkan Türkan, *İkna ve Uzlaşma Sanatı*, Hayat Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 2.

15 Aristoteles, *Retorik*, s. 87.

diğer ifade ile “artistik kanıtlar” (*Artistic Proofs*) şeklinde ifade etmiştir. Bu kanıtlar; *ethos*, (retorun kişisel karakteri ve güvenilirliği) *pathos* (duyguya başvurma yoluyla muhatabı istenilen ruh haline iletme yöntemi) ve *logos* (mantık)'tur.¹⁶ Burada bahsedilen üç kanıtlama/ikna etme/inandırma yolu farklı tümcelerle kısaca şu şekilde tanımlanabilir:

Ethos: Retorun, sağlam, güvenilir ve ahlaklı olması.

Pathos: Muhatabın duygu yönüne başvurma.

Logos: Mantığa, akla, sebebe, idrake başvurma.¹⁷

Dolayısıyla retorikte ikna etme, inandırma ya da kanıtlama şu şekilde olmaktadır:

İlki konuşmacının gösterdiği kişisel iyiliğin onun inandırma gücüne hiçbir şey katmadığı doğru değildir; tersine, karakterinin, sahip olduğu en etkili inandırma yolu olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, konuşma, coşkularını harekete getirmişse, inandırma, dinleyicilerden de gelebilir. (...) Üçüncüsü, söz konusu duruma uygun inandırıcı kanıtlar yoluyla bir gerçeği ya da sözde gerçeği kanıtladığımızda, inandırma, konuşmanın kendisi aracılığıyla olur. Öyleyse, inandırmayı etkileyen bu üç yol var demek oluyor. Açıkça görülüyor ki, bunlara egemen olan insanın, (1) mantıksal olarak düşünebilmesi, (2) insan karakterini ve erdemini çeşitli biçimleri içinde anlayabilmesi, (3) coşkuları anlayabilmesi – yani, onları adlandırabilmesi ve tanımlayabilmesi, nedenlerini ve harekete geçirilme yollarını bilebilmesi- gerekir.¹⁸

Retoriğin üç temel unsuru olan bu kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları; *ethos*, *pathos* ve *logos*, etkili bir ikna edici retorik için gerekli olduğundan bunlar önemlidir. Zira retoriği inanılır kılan kanıtlama/ikna etme/inandırma yolu vasıtasıyla retorik, amacı olan iknayı gerçekleştirir. Dolayısıyla retoriğin amacına ulaşabilmesinde bu kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları retoriğin vazgeçilmezleridir.

Kısacası iknada düşünceleri, inançları, arzu ve istekleri, kanaatleri, niyetleri, tutum ve davranışları değiştirme vardır. İknadaki tüm bu söylemler, kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları olan *ethos*, *pathos* ve *logos* ile gerçekleşmektedir. Aristoteles'e göre retoriğin temelleri “*ethos*, *pathos* ve *logos*”tur. Bunlar retoriğin üç ana kanıtlama/ikna etme/inandırma ögesidir. İknanın

16 Aristoteles, *Retorik*, s. 38. ; Merih Zilloğlu ve Ahmet Halûk Yüksel, İletişim Bilgisi, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2005, s. 88.

17 Aristoteles, *Retorik*, s. 38; Ayrıca bkz. Aykar Sönmez, *Batı Retoriğinin Genel Terimleri Üzerine Bir Araştırma*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2008, s. 106.

18 Aristoteles, *Retorik*, s. 38.

oluşabilmesi için konu ile alakalı mantıklı ve inandırıcı gerekçelerin/belgelerin sunulması yani *logos*, retorun kendi inandırıcılığını, ahlaki karakterini ve güvenilirliğini ortaya koyacak bir kişisel karakterin ortaya çıkarabilmesi yani *ethos* ve muhatabın duygularını, isteklerini ve coşkularını etkileyip istenilen şekle yönlendirilebilmesi yani *pathos* gerektiği söylenebilir.¹⁹

Ethos Nedir?

Ethos, retorun inanılabilirliği, erdemi ve güvenilirliğidir. Retor, işi veya toplumdaki konumu ne olursa olsun ahlak açısından her kişiye örnek olmak durumundadır. Yine o, üzerinde tartışma yapılan suallere yanıt vermesi gereken kişidir. Antik Yunanca'da "yaşam yeri" anlamı taşıyan *ethos*, "yaşam yolunun alışkanlıklara dayalı olarak yürünmesi" anlamında kullanılmaktaydı.²⁰ Aristoteles'in retorikte kullandığı biçimiyle *ethos*, üç ikna kanıtından biridir ve münazaranın bir bileşeni olarak yer alır. Retor, ilk başta *ethosu* oluşturmalıdır. Konuşmacının oluşturduğu *ethos*, mutlaka sorgulanmalıdır.²¹

Ethos, etik kelimesinin menşei durumundadır.²² Aristoteles, iknanın uygun araçlarının bulunmasına yönelik olarak geliştirdiği retorik sanatında retorun karakterinin sözel inşasını ve dinleyicilerin duygusal durumlarının yönlendirilmesini temel ikna stratejileri olarak kabul etmiştir.²³ *Ethos*, daha çok karakter, erdem manalarında kullanılmıştır.

Ethos kavramı, ikna edici mesajı gönderen kişinin dinleyiciler tarafından algılanan karakter, zekâ ve iyi niyetini ifade eder. Günümüzde *ethosa* karşılık olarak "kaynağın inandırıcılığı" kavramı ön plana çıkmaktadır.²⁴ "Kaynağın inandırıcılığı", kaynağın güvenilirliği ile alakalı olup bu da ahlak ve bilgi ile doğrudan bağlantılıdır. Doğru ve sağlam bilgi aktaran kaynağın (retorun/hatibin) güvenilirlik oranı artacağı gibi inanılabilirliğinin da istenilen seviyelere gelmesi kaçınılmaz olacaktır.

Yunanca "barınak, konut; (...) karakter, yaratılış, mizaç, huy, tabiat; alışkanlıklar, davranışlar; gelenekler, anane"²⁵ anlamlarına gelen *ethos*, retorun sağduyusuna, ahlaki karakterine veya iyi niyetine gönderme yaparak mu-

19 Aristoteles, *Retorik*, ss. 38, 63; Ayrıca bkz. Ahmet Halûk Yüksel vd., *İkna Edici İletişim*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2012, s. 90-91.

20 Abdülbaki Güçlü, vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008, s. 500.

21 Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 501.

22 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 74.

23 Bkz. Aristoteles, *Retorik*, s. 32, 38.

24 James Benjamin, *Principles, Elements and Types of Persuasion*, Wadsworth Publishing, Pennsylvania, 1997, s. 78.

25 Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 304.

hatap tarafından 'kendi karakterinin doğru görünmesini' sağlamak yoluyla ikna çabasıdır.

Muhatap, sadece sözlü veya yazılı metnin ya da mesajın (dilsel retorik) içeriğini dinlemekle ya da okumakla yetinmez, aynı zamanda konuşmayı yapan kişiyi de bir bütün olarak değerlendirir. Dolayısıyla konuşmayı yapan kişinin yani retorun karakteri retorik için önemlidir. *Retorik*'in ikinci kitabının on ikinci bölümünden on yedinci bölümüne kadar olan kısımlarda karakter çeşitleri ile karakterin iknadaki rolü ve konusu ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Konuşmayı yapan kişinin karakteri (*ethos*), konuşmanın içeriğinden bağımsız olarak başlı başına güçlü bir inandırıcılık özelliğine sahiptir.²⁶ Dolayısıyla toplumda yaygın olarak saygınlığıyla tanınan insanlar doğru olmayan bir şey söylediklerinde bile insanlarda o kişinin sahip olduğu özelliklerinden dolayı ne söylediğine bakmaksızın söylediğini kabul etmeye doğru bir eğilim söz konusudur.²⁷ Ancak ikna, esas olarak retorun özellikleriyle değil de daha çok söyledikleriyle (tutarlı/mantığa uygun söylemleriyle) gerçekleşmesi arzu edilen durumdur. Bununla birlikte insanın kişiliği Aristoteles'e göre en etkili ikna sebeplerinden biridir.²⁸

Amacı ikna olan retorikte karşılaşılan ilk unsur kaynaktır. Diğer bir ifade ile kaynağın güvenilirliğidir ki, bu da *ethos*dur. Kaynak, bir kişi, grup, toplum veya bir kurum olabilir. Kaynak, ikna etmeye çalışan, mesajı oluşturup hedef kitleye gönderen, lehine sonuç getireceğini düşündüğü, amaçlarını gerçekleştirmek için çabada bulunan taraftır. Kaynağın yapısı, *ethosu*, iknayı etkiler. Kaynak, inanılır ve güvenilir bir yapıdaysa hedef kitleyi ikna etmesi daha kolay olur. İnanılabilirliği ve güvenilirliği olan bir kaynaktan ya da retordan gelen etkileyici iletişimin hedefte/muhatapta daha fazla duygu, düşünce ve tutum değişikliği meydana getirdiği söylenebilir. Retoriğin ikna gücü, retorun inanılabilirliği, saygınlığı ve güvenilirliği ile paralel -doğru orantılı- olarak olumlu ya da olumsuz yönde ilerlemektedir. Buradaki kaynağın yapısı, yani inanılabilirliği, güvenilirliği, saygınlığı ve diğer karakteristik özellikleri *ethos* kelimesiyle ifade edilmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi *ethos*, *pathos* ve *logos* olmak üzere retoriğin temelleri üçtür. "*Ethos* ya da cisimleşmiş ben -Yunanlılara göre *ethos* ben imgesi - karakter, kişilik, davranış özellikleri, yaşam ve amaç tercihi (*dolayı-*

26 Aristoteles, *Retorik*, ss. 1-5.

27 Aristoteles, *Retorik*, ss. 5-10.

28 Aristoteles, *Retorik*, ss. 10-15.

sıyla da etik”dir.²⁹ *Ethos*, kelime olarak Latince mores (ahlak) anlamına gelmektedir. Ayrıca iyi bir retor, ahlakî melekeye sahip olması gerekmektedir.

Retorun karakteri, dinleyici tarafından nasıl bilinecektir? Zira muhatabın hiç bilmediği bir retor da konuşuyor olabilir. Retor, muhakkak muhatabı ikna edebilmek amacıyla eldeki tüm argümanları kullanmalıdır. Dinleyici, retorun güvenilirliğine inanmak zorundadır. Bundan dolayı ‘retor her ne söylerse doğru olmalıdır’ tarzındaki fikir *ethos* unsurunun ana gayesi olarak ele alınmalıdır. Aslında *ethos*, retorikte, retoru güvenilir ve inanılır bir insan şeklinde sunan temel kanıtlama unsurlarından biridir.³⁰

Retorun sözleriyle davranışları arasındaki uyumu ve kişisel karakteri olan *ethos*, bilhassa retorun ahlakî boyutunu gösterir. Yazılı ya da sözlü metnin anlam kazanabilmesi ya da güzel ve iyi olabilmesi için retorun erdemini yani *ethos* kanıtının ön plana çıkması gerekir. Retorun işi, uyruğu, ırkı ne olursa olsun, özellikle ahlakî boyutu herkes tarafından örnek alınabilecek seviye ve değerde olmalıdır. *Ethos*, retorun iyi biri olmasıyla birlikte dinleyicide güven duygusu uyandırmasına da bağlıdır. Retorun dinleyiciler üzerinde, kendine ait güvenilirlik izlenimi bırakabilmesi için bazı unsurlar bulundurulmalıdır. Öncelikle, retor iddiada bulunulan konu hakkında bilgili olduğuna dair muhatabında kanaat oluşturmalıdır, Daha sonra, sadece iddiası ile ilgili delilleri sunarken doğru davranan biri değil; bir bütün olarak ahlaken dürüst, kişilikli ve sağlam karakterli biri olduğuna dair muhatabını ikna etmelidir. Son olarak da iyi niyetli bir retor olarak, kendisi kadar başkalarının çıkarları ve ihtiyaçlarını da dikkate alan bir kişi olduğunu göstermelidir. Zekilik, sağlam karakterlik ve iyi niyetlilikle tanınmış olmak, bir anda elde edilebilecek vasıflar değildir. Bunlar, uzun bir süreçten sonra gerçekleşecek bir şeylerdir. Zekâ, karakter ve niyetle ilgili genel güvenilirlik olgusunu pekiştirmek için retorik esnasında da iddianın ve konuşulan konunun asıl amacının hakikate ulaşmak olduğu hissettirilmeli, güvenilir kaynaklardan ve en yetkin otoritelerden deliller seçilmelidir. Ayrıca retorun söylemi saygılı bir ses tonuyla olmalıdır ve netice ortaya konurken çok fazla iddialı olmayıp, başkalarının görüşlerine de saygı duyulduğu hissettirilmelidir.³¹

Bunların yanı sıra *ethos*; “Kişiyeye bağlıdır, hatibin kendisiyle ilişkin olarak ortaya koyduğu ve kendisini dinlemek ve izlemek amacıyla hazırlanan muhatabın imgelerine bağlıdır. Erdemler, doğru ve iyi tavırlar, güven duyma ve güven verme hatibe bir otorite verirler. (...) Hatibin etiği, insan

29 Michel Meyer, *Retorik*, s. 25.

30 Aykar Sönmez, *Batı Retoriğinin Genel Terimleri Üzerine Bir Araştırma*, s. 121.

31 Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, s. 174.

‘uzmanlığı’dır ve bu insanlık, otoritenin kaynağı olan ahlakıdır. (...) *Ethos*, soruların en son noktasıdır. *Ethos*, sadece ve tam anlamıyla retor ile özdeşleştirilemez... *Ethos* bir alan, bir düzey, bir yapıdır -kısacası bir boyuttur- (...) *Ethos* genel olarak dinleyicinin özdeşleştiği biri”³² olarak anlaşılabilir.

***Ethos* Açısından Retorda bulunması Gereken Özellikler/Unsurlar**

Burada ele alınacak özellikler retorun inanılır olmasını olumlu yönde etkileyen unsurlar olup bu özellikler şunlardır: Güvenilirlik, uzmanlık, erdem ve diğer unsurlar.

Aristoteles’in *ethos* kavramıyla açıkladığı güven oluşturma, pek çok şekilde olabilmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: “Sağduyu, iyi ahlaki karakter ve iyi niyet.”³³ Retorikte, bunların dışında retorun dikkat etmesi gereken başka durumlardan söz edilebilir. Bunlardan birisi; retor, konuşmasında mütevazı olmalıdır. Retor, sade ve samimi görünmelidir. Ancak bu şekilde hitap edilen kitlenin güveni kazanılıp, amaca yani ikna etmeye ulaşılabilir. Ayrıca yaş, cinsiyet, eğitim, imaj gibi özelliklerin de muhatapta güven oluşturma konusunda etkili olduğu ifade edilebilir. Hedefe yakın, onlardan biriymiş gibi olma da *ethos*u güçlendirecektir. Böylelikle konuya çok hâkim, bilgili bir hatip hedef üzerinde güven oluşturabilir.

Retorun dinleyicileri etkileyebilmesi için güvenilirlik açısından saygın bir şahsiyet olması son derece önem arz eder.³⁴ Güvenilir bir retorun söyledikleri, dinleyici tarafından daha kolay kabul edilmektedir.³⁵ Söylenen sözler çoğu kere, retorun şahsıyla özdeşleştirilir. Sözün tesiri, retora olan güvenle birlikte itimadın varlığı veya yokluğuna göre değişir. Muhatap, şahsiyetine ve karakterine güvenmediği retorun sözünün doğru olmasını beklemediği gibi doğruluğuna da inanmaz. Retor, konusunda ya da alanında ne kadar uzman kişi olursa olsun, amacı dinleyiciyi kandırmak olarak yorumlanırsa, retorun dinleyici üzerinde fazlaca tesir bırakması beklenemez. Diğer bir ifadeyle, dinleyiciler eğer retorun, sözlerinden şahsi bir menfaat sağlamak maksadı gütmeye çalışırsa, bu durum o sözün etkisini arttırır.³⁶ Retorun kendi çıkarlarına aykırı düşecek bir söylemde bulunması

32 Michel Meyer, *Retorik*, s. 26.

33 Aristoteles, *Retorik*, s. 98.

34 Carl I. Hovland, ve Walter Weiss, “The influence of source credibility on communication effectiveness”, *Public Opinion Quarterly* 15, 1951, ss. 635-650, ss. 636-641.

35 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 188.

36 “Bir araştırmada (Walster, Aronson ve Abrahams, 1966) teypten dinlenen ve daha güçlü bir polis kuvvetinin ve mahkemelerde suçlulara karşı daha sert karar alınmasının gerektiğini savunan bir konuşma, iki ayrı kaynağa atfedilmiştir. Bu kaynaklardan biri devamlı hapse girip çıkıp bir sabıkalı, diğeri ise bir savcı idi. Savcı her halde sabıkalı ile karşılaştırılınca hem kanunlar konusunda uzmandır hem de

durumunda güvenilirliği ve etkinliği artabilir. Hatibin saygınlığı, güvenilirliği yani *ethosu* ne kadar yüksekse, inanılabilirliği da o derece yüksek olur. Dolayısıyla retorik inknayı gerçekleştirmedi bu ölçüler çerçevesinde makul ve geçerli başarı elde edilecektir. Ayrıca *ethosu* yüksek bir retor, bulunduğu toplumda saygınlığı ve otoritesi olan, sözü dinlenen, makbul bir kişidir. *Ethosu* yüksek bu kişilerin sözleri makbulâtta³⁷ olan öncüllere örnek olarak verilebilir. Hatibin *ethosu* ne kadar yüksek olursa inanılabilirliği da o kadar yüksek olacaktır. *Ethosu* yüksek olan kişiler genellikle halk nezdinde makbul kimselerdir. Bu kişilerin söyledikleri de makbulât türü öncüllerdir. *Ethosu* en yüksek insanlar peygamberlerdir. Peygamberlerin yakîni öncülleri de kullandıkları düşünülürse denilebilir ki makbul kişilerin söylediği makbulât türü öncüllerinin dışında yakîni öncüller de vardır. Dolayısıyla peygamberlerin sözleri yalnızca makbulât türü öncüllerden değil, yakîni öncüllerden de olabilir.³⁸ Buradan hareketle hitabette kullanılan esas öncüller olan makbulât ve maznunât türü öncüllerin yanında diğer öncüllerin de bazen kullanılabileceği söylenebilir.

Retorda olması gereken özelliklerden bir diğeri de uzmanlıktır. Uzman retorlar; insanın tutum ve davranışlarını, uzman olmayanlara göre daha çok ve daha rahat değiştirebilirler. Dolayısıyla uzman retorların uzman olmayan retorlara göre söyledikleri epistemik değer açısından daha inanılır olacaktır. Bu durum ise retorikte inkanın gerçekleşmesini kolaylaştırdığı gibi ayrıca inknayı hızlandıracaktır.

Retorun etiği, insan "uzmanlığı"dır³⁹ ve bu uzmanlık, otoritenin kaynağı olan ahlakıdır. Uzmanlık, daha genel bir anlamla saygınlık (prestij) olarak

genel olarak daha namuslu ve güvenilir bir kişidir. Dolayısıyla ona atfedildiği zaman sözün, dinleyicilerde daha fazla tutum değişimi yapması beklenebilir.

(...) Sabıkalıya atfedildiği zaman söz daha etkili olmuştur. Çünkü polis kuvveti ve sert kanunlar sabıkalının çıkarına ters düşer. Demek ki, bu konuşmadan bir çıkarı yoktur. Böylece sabıkalı, bir art niyetle konuşmadığı için saygıdeğer savcıdan daha etkili olabilmektedir." Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, s. 189.

37 Makbulât, kendisine itikat edilen, hakkında güzel inanç ve itimat hâsıl olan, otorite olarak kabul gören, sayıları tevâtür sayısından az olan seçkin ve güvenilen kişilerden, önde gelen bilgin ve bilim adamlarından duyulup da kabul ve tasdik edilerek inanılan öncüller olarak ya da Peygamberlerden, bilgelere veya hocalardan alınıp benimsenen genel hükümler ve bilgileri içeren öncüller şeklinde tanımlanabilir. (Daha geniş bilgi için bkz. Coşkun Baba, *Retorik ve Kanıtama, İknâ Etmeye, İnandırma İlişkisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta, 2017, ss. 55-57.)

38 İbn Sînâ, *el-Hitabe Min Kitabiş-Şifa*, Thk. Ahmed Fuad el-İhvani, Abdurrahman Bedevi, c. IV, Kahire, 1966, s. 171; Abdulkadir Coşkun, *İbn Sînâ'da Retorik*, s. 173; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 6, S. 4, 2006, ss. 153-176, s. 156, 173; Necmi Derin, "Mantıkta İçeriğin Önemi" *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 5, S. 2, Güz 2010 ss. 113-129, s. 127; Hüseyin Çaldak, "Mantık Sanatı Ve Faydaları", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI/1, 2001, ss. 415-421, s. 417, 420.

39 Michel Meyer, *Retorik*, s. 26.

ele alınabilir. Ayrıca uzmanlık, retorun konusunda uzman olup olmadığı ve dinleyicilerin retora gösterdikleri hürmetin derecesiyle ilgili genel bir özelliğdir. Bu konuda yapılan çeşitli araştırma sonuçları, retorun saygınlığı ile dinleyiciler üzerinde bıraktığı etki derecesi arasında doğru orantılı bir artış olduğunu ortaya çıkarmıştır.⁴⁰ Diğer yandan, uzmanlık durumu ne ölçüde olursa olsun, muhatabın retorun niyetine güvenip inanması fazlasıyla önem arz etmektedir.

Retoru inanılır ve güvenilir kılan özelliklerden birisi de onun sahip olduğu erdemleridir. Retorun erdemli olması ile onun saygınlığı, güvenilirliği, inanılabilirliği ve söylediklerinin bilgi açısından doğru ya da gerçek olma olasılığı muhatap tarafından kabul edilir bir seviyede olacaktır. Bu nedenle inandırıcı bir retor, söylediklerinin bilgi değeri açısından yüksek olduğunu göstermesi bakımından öncelikle erdemli biri olduğunu kanıtlamalıdır. Çünkü erdem, retorun kendisinde barındırdığı etik tutumdur ki bu da karakterini temsil eder. Retor, muhatabı inandırmak amacıyla sözlerinin kanıtı olarak kendi karakterini iyi ve doğru göstermeye çalışır. Aristoteles'e göre retorun kendisinde gösterebileceği başlıca erdemler şunlardır: Adalet, cesaret, bilgelik, sağduyu, yüce gönüllülük, ölçülülük (ölçülü söz söyleme), iyi niyet, cömertlik, akıl, sevecenlik ve görkem.⁴¹

Retorun inanılır olmasını etkileyen uzmanlık, güvenilirlik ve erdem gibi temel unsurlara şunları da ilave etmek mümkündür: Çekicilik, giyim-kuşam, davranış ve güç vb. Fakat burada şunu da belirtmek gerekir ki *ethosta* bilgi, diğerlerinden daha öncelikli ve önemlidir. Çünkü sağlam bilgi sayesinde zamanla retor toplum için güvenilir ve uzman bir retor olmaktadır. Doğru bilgiyi aktarmayan ya da aktaramayan bir retor insanların güvenini kazanamadığı gibi alanında uzman da sayılamaz. Dolayısıyla *ethosta* güvenilirlik, daha çok bilgi sayesinde oluşur ve böylece temeli bilgiye dayalı güvenilirlik önemli bir unsura dönüşür. Sonrasında uzmanlık, erdem ve diğer unsurlar ortaya çıkmaktadır. İnsanlar inandıkları, önemsedikleri retordan daha fazla etkilenme ve ikna olma eğilimindedirler.

Ethos unsuru, iknaya çalışan kişinin sesini, retorun kendi karakterini ve özelliğini yansıtmaktadır. Özellikle *ethos* yani retorun kendi durumu, sözlerinin kabul görmesi için önemlidir. Bazı retolar sahip oldukları karakter özellikleriyle iknayı daha kolay sağlamaktadır. Muhatabın, retoru güvenilir şekilde algılayabildiği sürece iknanın kolay ve rahat olacağı ortadadır. *Ethos*, dinleyiciyle retor arasındaki etkileşim ve iletişimin bir yorumuyla iliş-

40 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, s. 188.

41 Aristoteles, *Retorik*, s. 64.

kilendirilebilir. Ayrıca *ethos*, fizikî görünüş, hareket, giyim-kuşam, prestij, şan-şöhret, ağızdan çıkan sesin kalitesi, kelime ya da kavramların tercihi, göz teması, samimi olma, güven verme, uzman olma gibi retorla ilgili muhatabın üzerinde oluşan algıyı göstermektedir. Yani algı yönetimi yapılmaktadır ki bu da ikna açısından çok önemlidir. “Özelliklerden bir kısmı, konuşmacının fiziksel görünümü, giyimi, konuşma biçimi, hareketleri, davranışları ya da dürüstlük, deneyim, konusunda bir ün ya da unvanının olması gibi dinleyicinin sunumdan önce algılayacağı özelliklerdir. Bir kısmı ise, seçilen sözcükler, dil kullanımı, göz teması gibi iletinin etkinliğinde önemli rol oynayan özelliklerdir.”⁴² Burada bahsedilen özelliklerin, dil-dışı retorik⁴³ unsurları olduğu belirtilmelidir. Retorun karakterinin (*ethosunun*) retorikte önemli olduğunu kabul etmenin yanında, retorun dış görünüşü, konuşma şekli, ses tonu, unvanı, hareketleri, boyu, kilosuna, yaşı, cinsiyeti, dürüstlüğü, giyim kuşamı, eğitimi, deneyimleri, mizah anlayışı, milliyeti, jest ve mimikler gibi ilk bakışta iknaya direkt alakalı görünmeyen bazı hususiyetler (yani dil-dışı retorik) de hedef kitlenin ilgi ve dikkatinin çekilmesinde rol oynamaktadır.

Öte yandan Aristoteles *ethos* unsurunu buluş için bir perspektif, bir yol olarak ele almaktadır. Bundan dolayı o, iknada kanıtlanma/ikna etme/inandırma yollarını birer buluş/keşif şeklinde gösterir: “Konuşma bize konuşan kişinin inanılacak biri olduğunu düşündürüyorsa konuşan kişisel karakteriyle bizi inandırmış demektir. İyi insanlara, ötekilerden daha fazla ve kolay inanırız (...) Yazarın sahip olduğu karakterin en etkili inandırma yolu olduğunu söyleyebiliriz.”⁴⁴ Daha sonrasında Aristoteles *ethos* kanıtını diğer iki (*pathos* ve *logos*) kanıt yöntemiyle-vasıta ile birleştirerek retorikte kanıtlanma/ikna etme/inandırma yollarını tamamlar.

Aristoteles, *ethosun* “özellikle politik söylevcilikte, ama aynı zamanda davalarda da kendi karakterinin doğru olarak görünmesi ve dinleyicilerine karşı dürüst duygular taşıdığına düşünülmesi, bir hatibin yapacağı etkiye çok şey”⁴⁵ kattığını bildirmiş ve retorun/oratorun/hatibin *ethosunun* “sağduyu, iyi ahlaki karakter ve iyi niyet”⁴⁶ özelliklerine temas edilerek başarılılabileceğini belirtmiştir.

42 Demet Otan, *Türkçede İkna Söylemi: Sözbilimsel Soruların Söylem-Edimbilimsel İşlevleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2010, ss. 9-10.

43 Daha geniş bilgi için bkz. Coşkun Baba, *Retorik ve Kanıtlanma, İkna Etme, İnandırma İlişkisi*, ss. 11-19.

44 Aristoteles, *Retorik*, s. 38.

45 Aristoteles, *Retorik*, s. 97.

46 Aristoteles, *Retorik*, s. 98.

Ayrıca *ethosun* oluşmasında bir başka unsur, organizasyondur. Etkili sunum veya ifade bir tarafa, retoriğin organize edilmesi de retorun güvenilirliği açısından önemlidir. Eğer retorlar akıllı, zeki görülürlerse ve ahlaki açıdan iyi bir izlenim bırakırlarsa muhataplar tarafından çok fazla saygı ile karşılanacağı muhakkaktır. Fakat retor, konuyla ilgili bilgi veya uzmanlık sahibi değilse *ethosu* yani güvenilirliği sağlaması da ikna için yeterli sayılabılır.⁴⁷

Retor, muhatabın algısına yönelik söylemlerde bulunur. Söylem gerçek olabilir. Fakat her söylenen gerçek, hakikat olmaz. Bilgi aslında algıdır. Algular, zihinde işlenen duyuların üzerine oluşmaktadır. Diğer bir deyişle algular, duyulardan gelen verilerin işlenmesi ile ortaya çıkarken, zihinsel sürecin bir parçası durumundadır. Bu manada bilginin algıdan kaynaklandığı söylenebilir. Alguların yönetilmesi bir farkındalık gerektirmektedir. Emin ve güvenilir olma açısından algı, akıl tarafından denetlenebilir.⁴⁸

Ethosu yüksek olan kişilerin saygınlık, sevilirlik, güvenilirlik, inanılrlık, tanınırlık gibi daha pek çok faktörün etkisiyle konuşulan veya yazılan metnin epistemik seviyesinin yüksek olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla *ethosu* yüksek olan retorun muhatabı ikna edebilirliği de o derece yüksek olacaktır. Çünkü çok güven veren retorun düşük güven veren retora nazaran daha çok etkili ve tesirli olacağı aşikârdır. Ayrıca *ethosu* yüksek olan kişilerin sözü, muhatap tarafından itibar göreceği gibi *ethosu* düşük olanların söylemlerinin itibar görmemesi kuvvetle muhtemeldir.

Kısaca özetlemek gerekirse *ethos*, retorun ikna edicilik özelliği hakkında etkili olan özellikleri belirtmektedir. *Ethos*, Aristoteles tarafından karakter, erdem şeklinde de ifade edilmektedir.⁴⁹ Bunlara ek olarak *ethos*, kaynağın/retorun inanırılığı, saygınlığı ve güvenilirliği anlamlarına da gelir.

Retorikte ele alınan konu, dinleyiciler üzerinde epistemik değer açısından olumlu etki bırakmalı, coşkuları harekete geçirmelidir. *Ethos*, *pathosu* harekete geçirmektedir. *Ethos*, insanda tasdiki hazırlar. Aristoteles, 'kanıtlama/ikna etme/inandırma' adını verdiği yöntemlerde güvenilirlik anlamı taşıyan *ethos* dışında, duygulara vurgu yapan *pathostan* ve mantığa vurmak anlamında kullanılan *logostan* da söz etmiştir.⁵⁰

47 İhsan Eken, *Reklamda Absürtlüğün Etkileri: Bilişsel Tepkilerin Yön Verici Rolü*, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2011, ss. 10-11.

48 İsmail Latif Hacinebioğlu, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açından Mantıksal Analiz*, Nokta Digital Yayınları, Isparta, 2014, ss. 28-29.

49 Aristoteles, *Retorik*, s. 38.

50 Aristoteles, *Retorik*, s. 38.

Kişinin karakteri, güvenilirliği anlamlarına gelen *ethos* aynı zamanda kişinin doğal eğilimi ve onun yapısını, alışkanlıklarını oluşturan huy ve tabiatı gösterdiği için kişinin ikna sürecinde anlaşılması gereken temel bir unsurdur. Dinleyicinin nasıl bir karaktere sahip olduğunun anlaşılması iknayı kolaylaştırır.⁵¹

Sonuç

Ethos, retorikte iknaya ulaşmak için *pathos* ve *logos* ile birlikte bir bütün halinde değerlendirilmesi gereken bir kanıttır. Çünkü bu üç kanıtlama/ikna etme/inandırma yolu, birbirleriyle sıkı ilişki içerisinde. Retorikte ikna ile muhatabın yargısını, kanaatini ve kararını değiştirirken iknanın *ethos* boyutu, retorikğin amacına ulaşmasında önemli yere sahiptir. Kanıtlama/ikna etme/inandırma yolları olan *ethos*, *pathos* ve *logos* retorikğin üç sacayağı olarak görülebilir.

Retorik, iknayı amaçlayan bir sanat olduğundan dolayı, Aristoteles 'artistik/teknik olan ikna araçlarını' olanaklı kılan öğelerin ne olduğunu belirler. Retorikği olanaklı kılan teknik ortam üç öğeden oluşur: Retor, dinleyici ve konu.⁵² Retorikğin bu üç öğesi, 'artistik olan kanıtın' üç aracını belirlemeye olanak tanımaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere bunlar: **1)** Retorun kişisel karakteri (*ethos*) ile ilgili olanlar: Aristoteles, retorikği yapanın karakterindeki güvenilirliği, inandırmanın öğesi olarak işler. Retorun kişi olarak "iyi" olması retorikte güvenilirliği sağlamaktadır. **2)** Dinleyicinin duygusal durumunu belirleyenlerle (*páthos*) ilgili olanlar: İnandırma, dinleyiciyi belli türden bir ruh haline, coşku haline sokmaya bağlıdır. Mevcut retorikçilerin önem verdikleri budur. Retorun coşku yaratması aracılığı ile inandırma sağlamasıdır ki bu inanma dinleyiciden gelir. **3)** Argümanın kendisi (*logos*) ile ilgili olanlar: İkna olanağını sadece retorun kendisinin sağladığı 'kanıt' ya da 'görünüşte kanıt' ile sağlamaktır. Bu, konuşmacının kendisinin akıl yürütme gücüyle elde ettiği 'inandırıcı kanıtlar' aracılığı ile sağlanan bir inandırma tarzıdır.⁵³

Aristoteles'in ikna üzerindeki etkisine dikkat çektiği bu kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarının (*ethos*, *pathos* ve *logos*) halen geçerliliğini devam

51 Metin Bal, "Aristoteles'e Göre Retorik", Özne Kitap (Kitap:11-12, Güz 2009, Bahar 2010), Atalay Matbaası, Ankara, ss. 183-193, ss. 187-188.

52 Konuşmanın üç öğesi –retor/hatip, konu, dinleyici- içinde konuşmanın amacını ve hedefini belirleyen dinleyicidir. Dinleyici geçmiş ya da geleceğe ilişkin karar vermesi gereken bir yargıç – gelecek hakkında karar verecek yargıç- ya da gözlemci –sadece retorikçinin konuşmalarına dayanarak karar veren gözlemci- olmalıdır. Bu durumda üç tür retorik vardır: 1- politik, 2- adli, 3- epideiktik (törenselleştirici) söylemler. Bkz; Aristoteles, *Retorik*, ss. 38-45.

53 Aristoteles, *Retorik*, ss. 38-39.

ettirdiği söylenebilir. Retorun karakteriksel özelliklerinin iknada etkin olduğu, amacı ikna olan retorikte duygusal/hissi veya mantıkî yaklaşımlardan birisinin tercih edilebileceği, bu tercihin retorikte ele alınan konunun retorun ve muhatabın durumuna göre değişebildiği ifade edilebilir.

Buraya kadar ele alınan ve 'Artistic proofs' olarak nitelenen, Aristoteles'in de retoriğin temel taşları ve en önemli öğeleri olarak gördüğü inandırma tarzları/ikna etme kategorileri/kanıtlama yollarından (artistik/teknik olan kanıt yolları) biri olan *ethos* (güvenilirlik, karakter, ahlaki), mantıksal ve felsefi açıdan incelenmeye çalışıldı. Özetle retorun kişisel karakteri yani *ethos* ile ilgili olarak; Aristoteles, retorun karakterindeki güvenilirliği, kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarının bir öğesi olarak işler. Retorun kişi olarak "iyi" olması retorikte güvenilirliği sağlamaktadır. *Ethosu* yüksek olan retorun sözleri, muhatapları tarafından kabul edilir. *Ethosu* yüksek olanların sözleri makbulât türünden öncüllerdir. Böyle kişilerin saygınlık, sevilirlik, güvenilirlik, inanırlık gibi daha pek çok faktörün etkisiyle oluşturdukları metinlerin ikna özelliğinin daha yüksek olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla *ethosu* yüksek olan yani çok güven duyulan retorun, muhatabı ikna edebilirliği de o derece yüksektir.

Ayrıca *ethos* kanıtı, retorun görünen kısmıyla (dil-dışı retorik) da ilgilidir. Yani burada belirtilmek istenen durum; *ethos* kanıtında dil-dışı unsurların (retorun giyimi, konuşma şekli, hareketleri, dürüstlüğü, eğitimi, mesleki özellikleri, deneyimleri, mizah gücü ve unvanı gibi) izlerini görmenin mümkün olduğudur. Kısaca *ethos* unsuru, retorun izleyici ve dinleyiciler (muhatap) tarafından nasıl algılandığı kısmıdır.

Öz

Retorikte *Ethosun* Yeri

Retorik, klasik mantık biliminin ele aldığı sanatlardan birisidir. Klasik mantığın kurucusu Aristoteles, retoriği belli bir durumda var olan inandırma yollarını kullanma yetisi olarak tanımlamaktadır. Buna göre muhatabı ikna eden veya etmeye çalışan önermeler, çıkarımlar, argümanlar veya göstergeler (söz-yazı/sözlü-yazılı metin, resim, reklam, mimik, vb.) aslında retoriktir.

Retoriğin asıl maksadı, muhatabı ikna etmektir. Dolayısıyla çeşitli türdeki akıl yürütme-lerden oluşan retorik, muhatabın karar vermesinde etkili bir sanat olarak tatbik edilir. Bu çalışmada hem gündelik hayatta hem de dini, felsefi ve bilimsel her alanda kullanılan retoriğin ve iknanın tanımı, retorikte iknanın olabilmesi için hangi kanıtlama/ikna etme/inandırma yollarının kullanılması gerektiği üzerinde kısaca duruldu. Esas itibarıyla Aristoteles'in ifade ettiği ikna etme yollarından *ethosun* tanımı, kullanımı ve kanıt değeri incelendi.

Anahtar Kelimeler: Retorik, İkna, Mantık, Ethos, Pathos, Logos.

Abstract

The Place of *Ethos* in Rhetoric

Rhetoric is one of the arts of classical logic. Aristotle, the founder of classical logic, describes rhetoric as the ability to use the means of conviction in a particular situation. Accordingly, the propositions, inferences, arguments, or indicators (speech-writing / verbal-written text, picture, advertisement, mimic, etc.) that actually persuade or engage the subject are actually rhetorical.

The main purpose of rhetoric is to persuade the interlocutor. Therefore, the rhetoric what composed of various types of reasoning is applied as an effective art in the decision of the interlocutor. In this study, it was shortly emphasized that the definition of rhetoric and persuasion used in daily life and religion, philosophical and scientific fields, what evidence / persuasion / persuasion ways should be used to have persuasion in rhetoric. Essentially, the definition, use, and evidence of *ethos* is examined through the persuasion method expressed by Aristotle.

Keywords: Rhetoric, Persuasion, Logic, Ethos, Pathos, Logos.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Baba, Coşkun, “*Retorik Ve Kanıtlama, İkna Etme, İnandırma İlişkisi*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta, 2017.
- Bal, Metin, “Aristoteles’e Göre Retorik”, *Özne Kitap* (Kitap:11-12, Güz 2009, Bahar 2010), Atalay Matbaası, Ankara, ss. 183-193.
- Benjamin, James, *Principles, Elements and Types of Persuasion*, Wadsworth Publishing, Pennsylvania, 1997.
- Bilgin, Nuri, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003.
- Çaldak, Hüseyin, “Mantık Sanatı Ve Faydaları”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V/I, 2001, ss. 415-421.
- Çelgin, Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Coşkun, Abdulkadir, *İbn Sînâ’da Retorik*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Derin, Necmi, “Mantıkta İçeriğin Önemi” *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 5, S. 2, Güz 2010 ss. 113-129.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık-Yeni Şafak Gazetesi, İstanbul, 1996.
- Eken, İhsan, *Reklamda Absürtlüğün Etkileri: Bilişsel Tepkilerin Yön Verici Rolü*, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2011.
- Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 6, S. 4, 2006, ss. 153-176.
- Güçlü, Abdülbaki, vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.
- Hacinebioğlu, İsmail Latif, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açından Mantıksal Analiz*, Nokta Digital Yayınları, Isparta, 2014.
- Hovland, Carl I. ve Weiss, Walter, “The influence of source credibility on communication effectiveness”, *Public Opinion Quarterly* 15, 1951, ss. 635-650.
- İbn Sînâ, *el-Hitabe Min Kitabiş-Şifa*, Thk. Ahmed Fuad el-İhvani, Abdurrahman Bedevi, c. IV, Kahire, 1966.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul, 2014.
- Kömürçü, Kamil, “Antik Yunan’da Retorik Algısı”, *Felsefe Dünyası* (2014/1), S. 51, ss. 113-131.

- Meyer, Michel, *Retorik*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.
- Otan, Demet, *“Türkçede İkna Söylemi: Sözbilimsel Soruların Söylem-Edimbilimsel İşlevleri”*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2010.
- Sarı, Mevlüt, *El-Mevarid Türkçe Arapça Lügat*, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Sönmez, Aykar, *Batı Retoriğinin Genel Terimleri Üzerine Bir Araştırma*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2008.
- Türkan, Özkan, *İkna ve Uzlaşma Sanatı*, Hayat Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- *Türkçe Sözlük*, T.D.K Yayınları, “İkna Maddesi”, <http://www.tdk.gov.tr>. (04.03.2015).
- Williams, James D. (ed.), *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, Oxford, Wiley-Blackwell Publication, 2009.
- Yaran, Cafer Sadık, *İnformel Mantık*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- Yüksel, Ahmet Halûk, vd., *İkna Edici İletişim*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2012.
- Zıllıoğlu, Merih ve Yüksel, Ahmet Halûk, *İletişim Bilgisi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2005.

SÖYLEŞİ: “PROF. DR. FAHRETTİN OLGUNER’LE İSLAM VE BATI FELSEFESİ ÜZERİNE”

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 67, Yaz 2018, ss. 220-228.

H. Ömer ÖZDEN*

Ömer Özden- Hocam öncelikle görüşme isteğimizi kabul edip evinizde ağır-lama nezaketinde bulunduğunuz için teşekkür ederiz. Klasik bir yaklaşımla hayata nerede ve ne zaman başladığınızı sormak istiyorum? Neler anlatabilirsiniz?

Prof. Dr. Fahrettin Olguner- Benim köyüm, Afyon’a otuz km. mesafede, şimdi Ahmet Paşa diyorlar, daha önceki tabirlerde Ahmet’ini de atlayarak sadece Paşa Köyü derlerdi. Büyüğe bir köydür. İşte bu köyde 1938 yılında doğmuşum. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde ilk defa okulu olan nadir köylerden birisidir. İlkokulu kendi köyümde okudum. O zamanlar köyümüzün bağlı olduğu Sinan Paşa ilçemiz de dâhil çoğu yerde ortaokul yoktu. Şehre, Afyon’a gidip gelmek de o dönemin şartlarında çok zordu. Ancak at arabalarıyla gelinir, gidilirdi ki bu da tabii mümkün değildi; dolayısıyla öğrenimime ara vermek durumunda kaldım. Birkaç sene başka işlerle meşgul oldum. Bir sebeple bir kaza geçirdim bir yangın kazası. Sadece elim yandı, sırtımdaki ceket yandı. Kurtardılar beni. Bu kaza, benim köy hayatından başka, ağabeyimle yaptığım işten de uzaklaşmama vesile oldu. Tabii kâinattaki bütün işler birer vesiledir; sizi uyarıcı hadiselerdir. Eğer o hadiseler sonucunda uyanırsanız başka bir yola girersiniz. Bu ikaz çoğunlukla olumlu yönde olur. Ama bunu bazen ters yorumlayabilirsiniz. Ters yorumlamada da başka yön-lere gidersiniz. Ben herhalde iyi yorumladım, ilkokuldan sonra dört sene ara verdiğim öğrenimime evden kaçarak gidip Konya İmam Hatip Okulu’na

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr.

kayıt yaptırdım. Yedi sene orada öğrenimimi tamamladım.

Ömer Özden- Bu seçiminize ailenizin tepkisi nasıl oldu?

Fahrettin Olguner- Aile fertleri bu davranışıma önce kızdılar; bilhassa ağabeyim çok sitem etti. Babam çok sakin bir insandı, ‘oğlum nasıl biliyorsan öyle yap’ dedi; annem ‘dinini diyanetini öğren sonra eve dönersin’ dedi. Neticede İmam Hatip Okulu’ndan mezun oldum. Sonra İstanbul’a gidip Kaba-taş Erkek Lisesi’nin dışarıdan imtihanları vererek mezunu da oldum. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’ne girdim. Enstitüyü bitirdikten sonra doktora yapmak üzere niyetliydim ama İstanbul’da kalmam başlangıçta mümkün olmadı. Anadolu’ya öğretmen olarak gittim. Elâzığ’da üç farklı ortaokulda derslere gidiyordum. Yaklaşık iki sene kadar öğretmenlik yaptıktan sonra Milli Eğitim’e müracaatta bulundum. Tayinim çıktı ve İstanbul’a akademik kariyer yapmaya geldim. Akademik kariyere Hilmi Ziya Ülken nezaretinde Üç Türk İslam Mütefekkeri İbni Sina, Fahrettin Razi, “Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş” adlı çalışmayla başladım. O emekli olunca Nihat Keklik beyle devam ettik. İstanbul Edebiyat Fakültesi’nde o zaman yeni Türk İslam Düşüncesi kürsüsünü kurmuştu. Prof. Dr. Nihat Keklik, çok titiz bir adamdı, Allah gani gani rahmet eylesin. Bir sene kadar önce hakkın rahmetine kavuştu. Sonunda kısmetmiş, Doktoramızı, Doçentliğimizi tamamladık.

Ömer Özden- Bunların tarihi, yıl olarak ne zamandı Hocam?

Fahrettin Olguner- Hilmi Ziya Bey’le başlamam 1969’dur. Nihat Keklik ile devam etmem 1971’dir. Nihat Keklik’in İstanbul Edebiyat’ın Felsefe Bölümü’nde Türk İslam Düşüncesi’ni açması 1969’dur. İlk defa o zaman açılması kabul edildi. Ben de o zaman imtihana girdim ve akademik kariyere başladık. Nihat Keklik Bey kadro istedi; o zamanlar kadrolar Maliye Bakanlığı’ndan geliyordu. Kadro gelseydi, ilk doktora öğrencisi olmanın yanında ilk asistan da ben olacaktım. Hocam beni başkalarına tanıştıtırırken ‘Müstakbel asistanım’ diye takdim ederdi. O sırada askerlik görevim geldi ve Tuzla Pi-yade Okulu’nda askeri öğrenciyken kur’a çıktık ve Erzurum’un Oltu ilçesine asteğmen olarak gittim. Askerlik sonrası öğretmen olarak tayinim İzmir’e çıktı, ama ondan önce Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi kadro açmıştı. Hocamın izniyle buraya müracaat ettim. Çünkü İstanbul’da henüz kadro açılmamıştı. Erzurum’daki sınavı kazandım; Erzurum’u İzmir’e tercih ettim ve askerlik sonrası İstanbul’a dönmeden Erzurum’da göreve başladım.

Ömer Özden- Hocam Erzurum’a gelince, akademik kariyerinize nasıl devam

ettiniz?

Fahrettin Olguner- On beş gün Erzurum'da fakültede ders anlatıyor, ayın 15'i akşamında otobüsle İstanbul'a geliyor ve Doktora derslerine katılıp ayın birinde yine Erzurum'da oluyordum. Erzurum'daki derslerimi iki misli anlatıyordum ki ikinci on beş günün dersleri de tamamlansın. Nihat Keklik Bey'in derslerine devam ediyordum. Böylece bir sene derse devam ettim geldim gittim. Ondan sonra ders dönemi bitti oturduk tezimizi yaptık.

Ömer Özden- Tezinizin konusu neydi?

Fahrettin Olguner- Yüksek Lisans konumu söylemiştim. Nihat Bey'in danışmanlığında "Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon" idi.

Ömer Özden- Hocam teziniz Platon gibi bir Yunan filozofunun İslam kaynaklarına göre değerlendirilmesi idi. Böyle bir tezi hazırlamak zor olmadı mı?

Fahrettin Olguner- Nihat Bey çok titiz bir insandı Allah gani gani rahmet eylesin. Kaynaklarımın çoğu yazmaydı. Hocam, 'yazma kaynaklarda sayfa göstereceğiz ama satır da gösterelim Fahrettin' dedi, 'peki hocam' dedim. Tezimi tamamladım ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlandı orada görülür, altta kitabın cildi, onun yanında kitabın sayfası, sayfa numarasının üzerinde de satır numarası vardır. Yazmalar ve hatta o dönemin taş basmalarının satırları vardır. Öyle bir tez hazırladık. Hazırlanması biraz uzunca sürdü tabii, ama Allah rahmet eylesin ben Prof. Nihat Keklik Bey'e her zaman minnettirim.

Böyle bir çalışmada benim için iki şey önemliydi: Bir, felsefede şunun kesinlikle bilinmesini isterim, sadece felsefede değil öteki dallarda da, Batı bilinmeden ilim yapılmaz. Doğu kelimesini kullanmıyorum, uzak doğuyu, çünkü ben şahsen uzak doğuyu bilmiyorum. İslam dünyası uzak doğuyu pekiyi bilmez, istesek de istemesek de Avrupa birliğine girsek de girmesek de biz Akdeniz havzasındaki kültür alanı içindeyiz. Yani Batı ile devamlı kültür alışverişi teması içindeyiz. Bizim kültürümüz onlarla hemhâldir. Bu kültürde biz bir zaman alıcı idik sonra vericiliğe geçtik. İlk dönemler biz Batı'dan aldık, epey şey aldık. Bu almada hemen bir ilave daha yapayım. Almada biz Batı'yı tam olarak almadık, alamadık. Çünkü bizim kaynaklarımız bizden değildi, eksikliğimiz kaynaklarımızdandı. İslam dünyasına Batı'yı tercüme edenler yanlış tercüme etmişlerdi, aksak etmişlerdi. Kaynaklarda var bunlar, ama eksiktir. Bizim İlkçağ Batı'dan aldığımız bu eksik metinleri/kaynakları daha sonra 1930-40-50'li yıllarda yine İslam dünyasında bir takım ilim adamları yayımladılar. Ama yayımlarken bunları olduğu gibi yayımladılar, ama değerlendirmeye almadılar. Daha sonra bunlar üzerine eğilen Doktora

ve Doçentlik yapanlar bu yayınları doğruymuş gibi alıp aynen tercüme ettiler, Doktora yaptılar, Doçentlikte kullandılar ama bunları değerlendirmeden, doğru diye aldılar.

Örnek olsun diye bir tanesini söyleyeyim: İslam dünyasında İlkçağ’dan alınanları yazmalardan alıp da yeniden yayınlayanlardan birisi Abdurrahman Bedevî diye bir zattır. Metinleri yayınladı kendisine müteşekkiriz. Ama metinler üzerinde herhangi bir değerlendirmede bulunmadı. Ben Batı ve İslam Kaynaklarında Platon adlı çalışmamda hangi kaynağımız Batı’yı nasıl almıştır, neyi değiştirmiştir, neyi yanlış almıştır? Onları değerlendirmeye aldım. Ben Eflatun’u İslam Ansiklopedisi’ne yazarken bunlara kısaca temas ettim. Onu görenler Aa Abdurrahman Bedevî’yi almamış diye Abdurrahman Bedevî’nin kitaplarından tercüme ettiler. Benim İslam Ansiklopedisi’ndeki Eflatun maddemin altına onu aynen koydular, oysa onların tamamı yanlıştır. Ben Doktora tezimde bunları tenkit ettim, satır satır gösterdim ama yapmadılar. Ve bir de benim maddemin sonuna eklediler, sonra da döndüler bana, ‘senin Eflatun maddenin sonuna biz eklenti yaptık’ dediler. Sanki iş yapmışçasına övündüler kendileriyle, neyse geçti gitti efendim.

Böylece Erzurum’da çalıştık, hem İstanbul’a geldik doktora çalışmalarımızda yazmaları, eski yayınlanmış eserlerin mikrofilmlerini aldık. Yine bir hatıramdan söz edeceğim. Süleymaniye’de bir yazmanın mikrofilmini aldım. Mikrofilmi Erzurum’a götürdüm. Doktora çalışmalarını devam ettiriyorum. Bir baktım, iki cümle arasında üç dört kelimelik en az iki kelimelik boşluklar var. Acaba ne bu boşluklar? Bilmiyorum. İstanbul’a gelme imkânım yok kış günü, ocak, şubat ayı. Bekledim aylarca. Aradan altı ay geçti. Bekliyorum, yazamıyorum. Başkası olsa yazabilir belki bilemiyorum. Bahar oldu, mayıs ayında İstanbul’a geldim. O yazmayı çıkarıp, baktım. Meğer oraya renkli kalemle hattat süs yapmış. Boşluk da süsün boşluğuymuş. Altı ay boşuna bekledim. Dolayısıyla o zaman tabii çalışmalar zordu. Şimdi artık öyle değil, bunların tamamına yakını tercüme edildi, tekrar yayınlandı ama ben yine de derim ki ilmi çalışma yapacaklara tercümelerden mutlaka faydalanın, yararlanın ama orijinal kelimesini görmeden sakın o metne kesin hüküm vermeyin. Benim kanaatim bu ve tekrar konuya dönüyorum Osman Beyciğim kusura kalmayın, sizlerle yeniden ders yapıyor gibiyiz olmasın. Aslında İslam dünyasının Batı’yı mota mot almayışının alamayışının bir güzel nimeti vardır. O da Müslüman dünya Batı’yı kendine göre almış ve kendine göre değerlendirmiştir. Batılılar oryantalizm diyorlar. Doğu dünyasında neler yapılmış bunu yeniden ele aldılar, bu kavramı ortaya çıkardılar. Değerlendirdiler, doğrudur yanlıştır girmeyeceğim oryantalizme ama biz de oksidantalizm yani Batıcılık yapmalıyız. Batı eserlerini nasıl değerlendir-

meli gibi bir cereyan uyandırmalıyız. Batılılar bizi nasıl değerlendirdi? Biz Batı'dan alırken nasıl aldık? Onu nasıl aktardık? Bunu yeniden ele almak, oksidentalizm yapmak durumundayız. Neden? Sebep şu: Tekrar ediyorum biz Batı'yı alırken hatalar yaptık. İslam dünyası, Fârâbî öyle yaptı. Sözgelimi "el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflatun el-İlahi Aristoteles" der Fârâbî. Platon'la Aristo'nun arasını uzlaştırmak, fikirlerinin aynı olduğunu ortaya koymak diyor, bu risaleyi bilirsiniz sizler. Oysa biz bugün biliyoruz ki Platon'la Aristoteles uzlaşmaz, çünkü iki ayrı dünya bunlar. Ama Fârâbî, ayrılığı, birincisi gerçekten görmüyor ikincisi görmek istemiyor. Çünkü o dönem İslam mütefekkirine göre hakikat birdir. Çünkü hakikati araştıranların ilki Hz. Âdem'dir. Hz. Âdem hem insanların hem de peygamberlerin ilkidir. O ilk defa insanlığa hakikati doğruyu söylemiş. Dolayısıyla hakikat Hz. Âdem'den son peygamber (Allah'ın selamı üzerine olsun) Hz. Muhammed'e kadar gelmiş. Dolayısıyla Hz. Âdem hangi doğruyu söylemişse Hz. Muhammed de aynı doğruları söylemiştir. Bunlar arasında bazı değiştirmeler olmuştur. İşte gelen peygamberler bu değişiklikleri düzeltmişlerdir. Yoksa hakikat birdir. Öyleyse hakikat olan Platon ne söylemişse Aristo da onu söylemek durumundadır. Dolayısıyla bizim müellifler tercüme değil telif yapmışlardır. Yani kendi kafalarına göre, düşüncelerine göre bir hakikat tablosu çizmişlerdir. Benim gözümde dünya böyle görünüyor demişlerdir. Bunların çok iyi örneklerinden birini size takdim edeyim. Söz gelimi Platon, fakir-i pür taksire göre kendi dönemi içinde imana sahip bir insandır. Hem de tek Allah'a inanan bir insandır. Ancak Batı'nın politeizmini sembolik bir ifade içinde kullanır. Eflatun'un Timaius'unu İslam dünyasına çeviren zat (Fahrettin Olguner), Eflatun'un Timaius'undaki tanrılar kelimesini melekler olarak ifade eder. Bana göre bu ifade doğru olmak durumundadır. Çünkü Platon'un Timaius'unu işlersek, Fransızlar time derler, bunu biz yayınladık hem de Fransızca tercümesinin Türkçesiyle Arapça tercümesinin Türkçe tercümesini karşılıklı sayfalar olarak gösterdik. Platon bizim düşünürlerimize göre de bize göre de tevhide (birliğe) inanan bir mütefekkiridir. İslam tasavvufunun büyük bölümü Eflatun'un fikirleri ile paraleldir. Bunlar teker teker incelenmeli, işlenmeli bize göre ve yeni bir dünya çıkar bana göre.

İşte Müslümanlar kâh kendilerine göre düşünmüşler kâh karşıdaki metne sahip olamadıkları için onu kendileri tamamlamışlardır. Öyleyse Aristo böyle düşünür. Platon da böyle düşünür bunun ikisini alırsanız bu tam bir birlik oluşturur demişlerdir. Dolayısıyla İslam mütefekkirleri yeni bir düşünce sistemi oluşturmuşlar, bir bütünlük arz etmişlerdir. Aristo'nun Platon'un farklı taraflarını kendilerine göre alıp yeni bir düşünce sistemi ortaya koymuşlardır. Fârâbî böyledir. Fârâbî'nin örnek olsun diye bir tek şeyini söyle-

yeyim, İslam dünyasında devlet felsefesini yapan ilk filozoftur. Fârâbî’ye göre ilk defa devlet felsefesi yapılmıştır. Fârâbî’den önce İslam dünyasında devlet felsefesi yoktur. Hocam nasıl olur başkaları da yapmışlardır. Hayır, başkalarının yaptığı mesela Ahkâm-ı Sultaniye Maverdi’nin midir? Onu açın bakın o bir devlet felsefesi değildir. Devlet başkanına öğütlerdir. Ahlak felsefesidir. Etiktir. Ama devlet felsefesi Fârâbî’de vardır. Fârâbî’nin devlet felsefesinin temelinde Platon vardır. Hiç endişem yok. Üstelik bunu söylüyorlar. Bunlar yani Müslümanlar, İslam dünyası kendi fikirlerinin kaynağını söylemekten gocunmuyor. Endişe de duymuyor. Çünkü bir aşağılık duyguları yok. O hakikati söylemiş ve hakikat geneldir. Herkese aittir ve mutlaktır kimsenin tekelinde değildir. Ben de bu hakikati söylemekten iftihar ediyorum diyor. Ancak hem Platon’dan faydalanıyor hem de Fârâbî’nin devlet felsefesi Eflatun’un devlet felsefesi değildir. Birisinininki şehir devletidir, sitedir adı üstünde. Nüfusu da 5048’dir. Bir matematik hesabı için rakamı söylüyor. Devlet bunun dışına taşarsa devletin nüfusu mutlaka azaltılmalı dolayısıyla devlet bu rakamda kalmalıdır. Oysa Fârâbî’nin devleti cihanşümül bir devlettir. Evrensel devlettir. Ve bir ilave daha yapayım izninizle bu teorinin pratiği Osmanlı’nın devlet ebet müddet kavramıyla özdeşleşir, pratiğe döner. Osmanlı’nın devleti dünya devletidir.

Ömer Özden- Hocam Fârâbî, bu anlayışı eski Türk devlet geleneğinden almış olabilir mi?

Fahrettin Olguner- Efendim iki şey söyleyeceğim. Birincisi ebet müddet kavramı eski Türk geleneğinde vardır. İfadeler çok açıktır. İşte Göktürk Abidelerindeki ifade, ‘devlet ebet olsun’ ifadesi çok açıktır. Oradan kaynaklanmaktadır. Ama Fârâbî bir tek kaynağa bağlı bir insan değildir. Fârâbî hem geleneğe bağlıdır. Ben bir dostumun, Kenan Gürsoy Bey’in terminolojisini izin verirseniz burada kullanayım. Nedir o? Geleneklidir. Geleneksel değildir. Bu ne demek? Şu demek: Gelenek donuktur, sabittir, aynı şey tekrar edilir. Geleneksel, gelenekten, gerekenler, genel olanlar, evrensel bulunanlar alınır, bunlar yeniden hamur edilir, yeni bir fikir olarak ortaya atılır. Buna gelenekli diyor arkadaşım Prof. Dr. Kenan Gürsoy Bey. Son derece haklıdır bunu söylemekte. Dolayısıyla Fârâbî böyle geleneğe bağlı ama geleneğin tutsağı olmayan bir düşündürüdür. Eski Türk geleneğinden şeyler vardır ama daha çok dinin yani İslam’ın evrensel kavramından yararlanmışlardır. Dinin geleneğini devletin geleneği olarak düşünmüştür.

Ama burada bir ayrımı mutlaka vurgulamak zorundayım. Nedir o? Din evrenselidir ama devlet halinde evrensel değildir. Bunu ayırmak gerekiyor. Ama Fârâbî, dinin bu kavramını devlete intikal ettirmiştir. Eski Göktürk’ün

geleneğiyle bunu birleştirmiştir. Ama bir şey daha yapmıştır Fârâbî; realisttir Fârâbî yani gerçekçidir. Her ne kadar bunları Eflatun gibi ideal bir devlet düşünmüş ise de fazıl bir medine tasavvur etmişse de cahil devleti ve öteki devletleri de dikkate almadan edememiştir. Onları da dikkate almıştır ve hatta en iyi devletin demokratik gelenekten ortaya çıkacağını da çok açık tarzda ifade etmiştir. Öyleyse İslam düşünürleri fikirlerini geleneğe, buldukları yerden ilham alan ama evrensel fikirlerle bütünleştiren bir sistem içinde kurmuşlardır. Dolayısıyla Müslüman mütefekkirlerin fikirleri hem yerel, günün şartlarına uygun hem de evrenseli ikisini iç içe tazammum eder, bulundurur. İşte Fârâbî bunlardan birisidir ve tekrar döneyim konuma, tekrar ediyorum bunlara giderken Batı'yı kopya etmemişlerdir. Batı'dan alırken onu yeniden yoğurmuşlar, yeni bir fikir atmosferi içinde fikirlerini ortaya koymuşlardır. Öyleyse gerek Uzlukoğlu Fârâbî gerek İbni Sina fikirlerini son derece evrensel biçimde ortaya koymuşlardır. Ve her ikisinin de dünyaya söyleyeceği çok şeyler vardır.

Ömer Özden- Hocam bu kadar yıldır bilim dünyasının içerisindeyiz. Merak ediyorum, geçmişte ülkemizde felsefe ne durumdaydı? Şimdi ne durumda?

Fahrettin Olguner- Efendim ben felsefe için ümit beslemekteyim ama bu ümidi destekleyecek pek fazla destekçiler var diyemeyeceğim. Ama gençlerden ümitliyim, ümitle bakıyorum. Niye? Çünkü bir zaman Türkiye'de İslam dünyası ile ilgili felsefi çalışmalar üniversiteye sokulmadı. O çok büyük bir hata idi. Çünkü düşünce alanında iyi ve kötü, doğru ve yanlış belirlemek zannedildiği kadar kolay değildir. Hele bir de buna felsefe gözüyle bakıyorsanız dünyanın en çirkin, en kötü, zihne alınmaya değmez fikirleri, bir bakarsınız yüzlerce yıl sonra dünyanın en kıymetli fikirleri olur. Onun için bu zordur. Ama buna hüküm verecek olan, felsefedir. Dolayısıyla ben sadece felsefe bölümünde değil Türkiye'de bütün bölümlerde ama seçmeli olarak felsefe derslerinin bulunmasını isterim. Hem Konya Selçuk Üniversitesi'nde hem de Sakarya Üniversitesi'nde bütün bölümlere seçmeli olarak felsefe dersi konulmasını çok istedim; hatta sohbet olarak özellikle fen fakültelerinde ve mühendislik fakültelerinde mutlaka ders olarak konulmasını, ama not kaygısıyla değil serbest olarak, münakaşa olarak özellikle bilim felsefelerinin konu edilmesini çok istedim. Bunu başaramadım, buna muvaffak olamadım. İnşallah üniversiteler bunu gerçekleştirirler. Tekrar ediyorum! Bütün üniversitelerde, bütün fakültelerde edebiyatta, fende ve mühendisliklerde mutlaka felsefe olmalıdır. Bunu ben felsefeci olduğum için demiyorum. Felsefe Aristo'yu Eflatun'u tekrar etmek, onların fikirlerini gündeme getirmek manasına değildir. Fakat biz düşünmek için mutlaka bir konu edinmek durumundayız. Eski düşünceleri tenkit ederek, eleştirerek, onları yorumlayarak

yeni düşüncelere ulaşırız. Bu kavram Fârâbî’nin kavramıdır. İnsan yokluğu düşünmez, düşünemez. Yokluk üzerinde fikir üretilmez, yanlış fikirler üzerine gideriz. Onları düzeltmeye çalışırken yeni fikirler üretiriz. Dolayısıyla biz mutlaka eskileri öğrenmek, uygulamak için değil kendi fikrimizi genişletmek için onların üzerinde dururuz.

Şu halde üniversitelerde münakaşa edilmek için mutlaka felsefe sohbetleri açmak, mutlaka felsefe dersleri okutmak gereği vardır. Bu birkaç saatlik dersle olacak iş değildir. Bu birkaç saatlik felsefeler kürsülerde, bölümlerde sadece araştırma yapmak için yeterli olabilir. Ama felsefi düşünceyi ülkeye yaymak için değil. Tekrar ediyorum felsefi düşünceyi ülkeye yaymak, birilerinin fikirlerini dayatmak değildir. Çünkü felsefe bir din değildir. Felsefe bir iman değildir. Karşımıza gelen fikirleri yeniden tartışmak, onların değerini ortaya koymaya çalışmaktır. Söz gelimi Descartes birkaç kitabı olan bir adamdır. Ama Fransa’da hangi kütüphaneye giderseniz gidin Descartes üzerine yazılmış üst üste yığıldığınız zaman en az bir adam boyu olan kitap bulursunuz. Her sene Descartes üzerine kitaplar yazılır. Bu Descartes’ın çok üstün bir adam olmasından değil, münakaşaları yeniden ortaya koymaktır. Öyleyse tekrar ediyorum eskileri başkalarına dayatmak değildir. Empoze etmek, her şeyle bağdaşır ama felsefeyle bağdaşmaz. Onun için felsefeyi biz yanlış değerlendiriyoruz. Aristo’yu kalıp olarak almak cümlelerini ezberlemek felsefedir diye, hayır hadi diyelim ki Aristo politeist bir dünya içindeydi, değil ama öyle diyelim. Fârâbî için de böyle, İbni Sina için de böyle. Sözgelimi işte biraz önce söyledim Fahrettin Razi. Tefsir mütehasısı. Tefsirin en büyük zirvesi ama felsefeyle meşgul oluyor. Nerede İbni Sina varsa orada mutlaka Fahrettin Razi vardır. Dünya böyle kurulur, fikir dünyası böyle gelişir. Dolayısıyla ben ümit ediyorum ki özellikle önce Türkiye sonra da bütün İslam dünyası böyle kendi fikirlerini münakaşa ederek kendi inşa eder. Ne fikir, ne teknoloji başkalarını almakla gelişmez. Ancak biz onlar üzerinde oynayarak yeni gelişmeler şu anda mevcut diyelim ki radyoaktif ürünler üzerinde durur, şu anda bunların seviyesini kavrar, onlar üzerinde yeniden inşaya gidersek o zaman teknolojiye sahip oluruz. Bu motorda böyle, iletişimde böyle, felsefede böyle, dini ilimlerde de böyledir.

Ömer Özden- Hocam Gazâlî’nin filozofları tekfirini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Fahrettin Olguner- Gazâlî’nin filozofları tekfiri, tamamen politiktir. Gazâlî’nin bu sert çıkışının karşılığı yoktur. Fârâbî ve İbni Sina’nın yaptığı bir yorumdur. Gazâlî bu yorumları birer iman meselesi haline getirmiştir. Bu onun kendi kanaatidir. Gazâlî de bir yorum yapmıştır. Onun yorumu da ken-

di dönemindeki bir cereyanı durdurmak için bu yorumu yapmıştır ama son derece hatalıdır. Kendi yorumunda haklı bile olsa tekfir etmesi, tam bir iftiradır. Yanlış diyebilir ama tekfir etmesi çok büyük bir hatadır. Ne yazık ki bu iftira, günümüzde bile devam etmektedir. Kalam mezheplerinde de yorum vardır ama mezhep sahipleri birbirlerini tekfir etmedikleri halde Gazâl bu cesareti nereden buluyor da tekfir ediyor? Tekrar ediyorum bunlar bir yorum meselesidir ve yapılan yorumlardan dolayı tekfir etmek son derece hatalı bir iştir.

Ömer Özden- Efendim bizi evinizde ağırladığınız için, hem Zat-ı Âlînize, hem eşiniz Nezihe Hanımefendi öğretmenime çok teşekkür ediyorum. Sizi yorduk ama çok güzel çok olumlu bir sohbet oldu. Efendim bize böyle güzel bir sohbet sunduğunuz için, böyle bir imkân tanıdığınız için çok teşekkür ediyorum. Saygı ve hürmetlerimi sunuyorum.

Fahrettin Olguner- Ben size teşekkür ediyorum.