

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2021

Sayı | Issue: 1

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2021 / 1 | Kilikya Journal of Philosophy – 2021 / 1

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.	is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.
Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).	Published twice a year (April-October).
Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.	Publication languages of the journal are Turkish and English.
Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.	No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted without the permission of the editorial board.
Tüm hakları saklıdır.	All rights reserved.
Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.	The moral and/or legal rights of the author have been asserted.
© Mersin Üniversitesi yayımıdır.	© Published by Mersin University

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

TR Dizin: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index: Social Sciences and Humanities Database
SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini | SOBIAD: Social Sciences Citation Index
Google Akademik | Google Scholar
The Philosopher's Index
Philosophy Documentation Center

Kurucu | Founder

Eray YAĞANAK

Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
070058, Antalya, TÜRKİYE
E-posta | E-mail: kfdergisi@gmail.com
Web Adresi | Web address: <http://dergipark.org.tr/kilikya>

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Funda NESLİOĞLU SERİN
Ondokuz Mayıs University, Turkey

Editör | Editor

Eray YAĞANAK
Akdeniz University, Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR
Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Aret KARADEMİR, Middle East Technical University, Turkey
Elif ÇIRAKMAN, Middle East Technical University, Turkey
Eray YAĞANAK, Akdeniz University, Turkey
Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey
Naciye ATIŞ, Mersin University, Turkey
Philip Anthony GOFF, Central European University, Hungary
Sam COLEMAN, University of Hertfordshire, United Kingdom
Selma AYDIN BAYRAM, Middle East Technical University, Turkey
Vedat KAMER, İstanbul University, Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

Aaron GARRETT Boston University, USA	Elly PIROCACOS The American College of Greece, Greece
A. Kadir ÇÜÇEN Uludağ University, Turkey	Erdem ÇİFTÇİ Mersin University, Turkey
Afşar TİMÜÇİN Kocaeli University, Turkey	Ertuğrul R. TURAN Ankara University, Turkey
Ahmet İNAM Middle East Technical University, Turkey	Eyüp ERDOĞAN Mersin University, Turkey
Alexander BIRD University of Bristol, United Kingdom	Graham OPPY Monash University, Australia
Andrea ROBIGLIO KU Leuven University, Belgium	Harun TEPE Hacettepe University, Turkey
Antonio RUSSO University of Trieste, Italy	Hasan ÜNDER Ankara University, Turkey
Arslan TOPAKKAYA Erciyes University, Turkey	İsmail SERİN Ondokuz Mayıs University, Turkey
Aydan TURANLI İstanbul Technical University, Turkey	Jim WETZEL Villanova University, USA
Aynur YURTSEVER Mersin University, Turkey	Kamuran ELBEYOĞLU Toros University, Turkey
Barış PARKAN Middle East Technical University, Turkey	Kubilay AYSEVENER Dokuz Eylül University, Turkey
Betül ÇOTUKSÖKEN Maltepe University, Turkey	Kurtul GÜLENÇ Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
Bill WRINGE Bilkent University, Turkey	Marie-Elise ZOVKO University of Zagreb, Croatia
Bülent GÖZKAN Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey	Martin THIBODEAU Université Saint-Paul University, Canada
Celal TÜNER Ankara University, Turkey	Martin van HEES University Amsterdam, Netherlands
Cengiz M. TOSUN Mersin University, Turkey	Mehmet ELGİN Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Cihan CAMCI Akdeniz University, Turkey	Melih BAŞARAN Galatasaray University, Turkey
Doğan GÖÇMEN Dokuz Eylül University, Turkey	Metin TOPUZ Mersin University, Turkey
Duncan PRITCHARD University of Edinburgh, Scotland	Michael O'SULLIVAN The Chinese University of Hong Kong, China

Moira GATENS
University of Sydney, Australia
Philip KITCHER
Columbia University, USA
Ray MONK
University of Southampton, England
Robin ÇELİKATEŞ
University of Amsterdam, Netherlands
S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray University, Turkey
Sibel KİBAR KAVUŞ
Kastamonu University, Turkey
Soraj HONGLAAROM
Chulalongkorn University, Thailand
Stephen LAW
Heythrop College-University of London, England

Ş. Halil TURAN
Middle East Technical University, Turkey
Taşkıner KETENCİ
Mersin University, Turkey
Thom BROOKS
Durham University, United Kingdom
Ülker ÖKTEM
Ankara University, Turkey
Yavuz ADUGİT
Kocaeli University, Turkey
Zehragül AŞKIN
Mersin University, Turkey
Zeynep DİREK
Koç University, Turkey

Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

- 1) **Kilikya Felsefe Dergisi, uluslararası, hakemli** akademik bir dergidir.
- 2) Dergi, **Nisan** ve **Ekim** aylarında olmak üzere yılda **2 sayı** ve **elektronik** (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. **Nisan** sayısı için gönderilecek çalışmalar **1 Şubat**, **Ekim** sayısı için gönderilecek çalışmalar ise **1 Ağustos**'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınır.
- 3) Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- 4) Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar "Araştırma Makalesi" türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5) Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde **çift-kör hakemlik** sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
- 6) Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından içerik, yazım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Dilbilgisi ve yazım kurallarına, makale şablonunda yer alan biçimsel özelliklere ve/veya referans kurallarına uygun olarak hazırlanmamış çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmayıp, eksik ve/veya hataların durumuna göre, ya gözden geçirilip düzeltilmesi önerisiyle yazar(lar)a **geri gönderilecektir** ya da doğrudan **reddedilecektir**.
- 7) İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzelteleri (*Proofreading* ve *Editing*) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Kilikya Felsefe Dergisi dil ve yazım hataları bakımından sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, **100-250** kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile **beş (5)** adet **anahtar kelime** içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, **3.000-6.000** kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Gönderilecek çalışmalar derginin internet sayfasındaki **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Şablon içinde yer alan Makale Geliş Tarihi, Makale Kabul Tarihi, Sayfa Numaraları, vb. eksik bilgiler, çalışma, hakem değerlendirmesi sonrasında yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde tarafımızdan eklenecektir.
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazarlar, kaynak gösterimi ve kaynakça oluşturma hakkında detaylı bilgi için derginin internet sayfasında yer alan **Kaynak Gösterme ve Kaynakça Oluşturma Rehberi**'ni esas almalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin "olumlu" görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de "olumsuz" görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin "olumsuz", diğerinin "olumlu" görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.

- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştirisi ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Kilikya Felsefe Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Kilikya Felsefe Dergisi'ne aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.
- 17) Çalışmalar **kfdergisi@gmail.com** e-posta adresine gönderilmelidir.

-
- 1) **Kilikya Journal of Philosophy** is an **international, peer-reviewed** academic journal.
 - 2) The journal is published **twice a year** in electronic format (**e-journal**) in **April** and **October**. The manuscripts for the **April** issue are to be submitted before **February 1st**, and the manuscripts for the **October** issue are to be submitted before **August 1st**. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
 - 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
 - 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
 - 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
 - 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/deficiencies, will be **sent back** to the author(s) with the suggestion to revise it or will be **rejected** directly.
 - 7) Articles in English are expected to have been *proofread* and *edited* prior to submission. The authors shall be **solely responsible** for any grammatical or orthographic mistakes. Kilikya Journal of Philosophy shall not be responsible for any such mistakes.
 - 8) The articles should include an **abstract** of **100-250 words** in English and Turkish, as well as **five (5) keywords** for each language.
 - 9) Articles are expected to be in the range of **3000-6000 words** (*without bibliography*). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.

- 10) Manuscripts are to be prepared according to the **Article Template** on the web page of the journal. The information in the letterhead of the template shall be filled by the editorial team once the article is accepted for publication. The date of arrival, the date of acceptance, the page numbers and other information in the template letterhead will be added by the Editors if the manuscript is accepted to be published after the referee evaluation.
 - 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 6.0 style in terms of reference system, format of footnotes and bibliography. Authors should consult our **Reference Guidelines** on the web page of the journal for detailed information on creating bibliography references and footnotes.
 - 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to “approve” in order for the manuscript to be published. If both referees “disapprove”, the manuscript will be rejected. If one of the referees “disapproves” and the other “approves” the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
 - 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
 - 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using Turnitin Program.
 - 15) The opinions expressed in the works published in the Kilikya Journal of Philosophy belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
 - 16) All rights of published works belong to Kilikya Journal of Philosophy. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.
 - 17) Please submit the manuscripts to **kfdergisi@gmail.com**
-

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Dergi Künyesi Front Matters	i
Yayın Kurulu Editorial Board	ii
Danışma Kurulu Advisory Board.....	iii
Yazarlara Bilgi Author Guidelines.....	v
<u>Araştırma Makaleleri</u> Research Articles	
Aristoteles'te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik Good Life, Self-Sufficiency and Slavery in Aristotle	
Çiğdem YAZICI	1-17
David Hume'un Beğeni Standardı II: Kaynak, İdeal Eleştirmenler ve Standard David Hume's Standard of Taste II: Source, Ideal Critics and the Standard	
Soner SOYSAL	18-32
Schrödinger'in Yaşam Nedir? Kitabı, Gen-Merkezcilik ve Biyolojik Organizasyon Schrödinger's <i>What is Life?</i> , Gene-Centrism, and Biological Organization	
Çağlar KARACA	33-51
Farabi'nin Eğitim Felsefesi Bağlamında Din ve Felsefeyi Konumlandırışı Farabi's Positioning Religion and Philosophy in the Context of Philosophy of Education	
Celal YEŞİLÇAYIR	52-64
Taylor'ın Liberal Anlayışında Ahlak Dil ve Politika Teorilerinin Etkileşim Noktaları Üzerine Bir Değerlendirme An Evaluation About the Intersection Points of Moral, Language and Political Theories in Taylor's Liberal Perception	
Pınar TÜRKMEN BİRLİK	65-82
İki Farklı Evren Tasarımı: Platon ve Aristoteles'te Bilim Two Different Universe Designs: The Natural Science of Plato and Aristotle	
Neslihan DOĞAN	83-99
Aristoteles ve Badiou'de Devlet ve Adalet State and Justice in Aristotle and Badiou	
Fahrettin TAŞKIN	100-116
Attika Tragedyası ve Felsefe Attika Tragedy and Philosophy	
Çiğdem YILDIZDÖKEN	117-134

Makale Geliş Tarihi | Received: 20.08.2020
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 23.03.2021

E-ISSN: 2148-9327
<http://dergipark.org.tr/kilikya>
Araştırma Makalesi | Research Article

ARİSTOTELES’TE İYİ YAŞAM, KENDİNE YETERLİLİK VE KÖLELİK

Çiğdem YAZICI*

Öz: Aristoteles’in iyi yaşam felsefesi onun siyaset felsefesinde önemli bir yere sahipken, kölelik anlayışıyla çok ilişkili olarak incelenmez. Oysa kölelik anlayışının yakından incelenmesi, onun iyi yaşamı mümkün kılacak bir siyasi yapı olarak kent-devlet teorisinde kilit rol oynadığını gösterir. *Politika*’da en iyi yaşam olarak gördüğü teorik yaşamı mümkün kılabilmek için kurumsal olarak köleliği adil gösteren bir savunma geliştirir. Bu savunmada kullandığı gerekçelerin odak noktası “kendine yeterlilik”dir. Buna göre hem muhakemede hem kendini yönetmede kendi kendisine yeten kişi özgür ve “tam insan” olmuştur, yetemeyen ise yönetilmeye ve köleliğe uygun dolayısıyla “tam olmamış veya tamamlanmamış insandır”. Bu sebeple, makale ilkin iyi yaşamın, ikinci olarak siyasi devlet yaşamının, üçüncü olarak da köleliğin ve özgürlüğün “kendine yeterlilik” ile ilişkisine odaklanarak eleştirel bir inceleme sunar. Bu sayede, Aristoteles’te önceden varsayılan bir doğal kölelik anlayışı olmadığını; mutluluk ve siyasi yaşam ilişkisi adına kurumsal olarak köleliğin gerekliliğini savunduktan sonra, köleliği adil gösterebilmek için zor kullanımı gerektirmeyen “doğal” kölelik anlayışını bilhassa geliştirdiğini görebiliriz. Dahası belli etnik halkların karakter özelliklerine göre köleliğe doğal olarak uygun oldukları fikrini de bu düşüncenin ardından geliştirir. Sonuçta, Aristoteles’in kölelik anlayışındaki etnik ayrımların biyolojik temelli özcü bir ırkçılık ile yapılmaya da insanlığının tam olması için kendi kendine yetmesi beklenen normatif bir insan anlayışıyla yapıldığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, iyi yaşam, kendine yeterlilik, kölelik, *ethnos*

GOOD LIFE, SELF-SUFFICIENCY AND SLAVERY IN ARISTOTLE

Abstract: Although Aristotle’s theory of good life takes an important place in his political theory, it is not examined thoroughly in relation to his account of slavery. A close reading of this account shows us that it plays a significant role in his theory of city-state funding the theoretical life. In *Politics*, he defends natural slavery without force as just and institutionally necessary to provide

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Üsküdar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Turkey
yazici3@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-9761-5241

Yazıcı, Ç. (2021). Aristoteles’te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik, *Kilikya Felsefe Dergisi* (1), 1-17.

a foundation for the theoretical life as the best life. The basic point of the justifications in this defense is "self-sufficiency". Accordingly, when one is self-sufficient in deliberation and in ruling oneself then one is free and complete, if not then one is born to be ruled as a slave and perhaps not "a complete human being". Hence, this article offers a critical and close reading of Aristotle's account by focusing on the relation of "self-sufficiency" first with good life, second with the political life, and third with slavery and freedom. Therefore, we see that there is no presupposed idea of natural slavery in Aristotle, rather it is developed after slavery is defended as institutionally necessary for the city-state. Furthermore, he develops the idea that there exist peoples, who lack self-sufficiency and fit slavery "naturally" according to their ethnic character, also after defending that slavery is institutionally necessary. After all, the ethnic distinctions in Aristotle's account might not derive from a position of biologically essentialist racism, but from a type that relies on a normative understanding of human being, which requires self-sufficiency for the human being to become complete.

Keywords: Aristotle, good life, self-sufficiency, slavery, *ethnos*.

1. Giriş

Aristoteles *Politika*'da "en iyi devlet yönetimi ve anayasa nasıl olmalıdır?" sorusunu, *Nikomakhos'a Etik'in* "en iyi/mutlu yaşam nedir?" sorusuyla sürekli bir ilişki içinde ele alır.¹ Mutluluğu bir iyi yaşam ve iyi oluş hali/*eudaimonia* olarak adlandıran Aristoteles onu başka bir amaç için değil sadece kendisi için istenilen, dolayısıyla kendi kendine en çok yeten nihai amaç olarak tanımlar. İki eserinde de teorik faaliyetin kendisi uğruna yapılan ve kendi kendine en çok yeten faaliyet olduğu için en iyi yaşam biçimini sağladığını söyler. Bu yaşamın imkânlarını *Politika*'nın ilk kitabında, kendi kendine en yeten siyasi birim olduğu için nihai amaç olan kent-devlet/*polis* yapısında mümkün görür. Siyasi örgütlenme biçimi, teorik yaşam ve mutluluğun imkânı arasındaki bu ilişkinin üçayağında da temel dayanak "kendine yeterliliktir".

Aristoteles'in felsefesini bu kadar dünyevi yapan, "politik hayvan" olarak gördüğü insan kavramında sadece ruhani değil daha somut pratik içerisinde düşünen ve eyleyen bir varlık anlayışı olmasıdır. Bu kavram insan doğasını "rasyonel insan" veya "düşünen insan" gibi erdemlerle birlikte düşünürken soyut ve sabit bir özçülüğe indirgemez. İnsanı potansiyelleri olan ve bu potansiyellerini pratik eylemsellikle kent-devletinin yaşamına yurttaşlık katılımıyla gerçekleştiren siyasi bir varlık olarak görür. O yüzdendir ki, Aristoteles (1998, 1253a 1-5, 1253a 25-30) kötü şans gibi durumlar dışında doğası gereği siyasi olmayan birisinin türünün ya çok altında ya da çok üstünde bir varlık olduğunu, belki bir hayvan ya da bir tanrı olabileceğini ileri sürer. Her insan doğası

¹ "En iyi devlet yönetimi ve anayasa" ifadesini "en iyi politika" olarak düşünebiliriz. Aristoteles'in (2018 ve 1998, 1323a 14-17) burada aslen kullandığı *politeia* terimi sadece anayasayı değil, yönetim biçimi ve devlet modeli gibi tüm siyasi devlet yapısını kapsayan daha genel bir anlama sahiptir. "en iyi/mutlu yaşam" için de "en *eudaimon* yaşam" ifadesini düşünebiliriz. Bu makaleyi hazırlarken *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* kitaplarının genelde İngilizce çevirisini farklı Türkçe çevirilerle birlikte takip ettim. Her iki dilde de orijinal paragraf ve satır numaraları ile paralel takibi mümkün kılan kaynaklar Türkçede Özgüç Orhan'ın çevirisi (Aristoteles, 2018) ile İngilizce'de C. D. C. Reeve'in *Politics* (Aristotle, 1998) çevirisi iken; *Nikomakhos'a Etik* kitabı için Türkçede Saffet Babür'ün çevirisi (Aristoteles, 2007) ile İngilizcede Terence Irwin'in (Aristotle, 1999) çevirisidir.

gereği kendine yeten olmak için tek başına değil siyasi bir topluluk içinde olmalıdır. Kuşkusuz Aristoteles'in bu yönü birçok siyaset felsefecisine ilham verir. Örneğin, 20. yy.'da Nussbaum'a göre, Aristoteles bize insanların potansiyellerini hayata geçirebilmeleri için gerekli imkânları yaratmakla ve insanların mutluluğa en yüksek seviyede ulaşabilmelerini sağlamakla yükümlü bir siyasi yapı teorisi sunar. Bu yüzden de Aristoteles'in düşüncelerini Marx'ın 1844 *El Yazmaları*'ndaki düşüncelere yakın bulur; emeğine yabancılaştırılmayan bir işçi gibi her insanın insanlığını gerçek anlamda yaşayabilmesi için hayattaki potansiyellerini ve işlevini yerine getirebilmesi, yani kendi eylemlerini seçim yaparak yaşama katabilmesi gerekir. (Nussbaum, 1988, s. 183) Nussbaum'un Aristoteles'ten ilham almasının temel sebebi bu potansiyelli, pratik ve eyleyen insana gerekli hakları, hizmetleri ve imkânları sunan sosyal bir devlet anlayışıdır.¹

Fakat Aristoteles bu insan kavramının politikliğini her insan için tanımış değildir; bu özellik sadece yurttaş olabilen Yunanlılar için geçerliyken, kadınlar ve köleler için geçerli değildir. Nussbaum'a göre, Aristoteles'in felsefi ilkelerini bu hoş ve adil olmayan uygulamalardan ayırabilirsek, onda değerli bir devlet teorisi görebiliriz. (1988, s. 166) Peki, bu ayırmayı nasıl yapabiliriz? Bu soru bizi Aristoteles'in *Politika*'sının terimleri içerisinde insan kavramının daha yakın ve eleştirel bir okumasına davet eder. Bu okumanın ilk aşamasında, Nussbaum'un da gördüğü gibi, Aristoteles'in politik insan kavramını nasıl mutlu ve iyi bir yaşam amacına göre tanımlandığını, sonra teorik düşünceye adanarak elde edilen iyi yaşamın, onu örgütleyen siyasi bir düzen olmadan mümkün olmadığını görebiliriz. Fakat daha sonraki aşamasında, Aristoteles'in bu iyi yaşam teorisinin, önerdiği siyasi kent-devlet düzeninde kilit rol oynayan yurttaş ve köle ayrımları olmadan da ileri sürülemeyeceğini görürüz. Daha yakından baktığımızda görürüz ki Aristoteles için herkes politik potansiyelini gerçeğe dönüştürecek kapasiteye ve imkâna "doğal" olarak sahip değildir; buna doğal olarak sahip olanlar yurttaş olabilirken, diğerlerinin köle olarak yönetilmesi daha uygundur.

Burada, ayrımı zorlaştıran insan doğasındaki politik hayvanlığın herkeste yurttaşlığa evrilmesi beklenirken, yurttaş olamaması "doğal" gibi görülen kölenin de insan olmasıdır. Köle insan olmasına rağmen yurttaş olamadığı için tam insan yani politik insan olamaz gibi bir ikircikli bir durum belirir. Aristoteles bu ayrımı *Politika*'nın birçok yerinde herkesin doğadan gelen yeteneklerine ve erdemlerine uygun işlevde roller üstlenmesi ile adil görüp savunur: bir insan yönetmek için doğmuşsa yönetmesi, yönetilmek için doğmuşsa yönetilmesi onun işlevine daha uygundur.

Son dönemlerdeki bazı çalışmalarda acaba Aristoteles bu konuda felsefi bir çelişkiye mi, yoksa tarihsel bağlamına özgü ideolojik bir ayrımcılık içine mi düşer gibi bir soru ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Aristoteles'in köle ve özgür insan ayrımlarıyla birlikte ırksal bir ayrım

¹ Aristoteles'in modern yaşamda siyaset felsefesine verdiği ilham çeşitli yurttaşlık tartışmalarında görülebilir. Örneğin, Gürsoy, "Yoldaş, Yurttaş, Paydaş: Rorty'nin Liberal Demokrasi Savunması Üzerine Bir Deneme" adlı makalesinde, Aristoteles'in etik yaşama dair görüşlerini, modern toplumsallığın "ortaklık" anlayışına uyarlanmasını ve böylece ortaya çıkan benzerliklerle farklılıkları inceler. (2000, ss. 146-60)

da yapıp yapmadığı sorusu da belirir; mesela belli ırklar ya da etnik gruplar¹ doğası gereği daha çok yönetmeye, belli ırklar da daha çok yönetilmeye mi uygundur? Hem bu çağdaş tartışmalara hem de *Politika*'ya baktığımızda, Aristoteles'in felsefi çelişkilere düştüğünü görürüz. Bu çelişkiler de teorisinde yapılacak ayıklamaları ve tamirat işini zorlaştırmaktadır. Zira Aristoteles'in iyi yaşam ve siyasi yaşam arasında kurduğu ilişki kadar, bu yaşam ile "doğal" kölelik arasında kurduğu ilişki de felsefi olarak mutluluk anlayışıyla çok iç içedir. Yani mutluluk imkânı devlet yapısından ayrıştırılamadığı gibi köleliğin varlığından da ayrıştırılamaz. Özellikle birincisinin, yani mutluluk fikrinin felsefi, ikincisinin, yani kölelik fikrinin de ideolojik olduğu gibi bir ayrımın, Aristoteles'i okurken mümkün olmadığını, aksine ikisinin de birbirine bağlı felsefi fikirleri olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple, Aristoteles'te sunulan kölelik anlayışına eleştirel bir mesafe koyarsak mutluluk ile iyi ve siyasal yaşam ilişkisindeki temel felsefi varsayımları kölelikle buluştuğu noktalarla birlikte incelememiz gerekecektir. Bence bu noktaların en önemlisi Aristoteles'in siyasi hayvanda insanlık ölçütü olarak gördüğü "kendine yeten ve kendini yöneten insan", yani "tam-insan" anlayışıdır. O yüzden aşağıdaki bölümler ilkin iyi yaşamın, ikinci olarak siyasi devlet yaşamının, üçüncü olarak köleliğin ve özgürlüğün "kendine yeterlilik" ile ilişkisini inceleyerek eleştirel bir tartışma sunmaya çalışmaktadır. Bu sayede, Aristoteles'te önceden varsayılan bir doğal kölelik anlayışı olmadığını, kendisinin mutluluk ve siyasi yaşam ilişkisi adına kurumsal olarak köleliğin gerekliliğini savunduktan sonra, köleliğin adil olmasını savunabilmek için doğal kölelik anlayışını bilhassa geliştirdiğini görebiliriz. Takiben, bu anlayışı desteklemek üzere belli ırksal ya da etnik halkların karakter özelliklerine göre doğal olarak köleliğe uygun oldukları fikrini geliştirdiğini görebiliriz. Bu anlayışı inceledikten sonra Aristoteles'teki ırkçı ayrımların biyolojik temelli bir özcülük ile yapılmadığını, ama insanı kendi kendini yönetebilme ölçütüne göre "tam" veya "tam olmayan" olarak değerlendiren bir ayrım ile yapıldığını, belki de adına "tam-insancılık" diyebileceğimiz bir çeşit ayrımcılık ile yapıldığını düşünebiliriz. Bu ayrımcılığın Aristoteles felsefesindeki temel karşılığını biyolojik özcülük yerine çeşitli çevre faktörlerine göre gelişen karakter erdemlerine göre yapılan ayrımlarda bulmak daha mümkündür diyebiliriz.

2. İyi Yaşam ve Kendine Yeterlilik

Nikomakhos'a Etik'te *eudaimonia* sabit bir hal değil kendi kendisi uğruna yapılan, kendi kendine yeten ve başka bir eylem ve amaç gerektirmeyen bir iyi yaşam faaliyetidir; bu sebeple seçilmeye en değer olandır. (1999, 1176b8-9) Burada, eğlenceli faaliyetlerin de başka bir amaç gütmekten kendileri uğruna yapıldığı iddiasına bir cevap verilir. Mesela tiranlar da boş vakitlerini eğlenceye adanır, ama Aristoteles'e göre tiranların eğlence hayatı tam anlamıyla saf ve medeni değildir. Ayrıca, eğlence tam anlamıyla kendisi

¹ Buradaki ırk kavramını günümüzde anladığımız biyolojik anlamında anlamak ve genelde kültürel gördüğümüz etnik anlamından keskin olarak ayırtmak hata olabilir. Aristoteles'in de kullandığı ve genelde ırk olarak çevrilen terim *ethnos* terimidir. Makalenin son bölümünde daha detaylı olarak değineceğim çağdaş çalışmalardan Ward'ın "*Politika'da Ethnos: Aristoteles ve Irk*" ("*Ethnos in the Politics: Aristotle and Race*") adlı makalesinde belirttiği gibi, Aristoteles ırk terimini kullanmasa da *ethnos* terimini kullandığı için, işlev benzerliği dolayısıyla *ethnos*'u ırk kavramına denk bir kavram göreyerek bir tartışma yapabiliriz. (2002)

uğruna yapılan bir faaliyet değildir, daha sonra yeniden girişilecek ciddi çalışma için dinlenme amaçlıdır. Oysa hakiki *eudaimonia* dinlenme amaçlı eğlencede değil kendi kendisini amaçlayan ciddi faaliyetlerde bulunur (Aristoteles, 1999, 1177a 1-7). Aynı şekilde, *eudaimonia*'nın eğlence ve bedensel zevklerde bulunamayacağını savunmak için kölenin hayatını iyi yaşam olamayacak bir örnek olarak kullanır. Bir kölenin de mükemmel insandan aşağı kalmayacak kadar, eğlence ve bedensel zevk faaliyetlerinde bulunabileceğini, oysa kimsenin bir kölenin mükemmel insan kadar *eudaimon* bir hayatı olabileceğini düşünmediğini, böyle bir hayat sürdürmesi imkânına da izin vermediğini söyler (Aristoteles, 1999, 1177a8-10).

Nikomakhos'a Etik'in X. kitabının 7. Bölümünde ise en iyi yaşamın ciddi faaliyet olarak gördüğü teoriye adanan yaşam olmasını şu sebeplere bağlar: İlkin, eğer *eudaimonia* erdemli bir yaşam olacaksa en yüksek mertebedeki erdemimiz ve insan ruhunun doğal olarak yönetici bölümü olduğundan dolayı, akıl aracılığıyla anlama yeteneğimiz olmalıdır. Bu erdem ya kendisi de ilahi olduğundan ya da içimizdeki ilahi bir öge olduğu için, insanın neyin güzel ve ilahi olduğunu anlamasını sağlar. İkincisi, akıl en doğru erdem olan anlama yeteneğine (içimizdeki ilahi öge) uygun davrandığı gibi, en doğru çalışma nesnesi-konusu olarak da bilginin en yüce konusuna, yani ilahi konuya da uygun faaliyet gösterir. Üçüncüsü, insan teorik düşünme faaliyetini diğer faaliyetlerden daha uzun sürdürebilir. Dördüncüsü, en zevkli faaliyettir, o yüzden bir felsefeci daha zevkli bir hayat sürmüş olur. Beşincisi, en kendi adına yapılan ve kendine yeten faaliyettir. Altıncısı, teorik faaliyet başka amaçlar için faaliyetlere girmediğinden, *en boş zamanlı* faaliyet (Aristoteles, 1999, 1177a 10-1178a 10)¹ Bir savaşçının da cesaret erdemini hayata geçirdiği ve kendisi için en uygun olan erdeme göre davrandığı söylenebilir. Fakat savaşçının faaliyeti iki sebepten kendine yeter değildir: i) başka savaşçılara da ihtiyaç duyduğundan kendi başına savaşamaz, ii) savaşmak amacıyla savaşmaz başka amaçlar için savaşır. Zaten bir siyasetçinin veya savaşçının hayatı, kendisine en yakışan erdemlere uygun bir şekilde yaşansa bile, en *eudaimon* hayat yine de olamaz. Çünkü başka amaçlar güden faaliyetlerle uğraştıkları gibi ve düşün hayatındaki insana kıyasla *boş zamanı* azdır.

Ayrıca Aristoteles teorik faaliyetin bir ömrün tamamını alıyorsa tam anlamıyla mutluluk getirdiğini iddia eder. (1999, 1177b 25-27) Peki, bir insanın hayatının tamamını gerçekçi koşullarda teorik faaliyetle geçirmesi ne kadar mümkündür? Aristoteles de böyle bir yaşamın insan sınırlarını aştığının farkındadır. İnsan bunu ancak içinde ilahi bir öge, anlama yetisi olarak akıl-*nous*, varsa başarabilir. X. kitabın 8. bölümünde, Aristoteles akla uyularak yaşanan hayatın bizi cesaret ve sabır gibi diğer erdem ve yetilere uyularak yaşananandan daha çok mutlu yaşama götürdüğünü yine iddia eder; bunu da teorik yaşamın daha ilahi, diğerlerinin ise sadece insani olduğu için olduğunu söyler. İlahi

¹ Buradaki “boş zamanlı aktivite” ifadesinin kökeninde *scholē* terimi vardır. Aristoteles kitabın birçok yerinde teorik faaliyet için gereken boş zaman için *scholē* terimini kullanıyor. Yani söz konusu olan boş geçirilen bir zaman değil de başka bir amaç için araçsal olarak kullanılmayan, araştırmaya adanmış zaman gibi kendi kendisini amaç edinen bir işe ayrılan zamandır.

olanı bedensel olmayan, insani olanı da bedensel olan diye ayırır. Akıl ilahi bir öğeden kaynaklanırken diğer erdemler maddesel olanla ilişkili duygulardan kaynaklanır. (Aristoteles, 1999, 1178a20-25) Başka bir ayırım da aklın hayatı için gerekli olan dış ihtiyaçların, para, güç, sağlık gibi erdemler için gerekli olan ihtiyaçlardan daha az olmasıdır. Tabii ki, insani tarafı dolayısıyla akıl hükmünde teorik bir hayat yaşayanın da dış ihtiyaçları olur. Ama *eudaimonia* insanın dış ihtiyaçlara daha az bağımlı olduğu oranda mümkündür, yani üretim ve eylem hayatına karışmak ihtiyacında olmayan tek yaşam biçimi teorik yaşam biçimidir. Peki, bir insan dış ihtiyaçlarından bağımsız kendine ne kadar yetebilir? Aristoteles *eudaimonia* için de kısmi dış ihtiyaçların olduğunu ve az da olsa bir parça mülkiyetin gerekli olduğunu kabul eder. İnsanın sağlıklı bir bedene, yiyeceğe ve bazı hizmetlere ihtiyacı vardır. Tam anlamıyla dışarıya bağımsız kendine yeten bir mutluluğu olamasa da aşırıya ihtiyaç duymadan olabilecek en iyi yaşamı sürdürmesi mümkündür. Mesela, çok bir zenginliği olmayan Anaksagoras'ı *eudaimon* olarak görür. Peki, insanın *eudaimonia* için hayatını toplumsal bir destek olmadan bireysel olarak teorik faaliyete adanması yeterli midir? Tam da insani kısmı olan bağımlılıkları ve ihtiyaçları dolayısıyla pek değildir. Teorik yaşayan insanın da politik bir yapıya ihtiyacı vardır. Üstelik herkesin bir Anaksagoras olmasının zor olduğunu düşünürsek Aristoteles'in en *eudaimon* yaşam imkânlarını sağlayacak siyasi bir yapıyı neden gerekli gördüğünü daha iyi anlayabiliriz.

3. Siyasal Yaşam ve Kendine Yeterlilik

Politika'nın temel araştırma konusu *eudaimonia* ve diğer erdemlerin "kent-devlet gibi bir siyasi yapı" içerisinde pratiğe geçirilmesinin imkânları üzerinedir. Aristoteles burada en iyi anayasanın herkesin farklı erdemlerine uygun eylemlere göre yaşayabileceği bir düzen kurabilen kent-devlet ile hayata geçebileceğini ve *eudaimonia* için en iyi koşulları yaratabileceğini iddia ediyor. En iyi anayasa ve siyasi düzen araştırmasının da en seçilmeye değer yaşam araştırmasıyla ilişkisine bu yüzden vurgu yapıyor. (Aristoteles, 1998, 1323a 14-17)

Politika'nın VII. kitabının 2. bölümünde, Aristoteles bireyin ve kent-devletin mutluluğu arasındaki ilişkiyi iyice denkleştirir. Mesela, bir "kent-devlette" iyi ve mutlu yaşam zenginlikle eş görülmüşse bir kişinin zenginliği mutluluk sebebi olarak görülür; eğer erdemli yaşam eş görülmüşse, erdemli kişi mutlu görülür. *Politika*'da Aristoteles'in siyasi yaşamla teorik yaşamı karşılaştırmasına çok sık rastlamayız, bunu daha çok *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabında, 7. ve 8. bölümlerinde en değerli yaşam sorusunu tartışırken yapmıştı ve teorik yaşamın siyasi yaşamdan daha değerli olduğunu söylemişti. Bu demek değil ki Aristoteles herkes için teorik yaşamın en seçilesi hayat olduğunu iddia eder. Özellikle de farklı erdemlere göre eylemlerin işlevsel olarak seçilmesi gerektiği iddiasını düşünürsek, herkes kendi doğasının ona verdiği yeti ve erdemleri mükemmelleştirecek bir hayat sürmelidir. Ona göre, dünyaya doğuştan yönetilmek için gelmiş birisinin doğasına uygun olan yetenek/erdem bedensel hizmet işidir. Bu kişinin mutlu yaşam için teorik faaliyeti seçmesi uygun değildir, onun yerine eğlence ve dinlenme faaliyeti daha mutlu edici bir seçim olur, çünkü onu daha iyi hizmet etmeye hazırlar. Teorik yaşamı en değerli yaşam olduğu için seçmek zaten herkese nasip

değildir. Hatta seçmek bile mümkün müdür, diye sorabiliriz; bunu seçebilmek için insanın yatkın bir doğası, içindeki ilahi öge olan akıl seviyesinin üst mertebede olması, dış dünyaya bağımlılığının en aza indirecek miktarda zenginlik kaynaklarının olması ve ona hizmet eden insanların olması gereklidir. Ancak bu sayede insanın teori yapmak için “boş zamanı” olabilir. VII. Kitabın 13. bölümünde ise *eudaimonia*'ya ulaşabilecek kişilerin durumunun hem doğaya hem de şansa bağlı olduğunu söyler. (Aristoteles, 1998, 1331b39-41) Mesela bir insanın doğasında yönetme erdemi/becerisi yoksa ve yine de bunu amaç edinirse buna ulaşamaz ve asla *eudaimon* olamaz.

Şimdi *Politika*'nın VII. Kitap 2. bölümüne geri gidersek, Aristoteles bir kurumun en iyi olması için asli görevinin herkes için kendi doğasına en uygun ve mutlu yaşamını mümkün kılan bir düzen kurmak olduğunu söyler. Burada dikkat etmemiz gereken, sadece doğuştan yönetebilir olarak tanımladığı, dolayısıyla sadece yurttaş olabilen insanların mutluluğunun kastedildiğidir. Aristoteles'in “doğal olarak yönetmek” ve “doğal olarak yönetilmek” için doğmuş olanlar arasındaki ayrımı “tam da bir itiraza cevap verirken” geliştirdiğini ayrıca fark etmek gerek. Bu itiraz için Aristoteles, sofistlerden Gorgias'in öğrencisi Alkidamas'ın doğanın kimseyi köle yapmadığı şeklindeki görüşünü örnek verir. Bu itiraza göre siyasi faaliyet yaşamı seçilmeye değer değildir çünkü devlet adamlığı diğer insanlar üzerinde efendiliği, egemenliği, güç ve yasa uygulaması ile mümkün kılınan köleliği dayatır. Bu ne doğaya uygundur ne de adildir; yani kölelik doğal olmadığı, aksine güç ve yasa zoruyla oluşturulan bir durum olduğu için adil değildir. (Aristoteles, 1998, 1253b 15-25)

Aristoteles'in bu itiraza cevabı devlet adamlarının sadece doğasında yönetilir olanları yönetmesi ve köleleştirmesinin adil olduğu, doğasında yönetir olanları köleleştirmesinin adil olmadığıdır. Mesela, Spartalılar komşuları ile savaşa girip onların yönetilemez doğasındaki yurttaşlar üzerinde baskı ve egemenlik kurduklarında ve onları köleleştirdiklerinde adaletli olmazlar. Zaten adaletli bir devlet kendini savaşı amaçlayarak organize ettiğinde değil, mutlu yaşam imkânlarını düzenlediğinde mümkündür. Yani devlet adamlığına adanmış bir hayatın da doğaya uygun, adil ve asil bir hayat olabileceğini iddia eder, tabii nihai olarak kendi kendisini amaçlayan bir faaliyet olmadığı için en mutlu hayat değildir, ama adaletsiz de değildir. (Aristoteles, 1998, 1325a 5-7)

Sonuç olarak, üç çeşit yaşam biçimine göre faaliyetler vardır: i) akıl yetisi yüksek olanların teorik faaliyetleri; ii) cesur, onurlu, iyi savaşçıların askeri ve devlet adamlığı faaliyetleri; iii) yönetilmek için doğanların da hizmet işleri ve daha çok bedensel üretim faaliyetleri. Kent-devlet herkesin ait olduğu grubun faaliyetleri ile bir yaşam sürmesinin güvencesini ve bu iş alanların sınırlarını ihlal edenleri de dizginleyen bir kontrol sağlar. En nihai amacı *eudaimon* hayatı en yüksek seviyede sağlamak olduğu için, teoriye adanmış bir hayatın ihtiyaç duyduğu boş zamanın ve diğer kaynakların başkalarının hizmeti ile sunulmasını sağlar. Bu hizmetler de askeri güvenlik ve devlet hizmetleri olduğu kadar köle emeğiyle sağlanan yeme, içme ve temizlik hizmetleridir. İyi bir kent-devlet yapısının görevi bu faaliyetler arasındaki düzeni, iş bölümünü ve sınırları belirlemektir.

4. Kölelik ve Kendine Yeterlilik

4.1. *Eudaimonia* ve kölelik

Şu soruyu yeniden sorabiliriz. Yönetmek için doğmamış birisinin teorik faaliyeti kendisine *eudaimon* yaşam olarak hedef seçmesi mümkün müdür? Aristoteles genelde bu kişinin zaten doğasında gerekli olanaklara ve en önemlisi de yaptığı hizmet işleri yüzünden “boş zamana” sahip olmadığını söylemişti. Çok çalışmak zorunda olan bir işçinin, çiftçinin ya da kölenin ne teorik yaşama ayıracak ne de teorik yaşamdan zevk alacak erdemleri geliştirecek bir zamanı olmadığını düşünür. Yaptıkları işler onları erdemli olmaktan uzak tuttuğu için üreticilerin yurttaş olmamasını, yurttaşların da bu tür işleri fazla öğrenmemesini doğru bulur. (Aristoteles, 1998, 1277b-1278a) Çiftçilik gibi işlerin köleler ve Yunan olmayanlar, yani ortak dilleri olmayan karışık ırklardan oluşanlar tarafından yapılmasını önerir. Bu sayede birleşip isyan etme durumları da olmaz, yurttaşlar arası karışıklık ve çatışma da olmaz; bu öneri çiftçilerin toprak mülkiyeti olmasın diye de önemlidir. (Aristoteles, 1998, 1329a 25, 1329b 35-1330b 35) Bu sayede teorik faaliyetle *eudaimon* olabilecek yurttaşların çalışma hayatından uzak kalarak boş zamanları olabilir. Hatta iyi efendilerin köle yönetimini bile başkalarına bırakmasını ve daha iyi işlerle uğraşmasını tavsiye etmesi bu sebeptir.

Burada ilginç ve sıkıntılı olan nokta Aristoteles'in hizmet ve ağır işlerde harcanan emeği bir erdem olarak görmemesidir. *Nikomakhos'a Etik*'in VI. Kitabının 4. Bölümünde, Aristoteles'in zanaatkârların yaptığı kaba işler dediği işler için gerekli olan teknik becerileri, yani *tekhne'*yi de bir erdem olarak saymadığını hatırlayabiliriz. Emek ve zanaat için *technē*, bilimsel bilgi için *episteme*, pratik bilgelik için *phronesis*, teorik bilgelik için *sophia*, anlama ve kavrama için *nous* terimlerini kullanırken hepsini karşılık geldikleri faaliyetler için gerekli bir ruh hali olarak görür. Fakat 6. bölümün sonunda *technē'*yi dışlayarak sadece son dördünü bilgeliğe ve hakikate giden birer erdem olarak görür. (Aristoteles, 1999, 1141a 1-20) İyimser bir ihtimalle, Aristoteles, *tekhne'*yi onda iyi olmanın tam düşünme ve karar süreci gerektirmemesi sebebiyle dışarıda tutuyor olabilir. *Episteme*, *phronesis*, *sophia* ve *nous* gibi erdemler bizi muhakkak doğruya veya iyiye götürürken, bir işte çok usta olmak bizi illaki bir iyiye veya hakikate götürmeyebilir. Mesela bir usta çok iyi kapılar yapsa da bunu kötüye kullanabilir, ya da bir insan çok iyi bir doktor olup bunu kötüye kullanabilir diye düşünüyor olabilir. Bu iyimser ihtimallere rağmen, Platon gibi Aristoteles de üretimle düşünme ve karakter erdemleri arasındaki ilişkileri araştırmadığı gibi, üretimde çalışanları karakter gelişmişliği açısından üst kademelerde çalışanlardan daha aşağı bir yerde görür.¹ Marx gibi düşünürlerde emeğin kendisi insanın insan olma özelliğini ve karakterini kuran bir faaliyettir. Bunun illaki teorik bir faaliyet olması gerekmez, hayatta kalmak için zorunluluktan olmadığı sürece her türlü emek ve zanaat insanlaştıran, insanın potansiyelleriyle kendi olmasını sağlayan, bir erdemdir. Aristoteles'te kendi kendisinin amacı için yapılan iş, emek ve zanaat üzerine herhangi bir örneğe rastlamayız. Burada

¹ Plato'nun *Devlet*'inde, mesela II. ve IV. kitapları arasında, zanaat ve çiftçilik gibi işlerde çalışan üreticiler hiyerarşik bir sırayla kralların, koruyucuların, yöneticilerin ve savaşçıların altında gelirler ve siyasete katılmazlar. (2015)

sadece Aristoteles değil, Platon'u da içeren Antik Yunan Çağı bağlamında çalışmaya atfedilen değer ile bizim bugün atfettiğimiz anlamlar arasındaki fark da söz konusudur. Çalışma bugün idealize edildiği anlamda bireyin kendisini gerçekleştirdiği bir yer olarak tahayyül edilmez.¹ Yapılan ağır işleri sadece başkalarına hizmet için gördüğünden bu işlerde çalışanların da kendi amaçları değil başkasının amaçları için yaşayan kişiler olarak ancak doğasında kölelik olan kişiler tarafından yapılmasını önerir. Burada köleyi özgür yurttaştan ayıran temel tanımı buluruz: Köle özgür insanın işlerinde kullandığı *canlı bir üretim aracıdır*. Kendi kendisinin olmayan, bir başkasına bağlı olan bir kimse, doğadan köledir; bir kimse bir mülkiyet konusu olursa, yani ayrı bir varlığı olan ve yaşama amaçlarına yararlı bulunan bir araç olursa, başkasının malı olur (Aristoteles, 1982, ss. 15-6). Özcan'ın da dikkatimizi çektiği üzere (2013, s. 135), Aristoteles özgür insanı *Metafizik*'te de başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insan olarak tanımlar. (2015, 982b 25) Dolayısıyla köle yaptığı işle bir erdem ve tam insanlık kazanamadığı gibi *eudaimon* da olamaz.

4.2. *Ethnos* ve kölelik

Buraya kadar, Aristoteles'in teoriye adanmış *eudaimon* yaşamın imkânı için kent-devletin gerekliliğini anlattığı kadar, bu kent-devlet düzeninde köleliğin kurumsal gerekliliğini de anlattığını görürüz. Bir sonraki aşamada ise, Aristoteles'in kölelik anlayışını desteklemek için ayrıca kölenin doğasını "ne" olarak tarif ettiğini anlamaya çalışacağız. Bu tarifi incelemek Aristoteles'in ırksal ya da etnik bir kölelik anlayışı geliştirip geliştirmediğini sağlar. Hem bazı çağdaş tartışmalara hem de *Politika*'ya dayanarak diyebiliriz ki, Aristoteles günümüzün terimleriyle "biyolojik" anlamda doğalcı bir özcülükle ırksal olmasa da ona yakın etnik ayrımlarla desteklenen bir görüş geliştirmiştir. Bu ayrımı bir çeşit "tam-insancılık" olarak adlandırıp şöyle tarif edebiliriz: "Kendini yönetebildiği için siyasal olarak tam olan insan ile kendini yönetemediği için tam olmayan insan."

Bu tam-insancılığı Aristoteles'in köleyi genel olarak insan olarak görüp görmediği sorusuna cevaben sunabileceği bir yaklaşım olarak da görebiliriz. Tekrar edersek kölenin başkasının amacına yönelik bir araç olması sebebiyle yönetemez olarak görülmesi dolayısıyla tam-insan olarak görülmemesi söz konusu idi. Buna ek olarak, Aristoteles için yönetebilir ve yönetilebilir varlıkları tanımlayan bir de aralarındaki yönetim ilişkileri vardır: "Despotik yönetim" ve "siyasal yönetim". "Despotik yönetimde" ilişki ruh-beden ilişkisi ve insan-hayvan ilişkisine benzer. Bu ilişkide ruhun bedene tıpkı insani olanın hayvani olan tarafa olduğu gibi bir üstünlüğü ve tahakkümü olmalıdır. Aksi takdirde insanın doğru ve erdemli davranması mümkün değildir. Efendinin de köleyi ruhun bedeni ya da insanın hayvanı dizginlediği gibi yönetmesi gerekir. "Siyasi yönetimde" ise, akıl-duygu ilişkisi vardır. Bu ilişkide efendi akıl

¹ Bakirezer, "Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik" adlı makalesinde Westernmann'a ve Finley'e referansla Eski Yunan'da çalışmanın özgürlük olarak görüldüğünü, kölelerden ve kölelikten değil yaptıkları işlerden tiksiniildiğini, 18. ve 19. yüzyıllarda ise sanayi devrimi ile birlikte çalışmanın bir erdem ve bireyi güçlendiren iyi bir şey olarak görülmeye başlandığını ve artık kölelerin yaptıkları işlerden değil kölelerden ve kölelikten tiksiniilmeye başlandığını iddia eder. (2008, s. 50)

yürütme ve *logos* ile yönetir, köle de bu *logos*'a maruz kalma ile yönetilir, verilen buyrukları aslında kendi rızası ve aklına uygun bularak da kabul eder, yani sadece beden ya da hayvan olarak bastırılıp dizginlenmez. Siyasi ilişkide kölenin de *logos*'u olduğu ve bu sayede emirleri anladığı noktası vardır, dolayısıyla hayvandan farklıdır. Bu ilişkide, köle yeterince uzun bir zaman efendi tarafından iyi *logos*'a maruz kalırsa bir süre sonra serbest de bırakılabilir. Yani köle efendisinin akli aracılığı ile tam insan gerçekliğine kavuşur. Bu şekilde Aristoteles kölenin de tam insan olabileceği imkânını savunmuş gibi olur. Mesela Fortenbaugh Aristoteles'in kölelik anlayışında akıl-duygu ilişkisi olduğu için, insan ve köle ayrımı yüzünden kölenin insanlıktan çıkarıldığını düşünmememiz gerektiğini iddia eder. (Smith, 1983, s. 114) Smith ise bize siyasi yönetimde bulunan akıl-duygu ilişkisinin despotik yönetimi ve bunun devamını açıklayamayacağını söylüyor: çünkü siyasi yönetimde yönetilenin iyiliği gözetilir, mesela baba-oğul ve devlet-yurttaş ilişkilerinde bu yönetim biçimi vardır. Oysa despotik yönetimde, insan-hayvan yönetimindeki gibi hayvanın iyiliği değil tamamen insanın iyiliği ve efendinin iyiliği esastır. Bu sebeple Smith, Aristoteles'in bazı insanların köleleştirilmesini ve despotik şekilde yönetimlerinin devamını açıklayabilmek için mutlaka bir yerde tam insan olmadıklarını iddia etmesi gerektiğini düşünüyor. (1983, ss. 112-16) O yüzden Aristoteles önce despotik yönetimle tarif ettiği insan-köle ilişkisini daha sonra akıl-duygu modelinde bir kölelik anlayışıyla açıklamaya çalıştıkça çelişkiye düşer. Çelişkiyi ayrıca şöyle de düşünebiliriz; akla maruz kalan köle akıllı bir insana dönüşür ve diğer insanlar gibi köleleştirilemez hale gelir ama despotik yönetim devam ettikçe böyle bir dönüşümün olmasına imkân yoktur.

Aristoteles akıl-duygu ilişkisini devrede tutarak kölenin efendi aracılığıyla bir *logos* kapasitesi kazanması durumunda artık yönetilemez yani tam insan olabileceği ihtimalini sunabilir. Fakat bu durumda köleliğin adil olduğunu savunamayabilir, nihayetinde doğasında tam insanlık potansiyeli olan varlığa kölelik zor ve yasa kullanımı gerektirebilir, oysa Aristoteles zor ve yasa kullanımıyla köleliği değil ancak doğal kölelik anlayışını adil buluyordu. Bu sebeple insan-hayvan ilişkisini devrede tutarak kölenin "kendi kapasitesiyle düşünüp taşınma ve karar verme", yani "muhakeme" becerisi içeren bir *logos*'a sahip olmadığını, dolayısıyla tam insan olamadığını ve ona zor kullanımının bu sebeple adil olabileceğini savunuyor olabilir. Dahası eğer köle olmazsa doğada hayvandan farksız olacağı için, en iyisinin insana hizmet için ehlileştirilerek köleleştirilmesi olduğunu savunarak da köleliğin adil olduğunu savunmaya çalışıyor olabilir. Burada Aristoteles iki farklı *logos* anlayışını karıştırarak kullanıyor olabilir. Akıl-duygu modelinde *logos*'u efendiden kazanılan "karar verebilme ve kendini de yönetebilme" içeren bir kapasite olarak görürken, insan-hayvan modelinde bu kapasiteyi içermeyen, ancak emirleri hayvandan daha iyi anlamasını sağlayan bir dil kapasitesi olarak varsayıyor olabilir.

Lindsay de kölenin *logos* kapasitesi olmasına rağmen köleleştirilebilir görülmesini bir tutarsızlık olarak değerlendirir. (1994, ss. 127-51) Yani köle de insandır ve anlama-*logos* kapasitesi vardır, o zaman onun da yönetilemez olması gerektir. Dahası Aristoteles kölenin anlama kapasitesi olduğu için efendinin emirlerini yerine getirebileceğini, hatta çok becerikli bile olabileceğini, üstüne kölenin efendinin akıl yürütme biçimine maruz

kalarak ondan bunu öğrenmesinin de onun için daha iyi olacağını söylüyorsa asıl çelişki despotik yönetim modeliyledir, çünkü bu modelde kölenin iyiliği düşünülmez.

Tüm bu sorunlar Aristoteles'in önce köleliğin kurumsal gerekliliği sonra da savunduğu kölelik anlayışı adil olsun diye köleliğe yatkın insan doğası tanımlamaya çalışmasından olabilir. Garver'a göre de Aristoteles'te önce köleliğe uygun insan doğası diye bir kavram yoktur, köleliği kurumsal olarak gerekli gördükten sonra doğaya göre adil olduğunu savunabilmek için sonradan köleliğe uygun insanların tarifine ihtiyaç duyar; yani köleliğe uygun insanların hali hazırda varlığı kölelik kurumunu savunmak için bir sebep değildir. (1994, s. 180)

Kölenin insan olup da tam insan olamamasındaki çelişkiler akla şu soruyu da getiriyor: Acaba doğal olarak yönetilmeye uygun insanların varlığını ispata çalışmak, Aristoteles'i insan ve köle doğası gibi iki tür arası bir farka değil de, insanlar arası yapılan ırksal/etnik bir ayırımı mı götürüyor? *Politika*'da Aristoteles yurttaşların doğal niteliklerinin ne olması gerektiğini önce Yunan devletlerine sonra da bütün dünyanın ırksal¹ bölünmelerine bakarak bulmayı önerir. (1998, 1327b 15-1328a 20) Burada hangi halkların köleliğe daha yatkın olduğunu iddia ederken hem iklim hem de halkların/ırkların karakterlerine atıfta bulunur. Mesela soğuk iklimlerde, özellikle Avrupa'da yaşayan ırkların *thumos*² sahibi, yani "yürekli ve cesur ruhlu" olduklarını ama yeterince zeki ve becerikli olmadıklarını, o yüzden özgür olsalar da siyasi bir varoluş içinde olmadıklarını ve kendi kendilerini yönetemediklerini söylüyor. Bu sebeple onları yönetmeye değil yönetilmeye uygun halklar olarak görüyor. Öte yandan bazı Asya halklarının zeki ve becerikli ruhları olduğunu ama *thumos* sahibi olmadıklarını bu yüzden de yakalanıp köleleştirildiklerini söylüyor. Helen ırkının ise coğrafi olarak ara konumda hem *thumos* hem de zekâ özelliklerine sahip olduğunu söylüyor. O zaman, Aristoteles'in köle doğasında eksik olan insanlık değil, ırksal bir karakter özelliği olan *thumos* ve zekâ eksikliğidir. *Thumos* insanlar arasında kendine yakın olanları sevmeyi, gözetmeyi ve korumayı sağlayan bir yürek hali ve karakter özelliğidir, ayrıca Garver'ın açıklamasına göre *thumos*'un eksikliğinde insanın kendini sevmesi ve kendine saygı duyması da mümkün değildir. (1994, s. 188) Burada Aristoteles herhalde bir halkın kendi kendini yönetebilmesi için o halk insanların birbirine bağlı olması, birbirlerini sevmesi ve sayması gerektiğini kastediyor olabilir. Zira bir halkın ve onun gardiyanlarının kendi yakınlarını sevip yabancı olanlara da kötü ve sert davranması gerektiği fikrine de katılmıyor. İnsanın yakınlarından kötülük görünce daha çok kırılması, özellikle kardeşler arası çatışmanın ve savaşın daha da kötü bir şey olması sebebiyle, yakınlar arası *thumos* eksikliği ile yabancıyla ilişkideki *thumos* eksikliği arasındaki farkı anlayabileceğimizi ama bu farkın kesinlikle yakınlarımıza iyi davranırken yabancılara kötü davranış gibi de ele alınmaması gerektiğini iddia ediyor. Belki de Aristoteles

¹ Mete Tuncay çevirisi bu bölümde, sözü geçen halklar için "ırklar", "ırksal özellikler" gibi terimler kullanıyor. İngilizce çevirilerde bazen *nations*, bazen *race* ve *racial* terimleri geçiyor; Grekçesinde kullanılan köken kelime ise *ethnos*'tur. (Aristoteles, 1982, s. 255)

² Burada Aristoteles'in kullandığı *thumos* terimini ruhluluk ve yüreklilik anlamında düşünebiliriz; Türkçede ruhlu, canlı, yürekli, çevik, cesur ve tutkulu anlamlarıyla birlikte düşünmek bizi terimin anlamına yaklaştırır.

thumos karakteri eksik olan bir halkın kolayca ve zor kullanımı gerektirmeden doğal olarak köleleştirilebileceğini varsayıyor. *Thumos* hakkında daha fazla detay görmüyoruz, fakat kavrama baktığımızda bir karakter özelliği olduğu için, Aristoteles'te *thumos*'u eksik olan insanı, insanlık içi mi insanlık dışı mı düşüneceğiz sorusu hala baki olabilir. Aristoteles'in köle doğasında eksik olan insanlık değil bir karakter özelliği olarak *thumos* eksikliği ise, bu karakter ayrımı bizi insan içi veya dışı değil de insanlar arası yapılan etnik bir ayırma götürülebilir. Ama Garver'a dönersek, *thumos*'u eksik insan da yine tamlığı eksik insandır, *logos*'unu da ancak efendisi aracılığıyla kullanabilir; kendi iradesiyle çalışan değil, efendinin iradesi aracılığıyla gerçekleştirdiği eylem için bir araçtır; bir şeyleri yapmakta ve üretmekte çok iyi olabilir, ama tam olarak bir eyleme alanının öznesi değildir. (1994, ss. 182-85) Bu da onu tam insan potansiyelini gerçekleştirmekten alıkoyar. Peki, *thumos* tam insanlığın bir özelliği iken aynı zamanda belli bir ırksallığın sonucu olarak da mı ortaya çıkar? Aristoteles'te *thumos* eksikliği de kölelik gibi doğadan mı vardı? Eğer doğadan ise yine iyi efendi yönetimi altında kapasitesi gelişen ve serbest bırakılabilen köle fikrini nereye koyacağız, ya da tersinden soracak olursak madem köle iyi eğitimle ve iyi *logos* kullanımına tanıklıkla kendisi de *logos* öznesi olabiliyor; o zaman bu süreçte *thumos* karakterini de geliştirebiliyor mu? Başka bir soruyu şöyle düşünebiliriz: Acaba bir insanın yaşadığı iklim değişirse, bu karakteri de değişir mi? Hatta Aristoteles için şöyle bir nokta da var; bazıları iyi bir iklime bazıları doğru ve adil bir devlet düzenine maruz kalmadığı için de doğadan yönetemez olur. Ayrıca Aristoteles'e göre azınlık da olsa Helenler içinde de *thumos* ve zekâ karakterlerini birlikte taşıyamayan ve dolayısıyla kendini yönetemeyen insanlar olabilir. (1998, 1327b 32-35) O zaman Aristoteles için bir insan özünde Asyalı veya Avrupalı olduğu için değil "kendi kendini yönetemediği" için köleliğe uygundur. Bu kısım bize Aristoteles'te özcü anlamda bir ırkçı kölelik tanımının olmadığını yeniden gösterebilir. Yani Aristoteles bu eksiklikleri tam olarak statik bir şekilde bir halkın veya ırkın özünde görmüyor olabilir. Dolayısıyla, Aristoteles "doğal" veya "doğadan" derken biyolojik belirlenmişliği değil de çevresel şartlarla belirlenmişliği kastediyor olabilir. Bu sebeple biyolojik insan doğası ile belirlenmiş doğal kölelik anlayışı yerine çevrede gördüğü ve duyduğu soğuk iklim ya da baskıcı siyasi yönetim koşullarında daha itaatkârlaşan halkların köleliği daha doğal gibi düşünüp, onları köleleştirmek için zor kullanımına gerek kalmadığından buradaki köleliği doğal görüyor olabilir. Fakat bu ihtimal de yukarıdaki soruları tam cevaplamaz. Sonuçta belli halklar yine de iklim ve kötü düzen sebebiyle doğal olarak kendi kendini yönetemez ve köleliğe uygun olarak etiketlenirler.

Aristoteles'te günümüzdeki biyolojik ırk kategorisinde bir kavram olmadığını göz önüne alırsak, onun kölelik anlayışındaki ırksallığı daha farklı bir şekilde düşünmek gerekir. Ward, Aristoteles'te tam bir ırk fikri bulamasak da onun kullandığı *ethnos* kavramlarının izini sürerek, bize yönetilmesi gereken halkların belli etnik bir varoluş halinde yaşadığını, yönetebilenlerin ise *polis* varoluşu halinde yaşadığını gösteriyor. (2002) Ward'a göre Aristoteles'in kölelik tartışmalarının, bugünün ırk terimleriyle olmasa da döneminin terimleriyle etnik ayrımlara dayanan boyutları sebebiyle ırksal olduğunu söyleyebiliriz. (2002, ss. 14-37) Irkçılığı geniş anlamında bedensel özellikler üzerinden bir insanın karakteri hakkında varsayım üretmek olarak tanımlarsak, Eski

Yunan yazın sahnesinde Ward ten rengi üzerinden yapılan karakter tahminlerine bile rastladığımızı söyler. Mesela açık ve beyaz tenli anlamında *leukos* teriminin, koyu tenli anlamında da *melas* teriminin kullanıldığını görürüz. Fakat bunlara atfedilen anlamlar değişken olabiliyor, *leukos* bazen olumlu, güzel, adil anlamında bazen de olumsuz, soluk, güçsüz, zayıf anlamında kullanılıyor. Örneğin, Platon'un *Devlet* kitabında erkek bir sevgili için teni eğer *leukos* ise, onun erkekliğinin zayıf ve güçsüz olduğunu hatta o kişinin daha kadınsı olduğunu söylediğini görürüz. Aristoteles'in de kadınların açık tenli olanlarının daha kadınsı, koyu tenli olanlarının daha erkeksi olduğunu söylediğine rastlarız. (Ward, 2002, s. 15)¹ Buralarda ten rengi üzerinden illaki köleliğe uygunluk varsayımı yapılmaz, ancak dolaylı yoldan zayıf ve güçsüz karakterlerin köleliğe daha uygun olduğu sonuçları çıkarılabilir. Aristoteles'te bir insan grubunun doğuştan köleliğe daha yatkın olduğunu iddia eden düşünceler de ten rengi değil kendini yönetebilme ölçütleri üzerinden yapılıyor. Fakat ırkçılık sadece ten rengine dayalı bir ırk varsayımı gerektirmiyor. Dolayısıyla Aristoteles'in kölelik anlayışını ten rengi ile değil "kendi kendine yetmek", *thumos* ve *ethnos* gibi kavramlarla ilişki içerisinde ırkçı olarak değerlendirmek mümkündür.

Burada Aristoteles'i değerlendirirken ırkçı tarifleri bozan deneyimleri ya da tahmini örnekleri ele alıp almadığına ve alıyorsa nasıl aldığına bakmak da bize yol gösterebilir. Zira Aristoteles kendi doğal kölelik anlayışını geliştirirken genelde onun içini olumlayan örnekler düşünüyor. Yani "kendi kendini yönetemiyor ve doğal olarak köleliğe uyum sağlıyor" gibi gördüğü insan gruplarını örnek veriyor. Bu örneklerin tarihsel karşılığı olup olmadığı da ayrı bir araştırma konusu, ama karşılığı olsa da olmasa da, tam da "örnek" olmaları sebebiyle bunlar bir kavramı evrensel bir geçerlilikle sınırlayıp dünyadaki farklı ihtimallerden soyutlayamazlar. Bir örnek, hiçbir zaman karşı ya da farklı örnek ihtimalini imha etmez, olsa olsa farklı örnekleri göz ardı etmemizi sağlayabilir ya da karşı örneklere rastlamadığımızı gösterebilir. Aristoteles doğal kölelik anlayışını geliştirirken kölelerin kendi kendilerini yönetmek isteyebilecekleri ya da en azından yönetilmek istemeyebilecekleri ihtimalini o insanların doğası üzerine fikir veren örnekler gibi ele almaz, ya bu örnekleri göz ardı eder ya da bunlara pek rastlamamıştır ki bu ihtimalleri çok irdeler. Örneğin, köle isyanlarına neden pek bakmıyor, diye sorabiliriz. Ayrıca isyan sonucunda yaşayabilecekleri riskler ve zorluklar göz önüne alınırsa isyan etmeyenleri neye dayanarak, doğal olarak köleliğe uygun bir örnek gibi görebiliriz ki? Ya da sadece efendisinin aklına itaat ederek *logos* kapasitesi geliştiği için köleliği kabul etmeyen örnekler yok mudur? Aksine Aristoteles isyan eden köleyi, efendiye itaatin kendisinin iyiliği için olacağını anlayamayan ve *logos*'u eksik insana bir örnek görür gibidir. Bakırezer, Aristoteles ve Platon'un kölelik anlayışlarını karşılaştırmalı olarak dönemin köleliğe isyan deneyimleri ve fikirleriyle birlikte detaylı olarak inceler. (2008, ss. 40-1) Bakırezer'e göre Aristoteles'e sorulsa "kölenin kölelik ilişkisinin doğal ve kendi menfaatine de uygun olduğunu idrak edecek kadar akla sahip olmadığını söyleyebilirdi. Dolayısıyla insan köleliğe rıza göstermek yerine sadece katlandığı için despotik idare zorunludur." (2008, s. 40) Platon ise, kölenin köleliği kabul

¹ Ward burada Platon'un *Devlet*'indeki 474e pasajına ve Aristoteles'in *Hayvanların Oluşumu* (*On the Generation of Animals*) çalışmasındaki I. 20, 728a2 4 pasajına referans veriyor.

etmeyeceğini önceden kabul etmiştir ki, köleyi zorlu bir mal olarak tarif eder. (Bakirezer, 2008, s. 40) Zaten Aristoteles için erdemler yapa yapa pratik ile öğrenilen becerileri içeriyorsa cesaret erdemi, *thumos* ve *logos* gerektiren köleliği kabul etmeme eylemi o kadar süre itaat etmiş bir kölede nasıl oluşabilir ki? Herhalde Aristoteles için bu da bir çelişki olurdu, dolayısıyla aklına tek gelen özgürleşme modeli, kölenin efendi tarafından azat edilmesi oluyor. Gerçi Aristoteles, bazen köle ruhlu olmayan kölelere rastlandığını söyler, fakat bunu, kendi doğal köle anlayışını bozan bir örnek olarak görmez, Bakirezer'in de belirttiği gibi muhtemelen savaşlarda esir alınan ve doğasında kölelik olmayan birisinin zor kullanılarak köleleştirilmiş olmasının bir neticesi olarak görüp eleştirir. (2008, s. 41) Tam da yanlışlıkla, haksızlıkla veya zorla doğası yönetilmek olmayan birisinin yönetilmesine karşı çıkarken doğal kölelik fikrini bir savunma olarak geliştirmişti. Mesela Spartalılar'ın savaşla doğası yönetilmek olmayan yapıcı özgür insanları esir alıp köleleştirdikleri zaman haksız olduklarını söylediği gibi. Çünkü eşitler ve özgürler arasında ancak siyasi bir yönetim olur, o da karşılıklı olarak sırayla birbirini yönetmeye açık bir ilişkidir. Ayrıca I. Kitabın 3. bölümünde bir insan bir başkasına tıpkı bir kocanın karısına, bir babanın çocuğuna, bir efendinin kölelerine karşı olduğu gibi üstün değilse onu yönetemez der. Yönetmeye kalkarsa bu kişi Aristoteles'e göre haddini aşan bir "sınır ihlalcisi" olur ve kendi erdeminden sapmanın hatasını sonradan asla telafi edemez. (1998, 1325b 3-7) Yani eşitler arasından birisi diğer eşitler üzerinde mutlak egemenlik kurarsa bu durumu sınır ihlali olarak görür. Ama acaba eşit olmayanlardan, kölelerden biri yönetmeye kalkarsa ya da en azından yönetilmeye karşı çıkarsa nasıl bir sınır ihlalcisi olur? Aristoteles'te bu gibi başka bir sınır ihlali ihtimaline karşılık gelen bir kavram yoktur. Zira köle gibi yaşamak istemeyen, tam insanca ve özgürce siyasi bir yaşam biçimi isteyen bir köle kavramı yoktur ki, bu sınırları ihlal edecek bir isyancı köle kavramı olsun. Özgürlük için isyan eden kölenin, kendisi için iyi olanın kölelik olmadığını akıl etmesinden ziyade, olsa olsa haz ve çıkarı için isyan ettiğini varsayabilir. Bu da tiranlarınkinden farksız ya da hayvani veya bedensel bir haz uğruna yapılan bir sınır ihlalidir; bir karakter erdemi gibi değildir, aksine akıl sahibi efendi tarafından despotik yönetimle dizginlenmesi gereken bir durumdur.

5. Sonuç

Tüm bunlara cevaben şöyle bir itiraz gelebilir: "Aristoteles'in kölelik konusundaki düşüncesi zaten geçerliliğini yitirmiş, günümüz için değillenmiştir, dolayısıyla felsefe için alakasız bir konudur" veya "Aristoteles'in düşüncesini elitizmle, ayrımcılıkla, ırkçılıkla ve adaletsizlikle ilişkilendirmek anakronizm olur, çünkü bunlar günümüzün değerleridir, oysa Aristoteles bugünün değerleriyle yargılanmamalıdır." Bu itirazlar hem felsefi odağımızı korumak hem de anakronizme düşmemek adına önemli olsalar da çok makul değillerdir. Zira yukarıda incelediğimiz üzere birçok Aristoteles uzmanı için Aristoteles'teki bu doğal/doğuştan kölelik fikri onun mükemmel görülen felsefi sisteminde hatalı bir noktadır. Ayrıca, Schofield'in dediği gibi Aristoteles'in sistemini ikna edici bulsak bile köleler hakkında söylediklerini o dönemde kölelik yapanların gerçekliğiymiş gibi de algılamamalıyız. (1990, s. 4) Sonuçta bu düşünceler illaki o dönemin tarihsel bağlamının değil, en nihayetinde Aristoteles'in sorumluluğunda olan düşüncelerdir. Ayrıca Alkidamas'ın itirazındaki gibi köleliğe karşı eleştirel düşünceler

o dönemde de vardı ve Aristoteles kendi düşüncesini bilakis onlara cevap olarak geliştirmişti. Dolayısıyla ufkunda farklı ve eleştirel düşünme imkânı yoktu diyemeyiz. Ayrıca, bu konularda bugün eleştirel tartışmalar yapmak illaki anakronist bir yaklaşım değildir. Garver'in bir makalesinde belirttiği gibi Aristoteles'in boşluk teorisi de miadını doldurmuştur, ama onu hala ciddiye alarak günümüz fizik kavramlarıyla ilişkisi içerisinde karşılaştırmalı ve eleştirel incelemelerle metafizik tartışmalar yapmak mümkündür. (1994, ss. 173-95) En önemlisi, bu ayrımların ve kölelik anlayışının Aristoteles'in en iyi yaşam ve siyasi düzen gibi temel felsefi düşüncelerinin teğetinde kalan düşünceler olmadığını, aksine bunların merkezinde bir rol oynadığını görüyoruz. Dolayısıyla, eğer Aristoteles'in iyi yaşam ve kent-devlet anlayışı hakkında hala felsefi çalışmalar yapıyorsak, onun kölelik anlayışı da "felsefi değil" diyerek geride bırakabileceğimiz bir konu değildir.

Sonuçta Aristoteles'in kölelik fikrini ancak siyasi kent-devlet düzeninde mümkün gördüğü *eudaimon* yaşam imkânlarını kurumsal olarak açmak için geliştirdiğini düşünürsek, bu fikrin eleştirel ve yakın incelenmesi de Aristoteles felsefesini bugün okumanın temel bir parçasıdır. Bu fikrin yakın okumasında gördüğümüz üzere Aristoteles'in doğadan diye varsaydığı köleliğe uygun olma halinin *ethnos* temelli bir karakterle tasvir edildiğini görürüz. Bu etnik ya da ırksal tasvir bize biyolojik ve özcü bir doğalcılıkla temellenen bir ırkçılık duruşu değil, "kendine yeterlilik" ve "kendini yönetebilme" kapasiteleriyle temellenen bir tam-insancılık duruşu verir. Böylece, ırkçı ve etnik ayrımların dar anlamıyla sadece biyolojik değil, yaşam biçimleriyle şekillenen tam-insancı ölçütlerle de yapılabildiğini görürüz. Bu duruşun Aristoteles'in siyaset felsefesinde sistemsal bir yeri var gibi görünüyor. Özetlersek, Aristoteles'in önce en *eudaimon* yaşam için gereken en iyi siyasi yapıyı, yani *politea*'yı tarif ettiğini, sonra onun için köleliğin kurumsal gerekliliğini savunduğunu, daha sonra da kölelik anlayışı adil olsun diye köleliğe yatkın bir insan doğasını tam-insancı ölçütlerle ve etnik ayrımlarla tarif etmeye çalıştığını görebiliriz. Aristoteles'in en iyi yaşam anlayışından *ethnos* temelli kölelik anlayışına giden bu zincirin her halkasında "kendine yeterlilik" anlayışı vardır; bu anlayışla ürettiği kölelik fikrini incelemek onun düşüncesinin felsefi temellerini daha sistemli anlamamızı ve eleştirebilmemizi sağlar.

KAYNAKÇA

Aristoteles (1982). *Politika* (Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a Etik* (Saffet Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Aristoteles (2015). *Metafizik* (Y. Gurur Sev, çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristoteles (2018). *Politika* (Özgüç Orhan, çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristotle (1998). *Politics* (C. D. C. Reeve, trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Aristotle (1999). *Nicomachean Ethics* (Terence Irwin, trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Bakirezer, G. (2008). Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, (63) 1, 18-54.

Cambiano, G. (1987). Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery. M. I. Finley (Ed.), *Classical Slavery* içinde (ss. 22-41). London: Frank Cass.

Erol, A. F. (2007). Arkaik Dönem Atina'sında Kölelik Sistemi. *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (27) 1, 249-260.

Fisher, N. R. E. (1993). *Slavery in Ancient Greece*. Classical World Series, Bristol: Bristol Classical Press.

Fortenbaugh, W. W. (1977). Aristotle on Slaves and Women. J. Barnes, M. Schofield ve R. Sorabji (Ed.), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics* içinde (ss. 135-139). London: Duckworth.

Garver, E. (1994). Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings. *Journal of the History of Philosophy*, (32) 2, 173-195.

Gürsoy, A. Ö. (2000). Yoldaş, Yurттаş, Paydaş: Rorty'nin Liberal Demokrasi Savunması Üzerine Bir Deneme. Armağan Öztürk ve Doğançan Özsel (ed.), *Yurттаşlık ve Demokrasi* içinde (ss. 135-163). Ankara: Nika Yayınevi.

Lindsay, T. K. (1994). Was Aristotle Racist, Sexist, and Anti-Democratic? A Review Essay. *The Review of Politics*, (56) 1, ss. 127-151.

Nussbaum, M. (1988). Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. Julia Annas (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy* içinde (ss. 145-184). Oxford: Clarendon Press.

Özcan, M. (2013). Efendilik ve Kölelik. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (30) 2, ss. 129-160.

Platon (2015). *Devlet*. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Schlaifer, R. (1960). Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle. M. I. Finley (ed.) *Slavery in Classical Antiquity* içinde (ss. 93-132). Cambridge: Heffer.

Schofield, M. (1990) Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery. Gunter Patzig (Ed.) *Aristoteles' "Politike": Aklen des XI. Symposium Aristotelicum* içinde (ss. 1-27). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Smith, N. D. (1983). Aristotle's Theory of Natural Slavery. *Phoenix* (37) 2, 109-122.

Ward, J. K. (2002). Ethnos in the Politics: Aristotle and Race. J. K. Ward & T. L. Lott (ed.) *Philosophers on Race: Critical Essays* içinde (ss. 14-37). Oxford: Blackwell Publishers.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.09.2020

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 07.04.2021

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

DAVID HUME'UN BEĞENİ STANDARDI II: KAYNAK, İDEAL ELEŞTİRMENLER VE STANDART

Soner SOYSAL*

Öz: Bu çalışma, David Hume'un beğenin bir standardı olduğu iddiasına yönelik incelememin ikinci aşamasıdır. Böyle bir incelemeye başlamamın nedeni, çalışmanın birinci aşamasının başından da söylediğim gibi, açık bir şekilde görülen beğeni farklılıklarına rağmen, tümevarımsal akıl yürütmeyi eleştiren deneyci bir filozof olan David Hume'un beğenin bir standardı olduğunu iddia etmesidir. Deneyci bir filozof olduğu için, Hume'un bu standardı *a priori* ya da *doğuştan* idelere dayandırma olanağı yoktur. Diğer taraftan, Hume, tümevarımsal akıl yürütmeyi eleştirerek, deneyimden tüm insanlar için bir ölçüt olabilecek kesinlikte bir bilgi ya da standart üretmenin olanağını neredeyse tamamen ortadan kaldırmıştır. İncelemenin birinci aşaması olan "David Hume'un Beğeni Standardı I: Farklılıklar ve Standart" başlıklı makalede, Hume'un beğeni farklılıklarına rağmen nasıl olup da bir beğeni standardı olduğunu iddia ettiğini ele almıştım. İncelememin ikinci aşaması olan bu çalışmada ise, Hume'un beğeni standardının sanat eserlerinin bazı nitelikleriyle insan zihninin doğal yapısı arasındaki bir uyumdan kaynaklandığı iddiasını ve bu standardı belirli niteliklere sahip ideal eleştirmenler üzerinden nasıl açıkladığını ele alıp, Hume'un beğeni standardı tartışmasının genel bir değerlendirmesini yapacağım.

Anahtar Kelimeler: Hume, beğeni standardı, ideal eleştirmenler, beğeni inceliği, beğeni standardının kaynağı

DAVID HUME'S STANDARD OF TASTE II: SOURCE, IDEAL CRITICS AND THE STANDARD

Abstract: This study is the second phase of my investigation concerning Hume's claim that there is a standard of taste. The reason for my undertaking such an investigation is that, as I said at the beginning of the first phase of my study, Hume, an empiricist philosopher who criticizes inductive reasoning, claims that there is a standard of taste, although there are apparent differences in taste. As he is an empiricist philosopher, for Hume, there is no possibility of basing this standard on *a priori* or innate ideas. On the other hand, Hume, by criticizing inductive

* Dr. Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Süleyman Demirel University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

ssoysal72@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-1738-7451

Soysal, S. (2020). David Hume'un Beğeni Standardı II: Kaynak, İdeal Eleştirmenler ve Standart. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 18-32.

reasoning, almost completely abolishes the possibility of producing a knowledge or a standard that is certain enough to become a criterion for all people, from experience. In the essay entitled "David Hume's Standard of Taste I: Differences and the Standard," which is the first phase of my investigation, I have discussed how Hume happened to claim that there is a standard of taste, although there are differences in taste. In this study, which is the second phase of my investigation, I will discuss Hume's claim that the standard of taste stems from the correspondence of some of the qualities of the work of art with the natural structure of the mind, and how he explains this standard on the basis of ideal critics, who have specific characteristics, and I will make an overall assessment of Hume's discussion of the standard of taste.

Keywords: Hume, the standard of taste, ideal critics, delicacy of taste, source of the standard of taste

1. Giriş

Bu çalışmanın birinci bölümünde, David Hume'un insanların beğenileri arasında görülen farklılıklara rağmen, beğenin bir standardının olduğu iddiasını ele almıştım. Gördük ki, Hume, başlangıçta, insanların beğenileri arasında farklılıklar olduğunu, hatta bu farklılıkların görüldüğünden çok daha derin olduklarını iddia ediyordu. Ayrıca, ona göre, beğeni yargılarını ifade ederken benzer kavramların kullanılıyor olması bu farklılıkların üzerine örterek olduklarından daha küçük ve önemsiz görünmelerine neden oluyordu. İşin içine zamansal ve kültürel farklılıkları da katınca, beğeniye ilişkin herhangi türden bir standartı neredeyse olanaksız kılacak bir durum ortaya çıkıyordu. Öyle ki, bu durumda, "zevkler ve renkler tartışılmaz" sözü doğruymuş gibi görünür. Ancak, Hume, tüm bunlara rağmen, bazı beğeni yargılarının iyi, bazılarının ise kötü olduğunu söylememize olanak sağlayacak türden bir standart olduğunu ileri sürer. Peki bu standart nedir ve nereden gelmektedir? Deneyci bir filozof olduğu için, Hume bu standardın kaynağı olarak deneyimi önceleyen bir şey öneremezdi; yani ne doğuştan geldiğini ne de *a priori* olduğunu söyleyebilirdi. Bu durumda, geriye alternatif olarak sadece deneyim kalıyor. Ne var ki, Hume'un kendisinin ortaya koyduğu tümevarım eleştirisi bu alternatifi de geçersiz kılar. Şimdi, Hume'un bu karmaşık durum içerisinde, bir beğeni standardının varlığını nasıl temellendirdiğine, kaynağını nerede gördüğüne ve bu temellendirmenin yeterli olup olmadığına bakalım.

2. Beğeni Standardının Kaynağı

Hume, beğeni standardının deneyimden gelmesi gerektiğini iddia eder. Ayrıca, deneyim dışında bir kaynak önermek, geçmişte yaşamış, günümüzde yaşayan ve gelecekte yaşayacak olan tüm insanların aynı standarda, aynı düzeyde sahip oldukları ya da olacakları anlamına gelir. Pratikten bunun böyle olmadığını açık bir şekilde biliyoruz. Ancak, bir standart olduğunu iddia etmek de benzer bir şeyi söylemek anlamına gelir; aslında, kaynağı ister *a priori* isterse *a posteriori* olsun, bir beğeni standardı olduğunu iddia etmek, tüm insanlarda beğeni yargılarının dayandığı bağlayıcı bir ilke olduğunu iddia etmektir.

Deneyci bir filozof olarak, Hume'un deneyimden başka bir kaynak gösterme olanağı yoktur. Ne var ki, tümevarım eleştirisini ortaya atarak, deneyimden tümel bir bilgi edinme olanağını ortadan kaldıran da yine kendisidir. Dolayısıyla, Hume'un, kendi yarattığı bu açmazın üstesinden gelerek, varolduğunu iddia ettiği beğeni standardının deneyimden nasıl çıktığını göstermesi gerekir. Bu zor işe sanat eserlerinin kurallarının kaynağını soruşturarak başlar; aslında, ileride göreceğimiz gibi, sanat eserlerinin bu kuralları karşımıza beğenin standardı olarak çıkar. Hume, sanat eserlerinin kurallarının kaynağının etik ve siyaset gibi pratik bilimlerle aynı olduğunu, yani deneyim olduğunu ileri sürer:

Açıktır ki, yapının kurallarının [*rules of composition*] hiçbiri *a priori* bir akıl yürütme aracılığıyla belirlenmez, onlara anlama yetisinin ebedi ve değişmez olan alışkanlıklar ve ide ilişkilerini karşılaştırarak elde ettiği sonuçlar gözüyle de bakılamaz. Bunların temeli de, diğer tüm pratik bilimlerin temeliyle aynıdır, deneyim; bunlar, tüm ülkelerde ve tüm çağlarda evrensel olarak hoşla gittiği görülen şeylere ilişkin genel gözlemlerden başka bir şey de değildirlir. (1998a, s. 137-38)

Eğer bu kuralların kaynağı *a priori* bir şey ya da anlama yetisinin değişmez ide ilişkileri üzerinden ulaştığı bir sonuç olsaydı, bu durumda bunlar kesin doğrular olurlardı. Dolayısıyla da, bu kurallar üzerinden bir eser de artık bir sanat eseri olmazdı ya da, Hume'un söylediği gibi, sıkıcı ve yavan eser olurdu: "İmgelemin taşkınlıklarını kontrol altına almak ve her ifadeyi geometrik doğruluğa ve kesinliğe indirgemek, eleştirinin yasalarına en aykırı şey olacaktır; çünkü bu, evrensel deneyime göre, en tatsız tuzsuz ve sıkıcı kabul edilen bir eser üretir." (1998a, s. 138) Bundan başka, eğer bu kurallar sıkı bir şekilde takip edilecek olursa, hem aynı temayı işleyen tüm sanatçıların benzer eserler üretmeleri, hem de bu eserleri deneyimleyen insanların benzer şeyleri düşünmeleri ve anlamaları gerekirdi. Hume durumun böyle olmadığını şiir örneği üzerinden göstermeye çalışır. Şiirin herhangi bir mutlak ya da kesin doğruyu iletme gibi bir amacı yoktur. Şiirde imgelem tüm gücüyle iş başındadır; dilin tüm kuralları bozulur ya da esnetilir, metaforlar, kişileştirmeler, benzetmeler vb. kullanılır. "Şiirin güzelliklerinin pek çoğu," der Hume, "uydurma ve kurgu üzerine, abartılara, metaforlara ve terimlerin suiistimal edilmelerine ya da doğal anlamlarından saptırılmalarına dayanır." (1998a, s. 138) Dahası, her şiir onu okuyan her kişiye, her okuduğunda aynı şeyleri söylemez, aynı duyguları hissettirmez. Dolayısıyla, herhangi bir şiirin, ya da genel olarak herhangi bir sanat eserinin, güzelliği ya da etkileyiciliği, bunların herhangi bir mutlak *a priori* kural ya da kurallar silsilesine sıkı bir şekilde uymasından kaynaklanmaz. Hume, "Kuşkucular" ("The Sceptic") başlıklı makalesinde Virgil'in "Aeneid" şiirini okuyan bir matematikçi örneği üzerinden bu durumu şu şekilde anlatır:

Virgil'in şiirini okurken Aeneas'ın yolculuğunu harita üzerinde incelemekten başka hiçbir haz almayan bir matematikçi, bu muhteşem yazar tarafından kullanılan her bir Latince sözcüğün anlamını mükemmel bir şekilde anlayabilir; ve bu sayede bütün bir anlatıya ilişkin açık seçik bir ideye sahip olabilir. Hatta, [bu matematikçi] bu şiire ilişkin, onun coğrafyasını çalışmamış olanların elde edebileceklerinden çok daha açık seçik bir idesine bile sahip olabilir. Böylece, şiirdeki her şeyi biliyordur; ancak onun güzelliğinden bihaberdir, çünkü güzellik, aslında, şiirde değil, okurun duygu ya da beğenisinde bulunur. (1998b, s. 101)

Matematikçi bu yaklaşımla, şiiri oluşturan her bir unsurun idesini açık seçik bir şekilde kavrayabilir. Bu unsurların her birinin anlamını, doğruluk değerini vb. tek tek tespit edebilir, bunlar arasındaki ilişkilerin sistematik bir listesini sunabilir. Ancak, bunların hiçbiri de matematikçinin şiirin açık seçik bir idesine ulaşmasını sağlamaz. Matematikçinin bu yaklaşımı onu matematiksel kurallar çerçevesinde oluşturulmuş bir eserin açık seçik bir idesine götürse de şiir başka kurallara, yani sanatın kurallarına, göre oluşturulduğu için burada işe yaramayacaktır. Bu da bize, aynı zamanda, herhangi bir sanat eserinin, örneğimizde şiirin, doğruluk ya da hakikatin kurallarına değil, sanatın kurallarına uyması gerektiğini gösterir: “Her ne kadar, şiir asla kesin doğruluğa boyun eğmeyecek olsa da, yazarın deha ya da gözlem aracılığıyla keşfettiği sanatın kuralları tarafından sınırlandırılmalıdır.” (Hume, 1998a, s. 138) Elbette ki, bu tüm sanat eserlerinin sanatın tüm kurallarına harfi harfine uyduğu ya da uyması gerektiği anlamına gelmez. Sanat eserlerinde bazı rahatsız edici ya da hata gibi görünen unsurlar olabilir, ancak yine de biz bu sanat eserlerini beğeniriz. Hume’a göre, bu sanat eserlerinin başkaca güzellikleri vardır ve bunlar, o sanat eserlerindeki kusurlara rağmen, onlardan haz almamıza neden olurlar. Halbuki, matematikçinin şiiri incelemesi sırasında karşısına çıkabilecek hatalar ya da kusurlar, şiiri onun için çelişkili ve saçma bir şeye dönüştürecektir. Diğer taraftan Hume, tam da bu hata ya da kusur olduğunu düşündüğümüz şeylerin de haz verebileceğini, bunun da, genel olarak eleştiri açısından bir sorun çıkarmayacağını, olsa olsa “sadece eleştirin, böylesi durumları kusurlar olarak belirleyen ve onları evrensel olarak kusurlu gösteren kurallarına yönelik bir itiraz” olacağını, çünkü “[e]ğer haz verici olarak kabul edilirlse, bunların ürettikleri haz ne kadar umulmadık ve anlaşılmaz olursa olsun, bunlar[ın] kusur” (Hume, 1998a, s. 138) olamayacaklarını söyler.

Bu durumda, Hume'un söylediklerinden, sanatın kurallarının sıkı bir şekilde uyulması gereken kurallar olmadığı, sanatın, beğenin ve eleştirin kurallarının farklı şeyler olabilecekleri, dolayısıyla da uyuşmayabilecekleri sonuçlarını çıkarmak mümkündür. Aslında, Hume bunun farkındadır ve bu yüzden de bunların birebir uyuşacağı ya da örtüşeceği gibi bir beklenti içinde olmamamız gerektiğini, böylesi bir uyuşmanın olabilmesi için bazı koşulların bir arada gerçekleşmesi gerektiğini söyler. Şöyle yazar Hume: “Zihnin o ince duyguları oldukça duyarlı ve narin bir doğaya sahiptir ve kendilerinin genel ve yerleşik ilkelerine uygun olarak, kolaylıkla ve kesin bir şekilde hareket edebilmek için pek çok uygun koşulun bir arada gerçekleşmesine ihtiyaç duyar.” (1998a, s. 138-39) Bir makine metaforu kullanan Hume, tıpkı makinenin küçük bir parçasının eksik olması ya da düzgün işlememesinin makinenin işleyişini bozacağı gibi, bu koşullardan herhangi birinin eksik olması ya da koşulların uygun zamanda uygun bir şekilde bir araya gelmemesinin de zihnin işleyişini bozacağını, bu nedenle de sanatın kuralları ile insanın duyguları arasındaki uyumun bozulacağını iddia eder. Bu uyum bozulduğunda da doğaldır ki, artık bir sanat eserini doğru yargılama olanağı ortadan kalkar. Hume bu hassas işleyiş ve onun bağlı olduğu koşulları şu şekilde dile getirir:

[...] herhangi bir güzellik ya da çirkinliğin gücünü araştırdığım zaman, uygun bir zaman ve mekanı dikkatlice seçmemiz ve hayal gücümüzü [*fancy*] uygun bir durum

ve eğilime sokmamız gerekir. Tam bir zihin dinginliği, düşüncenin odaklanması ve dikkatin nesneye uygun bir şekilde yönlendirilmesi; eğer bunlardan herhangi biri eksikse [...] genel ve evrensel güzelliği yargılayamayız. Doğanın biçim ile duygu arasında yerleştirmiş olduğu ilişki, en azından, daha muğlak hale gelecektir. (1998a, s. 139)

Dolayısıyla, doğanın biçim ile duygu arasında kurduğu bu ilişkiyi ya da bir sanat eserindeki güzelliği açık seçik bir şekilde ortaya çıkarmak için, aradan uzun yıllar geçmesine, toplumların yapılarında ve eğilimlerinde birçok şey değişmesine rağmen, genel olarak beğenilen eserlere yönelmek gerekir. Hume'un da işaret ettiği gibi, "[o]torite ya da önyargı kötü bir şair ya da hatibin geçici bir süre rağbet görmesini sağlayabilir; ancak onun şöhreti asla kalıcı ya da genel olmayacaktır," bununla birlikte, "gerçek bir dehaya duyulan hayranlık, eserleri ne kadar uzun süre dayanır ve ne kadar yaygınlaşırsa, o kadar samimileşir" ve "doğal bir şekilde hoş giden duyguları canlandıracak olan güzellikler, anında kendi enerjilerini gösterirler; ve dünya var olmaya devam ettikçe, bunlar insanların zihinleri üzerindeki egemenliklerini sürdürürler." (1998a, s. 139-40)

İşte bu kalıcılık olgusundan hareketle Hume, görünürdeki tüm farklılık ve çeşitliliğe rağmen altta yatan genel değerlendirme ilkeleri olduğunu ileri sürer. Her türlü değişime rağmen, bu eserlerin kalıcı olmasını sağlayan şey, aslında bu eserlerin bazı özellik ya da nitelikleriyle insan zihninin doğal yapısı arasında bir uyuma olmasıdır; bu türden bir uyuma olan eserler beğenilirken, diğerleri beğenilmezler. Şöyle yazar Hume: "Belirli bazı biçimler ya da nitelikler, insan [zihninin] içsel yapısının özgün kuruluşu nedeniyle hoş gider, bazılarıysa hoş gitmez." (1998a, s. 140) Bu durumda, aynı nesne ya da eseri deneyimleyen insanların, aynı nesne ya da esere ilişkin neden farklı yargılarda buldukları sorusu sorulabilir. Hume'a göre bunun nedeni, insanın duyu düzenine işleyişindeki aksaklık ya da sorunlardır. Duyu düzeni düzgün çalışmıyorsa, deneyimlenen nesnenin niteliklerini zihne olduğu gibi aktaramaz. Bu durumda, deneyimleyen özne deneyimlediği nesneyi gerçek nitelikleriyle deneyimlemediği için o nesne hakkında yanlış yargılarda bulunacaktır.¹ Bu nedenle, Hume, canlıların hem zihinsel hem de bedensel olarak normal oldukları durumların beğeni standardının temeli olabileceğini söyler. Normal durumdaki öznelere, aynı nesneyi deneyimlediklerinde aşağı yukarı aynı duyu verilerini elde edecekler, hepsinde de benzer bir zihin bulunduğu için de benzer bir ideye ve duyguya sahip olacaklardır. Hume'un sözleriyle:

Her yaratıkta bir sağlıklı bir de kusurlu durum vardır; ve bunlardan sadece ilkinin bize gerçek bir beğeni ve duygu standardı verebileceği kabul edilir. Eğer, organ

¹ Elbette ki, böylesi bir durumda bile, tesadüfen doğru yargıda bulunma ihtimali vardır. Ancak bu yargı, hem yanlış ya da hatalı bir duyu deneyimine dayandığı, hem de duyu deneyiminin verdiği verilerle bağdaşmayan bir yargı olduğu için, onu gerçek anlamda doğru bir yargı olarak hesaba katamayız. Eğer duyu düzenim, gerçekte kare şeklinde olan bir nesneyle ilgili olarak, zihnime onun üçgen bir nesne olduğuna ilişkin duyu verileri gönderiyorsa ve buna rağmen o nesnenin şeklinin kare olduğuna söylüyorsa, bunun doğru bir yargı olduğunu söyleyemem.

sağlıklı durumdayken, insanlar arasında tam ya da büyük ölçüde bir duygu uzlaşısı varsa, buradan mükemmel güzelliğin bir idesini elde edebiliriz. (1998a, s. 140)

3. İdeal Eleştirmenlerin Nitelikleri: Sancho Panza Örneği

Hume'un yukarıdaki alıntıda söz ettiği duygu uzlaşısı yanlıcıdır. Çünkü böylesi bir uzlaş normal ya da sağlıklı durumdaki tüm öznelere özdeş beden ve zihinlere sahip oldukları ve dünyayı zamansal ve mekânsal olarak da aynı noktadan deneyimledikleri bir durumda ortaya çıkabilir. Halbuki, pratikten böyle bir şeyin mümkün olmadığını açık bir şekilde biliyoruz. Hume da durumun böyle olmadığını ve normal ya da sağlıklı sınıfına dahil olan insanların aynı nesnelere aynı şekilde deneyimlemediklerinin ve aynı duygulara sahip olmadıklarının farkındadır. Normal insanların neden farklı şekilde deneyimledikleri ve farklı duygulara sahip olduklarını, belki de makalenin en önemli kavramlarından birisi olan, "imgelem inceliği" kavramıyla açıklar. Hume'un sözleriyle, "[p]ek çok insanın gerçek güzellik duygusunu yaşamamasının aşikâr bir nedeni, o ince duyguların bir duyarlılığını açığa çıkarmak için gerekli olan imgelem *inceliğinin* eksikliğidir." (1998a, s. 140)

Hume, incelik kavramının çok önemli olduğunu, bu nedenle de, çok daha açık ve kesin bir şekilde tanımlanması gerektiğini düşünür. Bunun için de, Miguel de Cervantes'in *Don Kişot* romanından bir anekdotu kısaca aktarır. Bu anekdotta, Sancho Panza, başka bir şövalyenin yaverine şaraptan iyi anladığını, bunun aileden gelen bir özellik olduğunu iki akrabasının başından geçen bir olayı anlatarak göstermeye çalışır. Sancho'nun hikayesinde, akrabaları çok kaliteli ve yıllanmış olduğu iddia edilen bir fıçı şarap hakkında fikirlerini söylemek için davet edilirler. İlk akrabası şarabı tadıp kaliteli olduğu vb. şeyler söyledikten sonra, şarapta hafif bir deri tadı olduğunu iddia etmiş. Diğer akrabası da aynı şekilde şarabı beğendiğini, kaliteli olduğunu söyledikten sonra, şarapta bariz bir şekilde demir tadı olduğunu ekler. Ortamda bulunanlar, Sancho'nun akrabalarının deri ve demirle ilgili söyledikleri şeylerin gerçek olmadığını düşündükleri için, onlarla dalga geçerler. Ancak, sonunda fıçı boşaldığında, fıçının tabanında deri bir kayışa bağlı demir bir anahtar bulunur.

Hume *Don Kişot*'tan alıntıladığı bu örneği incelemeye geçmeden önce bedensel ve zihinsel beğeni arasında bir benzerlik bulunduğunu vurgular. Bu vurguyu yapmak zorundadır, çünkü beğeni sadece bedenle sınırlı bir şey değilken, bu örnek sadece bedensel göndermeleri bulunan bir örnektir. Her ne kadar bedensel beğeniler, zihinsel beğenilerden tamamıyla farklıymış gibi görünseler bile Hume'a göre her ikisi de nesnedeki bazı nitelikler sayesinde bizde ortaya çıkan duygulardır. Bir nesne güzellik ya da çirkinlik niteliğine sahip değildir; eğer o nesnede bulunan bazı nitelikler bizim bedensel ya da zihinsel yapımızla uyuyorsa güzel, uyuyuyorsa çirkin olduğu yargısında bulunuruz. Hume'un ifadesiyle, "[g]üzellik ve çirkinliğin, tatlı ve acıdan daha fazla, nesnede bulunan nitelikler olmadıkları, onların tamamıyla, içsel ya da dışsal, duyguya ait oldukları kesin olsa da, nesnelere bu belirli duyguları üretmeye uygun çeşitli niteliklerin bulunduğunu kabul etmek gerekir." (1998a, s. 141) Ancak, bu duyguların ortaya çıkabilmesi için beğenin bu nitelikleri ayırt edecek kadar hassas ya da ince olması gerekir.

Yukarıdaki örnekte, Sancho'nun akrabalarının beğenileri, şarap üreticisi ve onunla birlikte olan diğer insanların beğenilerinden daha incedir. Çünkü, Sancho'nun akrabaları şarapta bulunan deri ve demirin tadını, diğerleri ayırt edememesine rağmen, ayırt edebilmişlerdir. Hume'a göre, bazı;

...nitelikler çok az miktarda bulunduğu ya da birbirleriyle karışmış halde ya da birbirlerinin etkilerini bozacak halde bulunabilecekleri için, beğeni genellikle böylesi küçük miktardaki niteliklerden etkilenmez ya da sunuldukları bu düzensizlik içerisinde, tüm tikel tatların her birini ayırt edemeyebilir. (1998a, s. 141)

Hume, böylesi az miktarda bulunan ya da birçok farklı nitelikte iç içe geçmiş haldeki niteliklerle birlikte, bir nesne ya da eserdeki her bir bileşeni ayırt edebilen bir kişinin ince beğeniye sahip olduğunu söyler. Ayrıca, beğeni inceliğinde güzelliğin genel ilkeleri de iş başındadır; hatta, öyle ki, beğeni inceliğini ortaya çıkaran şeyin güzelliğin bu genel ilkeleri olduğunu bile söyleyebiliriz. Eğer güzelliğin bu genel ilkelerine sahipsek, fark edilmesi güç nitelikleri ayırt edebiliriz ki bu durumda beğeni inceliğine sahibiz demektir; benzer şekilde, eğer beğeni inceliğine sahipsek, bu nitelikleri ayırt edebiliyoruz demektir ki, bu da güzelliğin genel ilkelerine sahibiz demektir; çünkü bu incelik olmadan güzelliği fark edemeyiz. Şöyle yazıyor Hume;

...[b]u durumda, burada, yerleşik modellerden ve tek başlarına ve yüksek bir derecede sunulduklarında hoşça giden ve gitmeyen şeylere yönelik gözlemlerden elde edilmiş olan, güzelliğin genel ilkeleri kullanımdadır; eğer, aynı nitelikler, sürekli bir kompozisyon içinde düşük bir derecede sunulduklarında, organları hissedilebilir bir haz ya da huzursuzlukla etkilemiyorsa, kişiyi bu inceliğe yönelik tüm hak iddialarının dışında tutarız. (1998a, s. 141-42)

Hume söz ettiği bu genel ilkeleri ortaya çıkarmayı, Sancho'nun akrabalarının şarap fıçısının dibindeki ucunda deri bağlı anahtar bulmalarına benzetir. Bu önemli bir benzetmedir. Çünkü, eğer beğeni inceliği olmasaydı, tıpkı Sancho'nun akrabalarının durumunda olduğu gibi, bu genel ilkeleri deneyimlemek ve onların değerlendirilmekte olan şeyde bulunduğunu söyleme olanağı olmazdı. Dolayısıyla, her ne kadar bedensel ve zihinsel yapısı sağlıklı ya da normal bir durum içerisinde olsa da bir özne, eğer beğeni inceliğine sahip değilse, karşısında duran nesnedeki güzellik ya da çirkinliği doğru bir şekilde değerlendirme olanağına sahip olmayacaktır; o nesnedeki tüm özellikleri ve unsurları deneyimleyemeyeceği için değerlendirmesi eksik ya da kusurlu olacaktır. Bunu, kaliteli şarap üretmeyi becerebilen, bir şarabın kaliteli olduğunu tadarak anlayabilecek kadar beğeni inceliğine sahip görünen birinin, şarabın kalitesini ve değerini düşürebilecek bir şeyin şarabın içine düşmüş olduğunu tadarak anlayamadığı Sancho'nun akrabaları örneğinde net bir şekilde görebiliyoruz. Şarap üreticisi, kaliteli şarap üretebildiğine göre kaliteli şaraptan anlayan, kaliteli ile kalitesiz şarabı ayırt edebilecek kadar beğeni inceliğine sahip birisidir. Ne var ki, bu beğeni, şarap fıçısının içine ucunda deri bağlı demir bir anahtarın düştüğünü ve şarabın kalitesini bozduğunu şarabı tadarak anlayacak kadar ince değildir.

Şarap örneğinde olduğu gibi, bedensel hazlar söz konusu olduğunda, herhangi bir beğeni yargısını empirik olarak desteklemek ya da çürütmek bir ölçüde mümkün

olabilir. Örnekte, sonunda, fiçının dibinde ucunda deri bağlı olan demir anahtarın bulunması Sancho'nun akrabalarının yargısının doğru olduğunu kanıtladı. Ancak, her durumda böylesi bir kanıt ya da destek bulmak mümkün olmayabilir. Hume'a göre, ucunda deri bağlı olan demir anahtar bulunmasaydı bile, "birinin [Sancho'nun akrabaları] beğenisi hala aynı ölçüde ince, diğerinki [şarap üreticisi ve etrafındakiler] de aynı ölçüde yavan ve zayıf olurdu, ancak" bu durumda, "ilkinin beğenisinin üstünlüğüne diğerlerini ikna edecek şekilde kanıtlamak çok daha zor olacaktır." (Hume, 1998a, s. 142) Hume böylesi bir zorluğun üstesinden nasıl gelinebileceğini, kendi yargısının doğruluğunda ısrar eden bir edebiyat eleştirmeni örneği üzerinden açıklar: "Ona sanatın açıkça kabul edilmiş bir sanat ilkesini gösterdiğimizde; bu ilkeyi, kendi beğenisine göre etkilerinin bu ilkeye uygun olduğunu kabul ettiği örnekler üzerinden açıkladığımızda; aynı ilkenin, etkisini algılamadığı ya da hissetmediği, mevcut vakaya da uygulanabileceğini kanıtladığımızda," diye yazar Hume, "tüm bunları göz önüne aldığında, hatanın kendisinde olduğu ve herhangi bir eserde ya da konuşmada bulunan her güzellik ve her kusurun farkına varabilmesi için gerekli olan inceliğin kendisinde olmadığı sonucuna varmak zorunda kalacaktır." (1998a, s. 142) Bu ikna işindeki kanıtlamanın nasıl gerçekleşeceği açık olmasa da, Hume, yine söz konusu eleştirmenin beğeni inceliğine başvurmak zorunda gibi görünüyor. Eleştirmenin, en azından, biraz destek ve yol göstermeyle de olsa, sanatın o ilkesinin mevcut vakaya da uygulanabileceğini kendi beğenisi sayesinde, açık seçik bir şekilde olmasa da algılaması ve kabul etmesi gerekir. Diğer türlü, hiçbir şekilde algılamadığı ya da farkında olmadığı niteliklerin değerlendirmekte olduğu nesnede var olduğunu, ancak onları kendisinin algılamadığını kabul etmiş ve bunun için de kendini suçlamış olacaktır ki, bu da hiç makul değildir. Bu durumda, beğeni inceliği, doğuştan elde edilen ve değişmeden kalan bir şey değil demektir; bir şekilde değişebilen, gelişebilen bir şey olması gerekir.

Hume'a göre, beğeni inceliği kendini zaten aşikâr olan nitelikleri keşfetmede değil, seçilmesi zor hemen fark edilmeyen nitelikleri keşfetmede gösterir. Açık ki, bu türden nitelikleri keşfedebilmek için hem duyu organlarımızın hem de zihinsel yetilerimizin oldukça hassas olmaları gerekir. Ancak, bu tek başına beğeni inceliğinin ortaya çıkmasına yetmez. Çünkü karşılaşacağımız niteliklere ilişkin önceden bilgiye ya da deneyime sahip olmamız da gerekir; eğer hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız ya da deneyimlemediğimiz bir nitelikle karşılaşarsak, muhtemeldir ki o niteliği ayırt edemeyeceğiz; ya da en fazla, farklı bir niteliğin ayırdına vardığımızı, ancak onun ne olduğunu bilmediğimizi söyleyeceğiz, bunun da pek bir anlamı olmayacaktır. Eğer bu bilgiye doğuştan sahip değilsek, bu durumda, bu bilgiyi deneyim sayesinde ediniyoruz demektir. Bunun anlamı, beğeni inceliğinin yeni niteliklere ilişkin bilgi ve deneyim edinilmesi sayesinde artacağıdır. Bu nedenledir ki Hume, pratiği beğeni inceliğinin gelişmesinin temel unsuru olarak görür. Şöyle yazar Hume:

Her ne kadar, incelik bakımından, bir kişi ile diğeri arasında çok büyük farklar olsa da, hiçbir şey, bu yeteneği artırma ve geliştirmeye, belirli bir sanatta *pratik* yapmaktan ve belirli bir güzellik türünü sıkça incelemek ve onun üzerine derinlemesine düşünmekten daha yardımcı olamaz. (1998a, s. 143)

Bir nesneyle ilk karşılaşıldığında onun tüm niteliklerini algılamak, onlara nüfuz etmek ve tam olarak değerlendirmek mümkün olmayabilir. Ancak, kişi bu tür nesnelere ve nasıl yapıldıklarıyla ilgili daha fazla bilgi ve deneyim elde ettikçe, onlarla daha fazla karşı karşıya gelip, daha derinlemesine inceledikçe, yavaş yavaş, gerek bütünü ve onu oluşturan parçaların kendilerini gerekse onlardaki güzellik ve kusurları daha açık bir şekilde algılamaya ve değerlendirmeye başlar. Hume'un sözleriyle, "[ö]nceden nesnenin tepesinde asılıymış gibi görünen sis dağılır; organ işlevlerinde daha büyük bir yetkinlik kazanır ve her bir eserin sahip olduğu değeri, yanılığa düşme tehlikesi olmaksızın, söyleyebilir" çünkü "pratik yapmanın herhangi bir çalışmayı icra etmeye kattığı hüner ve ustalığın aynısı, onun değerlendirilmesi işinde de aynı şekilde elde edilir." (1998a, s. 143-44)

Hume'un beğeni inceliğinin gelişmesi için gerek gördüğü şeylerden bir diğeri de "kıyaslama"dır. Beğeni inceliği, farklı türlerdeki güzellikleri ve kusurları tanımayı ve bunlar arasında, kıyaslama sayesinde, bir üstünlük sıralaması yapmayı da içerir. Aslında Hume'a göre, yukarıda bahsedilen türden pratik yapma işi kıyaslamayı zorunlu olarak içerir: "Herhangi bir güzellik düzeni üzerinde derinlemesine düşünme pratiğini, sıklıkla çeşitli mükemmellik türleri ve dereceleri arasında bir kıyaslama yapmak ve onların birbirlerine oranlarını değerlendirmek zorunda kalmaksızın sürdürmek olanaksızdır." (1998a, s. 144) Böyle bir kıyaslama yapılmadığı durumda, örneğin, herhangi bir bakımdan çok düşük düzeyde bir güzelliğe sahip olan bir sanat eseri, çok üst düzeyde ve birçok bakımdan farklı güzelliklere sahip olan başka bir sanat eseriyle aynı kefeye konacaktır. Tıpkı beğeni incelikleri arasında farklılıklar olduğu gibi, sanat eserlerinin sahip oldukları güzellikler ve bu güzelliklerin dereceleri arasında da farklılıklar vardır. Bu farklılıkların ayırdına vararak bir üstünlük sıralaması yapabilmek için kıyaslama zorunludur. "Yalnızca kıyaslama yoluyla," der Hume, "övgü ya da yergi yakıştırmalarını yapar ve her birinin hak ettiği dereceyi belirlemeyi öğrenebiliriz." (1998a, s. 144)

Hume'a göre, beğeni inceliği için gereken pratik ve kıyaslamamanın yanı sıra, ortak yargıları beğeni standardını oluşturacak olan eleştirmenlerin, önyargılardan sıyrılmış olmaları gerekir. Bu, zaten, herhangi bir şey gerçekten anlamaya ya da kavramaya çalışan birinin gözetmesi gereken bir şeydir. Kaldı ki, eğer ortak yargıları beğeni standardını oluşturacak eleştirmenlerden biri olacaksam, değerlendireceğim esere bütün önyargılarımdan kurtularak bakabilmem gerekir. Hume, her ne kadar;

...herhangi bir eser kamuya sunulduğunda, eserin yaratıcısıyla bir dostluğum ya düşmanlığım olsa bile, bu durumdan kendimi sıyırmalı, kendimi evrensel bir insan olarak kabul etmeli, ve eğer mümkünse, kendi bireysel varlığımı ve kendime has koşullarımı unutmamalıyım (1998a, s. 145)

Diyor olsa da verdiği örnekler, eserin hitap ettiği kitleye göre eseri şekillendirmeyi öneriyor gibidir. Örneğin, aynı yerde şunları yazar:

Bir konuşmacı belirli bir kitleye hitap eder, ve [bu hitap sırasında] onların kendilerine has zihinsel yeteneklerini, çıkarlarını, düşüncelerini, tutkularını ve

önyargılarını göz önünde bulundurması gerekir; aksi halde, onların kararlarını yönlendirmeyi ve onların duygularını ateşlemeyi boşuna bekler. (Hume, 1998a, s. 145)

Devamında söyledikleri, konuşmacının kendi bakış açısı ya da önyargılarından vazgeçerek, hitap ettiği kitlenin yukarıdaki alıntıda belirtilen özelliklerine göre konuşmasının gerekli olduğunu ima eder. Dolayısıyla, Hume, konuşmacıya kendi önyargılarından vazgeçip, konuşmasında hitap ettiği kitlenin önyargılarını benimsemesini öğütlemektedir. Ancak, bu öğüt ile beğeni standardı arasındaki bağlantı yeterince temellendirilmemiş olarak kalır.

Bununla birlikte, Hume, devamında, önyargının gerek düşünsel gerekse beğeni ya da güzellikle ilgili değerlendirmelerimiz üzerindeki olumsuz etkisinin açık olduğunu ve bu etkiyi de “sağduyu” (*good sense*) ya da aklın engelleyeceğini söyler. Şöyle yazar Hume: “[...] önyargının etkisini engellemek *sağduyuya* düşer; bu konuda, diğer pek çok konuda olduğu gibi, akıl, eğer beğenin asli bir parçası değilse bile, en azından, bu ikinci yetinin [beğeni] işlevleri için gereklidir.” (1998a, s. 146) Sağduyu, bir eseri oluşturan parçalar ve aralarındaki ilişkileri, eserin amacını ve bunu ne ölçüde gerçekleştirdiğini ve eserin içerdiği akıl yürütme ve önermeleri önyargısız bir şekilde değerlendirebilmek için gereklidir. Bunları gerçekleştiremeyen birinin, değerlendirdiği eser hakkında doğru bir yargıda bulunması mümkün değildir. Hume’un deyişiyle, “[h]erhangi bir sanatta deneyimi olan sağduyu sahibi birinin, onun güzelliğini değerlendirememesi ya nadiren görülür ya da hiç görülmez; sağlam bir anlama yetisine sahip olmadığı halde doğru bir beğeniye sahip olan biriyle karşılaşmak da en az o kadar nadir rastlanan bir durumdur.” (1998a, s. 147) Dolayısıyla sağduyu da — tıpkı beğeni inceliği, pratik, kıyaslama ve önyargısızlık gibi — ortak yargıları beğeni standardını oluşturacak olan eleştirmenlerin sahip olması gereken temel özelliklerden biridir; bu özelliklerin tamamına sahip olmayan birinin, herhangi bir eseri doğru bir şekilde değerlendirme, onun güzelliklerini ve onda yatan dehayı ortaya çıkarma ihtimali yoktur. Hume’a göre, bu özelliklerin büyük bir bölümü insanların çoğunda eksiktir ya da yeterli düzeyde bulunmaz, bu yüzden, bu özelliklerin tamamına yeterli düzeyde sahip olan insanların sayısı çok azdır. Ancak ender görülen bu tip insanların ortak yargısı beğeni standardını oluşturacaktır. Şöyle yazar Hume:

İnsanların geneli bu ya da bunların dışındaki bazı kusurların etkisi altında etkinlikte bulunurlar, bu nedenle de en parlak dönemlerde bile güzel sanatlarda gerçek bir eleştirmen çok ender görülen bir karakterdir: sadece, ince duygularla birleşmiş, pratik sayesinde geliştirilmiş, kıyaslama sayesinde mükemmelleştirilmiş ve tüm önyargılardan arındırılmış sağlam bir duyu, bir eleştirmene böyle değerli bir karakter olma hakkını verir; ve bunların ortak hükümleri, her nerede ortaya çıkarlarsa, beğeni ve güzelliğin gerçek standardıdır.² (1998a, s. 147)

² Jens Kulenkampff’a göre, Hume bu eleştirmenlerin yargılarının doğruluğundan hiç kuşku duymuyordu, çünkü onların taşıması gerektiğini söylediği bu niteliklerle, onları hiçbir estetik niteliği kaçırmayacak şekilde donatmış oluyordu. Şöyle yazıyor Kulenkampff: “Eleştirmenler topluluğunun hükümleri geçerlidir

Hume, bir kişinin bu özelliklere sahip olup olmadığını başka bir büyük tartışma konusu olduğunu söyler. Açıktır ki, bu kadar ender görülen bu türden eleştirmenlerin diğerlerinden nasıl ayrılacağı; birinin bu türden bir eleştirmen olduğunun nasıl anlaşılacağı gibi bir soruya cevap vermesi oldukça zordur. Çünkü, bu bahsedilen özelliklere sahip olmayan birinin, başka birinde bu özelliklerin bulunup bulunmadığı konusunda yargıda bulunmasına olanak yoktur. Bu durum tıpkı, beğeni inceliği olmayan birinin değerlendirmeye çalıştığı nesnede bilgisine ya da deneyimine sahip olmadığı bir niteliğin var olup olmadığını anlamaya çalışmasına benzer. Bu da bir tür kısır döngü ortaya çıkarıyor gibidir; başka birinin de bu değerlendirmeyi yapmaya çalışan insanın bu niteliklere sahip olup olmadığını değerlendirmesi, bir başkasının da onunkini, sonsuza dek böyle devam eder.³ Dolayısıyla, bu sorulara cevap verebilmek için, bu türden bir döngünün önünü kesebilecek bir cevap bulmak gerekir. Hume'un cevabı bu döngüyü kırarak gibi görünmemesi bir yana, tatmin edici de değildir. Bu tür soruların bir beğeni meselesi olmadığını, yani duyguya ait sorular olmadığını söyleyen Hume, bu soruların yarattığı kuşkuyu ortadan kaldırmak için "insanların anlama yetisine sunulan diğer tartışmalı sorularda yaptığından daha fazlasını" yapamayacağını, "yaratıcılıklarının olanak verdiği en iyi argümanı sunmaları" gerektiğini, "bir yerlerde gerçek ve belirleyici bir standardın var olduğunu kabul etmeleri" (1998a, s. 148) gerektiğini söyler.⁴ Eleştirmenlerin bu niteliklere sahip olup olmadıkları sorusunu cevaplayabilmek için, insanların beğenilerinin eşit düzeyde olmadığını, bazılarının beğenilerinin diğerlerininkinden daha üstün olduğunun insanların ortak duygusu tarafından onaylandığının gösterilmesinin yeterli olacağını ileri sürer.

4. Sonuç

Hume'un ortak yargılarının beğeni standardını oluşturacağını söylediği bu eleştirmenlerin taşıması gereken özelliklere bakıldığında, hepsinin de her ne kadar beğeni inceliği öyle ya da böyle insan doğasında temelleniyor gibi görünse de, deneyim sayesinde elde edildiklerini ya da geliştirildiklerini görüyoruz. Makalenin başında da

[...] çünkü iyi eleştirmenler estetik niteliklerle ilgili olarak sahip olabileceğimiz en iyi epistemik araçlardır. Onlar tam anlamıyla kesin bir şekilde ayarlanmış dedektörlerdir." (1990, s. 97)

³ Hem Noel Carroll (1984) hem de Peter Kivy (1967), Hume'da buna benzer bir döngü olduğunu vurgularlar. Carroll'a göre, "[b]ir sanat eserinin iyi olup olmadığını keşfetmek için, iyi bir eleştirmene sor[mak]"; "iyi bir eleştirmen bulmak için" ise Hume'un bahsettiği niteliklere sahip "birini aramak" gerekir. "Birinin bu niteliklere sahip olup olmadığına karar vermek içinse" onun estetik yargılarına bakmak ve "iyi sanat eserlerini onaylamış" olup olmadığına ve onaylamaya devam edip etmediğine bakmak gerekir. "Bu bir döngüdür," der Carroll ve ekler "size hangi sanat eserlerinin iyi sanat eserleri olduğunu söyleyebilecek eleştirmenleri seçebilmek için, iyi sanat eserlerinin bilgisine sahip olmanız gerekir." (Carroll, 1984, s. 189) Carroll, aynı yerde, Kivy'nin de bir döngü iddiasında bulunduğu bahseder. Kivy'e göre, Hume, "iyi sanatı iyi eleştirmen üzerinden, iyi eleştirmeni de iyi sanat üzerinden" tanımladığı için ortaya "kısır bir döngü" çıkar. Kivy, eğer birinin "iyi bir eleştirmenin bu niteliklere sahip olduğunu iyi sanatı onaylamasından anladığımızı" söylersek "bu durumda biz kesinlikle bir döngü içerisinde hareket ediyoruz demektir, yani: (1) iyi sanat eserleri iyi eleştirmenler tarafından onaylanmış sanat eserleridir; (2) iyi eleştirmenler [Hume'un saydığı] gerekli beş niteliğe sahip olan eleştirmenlerdir; (3) iyi sanat eserlerini onaylayanlar, bu beş gerekli niteliğe sahip olan eleştirmenlerdir." (Kivy, 1967, s. 60)

⁴ Aynı yerde, Hume, farklı düşünelere hoşgörüyle yaklaşmamız gerektiğini eklemeyi de ihmal etmez. Diğer türlü, anlama yetisi üzerinde kurulabilecek bir despotluğa kapıyı aralamış olurdu.

tartıştığım gibi, deneyimden elde edilen ya da bir şekilde deneyim tarafından şekillendirilen her şey, Hume'un tümevarım eleştirisinin gölgesi altında kalacaktır. Dolayısıyla eleştirmenin sahip olması gereken özelliklerin, ayrı ayrı ya da bir bütün olarak, beğeni standardı gibi tüm insanların beğeni yargılarının ölçüsü olacak bir şeyi oluşturma ihtimalleri yoktur. Buradaki temel açmazlardan biri, deneyci bir filozof olarak Hume'un da tümevarımcılar gibi standart ya da normal bir özne —yani tümevarımcının öznesine benzer bir özne— varsaymak zorunda kalmasıdır. İlk bakışta, tümevarımcının öznesi, gerçekliğe olduğu haliyle erişebilecek bir özne olarak karşımıza çıktığı için deneycinin öznesinden farklılaşıyor gibi görünür. Ne var ki, temelde, deneyimden hareketle beğeni standardı gibi, öznelerin ortak yargıları üzerinden kurulan bir şeye ulaşmaya çalışan deneycinin öznesi de, bu ortak olan şey her neyse, onu olduğu haliyle algılayabilecek bir öznedir. Tümevarımcıya göre, duyu ya da zihinsel düzeneği normal işleyen özneler, aynı noktadan aynı şeye baktıklarında aynı şeyi algırlar. Aynı şekilde işleyen bir zihne sahip oldukları için de aynı sonuca ulaşırlar. Ancak bunların tamamı da, her şeyin normal olarak belirlenmiş koşullar altında gerçekleşmesine bağlıdır. Hume'un karşımıza çıkardığı durumda da, eğer özneler normal durumdaysalar, değerlendirdikleri nesne hakkında ortak bir beğeni yargısına varacaklardır; örneğin, duyuları normal işliyorsa, benzer bir şekilde pratiğe dayalı bir eğitim sürecinden geçmişlerse, önyargılarından kurtulmuşlarsa, benzer ilkeleri kullanarak kıyaslama yapabiliyorlarsa vb.

Bunun dışında, bu özelliklerin hepsi de bir önyargının belirlediği ve tanımladığı şeylermiş gibi görünüyor. Beğeni inceliği denilen şeyin nasıl bir şey olduğu belli değildir. Eğer empirik olarak tespit etme olanağı ortaya çıkmamış olsaydı, Sancho'nun akrabalarının yargısı dalga konusu olmaya devam edecekti. Beğeni söz konusunda olduğunda, özellikle de zihinsel beğeni, her zaman bu türden kanıtlar bulma olanağı yoktur. Eğer şarap fıçısı, en azından deri ve demir tadı bulunduğu yargısının ortaya atıldığı ortamda bulunan insanların hiçbir şekilde haberdar olamayacağı bir ortamda ya da zamanda boşalmış olsaydı, bu yargı, onlar için, tamamıyla uydurma ya da yanlış bir yargı olarak kalacaktı. Bu nedenle, biri tutup da bir nesne ya da eserde, kendi duyularıyla ya da zihnimle farkına varmadığım bir niteliğin var olduğunu söyleseydi ve yine benim kendi başıma onaylayamayacağım türden bir kanıt sunsaydı, bunun benim için hiçbir anlamı olmazdı; bir bakıma, Menon'un paradoksunu anımsatan bir durumda bulurdum kendimi.⁵ Dolayısıyla, beğeni inceliği talebi, senin beğenin benim beğenim gibi işlesin demekten başka bir anlama gelmiyor gibi görünüyor. Hume'un önerdiği pratiğin durumu değiştirip değiştirmeyeceği de açık değildir. Pratik dediğimiz

⁵ Öğrenmenin mümkün olup olmadığının soruşturulduğu *Menon* diyalogunda, Menon karakteri, Sokrates'e, öğrenmenin mümkün olmadığını şu paradoks üzerinden göstermeye çalışır: "Hakkında hiçbir şey bilmediğin bir şeyi nasıl araştıracağını ki Sokrates? Yani, bilmediğin şeylerden hangisini, onun ne olduğunu bilmediğin halde, önceden seçip de araştıracağını? Ya da onunla karşılaşsan bile, onun tam da araştırdığın o bilinmeyen şey olduğunu nasıl bileceksin?" Sokrates, Menon'un bu iddiasının ne anlama geldiğini şu şekilde özetler: "Bir kişinin bildiği bir şeyi de, bilmediği bir şeyi de araştırması mümkün değildir; bildiği bir şeyi araştırıyor olamaz, çünkü o şeyi biliyordur, bu da o şeyi araştırmayı gereksiz kılar, o kişi bilmediği şeyi de araştırmaz, çünkü o kişi daha neyi araştıracağını bile bilmiyordur." (Plato, 2005, 80d-e.)

şey, belirli bir işin yapılması için uygulanabilecek —mevcut olan ya da ileride ortaya çıkma ihtimali olan— pek çok yol ve yöntem arasından sadece belirli birinin (ya da birkaçını) nasıl uygulandığına ilişkin bilgi ya da malumat ve deneyim edinmektir. Ancak, bir işi yapmanın birden fazla yolu olduğu düşünülürken, bunlardan hangisinin doğru ya da uygulanması gereken yol olduğunu belirlemenin, nesnel ya da evrensel bir ölçütü yoktur. En azından, pratiğin sadece mevcut olanla sınırlı olması bile yeterince güçlü bir itirazdır; gelecekte ortaya çıkabilecek şeylerin ise pratiğini yapamazsınız.

Önyargısız olma koşuluna gelince, böyle bir şey hiçbir insan için olanaklı değildir. İnsan dünyayla ve diğer insanlarla ilişkisini önyargılar üzerinden kurar. İçinde yaşadığı dünyayı ve insanları belirli kalıplar üzerinden algılar ve değerlendirir. Bu kalıpların en temel olanı içine doğduğumuz dildir. Dilin içindeki sözcükler ve kavramlar, dünyayı algılamak için kullandığımız en temel kalıplardır. Birden fazla dil vardır. Bazı sözcüklerin diğer dillerde tam bir karşılığı bulunabiliyor olsa da, bazı sözcüklerin tam karşılığı yoktur; hatta bazılarını diğer bir dile aktarmak olanaksızdır. Dolayısıyla, her dil farklı kalıplar üzerinden iş görür ve farklı bir dünya kurar. Dilin yanına daha birçok şey eklenebilir (kültür, toplumsal yapı, din, ideoloji, vb.), ancak dilin durumu yeterince açık bir şekilde ortaya koyduğunu düşünüyorum. Önyargısız olmanın ima ettiği şey, tüm bunların etkilerinin ötesinde bir varoluşu gerektirir. Ne var ki, özellikle de duyguların işbaşında olduğu, beğeni gibi bir konuda, bu gibi etkilerden sıyrılıp nesnelere ya da evrene sıfır noktadan bakma olanağı yoktur. Aslında, önyargılardan mutlak anlamda sıyrılmış bir insan, gerçek, yaşayan bir insan değildir; olsa olsa bir tür “Platonik İdea”dır.

Sağduyu konusuna gelince, eğer önyargılar gerçekten yukarıda açıklamaya çalıştığım gibi, çok temel bir düzeyde işliyor ve genel olarak insan varoluşunu belirliyorlarsa, bu durumda, sağduyunun bu belirlemeden muaf kalma olasılığı yok demektir. Sağduyu dediğimiz şey, bir anlamda, değişebilen ve şekillendirilebilen bir şeydir. Bu durumu, Thomas Kuhn, *Kopernik Devrimi* (2007) kitabında çok açık bir şekilde ortaya koyar. Dünya'nın döndüğü düşüncesi sağduyuya terstir. Sağduyumuz bize, Dünya dönüyor olsaydı üzerinde bulunan ve sabit olmayan şeylerin savrulacağını ya da onunla temas halinde olmayan şeylerin, Dünya dönmeye devam ettikçe, geride kalacağını söyler. “Bu etkilerin hiçbirini görmediğimize göre,” der Kuhn, “Dünya devinimsizdir. Gözlem ve sağduyu bunu kanıtlamak adına birlik olurlar.” (2007, s. 87) Ancak, sağduyu eğitildiğinde, gözlem ile sağduyu arasındaki bu birlik bozulur ve sağduyuya ilk başta ters gelen şey, bu eğitim sonrasında doğru görünmeye başlar. Şöyle yazar Kuhn: “Küçüklüklerinde öğretmenlerinin, ailelerinin ve metinlerin egemenliği altında çocuklar, Dünya'nın gerçekten bir gezegen olduğuna ve devindiğine inandırılır; sağduyuları yeni baştan eğitilir ve böylece günlük deneyimden gelen kanıtların etkisi azalır.” (2007, s. 88) Sağduyunun böylesine şekillendirilebilir ve değiştirilebilir olması, onun Hume'un sandığı kadar güvenilir bir şey olmadığını gösterir. Aslına bakılırsa, sağduyu dediğimiz şeyin de bir tür önyargı olduğunu söyleyebiliriz; olası tüm düşünme ve kavrayış biçimlerinden birini, elde onun doğruluğunu kesin bir şekilde ortaya koyacak bir kanıt olmaksızın, seçip tüm düşünce ve yargılarımızın olası tek yargıcı haline getiriyor ve bunun adına da sağduyu diyoruz.

Sonuç olarak, Hume'un beğeni standardıyla ilgili tartışması, en başta kendi tümevarım eleştirisiyle çelişmesi, sonrasında da, beğeni standardını, her biri ayrı ayrı tartışma konusu olabilecek, birtakım özelliklere sahip olan eleştirmenlerin ortak yargılarına bağlaması nedeniyle, sorunlu bir tartışmadır. Beğeni standardını, bir grup özel niteliklere sahip olan eleştirmenlerin ortak yargısına bağlaması bir tür tümevarım başvurusu anlamına gelir. Bu niteliklerin gerçekten herhangi bir insanda bulunup bulunmadığını kesin bir şekilde tespit etmekle ilgili sorunları bir kenara bırakırsak, bu niteliklere sahip olan eleştirmenlerin bir sanat eseriyle ilgili yargılarına bakılarak, yargıların ortak olduğu durumda buradan beğeni standardı çıkarılıyor. Benzer şekilde tümevarımda da, kabaca ifade edecek olursak, bir olguya, nesneye vb. ilişkin gözlem önermeleri sıralanır; bu gözlem önermelerinde karşımıza çıkan ortak özelliği o gözlemlenen şey her neyse onun tüm örneklerinin bu özelliğe sahip olduğu yargısına ulaşıyoruz. Halbuki Hume'a göre, tümevarımsal akıl yürütme ile kesin bir sonuca ulaşma olanağı yoktur. Diğer taraftan, Hume beğeni standardını insan doğasına bağlıyor gibi görünmektedir; beğeniye nesnede bulunan niteliklerle insanın içsel yapısı arasındaki bir uyum üzerinden kurar. Bu uyumun, beğenin standardını oluşturacak şekilde ortaya çıkabilmesi için çeşitli koşullar öne sürer. Bununla birlikte, elinde, ne insanın gerçekten, kendi kafasında kurduğu gibi, bir doğası olduğuna, ne gerçekten böyle bir uyumun var olduğuna, ne de öne sürdüğü koşulların gerçekten her insanın ulaşma ihtimali olan bağımsız koşullar olduğuna ilişkin kendi deneyiminin ona verdiğinden başka kanıt var. Makalenin başında yapmış olduğum alıntıda kendisinin de ifade ettiği gibi, "her olgu durumunun karşısı yine de mümkündür, çünkü bu hiçbir şekilde bir çelişki içermez ve zihin tarafından, sanki gerçekliğe çok uygunlarmışçasına, aynı kolaylık ve açıklıkla kavranırlar." (Hume, 2007, s. 18) Bu da, öyle ya da böyle, kendisinin ortaya koymaya çalıştığı beğeni standardının standardının da Hume'un kendisi olduğunu ima eder.

KAYNAKÇA

Carroll, N. (1984). Hume's Standart of Taste. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (43) 2, 181-194.

Hume, D. (1998a). Of the Standart of Taste. Stephen Copley & Andrew Edgar (ed.), *Selected Essays* içinde (ss. 133-154) New York: Oxford University Press.

Hume, D. (1998b). The Sceptic. Stephen Copley & Andrew Edgar (ed.), *Selected Essays* içinde (ss. 95-113) New York: Oxford University Press.

Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Peter Millican (ed.), New York: Oxford University Press, 2007.

Kivy, P. (1967). Hume's Standart of Taste: Breaking the Circle. *The British Journal of Aesthetics* (7) 1, 57-66.

Kuhn, T. S. (2007) *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*. (H. Turan, D. Bayrak & S. K. Çelik, çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Kulenkampff, J. (1990). The Objectivity of Taste: Hume and Kant. *Nous* (24) 1, 93-110.

Plato. (2005) *Meno and Other Dialogues*. (Robin Waterfield, çev.) içinde (ss. 97-143) New York: Oxford University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 25.11.2020
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 06.04.2021

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

SCHRÖDİNGER'İN YAŞAM NEDİR? KİTABI, GEN-MERKEZCİLİK VE BİYOLOJİK ORGANİZASYON

Çağlar KARACA*

Öz: Bu makalede, Erwin Schrödinger'in kuramsal biyolojiye önemli bir katkıda bulunan *Yaşam Nedir?* adlı kitabındaki fikirlerini ve bu kitabın da etkisiyle gelişen gen-merkezci yaklaşımı eleştirel olarak değerlendirmeyi amaçlıyorum. Schrödinger'in canlılık konusundaki entelektüel mirasının tartışmaya açılması moleküler biyolojinin yaşam bilimlerinde hakim hale gelişinin ve yaşamın organizasyona dayalı temelini anlaşılması açısından özel bir önem taşıyor. Yayınlandığından beri biyoloji felsefesinde önemli tartışmaları beraberinde getiren *Yaşam Nedir?* kitabı, yaşamı termodinamiğin yasaları doğrultusunda ele alması açısından biyolojide organizasyonu vurgular. Bununla birlikte Schrödinger'in canlılığın kodu olarak tasavvur ettiği aperiodyk kristal kavramı gen-merkezçiliği destekleyen öncül fikirleri barındırmaktadır. Schrödinger, canlı varlıkların doğadaki entropi artışı eğilimiyle baş etmesi gereken nitelikte olması gerektiğini savundu ve bu görüş, canlılığa dair temel bir ilke olarak yaygın kabul gördü. Schrödinger'in yaşamın düzenliliğini mikro düzeyde aperiodyk kristal hipotezi ile açıklama girişimi ise nispeten daha tartışmalıdır. Makalede, bu tartışmalı konuları aydınlatmak amacıyla Schrödinger ve ardından gelişen gen-merkezci yaklaşımlara yönelik eleştirileri ele alıyorum. Ardından, gen-merkezçiliğin sınırlılıklarına karşı yaşamın organizasyonunun organizma seviyesinde ele alınması değerlendiriyorum. Bu görüş, Kant'ın self-organizasyon kavramıyla tanımladığı, parça-bütün ilişkilerindeki karşılıklılığı temel alır. Son olarak, yaşamın organizasyonuna dair felsefi yaklaşımları ve entropinin buradaki rolünü tartışıyorum. Organizma düzeyinde ve organizma-çevre ilişkisindeki çoklu etmenlerin geri-besleme ilişkilerine dayanan ağ yapısı, gen-merkezçiliğin indirgemeci yaklaşımına karşı kapsayıcı bir alternatif sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: gen-merkezçilik, Schrödinger, Kant, self-organizasyon, indirgemecilik

* Öğr. Gör. Dr. | Lecturer

Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, Türkiye | Kastamonu University, Faculty of Science and Letters, Department of History of Science, Turkey
ckaraca@kastamonu.edu.tr
Orcid Id: 0000-0002-4059-6916

Karaca, Ç. (2021). Schrödinger'in *Yaşam Nedir?* Kitabı, Gen-Merkezçilik ve Biyolojik Organizasyon. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 33-51.

SCHRÖDINGER'S WHAT IS LIFE?, GENE-CENTRISM, AND BIOLOGICAL ORGANIZATION

Abstract: In this paper, I address Erwin Schrödinger's contribution to theoretical biology in *What is Life?* and the gene-centric approach, which was influenced by Schrödinger's book, from a critical point of view. Discussing Schrödinger's intellectual heritage in this area is essential for understanding how molecular biology has become dominant in life sciences and why life is based on organization. Since it was published, Schrödinger's book led to significant discussions in philosophy of biology due to considering life in relation with the laws of thermodynamics. On the other hand, Schrödinger's notion of the aperiodic crystal was preliminary to the idea that genes are the code of life. Schrödinger held the view that living things have to cope with the increase of entropy, and this view has been widely adopted as a basic principle of life. Yet, Schrödinger's attempt at explaining life's order based on the hypothesis of the aperiodic crystal is rather controversial. In this context, I discuss Schrödinger's ideas and gene-centrism, as well as the alternative view for gene-centrism based on life's organization at the organism level. The latter is in line with the Kantian understanding of life that considers reciprocity of the part-whole relations within an organism. Finally, I discuss philosophical approaches towards life's organization and the role of entropy. The networks of multiple factors at the level of organism and across the relations between the organism and its environment, which involve feedback relations, provide a viable and comprehensive alternative against gene-centrism.

Keywords: gene-centrism, Schrödinger, Kant, self-organization, reductionism

1. Giriş

20. yüzyılda gelişen moleküler biyoloji ve genetik canlılığın bilimsel kavranışında yeni bir kapı araladı. Moleküler biyoloji, biyoloji, biyokimya ve fiziğin kesişim alanında doğmuş ve sonrasında da bu disiplinlerin ortak yürüteceği çalışmalar hız kazanmıştı. Özellikle biyokimya alanında RNA'nın işlevlerinin ayrıntılı olarak ortaya konması moleküler biyoloji açısından dönüm noktası oldu. (Judson, 1996) Genetikteki çığır açıcı çalışmaların getirdiği aşırı iyimserlik ise, biyolojinin bütüncül ve çok sesli yapısının geri plana itilerek moleküler düzeye ve spesifik olarak da genlere indirgenebileceği yanılığına yol açtı. Örneğin İnsan Genomu Projesi'ne büyük kaynaklar yatırılıyordu ve insanın gen haritasının çıkarılmasının tüm hastalıklara çare olabilecek, insanın türsel varoluşunun şifresini çözebilecek bir yol açacağı beklentisi yaratılıyordu. Oysa, yaşam bilimlerinde son dönemlerde yapılan çalışmalar yaşamın organizasyonunun çok boyutlu bir niteliğe sahip olduğunu, dolayısıyla bu tür indirgemeci yaklaşımların sınırlı bir kavrayış sunabileceğini göstermektedir. İlginç bir şekilde, Schrödinger'in yaşamla ilgili bilimsel görüşleri, hem yaşamı termodinamiğin yasaları doğrultusunda ele alması açısından biyolojik organizasyonun bütüncül yönünü, hem de aperiodyik kristal kavramının moleküler düzeydeki kodlama düşüncesine kaynaklık etmesi nedeniyle gen-merkezci yaklaşımı destekleyen nüveler barındırıyordu. Bu nedenle, Schrödinger'in canlılık konusundaki entelektüel mirasının tartışmaya açılması gerek yaşamın organizasyona dayalı temelinin gerekse de gen-merkezliliğin anlaşılması açısından özel bir önem taşıyor.

Schrödinger, *Yaşam Nedir?* adlı kitabında canlı varlıkların doğadaki entropi artışı eğilimiyle baş etmesi gereken nitelikte olması gerektiğini savundu ve bu görüş, sonrasında canlılığa dair temel bir ilke olarak kabul gördü. Schrödinger'in yaşamın düzenliliğini mikro düzeyde aperiodyk kristal hipotezi ile açıklama girişimi ise, nispeten daha tartışmalı ve eleştiriye açıktır. Bu makalede, her iki fikre yönelik eleştirileri ele alıyor ve Schrödinger'in yaşamla ilgili yaklaşımının bugün ne anlama geldiği sorusunu yanıtlamaya çalışıyorum. Schrödinger ve ardından gelişen gen-merkezci yaklaşımlara yönelik eleştirilere yönelik yürüteceğim tartışmanın ardından, gen-merkezciliğin sınırlılıklarına bir alternatif olarak yaşamın organizasyonunun organizmanın parça-bütün ilişkilerindeki karşılıklık temelinde çözümlenmesi yaklaşımını ele alıyorum. Bu alternatif perspektif Kant'ın self-organizasyon görüşüne değin geri götürülebilir. Bu temelde, modern biyolojide yaşamı organizasyona dayalı olarak açıklayan felsefi yaklaşımları ve entropinin buradaki rolünü tartışıyorum.

2. Schrödinger'in Yaşam Bilimlerindeki Etkisi

Schrödinger'in biyoloji ve fizik dünyasında hayli yankı uyandıran kitabı *Yaşam Nedir?* yazıldığı dönemden beri dünya genelinde bilim insanları ve felsefeciler tarafından tartışılıyor. Buna rağmen, ilgili kitap ülkemizde Schrödinger'in temel keşfini içeren dalga mekaniği alanındaki çalışmalarına kıyasla yeterince bilinmiyor. Avusturya doğumlu olan Erwin Schrödinger (1887-1961), bu ülkedeki çalışmalarının ardından öncelikle Zürih Üniversitesi'nde görev aldı. 1921'de Berlin'e geçerek Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nde daha önce Max Planck'ın üstlendiği bir pozisyona getirildi. 1933 yılında Nazilerin iktidara gelmesine tepki olarak Almanya'dan ayrıldı ve Oxford Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. 1940 yılında İrlanda'ya geçerek Dublin'deki İleri Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluşunda görev aldı ve emekliliğine kadar burada kaldı. *Yaşam Nedir?* kitabını da bu dönemde kaleme aldı. Schrödinger'in bilim tarihinde hatırı sayılır bir bilim insanı olarak anılmasının temel nedeni, 1926 yılında *Annalen der Physik*'te dört makale halinde yayınladığı dalga mekaniği üzerine olan çalışmalarıdır. Bu çalışmasında bir sistemin dalga fonksiyonunu hesaplayan ve sonradan kendi adıyla anılan bir denklem geliştirmiş ve bu sayede 1933 yılında Nobel Fizik Ödülü'nü kazanmıştır. Bunun yanında, Schrödinger'in Einstein'la mektuplaşmalarında ortaya attığı, Schrödinger'in kedisi olarak da bilinen düşünce deneyi özellikle popüler bilim literatüründe sıkça konu edilmiş, hatta bu isimden yola çıkan kitaplar kaleme alınmıştır.¹

Schrödinger bir fizikçi olarak felsefeyle de yakından ilgileniyordu. Genç yaşlarından itibaren okuduğu Schopenhauer'ın eserlerinden derinden etkilenmiş, not defterlerinden

¹ Bu düşünce deneyini Schrödinger aslında kuantum fiziğinin Kopenhag yorumundan doğan paradoksal bir durumu göstermek için tasarlamıştı. Kopenhag yorumuna göre bir kuantum sistemi, dışarıdan gözlemlenene dek süperpozisyon ilkesince aynı anda birden fazla kuantum durumunu barındırabilir. Schrödinger ise bir kedinin yaşamının atomik düzeyde radyoaktif bozunmaya bağlı olduğu bir sistem varsayarak, radyoaktif bozunma gözlem öncesince hem gerçekleşmiş hem de gerçekleşmemişse, makro düzeyde kedinin hem ölü hem diri olması gibi çelişkili bir sonuca yol açacağını göstermek istemişti. Fakat popüler bilim literatürünün etkisiyle kimi zaman kedinin gözlemlenene dek hem ölü hem diri olacağını varsayıldığı şeklinde yorumlanmıştır. Schrödinger'in kedisinden yola çıkılarak yazılan bir kitap olarak bkz. Gribbin (2005).

anlaşıldığı kadarıyla Spinoza ve Mach gibi filozofları da okumuştur. (Yoxen, 1979) Sokrates öncesi doğa filozofları üzerine *Doğa ve Yunanlılar* adlı bir kitap yazmış, ayrıca sonradan *Yaşam Nedir?* kitabıyla birleştirilerek yayınlanan *Zihin ve Madde* adlı kısa eserinde doğu felsefesi temelinde benlik, zihin ve varlık arasındaki ilişkiye dair düşünceler öne sürmüştür. Schrödinger biyoloji alanında formel eğitim almamış olmakla birlikte genç yaşlarından itibaren –babasının botanik alanındaki çalışmalarının da etkisiyle– bu alanla yakından ilgileniyordu. Örneğin, Darwin’in *Türlerin Kökeni* onun hayatı boyunca en sevdiği kitap olmuştur. (Dronamraju, 1999) 1920’li yıllarda renkli görmenin fizyolojisi ve biyofiziği üzerine çalışmalar ortaya koymuştu ve bu alanda önemli bir otorite olarak kabul ediliyordu. (Moore, 2015) Yaşamın ne olduğu sorusuna bilimsel bir cevap verme arayışı ise Schrödinger’in bir fizikçi olarak biyoloji ve felsefeye duyduğu ilginin ortak ürünü olarak yorumlanabilir.

XIX. yüzyılda yaşamın ne olduğu sorusu organik varlıkların genel fiziksel ilkelerle açıklanmasını savunan - uç bir yorumda ise organizmalardaki parça - bütün ilişkisini makinelerden farksız gören - mekanistler ve yaşamın indirgenemez bir karakteri olduğunu - ve hatta cansız varlıklarda bulunmayan bir özü içerdiğini - savunan vitalistler arasındaki tartışmada şekilleniyordu. XX. yüzyılın başlarından itibaren ise mekanizm-vitalizm tartışması yerini yaşamın biyokimyasal faktörler açısından tanımlanması girişimine bıraktı. Bu dönemde Hopkins (1913), Haldane (1949), Bernal (1951) ve Needham (1930) gibi önde gelen bilim insanları ilgili bağlamda eserler verdi ve tartışmalar yaşamın başlangıcındaki kimyasal koşullar, düzen ve kaos, evrilebilirlik gibi konulara odaklandı. Schrödinger de yaşamın vitalizmde olduğu gibi entelekyaya gibi mistik bir kavramla açıklanmasına kesin bir şekilde karşı çıkıyor ve biyolojinin temelinde yatan moleküler dizilimlerin fiziksel olarak anlaşılması çabasını öne çıkarıyordu. (Yoxen, 1979)

Schrödinger’in biyolojiyle ilgili kaleme aldığı tek kitap olan *Yaşam Nedir?* onun 1943 yılında Dublin İleri Araştırmalar Enstitüsü’nde verdiği derslerin sonucunda ortaya çıkmıştı. Pek hacimli bir eser olmamasına rağmen, bu kitap yaşam bilimleri üzerinde derin bir etki bıraktı. İlk kez 1944 yılında yayınlanan kitap, fizikle biyolojinin kesişim alanında yer alıyordu ve yaşamın ne olduğu sorusunu kuantum mekaniğinin sonuçları çerçevesinde ele alıyordu. Schrödinger’in fikirleri fizikçilerin moleküler biyolojiye yönelmesinde ilham kaynağı oldu; örneğin James Watson ve Francis Crick, 1953 yılında DNA’nın ikili sarmal yapısı üzerine gerçekleştirdikleri büyük keşiflerinde Schrödinger’in düşüncelerinden yola çıktıklarını belirtmişlerdir. (Murphy & O’Neill, 1997; Watson, 2001) Bu alandaki çalışmaların gelişimi açısından, Schrödinger biyologlardan çok II. Dünya Savaşı sonrası dönemde yeni bir konu arayışı içerisinde olan fizikçileri etkilemiştir. (Dronamraju, 1999) Watson ve Crick ile Nobel ödülünü paylaşan diğer isim olan Maurice Wilkins de Schrödinger’in kitabının o dönem fiziğin biyolojiye önemli katkılar yapabileceği yönündeki iyimserliğe katkıda bulunduğunu belirtmiştir. (1963)

Yaşam Nedir? yayınlandığı ilk yıllardan itibaren birçok dile çevrilmiş ve dünya genelinde yaşamın kaynağı, genetik ve kuantum fiziğiyle ilgilenen bilim insanlarını etkilemiştir.

Öte yandan, bu küçük hacimli kitabın geniş çevrelerin ilgisini uyandırması kısmen Schrödinger'in fizikçi olarak dünya çapındaki ününe bağlanmıştır. (Yoxen, 1979, s. 22) Aslında Schrödinger söz konusu eserini yazarken biyoloji literatürüne sınırlı ölçekte başvurmuştu ve moleküler biyolojide veri olarak aldığı belirli görüşler zaman içerisinde yanılmıştı. Örneğin genlerin Schrödinger'in kabul ettiği düşüncenin aksine proteinlerden değil büyük oranda DNA'dan oluştuğu Schrödinger'in kitabının yayınlanmasından kısa zaman sonra anlaşılmıştı. Buna rağmen, *Yaşam Nedir?*'in önemi meseleye yaklaşım tarzından ve Schrödinger'in sorduğu soruların özgünlüğünden kaynaklanıyordu. Bu nedenle, içerisinde yer alan birçok görüşün güncelliğini yitirmesine rağmen kitap 1950'lerden itibaren klasikleşti ve sonraki dönemde ise moleküler biyoloji tartışmalarının odak noktalarından biri olarak tarihsel bir metin haline dönüştü. (Yoxen, 1979, s. 44)

Schrödinger yaşamı, termodinamik üzerine çalışmalarıyla bilinen Boltzmann ve Gibbs çizgisinde bir fizikçi olarak anlamaya çalıştığını vurguluyordu. Termodinamiğin ikinci yasası kapalı sistemlerde entropinin sabit kalacağını veya artacağını öngörür. Rudolf Clausius, entropi kavramını bir sistemdeki iş için kullanılmayan enerji miktarını ölçmek üzere ortaya attı. Ludwig Boltzmann ise, bu tanımla paralel olarak bir sistemin basınç, hacim ve enerji gibi ölçülebilen makro özellikleri ile bu özelliklere karşılık gelen mikro konfigürasyonların oranının entropi seviyesini belirlediğini ortaya attı ve bu temelde bir formül geliştirdi. Entropinin artmasının anlamı, sistemin makro özelliklerinin daha fazla moleküler konfigürasyona karşılık gelen makro değerlere yaklaşarak termodinamik dengeye ulaşmasıdır. Buradaki öngörü, moleküller arasındaki çarpışmalar sonucunda istatistiksel olarak moleküllerin bireysel hızları gibi ölçütlerde ortalamaya daha yakın değerlerin yaygınlık kazanmasıdır. Makro ölçekte ise sistem daha homojen bir nitelik kazanır. Örneğin, sıcak ve soğuk bir kütle temas ettiğinde bu iki kütle sıcaklıkları spontane olarak eşitlenme eğilimindedir. Sistem makro ölçekte tekdüze bir hale gelirken, mikro ölçekte ise düzensizleşir; örneğin kabın tek bir tarafına yığılmış olan moleküllerin dağılmasıyla rastgele çarpışmaların çeşitliliği artar. Termodinamik dengeye yaklaşılmasıyla birlikte sistemin kullanılabilir enerjisi de azalır. Gerek canlılık gerekse de makineler –örneğin bir buhar motorunun işleyişi- açısından termodinamiğin ikinci yasası, enerji çevriminde sistemdeki kullanılabilir enerjinin bir kısmının zamanla yitirilmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Biyolojik süreçlerde serbest enerjinin salınımı kontrollü olarak gerçekleşir; belirli bir kimyasal reaksiyonda ortaya çıkan enerji organik düzenin sürdürülmesi için diğer süreçlere aktarılır. Fakat bu aktarım sırasında enerjinin bir kısmı ısı aracılığıyla yitirilir ve bu durum da doğadaki genel entropi artışına katkıda bulunur. Dolayısıyla organizmalar da diğer tüm fiziksel sistemler gibi termodinamik yasalarına tabidir. Öte yandan, canlılar moleküler düzeydeki stokastik etmenlerin, bir başka deyişle rastgele değişimler sonucunda oluşan düzensizliğin etkisini azaltabilirler. Canlı varlıklar, sürekli metabolik faaliyet içerisinde olmaları, çevreleriyle sürekli madde ve enerji alışverişi yapmaları sayesinde lokal olarak düşük entropi alanları oluştururlar. Schrödinger canlılığa özgü olan bu durumu negatif entropi olarak tanımlamıştır. (1944/2012) Olby ise, Schrödinger'in canlıların serbest enerji kullanmasını daha yalın bir şekilde ifade etmesi yerine negatif enerji kavramını ortaya atmasına eleştirel yaklaşmaktadır. (1971) Schrödinger bu kavramla biyoloji ile

fizik arasındaki zıtlığa vurgu yapmak istiyordu. Ancak entropi mutlak sıcaklık olan 0 Kelvin’de sıfırlanır ve bunun altına inmek imkansız gözükmektedir. Elbette Schrödinger böyle bir durumu kastetmemiş olsa da onun ortaya attığı kavramdan türetilen negentropi bu açıdan problem taşımaktadır.

Schrödinger canlıları termodinamik açıdan ‘düzenli’ yapan şeyi sorguluyordu ve cevabın moleküler düzeyde verilebileceğini düşünüyordu. (1944/2012) Bu temelde, *Yaşam Nedir?* kitabındaki bir diğer önemli fikir olarak genlerin aperiyojik kristal yapıda olması gerektiğini öne sürdü. Schrödinger, doğa yasalarının makro düzeyde istatistiksel temelde işlediğini vurgular. Örneğin, içi gaz dolu bir kabın sıcaklığı veya yüzeye uygulanan basınç ve gazın yoğunluğu gibi makro düzey özelliklerin ölçülmesindeki hata payı, gazın kütlesiyle ters orantılıdır; yani ne derecede büyük ölçüde işlemler söz konusuysa hata payı da o denli az olacaktır. Atom-altı düzeyde ise bir parçacığın enerji seviyelerindeki geçişler stokastiktir. Örneğin, sisteme ısı verildiğinde parçacığın daha yüksek bir enerji seviyesine sıçraması olasılığı da daha yüksek olacaktır, fakat enerji durumunun değişimini belirleyen determinist bir limit yoktur. Bu olasılıksal temel nedeniyle, mikro düzeydeki etkileşimlere dair kesin öngörülerde bulunamayız ve tekil parçacıklar söz konusu olduğundan makro düzeyde olduğu gibi bir istatistiksel yakınsama da mümkün değildir.

Schrödinger’in eserini yazdığı dönemde genlerin yapısı ve genlerdeki değişimleri sağlayan mutasyonların² nedeni henüz tam olarak anlaşılmamıştı, fakat gelişmekte olan X-ışını teknikleri sayesinde kalıtımın moleküler düzeyde bir tür düzenliliğe dayalı olduğu biliniyordu. (Muller, 1927) Moleküler düzeyde makro düzeydeki gibi istatistiksel temelde bir düzenlilik ise söz konusu olamayacağından, Schrödinger canlılardaki düzenliliği sağlayan etmenlerin anlaşılabilmesi için, mikro yapıdaki düzenin ardında yatan unsurlara odaklanılması gerektiğine inanıyordu. Örneğin, Habsburg hanedanının üyelerinde görülmesi nedeniyle Habsburg dudağı olarak da bilinen, alt çenenin çıkık olması sonucu beliren dudak şekli yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa geçebilmiştir.³ Schrödinger, ısının bozucu etkisinin genlerin aktarımı sırasında moleküllerin yapısını sürdürebilmesinin önünde engel olduğunu, canlıların moleküler yapısında ise bu bozunum etkisini tersine çeviren bir yapısal özellik bulunuyor olması gerektiğini düşünüyordu. Bu doğrultuda, moleküler düzeydeki aperiyojik kristal yapıların canlıların düzenliliğini belirlediğini öne sürdü. Bilindiği gibi, kristaller moleküler olarak son derece düzenli yapılardır. Schrödinger’e göre canlılıkta da benzeri bir düzen geçerli olmalıydı, dolayısıyla biyolojik düzenliliğin kaynağı moleküler düzeydeki birimlerde yatıyordu. Öte yandan bu moleküler birimler yaşamın daha üst düzey bileşenlerini

² Schrödinger mutasyonların ısısal dalgalanmalar veya ışılan enerjinin emilimi sonucunda kuantum geçişleri nedeniyle gerçekleştiğini öngören Delbrück’ün çalışmalarını dayanak edinmiş, fakat kitabını yazdığı dönemde tespit edilmiş olan, doğal radyasyonun mutasyonlar üzerindeki etkisini dikkate almamıştı. (Dronamraju, 1999) Dolayısıyla Schrödinger’in mutasyonlarla ilgili açıklamasının kendi dönemi için dahi eksik olduğu vurgulanmıştır.

³ Alt çenenin aşırı çıkık olması nedeniyle işlevsel bozukluklara yol açabilen Habsburg dudağındaki gibi patolojik boyutları olmamakla birlikte, buna benzer şekilde kalıtsal özelliklerin başka bir tarihsel örneği de bilindiği gibi Osmanlı padişahlarının soyunda görülen çengel burun yapısıdır.

kodlayacak karmaşıklığı mümkün kılacak büyüklüğe sahip heterojen yapılar olmalıydı. Bu nedenle de kaynaklık eden “kodun” aperiodyk yapıda olması gerektiği varsayılmıştır.

Elbette, aperiodyk kristal genleri açıklayan bir çeşit metafor olarak ortaya atılmıştı. Olby, Schrödinger'in kitabını tartıştığı makalesinde negatif entropi kavramının yanı sıra bu kavramdaki birçok probleme de dikkat çekmiştir. (1971) Öncelikle, kristal oluşumu kendini kopyalayan örüntüler içermesi nedeniyle yaşamın moleküler düzeydeki yinelenim süreçlerine benzerlik gösterse de, katı ve sağlam olan kristal yapılar yaşamın dinamik ve akışkan moleküler niteliğiyle karşıtlık içindedir. Olby'nin dikkat çektiği bu karşıtlık önemli, zira Schrödinger'in ısının bozucu termodinamik etkisine karşılık olarak yaşamın yapıtaşlarını statik ve bozunmaz yapılar olarak tahayyül ettiğini gösteriyor. Oysa, DNA'nın ikili sarmal yapısında bu tarz bir bozunmazlık bir ölçüde bulunsa da, DNA yapısı dahi stokastik etmenler sonucu gerçekleşen bozunmaları sürekli olarak tamir eden enzimler ve RNA, ribozom ve diğer proteinler arasındaki sürekli etkileşim ve yeniden-üretim sayesinde korunabilmektedir. Bu dinamik tamir mekanizmaları ise serbest enerjinin aşamalı olarak kullanıldığı moleküler süreçler sayesinde mümkün olmaktadır, yani entropi artışı dinamik moleküler süreçler sayesinde kontrol edilmektedir. Olby'nin eleştirdiği bir başka husus, Schrödinger'in *Yaşam Nedir?*'i yazdığı sırada zaten kısmen aydınlatılmış olan atomlar arası kovalent bağların rolünü ihmal etmesidir. (1971) Bir başka deyişle, Schrödinger mevcut kimyasal etmenleri göz ardı ederek yeni bir fiziksel yaklaşımı koalamıştır. Schrödinger, yaşamın temel moleküllerinin nasıl olup da yeterince büyük (o dönemde 1000 atom boyutunda olarak hesaplanan) bir yapıyı muhafaza edebileceği üzerine varsayımlarda bulunuyordu. Oysa, kovalent bağlar, hidrojen bağı ve elektrostatik etmenler gibi nedenlere bağlı olarak gerçekleşen polimer zinciri oluşumu zaten makromoleküllerin nasıl dağılmadan kalabildiğini açıklıyordu. Olby'nin dikkat çektiği gibi, 1930'lu yıllardan itibaren bu alanda önemli keşifler yapılmıştı. Üstelik, polimer zincirler kristallerin aksine içerisindeki moleküler unsurların bireysel özelliklerini yansıtmasına izin veriyordu ve yaşamın organizasyon dinamikleriyle uyumlu bir görüş sunuyordu.

Negatif entropi ve aperiodyk kristal düşüncesinin yanı sıra Schrödinger'in kitabında ele alınan üçüncü önemli problem mevcut doğa yasalarının biyoloji karşısında yetersizliğidir. Schrödinger, yukarıda açıkladığım istatistiksel karakter nedeniyle mevcut fizik yasalarının biyolojiyi açıklayamayacağına, biyolojik sistemleri anlamak için yeni fizik yasalarının keşfedilmesi gerektiğine inanıyordu. Hatta Yoxen Schrödinger'in asıl olarak biyolojide yasalılıkla ilgilenmesine rağmen, genetik açısından öncü olarak kabul edilmesi durumunun onun temel aldığı bu problemi gölgelediğini belirtmiştir. (1979) Biyolojinin fizikle bağlantılı olarak sağlayabileceği yeni atılımların fizikteki çözümsüzlüklere yanıt olabileceği ve fizik yasaları konusunda ufkumuzu genişletebileceği varsayımı Schrödinger'in ilham aldığı Max Delbrück'ün ve onun da etkilendiği Niehls Bohr'un bilimsel yaklaşımlarına kadar dayandırılabilir. (Domondon, 2006)

3. Gen-merkezciliğin Eleştirisi ve Self-organizasyon

Schrödinger, yaşama dair bu hipotezini bilgi teknolojilerinin temeli olan kodlama ve enformasyon aktarımı ile ilgili matematiksel düşüncelerin atılımına sahne olan 1940'lı yıllarda ortaya koydu. Kodlama ile ilgili teorik ve pratik çalışmalar bu dönemden itibaren aslında biyolojide değil, iletişim teknolojisinde geliyordu, fakat Schrödinger'in yanı sıra Norbert Wiener ve George Gamow gibi fizikçilerin etkisiyle diğer alanlara da uygulanan sibernetik eksenli görüşler biyolojiye de aktarılmaya çalışıldı. Schrödinger'den hayli etkilenmiş olan Watson ve Crick'in dört farklı amino asitten oluşan genetik dizilimlerin fiziksel yapısını ortaya koyması, sonrasında amino asit dizilimlerin proteinlerin yapısını ne şekilde belirlediğinin anlaşılmasıyla yaşamın "kodunun" kaynağının genler olduğu düşünüldü ve genetik kod kavramı literatüre yerleşti. Oysa DNA ve RNA gibi yaşamın moleküler yapıtaşlarının keşfinde enformasyon kuramının hemen hiç etkisi olmamıştı ve bu kuram geriye dönük bir okumayla sonradan moleküler biyolojiye uygulanmıştı. (Judson, 1996, s. 249)

Genlerin yaşamın kodunu içerdiği düşüncesi, sözü edilen enformasyonel çerçevenin de öncesine, August Weismann'ın (1834-1914) XIX. yüzyılda ortaya attığı germ ve soma ayırımına dayanır. Bu ayırma göre, germ hücreleri somatik hücrelerin yapısını belirler ve kalıtım yoluyla bir sonraki kuşağa aktarılır, fakat bu hücreler somatik hücrelerdeki değişimden etkilenmez, çünkü sonradan kazanılan özellikler kalıtımla aktarılamaz. Biyolojide merkezî dogma olarak bilinen olgu da germ ve soma ayırımındaki Weismanncı düşüncüyü desteklemiştir. Merkezî dogmaya göre, nükleik asitlerden proteinlere bilgi aktarımı gerçekleşir, fakat tersi yönde bir bilgi aktarımı söz konusu değildir. Bilgi aktarımı, amino asit dizilimlerinin biyokimyasal etmenlere bağlı olarak proteinlerin üç boyutlu yapısını belirlemesiyle gerçekleşir. Bilindiği gibi, bu dizilimlerdeki mutasyonlar ise fenotipteki değişime ve çeşitliliğe giden yolda ilk adımdır. Ne var ki, söz konusu genotip-fenotip ilişkisinin bilgi aktarımını ve varyasyonu belirleyen yegane etmen olduğu inancı aslında son dönemde ortaya konan çalışmalarla sorgulanır hale gelmiştir. Kodlayıcı olmayan DNA ve RNA'nın bilgi aktarımında önemli roller üstlendiğinin keşfedilmesi söz konusu modele en büyük eleştiriye getirdi. Ayrıca, prionlar üzerine çalışmalar proteinlerin kendi arasında da bilgi aktarımı olabileceğini ortaya koydu. Prionlar, kendi katlanma şekillerini diğer proteinlere empoze ederek yapılarını kopyalayabilen bir protein türüdür; dolayısıyla prionlarda proteinler arası bir belirlenim ilişkisi söz konusudur.⁴ Prionların normal-dışı katlanmaya neden olduğu ve bu nedenle fonksiyonel anlamda olumlu bir etkilerinin olmadığı düşünülüyordu. Fakat maya hücrelerinde, prionların yeni oluşan proteinlerin yapısını değiştirerek genetik varyasyona etkide bulunabildiği, böylece de yararlı fenotipik özelliklerin ortaya çıkmasına neden olabildiği gösterilmiştir. (True & Lindquist, 2000) Prion çalışmaları

⁴ Örneğin, Papua Yeni Gine yerlilerinin yamyamlık merasimlerinde ölen aile üyelerinin beyinlerini yemesiyle bulaşan ve nörolojik sorunlara yol açan ölümcül kuru hastalığının sorumlusu prionlardır. Bu örnekte, normal dışı bir şekilde katlanan prionlar bulaşıcı patojenik unsurlardır, zira bulaştığı kişide var olan protein yapısını bozarlar.

böylece protein yapısı ve işlevlerinin birebir amino asit dizilimleri tarafından belirlenmediğini, başka unsurların devreye girebileceğini kanıtlamıştır. (Bussard, 2005)

Öte yandan, Weismanncı yaklaşımın yansımalarını da içeren genetik kod düşüncesi merkezi dogmanın çok daha ötesindedir. Bu görüşe göre genler salt enformasyonel yapılardır: Genlerin taşıdığı bilgi, tıpkı bir bilgisayar yazılımı gibi embriyonik gelişimi belirler ve fenotipik özellikleri kodlar. Schrödinger'in kısmen sorumlu tutulabileceği gen-merkezci yaklaşım, *Yaşam Nedir?* kitabında alıntılanan bir başka fizikçi olan Max Delbrück tarafından daha da ileri götürülmüştür. Delbrück, Nobel ödülünü biyofizik temelinde virüslerin genetik yapısı üzerine olan çalışmalarıyla almıştı. Delbrück genleri salt bilgi aktarımı sağlayan moleküler yapılar olarak değerlendiren yeni-Weismanncı yaklaşımı temsil ediyor, genlerin organizma üzerindeki rolünü Aristoteles'in formel nedenine benzetiyordu. Delbrück Aristoteles'in babanın kalıtımdaki rolünü aktif biçimlendirici ilke ile bağdaştırmasına atıfta bulunarak, bu anlayışın, modern biyolojide embriyonun gelişimini yönlendirdiği öne sürülen "genetik program" kavramının öncülü olduğunu savunur. (1971) Benzer şekilde, Richard Dawkins gen-merkezcilik yaklaşımını "bencil gen" kavramı üzerinden formüle etmiş ve bu görüşün yaygınlaşmasına önemli bir katkıda bulunmuştur. (1989) Dawkins'e göre, tüm canlılar gibi bizler de genlerin kontrolündeki makineleriz. Biyolojik özelliklerimiz ve kendi irademizle yaptığımızı düşündüğümüz edimler, aslında doğal seçim karşısında belirli genlerin kendini sürdürebilmesi doğrultusunda şekillenirler. Bu nedenle, Dawkins'in yaklaşımında organizmaların varlığı genlerin taşıyıcısı olmaya ve hayatta kalmaya indirgenmiştir.

Schrödinger aperiodyk kristalin birebir fenotipi belirleyebileceğine dair yeterli biyofiziksel kanıtın ortaya konmamış olduğunun farkındaydı, fakat gelecekte bu tür kanıtların bulunabileceğine dair umut taşıyordu. Her bir enzimi kodlayan belirli bir gen olduğu düşüncesi, genlerin yaşamın moleküler kodları olduğu inancını beslemiştir. Söz konusu düşünce Beadle ve Tatum (1941) tarafından "bir gen – bir enzim" hipotezi olarak ortaya atılmıştır. Bu düşüncenin ileri sürülmesi Schrödinger'in "Yaşam Nedir?" konferanslarını verdiği döneme denk geliyordu; bu nedenle Schrödinger bu görüşten habersizdi. (Moore, 2015) Fakat ilgili düşünce zaten genlerin işlevi ile ilgili bir gerçekten çok bir inancı ve bu doğrultuda geliştirilen bir araştırma programını içeriyordu. (Bussard, 2005) Bir gen – bir enzim hipotezi, ortaya atıldıktan sonra kısa sürede yanlışlanmış, genetik değişimlerin proteinin genel yapısında büyük değişikliklere yol açmadığı, ancak belirli bir polipeptit zincirinde fark yaratabildiği ortaya konmuştur. (Davis, 2007)

Genetik kod düşüncesinin ardında yatan gen-merkezci yaklaşım günümüz biyoloji felsefesinde birçok açıdan eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu eleştiriler dayanaklarını yaşam bilimlerindeki epigenetik, evrimsel-gelişimsel biyoloji, sistemler biyolojisi gibi alanlardaki son dönem keşiflerden alır. Bu alanlardaki eleştirel yaklaşımların her biri ayrıntılı analizleri gerektirdiğinden bu makalede bunları tek tek ele almayacağım. Bununla birlikte, Schrödinger'in gen-merkezci paradigmaya katkılarını ayrıntılı olarak ele alan Lenny Moss'un eleştirilerine yer vermekte fayda görüyorum. Moss

Schrödinger'in genlerin yaşamın kodu olduğu düşüncesini doğrudan savunmadığını, fakat onun aperiodyk kristal öngörüsünün kendisinden sonraki bilim insanlarına ilham verdiğini vurgulamıştır. (2003) Buna karşılık, mikro seviye düzen ile makro özellikler arasında genler üzerinden kurulan bu tür bir ilişkinin, hücrelerin kendi organizasyonel dinamiklerini yok sayarak onları kendi başına düzensiz birer yığınmış gibi görme yanlısını doğuracağına dikkat çekmiştir. Oysa organizmanın genler dışındaki hücresel unsurları da düzenin sağlanmasında etkilidir. Örneğin çok-hücreli bir organizmada hücreler, aralarındaki etkileşimleri belirleyen zarla çevrenmiştir ve bunun getirdiği bölümlenme organizmanın termodinamik anlamda dengeden-uzak yapıda kalmasını sağlar. Hücre zarı yarı geçirgen bir yapıdadır ve zar üzerindeki gözeneklerin açılıp kapanır olma özelliği, kimyasal reaksiyonların gerçekleştirdiği koşulların düzenlenmesini ve organelleri oluşturan parçaların kanalize edilmesini sağlar. Biyomoleküllerin etiketlendiği ve difüzyon gibi fiziksel etmenler ve moleküler sinyaller yardımıyla işlevsel açıdan gerekli yerlere gönderildiği kompleks bir sistemin varlığı, organizmalardaki düzenin genlerin kodlayıcı rolünün çok daha ötesinde dinamikleri olduğunu gösterir. Organizma düzeyindeki heterojen yapı geri-besleme ilişkilerine dayanan karmaşık düzenleyici ağların varlığına bağlıdır ve genler bu sistemdeki unsurlardan yalnızca biridir. Genler organizmanın formunu doğrudan belirlemek yerine, formun stabilize edilmesini sağlarlar. (Newman & Linde-Medina, 2013) Genlerin proteinleri ve diğer organik bileşenleri kodlaması ise, çoğu durumda birebir bir ilişkiyi yansıtmaz. Bir başka deyişle, tek bir gen genellikle tek bir fonksiyonla sınırlanmış olmadığı gibi, belirli bir fonksiyon da birçok gen tarafından üstlenilebilir. Spesifik bir gen, farklı organizasyon bağlamlarında farklı roller üstlenebilir. Keza, aynı işlevi gören glikoproteinler veya hücre zarı parçaları da farklı genler tarafından kodlanabilirler. Dolayısıyla genler ve daha üst-düzye organik bileşenler arasında çoklu bir ilişki söz konusudur. (Moss, 2003)

Moss'un (2003) da vurguladığı gibi, sözü edilen dinamikler Schrödinger'in yaşamla ilgili görüşünü geliştirdiği dönemde tam olarak bilinmiyordu. Bu anlamda genlerin yaşamın kodu olarak sunulması, aslında onun görüşlerinin uç bir yorumudur ve Schrödinger'in bu konuda kısmen sorumluluğu vardır. Schrödinger'in kitabının, konunun bu tartışmalı yanına rağmen çığır açıcı niteliği ise, canlılığın süreçsel temelini termodinamik açıdan denge-dışı durumla bağdaştırması olmuştur. Buradaki süreçsellik, canlı varlıkların durağan fiziksel cisimlerden farklı olarak ancak dinamik bir biçimde bütünlüğünü koruyabilmesini niteler; bu dinamizm bir sürekliliği ve düzenliliği beraberinde getirdiğinden, canlılığın bir organizasyon sorunu olarak ele alınması söz konusudur. Canlı varlıkların organizasyon temeliyle ilgili düşünceler, antik çağa kadar dayanmakla birlikte, modern bilimsel düşünce açısından XVII. yüzyıldan itibaren geliştirilmekteydi. John Locke, bir organizmanın dinamik kimliğinin, onu oluşturan parçacıkların maddi varlıklarının toplamından oluşan bir kimliğin ötesinde bir niteliği olduğunu tespit etmişti. (McLaughlin, 2001) Cansız bir varlığın parçacıkları değiştiğinde veya ayrıştığında, bütünün kimliğinin de ortadan kalktığını görürüz. Canlı bir varlıkta ise bütünün bireyselliği mutlak olarak bütünün parçalarının andaki maddi varlığıyla özdeşleşmemiştir. Öyle ki, belirli bir anda organizmayı oluşturan maddi bileşenler zaman içerisinde bozunurlar, organizma dışına atılırlar ve yerlerini aynı formdaki başka

parçacıklara bırakırlar. Günümüz terminolojisiyle söyleyecek olursak, hücre yenilenmesi ve metabolik döngüler organizmayı oluşturan bileşenlerin sürekli değişime uğradığını, buna rağmen organizmanın bütünlüğünü koruduğunu gösterir. Örneğin, insan bedeninde alyuvar hücreleri her dört ayda bir, karaciğer hücreleri altı ila on iki ayda bir, yağ depo hücreleri ise on yılda bir yenilenirler; merkezî sinir sistemi hücreleri gibi çok az sayıda hücre ömür boyunca sabit kalır. (Milo & Phillips, 2015)

Hücre sel yenilenmenin ayrıntıları sonradan keşfedilmiş olmakla birlikte, rejenerasyon olgusu ve buna bağlı olarak organizmanın bireyselliğinin sürekli maddî değişime rağmen korunması XVIII. yüzyılda yaygın olarak kabul edilmiş ve araştırmalarla kanıtlanmıştı. Bu dönemde Kant, canlılık üzerine Johann F. Blumenbach (1752-1840) gibi dönemin önde gelen doğa bilimcilerini etkileyen felsefî görüşler ortaya attı. Kant'ın ortaya attığı self-organizasyon kavramı bu bağlamda özellikle önemlidir. Kant, organizmanın amaç ve araçları bünyesinde bütünleştirdiğini, bu nedenle self-organize bir varlık olduğunu belirtmiştir. (1790/2007) Organizmada, her bir parçanın varlığı diğer parçaların ve genel olarak bütünün varlığına, aynı şekilde bütünün varlığı da her bir parçanın varlığına bağlıdır, çünkü herhangi bir parça organizmanın geri kalan unsurları olmaksızın üretilemez. Parçaların işlevsel karşılıklılığı organizmaların ve insan yapımı varlıkların ortak bir özelliğidir. Örneğin bir saatin işleyişi de parçaların uyum içerisinde çalışmasına bağlıdır. Buna rağmen Kant ancak organizmada bu tür bir karşılıklı ilişkinin kendi kendini üretmenin ön koşulu olduğunu, dolayısıyla da organizmanın süreçsel varoluşunun temeli olduğunu vurgular. Organizmanın self-organizasyonu, parçaların karşılıklı yeniden üretiminin yanı sıra, organizmanın bireysel ve türsel olarak kendini üretmesi durumlarını ifade eder. Organizasyonun sürekliliğinin organizmanın varoluş koşulu olması açısından, Kant'tan Schrödinger'e bir düşünsel devamlılık söz konusudur. Fakat biyolojik organizasyonda parça-bütün ilişkisi açısından bakıldığında, Schrödinger'in temsil ettiği moleküler düzeydeki belirlenim önkabulünün Kant'ın self-organizasyon kavramındaki düşüncelerden uzaklaşmayı beraberinde getirdiği görülür. Kant'ın tanımladığı şekliyle self-organizasyonda, organizmanın parçaları ve parça ile bütün arasında karşılıklılık esas kabul edilir. Schrödinger'in yaklaşımına göre ise bütündeki düzenliliğin kaynağı parçada aranıyordu; dolayısıyla parçadaki düzenliliğin bütünü belirlemesi söz konusuydu.

Biyolojik varlıkların devamlılığının altında yatan kimyasal süreçlerin keşfedilmesiyle birlikte, bu dinamik sürekliliği tanımlamak ve biyolojik stabiliteyi kimyasal dengeden ayırt etmek üzere homeostaz kavramı ortaya atılmıştır (Keller, 2009). Homeostaz, organizmanın stabil kalabilmesinin koşulu olan aktif metabolik regülasyon durumunu tanımlar. Schrödinger'in yaşamı termodinamik ekseninde açıklaması ve sonrasında yürütülen çalışmalarla birlikte, biyolojik stabilitenin kimyasal dinamizm ve termodinamik denge durumundan uzaklaşmaya bağlı olduğu anlaşılmıştır. Kimyasal

denge organizmanın ölümü anlamına gelir. Bu nedenle organizmanın sürekli metabolik faaliyet ve enerji akışıyla birlikte denge-dışı bir konumda kalması gerekir.⁵

Fiziksel sistemlerin denge durumuna ulaşması serbest enerjinin sistemden çevreye aktarılması anlamına gelir. Organizmanın termodinamik açıdan dengeden-uzak konumda kalmasının gerekliliğinden, dolayısıyla bir anlamda termodinamik dengenin yaşamla karşıtlık içinde bulunduğundan söz edilmişti. Öte yandan, bu, termodinamik faktörün, yani spontane olarak düşük enerji seviyesine geçilmesiyle gerçekleşen dönüşümlerin biyolojide rolü olmadığı anlamına gelmez. Örneğin, hücre zarını oluşturan fosfolipit çift tabaka yapısı, bu şekilde kendiliğinden oluşur. Sulu ortamda, fosfat ve yağ asidi gibi bileşenlerden oluşan organik moleküller hidrofobik (suyu iten) ve hidrofilik (suyu çeken) kısımlarının çift tabaka oluşturacak şekilde dizilmesiyle söz konusu yapıyı oluştururlar. Dolayısıyla, organizma seviyesinde entropi artışı canlı varlıkların baş etmesi gereken bir faktör olmasına rağmen, moleküler düzeyde termodinamik faktörün işlevsel rolü olabilir. Bu temele dayanarak, fosfolipit çift tabaka ve benzer şekilde spontane şekilde oluşan yapıların -örneğin küresel biçimli fosfolipit oluşum olan misel bu şekilde kendiliğinden oluşabilir- yaşamın başlangıcında rol oynadığı öne sürülmüştür. (Luisi, 2006) Fosfolipit yapıların spontane olarak şekillenmesi, içerisinde kimyasal reaksiyonların gerçekleşebileceği kapalı geometrik şekiller oluşturmaya müsait olması ve günümüz organizmalarında hücre zarını oluşturması nedeniyle yaşamın başlangıcında etkili olduğu düşünülmektedir. Öyle ki, fosfolipit tabaka yaşam için elzem olan bölümlenmede (yani organizmanın içsel koşulunu dış çevreden ayırmada) temel rolü üstlenmektedir. Hücre zarının enerji ve bilginin iletimi ve metabolik dönüşümlerdeki rolü, Schrödinger ve sonrasında geliştirilen genetik replikasyon temelli yaklaşımın tek yönlülüğüne karşı önemli bir etmen olarak vurgulanmıştır. (Moss, 2003; Weber, 2010) Öte yandan, termodinamik ve spontane oluşumlar konusunda, ilk canlıların nasıl evrimleştiği ve metabolik aktivitelerinin ne şekilde gerçekleştiği hâlâ spekülasyonlara açık, tam olarak aydınlatılmamış konulardır. Organizmalar açısından çoğu durumda, enzimler gibi kinetik faktörlerin varlığı, kendiliğinden oluşması mümkün fakat termodinamik açıdan olası olmayan kimyasal koşulların yaratılması için zorunludur ve yukarıda belirtilen fosfolipit yapı oluşumu gibi spontane etmenler dışarıdan enerji girdisine muhtaç olan organizmaların varlığını tek başına açıklayamaz.

İlk organizmaların ortaya çıkışını ve organizmanın varoluşunun asgari koşulunu termodinamik faktörleri göz önünde bulundurarak açıklamaya çalışan Stuart Kauffman'ın çalışmaları, gerek Schrödinger'in gerekse de Kant'ın canlılık için

⁵ Dengeden-uzak (İng. *far-from-equilibrium*) sistemlerin biyolojik süreçleri kapsayan ve bu süreçlerin ötesine geçen niteliğinin anlaşılması, 1970'li yıllardan itibaren İlya Prigogine'in öncülük ettiği çalışmalar sayesinde gerçekleşti. (Prigogine & Stengers, 2017) Bu çalışmalarla birlikte self-organizasyon kapasitesinin organizmalar dışında da ortaya çıkabileceği, örneğin sıvı dolu bir kabın ısıtılmasıyla beliren altıgen şekilli Bénard hücrelerinin bu tür dengeden-uzak yapılar olduğu gösterildi. Self-organizasyonun tipik örneği olan bu yapılar moleküllerin bireysel düzeydeki rastgele hareketlerinin kap içindeki ısı farkının yol açtığı yukarı yönlü itki nedeniyle eşgüdüm kazanması sonucu ortaya çıkar. Bu ve benzeri self-organize sistemlerdeki temel örüntü kaotik koşullar içerisinde gerçekleşen çeker (İng. *attractor*) oluşumudur.

öngördüğü ilkeleri birlikte ele alan bir karaktere sahiptir. Kauffman biyolojide self-organizasyonu kapsamlı bir şekilde incelemiştir (ör. Kauffman, 1993). Kauffman'a göre biyolojik otonomiye sahip en küçük birim biri spontane gerçekleşen ve diğeri spontane olmayan iki reaksiyonun eşlendiği bir döngü olmalıdır. (2000) Metabolizma faaliyetlerinde, egzergonik reaksiyonlar spontane gerçekleşir; yani bu reaksiyonlarda serbest enerji açığa çıkar. Endergonik reaksiyonlar ise spontane değildir; yani bu reaksiyonlarda belli bir enerji girdisi gerekir ve bu enerji kimyasal bağlarda saklanır. Bu iki tür reaksiyonun eşlenmesiyle birlikte egzergonik reaksiyondan açığa çıkan enerji endergonik reaksiyonu beslemek için kullanılabilir ve böylece kendi kendini sürdüren bir kimyasal döngü sağlanmış olur. Kauffman'ın bu hipotezi deneysel olarak kanıtlanamamıştır. Buradaki en ciddi eksikliklerden biri, böylesi bir eşlenmenin devamlılığının ekolojik arkaplanının açıklanmamış olmasıdır. Tüm canlı sistemler dışarıdan enerji akışına ihtiyaç duyar, bu da enerji kaynağı olabilecek elementlerin (örneğin günümüz canlı sistemlerinde karbon ve oksijenin) doğadaki çevrimini gerektirir. Kauffman, bu eksikliğin giderilmesi adına, sonraki çalışmalarında birbirlerini katalize eden moleküllerin bir ağ içerisinde yer alacağını, buna eşlik eden bir besin kaynağının ise kendini katalize edebilen bu ağı destekleyeceğini öngörmüştür. (Hordijk, Steel, & Kauffman, 2012)

Kauffman (2020) Schrödinger'in öne sürdüğü düşünceleri güncel bulgular ışığında ele alarak aperiodyk kristal öngörüsünün isabetli olduğunu ileri sürmüştür. Kauffman'a göre DNA'nın kod işlevi görebilmesi organizmanın diğer fiziksel sistemlerden farklı olarak kendi sınır koşullarını belirlemesiyle mümkündür. Sınır koşulları, gerçekleşen fiziksel olayın belirlendiği ortam koşulları anlamına gelir. Örneğin, sıvı dolu bir kabın ısıtılmasıyla birlikte, self-organizasyon dinamikleri Bénard hücrelerinin oluşumuna yol açar (bkz. Dipnot 6). Bu tür bir süreçte sınır koşullarını kabın şekli belirler. Canlılarda ise, DNA, RNA ve proteinler, hatta hücre zarı ve diğer organeller sınır koşullarını oluştururlar. Organizmanın moleküler unsurları aktivasyon sınırını düşürerek reaksiyonları katalize edici bir işlev üstlenir, dolayısıyla canlılarda sınır koşulları dinamik olarak belirlenmiştir ve serbest enerji akışını kısıtlayarak biyolojik açıdan işe (kimyasal reaksiyonlara) aktarılmasını sağlar. Organizmanın sınır koşulları yine organizma içerisinde belirlenmiştir, dolayısıyla kendi sınırlarını belirleyen bir organizasyon söz konusudur.

Kauffman, kodlayıcı gen düşüncesinin yanı sıra organizasyonun bütüncül yanına vurgu yaparak Schrödinger'in yeniden ele alınmasında bir açıdan Moss'un yukarıda açıkladığım perspektifine yaklaşmaktadır. Bununla birlikte, Moss'un (2003) kodlayıcı gen düşüncesine getirdiği temel eleştiri göz önünde bulundurulduğunda, Kauffman'ın aperiodyk kristal varsayımı ile bütüncül organizasyon arasındaki çelişkileri göz ardı ettiği görülebilir. Kauffman, Schrödinger'in yaşamın düzenliliğini aperiodyk kristalle açıklamasının organizmaların dengeden-uzak konumda bulunmasına (Schrödinger'in perspektifinden, negatif entropi koşuluna) bir açıklama getirdiğini öne sürer. Burada, Kauffman moleküler düzenlilik (DNA, RNA ve proteinler) ile kimyasal reaktivite, dengeden-uzak sistemlerin kısıt (İng. *constraint*) koşulları ile organizmadaki içsel

süreçlerin birbirini karşılıklı olarak kısıtlaması⁶ arasında paralellik kurmaktadır. Dengeden-uzak dinamiklerle içsel süreçlerin birbirini kısıtlaması arasındaki bağlantı aslında yukarıda sözünü ettiğim, organizmanın alt unsurları arasındaki karşılıklılık ve self-organizasyon düşüncesini destekliyor. Karşılıklı kısıtlayıcılık koşulu ise Kantçı temeldeki organizasyon düşüncesinin termodinamik açıdan yorumlanması olarak değerlendirilebilir. Kant organizmayı oluşturan parçaların karşılıklılığını ve bütünü bireysel ve türsel yeniden üretimini self-organizasyonun dayanağı olarak ele alıyordu. Karşılıklı kısıtlar, organizmadaki belirli parçaların değil fakat farklı tempodaki biyolojik süreçlerin birbiriyle ilişkisini temel alır. Söz konusu dinamik yaklaşım, örneğin bir enzimle o enzimin katalize ettiği reaksiyon arasındaki değişim hızı farkı gibi durumları temel alır. Enzim, görev aldığı kimyasal reaksiyonlardan neredeyse değişime uğramadan çıkar. Bir enzimin nispeten değişmez kaldığı bir kimyasal reaksiyonun geçirdiği süreç ile o reaksiyonda görev alan enzimin kendisinin sentezlenmesi ve ömrünü tamamlaması döngüsü arasındaki tempo farkı ise bu örnekte süreçsel kapanımın temel niteliğine işaret eder. (Moreno & Mossio, 2015) Bu temelde, farklı tempodaki biyolojik süreçlerin karşılıklı ilişkileri dinamik bir kapanım koşulu oluşturur ve organizmanın entropi artışı karşısında süreçsel bir şekilde varlığını sürdürmesini sağlar.

Yakın dönemde öne sürülen biyolojik organizasyon görüşü ile Kant'ın self-organizasyon kavramı arasında paralellik bulunmaktadır. Öte yandan, Kauffman'ın iddia ettiğinin aksine, aynı şeyi Schrödinger'in biyolojik yaklaşımı için söylemek mümkün değildir. Kauffman'ın vurguladığı gibi, organizmadaki ekzotermik reaksiyonlarda ortaya çıkan serbest enerjinin kademeli olarak salınımı ve endotermik reaksiyonların kimyasal bağlarda enerji birikimini sağlaması gerçekten de moleküler düzenliliğin sağlanmasında temel bir role sahiptir, fakat bu etmen kodlayıcı gen (veya aperiodyk kristal) nosyonuyla bağdaştırılabilir mi? DNA ve RNA tek başlarına inaktif moleküllerdir ve organizmanın tamamlayıcı çevre koşulları olmadan kendilerini kopyalayamazlar. Bu nedenle, Schrödinger'in aperiodyk kristal varsayımının organizmaların dengeden-uzak olma koşulunun temeli olarak ele alınabileceği düşüncesi kuşkuludur. Genetik materyalin tek başına kendini kopyalayabilen özelliğinin olmayışı, aynı zamanda Kauffman'ın uygun *in vitro* ortamda RNA benzeri moleküllerin kendi başlarına sentezlenebileceği öngörüsünün deneysel olarak doğrulanmayışının (ve belki de doğrulanamaz olmasının) da temel sebebi olarak görülebilir.

4. Sonuç

Schrödinger'in yaşamla ilgili kuramsal yaklaşımının güncel kalan ufuk açıcı yanlarının yanı sıra sınırlı yanlarının da bulunduğunu söyleyebiliriz. Negatif entropi; organizma, popülasyon ve makro-evrim düzeyindeki biyolojik süreçlerin enerji dönüşümleriyle

⁶ Kauffman'ın burada vurguladığı düşüncenin ayrıntılı bir açıklaması Montévil ve Mossio'nun (2015) ilgili makalesinde bulunabilir. Yine aynı doğrultuda, biyolojik organizasyonun farklı tempodaki süreçlerin kapanımı sonucunda gerçekleştiği öne sürülmüştür. (Moreno & Mossio, 2015)

bağlantılı olarak anlaşılmasına dair önemli bir kavram haline geldi.⁷ Öte yandan, Schrödinger'in katkı sunduğu gen-merkezci yaklaşımın temel düzeyde sorunları bulunmaktadır: Belirli gen dizilimlerinin fenotipik özellikler üzerindeki belirleyiciliği, makro organizasyondaki düzenin kaynağının genler olduğu anlamına gelmez. DNA'daki stabilitenin diğer seviyelerdeki düzenliliği sağladığı görüşünü desteklemek üzere geçmişte birçok araştırma finanse edilmesine rağmen, bu düşüncenin bir mit olduğu ve hücre, doku ve organizma düzeyindeki stabilitenin genlerin rolünü tamamlayan dinamikleri olduğu bugün ortaya çıkmıştır. (Longo, 2009) Dolayısıyla, canlı varlıkların organizasyon hiyerarşisi, moleküler düzeye indirgenmek yerine farklı katmanlardaki dinamikleriyle birlikte bütüncül bir şekilde ele alındığında anlaşılabilir.⁸

Biyolojideki felsefi problemler açısından bakacak olursak, Schrödinger'in kitabının etkileri çerçevesinde tartıştığımız sorun gen-merkezci düşünce ve bu düşünceye paralel olarak biyolojik sistemlerin farklı düzeylerdeki niteliklerinin moleküler biyolojiye indirgenmesinde düğümleniyor. Schrödinger'in organizmaları denge-dışı sistemler olarak değerlendirmesi, düzenliliğin fizikî dinamikleri ile canlılık arasında önemli bir bağlantıya dikkat çekmektedir. Buna rağmen, Schrödinger'in yaşamın düzenini genlere indirgemesi, organizasyonun diğer etmenlerinin yok sayıldığı bir kuramsal çerçeveye katkı sunmuştur.⁹ Canlılığın formunu moleküler biyolojiye indirgeyen gen-merkezci yaklaşımın eleştirisi de zaten genlerin belirleyicilik rolünün kapsamını ve niteliğini tartışmaya açmaktadır. Yukarıda değinildiği gibi, genlerin organizma üzerindeki belirleyiciliği organizasyondaki kontekste bağlıdır. Çünkü diğer genlerin ve genler dışındaki moleküler unsurların bağlamı belirli bir genin ne şekilde ifade edileceğini belirler ve çoğu durumda belirli bir gen belirli bir düzenlilik örüntüsüyle özdeş değildir. Üstelik, genlerin ifade edilmesi, genler ile diğer üst düzey unsurlar (örneğin transkripsiyon faktörleri gibi proteinler ve düzenleyici ağlar) arasında ve yine genlerle çevresel etmenler arasında (epigenetik açıdan incelenen) yoğun geri-besleme ilişkilerinin bulunduğunu gösterir. Bu durum ise organizma ve organizma ötesindeki

⁷ Schrödinger'in negatif entropi temelindeki yaklaşımını bakteri yaşamı bağlamında uygulayan bir çalışma için bkz. Von Stockar ve Liu, (1999). Popülasyon düzeyinde evrimsel belirim ve hiyerarşi düşüncesini Schrödinger'den ilham alarak araştıran bir çalışma olarak bkz. Crutchfield & Görnerup (2006). Brooks ve Wiley (1988) ise, makro evrim dinamiklerini entropi ekseninde ele almıştır.

⁸ Bu noktada, belirim (İng. *emergence*) kavramı temelinde problemler ortaya çıkıyor–ki bu problemlere dair biyoloji ve fizik temelinde birçok felsefi argüman üretilmiştir. Örneğin, makro yapıların nihayetinde mikro düzeyde en ayrıntılı şekilde incelenen parçacıklar olduğu ve bu nedenle makro özelliklere dair tüm bilimsel kuramların nihayetinde kısmi ve yüzeysel olduğu, ölçek hiyerarşisi temelinde belirim düşüncesine karşı güçlü bir eleştiridir. Bu tartışma başlı başına bir öneme sahip olduğundan, bu makalede ayrıntısına girmiyorum.

⁹ Elbette gen-merkezciliğin eleştirilenleri de dahil olmak üzere hiçbir araştırmacı genlerin fenotipik özellikler üzerinde en azından kısmî oranda belirleyici rolü olduğunu reddetmiyor. Bu tür bir belirlenimin en açık örneği, tek bir gendeki değişimin tüm hücreleri etkilediği monojen (tek-genli) hastalıklardır. Örneğin, hem anne hem de babadan kusurlu genin geçmesiyle açığa çıkan orak hücre anemisi bu tür bir hastalıktır. Bu hastalıkta, tek bir gendeki değişim kandaki alyuvar hücrelerinin şeklinin yuvarlak değil orak biçiminde olmasına neden olur. Orak biçimli hücreler ise yuvarlak yapıdaki hücrelerin aksine birbirlerine geçerek kan damarlarında tıkanıklığa, buna bağlı olarak da (alyuvar hücreleri oksijen taşıdığından) oksijen taşınmasında aksaklığa yol açar. Bununla birlikte, buradaki örnekteki gibi tek bir gene indirgenen özelliklerin sayısı oldukça sınırlıdır.

sistem dinamiklerinin genler üzerinde belirleyiciliği olabileceğini, dolayısıyla genlerin düzenin yegâne kaynağı olamayacağını gösterir. (Oyama, Griffiths, & Gray, 2001)

Canlı sistemlerde bütünü organizasyon dinamikleri karşılıklı bağımlılık ve geribesleme ilkeleri temelinde belirlenir. Metabolizmanın süreçsel olarak organizmanın maddesini yeniden üretmesi bizi Kant'ın ortaya attığı self-organizasyon kavramını yeniden ele almaya götürüyor. Yukarıda açıkladığım üzere, Kant organizmada amaç ve aracın bütünleştiğini ifade ediyor ve bunun temeli olarak da parçaların arasındaki karşılıklılık ilkesini gösteriyordu. Kant'ın burada sözünü ettiği, döngüsel türde bir nedensellik ilişkisidir. Organizma kendini sürekli olarak yeniden üretir; embriyonik gelişim, metabolizma ve hareket (hayvansal hareket, bitkilerdeki ışığa yönelim vs.) gibi süreçler organizmada bütünleşmiştir ve herhangi bir dinamik etmenin veya parçanın başlatıcı olmasından söz edemeyiz. Öyle ki, türsel ve bireysel düzeydeki döngüsel süreçler—elbette evrimsel dönüşüm potansiyeliyle birlikte—biyolojik varoluşun temelidir. Organizma yapısal olarak “vardır” ve “eyler” demek yerine, organizma kendini “eylemiyle var eder” diyebiliriz ancak.¹⁰ Bütüncül açıklama organizmacı bir çözüm önerisini, bütünü bütün yapan organizasyon dinamiklerini temel almakla birlikte parçadaki kendine özgü evrimsel ve morfojenetik arkaplanı da reddetmez. Gen-merkezcilik karşısında böylesi organizmacı bir yaklaşım hiç kuşkusuz nihai bir çözümden çok, çözüme giden yolda problemin daha sağlam bir temele oturtulmasını öngörmektedir.

Schrödinger, *Yaşam Nedir?*'in son kısmında, yaşamın çözüm bekleyen problemlerini kendi felsefi inançları uyarınca tartışır—ki bu inançlar Hinduist Vedanta sisteminin mistisizminden yoğun olarak etkilenmiştir. Bu doğrultuda Schrödinger, yaşamın sırlarının bilincin anlaşılmasıyla çözülebileceği, insandaki (canlılıktaki) bilincin ise, doğu mistisizmini yansıtan bir şekilde, evrensel bir algı, evrenin kendisini algılaması olduğu düşüncelerini ifade eder. Schrödinger'e göre Vedanta felsefesi bu anlamda madde-zihin ikiliği ve özgür irade-zorunluluk problemlerini çözmemize yardımcı olabilir. Schrödinger'in yeni doğa yasalarıyla birlikte bilinç-madde ve irade anlayışımızı felsefi olarak kökten değiştirecek entelektüel değişimlerin yaşanabileceği umudunu taşıdığı bu son kısımda seziliyor. Onun bu tür mistik görüşlere yer vermesi, kitabı okuyan birçok bilim insanı tarafından şaşkınlıkla, yer yer de tepkiyle karşılanmıştır (ör. Muller, 1946). Bu bölümde, bir anlamda bir tür “mistisizme sığınma” söz konusudur. Öyle ki Schrödinger, ele aldığı bilimsel sorunlar karşısında biyoloji ve kimyanın sunabileceği olası çözümleri göz ardı ediyor ve keşfedilebilecek yeni doğa yasalarını işaret ediyordu. Schrödinger'in yöneldiği mistisizm XX. yüzyıl fizikçileri açısından yeni bir durum değil: J. Robert Oppenheimer, David Bohm ve daha birçok fizikçi de kuantum mekaniği ile doğu felsefesi arasında paralellikler görmüş ve bu felsefeye ilgi

¹⁰ Bu düşünce, özyaratım (otopoyez) kavramını ortaya atan Maturana ve Varela (1980) tarafından da vurgulanmıştır. Diğer yandan, bilinçli eylemi önceleyen biyolojik devinim problemi, örneğin biyolojik ritim ve embriyonik gelişim gibi etmenler de ortada duruyor. Bu nedenle “organik süreçsellik organizmanın varoluş koşuludur” demek daha doğru ve kapsayıcı olacaktır. Buna rağmen “eylem”in varoluş koşulu olmasını vurgulamamın sebebi ise özyaratım gibi bilincin başlangıcını yaşamın kökenine dayandıran yaklaşımlar çerçevesinde, böylesi bir tanımlamanın da savunulabilir olmasıdır.

duymuşlardır. Batı felsefesinde bilinci (dolayısıyla gözlemciyi) maddeden soyutlayan Kartezyen görüşün ve nesne ontolojisinin egemen olması ve ilgili fizikçilerin bu felsefi görüşlerin modern fizikteki gelişmelere denk düşmediğini sezmeleri, batıdaki bu görüşlere alternatif teşkil eden doğu felsefesine böylesi bir yönelimi açıklayabilir.

Yaşam Nedir? kitabının güncelliğini yitirmemesi ve belki uzun süre daha yitirmeyecek olması, Schrödinger'in sorduğu soruların felsefi açıdan kışkırtıcı olması, fizik ve biyolojiyi bir araya getirmesi ve fiziğin mevcut bilimsel temellerini canlılık bağlamında sorgulamasında yatıyor. Bu konuda Schrödinger'in en iddialı varsayımlarından biri, canlılığı düzenli ve stabil yapan unsurların yeni fizik yasalarının keşfiyle anlaşılabilirliği. Yaşamın moleküler temellerinin anlaşılmasında bir hayli yol alındığını söyleyebiliriz. Kuantum fiziğinin sonuçlarının biyolojiye uygulanması ise oldukça yeni bir süreç ve bu alan belki de fiziği değiştirebilecek yeni keşiflere dahi gebe olabilir. Kuşkusuz, bu konuda—kendi savları çokça eleştirilmiş olsa da—Schrödinger'in kitabı temel bir ilham kaynağı olarak çoktan tarihte yerini almıştır. Biyolojiyle fiziği ortak olarak ele alan bir bilimsel yaklaşımın yeni doğa yasalarına kapı aralayabileceği düşüncesine katılıyorum. Kant, Newton'un fizikteki başarısından öylesine etkilenmişti ki insan aklının sınırları ve bilim-felsefe ilişkisine dair görüşlerini bu doğrultuda geliştirdi. Fakat, kendisi bir yandan da biyolojinin Newton'u olamayacağını, çünkü fizikteki mekanik, yasalı açıklamalara nazaran biyolojideki teleolojinin açıklanamaz olduğunu savunuyordu. Schrödinger'in düşüncesine paralel olarak diyebiliriz (ve umut edebiliriz) ki, belki de Kant'ın dikkat çektiği bu uçurum kapanabilir ve doğadaki yasalılık düşüncesi dahi biyoloji ve fiziği birlikte ele alan teorik yaklaşımlarla birlikte yeni bir tarzda ele alınabilir (ör. Smolin, 1999).

KAYNAKÇA

Beadle, G. W., & Tatum, E. L. (1941). *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 27, 499-506.

Bernal, J. D. (1951). *The Physical Basis of Life*. Abingdon: Routledge and Paul.

Brooks, D. R., & Wiley, E. O. (1988). *Evolution as Entropy: Towards a Unified Theory of Biology*. D. L. Hull (Ed.), *Science and Its Conceptual Foundations* içerisinde. Chicago: The University of Chicago Press.

Bussard, A. E. (2005). A Scientific Revolution? *EMBO Reports* 6 (8), 691-694.

Crutchfield, J. P., & Görnerup, O. (2006). Objects that Make Objects: the Population Dynamics of Structural Complexity. *Journal of The Royal Society Interface*, 3 (7), 345-349.

Davis, R. H. (2007). Beadle's Progeny: Innocence Rewarded, Innocence Lost. *Journal of Biosciences*, 32 (2), 197-205.

Dawkins, R. (1989). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.

- Delbrück, M. (1971). Aristotle-totle-totle. J. Monod & E. Borek (Ed.) içerisinde, *Of Microbes and Life* (ss. 50-5). New York: Columbia University Press.
- Domondon, A. T. (2006). Bringing Physics to Bear on the Phenomenon of Life: the Divergent Positions of Bohr, Delbrück, and Schrödinger. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37 (3), 433-458.
- Dronamraju, K. R. (1999). Erwin Schrödinger and the Origins of Molecular Biology. *Genetics*, 153 (3), 1071-1076.
- Gribbin, J. (2005). *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde* (N. Çatlı, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Haldane, J. B. S. (1949). *What Is Life?* Londra: Alguin Press.
- Hopkins, F. G. (1913). The Dynamic Side of Biochemistry. *Nature*, 9 2 (2294), 213-223.
- Hordijk, W., Steel, M., & Kauffman, S. A. (2012). The Structure of Autocatalytic Sets: Evolvability, Enablement, and Emergence. *Acta Biotheoretica*, 60 (4), 379-392.
- Judson, H. F. (1996) *The Eighth Day of Creation: Makers of the Revolution in Biology*. New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press.
- Kant, I. (2007). *Critique of Judgement* (J. C. Meredith, çev.). Oxford: Oxford University Press.
- Kauffman, S. A. (1993). *The Origins of Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Kauffman, S. A. (2000). *Investigations*. Oxford: Oxford University Press.
- Kauffman, S. A. (2020). Answering Schrödinger's "What Is Life?" *Entropy*, 22 (8), 815.
- Keller, E. F. (2009). Organisms, Machines, and Thunderstorms: A History of Self-organization, Part Two. Complexity, Emergence, and Stable Attractors. *Historical Studies in the Natural Sciences*, 39 (1), 1-31.
- Longo, G. (2009). From exact sciences to life phenomena: Following Schrödinger and Turing on programs, life and causality. *Information and Computation*, 207 (5), 545-558.
- Luisi, P. L. (2006). *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. R. S. Cohen & M. W. Wartofsky (ed.) içerisinde, *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Boston & London: D. Reidel Publishing Company.
- McLaughlin, P. (2001). *What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Milo, R. & Phillips, R. (2015). *Cell Biology by the Numbers*. New York: Garland Science.
- Montévil, M., & Mossio, M. (2015). Biological Organisation as Closure of Constraints. *Journal of Theoretical Biology*, 372, 179–191.
- Moore, W. (2015). *Schrödinger: Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreno, A., & Mossio, M. (2015). Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry. C. T. Wolfe, P. Huneman, & T. A. C. Reydon (Ed.) içerisinde, *History, Philosophy and Theory of Life Sciences*.
- Moss, L. (2003). *What Genes Can't Do*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Muller, H. J. (1927). Artificial Transmutation of the Gene. *Science*, 66 (1699), 84-87.
- Muller, H. J. (1946). A Physicist Stands Amazed at Genetics. *Journal of Heredity*, 37, 90-92.
- Murphy, M. P., & O'Neill, L. A. J. (1997). *What is Life? The Next Fifty Years: Speculations on the Future of Biology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Needham, J. (1930). *Order and Life*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Newman, S. A., and Linde-Medina, M. (2013). Physical Determinants in the Emergence and Inheritance of Multicellular Form. *Biological Theory*, 8 (3), 274-285.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (2017). *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Londra: Verso.
- Schrödinger, E. (2012). *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Cambridge University Press. (İlk kez 1944'te basıldı.)
- Smolin, L. (1999). *Life of Cosmos*. Oxford: Oxford University Press.
- Von Stockar, U., & Liu, J. S. (1999). Does Microbial Life Always Feed on Negative Entropy? Thermodynamic Analysis of Microbial Growth. *Biochimica et Biophysica Acta (BBA)-Bioenergetics*, 1412 (3), 191-211.
- Watson, J. D. (2001). *The Double Helix: A Personal Account of the Discovery of the Structure of DNA*. New York: Touchstone.
- Weber, B. H. (2010). What is Life? Defining Life in the Context of Emergent Complexity. *Origins of Life and Evolution of Biospheres*, 40 (2), 221-229.
- Wilkins, M. H. F. (1963). Molecular Configuration of Nucleic Acids. *Science*, 140 (3570), 941-950.
- Yoxen, E. J. (1979). Where does Schroedinger's "What is Life?" Belong in the History of Molecular Biology? *History of Science*, 17(1), 17–52.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.12.2020
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 05.04.2021

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

FARABİ'NİN EĞİTİM FELSEFESİ BAĞLAMINDA DİN VE FELSEFEYİ KONUMLANDIRIŞI

Celal YEŞİLÇAYIR*

Öz: Antik Yunan Felsefesi ile İslam dini arasında sentez inşa etmeye çalışan Farabi, sonraki dönemlere oldukça zengin bir düşünsel miras bırakmıştır. Onun düşünsel mirası bağlamında eğitimle ilgili kaleme aldığı düşüncelerin de önemli bir payının olduğu anlaşılmaktadır. Onun eğitim felsefesi, siyaset ve ahlak anlayışları ile yakın bir ilişki içinde olmakla birlikte bu alanda belirgin bir biçimde karşımıza çıkan iki unsur din ile felsefedir. Böylelikle onun, söz konusu sentezci yönetime eğitimle ilgili düşünceleri çerçevesinde de başvurduğu ortaya çıkmaktadır. Elinizdeki çalışmada Farabi'nin din ve felsefeyi eğitim alanında nasıl konumlandığına ele alınıp, irdelenmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda toplumun birliğini sağlama ve insanların yetkinleşmesi sürecinde din ile felsefeye yüklenen anlamlar serimlenmektedir. Son tahlilde ise onun eğitim felsefesinde din ile felsefenin kendi aralarında nasıl ilişkilendirildiğinin ve derecelendirildiğinin de tartışılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Farabi, sentez, eğitim, din, felsefe

FARABI'S POSITIONING RELIGION AND PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

Abstract: Trying to build syntheses between Ancient Greek Philosophy and Islam, Farabi left a very rich intellectual legacy to later periods. It is understood that the thoughts he wrote about education in the context of his intellectual legacy also had an important share. Although he is in a close relationship with his educational philosophy, politics and moral understanding, the two elements that we encounter prominently in this field are religion and philosophy. Thus, it is revealed that he also applied to the synthesizer method in question within the framework of his thoughts on education. In the present study, it is aimed to address and examine how Farabi positioned religion and philosophy in the field of education. In this context, the meanings attributed to religion and philosophy in the process of ensuring the unity of society and

* Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Türkiye | Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Turkey

celalyesil@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3132-920X

Yeşilçayır, C. (2021). Farabi'nin Eğitim Felsefesi Bağlamında Din ve Felsefeyi Konumlandırışı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 52-64.

empowerment of people are displayed. In the final analysis to discuss how religion and philosophy are associated and graded among themselves in his philosophy of education.

Keywords: Farabi, synthesis, education, religion, philosophy

1. Giriş

Felsefe ile eğitim arasında kadim temellere dayanan bir ilişkiselliğin olduğu bilinmektedir. Öyle ki varlığı anlama çabası içinde olan felsefe için bilginin inşası önem arz etmektedir. Söz konusu bilgisel süreçler aynı zamanda eğitim faaliyetlerinin doğuşu adına gerekli zeminin hazırlanmasını sağlamıştır. Bununla birlikte filozofların varlığı anlama sürecinde ortaya çıkan düşüncelerin başkalarına aktarılması için eğitim ve öğretim süreçlerine de gereksinim duyulmuştur. Diğer taraftan Antik Çağ filozoflarının eğitime verdikleri önem, felsefe ile eğitim arasındaki ilişkiyi daha da belirgin bir hale getirmiştir. Söz gelimi Antik Çin'in ünlü filozoflarından *Konfüçyüs*'ün (M.Ö. 551-479) iyi insan ve iyi yurttaş olmak bakımından eğitime çok önem verdiği bilinmektedir. Şu halde o, başta ahlak olmak üzere birçok erdemin eğitim yolu ile çocuklara ve gençlere aktarılabilceğini savunmuştur. (Komşu, 2011, s. 29) Antik Yunan'da ise Sokrates'in (469-399) eğitim faaliyetleri adına "diyalog" anlayışını geliştirdiği ve bu anlayışın günümüzde "Sokratik Yöntem" olarak adlandırıldığı bilinmektedir. (Komşu, 2011, s. 39) Sonraki dönemlerde ise felsefe ile eğitim arasındaki ilişkinin daha sistematik bir hal almaya başladığı ve "eğitim felsefesi" adıyla bilinen felsefe disiplinin oluştuğu anlaşılmaktadır. Özü itibarıyla eğitim felsefesi, eğitimin neliği, mahiyeti, amacı ve süreçlerini felsefi bağlamda ele alan bir disiplindir.

Eğitim felsefesi, yalnızca felsefe alanı ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda eğitim bilimleri bakımından da oldukça önemsenen bir disiplin haline gelmiştir. Böylelikle eğitimde filozofların ileri sürdüğü kuramsal düşüncelerden nasıl kazanımlar elde edilebileceği temel bir sorunsal olarak belirginleşmiştir. Filozofların eğitimin nasıl icra edilmesi gerektiği hususunda ileri sürdükleri fikirler eğitim felsefesinin özünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda eğitimde yöntem, eğiticilerin tutumu, eğitim müfredatı gibi konular ön plana çıkmaktadır. Diğer taraftan eğitim ile insan olmak arasında doğrudan bir ilişki kuran düşünürler ile karşılaşmaktadır. Söz gelimi Erasmus tarafından ortaya atılan "İnsan doğulmaz, insan olunur." sözü insanlaşmak bakımından eğitimin önemine işaret etmektedir. (Erasmus, 1985, s. 304) Benzer biçimde Kant'ın "İnsan, yalnızca eğitimle insan olabilir." ifadesi insan olmak ile eğitim arasındaki vazgeçilmez bağa vurgu yapmaktadır. (Kant, 1803, s. 11) Bununla birlikte sadece İslam coğrafyasının değil, bütün bir felsefe tarihi adına önemli bir filozof olan Farabi, eğitim felsefesi bağlamında önemli fikirler kaleme almıştır. Kaleme aldığı eserlerin ve ileri sürdüğü fikirlerin niteliğine istinaden *Muallim-i Sani* olarak adlandırılan Farabi, özellikle Yunan felsefesinin İslam düşüncesine aktarılmasında başat rol oynamış bir düşünürdür. (Kılıç, 2015, s. 64)¹

¹ Farabi, ilimlerin başı (*reîsü'l-'ulûm*) olarak gördüğü Aristoteles mantığını İslâm dünyasına tanıtmıştır. Bu yüzden kendisine "el-Muallimü's-sânî" (İkinci Öğretmen) unvanı verilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Fârâbî'ye Niçin "İkinci Öğretmen" Adı Verilmiştir?*, Çev. Süleyman Tülücü, Diyanet İlmî Dergi, Ocak Şubat Mart 1993, 29 (1), ss. 51-5.

Elinizdeki çalışmada Farabi'nin eğitim felsefesi bağlamında kaleme aldığı düşüncelerin din ve felsefe ilişkisi bakımından analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Bu çerçevede temel olarak onun *Medinetül Fazıla (Erdemli Şehir)* ve *Tahsîlü's-saâde (Mutluluğun Kazanılması)* adlı eserlerinden faydalanılmaktadır. Bu konuya yönelmemizin temel nedeni ise Farabi'nin eğitimle ilgili düşüncelerinin akademik ve entelektüel çevrelerce yeteri kadar bilinmemesidir. Bu çerçevede çalışmamıza öncelikle onun felsefesinin genel karakteri analiz edilerek başlanacaktır. İkinci aşamada ise Farabi'nin eğitim anlayışı ele alınacaktır. Sonraki aşamada ise din ve felsefenin onun eğitim felsefesi ile ilişkisi irdelenmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte din ve felsefe ilişkisi bağlamında onun eğitim anlayışında başat rol oynayan unsurun ne olduğunun tartışılması amaçlanmaktadır. Son tahlilde ise Farabi'nin eğitim felsefesi bağlamında ileri sürdüğü fikirlerden hangi çıkarımların yapılabileceği tahlil edilmektedir.

2. Ana Hatlarıyla Farabi'nin Felsefesi

Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzlug el-Farabi, (870-950) özellikle metafizik, mantık ve siyaset felsefesi alanlarında eserler kaleme almış bir filozoftur. Metafizik konularda Aristoteles'ten önemli ölçüde ilham alan Farabi, ontoloji ve teolojiyi ilişkilendirme çabası içindedir. Bu çerçevede onun Tanrı'nın sıfatları, Tanrı delilleri, varlıklar sınıflandırması ve Tanrı-evren ilişkisi gibi hususlarla iştigal ettiği anlaşılmaktadır. (Cevizci, 2015, ss. 241-45) Aristoteles'ten önemli ölçüde ilham alan Farabi'nin mantık alanında 1. *İlkeler*, 2. *Kanıtlanma* ve 3. *Sonuçtan oluşun* bir yöntemden söz ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede "zorunlu" ve "olası" olmak üzere iki tür akıl yürütmeden söz etmektedir. Onun mantık alanındaki düşünceleri "cedel" (diyalektik) yönteminin gelişmesi adına da önem arz etmektedir. (Ülken, 2015, s. 69, 70) Aynı zamanda onun dil ve mantık ilişkisini çözümlemeye yönelik eserler kaleme aldığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (Farabi, 2017) ve *Harfler Kitabı* (Farabi, 2008) adlı eserleri kaleme almıştır.

Diğer taraftan onun Antik Çağ'dan beri süregelen siyaset felsefesini İslam düşüncesi ile sentezlemeye çalışması, etkili bir filozof olarak anılmasında başat rol oynamaktadır. (Cevizci, 2015, s. 240) Onun düşüncesinde etkili bir alan olarak görülen siyaset felsefesinde ise siyaset ve ahlakın bir mütemadiyen ilişkilendirilmeye çalışıldığı dikkat çekmektedir. Arslan'a göre onun siyaset felsefesi politik olmaktan ziyade ahlaki bir karakter taşımaktadır. (Arslan, 2020, s. XII) Nitekim o, "Erdemli Şehir" olarak da bilinen *İdeal Devlet (el-Medinetül Fazıla)* adlı eserinde yurttaşların ahlaki bakımdan yetkinleşmeleri üzerinde durmaktadır. (Farabi, 2015, s. 98) Dolayısıyla onun felsefesinde siyaset ve ahlakı birbirine bağlama gayreti içinde olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Aynı zamanda o, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin hedefinin yurttaşlara erdemli tutumlar kazandırmak olması gerektiğini ileri sürmektedir. (Farabi, 2020, s. 31) Bu düşüncelerin oluşumunda Platon, Aristoteles, Plotinos gibi düşünürlerin yanı sıra İslam

İslam Dünyasında özellikle XIII. Yüzyıldan itibaren tercüme faaliyetlerinin artması ile birlikte Aristoteles'e Muallim-i Evvel (İlk Öğretmen) olarak anılmaya başladığı bilinmektedir. Farabi'nin eserlerinin ilmi derecesini Aristoteles derecesinde olduğunu düşünenler ona "İkinci Öğretmen" anlamına gelen Muallim-i Sani unvanını vermişlerdir. (Kılıç, 2015, s. 64)

düşüncesinin önemli etkileri söz konusudur. Diğer taraftan Stoacıların ahlaki bir bakış açısıyla ileri sürdükleri evrenselci siyaset anlayışının Farabi'nin düşünceleri üzerinde etkili olduğu ileri sürülmektedir. (Kurşunoğlu, 2018, s. 30) Nitekim o, "ideal devlet" düşüncesinde bütün milletlerin karşılıklı yardımlaşmasıyla birlikte erdemli, mükemmel evrensel devletin inşa edilebileceğinin altını çizmektedir. (Farabi, 2015, s. 98) Bu noktada onun *İdeal Devlet* adlı eserini kaleme alırken önemli ölçüde Platon'un *Devlet*'inden ve siyaset felsefesinden ilham aldığını ifade etmemiz gerekmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Farabi, Antik Yunan Döneminden Platon, Aristoteles ile Helenistik Dönemden Plotinos'un felsefelerinden etkilenmiş bir filozoftur. Bununla birlikte onun İslam düşüncesi ile felsefe arasında eklektik bir yapı inşa etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Onun söz konusu eklektik yönteminde Platon ve Aristoteles'in düşünceleri arasında çok fark görmediği anlaşılmaktadır. Arslan'a göre bunun en önemli nedeni Farabi'nin Aristoteles'in birçok eseriyle tanışmamış olmasıdır. (Arslan, 2020, s. XV-XIX) Diğer taraftan Farabi'nin çok sayıda dil bildiği, müzik alanında önemli çalışmalara imza attığı bilinmektedir. Aynı zamanda doğa bilimleri alanında yaptığı çalışmalar yaptığı ve bilimci yönünün yadsınamayacak derecede önemli olduğu anlaşılmaktadır. Filozofluğunun yanında bu kadar farklı alanda etkin bir isim olması nedeniyle onu bir *hezarfen*, *mütebahhir* ya da *polimat* olarak nitelendirmemiz yerinde bir tutum olacaktır. Bununla birlikte Farabi'nin felsefenin karakteristik özelliği olarak şu belirlemeleri yapmamız mümkündür: Öncelikle onun felsefesinin idealist bir özellik taşıdığına altını çizmemiz gerekmektedir. Şu halde onun mevcut durumu iyiye dönüştürmeye yönelik fikirler ileri sürmesi, felsefenin özüne uygun bir tutum olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. Bununla birlikte onun felsefesinde karşımıza çıkan iki temel unsurun din ve felsefe olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Böylelikle Farabi'nin, başta Yunan felsefesi olmak üzere, felsefe ve İslam dini arasında sentezci bir anlayış geliştirdiği ifade edilebilir. Onun söz konusu din ile felsefeyi uzlaştırma çabası bağlamında hangi unsurun belirleyici olduğu ise tartışmalı bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre onun düşünce sisteminde başat rol oynayan din ve felsefe sentezinin ve bu bağlamda hangi unsurun daha belirleyici olduğunu irdelemeye çalışalım.

3. Farabi'nin Düşüncesinde Din ve Felsefe

Yaklaşık bin yıl süren Orta Çağ döneminde din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarının birçok örneği ile karşılaşılmaktadır. Özellikle IV. yüzyıldan itibaren Hristiyan teologlar/düşünürler tarafından dini dogmalara felsefi açıklamalar getirme anlayışının yaygınlaştığı görülmektedir. Bu çerçevede dinin temele alındığı ve felsefenin teolojinin altında konumlandırılmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Cevizci, bu dönemlerdeki din felsefe ilişkisini evin hanımı ile hizmetçisi arasındaki ilişkiye benzetmektedir. (Cevizci, 2016, s. 21) Buna göre evin hanımı Orta Çağ Avrupa'sında hâkim bir dini anlayış haline gelen Hristiyanlıktır. Hizmetçisi ise, dini doğruların açıklanması için başvurulan özellikle Antik Dönemde ortaya çıkmış olan felsefedir. Hatta "felsefe teolojinin hizmetçisidir" anlamına gelen "philosophia ancilla theologiae" mottosu Orta Çağ döneminde oldukça meşhur olmuştur. (Tokarev, 1988, s. 69) Bu noktada zikredilen

din-felsefe ilişkisinin Müslüman filozoflar tarafından da birebir miras alınıp alınmadığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle Müslüman filozofların dini temelli bir din-felsefe sentezine başvurup başvurmadıkları aydınlatılması gereken bir husus olarak belirmektedir. Bu bağlamda Farabi'nin söz konusu sorunsala yaklaşımı oldukça hararetli tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Onun düşünce sistemindeki iki ana unsur olan din ve felsefe ilişkisinde hangisinin belirleyici bir rol oynadığı önemli bir sorunsaldır. Arslan'a göre Farabi'nin iyi bir mümin olduğu bilinmektedir. (Arslan, 2015, s. 11) Aynı zamanda birçok kaynakta onun İslam dininin temel prensip olarak kabul ettiği iki dünya saadetini önemseyen bir bilge olduğu ve son tahlilde mistik bir karaktere sahip olduğu bilgisine rastlanmaktadır. Söz konusu özelliklerine istinaden onun dini temele alan bir anlayış ileri sürdüğü düşünülebilir. Diğer taraftan birçok Müslüman düşünür tarafından ona eleştiriler yöneltilmiştir. Nitekim Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde dini olgular ve felsefi düşünce arasında bir sentez inşa etmeyi amaçlayan Farabi'yi hedef almıştır. (Reçber, 2018, s. 18) Söz konusu eleştiriler göz önünde tutulduğunda Farabi'nin felsefi bilgiyi daha mı çok önemseydiği sorusu akıllara gelmektedir.

Farabi'ye göre toplumsal anlamda mutluluğun sağlanabilmesi için dinin vazgeçilmez bir önemi söz konusudur. Şu halde toplumun birliğinin sağlanabilmesi ve ortak mutluluğun hayata geçirilebilmesi için din ile Tanrı bilincinin öğrenilmesi gerekmektedir. (Türksever ve Çiçek, 2018, s. 23) Bununla birlikte o, Tanrı'yı "İlk Olan, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir." biçiminde tarif etmektedir. (Farabi, 2015, s. 45) Ona göre bütün varlık ilk olandan (Tanrı) sudur etmek suretiyle vücut bulduğundan var olan her şey onun bir parçasıdır. Dolayısıyla onun düşüncesinde varlık bir ve tektir. Diğer bir ifadeyle "gördüğümüz her şey bir ve tek olan asli varlığın bir suretidir." (Farabi, 2015, s. 45, vd.) Söz konusu gerçeklik anlayışına istinaden Farabi, Tanrı'nın yasaları ile filozofların yasalarının da bir ve aynı şey olduklarını ileri sürmektedir. Şu halde Tanrı yasaları ve felsefe yasaları aynı şeyin farklı bakış açısıyla görülmesidir. Bununla birlikte o, peygamber ile filozofun da bir ve aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Böylelikle onun din ile felsefe arasındaki sentezci anlayışının özdeşliğe dayandığını ifade etmemiz gerekmektedir. (Arslan, 2020, s. XX, XXI) Farabi'nin varlık anlayışının temelini yerleştirdiği bu ilke onun din ve felsefe arasında kurduğu ilişkiyi anlamak bakımından önem arz etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Farabi'nin felsefesinde tek bir gerçeklik vardır. Şu halde o, din ve felsefeyi aynı gerçekliğin iki çeşit görünümü olarak tanımlamaktadır. Kendi ifadesiyle "İkisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verir". (Farabi, 2020, s. 44) Bununla birlikte o, söz konusu ikiliğe açıklık getirmek için felsefede aklın, dinde ise hayal gücünün önemli olduğunu vurgulamaktadır: "Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla veya tasavvura dayanarak bilgi verdiği her konuda, din *hayalgücüne* dayanan bilgiler verir." (Farabi, 2020, s. 44) Onun söz konusu anlayışının temelinde ise "avam" ve "havas" arasında yaptığı ayırım yatmaktadır. Buna göre avamın (halk) gerçeklik anlayışı hayal gücü ve iknayı önemseyen dine dayanmaktadır. Bu bilgiyi daha ileri bir seviyeye taşıyabilecek kapasitedeki havas (seçkinler) ise, gerçeğin

anlaşılmasında akılsal olana ve kanıtlara başvurur.” (Farabi, 2020, s. 42) Dolayısıyla aynı gerçekliğin halk ve seçkinler nazarında iki farklı algılanışı söz konusudur. Onun bu ayrımı daha sonraları İbn Sina ve İbn Rüşd gibi düşünürler tarafından da kabul görecektir. Zikredilen düşüncelerine istinaden Farabi'nin dini olguların felsefi yorumlarını yaptığını iddia etmemiz mümkündür. Şu halde burada İslam dininin yaratılış anlayışı ile Yeni-Platoncu sudur teorisinin bir uzlaşımının sağlanmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Onun din ve felsefe ilişkisine değindikten sonra eğitim felsefesini ve zikredilen iki unsuru konumlandırışını tartışmaya geçebiliriz.

4. Farabi'nin Eğitim Felsefesi

Felsefe tarihi incelendiğinde eğitime dair fikirler ileri süren birçok düşünürün olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi J. J. Rousseau'nun *Emile yahut Eğitim Üzerine* adlı eserinde okulda ezberle dayanan bir eğitim anlayışı yerine doğaya dönmenin önemine dikkat çekilmektedir. (Rousseau, 2014) Farabi ise, her ne kadar “eğitim” başlıklı bir eser kaleme almış olmasa da onun eğitim hakkında ileri sürdüğü fikirlere birçok eserinde rastlamak mümkündür. Alan yazında metafizik, mantık, siyaset ve hatta müzikle ilgili düşüncelerine dair birçok kaynağa rastlanmasına rağmen onun eğitime anlayışı ile ilgili sınırlı sayıda kaynağın olduğu dikkat çekmektedir. Akyüz'e göre Farabi, eğitimle ilgili önemli düşünceler kaleme almış ender filozoflardan biridir. Çünkü o, eğitimin mahiyeti, yöntemi ve amaçları gibi birçok konuda oldukça ileri görüşlü fikirler ileri sürmüştür. Onun eğitimle ilgili düşünceleri çok az bilinmektedir ve eğitim tarihçilerinin ondan söz etmemesi büyük bir eksikliktir. (Akyüz, 2019, s. 81) Bu noktada Farabi'nin eğitim anlayışını özgün kılan etmenlerin neler olduğu sorusu akıllara gelmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Farabi'nin eğitim felsefesi, onun siyaset felsefesi ile paralel bir biçimde gelişmektedir. O, felsefesinin diğer alanlarında olduğu gibi eğitim felsefesi bağlamında da Platon'dan önemli ölçüde etkilenmiştir. Platon, *Devolet'*te yurttaşların meseleleri çözmesinin yolunun iyi eğitimden geçtiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda “Bir devlet işe iyi başladı mı, sudaki halkalar gibi düzenle genişler. Kusursuz bir eğitim ve öğretimden değerli varlıklar çıkar.” ifadelerine yer vermektedir. (Platon, 2012, s. 120) Benzer biçimde Farabi'nin eğitim anlayışında devlete düşen sorumluluklar ve yurttaşların eğitim yoluyla yetkinleşmeleri dile getirilmektedir. Şu halde yurttaşların yetkinleşerek ideal bir devlet düzeni oluşturmaları bakımından eğitim anlayışının vazgeçilmez bir önemi söz konusudur. Dolayısıyla Farabi'nin eğitim felsefesinin idealist bir karakter taşıdığını ifade etmemiz yerinde bir tutum olacaktır. Bireylerin eğitim yoluyla yetkinleşerek, erdemli şehrin erdemli yurttaşları olabilmeleri mümkündür. Onun mevcut durumun iyileştirilmesine yönelik bir eğitim düşüncesi geliştirmesini felsefi anlamda özgün bir anlayış olarak karşımıza çıkarmaktadır.

Bununla birlikte Farabi'nin öğretim (*talim*) ile eğitimi (*te'dib*) birbirinden ayırması eğitim felsefesi bakımından önemli bir husus olduğunu iddia edebiliriz. Öğretim millet ve şehirlerde (devlet) teorik erdemler oluşturmaya yönelik iken, eğitim ahlaki erdemlere ve pratik sanatlara yöneliktir. Öğretim için sözlü anlatım yeterli iken, eğitimde söz ve fiil (eylem) birlikte icra edilmelidir. Ayrıca öğretim sürecinde öğrenende bir şeyin bilgisinin oluşması amaçlanmaktadır. Eğitimin temel amacı ise bireylere ahlaki bakımdan

alışkanlıklar kazandırmaktır. (Farabi, 2012, s. 52; 2020, s. 33) Farabi'nin söz konusu ayırımında önceliğin nefis ve ahlak eğitimine verildiği anlaşılmaktadır. Bu süreç çocukların küçük yaşlardan itibaren edinmeleri gereken ideal davranış modellerini içermektedir. Öğretim ise, teorik ilimleri içerdiğinden eğitimden sonraki aşamaya tekabül etmektedir.

Farabi'ye göre eğitim bir ülkede yaşayan bireyler için elzem derecesinde önemlidir. Çünkü insanların mutluluğa ulaşabilmeleri için mutlak surette bir öğretmene ve kılavuza ihtiyaçları vardır. Bununla birlikte insanların gerçek mutluluğun geçici dünya hevesleri olmadığını farkına varmaları gerekmektedir. Şu halde gerçek mutluluk elde dileyebilmesi için mutlak iyiliğin farkına varılabileceği eğitim anlayışının hayata geçirilmesi gerekmektedir. İnsanlar farklı yeteneklerle dünyaya geldiğinden bazıları gerçek mutluluğun ne olduğunu anlamda daha meziyetli olabilirler. (Aydın, 2010, s. 126-28) Yurttaşların yetkinleşmesi için temel bir gereksinim olan eğitimin icra edilmesi görevi ise devlete düşmektedir. Bu husus, onun siyaset felsefesi ve eğitim felsefesi arasındaki vazgeçilmez bağı göstermek bakımından önem arz etmektedir. Bu noktada sözü onun eğitim felsefesi bağlamında din ve felsefeyi konumlandırışına getirmek yerinde olacaktır.

5. Farabi'nin Eğitim Felsefesinde Din ve Felsefe

Önceki bölümde Farabi'nin başvurduğu avam ve havas ayırımından söz ettik. Ona göre insanlar gerçekliğin algılanış biçimindeki farklılığa istinaden ikiye ayrılmaktadırlar. Bununla birlikte onun herkesin doğuştan farklı yetilerle dünyaya geldiği savı, söz konusu avam-havas ayrımı destekleyen bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda doğuştan yöneticilik yeteneği olanların eğitim yoluyla yetkinleştirilmesi fikri onun ideal eğitiminin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Şu halde erdemli şehrin (ideal devlet) yöneticileri, doğuştan bu mesleğe yatkın olmakla birlikte, donanımlı ve iyi yetiştirilmiş kişiler olması gerekmektedir. (Farabi, 2015, s. 100) Farabi, "ideal devlet" düşüncesi çerçevesinde, Platon gibi beden ile devlet arasında bir analogi kurarak, ülkeyi yönetecek olan hükümdarı insan bedenindeki kalbe benzettiği görülmektedir. (Farabi, 2015, s. 98) Buna göre yöneticideki zayıflıklar ya da eksiklikler doğrudan devletin kendisine zarar vereceğinden bu işe başlamadan önce eğitim yoluyla yetkinleşmeleri geçmeleri gerekmektedir. Ancak ahlaki olarak ve yönetim sanatı bakımından mükemmelleşmiş olan kişilerin ülke yönetimine geçmesi doğru olacaktır.

Yukarıda mutluluğun sağlanması bakımından devletin yurttaşlara sunacağı eğitimin önemine değindik. Bununla birlikte insanların mutluluğa erişmesi bakımından gerçekliğin bilgisinin vazgeçilmez bir önemi söz konusudur. Dolayısıyla onun ideal devlet düşüncesinde din ve felsefeden bağımsız bir eğitim anlayışından söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Farabi'nin eğitim anlayışında din ve felsefenin rolünün ne olduğu aydınlatılması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda onun avam ve havas ayrımının eğitim felsefesindeki rolünün serimlenmesi önem arz etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Farabi, "ideal devlet" düşüncesi minvalinde eğitimi, halk düzeyinde eğitim ve yöneticiler için eğitim olarak temel olarak ikiye ayırmaktadır. Bunlardan halka (avama) yönelik eğitim, sıradan insanlar için gerekli olan

dini eğitim unsurlarını içermektedir. Yönetici adaylarının tabi tutulması gereken eğitim ise daha ileri bir seviyede muhtevayı gerektirmektedir. Onun eğitim felsefesi çerçevesinde halkın eğitimi ve yöneticilerin eğitimini irdelemeye çalışalım.

5. 1. Halkın Eğitimi

Farabî'nin eğitim felsefesi çerçevesinde halkın eğitimini normal insanî eğitim olarak da ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede o, toplumsal düzenin ve birliğin sağlanabilmesi bakımından insanların birbirlerine olan gereksinimden söz etmektedir. Çünkü insanların hayatlarını idame ettirebilmeleri için gerekli olan bütün ihtiyaçları tek başlarına sağlamaları mümkün değildir. (Farabi, 2015, s. 97) Onun bu tezi insanın toplumsal bir varlık olduğu anlayışını (*zoon politikon*) ileri süren Aristoteles'i akllara getirmektedir. Bununla birlikte dinin halk için birleştirici ve mutluluğu sağlayıcı özelliğinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Şu halde dini eğitim ve dini bilgi, gerçekliği halk nazarında ortak misaller/temsiller yoluyla inşa etmeye yöneliktir. (Farabi, 2015, s. 117) Dolayısıyla sıradan halk/avam için dini eğitimin vazgeçilmez bir önemi söz konusudur.

Diğer taraftan sembollere ve misallere dayandığından dolayı dini bilgiyi halk düzeyine indirgenmiş felsefe olarak nitelendirmek mümkündür. (Aydın, 2010, s. 150) Halka yönelik dini eğitimde kanıtlama ve temellendirmeden ziyade simgelere/temsillere dayalı bir ikna yöntemi ön plana çıkmaktadır. Ona göre "Bunu nedeni, halkın çoğunluğunun (amme), ruhlarında ikna edici savlarla tesis edilmesi gereken bu ilkelerin ancak misallerini kavrayabilecek durumda olmasıdır." (Farabi, 2020, s. 34) Çünkü halkın inandığı şeyleri ayrıntılı olarak sınama ve kanıtlama gibi bir uğraşı söz konusu değildir. O, bu durumu "Avam, sınanmamış genel kanılara uygun düşen şeylerle yetinen veya bunlarla sınırlandırılması gereken gruptur." şeklinde ifade etmektedir. (Farabi, 2020, s. 41) Dolayısıyla Farabî'nin eğitim felsefesinde dini eğitimin halkı birleştirici ve bir arada tutucu bir özelliği söz konusudur. Çünkü dini unsurlar içinde ortak duygu ve düşünceleri barındıran temsiller önem arz etmektedir.

Bununla birlikte halkın eğitiminde kanıtlama ve temellendirmeye dayalı üst düzey bir felsefe bilgisine gereksinim duyulmamaktadır. Şu halde avamın tabi tutulacağı eğitim anlayışında gerçekliğin ve nesnelere misallerine başvurmak yerinde bir tutum olacaktır. Bu çerçevede eğitimcilerin halka yönelik eğitim sürecinde hayal gücü ve ikna yöntemine başvurması gerekmektedir. (Farabi, 2020, s. 42) Böylelikle halkın tabi tutulduğu eğitimde kanıt, delil ve sınama usulünü benimseyen felsefi bilginin yerini temsil ve misaller almaktadır. Bu nedenle Farabî'nin düşüncesinde dinin, avamın seviyesine indirilmiş felsefe olduğu savı ağırlık kazanmaktadır. Benzer bir biçimde din eğitimi halk düzeyindeki felsefe eğitimi olarak nitelendirmek mümkündür. O, söz konusu ilişkiyi "felsefe, çoğunluğun ruhunda olduğu zaman din olur." şeklinde ifade etmektedir. (Farabi, 2020, s. 47) Bu tutum aynı zamanda onun din ve felsefenin aynı hakikatin iki farklı görünümü olduğu savını da teyit eder mahiyettedir. Farabî'nin felsefesinde söz konusu hakikat anlayışının halk nazarındaki karşılığı ise, din alanına tekabül etmektedir. Dolayısıyla halka sunulacak olan dini eğitim, onların seviyesine uygun olacağı gibi toplumun birliğini de sağlayıcı bir mahiyettedir. Diğer taraftan

yönetici adaylarının tabi tutulacağı eğitimin ise dini bir içeriğe sahip olan halkın eğitiminden daha ileri bir düzeyde icra edilmesi gerekmektedir. Seçkinlerin/havasın alması gereken söz konusu eğitim, temsil ve misallerin üzerinde/ötesinde bunların temellerini araştırmaya/soruşturmaya yönelik olmalıdır.

5. 2. Yöneticilerin Eğitimi

Özü itibarıyla Farabi'nin düşüncesinde doğru bir biçimde anlaşılan din ile gerçek felsefe arasında bir farkın olmadığı anlayışı hâkimdir. (Arslan, 2015, s. 8) Onun bu savı yukarıda ifade etmeye çalıştığımız hakikatin birliği düşüncesi ile ilgili bir durumdur. Ona göre İslam'ı en üst seviyeden anlayabilmek ve iyi mümin olabilmek için doğru felsefeye yönelmek gerekmektedir. Bununla birlikte o, yönetici adaylarının eğitimi minvalinde tanrısallık ve felsefe unsurlarını bir araya getirmektedir. Bu bağlamda o, felsefenin (hikmetin) müminin kaybolmuş malı olduğunu ve nerede bulursa onu almasını gerektiğini ifade etmektedir. (Arslan, 2015, s. 10, 11) Farabi, söz konusu düşüncelerini "ideal devlet" düşüncesi çerçevesinde tartışmaktadır. Aynı zamanda o, insanların yetkinleşebilmeleri ve mutlu bir hayat yaşayabilmelerinin koşullarını araştırmaktadır. Bununla birlikte mutluluğun sağlanması çerçevesinde ülkenin yöneticilerinin yetkinleşmesi ve ideal bir düzeye ulaşması önem arz etmektedir. Aynı zamanda o, yönetici adaylarında olması gereken niteliklerin yanında onların iyi bir yönetici olabilmeleri için tabi tutulmaları gereken eğitimin mahiyetinden söz etmektedir. Farabi'ye göre devlet yönetimine namzet olan kişilerin her şeyden önce yöneticilik yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Öyle ki, hükümdarlık erdemine ancak özel erdemlere sahip olan kişiler nail olabilecektir. (Farabi, 2020, s. 35) Diğer taraftan o, halkın eğitimini "insanî eğitim" olarak nitelendirirken, yöneticilerin eğitimini ise "tanrısal eğitim" olarak ifade etmektedir. Bu noktada yöneticiler için söz konusu olan eğitimin niçin tanrısal bir özelliğe sahip olması gerektiği sorusu akıllara gelmektedir.

Farabi, tanrısal eğitimin mahiyetini *İdeal Devlet* adlı eserinde ele almaktadır. Buna göre eğitimlerinden önce herkes gibi edilgen bir akla sahip olan yönetici adayları, yöneticilik eğitimi ile birlikte bilfiil akla (edinilmiş/kazanılmış akıl) erişmiş olacaktır. Bilfiil akla erişen kişi ise, edilgen akılla faal akıl (tanrısal akıl) arasında bir seviyeye yükselecektir. Edinilmiş akla nail olan kişi ise tanrısal akılla doğrudan ilişki kurabilecek mertebeye erişmiş durumdadır. (Farabi, 2015, s. 103) Başka bir ifadeyle yönetici adayları, eğitim vasıtasıyla nebîlik özelliklerine haiz bir donanıma sahip olabilmektedirler. Farabi'nin peygamberlik makamı ile eş tuttuğu söz konusu yetkinleşme seviyesine ulaşabilmek bakımından eğitimin mahiyeti önem arz etmektedir. Edinilmiş akla ulaşabilen ve böylelikle tanrısal akıldan feyz alabilen kişi artık hükümdar/yönetici olma ehliyetini kazanmış demektir. Farabi bu yetkinleşme durumunda filozofluk ve peygamberlik özelliklerinin birleştiğini ileri sürmektedir. Kendi ifadesiyle "Bu insan Faal Akıl'dan edilgin akla taştan, feyz eden şeyle bilge insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür." (Farabi, 2015, s. 104) Böylelikle o, ideal devletin yöneticisi olabilecek kişilerin temel özelliklerine işaret etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Farabi'nin ideal yönetici tarifinde tanrısallık ve filozofluk iki temel özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda o "İlk Neden'in diğer

varlıklara nisbeti, erdemli şehrin hükümdarının onun diğer kısımlarına nispeti gibidir” (Farabi, 2015, s. 101) ifadelerine yer vermektedir. Böylelikle o, ilk neden olan Tanrı ile ülke yöneticisi arasında belirgin bir analogiye başvurmuştur. Buna göre tanrısal eğitimi başarmış bir kişi ile tanrısal âlemle bağ kuran peygamber eş değerdedir. (Medkûr, 1990, s. 80) Farabi'ye göre bütün varlık, belli bir kılavuza ihtiyaç duyduğundan ilk neden olan Tanrı'yı takip ve taklit etmektedir. (Farabi, 2015, s. 101) Evrende nasıl bir kılavuza ihtiyaç duyuluyorsa, bir ülkede hükümdarın önderliği o derece elzemdir. Çünkü hükümdarlar yönettikleri toplumu eğiterek, insanların karakterini şekillendireceklerdir. (Farabi, 2020, s. 35) Dolayısıyla tanrısal eğitim, halkı sonsuz mutluluğa hazırlayacak ve yönlendirecek olan yöneticileri yetiştiren bir süreç olmalıdır. Böylesi bir eğitimde hükümdar/yönetici adaylarının tanrısal özelliklerle donanımlı hale gelebilmesi önem arz etmektedir. Bu noktada yönetici adayının tabi tutulması gereken eğitimin mahiyeti nasıl olmalıdır? sorusu akıllara gelmektedir.

Farabi ideal eğitim düşüncesi bağlamında tanrısal eğitimin felsefi bir tarzda icra edilmesi gerektiğine dair önemli düşünceler ileri sürmektedir. Söz gelimi o, yönetici adaylarının eğitim sürecinde felsefenin önemini şu şekilde ifade etmektedir: “Eğer felsefe, yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, bütün diğer şartlar bu yönetimde mevcut olsalar bile, erdemli şehir hükümdarsız kalmış olacak, şehrin yönetimi ile meşgul olan kişi bir hükümdar olmayacak, şehir halkı helâk olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Eğer bu şehrin fiilî yöneticisine bağlı olacak bir filozof bulunmazsa, belli bir müddet sonra o şehir helâk olmakta gecikmeyecektir.” (Farabi, 2015, s. 107) Böylelikle Farabi'nin devlet yönetiminde felsefeyi elzem derecede önemli gördüğü ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle devlete yönetenlerin filozof olması ya da filozoflara akıl danışması önem arz etmektedir. Din ise toplumu ortak bir amaca yönlendirmek ve mutluluğu sağlamak için vazgeçilmez bir önem sahiptir. Farabi'ye göre aynı gerçekliğin iki türü olan din felsefeden toplumun/çoğunluğun ruhunda olanına din, kanun koyucunun ruhunda olanına ise felsefe denilmektedir. (Farabi, 2020, s. 47) Şu halde gerçekliğin seçkinler (havas) düzeyindeki temsili felsefeye alanına tekabül etmektedir. Bununla birlikte yönetici adaylarının felsefe eğitimine tabi tutulmaları, onları yönetim sürecinde tesirli ve ahlaki kanıtlar kullanabilmesi bakımından önem arz etmektedir. (Farabi, 2020, s. 37) Öyle ki, felsefe ilmi, gerçeklik konusunda kanıtlama ve temellendirmeyi ihtiva etmektedir. Bu bağlamda din eğitiminin halk düzeyine indirilmiş felsefe olmasına karşın felsefe, hükümdarlık seviyesine yükseltilmiş din eğitimidir diyebiliriz.

Böylelikle Farabi'nin eğitim felsefesi bağlamında din ve felsefenin vazgeçilmez unsurlar olduğu anlaşılmaktadır. Dini eğitim halkın eğitimi için önemli bir gereksinim olarak karşımıza çıkarken felsefe eğitimi seçkin zümreye yönelik eğitime tekabül etmektedir. Bu noktada seçkinlere/yönetici adaylarına sunulan eğitimde dini eğitimin yadsınması söz konusu değildir. Yönetici adaylarının tabi tutulduğu eğitimde dini eğitimin yanında onları yönetici olarak yetkinleştirecek ve faal akla yaklaştıracak olan felsefe eğitimi yer almaktadır. Dolayısıyla yönetici adaylarının eğitiminde din ve felsefeyi bir arada icra eden sentezci bir anlayışa başvurulduğu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Farabi'nin ülke yönetiminde peygamberlik özelliklerine sahip olan filozofun olmasını elzem

gördüğünden Platon'dan önemli ölçüde etkilendiği aşikârdır. Diğer bir ifadeyle o, Platon'un "filozof kral" anlayışını İslam dini ile sentezlemek suretiyle "peygamber ve filozof kral" anlayışı olarak dönüştürdüğü anlaşılmaktadır. Farabi'nin eğitim felsefesi bağlamında başvurduğu din ve felsefe unsurlarını konumlandırışını son tahlilde değerlendirmeye çalışalım.

6. Sonuç

Giriş kısmında Farabi'nin yalnızca İslam coğrafyasının değil bütün düşünce tarihinin önemli bir filozofu olduğundan söz ettik. Onu bu denli etkili bir düşünür yapan etmenlere eğitimle ilgili ileri sürdüğü fikirleri de eklemek gerekmektedir. Eğitim felsefesi bağlamında değerlendirildiğinde onun İslam dininin yanında Aristoteles, Platon, Yeni-Platonculuk ve Stoacılar tarafından etkilendiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte o, ideal bir eğitim anlayışı üzerinde durduğundan temel olarak Platon'un düşüncelerinden ilham aldığını ifade edebiliriz. Aynı zamanda o, İslam düşüncesindeki Yunan Felsefesinin etkisini bariz bir biçimde yansıtan bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Yunan Felsefesinin olduğu gibi yansıtılmasından ziyade İslam dini ile sentezlenmeye çalışıldığı dikkat çekmektedir. Farabi'nin bu teşebbüsü oldukça yeni bir anlayış olarak kayıtlara geçmiştir ve onun düşünce tarihinde önemli bir filozof olarak anılmasında önemli rol oynamaktadır. Bu çerçevede Farabi'nin din ve felsefe arasındaki ilişkilendirmesine dair bazı hususlar oldukça dikkat çekici mahiyettedir. Onun eğitim felsefesi çerçevesinde ele almaya çalıştığımız din ve felsefe ilişkisine dair şu değerlendirmeyi yapmamız mümkündür:

Din ile felsefenin insanların mutluluğunu sağlamaya yönelik ortak bir amaca yönelindikleri anlaşılmaktadır. Farabi, söz konusu iki unsurdan halka gerçek mutluluğu sağlayacak olanın din olduğunu ifade etmektedir. Havas olarak da ifade edilen seçkinler ve yöneticilere gerçek mutluluğu sağlayacak yol ise felsefeden geçmektedir. Bu ilişkide seçkinler zümresinin halk tabakasının üstünde konumlandırıldığı bariz bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Felsefe eğitimi ile yetkinleşecek olan yöneticiler sınıfı aynı zamanda halkın eğitiminden de sorumludurlar. Aynı zamanda yöneticilerin halka gerçek mutluluğu sağlayıcı düzenlemeleri de hayata geçirmeleri gerekmektedir. Çünkü felsefe eğitimi onları tanrısal akla yaklaştırdığından dolayı halkın hem peygamberi hem hükümdarı konumundadırlar. Buna göre Farabi'nin düşüncesindeki felsefe ve din derecelendirmesinin geleneksel anlayıştan oldukça farklılaştığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar belli bir felsefe din sentezinden söz edilse de bu ilişkide felsefe, tanrısallığa götüren bir yol olarak ele alınarak dinin üzerinde konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla onun dini, felsefi bir bakış açısıyla yorumlama çabası içinde olmasından dolayı bir teolog/ilahiyatçı olmaktan ziyade önemli bir filozof olarak anılmasının yolunu açmıştır diyebiliriz. Başka bir ifadeyle Farabi'nin düşüncesi, dini temele alan bir anlayıştan ziyade, felsefeyi sistemin tepesine yerleştiren, akılcı bir yöntemi içermektedir. Onun söz konusu düşünceleri sonraki dönemlerde başta Gazali olmak üzere birçok kesim tarafından eleştiriye tabi tutulacaktır.

Farabi'nin eğitim felsefesi bağlamında ele alınması gereken başka bir husus ise onun ideal bir anlayıştan söz etmesidir. Aynı zamanda bu tutumun bir ütopya olarak

yorumlanması mümkündür. Bununla birlikte onun eğitimle ilgili ileri sürdüğü fikirleri boş, hayali ve gerçekleşmesi imkânsız bir teori olarak bir kenara bırakmak doğru bir tutum olmayacaktır. Şu halde onun eğitim felsefesinden günümüze ve geleceğe yönelik hangi yorumların ve çıkarımların ele alınıp, tartışılabileceği üzerinde durulması gereken bir husustur. Böylelikle onun eğitimle ilgili düşüncelerini birçok alanda farklı kazanımlara dönüştürmek mümkün olabilecektir. Söz gelimi onun eğitimi ahlaki bir bağlamda ele alması ve bununla birlikte toplumu iyiye tekâmül ettirici niteliğini ön plana çıkarması şüphesiz günümüz bağlamında önemsenmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Netice itibarıyla Farabî'nin eğitim felsefesinin onun düşünsel mirası çerçevesinde önemsenmesi gereken bir alan olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Y. (2019). Farabî'nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences*, 15 (2) , 81-88.
- Arslan, A. (2015). Çevirenin Takdimi, Farabi Hakkında, Farabi. *İdeal Devlet, el-Medinetül Fazıla* içinde (ss. 7-29). (A. Arslan, çev.). İstanbul: Divan Kitap.
- Arslan, A. (2020). Giriş, Ortaçağ İslam ve Batı Dünyasında Siyaset Felsefesi, Farabi, *Mutluluğun Kazanılması* içinde (ss. V-XXVII). (A. Arslan, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aydın, H. (2010). Dinî-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası, *Kelam Araştırmaları* 8 (1), 123-150.
- Cevizci, A. (2015). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2016). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Erasmus, D. (1985). A Declamation on the Subject of Early liberal Education for Children. De Pueris Statim ac Liberaliter İnstituendis Declamation. J. K. Sowards (ed.) *Collected Works of Erasmus* (vol. 26, 291-346). (B. C. Verstraete, trans.), Toronto: University of Toronto Press.
- Farabi (2008). *Kitâbü'l Hurûf / Harfler Kitabı*. (Ö. Türker, çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi (2012). *Kitâbu'l-Burhân*. (Ö. Türker ve Ö. M. Alper, çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Farabi (2015). *İdeal Devlet, el-Medinetül Fazıla*. (A. Arslan, çev.). İstanbul: Divan Kitap.
- Farabi (2017). *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. (Y. Aydın, çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Farabî. (2020). *Mutluluğun Kazanılması*. (A. Arslan, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kant, I. (1803). Über Pädagogik, Königsberg. *Deutsches Textarchiv* (1-102).
http://www.deutschestextarchiv.de/kant_paedagogik_1803/11, Erişim Tarihi:
26.11.2020.

Kılıç, C. (2015). *İslam Felsefesi Tarihi*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Komşu, U. C. (2011). Konfüçyüs ve Sokrates'in Eğitim Felsefelerinin Yetişkin Eğitimi Açısından Karşılaştırılması, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12 (4), 25-54.

Kurşunoğlu, M. S. (2018). Farabî'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille', *Mavi Atlas*, 6 (Özel Sayı), 29-62.

Medkûr, İ. (1990). Farabi. M. M. Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi*, cilt: II, 67-86. (O. Bilen, çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.

Nasr, S. H. (1993). Fârâbî'ye Niçin "İkinci Öğretmen" Adı Verilmiştir? (S. Tülücü, çev.), *Diyabet İlmî Dergi*, 29 (1), 51-56.

Platon (2012). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Reçber, M. S. (2018). Din Felsefesi, Kılıç, R. ve Reçber, M. S. (ed.), *Din Felsefesi El Kitabı* (13-28). Ankara: Grafiker Yayınları.

Rousseau, J. J. (2014). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. (Y. Avunç, çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Türksever, E. ve Çiçek, M. (2018). Farabî'nin Düşünce Dünyası İçerisinde Din ve Felsefe İlişkisi, *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2), 21-27.

Tokarev, S. A. (1988). Hıristiyanlık, (O. Gülkaya, çev.), *Felsefe Dergisi*, 88 (3), 58-72.

Ülken, H. Z. (2015). *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 25.11.2020

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 06.04.2021

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

TAYLOR'IN LİBERAL ANLAYIŞINDA AHLAK, DİL VE POLİTİKA TEORİLERİNİN ETKİLEŞİM NOKTALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Pınar TÜRKMEN BİRLİK*

Öz: Charles Taylor, içinde yaşadığı kültürün ve genel anlamda Batı dünyasının yaşadığı sorunları, ortaya koyduğu liberal politika anlayışı kapsamında çözüme ulaştırmaya çalışan önemli bir yirminci yüzyıl düşünürüdür. Politika felsefesinin yerini politika yapma eğilimine bıraktığı yirminci yüzyılda, Taylor ortaya koyduğu anlayış ile bu eğilimden kendini ayırır. Ona göre, yaşadığı çağın sorunlarının üstesinden gelebilmek için ortaya konulan tezlerin ahlaki bir motivasyona da sahip olması gerekir. Dolayısıyla Taylor için yapılması gereken şey, modernitenin insan doğasında birtakım ahlaki sezgilerin varolduğu tezine geri dönmek ve dilin dolayımında kendini bulan insanı, ahlaki bir varlık olarak düşünmektir. Taylor'a göre, dili kullanarak kendini ve içinde bulunduğu durumu yorumlayan bir hayvan olarak insan, pratik aklın yol göstericiliğinde, sahip olduğu ahlaki sezgilerden hareketle, yönünü bulmaya ve yaşadığı bu süreci ifade eden kendi anlatısını oluşturmaya çalışır. Taylor'ın arzu ettiği liberal toplumun yapı taşı oluşturacak olan bu birey, ahlaki alanda yolunu, ahlaki sezgilerinden hareketle keşfettiği "iyi" anlayışı ile belirler. Bu "iyi" anlayışı temelde dilin dolayımında kendini gösteren "hermeneutik döngü" anlayışı ve insan doğasının diyalojik karakteri kapsamında kendini gösterir. Kişi hermeneutik döngü sayesinde, hem kendi iyisini hem de içinde yaşadığı toplumun iyisini kavrayan, bu iyiyi yeniden yorumlayabilen bir benlik anlayışına sahip olur. Böylece Taylor'da dilin dolayımında, kişinin ahlaki olarak sahip olduğu kendi "iyi" anlayışı ile ilişkilerinin yönünü belirleyen "kamusal iyi" anlayışı içiçe geçmiş olur. Bu bağlamda çalışmamız, Taylor'ın anlayışında ahlak, dil ve politika üçlüsünün birbirleriyle temasta olduğu bu noktaları göstermeyi ve onların birbirleri ile nasıl bir ilişki kurduğunu serimlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, ahlak, dil, politika, iyi

* Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | İzmir Democracy University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Turkey

pinar.turkmenbirlik@idu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0003-1099-5737

Türkmen Birlik, P. (2021). Taylor'ın Liberal Anlayışında Ahlak, Dil ve Politika Teorilerinin Etkileşim Noktaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 65-82.

AN EVALUATION ABOUT THE INTERSECTION POINTS OF MORAL, LANGUAGE AND POLITICAL THEORIES IN TAYLOR'S LIBERAL PERCEPTION

Abstract: Charles Taylor is an important 21st century-thinker who tries to solve the problems of the culture he is living in and of the Western world in general within the liberal policy context. In the 21st century, in which political philosophy has given its place to making policy, Taylor spares himself from this tendency with the perception he reveals. According to him, it is necessary for the revealed theses to have, also, a moral motivation in order to be able to cope with the problems of the age he is living in. Therefore, the thing to be done by Taylor is to turn back to the modernity's thesis that there are some moral intuitions in human nature and to think the human being, having found itself in language mediation, as a moral existence. According to Taylor, a human being as an animal interpreting themselves and the situation, they are in by using the language, tries to find their direction and form their own narration expressing this period they experienced, under the guidance of practical mind and depending on moral intuitions they have. This individual to form the building block of liberal society Taylor desires determined their path in a moral direction with the perception 'good' he discovered depending on moral intuitions. This understanding of 'good' reveals itself within the understanding of 'hermeneutic cycle' showing itself mainly in language mediation and dialogical character of human nature. The person gets an understanding of self that comprehends both his good and that of the society he lives in and that can interpret this good again, thanks to hermeneutic cycle. Therefore, in the mediation of language in Taylor, the human's own-choice "good" understanding and "public good" understanding that determined the direction of relationships become intertwined. Within this context, our study aims to show the points that moral, language and politics triple are in touch with each other in Taylor's understanding and to make explosion of how these three are in relation to each other.

Keywords: Liberalism, moral, language, politics, good

1. Giriş

İçinde yaşadığımız çağın düşünsel atmosferini belirleyen iki ana tema mevcuttur. Bunlardan biri neredeyse alternatifsizliğini ilan eden liberalizm, bir diğeri de hakikat ile olan bağımızı keserek bizi ortak nesnel ölçütlerden yoksun bırakan postmodernizmdir. Aydınlanmacı politik rasyonalizmin ortaya koyduğu felsefi projelerin istenilen sonuçları vermemiş olması ve postmodernizmin bir sonucu olarak her türlü hakikatin kuşkuyla karşılanması karşısında, felsefi temellendirmeler hem yararsız hem de geçersiz olarak kabul edilmektedirler. Böylece çağdaş politik düşünce kapsamında liberal düşüncenin de felsefi olmayan bir liberalizm olacağı açıktır. Bu bakımdan çağdaş liberal düşünce, evrensellik iddiası taşımayan, kendini içinde kabul gördüğü toplumla sınırlayan bir özellik taşır. Peki felsefenin bu durum karşısındaki konumu nedir? Felsefe, bu süreç içerisinde hemen hemen tamamıyla realizmin reddedildiği ve hermenötüğün egemen olduğu bir alana dönüşmüştür. Bir başka ifade ile felsefenin kurucu etkinliği yerini, yorumcunun kendi öznelliğini yansıttığı ve yalnızca bunu yapmakla yetindiği bir betimleme etkinliğine bırakmıştır. Dolayısıyla politika felsefesinden politikaya doğru olan bu yönelim, liberalizmi bir *yeniden betimleme* etkinliği olarak konumlandırmıştır. Çalışmamız kapsamında ele alacağımız Charles Taylor ise, politika felsefesinden

politikaya doğru olan bu ana eğilimin dışında kalan bir düşünür olması ile ön plana çıkar. O, bu eğilimin dışında kalarak 'liberal' bir teori geliştirir.¹ Ancak Taylor'ın bu tavrı, onun klasik bir felsefe anlayışından yana olduğu anlamına gelmez. O da, tarihsel süreçte felsefenin geçirdiği dönüşüm ve bugünkü durumu konusunda Derridacı "felsefe dildir" tezini neredeyse bir veri olarak kabul etmiş görünür. Taylor da çağdaşı Richard Rorty gibi, felsefenin Hegel ile tarihsel bir dönüşüm geçirdiğini ve böylece onun Kant'tan, Kantçı evrenselcilikten kurtulduğunu düşünür. Bu bakımdan Taylor için de felsefe, evrensel, soyut ve zaman üstü hakikatin peşinden koşmayacak ve sadece yeniden betimlemeyle uğraşacaktır.

Taylor, postmodernizm dolayımında felsefenin geçirdiği bu dönüşümden, aklın yararsız ve geçersiz olduğu sonucuna ulaşmaz. Taylor'a göre, felsefe nasıl tanımlanırsa tanımlansın aklın bir ürünüdür. Bir başka ifade ile Taylor için, yeniden betimlemeleri nasıl yapacağımız, onları üreten şeyin ne olduğu, bu yeniden betimlemelerin her birinin kendi ölçütünün ne olacağı ve bu betimlemelerin birbirleriyle karşılaştıklarında içlerinden hangisinin tercih edileceğini belirleyecek olan ortak nesnel ölçütün ne olacağı gibi konularda mutlaka aklın rehberliğine ihtiyaç duyarız. Taylor'a göre, hermenötik, insanı, içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal bağlamında olumsal bir varlık olarak kavramamızı gerektiren felsefi bir etkinliktir. Aklın devre dışı bırakılması insanı içi boş ve tanımlanamaz bir hale getirir. Çünkü böylesi bir durumda insan kendi öznel yeniden betimlemeleri ile baş başa kalarak, kendi öznelliklerine kapanır ve göreceliğin bataklığına saplanır. Taylor'a göre, bu durumdan kurtulmanın tek yolu, evrenselcilikten kaçınmak için akli reddetmek değil, aklın, bizleri içinde bulunduğumuz somut gerçekliğe bağlayacağı hermenötik bir etkinliği olarak felsefeye sahip çıkmak, felsefi çözümler üretmektir. (1990, ss. 17-31) Ancak bu şekilde, ahlaki ve politik alandaki sorunlarımıza çözümler üretebiliriz. Bir felsefi etkinlik olarak hermenötik Taylor'da, liberal anlayışın dayandığı temel varsayım ve dayanakların yeniden gözden geçirilmesine dayalı bir eleştiri ortaya koymasının yanı sıra liberalizme ilişkin yaratıcı bir revizyon da ortaya koyabilmesinde önemli bir yere sahiptir. (West, 1989, s. 871)

Taylor'a göre, çağdaş liberal teoriler, hem ahlaki doğaya sahip bir birey anlayışı temelinde bireyciliği, hem de farklı kimliklere ilişkin tanınma taleplerini gözetten çoğulculuğu sağlamalıdır. Ayrıca çağdaş liberal teoriler bunları tesis ederken insanı içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullardan da soyutlamamalıdır. Çünkü Taylor'a göre insan, ahlaki bir doğaya sahip ve bir değer olarak kavranması gereken bir varlıktır. Taşdığı kimliği aracılığıyla belli değerleri savunan ve yaşama geçirmeye çalışan insan, bunu belli bir kültürün içerisinde sahip olduğu bu ahlaki doğa ile yapmaya çalışır. Bu

¹ Taylor, geleneksel liberal teorilerin ve postmodernizmin, çağımızın liberal demokrasilerinde karşılaşılan politik sorunlar karşısında yetersiz kaldıklarını ve gerçek anlamda çoğulcu bir liberal toplumun felsefi temellerini vermediklerini tespit etmiştir. Klasik liberal anlayışın aksine Taylor, toplumu bireyin kendi çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla bir araya gelen insanlardan oluşan bir yapı olarak görmemektedir. Buna göre Taylor kendi özgün liberal düşüncesinde, hem ahlaki doğaya sahip bir birey anlayışı temelinde bireyciliği hem de farklı kimliklere ilişkin tanınma taleplerini gözetten çoğulculuğu temin edecek, fakat bunları tesis ederken de insanı içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullardan soyutlamayacak bir anlayışı benimsemektedir.

bakımdan insanın taşıdığı kimliğin başkaları tarafından tanınması, oldukça önemlidir. Dolayısıyla Taylor'a göre ortaya konulacak olan liberal bir teoride, farklı kimliklere ilişkin tanınma talepleri mutlaka dikkate alınmalıdır.

Taylor'a göre, günümüz politika felsefecisinin yapması gereken şey, modernitenin yol açtığı bireycilik ve araçsal aklın egemenliği ile bu ikisinin politik alanda yol açtığı sorunlar üzerinde düşündürmektir. Bunu yapmadaki temel amaç ise, modern kültürün içinde bizler için hala olumlu olan unsurları, yani bu kültürün göz ardı edilen ahlaki doğasını ortaya çıkarabilmektir. Böylece ahlaki doğayı temel alan bir düzeltmenin peşine düşen Taylor, öncelikle, modernitenin en klasik tezlerinden biri olan, insan doğasında birtakım ahlaki sezgilerin varolduğu tezine geri döner. Burada ahlaki bir varlık olarak insanın ne olduğunu göstermeye çalışır. Böylece insan doğasında bulunan ahlaki sezgilerden hareketle bir ahlaki alan tesis etmeye çalışır. Bu ahlaki alan, modern birey anlayışının ihmal edilmiş ahlaki özünü ortaya çıkaracaktır. Taylor'ın bir ideal olarak ortaya koyduğu bu düşünce biçimi, otantiklik ideali'dir. 18. yüzyıl sonlarında modern toplumlara özgü bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkan otantiklik ideali, Taylor'da kendi içimizdeki bir ahlaki kaynağa kulak vermemiz gerektiği düşüncesinde kendini gösterir. (1991, ss. 26-9) Bu düşünce ise, beraberinde tözsel bir iyi anlayışını getirir. Bu sözü edilen tözsel iyi, insanlararası ilişkilerde ortaya çıkan ve bu ilişkilerin yönünü belirleyen kamusal iyidir. Dolayısıyla Taylor'a göre, bu ahlaki sezgiler yeni bir benlik anlayışının da temelini oluşturacaktır. Çünkü bu ahlaki sezgiler sayesinde birey, hem içinde yaşadığı toplumun ortak iyisini kavrayabilecek hem de bu iyiyi yeniden betimleyebilecek yeni bir benlik anlayışına sahip olabilecektir.

Bu benlik anlayışında Taylor'a göre insan, sahip olduğu ahlaki sezgilerden hareketle, yönünü bulmaya ve kendi anlatisını oluşturmaya çalışan bir canlı olarak konumlandırılır. İnsanın bunu gerçekleştirmesini sağlayan temel yetisi, aklın yanında sahip olduğu dilidir. İnsan, Taylor için kendini yorumlayan bir hayvandır. Bir başka ifade ile, insan dilin kendisine sunduğu zengin anlatım araçları sayesinde, kendini anlama ve böylece kimliğini tanımlama yeteneğine sahip bir varlığa dönüşür. Böylece, insanın ahlaki bir doğayla kendi kimliğini yaratma süreci, aslında ahlaki doğanın mümkün kıldığı bir değerlendirme süreci olarak karşımıza çıkar. Bu değerlendirme süreci, insanın çevresinde olup bitenleri değerlendirme ve onları yorumlama sürecidir. Bu bakımdan Taylor, kimliği hermenötik bir oluşum olarak konumlar ve bu özelliği ile insanın hayvandan ayrıldığını düşünür.

O halde öncelikle Taylor'ın ahlak teorisine yönelmemiz gerekir. Taylor'ın ahlak felsefesini ele almak ise aslında, onun felsefi antropolojisi ile kimlik anlayışını serimlemekle aynı şeydir. Çünkü onun felsefi antropolojisi özünde bir ahlak teorisidir ve bu teori bireyin kim olduğunu ve nerede durduğunu belirlemede önemli bir yere sahiptir.

2. Taylor'da Ahlak, Ahlaki Yönelim ve Kimlik Oluşumu

Taylor'ın ahlak teorisinin, dil ve politika teorileri ile olan ilişkisini anlayabilmek için öncelikle onun *ahlak* olarak neyi ortaya koyduğunu görmek gerekir. Taylor'ın,

modernite'nin birey anlayışının sonucu olarak gördüğü görecelik anlayışını eleştirmesi, onun Kant'ın 'moralitaet' adını verdiği, evrensel ilke ve ölçütlerden söz edilen ahlak anlayışını benimseyeceği anlamına gelmemelidir. Nitekim Kant'ın bu anlayışı, Taylor'ın arzulamadığı şekilde, ahlakı hem bireysel hem de apolitik bir şey olarak ortaya koymaktadır. Taylor'ın ahlak konusundaki düşüncelerini doğru ve tam bir şekilde anlamak için onun *Hegel: History and Politics* (1984) adlı eserine bakmak gerekir. Bu eserde, Taylor'ın ahlak anlayışının Hegel'in ortaya koyduğu ve "sittlichkeit" dediği anlayışla örtüştüğü görülür. Bunun temel nedeni Hegel'in ahlak anlayışının tam da Taylor'ın arzu ettiği şekilde, ahlaki yükümlülükleri temel alan, bir toplumsal etik sunmasıdır. (Taylor, 1984) Taylor'a göre toplumun ve tarihin bir parçası olan insan, içinde yaşadığı topluma karşı da birtakım ahlaki sorumluluklar yüklenmelidir. Bu ahlaki yükümlülükler, içinde bulunduğumuz topluma olan aidiyetimizin de temelinde bulunurlar ve bu bakımdan Hegel'in felsefesi, parçaları bir organizmanın parçaları ile ilgili daha iyi bir yaşama sahip olan devlet ya da topluma ilişkin olarak sunulur. (Bogdan, 2007, s. 441) Hegel'in arzu ettiği ve Taylor'ın da onu izlediği bu idealde, böylece bireylerin bütünüün amacından ayrı bir amaca hizmet etmeyeceği, dahası, daha iyi bir yaşamın bireysel bir parçası olabilmek için, kendi kimlikleri temelinde beliren daha iyi bir amaca hizmet edebilecekleri düşünülür. (1984, s. 86)

Bu açıdan bakıldığında Taylor'ın ahlak anlayışının, insanı tarihsel ve toplumsal bir bağlam içinde kavramak isteyen ve bu bakımdan da politik erimleri olan bir anlayış olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Taylor'ın bu noktadan hareketle etik-politika ilişkisini tesis edecek olduğunu şimdiden ifade edelim.

Taylor'a göre günümüzün otantiklik ideali, yumuşak göreceliğe teslim olmuş, kendinin dışında ve üstünde hiçbir şey kabul etmeyen bireylerin oluşturduğu bir kültürü resmetmektedir. Taylor, otantiklik idealinin sapkın hali olarak nitelendirdiği bu durumdan kurtulmanın tek yolunun, çağdaş ahlak felsefelerinin ortaya koyduğu birtakım düşünce biçimlerinden kurtulmak olduğunu ifade eder. Kendisinden kurtulması gereken bu düşünce biçimlerini Taylor şu şekilde belirler: Prosedürel etik anlayışı, ahlakın sınırlı sayıdaki temel nedenlere indirgenmesi, hakkın iyiye öncel kılınması. (1989, ss. 75-90) Bu üç özelliği dolayısıyla çağdaş ahlak felsefeleri, iyi yaşamın ne olduğu sorusunu, ilgi alanları dışına çıkarmakta, insan davranışlarının ahlaki olarak yargılanabilmesini sağlayan temel ölçütleri görmezden gelmekte ve hatta bu ölçütlerin imkânını bile reddetmektedirler. Taylor'a göre bu ölçütlerin ortadan kalkması, bireyin seçimlerinin tuhaf bir şekilde kendi başına bir değer olarak kavramasına neden olmakta, bu durum da onun diğerleriyle olan ilişkisini kesintiye uğratmaktadır. Taylor çağdaş ahlak teorilerinin ortaya koyduğu şekliyle otantiklik idealinin, bireyin kendi benliğinin içine kapanmasına ve böylece de onun toplumsal kimliğinin zayıflamasına neden olduğunu düşünür.

Bu bakımdan, Taylor için yapılması gereken şey, oldukça açıktır: İnsanlara aklın güçsüz olmadığını hatırlatmak ve böylece onları akıl yürütmeye sevk etmek; insanın diyalojik bir karaktere sahip olduğuna dikkat çekerek, başkalarıyla ilişkiye girmenin gerekli olduğunu göstermek. Taylor tüm bu düşüncelerinin temeline insan doğası anlayışını

yerleştirir. Ona göre insan doğasının önemi, sahip olduğu ahlaki sezgilerden kaynaklanır. Bu sezgilerin ise temel iki özelliği bulunur. İlki, bu sezgilerin bizde doğamız gereği zorunlu olarak bulunması, bir diğeri de bu sezgilerimizin içeriği konusunda uzlaşmanın son derece kolay olması. (Taylor, 1989, ss. 4-30) Dolayısıyla bu sezgiler, hem insan yaşamında temel bir rol oynamakta hem de kendileri ile ilgili yapılacak her türlü açıklama birbirleriyle uzlaşabilecek bir nitelik sergilemektedir. Onların birbirleriyle uzlaşabilir olmaları, ahlaki sezgilerimizi fiziksel ve biyolojik tepkilerimizden ayıran önemli bir unsurdur. Nitekim ahlaki sezgilerimiz, fiziksel ve biyolojik tepkilerimiz gibi, sahip olduğumuz doğal bünyemizin ürünü değildirler.

Taylor'a göre ahlaki sezgilerimiz doğrultusunda verili bir nesnenin belli bir özelliğine tepki verdiğimizde, bu tepkimiz ile bu söz konusu nesnenin özelliği arasında bir tür uygunluk ilişkisinin kurulması gerekir. Bu gerekli uygunluk ilişkisinin kurulması için insanın, akıl yürütme ve argümana ihtiyacı vardır. Taylor için bu noktada aklın devreye sokulmasının temel nedeni, tepkilerimizden bağımsız olarak, olası her durum karşısında ahlaki yargı vermemizi, eş deyişle bir uygunluk ilişkisinin olup olmadığını belirlememizi sağlayacak ölçütlerin ortaya konulabilmesidir. Taylor, bu akıl yürütme sürecinde ahlaki sezgilerimizin işlevini, birtakım ölçütler eşliğinde bize doğru ve yanlışın ne olduğu ile ilgili ayrımları ortaya koyacak bir değerlendirme olarak ifade eder. (Taylor, 1989, s. 4) Taylor'a göre, bu değerlendirme, kişisel istek ve arzularımızdan bağımsız bir şekilde gerçekleştirilir. Bunun nedeni, insanların birtakım ahlaki ayrımların farkında olmasıdır. İnsanın tüm eylemlerine değer ve anlam katan bu ahlaki ayrımlar, insana daha yüksek ve arzu edilebilir bir yaşamın olduğunu düşündürür. Dolayısıyla bir değerlendirme olarak karşımıza çıkan ahlaki sezgilerimiz, bazı niteliksel ayrımlarda bulunmamızı sağlar.

Taylor'ın ahlaki sezgilere ilişkin ortaya koyduğu bu düşüncesinin temelinde, ahlaki bir doğaya sahip insan anlayışı bulunur. İnsanların ortak olarak sahip oldukları bu ahlaki doğa ise, onların birbirleriyle kurdukları ilişkiden, insan değeri, onuru ve iyi yaşam hakkındaki ortak düşüncelerden ve statü-saygı kazanmamızı sağlayan özelliklerden kaynaklanır. İnsan ilişkilerinde belirleyici olan ahlaki doğamız sayesinde, yani ortak olarak paylaşılan bu düşüncelerin belirlediği ahlaki çerçeve aracılığıyla belli yaşam tarzlarını, eylemleri ve duygusal değişimleri diğerleriyle karşılaştırma imkânı buluruz. Onlara ilişkin birtakım niteliksel ayrımlar ortaya koyabiliriz. Taylor için bu niteliksel ayrımların bir diğer önemi, aynı zamanda insanlara iyi hayatın, yani yaşamaya değer olan hayatın ne olduğunu da göstermesidir.

Taylor'ın yararcılık ve görecelik anlayışlarından kaçınmasının temel nedeni, onların böylesine ideal bir yaşamın kendisini sorgulamayıp, sadece sıradan doyumlara ulaşmanın farklı tarzları arasında ayırım yapmakla uğraşmalarıdır. Bu sıradan uğraşları onları, ahlaki anlayışı değerlendirmeden uzaklaştırdığı içindir ki onlar, etik anlayışın kendisinden oldukça uzaklaşmışlardır. Böylesine bir anlayış, Taylor için, insan onuru anlayışı için de gerekli olan temeli sağlayamaz. Çünkü irade ve tutkular, tek başına insan yaşamını değerli ve anlamlı kılamazlar; bunun için, ahlaki bir doğaya ve iyi bir hayat anlayışına ihtiyacımız vardır. Ahlaki tepkilerimizi anlamlı kılmak ve insani ilişkilerimizi

rasyonel kılmak için ahlaki bir insan doğası ve bu doğayı temele alan ahlaki bir çerçeve gerekmektedir. (Taylor, 1989, ss. 56-74) Öte yandan Taylor için ahlaki gerçeklik, insan varlığına bağlıdır ve ahlaki akıl yürütme, insanların ortak olarak gerçekleştirdiği anlam ifade etme girişiminin bir sonucu olarak karşımızdadır. (Rosen, 1991, s. 188)

Taylor'a göre, insan kimliği, diyalojik karakteri dolayısıyla değerli ve iyi olanı, ilişkiler ve özdeşleşmeler çerçevesinde belirleyebilir. (1985b, ss. 23-6) Bu bakımdan Taylor açısından insan, ahlaki yönelimleri sayesinde doğru olan üzerinde diğerleriyle birlikte düşünüp taşınırken aynı zamanda kim olduğunu ve nerede durduğunu da belirlemektedir. Böylece Taylor, ahlak teorisini ortaya koyarken aslında, insanların diğerleriyle kuracağı ilişkinin rasyonalitesini tesis ederek, ortak ölçüt ve anlamlara dayalı bir toplumsal yapının temelini de atmak istemektedir.

Taylor'ın ortak ölçüt ve anlamlara dayalı bu toplum ideali, ahlaki bir doğa anlayışına sahip olan insan anlayışını gerektirir. İnsanın kim olduğu ve nerede durduğu soruları, bu toplum ideali için bir temel oluşturur. İnsanın sahip olduğu ahlaki yönelim, onun kim olduğu, yani kimliği hakkındaki anlayışının temel unsurlarından biridir. Örneğin, "sen kimsin?" sorusunun yöneltildiği insan, kendi muhataplarından oluşan bir toplumdaki potansiyel bir muhatap olarak konumlandırılmış olur. Bu sorunun muhatabı, başkaları ile olan ilişkilerini, toplumsal rolünü, bağlı olduğu düşünce biçimlerini ifade ederek bu soruyu yanıtlar. Açık ki, bu sorunun yanıtlanabilmesi için, insanın kim olduğu ve nerede bulunduğu hakkında bir fikrinin olması gerekir. Kişinin muhatapları arasındaki yerini ifade edecek olan bu yanıt, aynı zamanda onun ahlaki yönelimini de ortaya koyacak niteliktedir. Çünkü kişi kim olduğunun yanıtını verirken, ahlaki yöneliminin de bilincinde olması gerekir. Aksi takdirde insan, bu sorunun yanıtını tam anlamıyla veremeyecek, eş deyişle tam anlamıyla nerede durduğunu bilemeyecek ve bir kimlik krizi içerisinde olacaktır. O halde açık olan şudur ki, kimliğimiz, içerisinde bulunduğumuz toplum içerisinde bize neyin önemli, neyin önemsiz olduğunu gösterir. Bunu yapmak için ahlaki yönelimimiz doğrultusunda güçlü değerlendirmeler yapmamız gerekir. O halde hem muhataplarımız arasındaki yerimiz hem de güçlü bir değerlendirme süreciyle birlikte kendini gösterecek olan bu toplum ideali, öncelikle ahlaki yönelimimizin bir sonucu olarak karşımızda duracaktır.

Taylor, bu temel belirleme doğrultusunda yararcı, natüralist ve materyalist tüm görüşlerin ortaya koydukları kimlik anlayışlarının tutarsız ve geçersiz olduklarını ifade eder. (Taylor, 1989, ss. 332-45) Ona göre, bu tür görüşler, doğal ve maddi bazı nedenleri, ahlaki karar ve eylemlerimizin temelini yerleştirerek, onlara yönelik yapılacak olan rasyonel açıklamaları reddederler. Taylor, üzerinde anlaşılması ve ortak bir karara bağlanması zor olan açıklamalara başvuran bu görüşlerin, ahlaki bir nitelik taşıyamayacağını düşünür. Taylor, tutkularımız ve kör iradelerimiz üzerinden yapılan tüm bu açıklamaları, niteliksel ayrımları ve değerlendirmeleri reddetmelerinden ötürü ahlaki alanın dışında konumlandırır. (Taylor, 1989, s. 279) Çünkü Taylor'a göre, insanın kim olduğunu belirlemesi, yani kendi tavır ve durumunu anlaması, kendisinden tamamen bağımsız olan bir uzayda gerçekleşir. Taylor'ın söz ettiği bu uzay, ahlaki alanın kendisidir ve insan burada hem ahlaki yönelimini bulmaya hem de kendisini

anlamaya çalışır. (1989, s. 29) Bunu yaparken insan, çevresinde olup bitenleri anlamaya, yorumlamaya ve değerlendirmeye çalışır. Bir başka ifade ile insan sahip olduğu ahlaki doğa ve bu doğanın mümkün kıldığı karşılıklı bir değerlendirme süreci eşliğinde kendi kimliğini oluşturur. Böylece Taylor'ın ahlak teorisi kapsamında insan yaşamı "diyalojik" bir karaktere, insanın kimliği de "hermenötik" bir oluşuma sahip olması bakımından ele alınır. Nitekim Taylor, insanın sahip olduğu bu özelliği ile hayvandan ayrıldığını düşünür.

3. Ahlakın Diyalojik Karakteri ve Hermenötik Döngü

Taylor, ahlak teorisinin temel amacı olan otantiklik idealini hayata geçirmek ve bu idealin tam olarak ne olduğunu ifade edebilmek üzere öncelikle insan doğasının "diyalojik" bir karaktere sahip olduğu tezinin kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Göreceliğe teslim olmuş günümüz insanların, yaşamlarını özünden sapmış olan bu ideale uygun hale getirebilmek için, öncelikle insanların birbirlerine duyduğu ihtiyacı ortaya koymak gerekir. Taylor, bu düşünceden hareketle, insan doğasının diyalojik karakterini ön plana çıkarır ve bu konunun önemi üzerinde durur. Taylor'a göre, insanın kim olduğunu ortaya koyabilmesi, dilin kendisine sunduğu zengin anlatım araçları sayesinde mümkündür. İnsan davranışını belli bir anlam nosyonunun belirlediğini düşünen Taylor, buradaki belirleyici unsurun dil olduğuna dikkat çeker. İnsanların birbirleriyle iletişim kurabilmelerini sağlayan şey, ortak olarak kabul edilen bu anlam öbekleri, yani dilidir. Dil ise insanların ne kendi başlarına edinebildikleri ne de yaratabildikleri bir şeydir. Dilin gerek kazanımı gerekse de kullanımını mutlaka öteki ile ilişkiye girmeyi gerektirir. Örneğin, Taylor'ın (1989) "orijinal durum" (*the orijinal situation*) olarak nitelendirdiği ve "ben kimim?" sorusunun ortaya çıkış anını temsil eden bu en basit ve yalın durum bile iki kişinin birbiri ile olan diyalogunu gerekli kılar. (Chrzanowska, 2017, s. 4) Taylor'ın *Sources of the Self* te önemle vurguladığı nokta, kişinin kimliğinin bu orijinal durum içerisinde, ben kimim? sorusunun yanıtı çerçevesinde oluştuğudur. (1989) Taylor'ın "diyalog ağları" (*webs of interlocution*) olarak tarif ettiği bu orijinal durumda, kişinin kendi kimliğini belirlemede etkin olan şey, kişinin nerede durduğu ve kiminle konuştuğudur. (1989) Bu konu, yani kendilik (*selfhood*) fikrine ulaşmak için insanın diyalojik karakterine başvurulması fikri, Chrzanowska'nın da belirttiği gibi, Taylor'dan önce de rastladığımız bir düşünce yapısıdır. (Chrzanowska, 2017, s. 4) Kaldı ki, insanın diyalojik karakteri, modern hermeneutik düşüncede Hans George Gadamer ve Paul Ricoeur tarafından da önemle üzerinde durulan bir konu olmuştur. Buradaki düşünce yapısının en özlü haliyle, "bir soru soruluyorsa, bir yanıt bekleniyordur; dolayısıyla bu soru bir muhabata ihtiyaç duymakta, onu gerektirme ve ona işaret etmektedir" şeklinde ifade edebiliriz. Bu durumda insan aklının monolojik değil, diyalojik bir karaktere sahip olduğu ortaya çıkar. O halde, isteklerimiz, arzularımız, düşüncelerimiz ve amaçlarımızın kendisi üzerine yerleştiği bir temel olarak kimliğimizin oluşmasının, bizim için değerli ve anlamlı olan başkalarıyla ilişkiye girmeksizin mümkün olmadığını görmek gerekir. Diyalogun insan yaşamındaki önemine işaret eden Taylor, iyi ve iyi yaşam hakkındaki anlayışımızın nasıl ve neden ancak diyalogla, paylaşmakla şekillenip gelişeceğini ortaya koymuş olur. Böylece Taylor, insanın ahlaki doğasının taşıdığı diyalojik karaktere de

dikkat çekmiş olur. Burada Taylor'ın bu diyalojik karakter ile ilgili olarak dikkat çektiği bir başka husus, bu diyalogun insan yaşamı boyunca kesintisiz bir şekilde sürdürüldüğüne ilişkindir. Bir başka ifade ile, kendi kimliğimizi oluşturmamız, bir diyaloga girip ardından kendi başımıza devam edebileceğimiz bir süreç değildir. Öteki insanlarla girdiğimiz ilişkiler, diyaloglar ve mücadeleler, tüm yaşamımız boyunca devam eder. O halde bizim için değerli ve anlamlı olan diğerlerinin, bizim üzerimizdeki etkilerinden tamamıyla sıyrılmak mümkün değildir. (Müftüoğlu, 2000, s. 225)

Taylor'ın ortaya koyduğu bu dil anlayışı çerçevesinde, insanın ahlaki doğasını diyalojik olarak belirlemesi, onun kendi otantiklik idealini gerçekleştirebilmesi açısından oldukça önemlidir. Taylor, insanın ahlaki doğasının diyalojik karakterinin kabul edilmesinin iki önemli sonucu olduğunu düşünür: Çağdaş kültürün benlik-merkezli ve narsistik biçimlerini bertaraf etmek ve iyi, iyi yaşam ve değer hakkında doğru bir düşünce yapısına ulaşmak. (1991, s. 35)

Kimliğimizin oluşması ve korunmasının ömür boyunca kuracağımız diyaloglara bağlı olduğunu düşünen Taylor, başkalarıyla olan ilişkilerimizin kaçınılmaz oluşuna dikkat çekerek, benlik-merkezli ve narsistik düşünce biçimlerinin bu diyalog ve ilişkilere yeterince önem vermediğini düşünür. Otantiklik idealini özünden saptıran 'insani istek ve arzuların ön plana çıkarılması' durumu, insanın sahip olduğu değer ve anlamların sadece kendisinden kaynaklandığı anlamına gelir. Öznellikçiye yol açan bu durum, insanlar arasındaki farklılık, çeşitlilik, özgünlük, çokkültürlülük gibi temaların sahip oldukları anlamı yitirmesini de beraberinde getirir. (Taylor, 1991, s. 37) Bir diğer önemli konu da insanın yaşamındaki seçeneklerin anlamlarını yitirmesidir. Öznellikçiye yol açtığı bu durum, insanın iyi, iyi yaşam ve değer konuları hakkında, herkesin kendi seçiminin iyi ve değerli olduğu şeklindeki yanlış bir düşünceye yol açar. Oysa Taylor'a göre, iyi, iyi yaşam ve değer hakkındaki bazı seçenekler üzerinde insanın diğerleriyle birlikte düşünmesi gerekir. Ancak diğerleriyle birlikte bir diyalogun içerisinde kalınarak, biz onlar hakkındaki bazı seçeneklerin diğerlerine göre daha değerli ve anlamlı olabildiklerini görürüz. Taylor'a göre, seçim ancak seçeneklerin farklı değer ve anlamlar taşıdığı bilincinde olarak yapıldığında ideal halini alır. (Müftüoğlu, 2000, s. 229). Taylor'a göre, ahlaki bir çerçeve içinde yaşamda anlam arayan, kendini anlamlı bir biçimde tanımlamaya çalışan amil, doğasının ve toplumun gereği olarak bunu diğerleriyle birlikte, yani bir diyalog içerisinde gerçekleştirdiğinde tarihi gözetmiş ve dayanışma bağlarını da güçlendirmiş olur. (1991, ss. 39-40) Bu husus, Taylor'ın bozulmuş otantiklik idealinin, toplumsal bir etikten söz edememesinin temel nedeni olarak gördüğü bireycilik ve göreceliliğin direncini kırabilecek en önemli noktadır. Bu bakımdan Taylor, ahlakın diyalojik karakterinin dikkate alınmasını, hem bireyin toplumsal kimliğinin yeniden hayat bulması hem de toplumsal bir etikten söz edebilmesi açısından hayati bulur.

Taylor'ın ahlakın diyalojik karakterinin önemini ortaya koymak üzere başvurduğu bir diğer önemli kavram da "hermenötik döngü"dür. (1989, s. 29; 1985b, s. 26) Bu kavram, insanın anlamı betimlemede kullandığı sözcük dağarcığı ile duyguları ve amaçlarını betimlemede kullandığı sözcük dağarcıkları arasında yakın bir ilişki bulunduğunu

gösterir. Bu yakın ilişki, anlam, duygu ve amaçların sadece birbirleriyle olan ilişkisi çerçevesinde açıklanabilir olduklarını ifade eder. Taylor, onların birbirleriyle olan bu ilişkisini “hermenötik döngü” olarak tanımlar.

Hermenötik döngünün temele aldığı anlayış, “uygunluk ilişkisi”dir. Bu uygunluk ilişkisi, tepkiye neden olan nesne, tepkinin kendisi ve söz konusu tepkiyi gidermek üzere yapılan şeyler arasındaki uygunluğa işaret eder. (Taylor, 1985b, ss. 23-4) Taylor'ın verdiği bir örneği takip edersek, içerisinde yolcular olan bir tren düşünelim. (1985a) Bu trenin içi rahatsız edici düzeyde sıcak olsun ve kimse bu durumdan sözel olarak şikayet etmesin, ta ki biri çıkıp “of, ne sıcak” deyinceye kadar. Taylor'a göre, bu ifade, trenin sıcak olmasıyla ilgili verdiği bilgi bakımından değil, sıcaklığın rahatsız ediciliği konusunda yarattığı kamusal alan bakımından önem taşır. Bu kamusal alan, sıcaklığı birlikte deneyimleyen insanlar arasında, onun rahatsız ediciliğini belirtmek üzere kullanılan benzer ifade ve mimikleri ortaya çıkarır ve onların bu durum karşısında ortak bir tepki vermelerinin temelini oluşturur. Böylece dil kullanımının bir sonucu olarak ortaya çıkan bu kamusal alanın, insanları bir durum karşısında ortak bir dikkat yöneltmeye, çözüm üretmeye ittiği ifade edilebilir. Dolayısıyla Taylor'ın bu örneğinde, onun hermenötik döngü dediği şeyin ne anlama geldiğini ve nasıl bir rol oynadığını açıkça görmekteyiz.

Bu durum içerisinde insani amilin, içinde bulunduğu durumun anlamı ile onun duygularının, amaçlarının önemi ve doğası, kullanılan sözcük dağarcığı tarafından belirlenmektedir. Amilin içinde bulunduğu sıcak tren, onun bunalmasına ve terlemesine neden olmakta, bu durum da onun havalandırmayı ya da pencereyi açmak istemesine neden olmaktadır. Bu örnekte, yolculardan birinin “çok sıcak” diye seslenmesi, diğer tüm yolcularda bu durumun ortak olarak deneyimlendiğini ifade etme gereksinimi doğurmuş ve onların ortak bir çözüm üzerinde düşünmesine vesile olmuştur. Taylor'a göre, bu basit örnek bile hermenötik döngünün hem insani amilin kendi durumunu belli anlamlara uygun bir biçimde yaşaması gerektiğine, hem de onun yarattığı kamusal alanın belli türden durumlar karşısında, uygunluk ilişkisi çerçevesinde ortak bir tavır alma durumu ortaya çıkarması açısından önem taşır. Bu bakımdan nasıl ki insanın diyalojik karakteri onun kimliğini oluşturma sürecinde önem taşıyorsa, Taylor'ın hermenötik döngü adını verdiği bu durumun da insani failin diğerleriyle birlikte bir uygunluk ilişkisi içerisinde ahlaksal çerçevesini kurmasında önem taşıdığı ifade edilebilir. Unutulmamalıdır ki, Taylor'da insani amili hayvandan ayıran temel özellik, istek ve tutkuları değil, kendi yaşamına yön vermesini sağlayan değerlendirme yapma yeteneğidir. O ancak bu değerlendirme ile başkalarıyla değerli ve anlamlı ilişkiler kurabilir. Çünkü insani amil, bu değerlendirmeyi zaten diğerleriyle ortak olarak yarattıkları anlam öbekleri, yani dil ile gerçekleştirdiğinden, hem kendi karakter yapısını hem de iyi yaşam ile kendi doğası hakkındaki anlayışlarını geliştirme şansını ancak bu hermenötik döngü içerisinde yakalayabilmektedir.

Görülebileceği gibi Taylor'ın bize resmettiği bu ahlaki uzayda, insan diyalojik karakteri dolayısıyla diğerleri ile bir ilişki içerisinde olmak zorundadır. Bu ilişki, onu süregiden hermenötik döngü içerisinde, tüm yaşamına dair sorular sormaya ve değerlendirmeler

yapmaya iter. Taylor için bu noktada önem kazanan şey, benim bu ahlaki uzayda nerede durduğum ve neye yöneldiğimdir. Taylor, yaşamlarımızın bir istikameti olduğunu ve belli bir yönde hareket ettiğini kabul etmemiz gerektiğini düşünür. (Taylor, 1985a, s. 42) Taylor'a göre, tüm yaşantımızın yönelimini belirleyen şey, onun merkezine yerleştirdiğimiz iyi anlayışıdır.

Böylece Taylor'da üç önemli konunun ön plana çıktığı görülür: ahlaki yönelimimize uygun davranmak, bulunduğumuz yerin ilk hareket noktamıza uygun olup olmadığını sorgulamak ve yaşamımızın, sürekliliği olan bir hikâye, yani kendimiz hakkında geliştirdiğimiz bir anlatı olarak kavranılması. Bu, iyiye doğru yönelme, kendi kimliğimiz hakkında anlatsal bir birlik oluşturma çabası ve ahlaki yaşamın doğasına ilişkin araştırmanın Taylor'ın düşüncesinde içiçe geçmiş olduğunu ifade eder. Bir başka ifade ile Taylor, insani amil olmanın gereklerini yerine getirmek için, belli bir ahlaki yönelime sahip olmak gerektiğini, bu süreçte zaman zaman durup bulunduğumuz noktanın bu ahlaki yönelimimize uygunluğunu denetlemek gerektiğini ve kendimiz, yani benliğimiz hakkındaki bu anlatınsa ancak diğer insanlar ile ortak olarak yaratıp paylaştığımız dil ile mümkün olabildiğini serimlemeye çalışır.

4. Dilin Dolayımında Ahlaki İyi'den Kamusal İyi'ye Doğru

Bu noktaya değin, Taylor'ın ahlak felsefesini ve felsefi bir antropoloji olarak karşımıza çıkan bu ahlak felsefesinin onun dil teorisiyle ilgili olan kısımlarını göstermeye çalıştık. Burada açıktır ki, Taylor'ın birey anlayışı atomik bir birey anlayışını değil, fakat diğerleriyle olan ilişkisi çerçevesinde kavranan bir birey anlayışını sunmaktadır. Öte yandan Taylor için kimliğimizin keşfedilmesi, kimliğimizin kamusal alanda boy göstermesinin, yaşama geçirilmesinin koşullarını araştırmak ve ona uygun olacak politik anlayışın bir temeli olarak durmaktadır. Çünkü onun politik anlayışı, farklı kimlikleri de gözetken çoğulcu bir liberal politika anlayışına karşılık gelmektedir. Taylor farklı kimliklere sahip bireylerin ve komünitelerin barış içerisinde birarada yaşamalarını arzulamakta ve bunun teorik temellerini ahlak, politika ve dil düşünceleri çerçevesinde kurmaya çalışmaktadır. Nitekim onun çokkültürlülük anlayışı hem hoşgörüyü hem de müşterekliği teşvik eden ve hem kolektif hem de birey haklarına doğru açılan derin bir çeşitlilik fikri ile dilin mümkün kıldığı ahlaki ve politik bir perspektiften bizlere sunulur. (Readhead, 2002, s. 2) Dolayısıyla Taylor bu çokkültürlülük düşüncesinin teorik temellerini oluşturmak üzere öncelikle kendi ahlak ve kimlik anlayışını ele alır ve bu bağlamda iyiyi temele alan bireyin bu iyiden ne anladığına ve bu temelde kendi kimliğini, benliğini oluşturması gereken bireyin diğerleri ile ilişkisinin nasıl olması gerektiği sorularının peşine düşer. Şimdi üzerinde durulması gereken şey, bu "iyi"nin nasıl bir "iyi" olduğudur ki böylece Taylor'un dilin dolayımında ahlaki iyiden hareketle kamusal iyiye doğru nasıl bir yönelim sergilediğini tam anlamıyla ortaya koyabilelim.

Taylor'a göre, insan yaşamında birbirinden farklı iyiler bulunmakta ve bu iyiler de zaman zaman birbirleri ile çatışmaktadır. Dolayısıyla Taylor, insan yaşamına yön vermesi gereken bu "iyi"nin "yüksek bir iyi" olması gerektiğini düşünür ve böylece onu diğer iyilerden ayırır. (1989) Bu söz konusu "yüksek iyi" anlayışı dolayısıyla, peşinden koşulmaya değer bulunan iyiler arasında bir sıralama ve değerlendirme yapmak

gerekir. Taylor, bireyin yapacağı bu değerlendirmenin, yani bu iyiler arasındaki niteliksel ayrımların, onun karşısına iki grup iyi anlayışını çıkaracağını düşünür. Buna göre bireyin karşısında bir tarafta kendisinden vazgeçebileceği daha düşük nitelikteki iyiler, bir tarafta da yaşamı için özsel bir değer ve önem taşıyan yüksek iyiler bulunacaktır.

Tarih boyunca insanların seçimler yapmak durumunda kaldığına işaret eden Taylor, yüksek iyilerin, daha düşük düzeydeki iyilere karşı son derece hoşgörüsüz olmaları nedeniyle, çatışmaya yol açtığını düşünür. Taylor'a göre, karşımıza çıkan değer değişimlerinin çatışmacı karakterini en açık şekilde, tarihte farklı yönetim biçimleri ve ahlak anlayışlarının ortaya çıkışlarında görebiliriz. Değer değişimleri olarak karşımıza çıkan bu dönüşümlerin kendisinden, pratik akıl sorumludur. Pratik akıl, bir durumdan diğer bir duruma geçerken, bir durumun mutlak olarak doğru olduğunu göstermez. Onun temel işlevi, bir durumun diğer duruma göre neden üstün olduğunu göstermektir. Bir başka ifade ile pratik akıl, önündeki karmaşa, çelişki ve sorunlardan kurtulmak için başka bir duruma geçmeyi önerir ve böylece epistemik bir kazanç elde etmeyi umar. Taylor'ın pratik aklın işleyişi hakkındaki bu görüşleri, belli bir ahlaki çerçeveyi ön gerektirir. (Müftüoğlu, 2000, s. 280) Bu ahlaki çerçeve, pratik aklın söz konusu iyiler etrafında hangisinin daha yüksek bir karaktere sahip olduğuna karar verme sürecinde ölçütleri temin eder. Taylor, bu ahlaki çerçevenin olmadığını düşündüğümüzde, elimizde kalacak tek şeyin birbirleri ile çatışan fakat birbirlerini çürütemeyen bir iyiler çokluğu olacağına dikkat çeker. (1989, s. 502)

Öte yandan dikkat çekilmesi gereken bir başka husus, Taylor'ın burada köklerini Aristoteles'te bulan, 'çeşitli iyileri bir hayatın bütünlüğü ile nasıl bir araya getirebiliriz?' sorusu çerçevesinde konuya eğildiğidir. Taylor'a göre modern dünyada bu sorunun yanıtlanması daha da büyük önem arz etmektedir; çünkü öncekilerin aksine, bizler birbirleriyle çoğunlukla çelişen değerler, iyiler çokluğu tarafından belirlenen genişletilmiş bir "toplumsal tahayyül"e (*social imaginary*) karşılık gelen bir toplum içinde yaşamaktayız. (Bogdan, 2007, s. 443) Toplumsal tahayyül kavramını Castoriadis'ten ödünç alan Taylor, bu kavramı, bir toplumu bir arada tutan, o topluma ait anlamlar dünyasını ifade etmek üzere, tarihsel sapmalar ve dönüşümlerin dikkate alındığı daha çok karmaşık anlama ve anlamlandırma tarzlarını ifade etmek için kullanmıştır. (Bayart, 1999, s. 124; Taylor, 2006, ss. 11-2) Dolayısıyla Taylor'a göre modern dünyada bu değerleri, iyileri ve onların birbirleriyle olan ilişkilerini pratik aklın yol göstericiliğinde belirlemek toplumsal hayatın bütünlüğünü sağlamak açısından da bir öneme sahiptir. Kaldı ki Taylor, bir toplumu birbirine bağlayan ve ona siyasi kimliğini veren ortak tarih, kültür, dil, etnisite, özgürlük ya da demokrasi gibi bazı güçlü ortak amaç ve değerlerin bulunduğu da dikkat çeker. (2010, s. 90) Birbirleriyle çatışan iyiler çokluğu arasında bir seçim yaparken, yani "yüksek iyi"ye doğru yönelirken sahip olunan bu ortak amaç ve değerler dolayısıyla Taylor'da ahlaki sezgilerimiz içerisindeki önemli bir motif olarak da dururlar.

Pratik aklın yol göstericiliği eşliğinde, bu ahlaki çerçeve içerisinde kendisine yönelmemiz gereken bu "yüksek iyi"nin arka planında ahlaki sezgilerimiz ve ahlaki

yönelimimiz bulunur. Bu yönelimi ve sezgileri doğrultusunda insan hem ahlaki bakımdan nesnellığe ulaşabilecek hem de ahlaki argümanları yorumlayabilecektir. Bir başka ifade ile birey, ahlaki bir fail olarak, kendi yaşadığı deneyimleri sürekli olarak yorumlayabilecek, kim olduğunu ve nereye gittiğini bilebilecektir. Çünkü Taylor'a göre "yüksek" yaşam biçimlerinin görmezden gelindiği günümüz modern toplumlarında, iyi yaşam anlayışını belirleyen tek şey sadece gündelik hayata verilen önem olmuştur. (2012, s. 35) İşte ahlaki sezgilerimizi devreye sokmamız, Taylor'a göre, "yüksek yaşam biçimleri"nin önüne çekilen perdeyi kaldırmamızda bize yardımcı olacaktır.

O halde Taylor'ın sunduğu bu ahlaki çerçeve içinde, pratik akıl yürütmenin bir sonucu olarak karşımıza çıkan değerlendirmeler, zorunlu olarak bir "iyi" kavramını gerektirmektedir diyebiliriz. Dolayısıyla Taylor'ın bakış açısı kapsamında, ahlaki karar ve durumların değerlendirilmesi, kişinin kendi ahlaki somut deneyimi ve sezgileri ile iyi anlayışları ve bu iyi anlayışları arasında yapılan niteliksel ayrımlar aracılığıyla yapılabilmektedir. Burada ahlaki akıl yürütmenin doğası, onun iyi anlayışları ile olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu bakımdan bireyin, ahlaki uzaydaki rasyonalitesini ölçen şey de, karşısına çıkan iyiler arasında pratik aklının yol göstericiliğinde doğru değerlendirmelerde bulunup bulunmadığı olmaktadır.

Taylor, modern ahlak teorilerinin çoğunun, pratik akıl söz konusu olduğunda prosedürel bir anlayışı tercih etmekte olduklarına dikkat çeker. (1989, s. 88) Bu prosedürel anlayış, bireyin rasyonalitesini, yaptığı değerlendirmelerle değil, nasıl düşündüğü ve düşünürken hangi kurallara uyduğu ile açıklanması gerektiğini düşünür. Taylor'a göre, Batı kültürünün yaşamakta olduğu ahlaki krizin temel nedeni de budur. Çünkü bu kriz, doğru ve yanlışın ne olduğu ile ilgili olan kararsızlıktan ya da ahlaki kuralların (*moral code*) içeriği hakkındaki uyuşmazlıktan değil, etik değerlendirmelere dayanan ortak bir anlayış yoksunluğu ile ahlak ve diğer değerler arasındaki sağlam bir ilişkinin kurulamamasından kaynaklanır. (Rosen, 1991) Çünkü pratik aklın işleyişinde, prosedürel anlayış, karşımıza çıkan iyiler arasında bir tercihte bulunmamızı sağlayacak değerlendirmeleri dikkate almaz. Bunun yerine ahlaki alanı birbirinden küçük parçalara bölerek (politika, din, ekonomi vb.) her alanın sahip olacağı değerleri birbirinden ayırır ve böylece aslında ahlak ve diğer değerler arasında bir kopuşu gerçekleştirir.

Politikanın ahlaki temelini arayan Taylor'a göre, liberal toplumların sorunlarını çözmesi ancak işte bu kapsayıcı ve tözsel ahlak anlayışı sayesinde mümkündür. Taylor'a göre zengin bir arka plana sahip olan bu ahlak anlayışı, batı kültürünün köklerinde ve gündelik yaşamın içerisinde aranmalıdır. Dolayısıyla bu ahlaki anlayış, rasyonalist ahlak anlayışlarında değil, tam da bu özelliklere sahip Hristiyanlıkta aranmalıdır. (Taylor, 1989, ss. 321-55, ss. 515-21) Bu noktada, Taylor'a göre, yapılması gereken şey, bu kaynağın mevcut ahlaki ve politik sorunlarımıza çözüm üretebilmek adına yeniden yorumlanmasıdır.

Taylor, pratik alanın, politikanın kendisine uyması gereken ahlaki çerçeveyi, yani yüksek iyiler için kendisine bakılması gereken kaynağı böylece belirledikten sonra, iyi kavramını kamusal alana uyarlar. Bunun için Taylor, ahlaktan devşirdiği bu iyi anlayışını, kamusal yaşamın merkezi kavramları olan hak ve adalet kavramları için

yeniden yorumlar. Bu yeniden yorumlama sayesinde Taylor, hakkı iyiye öncel kılan çağdaş ahlak felsefelerinin aksine, iyiyi hakkın temeline yerleştirerek onlarla arasına bir çizgi çeker. Bu Taylor'ın geniş kapsamlı iyi anlayışının, insan hayatının her alanında kendini göstermesi demektir.

Bu iyi anlayışı, bize, eylemlerimizi, seçimlerimizi kısacası tüm yaşamımızı değerlendirme ve yorumlama yetisi kazandırır. Biz, ancak bu yeti sayesinde, 'kim olduğumuz' sorusunun yanıtını verebiliriz. Taylor, iyiyi temel alan bir yaşam sürmesi gereken ve böylece kendi kimliğini oluşturacak bireyin diğer bireyler ile olan ilişkisini, onun kendisini yeniden yorumlama ve değerlendirme süreci için hayati bulur. Çünkü Taylor'a göre insan, yaşamının temel yönelimi olan yüksek iyilere ulaşmak ve onları bulmak ve böylece kendisini bu yüksek iyiye göre yeniden yorumlayıp değerlendirmek için diğerleri ile bir ilişki ve iletişim içerisinde olması gerekir. Bu ahlaki arka plan, aynı zamanda politikanın da arka planı olduğuna göre, Taylor için, kişinin kendini yeniden yorumlama ve değerlendirme süreci, kamusal alanın kendisini de bu yüksek iyiye yönlendirmesi açısından önemlidir. Taylor, kişinin bu kendini yorumlama ve değerlendirme sürecine "hermenötik döngü" adını vermektedir. Yukarıda verilen, sıcak trendeki iletişim örneğinde, Taylor'ın trendeki kamusal alanın yaratılma sürecini ifade eden anlayışı hermenötik döngü olarak ifade ettiğini de hatırladığımızda, bu hermenötik döngünün farklı durumlarda kişinin kendini yeniden yorumlamasında ve kamusal alanın yeniden şekillendirilmesinde etkin bir rol oynamakta olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla Taylor'ın anlayışında hermenötik döngünün, kamusal alanın oluşturulma süreci anından, onun yüksek bir iyiye doğru yönelmesine değin önemli bir rol üstlendiği ifade edilebilir.

Taylor'ın benlik ve benlik yorumları çerçevesinde ortaya koyduğu bu hermenötik döngü anlayışının, kamusal alanın yaratılma ve iyiye yönlendirilme aşamalarında, benlik ile komünite arasında özsel bir ilişkiyi gerektirdiği açıktır. Hermenötik döngünün temel aracı dildir. Biz, diğerleriyle birlikte ortak olarak oluşturduğumuz sözcük dağarcıkları aracılığı ile kendi benlik yorumlarımızı gerçekleştirebiliriz. Öte yandan yine ancak, benlikler arası ilişkilerde, kendi benlik tanımımızı ve anlamlarını bulabiliriz. Bir başka ifade ile bireyin hem özel hem de toplumsal hayatını ifade etme ve anlamlandırması diğerleriyle olan ilişkisine dayanır. Diğer benlikler arasında bir benlik olan insan, kendi öz belirlenimine ancak dilin dolayımında sosyal olarak ulaşabilir. (Chrzanowska, 2017, s. 5) Bu noktada Taylor'ın, insani amilin kendine, yani içerisinde yer aldığı topluma ait olan dili ön plana çıkardığını görmek gerekir. Çünkü insan ancak kendine ait olan ve diğerleriyle "ortak olarak" paylaştığı bu dil aracılığıyla ortak bir kamusal alan ve ortak bir değerler dünyası kurabilmektedir.

İnsanın doğduğu andan itibaren bir konuşmanın içine dahil edildiği gözetildiğinde, kimliğimizin yaşamımızın daha erken dönemlerinden itibaren diğerlerinin etkisine açık olduğu görülür. Ancak Taylor'a göre bu durum, kimliğimizin mutlaka onların şekillendirmesi ile oluştuğu şeklinde algılanmamalıdır. Bu hermenötik döngünün, yani insanlar arası diyalogun kesintisizliği dikkate alındığında, Taylor, insanın kim olduğuna ilişkin değerlendirmelerinin yaşamı boyunca sürüp gideceğine ve değişebileceğine

dikkat çeker. (Taylor, 1989, s. 36) Bu durum sadece kişinin kendisine yönelik yorum ve değerlendirmeleri için değil, aynı zamanda toplum içerisindeki ilişkileri, yani kamusal alanın da yeniden yorumlanması ve değerlendirilmesi için de geçerlidir.

O halde Taylor'ın ortaya koyduğu şekliyle ahlaki çerçevede insan, ancak diğerleri ile dilin dolayımında kurduğu ilişkiler aracılığıyla, yani onlarla ortak olarak kabul ettiği değerler ve anlamsal dünya aracılığıyla kendisini ve içerisinde bulunduğu toplumu anlayabilir, yorumlayabilir ve daha yüksek bir iyi'ye doğru yönelim sağlayabilir.

5. Sonuç

Çalışmamız Taylor'ın *Multiculturalism and "The Politics Recognition"*daki ideali olan çoğulcu bir liberal politika anlayışı için ona temel sağlayacak zemine, yani ona bir hazırlık olarak düşünülen kimlik, ahlak ve dil görüşlerinin kendi içerisindeki özgün harmanlanışına bakmaya çalışmıştır. Taylor kendi liberal teorisiyle hem çok "renkli" hem de uyumlu bir tablo elde etmeyi arzulamıştır. Peki tablo bu hali ile ne kadar başarılıdır?

Belirtmesi gerekir ki, Taylor'ın bizlere sunmuş olduğu bu tablo ne yazık ki kusurlardan muaf değildir. Çalışmanın içerisinde ona yönelik eleştiri ve eksiklikleri dile getirmemiş olsak da, kapanış esnasında en azından ele aldığımız kısma ilişkin eleştirilere kısacık da olsa işaret etmek, liberal anlayışlara ilişkin perspektiflerimizi geliştirmek ve bunlardan haberdar olmak adına faydalı olacaktır. Taylor'ın *Sources of The Self*de sunduğu benlik/birey anlayışının bu eleştirilerden en büyük payı aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Taylor'ın benlik/birey anlayışı, özellikle belirlediği epistemolojik arka plan nedeniyle, birtakım güçlülere sebebiyet verir. Bu yönde ona en önemli eleştiriler MacIntyre'dan yöneltilir. MacIntyre, özellikle *Critical Remarks on The Sources of The Self* adlı eserinde Taylor'ı benlik anlayışının belirlediği epistemolojik arka plan bakımından ele alır ve değerlendirir. (1994) Bu eleştirilerden en önemli ve üzerinde düşünülmesi gerekenler, Taylor'ın kimliğimizi belirleyen bağlar, özdeşleşmeler ile anlam ufkumuzu belirleyen arka plan arasında kurduğu ilişkileri yeterince işleyememiş olması, ahlaki yargılarımızın nesnellığı hakkında yeterli gerekçelerin sunulmamış olması ve tarihsel sürecin benliklerin oluşturulmasındaki yerinin muğlaklığı üzerine olanlardır. MacIntyre bu eleştiri noktalarından hareketle, Taylor'ın aslında kimliği tam olarak belirleyememiş olduğuna ve modern kimliğe ilişkin yanlış değerlendirmelerde bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bu hususları dikkate aldığımızda, MacIntyre'in çoğulculuğu ve gerçekçiliği 'iyi' anlayışı çerçevesinde bir arada tutmaya çalışan Taylor'a yönelik bu eleştirilerini yerinde bulmaktayız. Nitekim Taylor'ın açıklamalarında bu 'iyi'leri uzlaştırabilecek ölçütlerin varlığına rastlamak mümkün değildir. Eş deyişle Taylor bize var olan iyiler arasında daha iyisini seçmek üzere sezgilerden başka bir yol sunmamaktadır. Bunlara, F. Olafson'un da MacIntyre'a paralel bir şekilde, Taylor'ın benlik ve modern kimlik hakkında, benlik, amel, kişi gibi terimleri sürekli birbirinin yerine kullanıyor gibi görünmesi dolayısıyla, tam bir tanım veremediği düşüncesinde olduğunu da ekleyelim. (Olafson, 1994, ss. 191-96) Ayrıca belirtmek gerekir ki, MacIntyre'in dil üzerinden yapmış olduğu eleştiriler de oldukça yerindedir. Dil dolayımında kurulan bir kamusal alana işaret edilirken, Taylor'da ne yazık ki anlam ve gerçeklik arasında kurulmuş olan bir

ilişki mevcut değildir. Dolayısıyla Taylor, anlam ve gerçeklik arasını dolduramadığı bir zeminde, beyhude yaşamlarımızın nasıl anlamlı kılınabileceği ile ilgilenmiş görünür.

Öte yandan W. Kymlicka tarafından da Taylor, "iyi" anlayışı kapsamında sadece niteliksel ayrımlar yapmakla sınırlı kalıp, bireylerin nasıl olup da tözsel iyi anlayışları geliştirebileceği üzerinde düşünmemiş olmakla eleştirilir. (Kymlicka, 1991) Yine ahlak açısından bakıldığında, Taylor'a haklı bir eleştirinin de Stephan Clark tarafından geldiğini görürüz. (Clark, 1991) Nitekim Taylor, Clark'ın da dikkat çektiği gibi, tüm modern ahlak teorilerinin insan üstü ahlaki ölçütleri reddettiğini ve bu bakımdan otantiklik idealinin sapkın biçimlerine açık hale geldiklerine inanmaktadır. (Clark, 1991, ss. 195-215) Fakat şu da bir gerçektir ki, bireyin temele alınması, ne ahlaki hakikati aramaktan vazgeçileceği anlamına ne de onu reddetmek gerektiği anlamına gelmektedir. Bu açıdan, Taylor'ın modern ahlak teorilerine yönelik eleştirileri fazla indirgemeci ve hatta yanlış olarak değerlendirilebilir. Bu noktada Michael Rosen'in de Taylor'a, onun çağdaş kültüre yönelik belirlemelerinin yanlışlığı konusunda bir eleştiri getirdiğini belirtelim. (Rosen, 1991) Buna göre, Taylor, modern metafiziğin üzerimizdeki ağır baskısını görmezden gelerek, istediğimiz için değil zorunlu olduğumuz ya da zorlandığımız için böyle yaşadığımızı gözden kaçırmaktadır. Rosen'in ifadeleriyle söylersek, "Taylor, görecelikten tamamıyla kurtulmaya çalışarak, bizleri metafizik hakikatlerin oluşturduğu cehennemde yalnız bırakmaktadır. (...) Oysa yapılması gereken şey, görecelikten kaçınmak uğruna bireyselliğimizi feda etmemektir." (1991, ss. 192-94) Son olarak Rorty'nin, Taylor'a, onun bizleri yalnızlıktan kurtarabilmek için önerdiği tinsel bir ufuk olarak Hristiyanlığı önermesi bakımından, kendi felsefesinde politikacı, felsefe tarihçisi ve inançlı bir Hristiyanın nasıl olup da aynı anda bir ve aynı kişi olunabileceğini tam anlamıyla gösterememiş olmasından kaynaklı haklı bir eleştiri getirdiğini de belirtmeden geçmeyelim. (Rorty, 1994) Haklı gerekçelendirmeler ile ortaya konulan bu eleştiriler dikkate alındığında, Taylor'ın renkli tablosunun daha ilk aşaması bakımından birtakım kusurlara sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Açıktır ki Taylor, liberal toplum idealine uygun felsefi bir birey anlayışı geliştirmek isterken, bir takım çelişki ve belirsizliklere düşmüştür. Ayrıca bu çabasında ortak nesnel ahlaki ölçütlerde veya tözsel ahlak anlayışında ısrarcı davranarak içi boş, tanımlanması tam olarak yapılamamış bir birey anlayışı ile bizleri baş başa da bırakmıştır. Her ne kadar belli açılardan kusurlu olduğu kabul edilse de, Taylor'ın bize sunduğu bu tablonun, en azından renklerin uyumunun gözetilmesi adına, kayda değer ve üzerinde düşünülmesi gereken birtakım unsurları barındırdığı da gözden kaçmamalıdır. Nitekim Taylor'ın ahlak, politika ve dilden hareket ederek oluşturduğu zeminin, kusurlu yapısına rağmen, bireyi içinde yer aldığı kolektivitinin etiği dahilinde kavraması, kolektif kimliğin doğasıyla bireysel kimliğin doğasını ayrı ayrı ele alması ve ortaya koyduğu birey anlayışından hareketle kolektif hakların bireysel haklara indirgenemeyeceğini söylemesi bakımından ayrı bir öneme ve değere sahip olduğunu da söylemek gerekir. Geleneksel liberalizmin temele aldığı bireysel haklar savunusunun, kolektivitelerin politik taleplerini çözmedeki başarısızlıkları dikkate alındığında ve bugün hala dünyanın hemen her yerinde kolektivitelerin politik talepleri doğrultusunda mücadele vermeye devam ettikleri gözetildiğinde, Taylor'ın bir

organizma olarak gördüğü toplumun organik bir parçası olarak değerlendirdiği “birey” anlayışı, bu toplumun “iyi”sini de gözetebilecek ve hatta daha yüksek bir iyi için taleplerini ortaya da koyabilecek bir niteliğe sahip olarak düşünüldüğünden, kusurları bir yana, bizi bir kez daha amaçlarımız ve liberal toplumların doğası üzerine düşünmeye sevk etmelidir. Ayrıca Taylor’ın düşüncelerini, insanı tek bir yönüyle değil de, birbirini tamamlayan yönleri ile bir bütün olarak ortaya koymasını da, anlam haritalarının ve merkezi değerlerin yitirildiği bu modern zamanlarda, aşılabilir çelişkileri çözümlenmek adına önemli bir çaba olarak okumak gerekir.

KAYNAKÇA

- Bayart, J. F. (1999). *Kimlik Yanılsaması* (İskender Savaşır, çev.). Metis Yayınları, İstanbul.
- Bogdan, C. (2007). Charles Taylor and the (modern) self. *Studia Political Science Review*, 7 (2), 423-445.
- Chrzanowska, K. (2017). Who Am I? Taylor’s Selfhood and The Transcendental Condition of Conversation. *Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris* 4 (39), 1-18.
- Clark, S. R. L. (1991). Taylor’s Waking Dream: No One’s Reply. *Inquiry*, Vol: 34, No: 2, Usa, 195-215.
- Kymlicka, W. (1991). The Ethics of Inarticulacy. *Inquiry*, Vol: 34, No: 2, USA, 155-182.
- MacIntyre, A. (1994). Critical Remarks on The Sources of The Self. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: 51, No: 3, 187-190.
- Müftüoğlu, A. (2000). *Rawls, Rorty ve Taylor’ın Demokrasi Anlayışlarında Birey ve Kollektivitenin Yeri*. Basılmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi, İzmir.
- Olafson, F. A. (1994). Comments On the Sources of the Self by Charles Taylor. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: 54, No: 1, USA, 191-196.
- Readhead, M. (2002). *Thinking and Living Deep Diversity*. Rowman&Littlefield Publishers, Inc., Lanham.
- Rorty, R. (1994). Taylor on Self-Celebration and Gratitude. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: 54, No: 1, USA, 197-201.
- Rosen, M. (1991). Must We Return to Moral Realism? *Symposium: Charles Taylor’s Sources of the Self*. *Inquiry* 34: 183-94.
- Taylor, C. (1984). Hegel: History and Politics. *Liberalism and Its Critics*. (ed.) Sandel Michael j., Basil Blackwell, GB, 177-200.

- Taylor, C. (1985a). *Philosophical Papers, Vol: I*. Cambridge University Press, USA.
- Taylor, C. (1985b). *Philosophical Papers, Vol: II*. Cambridge University Press, USA.
- Taylor, C. (1989). *Sources of The Self: The Making of Modern Identity*. Harvard University Press, USA.
- Taylor, C. (1990). Philosophy and History. *Philosophy in History*. (ed.) Richard Rorty, Schneewind J. B., Skinner Quentin, Cambridge University Press, USA, 17-31.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, England.
- Taylor, C. (2006). *Modern Toplumsal Tahayyüller*. (H. Koyukan, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Taylor, C. (2010). Tanınma Politikası (Y. Salman, çev.). *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası* (Amy Gutman, ed.). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Taylor, C. (2012). *Benliğin Kaynakları* (Selam Aygül Baş ve Bilal Baş, çev.). Küre Yayınları, İstanbul.
- West, C. (1989). Hegel, Hermeneutics, Politics: Areply to Charles Taylor. *Cardozo Law Review* 10 (5/6), 871-876.

Makale Geliş Tarihi | Received: 22.01.2021
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 07.04.2021

E-ISSN: 2148-9327
<http://dergipark.org.tr/kilikya>
Araştırma Makalesi | Research Article

İKİ FARKLI EVREN TASARIMI: PLATON VE ARİSTOTELES'İN DOĞA BİLİMİ

Neslihan DOĞAN*

Öz: Bilme ediniminin kendisi ile eş güdümlü bir biçimde ilerleyen ve kapsamlı bir sorgulamayı içerisinde barındıran bilim, köklü bir anlama ve anlamlandırma etkinliğidir. Özünde dış dünyanın niceliksel ve niteliksel olgularını açıklama amacıyla olan bu etkinlik, tarihsel olarak da oldukça eskiye dayanmaktadır. Özellikle "doğa nedir?" sorusuyla başlayan ancak günümüzde evrenin daha tikel ve özel olgularını arayan bu uğraş, gerçekte konusunun veya nesnesinin hep aynı kaldığı bir sorgulamadır. Öyle ki, "doğada bulunan hareketliliğin ardında değişmeden kalan, daimi bir neden bulunabilir mi?" sorusuyla bu etkinliğe yaklaşan Platon ve Aristoteles, farklı iki temellendirmeye evren tasarımlarını oluşturmuşlardır. Bu çalışmanın amacı ise doğa ve evren bilimi konusunun, Platon'da idealar kuramı; Aristoteles'te ise madde-form düşüncesi kapsamında açıklanması ve anlamlandırılmasıdır. Bu nedenle bakılan ilk çerçeve, benimsenen bu iki farklı bakış açısının, onların bilim anlayışları üzerine olan etkisini açıklamaktır. İkinci çerçeve ise bilim anlayışlarındaki konu, nesne ve yöntem tercihlerinin, doğa bilimi ve evren tasarımlarına nasıl yansıdığını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: bilim, doğa, devinim, neden, madde, evren

TWO DIFFERENT UNIVERSE DESIGNS: THE NATURAL SCIENCE OF PLATO AND ARISTOTLE

Abstract: Science, which progresses in coordination with the acquisition of knowing and includes a comprehensive questioning, is a profound understanding and interpretation activity. This activity, which in essence aims to explain the quantitative and qualitative phenomena of the external world, dates back to quite old times. Especially "what is nature?" This occupation, which started with the question, but is looking for more particular and special phenomena of the universe today, is an inquiry in which its subject or object remains the same. So much so that "can there be a permanent reason behind the mobility found in nature that remains unchanged?" Plato and Aristotle, who approached this event with their question, created universe designs with two different foundations. The aim of this study is the subject of nature and cosmology, the theory of

* Doktora Öğrencisi | Phd Student

Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Türkiye | Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Philosophy Program, Turkey
neslihandogan58@gmail.com.tr
Orcid Id: 0000-0002-3734-5112

Doğan, Neslihan. (2021). İki Farklı Evren Tasarımı: Platon ve Aristoteles'in Doğa Bilimi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 83-99.

ideas in Plato; In Aristotle, it is the explanation and interpretation within the scope of matter-form thought. Therefore, the first framework that is looked at is to explain the effect of these two different perspectives adopted on their understanding of science. The second framework is to reveal how the subject, object and method preferences in the understanding of science are reflected in natural science and universe designs.

Key Words: science, nature, movement, cause, matter, cosmos

1. Giriş

Sahip olduğu donanımı ve akıl yürütme yetisi sayesinde insanoğlu, bilginin oluşumuna, gelişimine ve evrimine ön ayak olmuştur. Bilginin oluşumunda insan, dış dünyanın olgularını kendisine konu edinmiş, kazanımlarını kavramsal bir dizgede tartışabilmiştir. Tüm bu etkinlikleriyle birlikte belirli bir alana yönelik olan tümel doğa yasalarına ulaşmış, geçmiş ve gelecekteki olgulara açıklık getirebilmiştir. O halde insan, en küçük veya en büyük fark etmeksizin organik ve inorganik varlıkların yapılarını, etkinliklerini ve belki de amaçlarını incelemeye kadar götürülebilen düşünsel bir sürecin de taşıyıcısıdır. Büyük bir entelektüel birikimin meydana geldiği tüm bu sürecin kökenleri sorgulandığında ise görülmektedir ki, insan aklının değişmeyen problem sahası, doğa ve doğanın öğeleridir.

Bu problem sahasına yönelik kuramlaştırma sürecinin ilk adımlarının ise Antik Yunan düşünürleri tarafından atıldığı ifade edilebilir. Varlığı oluşturan asıl maddenin ne olduğunun sorgulanması sürecinde, Mısır ve Mezopotamya açıklama modellerinden farklı olarak ilk defa salt duyuşsal veriler ile sınırlı kalınmamış, olgular arasında akılcı bağlantılar kurma yoluna gidilmiştir. (Topdemir & Unat, 2019, s. 62) Diğer uygarlıklara nazaran onların bilimsel düşünmeye sağladıkları özel katkı, araştırmalarını pratik kaygılardan ayırt edebilmiş olmalarında yatmaktadır. Dış dünyanın öğeleri hakkında köklü bir tartışmanın da fitilini ateşleyen doğa filozoflarına göre “doğa”, değişimi içerisinde barındıran, nesnelere de bu değişimlerle birlikte niteliksel ve niceliksel dönüşümlere uğradığı açık bir sahadır. Ancak cisimlerde meydana gelen değişim ve dönüşümün, “oluşun” aksine değişmeden kalan doğal bir ilkenin bulunması gerekmektedir. Bu ilke ise *arkhe* araştırması olarak adlandırılmıştır. Tek (monist) veya çok (plüralist) olması fark etmeksizin benimsenmiş olan “nedenin”, “ilkenin”, “prensibin”, “özdeğin”, “tözün” veya *arkhe*'nin, evrenin doğumundan canlıların oluşumuna kadar gelen tüm fiziksel süreci açıklayacak ve anlamlandıracak olan potansiyeli barındırdığı düşünülmüştür. Öyle ki, var olanların (şeylerin) doğası, düzen ve uyumun simgesi haline gelen kozmosun da doğası olarak ortaya konmuştur. Bu yol ise beraberinde yeni bir problemi, “oluş sorununu” ortaya çıkarmıştır. Varlık değişmeden kalmakta; var olanlar ise büyümek, gelişmek veya bozulmak gibi hallerde olmak üzere, sürekli bir oluş içerisinde bulunmaktadır. O halde nasıl oluyor da varlık, bunca oluşa rağmen tüketilememektedir? *Arkhe* araştırmasının ardından, çözümü aranan bu probleme yönelik olan cevap; ya varlığın kendisine yüklenmiştir, yani Elea felsefesinde olduğu gibi değişim, yalnızca görünüşlerden ibarettir; ya oluşun (değişimin) kendisine yüklenmiştir. Herakleitos'un vurguladığı gibi varlık ve süreklilik,

vehimdir; ya da atomcu veya monadcı¹ anlayışta olduğu gibi varlık, süreklilik ve değişim birlikte ortaya çıkabilir, ancak birisi varlıklarda, diğeri ise onların bağlantılarında bulunmaktadır. (Weber, 1938, s. 14)

Hem oluş ve değişim sorunu hem de Sofistlerin bakış açıları beraberinde doğa ve evren üzerine olan kimi konulardan uzaklaşmış; düşünsel eğilimin yeni problemlerine, örneğin toplum, eğitim ve yönetim sorunlarına doğru bir yönelim gerçekleşmiştir. Bu durumun sonucunda duysal kazanımlar ve bu kazanımların bilgisi, daimi bir göreceliğe kurban edilmiştir. Bu kaniya göre ne değişimin arkasında kalıcı bir prensip ne de bu prensibe yönelik olabilecek güvenilir bir bilgi bulunmaktadır. Özellikle Sokrates ile birlikte felsefi düşüncenin odak noktası, var olanların özsel nedenlerinden, insanın ahlaki ve politik konumuna kaymıştır.

Platon ise genellik iddiasını taşıyan bir felsefenin, mutlak suretle evrenin doğasıyla ilgili bir teoriyi de kapsamı gerektiğini vurgulamıştır. Platon'a göre böyle bir felsefe hem ahlak ilkeleri hem politika hem de teoloji ile eş zamanlı bir şekilde kurulabilir. (Mason, 2019, s. 23) Pythagorasçılar da etkisiyle o, öz veya doğa anlamına gelen "ideaların" (form veya biçim) örnek alınmasıyla yaratılan evrenin, matematiksel bir düzene sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle matematiğin bilgisi, idealar alemi ile dış dünya arasında bulunan ve iki alemleri birbirine bağlayan bir geçit özelliğindedir. (Unat, 2013, s. 27) Bilimin konusu ise, sürekli oluş ve değişime uğrayan dış dünya değil, idealar ve idealar arası ilişkilerdir. Platon'un ideal gerçeklikler merkezinde geliştirdiği bilim anlayışına karşılık Aristoteles, aynı derecede dış dünyanın nesnelere, tek tek *var olanlara* öncelik tanımıştır. Doğa ve prensipler üzerine olan bu araştırmaya, salt gözlemler ve mantığın ispat yöntemleri eşlik edecektir. Bilimsel bilginin yöntemi ve nesnesi üzerine gerçekleştirilen sistemli bir araştırma konusunda Aristoteles'in, çağdaşlarının önüne geçtiği ya da öncü olduğu ifade edilmelidir. Ona göre düzenli bir dizgeyle yaratılmış olan evren, tasarımında en iyi amacı barındırmakla birlikte, örgün bir nedensellik dizisiyle de donatılmıştır. O halde oluş, bozulmuş, hareket ve devinim gibi fiziğin çeşitli konuları, doğrudan olgusal düzlemin kendisi çerçevesinde açıklanacak ve ilk nedenler sorgulanacaktır.

Felsefi bir tasavvur olarak doğa (öz), bir yanda idealar çerçevesinde açıklanmış; bir yanda ise doğrudan dış dünyanın tikelleri, dolayısıyla "maddi" yön ve bu yöne bağlı olan "form" çerçevesinde açıklanmıştır. Yaklaşımlarında yer alan bu iki farklı temellendirme, onların farklı doğa anlayışlarına ve evren tasarımlarına sahip olmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla bu iki farklı temellendirme bağlamında "doğa nedir?", "bilimsel bilginin nesnesi, konusu ve yöntemi nedir?" sorularının cevapları aranacak; evren tasavvurlarında bulunan ayrımlara ışık tutulacaktır. Araştırmanın neticesinde gösterilmek istenen şey, içerisinde bulunan dünyayı anlama ve anlamlandırma yolu

¹ Parmenides ve Herakleitos gibi, bir yanda oluşun savunulduğu ve diğer yanda ise varlığın değişmezliğinin ve sürekliliğinin savunulduğu iki karşıt görüşü uzlaştıran Pythagorasçılar, maddeyi oluşturan sonsuz küçük parçalar veya gerçek sayılan noktalar, monadlar hipotezini ortaya atmışlardır. (Weber, 1938, s. 28)

olarak bilimsel düşüncenin, bilgi kuramı ve varlık kuramları da dahil olmak üzere, holistik bir yapıyı ön gerektirmesidir.

2. Platon'un Doğa Bilimi ve Evren Tasarımı

Döneminin aydın düşünürlerinden biri olan Platon, ortaya koyduğu problemlerinin ve konularının günümüzde hala tartışıldığı bir kişi olarak felsefe tarihinde yerini almıştır. Problemlere yaklaşımı ve döneminin hakim konularına yönelik olan bakış açısı, onun önemli ve keskin ayrımlarda bulunduğunu açıkça göstermektedir. Benimsemiş olduğu idealar düşüncesi, dış dünyayla eş güdümlü olarak ele alınan gözlemsel bilgi ve bu bilginin kuramlaştırılması arasındaki farkın gün yüzüne çıkartıldığı, kritik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımında o, kesin ve zorunlu olan bilginin temellendirilmesi gayesini taşımaktadır. Nedeni ise döneminin yaygın görüşlerinden "bilgi ve varlık hakkında söylenebilecek zorunlu bir bilginin bulunmadığı" kanısıdır. Sofistlerin kabul ettiği bu görüşe göre, genel geçer doğrular bulunmamaktadır. Bu durumda her ifade (önerme), geçerli argümanların öne sürülmesi beraberinde eşit derece doğrulanabilir ve kabul edilebilirdir. Bu yaklaşıma karşılık Platon'un cevabı ise, idealar kuramı olmuştur.

İdealar kuramına göre bir şeyin, o şey olarak meydana gelmesini sağlayan "öz" ya da "doğa", idealardır. İdealar dünyası, kelimenin tam anlamıyla gerçektir. Onların gerçekliği, doğa dünyasını oluşturan yeryüzü, yıldızlar ve başka şeyler gibi, kendisini inceleyen insan aklından tamamen bağımsızdır. (Collingwood, 1999, s. 68) Platon'un anlayışına göre, öncelikle şu iki şeyin ayrımına varılmalıdır: "Bakmamız gereken ilk iki şey, doğurulamamasına rağmen var olan ve her zaman gelişmesine rağmen asla var olmamış olanların ne olduklarıdır." (Platon, 2020, s. 37) Bir yanda, sürekli oluşa ve hareketliliğe sahip olan "tekiller"; diğer yanda ise bunların tümel, yetkin karşılıkları olan "idealar" bulunmaktadır. Platon'a göre maddi olan her öge, oluşa ve bozuluşa tabidir. Bu nedenle olgusal dünya hakkındaki kanılar doğru bilgiyi değil ancak bir sanıyı (inanç) meydana getirebilir. Onun ifadesiyle: "İşte Theaitetos, böylece bilgi ne algıdır ne de doğru sanıdır ne de kanıtı dayanan doğru sanıdır". (Platon, 2015, s. 539) O halde, akıl yoluyla kavranabilen şeyler olarak idealar hem dış dünyadaki nesnelere pay aldıkları yetkin varlıklar hem de tümel olan zorunlu bilginin (*episteme*) kendisine atfedildiği kaynaklardır.

İdealar, mükemmel varlıklar olarak kabul edilmektedir ancak yadsınamaz olan bir şey daha vardır ki bu, açıklanması gereken bir konu olarak duyulur varlıkların kendisidir. Ancak gelip geçici olan şeylerin bilimi yoktur ve elbette değişime tabi olan varlıklardan, kesin olana ulaşamaz. Tamda bu nedenle Platon'da idealar, şeylerin en yüksek prensipleri; madde ise içsel ve ikincil olan ilkedir. (Thilly, 2016, s. 97) Dolayısıyla da biricik olan kesin bilim, kendisine ideaları konu edinen ve akılla anlaşılabilir nesnelere bilgisidir. (Weber, 1938, s. 63) Bugün bilim kisvesi altında evren, doğa ve doğanın öğelerine yönelik olan bu bilginin dayanağı, şüphesiz ki onun felsefesinde mükemmel varlıklar olan idealar temelindeki akılsal bilgiye işaret etmektedir. Düşünce gözü ile görülebilen bu varlık alanının bilgisi; "diskursif düşünme" ile elde edilen "hipotezler" in bilgisi, yani "bilimsel bilgi"yi (*teleute*) ve yine düşünce gözü ile görülebilen ideaların bilgisi, yani "felsefi bilgiyi" (*episteme*) barındırmaktadır. (Tepe, 2017, s. 29) Çalışma

içerisinde “Platon’da bilim” ifadesiyle anlatılmak istenen şey, gerçekte onun idealar çerçevesinde açıkladığı doğa felsefesi ve evren tasarımı üzerine olan düşünceleridir.

İdealar kuramının, Platon’un bilim anlayışına ve evren tasarımına yönelik etkisine iki açıdan bakılabilir. Bunlardan ilki, doğal olan şeylerdeki madde ve form birliğine karşın, formların aşkınlığının ve gerçekliğinin öne sürülmesi doğrultusunda matematiğe verilen önemdir. Nitekim olgusal dünya sürekli değişmektedir ancak geometrinin veya matematiğin nesnelere örneğin üçgen ideası, her yönüyle kavranılabilir olan yetkin bir biçimdir. Olgusal tekilerin doğrulukları ise, idealardan pay aldıkları ölçüde ortaya konmuştur. Bu durumu Platon, şu sözlerle ifade etmiştir:

Bunun hiçbir temeli yok Parmenides. Bence durum şöyle: ideaların kendileri doğada ilkörnekler olarak bulunurlar, öteki şeyler de bunlar gibi görünürler ve bunlara benzerler; öteki şeylerin oluşmaları için idealardan pay almaları da bunlara benzemekten başka bir şey değildir. (2014, s. 41)

Bu nedenle doğa (fenomenler), modeller olarak alınan geometri ve matematiğin yetkin olan nesnelereyle açıklanmış; bilimsel bilgi ise matematiğin (aritmetik, astronomi, geometri ve müzik) yöntem ve ispat biçimlerine indirgenmiştir. Reichenbach bu durumu, sentaktik görünümdeki matematiksel doğruluğun açıklanması girişimi olarak yorumlamıştır. (Reichenbach, 2019, s. 51) Matematiğin ve geometrinin önermelerindeki apodeiktik karakter, insan düşüncesinden bağımsız olarak ortaya çıkan ideaların yetkin, değişmez ve algı dışı modellerine bırakılmıştır. Dolayısıyla bilimsel bilgi neredeyse, matematiksel ilişkilerin ve zorunlu bağıntıların bulunduğu idealar kulesine hapsedilmiştir.

Tüm bu açıklamaların ışığında anlaşılmaktadır ki bilim, ideaların bilimidir. Bu anlamıyla formun kendisine atfedildiği idealar, biçim veren ilkeler olarak tabiat içerisinde ele alınmaktadır. Peki Platon’a göre bu bilginin yöntemi nedir? Bilim, gerçekte idealar üzerine ise ona özsel olan bir yöntemde de sahip olması gerekir. Bu konuyu özellikle, bir filozofun alması gereken eğitim yollarını araştırırken açıklamış olan Platon, bu eğitimin sırasıyla şu bilimler eşliğinde gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamıştır; hesap ve aritmetik bilimi, geometri bilimi, derinlik boyutunu inceleyen hacim bilimi, astronomi bilimi, armoni ve son olarak diyalektik bilimi. (Platon, 1999, ss. 246-54) Platon’a göre olgusal içerikten uzak olan bilimin bu türleri, diğerlerine göre daha önceliklidir. Hatta bu tavrın doruk noktası, “diyalektik biliminin” kendisinde görülmektedir. Çünkü diyalektik bilimi, duyuların hiçbirine başvurmadan yalnızca akıl bağlamında varlığın doğasına (özüne) yükselebilmeyi amaçlamaktadır. Onun deyimine göre bilgiyi edinme sürecinde iki önemli ilke ön plana çıkmaktadır. Bunlar; iç içe geçmiş olan çokluğun bir araya getirilip bir yerde toplanması ve bir araya getirilen şeylerin nazıkçe ayırt edilmesidir. (Platon, 2017, s. 81) O halde çeşitli fertler çokluğunda ve dağınık hallerde bulunan varlıklar, tümeller aracılığıyla bir araya getirilmekte ve bölme işlemi eşliğinde, sınıflandırılmaktadır. Bu iki ilkeyle birlikte diyalektikçi, varlık hiyerarşinin en alt öğelerinden yukarı doğru ilerleyecek, hipotezleri birer birer dışlayarak ilkenin kendisine, iyi ideasına yükselecektir. (Platon, 1999, s. 255)

Diyalektik biliminin, bilimsel düşünme içerisindeki rolü, şu ifadelerle daha net bir şekilde anlaşılabilir:

Diyalektiğin bu şekilde, teleolojik bir tarzda açıkladığı yalnızca sınıflamanın teoremleri olamaz. Gerçekte Platon, matematiksel bilimlerin teoremlerinin Diyalektikte bir temel kazanabilmesi olanağını düşünür. Şu halde, son evresinde Diyalektik burada, öyle görünmektedir ki, İyi ideasına ilişkin en yüksek kavrayışı ortaya koyarak, bütün bir ussal bilgi alanı için mantıksal bir temel olan, ve tüm sonuçlarını bir ilk kendinde -açık ilkedden çıkarsayan tümdengelimsel bir bilim olma durumundadır. (Cevizci, 1999, s. 100)

O halde, tüm bu bilgiler ışığında ifade edilebilir ki Platon'da bilimsel bilginin konusu idealardır. Matematiksel teoremlerin, varlıksal sınıflama ve bölme işlemlerinin içkin olduğu salt düşünsel bir etkinlik olarak diyalektik biliminin ise, bu bilimsel bilginin yöntemi olduğu ifade edilebilir.

İdealar kuramının, Platon'un bilim anlayışına yönelik olan etkisindeki bir diğer önemli açı, doğrudan evren hakkındaki düşünceleri üzerinedir. *Timaios* diyalogu, bu konu üzerine olan önemli problemlerin tartışıldığı yerdir. Diyalogun daha başlarında, konuşmacılardan olan Timaios, şu soruyu yöneltmiştir; evren ya da göğün kendisi, ezeli ve ebedi midir, yoksa sonradan mı yaratılmıştır? Elle tutulan ve gözle görülen duyusal nesnelere ev sahibi olan evren, yaratılan her şeyin bir neden ile doğmuş olduğu yerdir. Çünkü Platon'a göre duyusal olan şeyler, sonradan yaratılmaya ve doğmaya müsaittir (Platon, 2020, s. 37). Ancak yaratıcı, iki örnekten hangisine göre yaratım edimini gerçekleştirmiştir? Öyle ki evren ya sabit değişmezler olarak *ideaların* örnek alınmasıyla ya da oluşu ve değişimi içerisinde barındıran *maddenin* örnek alınmasıyla yaratılmıştır. Platon'un cevabı, elbette mutlak olan idealardan yana olmuştur:

Evreni oluşturan iyiyse ve evren güzelse değişmeyen ilk örnekten yola çıkılmıştır. Diğer türlü ise doğmuş olandan yola çıkılmış demektir. Ancak evreni oluşturanın değişmeyenden yola çıktığı malumdur. Çünkü evren ortaya çıkanların en güzeli ve onu oluşturan da en becerikli olandır. Eğer evren bu şekilde ortaya çıkarıldıysa, değişmeyen örneğe göre ve akılla kavranabilecek ve hissedilebilecek şekilde yapılmış demektir. Bu durumda evren bir şeylerin kopyası olmak durumundadır. (Platon, 2020, s. 38)

O halde evren, öncesiz ve ilk örnekler olan ideaların kopya edilmesiyle yaratılmıştır. Burada madde, ideanın şekil verici etkisiyle nitelik, nicelik veya herhangi bir kategori ile sınırlandırılabilir olandır. Demek ki özünde belirlenemez ve tanımlanamaz olan madde, her türlü pozitif nitelikten yoksundur. (Topdemir, 2018, s. 32) Bu durumda Platon'a göre örnek alınan yetkin varlıklar, idealar; kopyalar ise evrenin tüm öğeleri olmakla birlikte, özünde maddedir. Platon'un idealar kuramı zemininde açıklamış olduğu evren tasarımına yönelik, iki temel problem bulunmaktadır. Birinci problem; tümeller, matematiksel biçimler veya nedenler olarak idealar, kopyası alınan yetkin varlıklar ise duyusal nesnelere yaratımı hangi bağlamda ele alınmalıdır? İkinci problem ise şu şekildedir; doğa ve doğanın tüm üyelerinin değişime, dönüşüme ve oluşuma uğradığı

bilinmektedir. Peki bu durum, ilk örnekler olarak alınan idealar çerçevesinde nasıl açıklanmalıdır? O halde, birinci sorunun araştırılmasıyla söze başlanabilir.

Evrenin yaradılışını Platon, biçimsiz olan ilk madde üzerine matematiksel bir modeli uygulamış olan, yardımsever bir Demiurge vasıtasıyla tanımlamıştır. (Losee, 2001, s. 16) Bir yanda dağınık ve düzensiz bir halde bulunan madde, diğer yanda ise ezeli ve ebedi olan yetkin idealar bulunmaktadır. Yaratıcı edinin, kaostan düzene geçerken formsuz olan maddeye, form kazandırmıştır. Görmeyi “ateşe”, katılığı ise “toprağa” yükleyen yaratıcı, bu iki öğeyi yerin iki ucuna göndermiştir. Ateş ve toprağın ortasına yerleştirdiği “hava” ve “suyun” ardından yaratıcı, gözle görünür olan gökyüzünü ve yeri (dünya) meydana getirebilmiştir. Nihai olarak evren, ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört öğenin birleşmesiyle birlikte elde edilebilmiştir. (Platon, 2020, ss. 40-1) Ancak Tanrının yaratımından önce bu öğeler, bir düzen ve uyum içerisinde değildir. Platon’un sözlerinden bu durum, şu şekilde aktarılmıştır:

Tanrı evreni düzenlemeden önce ateş, hava, su ve toprak kendilerine uygun şekillerin bir kısmını alsalar da tanrı olmadığı zaman doğal durumları neyse kendileri de o şekildeydiler. Tanrı onları bu şekilde aldı ve hepsine çeşitli idealarla ve sayılarla şekiller verdi. (Platon, 2020, s. 66)

Bu dört öğenin parçalarına atfedilen geometrik formlar ise şu şekilde ifade edilmiştir; ateşin tanecikleri düzgün dörtyüzlü, havanın tanecikleri düzgün sekizyüzlü, suyun tanecikleri yirmiyüzlü, toprağın tanecikleri ise küptür. Gök cisimlerinin maddesini oluşturan beşinci öğe olan “esir”in (öz) tanecikleri ise, her biri düzgün beşgenlerden oluşan, on iki yüzlüdür. (Mason, 2019, s. 25)

İkinci önemli problem şudur; evren bu dört öğeden ve *esir*den oluşuyor ise bu öğeler arasındaki ilişki, oluş ve değişim nasıl açıklanmaktadır? Bu sorunun cevabını da Platon, matematik ve geometrinin bağlantıları çerçevesinde açıklamıştır. Artan hareket ettirilebilme potansiyeline göre öğeler, “toprak, su, hava ve ateş” şeklinde sıralanmıştır. En hareketli olan ateş, en az tabana sahip olan geometrik tanecikleri barındırmaktadır. Kısaca, geometrik yapılarında en çok tabana sahip olan cisimler, Platon’a göre daha dayanıklı ve daha az hareket ettirilebilme potansiyeline sahiptir. (Platon, 2020, 69) Katı cisimlerdeki dönüşümlerin ise, her birinin eşkenar üçgen-yüzlü altı adet 30-60-90 derecelik üçgenlere ayrılmasından ve bu küçük üçgenlerin diğer düzenli katıları oluşturmak için yeniden birleştirilmesinden kaynaklandığını vurgulamıştır. (Losee, 2001, s. 17) Birbirleriyle etkileşimleri sonucunda bu dört öğenin parçaları bölünmeye uğrayabilir ve başka cisimleri oluşturabilirler. Örneğin toprak, ateş karşısında başka bir türe dönüşmemektedir. Su, ateş ya da hava tarafından bölünebilmekte ve tekrar bir araya getirildiğinde ateş ya da sudan oluşan iki ayrı cisme dönüşebilmektedir. Havada bölünme oluştuğunda ise, ateşten iki ayrı cisim meydana gelebilir. Ancak ateşin, diğer üç öğeyle etkileşime girmesi sonucunda, iki ateş parçası hava olarak tek bir parçada yeniden bir araya gelmektedir. (Platon, 2020, s. 70)

Platon’a göre hareketin ön koşulu, hareket ettiren ve hareket eden bir nesnenin varlığıdır. Her şey, hareketin başladığı yere doğru dönme eğilimine sahiptir. Bu da

evrenin ve öğelerinin hareketinin dairesel olduğu anlamına gelmektedir. Bu durum onun sözlerinden, şu şekilde ifade edilebilir: "Evren cisimleri iterken büyüklerin arkasındaki boşluklara küçük nesnelere iter. Bundan sonra küçükler büyüklerin yanında bulunmaya başlarlar, en küçükler en büyükleri birbirinden ayırır, en büyüklerse en küçükleri sıkıştırırlar. Nerede olduklarının bir önemi olmaksızın hepsi kendilerine uygun yere geçebilmek için hareket ederler." (Platon, 2020, s. 72) Öyleyse evreni oluşturan dört temel öğe ve *esirin* hareketi, daireseldir; oluş ve değişim, bu öğelerin taneciklerine için geometrik yapılarda meydana gelen çözünme ve birleşme zemininde açıklanmıştır. Peki Platon, yerin dışında bulan güneş, gezegenler ve onların dönüşümleri hakkında ne düşünmektedir?

Daha önce de vurgulandığı gibi matematiksel modeller örneği bağlamında yaratılan evren, biçimsiz yapıdaki maddeye atfedilmiş olan formun ardından kazanılan bir düzendir. Bu nedenle maddeyi boş uzayla bir tutan Platon, maddenin sınırlandırılması sonucunda ortaya çıkan fiziksel cisimlerin dünyasını, matematiksel formlar ile eşitlemiştir. (Cushing, 2003, s. 241) Pythagorasçıların da etkisiyle evrenin formuna o, geometrik şekillerden biri olan "küreyi" atamıştır. Evrenin küre şeklinde olmasının sebebi, yüzeyindeki her noktanın merkezden eşit uzaklığa sahip olması ve canlıları kapsayacak bir cisim olarak, tüm şekilleri kendisinde toplayabilmesidir. (Platon, 2020, s. 42)

Boş *uzayın*, madde ile özdeş kılınmasına karşın *zaman*, Platon'a göre Tanrının göğü yaratmasıyla birlikte, ideaların örnek alınması sonucunda ortaya çıkmıştır. Zamanın korunması ve devam edebilmesi için güneş, ay ve diğer beş gökyüzü cismi yaratılmış; her birine bir şekil verilerek yedi tanesinin yerleştirildiği yedi yörünge meydana getirilmiştir. (Platon, 2020, s. 47) Tanrı önce, evrenin merkezinde bulunan ve kendisinden hareketsiz olan yeri (dünyayı) ve ardından, isteği bütün göğü aydınlatmak olan güneşi yaratmış, bu sayede geceyi, gündüzü ve yılları meydana getirmiştir. (Platon, 2020, s. 48) Güneşten sonra gelen gezegenler, Platon'a göre insanların hareketleriyle pek ilgilenmediği, yalnızca bir isim atadıkları gök cisimleridir. Onun ifadesiyle: "Dünyaya en yakın yörüngede ay, ikinci sırada Güneş, ardından Venüs, Hermes'e ait olan Merkür, ve Güneşin hızıyla dönen ancak ona zıt bir güce sahip gökcisimleri geldi." (Platon, 2020, s. 47) Güneşe zıt yönde hareket eden gezegenler sırasıyla, Mars, Jüpiter ve Satürn'dür. O halde biri ay, altısı gezegenler ve biri sabit yıldızlar küresi olmak üzere toplam sekiz tane ortak merkezli küre bulunmaktadır. (Unat, 2013, s. 27) Hatırlatmak gerekir ki Platon'a göre yeryüzü (dünya), dört öğe olan hava, su, ateş ve topraktan meydana gelmiştir; gök cisimleri ise "esir" adı verilen saydam bir maddeden oluşmaktadır.

Bu bilgilerin ardından anlaşılmaktadır ki idealar kuramı, Platon'un doğa bilimi ve evren hakkında benimsemiş olduğu temel argümanların kaynağıdır. Bilimsel bilginin sınırlarını, problemlerini ve yöntemlerini o, idealar kuramının açtığı aralıkta tartışabilmiş, konularını aydınlatabilmiştir. Şimdi ise bilimsel bilginin neliği, yöntemi ve evren tasarımı konusunda Aristoteles'in görüşlerine bakmanın zamanı gelmiştir.

3. Aristoteles'in Doğa Bilimi ve Evren Tasarımı

Bilgisini aktarım şekli, problemlere yönelik bütünlüklü bakış açısı ve kapsayıcı felsefesi ile Aristoteles, özellikle bilimsel bilginin yöntemi üzerine olan sorgusu ve mantık araştırması dolayısıyla felsefe ve bilim dünyasının değerli isimlerinden birisi haline gelmiştir. Platon'un idealer kuramına karşılık o, bilgi ve varlıkların açıklanması sürecinde gözlem ve deneyim unsurlarını göz ardı etmemiş ve bu haliyle de ayakları yere daha sağlam basan bir felsefeden yana olmuştur. Bununla birlikte ne salt aklın doğrularından yana ne de yalnızca salt gözlem verilerinden yana olan Aristoteles, bu iki gerekliliğe karşı uzlaşmacı bir yol izlemiştir. Bu çalışma içerisinde ise Aristoteles'in bu uzlaşmacı yaklaşımı temelinde sırasıyla bilim anlayışı, benimsemiş olduğu bilimsel yöntemi, doğa bilimi ve evren tasarımı üzerine olan görüşleri açıklanacaktır.

Aristoteles'e göre bağlı olduğu nedenler bilindiğinde nesnelere, sofistik tutumun ilineksel yaklaşımına karşılık, saltık anlamda bilinebilir. (Aristoteles, 2018c, s. 10) Bu nedenle bilgi, temelde ispatçı bilimler aracılığıyla araştırılan zorunlu bilgidir; bilmek ise "nedenleri" bilmektir çünkü herhangi bir şeyin nedeni, o şeyi varlığa getiren "öz" ile aynı anlamı taşımaktadır. Bir şeyin nedeni ise dört anlama sahiptir ve Aristoteles'in sözlerinden bu nedenler, şu şekilde ifade edilmiştir:

Bir anlamda nedenden formel töz, özü anlarız (çünkü bir şeyin "niçin"i sonuçta onun tanımına (kavramına) indirgenir ve nihai "niçin", bir neden ve ilkedir). Diğer bir anlamda neden madde ve dayanaktır. Üçüncü bir anlamda o, değişimin kendisinden ileri geldiği şeydir. Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan dördüncü bir anlamda neden, ereksel neden veya İyi olandır (çünkü İyi olan, her türlü oluş ve değişimin ereğidir). (Aristoteles, 2017, ss. 119-21)

Aristoteles'e göre maddi olan neden, doğa filozofları tarafından varsayılmıştır. Öyle ki onların doğa araştırmalarına bu neden bazen ateş, bazen hava, bazen ise bir başka unsur olarak yansımıştır. Formel nedenin önemini anlamaya yakın olan kişiler ise, yine Platon gibi idealerin varlığını kabul eden düşünürlerdir. Bu düşünürler, formel nedenler olarak idealerin, var olanların "özel nedeni" konumunda olduğunu kısmen de olsa kabul etmektedirler. (Aristoteles, 2017, s. 147)

Buna eş olarak Aristoteles cisimlerin, temelde iki farklı doğaya (öze) sahip olduğunu ifade etmiştir. Bir anlamıyla bu doğa, oluşun taşıyıcısı olan ve en son dayanak anlamına gelen "madde"dir. Platon'un aksine ontolojik önceliği o, maddi tözlere vermiştir. Nitekim hiçbir şey, dayanak anlamına gelen birincil tözlerden ayrı bir şekilde ele alınamaz. Ona göre mutlak anlamdaki oluş ve değişim de yalnızca bu tözlere özgüdür. Dolayısıyla değişimin ontolojik taşıyıcısı burada nitelik, nicelik, yer veya zaman değil, maddenin kendisidir. (Aristoteles, 2020, s. 39) Bir diğer anlamıyla doğa, maddeden yalnızca düşüncede ayrılabilen "şekil" veya "form"dur. (Aristoteles, 2017, s. 289) Maddi doğadan zihinsel olarak ayrılabilen ve onların tümel karşılıkları olarak bulunabilen ikincil tözler, dayanak olan maddi doğanın neliğini ve anlamını epistemolojik olarak açıklığa kavuşturmuştur. Bir şeyin özü, o şeyin maddi doğasına ek olarak formu ve şekli vasıtasıyla daha iyi ifade edebilir. Ancak Aristoteles'e göre form ve şekil, maddi

doğadan bağımsız olarak var olamaz; dolayısıyla ikincil tözler de birincil tözlerden bağımsız değildir. Bu nokta, Platon ile Aristoteles'in doğa anlayışlarında yer alan farklılığın en büyük göstergesidir çünkü Aristoteles'in form düşüncesinin aksine idealar, maddi yönden bağımsız olarak ele alınmışlardır.

Aristoteles'e göre dış dünyanın nesnelere, madde ve formun birleşimi olarak ele alınıyor ise şu soru, makalenin gidişatı için önemli bir yere sahiptir; doğanın duyuşal nesnelere kendisine konu edinen bilim ya da bilimsel bilgi, Aristoteles'in gözünden nasıl içeriklendirilmiştir? Var olanların fiziksel veya mantıksal yapılarına yönelik olan madde-form düşüncesi, tıpkı idealar kuramının Platon'un bilim anlayışına yön vermesi gibi, Aristoteles'in de bilim anlayışını doğrudan etkilemiştir. Ona göre, hareketi kabul eden varlıkların ve maddeden ayrılmamış olan formel tözlerin araştırıldığı doğa biliminin adı, "fizik"tir. Ancak madde ve form temelinde fizik bilimi, var olanların maddesine mi yönelmeli, yoksa yalnızca formu mu konu edinmelidir? Madeni paranın iki yüzü gibi, varlıkların yapısında da madde ve form olmak üzere iki yön bulunmaktadır; oluş sahibi cisimler ise maddi, formel, hareket ettirici ve ereksel olmak üzere dört nedene göre devinmektedir. Öyleyse doğa bilimcisi, bunlardan hangisine yönelmelidir? (Aristoteles, 2020, s. 59) Aristoteles'e göre her cisim, özünde maddi yönüne bağlı olan "formu" ile tanımlanabilir. Bu sebeple doğa bilimcisi her iki yönü de dikkate almalıdır ancak kavramsal olarak maddi tözlerden soyutlanabilen formlar, cisimlerin maddeleriyle ilişkisi temelinde açıklanmalıdır. Tamda bu sebeple fizik bilimi, matematik biliminden üstün tutulmuştur. Ona göre fizik biliminin nesnelere (duyuşal tözler), yerin öğelerinde olduğu gibi oluşa ve bozuluşa tabi de olsalar veya gök cisimlerinde olduğu gibi ezeli ve ebedi de olsalar, bağımsız bir varlığa sahiptir; buna karşın, matematiğin saf formları hareketsizdir ve bağımsız bir varlığa sahip değildir. (Aristoteles, 2017, s. 330) O halde, cisimlerin maddeleriyle olan ilişkilerine önem verilmesi Aristoteles'i fizik bilimine; maddi bir zorunluluğu ön koşul olarak gerektirmeyen ideaların vurgulanması ise Platon'u, matematik ve geometri bilimine yönelmiştir. Nihai olarak Aristoteles'te bilim, madde ve form temelinde duyuşal nesnelere açıklanmasına dayanmaktadır.

Aristoteles'in uzlaşmacı kimliği hem maddi olanın hem de modeller (formlar), tümeller veya nedenler olarak formların, göz ardı edilmemesi bağlamında kendisini göstermektedir. Fizik bilimi doğanın, cisimlerin ve hatta canlıların duyuşal zeminine bağlı olmakla birlikte, maddi, formel, hareket ettirici ve ereksel nedeni de kapsayan bir açıklama geliştirmelidir. O halde çalışmanın şimdiki konusu, en başta fizik olmak üzere Aristoteles'te bilimsel bilginin niteliğinin ve yönteminin ne olduğu hususudur. Ona göre bilgi, tikelin algılanmasıyla elde edilebilecek bir yargı değildir çünkü "şu anda" gerçekleşen bir olayın algısı, nedenin bilgisini vermektir yoksundur. Bu sebeple tikelin algısı zorunludur ancak bilgi/bilmek, gerçekte tümeli bilmektir (Aristoteles, 2018c, s. 46). Bu konuyu ayrıntılarıyla *İkinci Çözümlemeler*'de tartışan Aristoteles, bilimsel bilginin yöntemini kıyasın bir türü olan "tanıtılmalı kıyas" (*demonstration*) çerçevesinde açıklamıştır. Bilgi veren kıyas anlamına gelen tanıtılmalı kıyas, standart bir kıyas içeriğinden farklı olarak öncüllerinin, değişmez, ilk, sonuçtan daha iyi bilinen aksiyomlar (belitler) temelinde kurulduğu bir çıkarım kalıbıdır. (Aristoteles, 2018c, s. 10)

Zorunlu bilgiyi araştırması dolayısıyla tanıtılmalı kıyasın orta terimi, tanıtılan ögenin nedenini imleyen terimdir. Bu durumda Aristoteles'e göre bilgi nedenin bilgisidir, nedenin bilgisi ise, tümele aittir. O halde tümelin bilgisi olmadan tanıtılmanın kendisi de olanaksızdır. (Aristoteles, 2018c, s. 23)

Aristoteles öyle bir yol benimsemiştir ki bilimsel yönteminden ne algıyı, duyumun bilgisini; ne de tümeli, nedenin bilgisini dışlamıştır. Peki bu iki unsur temelinde tanıtılmalı kıyas, zorunlu bilgiyi nasıl kuracaktır? Aslında burada başlangıç noktası, tekillerdir. Ona göre insan, duyum denilen bir ayrıma iyedir. Duyumdan anı denilen şeye varılmakta, aynı nesneye ait olan anının sık sık yinelenmesi sonucunda ise deneyime ulaşılmaktadır. (Aristoteles, 2018c, s. 73) Bu süreç, Aristoteles'e göre tümevarımsal bir akıl yürütme temelinde gerçekleşmektedir. Tekillere yönelik olan duyumun ardından tümevarım, tümel olan açıklayıcı ilkelere ulaşma olanağı verir. Ancak bu, bilimsel yöntemin ilk aşamasıdır. İkinci aşama, varsayılan aksiyomlardan geçerli sonucun tümdengelsel bir metotla çıkarılmasıdır. Nedenin bilgisini geometri bilimine atfeden Aristoteles, özellikle Euclid geometrisinin etkisiyle kendileri ispat edilemeyen ancak ispatın ilkeleri olan aksiyomları, tanıtılmalı kıyasın öncülleri olarak kabul etmiştir. Ona göre aksiyomlar (ilkeler), var oldukları tanıtlanamayan her bir cins içindeki öğelerdir. (Aristoteles, 2018c, s. 21) Varsayılan aksiyomlar temelinde tümdengelsel bir çıkarım kurulmaktadır ve ancak bu koşulla oluşturulan bir kıyasın sonuç önermesi, nedenin bilgisini zorunlulukla barındırabilir. Nihai olarak, bilimsel yönteminde tümevarımlı-tümdengelimli prosedürü benimsemiş olan Aristoteles, açıklanması gereken fenomenlerden açıklayıcı ilkelere tümevarılması ve ardından açıklayıcı ilkeleri içeren öncüllerden, fenomenler hakkındaki ifadeler tümdengelimle ulaşılması gerektiğini savunmuştur. (Losee, 2001, s. 5)

Aristoteles'in bilimsel yöntemine ilişkin olan bu açıklamalar, bilginin ve doğa biliminin dayanağı olması anlamıyla duyusal tözlerin önemini vurgulamaktadır. Hatırlanacağı üzere Platon, bilimin konusunu idealara atfetmiştir. İdeaların salt gerçeklikler olarak ele alınması, doğa ve doğanın cisimleri üzerine olan araştırmaları değersizleştirmiştir. Oysa ki Aristoteles'te bu durum, tamamen farklıdır: "Doğa bilimi herhalde ağırlıklı olarak cisimlerle, büyüklüklerle; bunların etkilenimleri ve devinimleri; ayrıca bu tür varlığın ilkeleri ile ilgili..." (Aristoteles, 2018b, s. 11) Bu da demek oluyor ki dört neden temelinde doğa bilimcisi, yersel ve göksel olmak üzere cisimleri ve bu cisimlerin devinimlerini araştırmalıdır. O halde, onun evren hakkındaki düşüncelerini aydınlığa kavuşturmak için öncelikle yersel olan öğeler ve öğelerin devinimlerini; ardından ise göksel olan öğeler ve bu öğelerin devinimlerini açıklamak iyi bir başlangıç olacaktır.

Evren, iç içe geçmiş eş merkezli küreler dizisinden ibarettir ve yeryüzü, evrenin merkezinde hareketsiz olarak bulunan bir küre üzerine çakılıdır. (Ross, 2017, s. 157) Küreler dizisinin ay-altı ve ay-üstü olmak üzere iki kısma sahip olduğunu ifade eden Aristoteles, devinim, oluş ve bozuluş, hareket gibi farklı unsurları da bu ayrım temelinde açıklamıştır. Olgusal gerçekliğe eş bir şekilde cisimler, olanak halinde bulunan "ilk madde"ye derinlik, yüzey veya hacim atfedilmesi, form kazandırılması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bir cismin devinimi de olanak halinde bulunan bir şeyin

kendisini tamamlaması ve gerçekleştirilmesi sürecidir. O halde Aristoteles'in evren anlayışında yer alan ay-altı ve ay-üstü kürelerinin devinimleri veya ögeleri, aynı nitelikte değildir. Ay-altı küresinden yeryüzü, "toprak", "ateş", "hava" ve "su"dan oluşmakta; her biri ya kendi doğalarına göre ya da doğalarına aykırı bir biçimde (zorla) devinmektedir. Buna eş bir şekilde yukarı ve çevreye doğru yer değiştirme hareketine sahip olan cisimler ateş ve hava; merkeze doğru yer değiştirme hareketine sahip olan cisimler ise su ve topraktır. Üstte ateş, altta toprak olmak üzere iki zıt uç, ortalarında ise hava ve su bulunmaktadır. (Aristoteles, 2019, s. 77) O halde anlaşılabilir ki toprak, Aristoteles'e göre su, hava ve ateşten daha ağırdır. Doğrusal devinimlerinde ağır olan cisimler aşağı doğru gitme eğilimine sahip ise toprak, merkez olan uçta; doğrusal devinimlerinde hafif olan cisimler yukarı doğru gitme eğilimine sahip ise ateş, merkeze zıt olan uçta bulunmaktadır. Aristoteles'e göre beşinci bir unsur olan ve ay-üstü kürelerini kapsayan *aither*, artıp azalmayan, nitelik değiştirmeyen ve dairesel devinimin taşıyıcısı olan bir cisimdir. (Aristoteles, 2018b, s. 17)

Doğanın ögelerinde bulunan değişim, başkalaşma ve oluş, Aristoteles için de açıklanması gereken önemli bir konudur. *Oluş ve Bozuluş* kitabında, oluşa ve bozuluşa tabi olan cisimlerin nasıl açıklanması gerektiği konusunda önemli ayrımlara değinmiştir. Hatırlanacağı üzere ona göre cisimlerin doğası, madde ve form olmak üzere iki yöne sahiptir. Bileşik yapıdaki cisimlerin (bileşik tözlerin) değişimlerinin sebebi burada, maddi yön olarak nitelendirilmiştir. Öyle ki maddi yönleriyle birlikte cisimler, oluşu ve değişimi zorunlulukla kendinde barındırmaktadır. Bununla birlikte doğal nesnelere, devinim ilkesini kendinde taşımaktadır ve ilk devinim, yer değiştirme hareketidir -diğerleri ise büyüklük ve nitelik açısından-. (Aristoteles, 2020, s. 391) Yer değiştiren her nesne, bu durumda ya dairesel olarak ya da aşağı, yukarı ve öne olmak üzere çeşitli hareketlere sahip olacaktır. Aristoteles'in basit duyuusal cisimlerden, evrenin bileşik ögelerine kadar götürdüğü akıl yürütmesinin basamakları ise şu şekildedir: (a) Cisimler, madde ve formdan oluşmaktadır, burada oluş ve bozuluşun taşıyıcısı madde olarak belirlenmiştir. (b) Madde, form ve yoksunluk ile değişim mümkündür, sıcaklık bir kategori veya biçim olarak ve soğukluk ise bir yoksunluk olarak ele alındığında örneğin ateş, varlık olmaya daha yakındır. Şu halde bir şeyin oluşu, diğerinin bozuluşu ise oluş var olmaya, bozuluş ise var olmamaya yakındır. (Aristoteles, 2019, s. 27) (c) Oluşu ve bozuluşu ortaya çıkaran ilkeler, ögeler olarak adlandırılmıştır. Yeryüzünün ögelerinden ateş, su, hava ve toprak, Aristoteles'in düşüncesinde karşıtların etkileşimleri ile ortaya çıkmışlardır. Buna göre "sıcak", "kuru", "ıslak" ve "soğuk"tan oluşan temel karşıtların etkileşimleri sonucu; sıcak ve kurudan ateş, ıslak ve sıcaktan hava, soğuk ve ıslaktan su, kuru ve soğuktan ise toprak meydana gelmiştir. (Aristoteles, 2019, s. 75)

Platon'un düşüncesinde geometrik düzlemler, cisimlerdeki bölünme ve değişimin nedeni olarak belirlenmiştir. Üstelik ideal varlıklar olarak ele alınan bu geometrik düzlemler, aynı zamanda cisimlerin yetkin örnekleri olarak da gün yüzüne çıkmaktadır. Buna karşın Aristoteles'e göre oluş ve bozuluşun mihenk taşı, duyuusal cisimlerin maddesidir. Nitekim madde, tözsel değişimin malzemesini oluşturmaktadır. Onun bu konudaki tespitini Ross, şu sözlerle ifade etmiştir:

Başka deyişle, oluş-yok oluşun ve onun sürekliliğinin maddi nedeni, önce ilk, daha sonra diğer tözsel formu üstlenebilen maddedir...Oluş ve yok oluş bir tözün başka bir töze dönüşmesiyle ilgili aynı sürecin iki yüzüdür... Böylece ateşin topraktan gelmesi saf ve basit anlamda bir oluştur ve o, ancak koşullu olarak yok oluş olarak diye adlandırılabilir, çünkü sıcak, soğuşun ancak yoksunluğu olduğu şeyin formudur.” (Ross, 2017, s. 165)

Tüm bu bilgilerin ardından, Aristoteles’in göksel cisimler ve bu cisimlerin devinimleri üzerine olan düşüncelerine geçilebilir.

Platon gibi Aristoteles de ortak merkezli küreler sistemini benimsemiş, yerküreden sonra ay küresinin, ardından sırasıyla Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn kürelerinin ve son olarak en dışta Sabit Yıldızlar küresinin bulunduğunu ifade etmiştir. (Topdemir & Unat, 2019, s. 62) Aristoteles’e göre ay-üstü kürelerinde yer alan ve eterden oluşan gök cisimlerinin geometrik yapısı küredir ve dairesel bir devinimle dönüşümlerini tamamlamaktadırlar. Ateş, hava, su ve toprağın devinimlerinde bulunan karşıtlığın (aşağı-yukarı, sağ-sol) aksine, dairesel bir devinimin karşıtı bulunmamaktadır. Bu durum Aristoteles’in sözlerinden, şu şekilde aktarılmıştır:

Dolayısıyla devinimin sürekli olmasına ve hiçbir zaman boyunca kesilmemesine bir engel yoktur, nitekim dairesel devinim aynı noktadan aynı noktaya doğru olur, oysa düz çizgi üzerindeki devinim bir noktadan başka bir noktaya. Yine daire üzerindeki devinim hiçbir zaman aynı (uç) noktalar içinde değildir, oysa düz çizgi üzerindeki devinim çoğu kez öyledir... Dolayısıyla ne yarım daire içinde ne de başka bir çember parçasında devinimin sürekli olması hiçbir zaman olası değil, çünkü çoğu kez aynı devinimlerin yinelenmesi ve karşıt değişmelerin gerçekleşmesi zorunlu, nitekim burada son başlangıca bağlanmaz, oysa dairesel devinimde bağlanır ve yalnızca o tamdır/mükemmeldir. (Aristoteles, 2020, s. 405)

Bu durumda süreklilik, dairesel devinime ait olan unsurlara; süreksizlik ise doğrusal devinime ait olan unsurlara atfedilmiştir.

Süreksiz devinim içerisindeki hareketi Aristoteles, *doğal* ve *zorunlu* olmak üzere iki farklı türde ele almıştır. Doğal hareket, tıpkı ateşin yukarı toprağın ise aşağı doğru yönelmesinde olduğu gibi, kuvvetin ortadan kalması durumunda nesnenin doğal yerine dönmesidir. Zorunlu hareket ise dış kuvvetin etkisi sonucunda nesnede ortaya çıkan hareketin adıdır. (Topdemir & Unat, 2019, s. 63) Aristoteles boşluğun varlığını kabul etmemektedir çünkü ağırlık-hafiflik durumları ve hareketin vuku bulduğu ortama bağlı bir şekilde cisimler, kuvvet sonucu farklı hızlarda hareket edebilirler. Boşluğun kabul edilmesi, nesnelerin eşit hızlarda hareket edebileceklerini kabul etmek demektir ki bu durum, Aristoteles’e göre olanaksızdır. Çünkü “bir cisim, diğer bir cismi hangi gerekçe ile çabuk geçecek?” sorusu, bu durumda önemli bir problemi teşkil edecektir. (Aristoteles, 2020, s. 175)

Sonuç olarak doğal dünyayı Aristoteles, belirli bir tarzda nedensel olarak birbirine bağlanmış bir ay-üstü (göksel) ve bir de ay-altı kısmından oluşan nedensel bir sistem olarak düşünmektedir. (Falcon, 2005, s. 23) Peki, sürekli olan döngüsel devinimin ve

süreksiz olan doğrusal devinimin nedenler dizisindeki ilk halkası, Aristoteles'in evren tasarımında nasıl açıklanmıştır? İfade edilen sorunun cevabı için onun, şu sözlerine göz atmak doğru olacaktır:

Ama madem varolanlarda sürekli bir devinim olması zorunlu, bu devinim tek; tek bir büyüklüğe de ait olması zorunlu (çünkü büyüklüğü olmayan nesne devinemez), madem tek bir şeyin devinimi ve tek bir devindirici tarafından gerçekleştiriliyor (yoksa sürekli olmayacaktır, hep başka devinim başka devinimi izleyecek ve devinim bölünecektir), o halde devindiren tek ise, o ya devindirdiği için devindirir ya da devinimsiz olmasına karşın devindirir...Demek ki, yalnızca devinimi olmayan nesnenin gerçekleştirdiği devinim sürekli olabilir, çünkü o hep aynı şekilde bulunduğundan, devinen nesneye göre de hep aynı şekilde olacaktır ve sürekli biçimde olacaktır. (Aristoteles, 2020, s. 417)

Nedenler dizisinin bir yerinde durulmalıdır çünkü olumsal varlıklar dizisi sonsuza kadar uzayamaz. Bundan dolayı varlıkların ilk ya da son ereği olan, son ya da ilk devindiricinin, kendinde olumsal olmayan bir varlığın gerekliliği bulunmaktadır. (Koyre, 2000, ss. 40-1) Devinimsiz olan Tanrı, salt form olarak ilk devinimin ve ardışık olarak kürelere yansımış olan döngüsel hareketin başlatıcısıdır. Öyle ki bu ilksel hareket, canlılar ve nesnelere olmak üzere diğer tüm hareketlerin de nedenidir. (Aristoteles, 2018a, s. 40) O halde maddi, formel, faili ve ereksel olmak üzere dört neden temelinde araştırılacak üç temel konu; devinmeyenler (Tanrı), devinen değişen ama yok olmayanlar (göksel cisimler) ve yok olanlardır (duyusal cisimler). Dolayısıyla doğa bilimcisinin kapısını açacak olan "ne için?" sorusu -ki hatırlanacağı üzere bilgi "neden"in/"niçin"in bilgisidir-, hem maddeye hem "nedir?"e (kavrama) hem de ilk devindiriciye bakılarak açıklanabilir. (Aristoteles, 2020, s. 81)

3. Sonuç

Entelektüel bir etkinlik olarak bilim, geçmiş yüzyıllardan günümüze değin doğa ile evrenin işleyişi hakkında öncelikli olan problemlere yer vermekte, değerli araştırmalara olanak sağlamaktadır. Bu önceliğe ve düşünsel etkinliğe konu olarak sonsuz doğayı (*phusis*) seçen Sokrates öncesi filozoflar, şeylerin kendisinden meydana geldiği ve tekrar ona gideceği hem bir neden hem de bir ilke olarak *arkhe* bağlamında varlıkları; bilinebilir nesne olması açısından ise evreni ve doğayı anlamlandırmaya çalışmışlardır. Kendi araştırmaları bağlamında aynı patikanın düşünsel izinden giden Platon ve Aristoteles de doğanın işleyişi ve evren tasarımları üzerine olan düşüncelerini geliştirmişlerdir.

İfade edilebilir ki ne Platon ne de Aristoteles, kendi düşünsel tasavvurları ve felsefi görüşleri dışında dış dünyayı anlayacak veya anlamlandıracaktır. Demek ki Platon'da merkezi role sahip olan "idealar", Aristoteles'te ise varlık ve bilginin kendisine göre açıklandığı "madde-form" düşüncesi, onların bilim anlayışlarını, doğa ve evren üzerine olan araştırmalarının tümünü derinden etkilemiştir. Bu makalenin amacı da bu temellendirmeleri üzerinden bilim anlayışlarını, yöntemlerini ve even tasarımlarını açıklamaktır. Bu nedenle makalede öncelikle Platon'un doğa felsefesi ve evren tasarımına, ardından ise Aristoteles'in bilim anlayışı ve evren tasarımına yer verilmiştir.

Yetkin ve salt varlıklar olarak hem bilginin hem de varlıkların biricik gerçekliği olan idealar, Platon'un doğa felsefesini ve evren tasarımını derinden etkilemiştir. İdealara ontolojik olarak gerçeklik, epistemolojik olarak ise doğruluk ve kesinlik atfedilmiştir. Bu durumun çeşitli sebepleri bulunabilir ancak bu sebeplerden en göze çarpanı, döneminin yaygın görüşlerinden, "herkes için geçerli, kesin ve değişmez olan doğu bilgi yoktur." düşüncesidir. Dolayısıyla doğa ve doğanın öğeleri, Platon'un gözünde değişen ve yok olan unsurların toplamı olarak kalmış; kesinliğin ve gerçekliğin ait olduğu idealar ise bilimsel düşüncenin konusu haline gelmiştir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi Platon'da bilim, ussal kavramları konu edinen ve matematiksel ilişkiler sonucunda ortaya çıkan akılsal bilgiye uygun düşmektedir. Bu anlamıyla bilim, ideaların bilimi; yöntemi ve yolunda ise ideaları ve hatta en yüksekte bulunan iyi ideasını araştırması anlamıyla, diyalektiğin bilimidir.

Aristoteles'in düşüncesi ise hocası Platon'un bilim ve evren üzerine olan görüşlerinden belirli bir yönde ayrılmaktadır. İlmli bir çerçeveden o, ontolojik öncelik söz konusu olduğunda doğa ve doğanın öğelerini göz ardı etmemiştir. Tıpkı hocası gibi kesin ve zorunlu olan bilginin peşine düşmüştür ancak bu yolda o, duyuşsal olan malzemenin yok sayılmasına karşı çıkmıştır. Varlığın/var olanların doğası, özü ve mahiyeti, her şeyden önce madde denilen bir dayanağı gerektirmektedir. Ancak maddi olan oluşa ve bozuluşa tabidir ve "şu anda" gerçekleşen bir olgunun kanısından, zorunlu olan nedenin bilgisine ulaşamaz. Bu nedenle form, maddi olandan düşüncede ayrılabilen, kavramsal zemindeki doğruluğu ve geçerliliği sağlayacak olan yöndür. Her bir parçayı bilgi seviyesine çıkarabilecek olan ayraç yine, maddi olan yönden yalnızca düşüncede ayrılabilen formdur. Bu gerekçe ile kesin bilginin anahtarı olan nedenin bilgisi tekillere değil, formu yansıtan tümellere atfedilmiştir.

Platon'da evren, iç içe geçmiş küreler sisteminden oluşan, matematiğin nesne ve yöntemleri temelinde kurgulanmış bir düzene göre yaratılmıştır. Salt gerçeklikler olarak belirlenen matematiksel düzlemler temelinde biçimsiz olan ilk maddeye şekil verilmiş, bunun sonucunda ise ilk öğeler ve cisimler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle kesin olduğu kabul edilen matematiğin bağıntı ve yöntemleri, Platon'un doğa ve evren üzerine olan araştırmalarının bir numaralı metodudur. Buna karşın Aristoteles, matematiğin sağın olan bağıntı ve işlemlerini kabul etmiş fakat doğa araştırmasında daha çok, mantığın çıkarım yöntemlerine yer vermiştir. Çünkü fizik biliminde o, duyuşsal yönleri açısından cisimleri ele almış, fiziğin nesnelere ise bağımsız tözler olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla bilimin konusu doğa, doğanın öğeleri, canlılar ve devinimdir. Bilimin yöntemi ise nedenin bilgisini apaçık ve kesin bir şekilde belirlemenin en mükemmel yolu olan tanıtılmalı kıyastır. Bu yöntemde, basit gözlemsel kazanımlardan tümdengelimsel sonuçlara kadar uzanan tümevarımsal-tümdengelimsel bir yol izlenmektedir.

Oluş ve değişim konusunu Platon, cisimlerin matematiksel formlarında sahip olduğu bağıntılara indirgemmiştir. Ancak Aristoteles'te oluş ve bozuluş, Platon'da olduğu gibi salt matematiksel ilişkiler temelinde değil, cisimlerin fiziksel dönüşümleri beraberinde açıklanmıştır. Ona göre, özünde bilinmez ve biçimsiz olan maddeye bir form atfedilmesi sayesinde cisimler ortaya çıkmış; yapılarındaki oluş, değişim ve bozuluş ise duyuşsal

tözlerinde meydana gelen karşıt öğelerin birtakım ilişkileri olarak ele alınmıştır. Madde ve formdan oluşan tözün yapısında meydana gelen bir değişiklik anlamına gelen oluş var olmaya, bozulmuş ise var olmamaya doğrudur. Ancak oluş ve bozuluşun taşıyıcı yönü, bizzat maddi olanın kendisine atfedilmiştir. Ancak görülmektedir ki Platon'un doğa felsefesi ve evren tasarımında bu yön, çoğunlukla göz ardı edilmiştir.

Platon'da "bir şeyi, o şey yapan özün" referansı, o şeyin ideası; Aristoteles'te ise o şeyin maddesi ve formu olarak ifade edilmiştir. Anlaşılacağı gibi temellendirmelerinde bulunan bu ayırım, iki farklı evren ve iki farklı doğa anlayışını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla ifade edilebilir ki sistemli, bütünlüklü ve kapsayıcı bir yapıyı barındıran bilimsel bilgi, dış dünyanın olgularını bir düzen ve dizge altında açıklama çabası olarak, bilgi kuram ve varlık kuramı da dahil olmak üzere bütüncül bir bakış açısını öngerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2017). *Metafizik* (Ahmet Arslan, çev.). İstanbul: Divan Kitap.
- Aristoteles (2018b). *Gökyüzü Üzerine* (Saffet Babür, çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles (2018a). *Hayvanların Hareketleri Üzerine* (Furkan Akderin, çev.). Ankara: Say Yayınları.
- Aristoteles (2018c). *İkinci Çözümlemeler* (Ali Houshiary, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2019). *Oluş ve Bozuluş* (Y. Gurur Sev, çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles (2020). *Fizik* (Saffet Babür, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cevizci, A. (Ed.) (1999). *İdealar Kuramı*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı* (Kurtuluş Dinçer, çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Cushing, J. T. (2003). *Fizikte Felsefi Kavramlar* (B. Özgür Sarıoğlu, çev.). İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Falcon, A. (2005). *Aristotle and The Science of Nature*. New York: Cambridge University Press.
- Losee, J. (2001). *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press.
- Koyre, A. (2000). *Bilim Tarihi Yazıları* (Kurtuluş Dinçer, çev.). Ankara: Tübitak Yayınları.

- Mason, F. S. (2019). *Bilimler Tarihi* (Umut Daybelge, çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Platon (1999). *Devlet* (Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2014). *Parmenides* (Saffet Babür, çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Platon (2015). *Diyaloglar* (Teoman Aktürel, çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2017). *Phaidros* (Furkan Akderin, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2020). *Timaios* (Furkan Akderin, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Ross, D. (2017). *Aristoteles* (Ahmet Arslan, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Reichanbach, H. (2019). *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* (Cemal Yıldırım, çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Topdemir, H. G. & Unat, Y. (2018). *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Topdemir, H. G. & Unat, Y. (2019). *Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Unat, Y. (2013). *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Thilly, F. (2016). *Felsefeye Yolculuk* (İbrahim Şener, çev.). İstanbul: Karbon Kitap.
- Tepe, H. (2017). *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Weber, A. (1938). *Felsefe Tarihi* (H. Vehbi Eralp, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Makale Geliş Tarihi | Received: 12.02.2021

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 16.04.2021

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

ARİSTOTELES VE BADIOU'DE DEVLET VE ADALET

Fahrettin TAŞKIN*

Öz: Bu yazıda Aristoteles ve Badiou'nün devlet ve adalet kavramlarını karşılaştırarak (iki bin yıldan uzun bir sürede) söz konusu kavramların nasıl bir değişim geçirdiğini genel çizgileriyle saptamaya ve bu değişimden hareketle adalet ve devlet kavramları üzerinde tekrar düşünmeye çalıştık. Kuşkusuz çok farklı dönemlerde yaşamış olup fikirleri arasında birçok ortaklık bulunabilecek başka filozoflar seçilebilirdi. Başka düşünürlerin değil de Aristoteles ve Badiou'nün bu kavramlarla ilgili görüşlerini karşılaştırmamızın sebebi, sadece yaşadıkları dönemlerin değil, ayrıca konu hakkındaki görüşlerinin de birbirinden oldukça farklı olmasıdır. Bu farklılık, etiğin daha sahil bir soruşturmasını yapma olanağını verecektir. Buradan çıkan sonuçlar, belli bir adalet tanımına veya etiğe bağı kalınmaması gerektiğini ortaya çıkarabilir. Ancak burada asıl üzerinde durulmak istenen, etiğin hiçbir vakit temellendirilemeyeceği değil, temellendirmek için kendilerinden hareket edilmiş aksiyomların doğruluğunu tartışmaktır. Nihayetinde bu temelin insanın akıllı bir varlık olması kabulüne dayandığını ve onun bu özelliğiyle diğer tüm canlılardan koparıldığını ileri sürerek, etiğin ancak onun dünyayla bağı gerçekleştirildiğinde mümkün olabileceğini savunacağız.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Badiou, etik, devlet, adalet

STATE AND JUSTICE IN ARISTOTLE AND BADIOU

Abstract: In this article, by comparing the concepts of state and justice according to Aristotle and Badiou, we attempted to show the shift in the meanings of these concepts (that happened through more than two thousand years) in general terms and to contemplate on these concepts depending on this change. In fact, other philosophers who lived in different time periods yet share many philosophical ideas could have been chosen for this comparison. The reason to compare Aristotle's and Badiou's ideas on these concepts rather than comparing other philosophers' approaches is not only the different time periods they lived in but also their considerable divergence on these topics.

* Dr., Bağımsız Araştırmacı | Phd in Philosophy, Independent Researcher

Türkiye | Turkey

fahrettintaskin@hotmail.com

Orcid Id: 0000-0003-4362-3876

Taşkın, F. (2021). Aristoteles ve Badiou'de Devlet ve Adalet. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 100-116.

This divergence gives the opportunity to examine the possibility of ethics more precisely. The results that emerge from this examination might show the idea that one should not adhere to a certain definition of justice or ethics. However, the main emphasis here is not the idea that ethics can never be grounded, but to discuss the correctness of the axioms that grounds the ethics. We ultimately argue that the ground of ethics depends on the acceptance of human rationality and this feature makes humans detached from all other beings. We conclude that ethics is only possible when the connection between human beings and the world is carried out.

Keywords: Aristotle, Badiou, ethics, state, justice

1. Giriş

Aristoteles ve Badiou'nün etik görüşleri arasındaki farklılıkların nedeni, sadece yaşadıkları dönemlerden değil, varlık görüşlerinden de kaynaklanmaktadır. Bu sebeple iki düşünürün etik anlayışları ilk önce varlık görüşleriyle bağlantılı olarak ele alınacaktır. Devlet ve adalet kavramları Aristoteles söz konusu olduğunda *ousia*, mutluluk, erdem ve yurttaşlık, Badiou söz konusu olduğunda ise olay, türeyimsellik, hak ve eşitlik gibi kavramlar aracılığıyla soruşturulacaktır. İki düşünürün adalet ve devlet kavramları böyle bir perspektifle birbiriyle karşılaştırıldıktan sonra etik anlayışlarının üzerine temellendirildiği aksiyomlar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu temeller nelerdir, Aristoteles neye dayanarak insanın devlet içerisinde mutlu olabileceğini ileri sürmüş ve adaletin tanımını yapabilmıştır veya Badiou insanın eşitlik ilkesi gereğince eyleyebileceğini onun hangi özelliğine dayandırmıştır? Hem Aristoteles hem de Badiou'nün etik anlayışlarının genel olarak insanın akıl sahibi bir varlık veya başka bir deyişle düşünen bir varlık olması kabulüne dayandığı ileri sürülecek ve bu temel üzerine inşa edilen etiklerin gözden kaçırıldığı noktalar olduğu bizzat kendi adalet tanımlarına başvurularak gösterilmeye çalışılacaktır. Bir çıkış yolu olarak insanın dünyayla bağının kurulması gerektiği savunulacaksa da bu çalışmanın kapsamını aşacağı için ayrıntılı bir tartışmaya girilmeyecektir.

2. Ousia ve Olay

Devlet ve adalet kavramları, etiğin esas yapısını ortaya çıkarmak için başvurulabilecek en önemli kavramlar arasındadır. Biri politikayı, diğeri etiğin kendisini işaret eder ve özellikle Aristoteles'te etik ve politikanın ilişkisinin özünü göstermek açısından belirleyicidirler. Aristoteles ve Badiou gibi iki düşünürün etik konusundaki görüşlerine daha yakından bakmak istediğimizde onların varlık görüşlerini de göz önüne almamız gerektiğini ifade etmiştik. Aristoteles'e göre evrenselin bilimi (*e katholou episteme*) olan ilk felsefenin (*prote philosophia*) konusu, genel olarak varlık şeklinde ifade edilebilir. Bu durumda ilk felsefeyle varlığın, yani *ousia*'nın soruşturulduğunu söyleyebiliriz. *Ousia* varlık ve bilinme olarak farklı anlamlarda kullanılsa da biz Aristoteles'in varlığı, *hyle*, *eidos* ve *synolon* ile bağlantısı aracılığıyla ele almakla yetineceğiz. (Kuçuradi, 2009, 152) Platon'dan farklı olarak Aristoteles formu veya *eidos*'u işaret eden idenin tamamen şeylerden (varolanlardan) bağımsız olmadığını düşünür. Maddeyi işaret eden *hyle*, olanak halindedir (*dynamei*) ve

kendi amacını kendinde taşıyıp (*entelegkheia*) biçimi veya türü ifade eden *eidos*'la birleşmek suretiyle etkin haldeki (*energeia*) cismi, yani *synolon*'u oluşturur. Kısacası potansiyel haldeki madde, bir gayeyle hareket ederek bir forma (*eidos*) yönelir ve cismi oluşturur. (Aristoteles, 1996, s. 311) Tüm bunların kaynağı, maddesiz olan ve saf formdan oluşan ilk hareket ettiricidir (tanrı)¹. Öyleyse tüm amaçlar daha en başta bütün varlıklarda belirlenmiştir – kendi formuna kavuşmaktır bu gaye. Böyle bir perspektifle Aristoteles'in varlık görüşüne bakıldığında onda ortada bir belirsizliğin olmadığı, her şeyin yerli yerinde olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunabilir.

Badiou'nün varlık anlayışına baktığımızda ise tamamen farklı bir kavrayışla karşılaşırız. Bu konuda fikir edinebilmek için Badiou'nün türeyimsel, olay, hakikat, çokluk veya boşluk gibi bazı temel kavramlarına kısaca da olsa değinmek gerekir. Badiou'nün varlık görüşü Aristoteles'e nazaran daha ayrıntılı ele alınacaktır, çünkü onun etiği varlık görüşü üzerine temellendirilmekle kalmamış, ondan ayrılamayacak kadar iç içedir de. Badiou'ye göre dünyanın hakikatlerin ortaya çıkmasına olanak tanuması "olay"ın karakterinden kaynaklanır. (Badiou, 2005b, s. 338) Hakikat ve olay arasındaki ilişkinin açık kılınması için felsefenin hakikat ile olan bağına bakmamız gerekir. Badiou'ye göre felsefe bir kararsızlık üzerine konuşmak, ona ad koymaktır, başka bir ifadeyle felsefi müdahale bir adlandırma eylemidir. Badiou, daha önce hakikati işaret eden adlandırmaların yanlışlığı yüzünden felsefi düşüncede bir yönsüzlük ve dağılma noktasına varıldığını düşünür. Bu, "hakikat diye bir şey yoktur" kararsızlığının karşısına "hakikat vardır" demek değildir. Yönsüzlüğü ve dağınıklığı giderecek bir ad koyma eylemi olarak hakikati savunmak ve nihayet onu *çokluk* veya *boşluk* olarak kurmak demektir. (Badiou, 2005a, ss. 152-53) Badiou'nün felsefenin dört koşulu olduğunu ifade etmesi, türeyimsellik ve dolayısıyla çokluk ve boşlukla ilişkilidir. Badiou, "bilim", "sanat", "politika" ve "aşk" olmak üzere felsefenin dört koşulu olduğunu ve bunların söz sanatı karşıtı, *anti-sophistique*, olarak düzenlenmesi ve korunması gerektiğini düşünür. (2005a, s. 23) Felsefeyi bu koşullardan herhangi birine indirgemek ya da içlerinden herhangi birinin eksik olması, felsefenin dağılmasına ve "yoksullaşmasına" yol açar. Badiou bu koşullara türeyimsel², *generic* usuller adını verir. Türeyimsellik, bir kümeden türeyen alt kümenin içerisinde bulunan "boş küme"nin olanak tanıdığı hakikat

¹ Ereğ, tanrı tarafından buyurulan bir şey değildir. Örneğin etik söz konusu olduğunda o, akıl tarafından belirlenmiştir. Aristoteles, "ereksel neden olarak akli başındalık buyurur" demektedir. (Aristoteles, 1999, s. 255)

² Cantor'un Küme Teorisine göre her kümenin eleman sayısı, alt kümelerinin kümesinin eleman sayılarından azdır. Örneğin 3 elemanlı bir D kümesinin (D=[1;2;3;]) alt kümelerini içeren D(t) kümesi, bağlı olduğu, daha doğrusu türediği D kümesinden daha geniştir. Öyleyse genişleme, ancak D'ye bağlı (D'nin elemanlarının bir kümesi) olduğundan D(t) kümesi *türeyimseldir*. Kısacası D kümesi üç elemanlı bir kümeysen D(t) kümesi genişleyerek 8 elemanlı bir küme dönüşür; bu küme D kümesinin elemanlarının kombinasyonlarından oluştuğundan daha geniş bir küme elde edilmiş olur. (Dt= [(1);(2),(3);(1,2);(1,3);(2,3);(1,2,3);()]). Burada dikkat edilmesi gereken şey, genişleyen kümede seçikleştirilemez bir varoluşun kapsandığıdır: (). Boş küme adı verilen bu "fazla"nın anlamını, ihtimalin türeyimsel boşluğu, ya da Badiou'deki adıyla "çokluk" olarak niteleyebiliriz. Badiou için boş küme () (boşluk) türeyimsel (t) (çokluk) için minimal bir koşuldur. (Badiou, 2005a, s. 151-152)

şeklinde formüle edilebilir. Örnek verecek olursak, felsefi koşullardan biri olan politika, felsefe kümesinin dört elemanından biri şeklinde düşünülürse, bu kümenin alt kümesi, felsefe kümesinin kendisinden büyük bir küme olacaktır. "Politika" adındaki bu (alt) küme "felsefe" kümesinden türediği için "türeyimseldir" ve ayrıca boş küme denilen bir "seçiktirilemezi" içinde barındırmaktadır. Politikada ortaya çıkacak olan herhangi bir hakikat, (diyelim ki insanlar eşit değildir, ama haklar eşit olmalıdır) varlığını bu daha ad konulmamış olan boş kümeye, başka bir deyişle seçiktirilemeze borçludur. Badiou'nün deyimiyle boş küme fazla olan, ihtimalin türeyimsel boşluğu ya da "çokluk" şeklinde nitelendirilebilir. Ad koymak denildiğinde, boşluktan "doğan" hakikat kastedilir ve öyleyse felsefe bu boşluğa ad koymakla hakikate mühürünü vurur. Burada söz konusu edilen boş kümenin de nihayetinde bir küme olduğu unutulmamalıdır, böylece bir hakikatin ortaya çıkışı hakikatlerin biteceği anlamına gelmez; "boşluk, yeni hakikatlere olanak sağlayacak şekilde oradaki varlığını her zaman için korur." (2005a, ss. 51-2) Dikkat edilirse hakikatlerden söz edilince daha çok "hakikatin ortaya çıkışı" ifadesi kullanılmıştır. Bunun sebebi, Badiou'ye göre hakikatin felsefenin ürettiği bir şey değil de yeni bir şey olmasıdır. Badiou aktarılan, tekrarlanan şeylerin bilgi olduğunu, hakikatin ise ortaya çıktığını, öyle ki bir oluşu işaret ettiğini düşünür:

Bir hakikat düşünceye yargı olarak değil, gerçek bir süreç olarak sunulur. Hakikat sürecinin başlaması için, bir şey olması gerekir. Ortada zaten olan –mevcut bilgi durumu– tekrardan başka bir şey yaratmaz. (Badiou, 2006b, s. 29)

Bir hakikatin yeni olarak ortaya çıkması seçiktirilemez olan bir boş küme ile açıklanmaya çalışıldığına göre onun rastlantıya bağlı olduğu ortadadır. Hakikatin ortaya çıkması öngörülemez, hesaplanamaz bir şeylerin cereyan etmesiyle mümkün olabilir. (Badiou, 2006a, s. 119) Kısacası meydana gelen artık 'olanın ötesinde' olduğuna göre ona *olay* denilecektir. Kuşkusuz her olay yeni bir hakikati ortaya çıkarmaz; olay ancak tekrarı kesintiye uğratırsa yeni bir hakikat diye adlandırılabilir. Bu da hakikate olanak tanıyan her olayın, karar verilemez olana, bir boş kümeye, bir fazlaya bağlı olduğunu gösterir, çünkü Badiou'nün deyimiyle "olayın ortaya çıkışı durum içinde hesaplanamaz"dır. (Badiou, 2006b, ss. 33-4)

Aristoteles ve Badiou'nün varlık görüşlerini karşılaştırmak istediğimizde Aristoteles'te maddenin forma doğru bir hareketini görebiliriz, ancak Badiou'de böyle belirli bir erek yoktur. Badiou'de hakikat, boş kümeye dayandırılarak açıklanır ve onun ortaya çıkışı önceden kestirilemez. Aristoteles'te ise rastlantısallık söz konusu değildir, maddenin kendisine doğru çekildiği gaye bir boşluktan zuhur etmez; halbuki Badiou boşluğu adeta tanrısal bir yaratım merkezi olarak görür. Aristoteles'te gaye açıktır ve illa hakikat kavramını kullanacak olursak, hakikat bu ereğin kendisidir, Badiou'de ise hakikat daha ortada bile yoktur, o ancak seçiktirilemez ve hesaplanamaz olana dairdir. Bundan da anlaşılmaktadır ki Badiou'nün adalet kavramını, Aristoteles gibi açık bir şekilde tanımlayarak ve sınırlarını iyice belirginleştirerek ifade etmesini beklememek gerekir. Onun

varlık görüşü dahi adaletin zapt edilip aklın sınırları içerisine hapsedilecek türden bir kavram olmadığını göstermek için yeterlidir.

3. Devlet ve Adalet: Yurttaşlık ve Eşitlik

Aristoteles'in etik konusundaki düşüncelerinin dolaylı da olsa varlık görüşüyle ilişkisi vardır ve burada onun iyi, mutluluk, adalet veya devlet konusunda da belirli "hakikat"leri öne sürdüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Gerçekten de Aristoteles devletin iyi bir amaçla kurulmuş olduğunu ve sadece devletin değil, her meslek, her sanat ve her eylemin doğası gereği iyiyi aradığını belirtir. (Kraut, 2018) Bu *hyle*'nin doğası gereği *eidōs*'u aramasına benzetilebilir. İyi bir amaçla devinmek, bütün varlıklar kadar insan eylemleri için de geçerlidir. Öyleyse bir aile, aile olmayı, bir at, at olmayı, bir taş, taş olmayı, bir insan, insan olmayı ve nihayet bir devlet de devlet olmayı amaçlar. Aristoteles'e göre bütün topluluklar da her şey gibi bir iyiyi amaçlar ve toplulukların hepsini kapsadığından dolayı en sondaki ve en üstünü olan devlet, en iyiyi amaçlar. Bu anlamda varlıklar içerisinde "tanrı" en sonda yer alırken etikte (insanın iyi olma olanağı açısından) "devlet" en sonda yer alır. (Cohen & Marc & Reeve, 2020) Tanrı ve devletin bu ortak özelliği dikkate değerdir. Aristoteles, "İnsan evrendeki en değerli, en iyi şey değildir." der. (Aristoteles, 2009, s. 120) İnsanın *zōon politikon* olması, tam da onun mükemmel bir varlık olmamasından kaynaklanır. (Aristoteles, 2010, ss. 9-10) O "eksik" olduğundan toplumsaldır ve başkalarıyla birlikte olmakla (en yüksek iyi'yi amaçlayan şeyin (devletin) içerisinde bulunmakla) kendi iyisini, kendi formunu bulma olanağını edinir. Badiou için ise ne en sondaki varlık tanrı ne de en sondaki birlik devlettir, bu varlığın veya birliğin ne olduğuna geçmeden önce Aristoteles'in iyi derken gerçekten ne kastettiğini ele almalıyız.

Aristoteles'te devlet ideal bir *eidōs*'tur aslında. Devlet denilen siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil, aynı zamanda soylu eylemlerde bulunabilmek için kurulmuş bir yapıdır. Siyasetin amacı en iyi olduğuna göre insanın siyasal bir varlık olması iyi ve erdemli bir yurttaş olması anlamına gelir. Siyasetin etikle olan ilişkisi burada barizdir: O, nihayetinde yurttaşların nitelikli ve iyi insanlar olmaları için iyi eylemlerde bulunmalarına olanak sağlamaktadır. (Aristoteles, 2009, s. 22) Aristoteles özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te insanın amacının neden mutluluk olduğunu ve mutluluğun erdemle ilişkili olarak ne olduğunu ayrıntılı bir şekilde soruşturur. Burada sadece birkaç nokta üzerinde durmakla yetineceğiz. Bunlardan en önemlisi, Aristoteles'in insanın işinin ne olduğu sorusunu sormasıyla belirginleşir. Bu soru oldukça önemlidir, çünkü Aristoteles etiğinin temellerini gerçekte bu soruya verdiği cevap üzerine kurar. Aristoteles, insanın işini, onun bitkilerden ve hayvanlardan farklılığı üzerinden belirler. İnsan canlı olduğundan bitkilerle, duyumsadığından hayvanlarla ortak özelliklere sahiptir; ama onlardan farklı olarak düşünmektedir de: "(D)emek ki akıl sahibi olarak düşünen bir varlık olmasıdır insanın işi ve buna göre eylem hayatıdır." (2009, s. 18) İleride ayrıntılı ele alacağımız gibi Badiou de böyle bir temelden hareket edecektir.

İnsanın amacının mutluluk olmasının, onun düşünen bir varlık olması ile ilişkisi erdemle kurulur. Nihayetinde Aristoteles mutlu kişiyi, “yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere³ de yeterince sahip olan kişiye mutlu dememize engel yok.” diyerek tanımlar. (Aristoteles, 2009, s. 25) Bir huy⁴ olan erdem gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi etkinlikte bulunmaktır. (2009, s. 37) “Gereken” ve “gerektiği” ifadelerinin bu denli vurgulanması, Aristoteles’in erdemi adeta bir formül olarak ortaya koymak istediğini gösterir. Bu formüle göre erdem ortayı “amaç” edinir ve öyleyse onun formu ortanın kendisidir.⁵ Bu *eidos* da diyebileceğimiz amaç, yani ortanın kendisi adaletten⁶ başkası değildir. Adalet de bir erdemdir kuşkusuz, ama herhangi bir erdem gibi orta olana yönelmesine gerek yoktur, çünkü kendisi bu orta olanın özelliğidir. Aristoteles adaleti erdemin bir parçası olarak değil, bizzatıhi bütünü olarak ifade eder. Bu durumda adalet diğer erdemlerin adeta özü hüviyetine bürünür. Adalet, başkalarıyla bir ilişki içerisinde eylemde bulunmayı işaret ederek “eşitliği” gözettiğinden kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir: “Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemin tam kullanılmasıdır.”⁷ (2009, ss. 92-3)

Badiou’nün adalet ve adaletsizlik kavramlarına yaklaşımı, yine (onun varlık görüşünde olduğu gibi) çok farklıdır. Badiou’ye göre adaletsizlik açık ve net iken adalet böyle bir berraklığa olanak tanımaz. Yeryüzünde adaletsizliğe her an tanıklık edilebilir, halbuki adaletle belirgin bir şekilde işaret eden bir şey yoktur: “Adaletsizlik algılanabilir olanın, deneyimin ya da öznel olanın tarafında bulunurken, adaletin anlaşılabilir olanın, aklın ya da nesnel olanın tarafında” bulunduğunu söylemek mümkün değildir. (Badiou, 2006b, s. 37) Aristoteles’te hem adaletsizlik hem de adalet açık bir şekilde ortaya konulmuşken Badiou sadece adaletsizlik için bunun geçerli olduğunu düşünmektedir. Adalet, felsefeden

³ Üç iyiyeye şu şekilde örnek verilebilir: dış iyiler (zenginlik), bedenle ilgili iyiler (haz), ruhla ilgili iyiler (erdem).

⁴ Aristoteles, erdemin ne olduğunu araştırırken ruhta olup bitenlerin bakarak, onları etkilenimler (sevinç, öfke, sevgi, kıskançlık, haz), olanaklar (öfkelenenbilmemiz, acı duyabilmemiz, vb.) ve huylar (etkilenimlerle ilgili iyi ya da kötü durumumuz) olmak üzere üçe ayırır (Aristoteles, 2009, s. 35). Erdemler, “tercih ve yatkınlıkla ilgili oldukları” gerekçesiyle “huy”lar içerisinde değerlendirilir. (Aristoteles, 2009, s. 37)

⁵ Orta olma, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır. Kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırı ya da “az” şekilde etkilenmeyi ya da eylemeyi işaret eder. Erdem ise ortayı bulma ve bu ortayı tercih etmedir.

⁶ Aristoteles adaleti birkaç anlamda ele alır, ancak burada özellikle “başkasıyla ilişkide olması bakımından adalet” kavramı üzerinde durulacaktır. Kendi başına bir huy olarak buna sahip olan kişinin, öyle ki bir münzevinin adaleti bir edilginliği işaret eder; bu türden bir adalet dışarıyla temas halinde olmadığından bir etkinlik durumundan söz edilemez. Halbuki insanın *zoon politikon* olması, nihayetinde onun ilişki içerisindeki bir varlık olmasından kaynaklanır; adaletle uygun davrandığı ölçüde iyi ve adaletle uygun davranmadığı ölçüde kötü insan olacaktır. Bu durumda ele alınan devlet ve adalet kavramları, hep başkasıyla ilişki içerisinde olmayı gerektirdiğinden, arandığı adalet de başkasıyla ilişkide söz konusu olan adalettir.

⁷ Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanabilir, nitekim pek çok kişi kendi işlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranmazlar. (Aristoteles, 2009, s. 92)

gelen koşullu bir kelimeyi ifade eder. O, siyasi olanın koşuluna bağlıdır; bu durumda felsefenin adaleti dünyada gerçekleştirme gücü yoktur. Bu güç felsefenin elinde değildir çünkü adalet, ancak “ortaya çıkacak olan siyasi olaya” bağlı olarak gerçekleşir. Bu ise hakikatte olduğu gibi adalette de bir sürekliliğin söz konusu olmadığını gösterir.⁸ “Felsefenin siyasi bir yönelimin olası hakikatini adlandırmak için başvurduğu isme adalet” denildiğinde “olası hakikat” ifadesi, Aristoteles’in erdem ve adaletle bağlantılı olarak “orta olma” ifadesiyle karşılaştırıldığında, aradaki fark daha iyi anlaşılır. (2006b, s. 38) Olası bir hakikat olarak adalet, tanımlanabilir bir şey değilse de onun en azından eşitlikle bağlantılı olduğunu ifade edebiliriz. Badiou’ye göre eşitlik, siyasi bir aktörün “sırf insana özgü bir kapasiteyle” temsil edildiği anlamına gelir. Bu insana özgü kapasite hangisidir biliyoruz. Aristoteles insanı bitkilerden ve hayvanlardan ayırmak için onun işinin ne olduğunu soruyordu. Badiou de ona benzer şekilde insanın sadece insan olmaktan dolayı farklı bir tarzda eyleyebileceğini belirtir. Ona göre insan “çıkardan farklı bir amaçla” eylemeye muktedirdir ve bundan dolayı o eşitlik ilkesince temsil edilebilir. Çıkar bütün canlılar için geçerli olabilir, ama insana özgü olan şey, diğerler canlılarda olmayan “düşünme kapasitesidir.” Bu yüzden de Badiou, bir siyasi yönelimin “adalet”e kapı araladığını söyleyebilmek için o siyasi yönelimin genel aksiyomunun şu olması gerektiğini ifade eder: “İnsanlar düşünürler, hakikate muktedirler”. Hakikate muktedir olmak, siyasi bir yönelim için düşünüldüğünde, onun adil veya iyi olanı tayin derken eşitlik ilkesine dayanması ile mümkündür. (Badiou, 2006b, s. 38) Burada Badiou insanı yine Aristoteles gibi diğer canlılardan ayırır ve bunu şöyle gerekçelendirir:

Her türlü özgürleşme siyaseti, yani eşitlikçi bir düstur dayatan her türlü siyaset, eylem halindeki bir düşüncedir. Düşünce bir insan-hayvanın bir hakikat tarafından kat ve alt edilmesini sağlayan özgül tarzıdır. İnsan böyle bir özneleşme içindeyken çıkarların sınırlarının ötesine geçer. (2006b, s. 40)

İnsan-hayvan ifadesi, Aristoteles’teki gibi insanın hayvanla olan ortaklığını işaret eder, ama düşünme işte bu insan-hayvanı kat ve alt edebilir. Sormamız gerekir: Badiou, insanın çıkarların sınırlarının ötesine geçeceğini belirtiyor, ama geçebilir mi gerçekten? Hangi insan, bu insan-hayvanı aşabilmekte ve düşünceyle alt edilebilmektedir? Nihayetinde düşünme hakikat olmadığına göre bütün insanlar düşünmeye muktedir olsalar da hakikate muktedirler mi? Şimdilik şuna dikkati çekmekle yetinelim: Aristoteles insanın işinin düşünen bir varlık olarak eylem hayatı olduğunu, Badiou de insanın düşünebildiğinden hakikate muktedir olduğunu söylemekle etik görüşlerini insanın akıllı bir varlık olması temeli üzerine bina etmişlerdir. (Shields, 2020)

Adalet ve eşitlik kavramlarına baktığımızda ise iki düşünürün de bu iki kavramı birbirleriyle özsel bir ilişki içerisinde ele aldıklarını görürüz. Aristoteles, adaletin yasaya

⁸ Badiou bu konuda şöyle demektedir: “Platon bile ortada adalet olabilmesi için muhtemelen filozofun kral olması gerekecekse de bu krallığın hayatta kalabilmesi olasılığının felsefeye bağlı olmayacağını bilir. Siyasi koşullara bağlı olacaktır.” (Badiou, 2006b, s. 37)

uygun, çıkar gözetmeyen eşitlik olduğunu belirtir. Ona göre bütün erdemler içinde yalnızca adalet, bir yasa görevi görerek başkalarının iyiliği için kişiyi eylemlerinde yönlendirir.⁹ (Aristoteles, 2009, s. 92) Daha önce adaletin orta olmanın özelliği olduğu belirtilmişti, adaletsizlik ise bu durumda uçların özelliğidir. Adaletsiz insan hem yasaya uymayan hem çıkarıcı hem de eşitliği gözetmeyen insandır. (2009, s. 95) Aristoteles, yasaların¹⁰ herkes için konulduğunu belirtir, ancak yasalar herkes için konulmuş olsa da herkesin yararını amaçlamayabilir; onun kavradığı şekliyle adalet, yalnızca en iyilerin yararını ya da başka bakımdan yararlı olanı hedef alır.¹¹ Yararı gözetilmesi gereken en iyiler ve bu durumda yararı göz ardı edilebilecekler kimlerdir? Bunun için yurttaş tanımına bakmak ve hatta devlet yurttaşların toplamı olduğuna göre onu, yurttaşı inceleyerek soruşturmak gerekir. Aristoteles'in "yurttaş" tanımı, günümüz kabulleriyle birçok bakımdan çelişir. Her ne kadar Aristoteles'e göre yurttaş yargıya ve yetkeye katılan, dolayısıyla yasal, siyasal ve yönetsel görevler alabilen kişiyse de bu kişi kimdir diye sorulduğunda, kadınlar, yabancılar ve kölelerin genel olarak yurttaş tanımının dışında bırakıldığı görülür. (Aristoteles, 2010, ss. 70-1) Söz gelimi işçiler için şunu söylemektedir: "Devletin varolması için 'gerekli' bütün insanlara yurttaş demek zorunda değiliz. En iyi devlet işçiyi yurttaş yapmaz" (Aristoteles, 2010, s. 77). Bir işçi veya köle devletin ve yurttaşların (efendilerin) işleri ve hizmetleri için gereklidir kuşkusuz, ancak yine de bu 'gerekli' kişi yurttaş olarak kabul edilmemelidir. İnsanı akıl sahibi bir varlık olarak gören Aristoteles, bu akıl sahibi varlıklardan kimilerinin diğerlerinden daha az hakka sahip olması gerektiğini kabul etmektedir. (Aristoteles, 2009, s. 18) Aristoteles'e göre en iyi devletin işçiyi yurttaş yapmamasının nedeni, işçinin "aşağılık" işlerle meşgul olması, aşağılık işler yapmak zorunda kalmasıdır.¹² Özgür kişi ya da yurttaş, bu işleri yapmakla iyi olma olanağını elinden geçirir¹³. Kişiyi erdemli biri yapacak türden iyiler, Aristoteles'in deyiimiyle "her türlü aşağılık işten kurtulmuş bulunanlara" özgüdür, çünkü ona göre bir işçinin yaşamını sürdürürken, bütün gerekli

⁹ "O başkasına – bu ister yönetici ister ilişkide olan insan olsun, başka birine- yararlı olan şeyler yapar. Böylece hem kendine hem dostlarına karşı kötülükle davranan kişi en kötü insan, ama kendisine değil başkasıyla erdemle davranan insan en iyi insandır; çünkü bu güç iştir." (Aristoteles, 2009, s. 93) Aristoteles'te adalet erdemler, iyilik, hak ve devletin oluşturduğu bütünde bir temel işlevi görür.

¹⁰ Aristoteles'e göre yasal olan şeyler, aynı zamanda haklı şeylerdir. (Aristoteles, 2009, s. 94) Yasaya uygun olanların her biri haklıdır, çünkü politik toplumda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan veya koruyan şeyler haklıdır.

¹¹ Aristoteles, yasaların doğru bir şekilde yapılmamış olabileceğini kabul eder. Eğer yasa doğru bir şekilde yapılmışsa doğru, gelişigüzel bir şekilde yapılmışsa yanlış bir şekilde (emir ve yasaları) buyurur. (Aristoteles, 2010, s. 81)

¹² Mutlu olmak için erdem gereklidir, ancak Aristoteles'in yaptığı tanımdan da anlaşılacağı üzere erdem tek başına mutluluk için yeterli değildir. Mutluluğun tanımı, yurttaş tanımıyla birlikte düşünüldüğünde, dış iyilerin mutluluk için gerekli olduğu ve bu durumda kölelerin ya da işçilerin 'mutlu' olamayacakları anlaşılır.

¹³ Aristoteles, "Barbarlar doğal kişilikleri gereği, Yunanlılardan (ve Asyalılar, Avrupalılardan) daha köle ruhlu oldukları için, despotça yönetime gık demeden boyun eğler." demektedir. (Aristoteles, 2010, s. 97) Atina'nın bağımsızlığını kaybetmesi ve böylece oradaki "erdemli" kişilerin artık "yurttaş" olamayacak şekilde özgürlüklerini yitirmeleri, Aristoteles'in yurttaşlık tanımıyla birlikte düşünüldüğünde trajiktir. Kısacası bir yurttaşın özgür olması ve aşağılık işlerle uğraşmaktan kurtulmuş olması gerekir. (Aristoteles, 2010, s. 53)

liyakat ve yetenekleri edinebilmesi tümüyle olanaksızdır. (Aristoteles, 2010, s. 77) Kuşkusuz aynı sorun günümüzde hala devam etmektedir. Ağır iş kollarında çalışan ya da çalışma koşulları zor olmasa bile bütün gününü bir ofiste geçirmek zorunda kalan kişiler “iyiler” için ya hiç “zaman” bulamamakta ya da hep iş yerinde bulunmak zorunda kaldığından “mekân” bulamamaktadır. Böylece kişi zamanı öldürme gereği duyarak gerçekte bizatihi kendisi olan bu “zamanı” boş geçirmek ve nihayet iyi olma imkânını azar azar yok ederek kendini uzun süren bir “ölüme bırakmak” zorundadır.

Aristoteles’in yurttaş tanımı konusunda tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmalar, devleti yöneten kişilerin yurttaş olabileceği kabulü ile ilgili yapılmaktadır: “Madem tiranlıkta yasayı kuran ve yöneten yalnızca bir kişidir, öyleyse yurttaş da sadece odur” ya da “oligarşide devleti küçük bir azınlık yönettiğine göre yurttaş da yalnızca bu kişilerdir”, şeklinde çıkarımlar söz konusu olmuştur. (Morrison, 1999, s. 145) Konumuz itibarıyla bu tartışmaların ayrıntısına giremeyeceğimizden Aristoteles’in şu ifadesini göz önüne almakla yetineceğiz: “Bir kimse, yasama ya da yargılama yetkesine katılmaya hak kazanır kazanmaz, onu devletin yurttaşı saymalı. Kendi kendine yetebilecek kadar çok sayıda bu gibi kimseler olunca da bunlara aşağı yukarı bir devlet denebilir.” (Aristoteles, 2010, ss. 70-1) Böyle bir tanımdan yola çıkarak bir topluluğun devlet niteliğini kazanabilmesi için orada yurttaşlık hakkına sahip birçok kişinin bulunması gerektiği ve öyleyse Aristoteles’in yurttaşlarının genel olarak “özgür erkekler”den oluştuğu söylenebilir. Yurttaşların bu şekilde belirlendiği bir siyasal yapıda gözetilmesi gereken yararın da ancak bu yurttaşlara yönelik olacağı açıktır. Doğrusu bu yurttaşlar arasında dahi eşitlik söz konusu değildir, bu sebeple Aristoteles’in anayasaları adalet ve eşitlik ile olan ilişkisi bağlamında soruşturması konumuz açısından yol gösterici olabilir.

Aristoteles doğru anayasaları¹⁴ yanlış olanlardan ayıran temel kıstasın, doğruların bütün topluluğun yararını amaçlaması, yanlış olan anayasaların ise bütün topluluğun değil de bir kişi, bir grup ya da çoğunluğun yararını amaçlaması olduğunu söyler. (Aristoteles, 2010, s. 81) Yanlış olan anayasalarda, herkes şu ya da bu çeşit bir adaleti amaçlarken, kimse ‘mutlak adalet’in tümünü göz önünde bulundurmaz. Aristoteles’e göre mutlak adalet eşitliktir, ama herkes için değil, yalnızca eşitler arasındaki bir eşitliktir bu. Eşitsizlik de adalettir, ama o da herkes için değil, eşit olmayanlar arasında eşitsizlik olması bakımından adalettir. Bu anlamda mutlak adaletin en iyilerin yararını amaçlaması ile herkesin iyiliği için olması arasında bir çelişki söz konusu değildir. Aristoteles, neyin adalet olduğuna karar verirken, bu (adalet) “kimin için” sorusunu göz önünde tutmak gerektiğini düşünür. (2010, s. 83) Bu durumda adalet, hatta “mutlak” diye nitelenen adalet, yalnızca belli kimseler için, öyle ki

¹⁴ Aristoteles, üç doğru ve onlardan sapmayı ifade ettiği için üç de yanlış olmak üzere altı yönetim biçimini ele alarak soruşturmuştur. Krallık ve Tiranlık, Aristokrasi ve Oligarşi, Siyasal Yönetim ve Demokrasi. (Miller, 2017) Aristoteles’e göre ideal olarak en iyi devlete en iyi bir ya da birden çok adam egemen olacaktır. Bu devlet ya bir krallık ya da bir aristokrasidir. “Siyasal Yönetim”, ideal düzeyde en iyi olan değildir, fakat genel kullanım için en iyi olandır. “Siyasal Yönetim”in kolaylıkla kabul edilme olasılığı da yüksektir. Çünkü yurttaş sayısını hayli geniş tutar. (Aristoteles, 2010, s. 111)

ancak soylu doğmuş olanlar, özgür doğmuş olanlar, zenginler ve erdemli olanlar için geçerli olabilir¹⁵:

Toplumda önemli olan ve dolayısıyla düşünülebilecek nitelikler soylu doğmuşluk, özgür doğmuşluk ve mülkiyettir; çünkü üyelerin özgür olmaları ve vergi vermeleri gerekir – kölelerden bir şehir yapamayacağınız gibi, ipsiz sapsızlardan (yoksullardan) da yapamazsınız. Fakat bunların yanında, başka şeyler de gerekir: Adalet ve askerce yiğitlik erdemlerini söylemek istiyorum. Bunlar olmadan bir şehrin yaşamının ve işlerinin devam edebilmesi olanaksızdır; özgür nüfus ve servet olmadan bir şehir hiç olmaz, adalet ve yiğitlik olmadan da iyi yönetilemez. (Aristoteles, 2010, s. 92)

Görüldüğü üzere Aristoteles'in "mutlak" adalet anlayışı, Badiou'nün adaleti kavrayış biçiminden çok farklıdır. Badiou için zenginlik, özgürlük veya erdemın kişiler arasında bir eşitsizlik oluşturması beklenemezken Aristoteles tamamen kişilerin eşit olmayan özellikleri vasıtasıyla adaleti temellendirir. Hatta bu eşitsizlik o denli mühimdir ki özgür, soylu, zengin ve erdemlilerin tümünün bir arada olduğu bir toplumda dahi "mutlak adalet" anlayışı gereği kimin en çok hakka sahip olması gerektiği, başka bir deyişle kimin en üstün olması gerektiği konusunu soruşturmak gerekmiştir. Aristoteles, böyle bir toplumda soylu eylemlerde bulunanların, yani erdemlilerin en üstün hakka sahip olduğunu, çünkü onların siyasal birliğin niteliğine (bir bakıma iyi olan devlete) daha çok hizmet ettiğini düşünmektedir. Bu sebeple erdemliler özgürlük, soyluluk ve zenginlik bakımından kendilerine eşit ve hatta üstün olanlardan bile daha büyük bir payı hak ederler. Aristoteles'e göre adil olan budur¹⁶ ve iyi olan anayasalarda da zaten bu "doğrulara" riayet edilir. (Aristoteles, 2010, s. 85) Yine de bazı istisnai durumların ortaya çıkabileceğini, bu durumda da en iyiye, başka bir deyişle en üstün olana yol vermenin doğru olduğunu ifade eder. Şöyle ki bir ya da birkaç kişinin çok iyi olması, Yunanlıların deyişiyile "insanlar içinde bir tanrı" olan kişi ya da kişilerin ortaya çıkması durumunda, doğru olan, söz konusu kişi ya da kişilerin en büyük haklara sahip olmasıdır. (2010, ss. 93-4)

Yasalar doğum ve yetenekçe eşit olanları bağlar; bu olağanüstü kişileri ise yönetebilecek yasa yoktur. Onlar kendileri yasadır ve onları bağlamak için yasa yapmaya kalkışacak bir kimsenin çabaları boşa gider. Büyük adamlar, Antisthenes'in masalında kendileriyle eşitlik

¹⁵ Soylu doğmuş olmak ve özgür doğmuş olmak insanların elinde olmadığı için soylu ve özgür olmayanların en azından zenginlik ve erdem konusunda bir olanakları var gibi görünür, ancak söz gelimi köleleri ele aldığımızda görürüz ki kölelerin bir gelirleri olamayacağı için zengin olma olanakları yoktur. Üstelik Aristoteles'in dediği gibi köleler sürekli ağır işlerde çalıştığı için erdemli olma (bir huydan çok bir etkinlik olarak, bunda eğitim de dahildir) olanakları çok azdır. Doğrusu köleler için yol daha baştan kapanmıştır, çünkü erdemli olsalar bile özgür olmadıkları için eşitler arasına alınmazlar.

¹⁶ Aristoteles'e göre "her çeşit bilgi ve etkenlikte amaçlanan erek, iyiliktir. Bu, özellikle onların en yükseği, devletin ve yurttaşların etkenlikleri için doğrudur. Devlette amaçlanan iyilik adalettir, buysa bütün topluluğun iyiliği için olandır. Şimdi, bir toplulukta adaletin herkesin iyiliği demek olduğu besbellidir." (Aristoteles, 2010, ss. 90-1)

iddia eden tavşanlara aslanların söylediğini söyleyebilirler pekâlâ – “pençelerinizi ve dişlerinizi görelim bakalım.” (Aristoteles, 2010, s. 94)

Görüldüğü üzere Aristoteles her ne kadar etiği insanın akıl sahibi bir varlık olarak eylem hayatı şeklindeki bir kabule dayandırmışsa da gerçekte insanların özellikleri itibarıyla en az aslan ve tavşanlar kadar birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Bu durumda ‘mutlak adalet’ gereği bir tavşan-insan, bir aslan-insan ile eşit olduğunu veya aynı haklara sahip olduğunu iddia edemez. (Aristoteles, 2010, s. 92) Adalet herkes içindir, ama haklar herkes için değildir; adalet devletin iyiliğini amaçladığı için kişilerin (bazı kişilerin) haklarını göz ardı edebilir. Kısacası adaletin herkesin iyiliği için olması ile onun sadece eşitler¹⁷ için geçerli olması (eşitsizler için ise eşitsizlik olması) arasında bir tutarsızlık yoktur. Hatta asıl adil olmayan, eşitler için eşitlik ve eşitsizler için eşitsizliğin olmamasıdır.

Eşitliği adaletin en temel yapısı şeklinde kabul eden Badiou için böyle bir adalet ve eşitlik anlayışı neredeyse tam zıt bir kutbu işaret eder. Badiou adaletin belli bir tanımını kabul etmediğini ve eşitliğin ne denli mühim olduğunu şöyle ifade eder: “Adalet öğretilerinin önce bir adalet tanımı arayıp sonra da bunu gerçekleştirmenin araçlarını bulmaya çalışmalarıdır asıl sorun; eşitlikçi siyasi düsturun felsefi adı olan adalet tanımlanamaz.” (Badiou, 2006b, s. 39) Badiou’ye göre adalet tanımlanamayacağı gibi kanıtlanamazdır da. Dolayısıyla adalet aklın sınırları içerisinde tüketilebilecek bir şey değildir. Kuşkusuz bu adaletin ya da eşitliğin akıldışı olduğu anlamına gelmez. Sadece akıl, söz konusu kavramların türeyimselliğine, boşluğuna ya da çokluğuna sınır çekip hakikatin olay olarak ortaya çıkışını durdurabilecek nitelikte değildir. Adalet ya da eşitlik Aristoteles’teki gibi bir gayeyi ya da doğayı hedefliyor değildir. Eşitlik, eylemin hedefi değil, aksiyomudur. Eşitliğin hedef değil de aksiyom olduğunu söylemek onun tanımlanamaz¹⁸ olduğunu kendiliğinden kabul etmektir. Adalet, bir gayeye, bir forma doğru yol almaz, o aksiyomun tanımından da anlaşılacağı üzere zorunlu olarak, olması gerekeni değil, olanı adlandırır. Böyle bir durumda adalet, devletin tanımlayıcı ve sınırlandırıcı ufkundan çekip çıkarılmıştır, zira “adalete yönelik her türlü tanımlayıcı ve program niteliğinde yaklaşım onu devlet eyleminin bir boyutuna çevirir”. Aristoteles’te “hakikat” de adalet gibi ancak devletin “sınır” çizgileri içerisinde cereyan edebiliyorken Badiou’ye göre “devletin adaletle hiçbir ilgisi yoktur.” (2006b, s. 40) Adaletin aksine “devlet öznel ve aksiyomatik bir figür

¹⁷Aristoteles, özgür bir yurttaşın boş zamanın zekâ ve sanat yetilerini sonuna kadar kullanabilmesi için gerekli olduğunu düşünmektedir. Soylu bir bayın, yani bir yurttaşın eğitiminin başlıca amacı budur. Kişi ancak bu şekilde “erdem”li olabilir. Öyleyse boş zaman erdemli bir yaşam sürmek için olmazsa olmazdır. Siyasetin amacı en iyidir; siyaset, yurttaşları nitelikli ve iyi bir insan kılmak için çare aramaktır bir bakıma (Aristoteles, 2009: 22). Aristoteles “devlet dediğimiz siyasal birlik yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunmak, böylece erdemle hareket etmek içindir” (Aristoteles, 2010, s. 85) demektedir. Öyleyse “iyi yaşamı sağlamak bakımından eğitim, erdem ve yetenek en yüksek öneme sahiptir.” (2010, s. 92)

¹⁸ Aksiyomları başka bir önermeye götürmeye gerek yoktur, kendileri diğer önermelerin temelidir. Kendiliğinden apaçık oldukları kabul edilir. Aksiyomlar, kanıtlanmayı gerektirmediği gibi kanıtlanamazlardır da.

değildir. Devlet, devlet olmaklığıyla, hakikatlere temas eden herhangi bir siyasi yönelimin varlığına kayıtsız ya da düşmandır." (2006b, s. 40) Badiou'ye göre devlet çıkarların uyumlu hale getirilmesine ve korunmasına dayanır, bu ise devletin nesnel karakterinden kaynaklanır. Devletin bu özelliği adalet ya da hakikatin devletin söz konusu olduğu yerde bulunamayacağını gösterir. Gerçekten de Badiou, "adaletin herhangi bir programa ya da devlete dayalı olarak" tanımlanmasının onu tam tersine çevireceğini düşünür: "Adalet çıkarların etkileşiminin uyumlu hale getirilmesi olur. Ancak bir eşitlik aksiyomunun teorik adı olan adalet zorunlu olarak, çıkarlardan bütünüyle arınmış bir öznelliğe atıfta bulunur." (2006b, s. 40)

Badiou, adaletin "kopuş ve düzensizlik halinde işlerlikte olan ilkeleri adlandıran şey" olduğunu düşünür. Bu durumda adaletin kendisinde hep bir belirsizliği koruyacağını söylemek mümkündür. (Badiou, 2006b, s. 41) Badiou'nün kendisi de "adaletin neyi adlandırdığını hâlâ açık seçik" bilmediğimizi kabul eder: "Onu soyut bir anlamda biliyoruz." der. Ona göre yapılması gereken, adalet meselelerinde nesnel bir tanımla, bir hakikat şeklinde kabul ederek ona göre davranmak değil, "sırtımızı tutarsızlıklara dayamak" ve "her şeyin bize bağlı olduğunu unutmamak"tır. (2006b, s. 44) Bu ise tetikte olmayı, hakikatin ve adaletin peşinde hiç durmadan arayış içinde olmayı gerektiren bir tavrıdır. Badiou böyle bir tavır dolayısıyla ki adaletin en somut ifadesini ancak bir şiirde bulur:

Tutarsızlıklara
Dayan:
İki parmak şıkıyor
Uçurumda, bir
Dünya kımıldıyor
Ganyan kağıtlarında, her şey
Sana bağlı
Paul Celan

Aristoteles söz konusu olduğunda sırtımızı dayayacağımız ve kendimizi çok daha 'güvende' hissedeceğimiz "hakikat"ler vardır. Bu, mutlak bir tanrıya inanmak ve onun mülkiyetinde olduğu düşünülen hakikate göre eylemek şeklinde de ifade edilebilecekken Badiou için böyle bir "hakikat" ya da "tanrı" ortada yoktur. Onun tanrısı olsa olsa hiçliği andıran doğurgan bir boşluktur. Bu nedenle her defasında tetikte olmak ve arayış içerisinde bulunarak mücadele etmek gerekir. Aristoteles'in görüşlerini kabul edecek bir "köle" ya da "işçi" "kader"ine razı olmak zorundadır. Çünkü "mutlak adalet" ona köle veya işçi olarak yaşamını sürdürmesi ve ölmesi gerektiğini, bunun herkesin yararına olduğunu buyurur. Badiou ise herkesi bir adalet ve eşitlik mücadelesine çağırır. Aristoteles'te devlet özgür yurttaşların yeri iken, Badiou'de devlet sınırlandırıcı olanın tarafındadır; devlet adaletle ilgilenmez, ona kayıtsızdır, o ancak ve ancak çıkarların uyumuyla ilgilenen bir yapı olabilir. Devletin hakikatin tarafında olmaması, onun adaletin önündeki bir "sınır" olduğuna işaret

eder, başka bir deyişle devlet, 'olası olan'ın önündeki bir "engel"dir. (Badiou, 2011b, s. 19) Badiou bunu olay kavramıyla şu şekilde açıklamaktadır:

Olay, duruma içkin veyahut dünyanın aşkınsal kurallarına bağlı bir olasılığın gerçekleşmesi değildir. Olay, yeni olasılıkların yaratılmasıdır. Olası olanların olasılığını açıkça sınırlayan kısıtlayıcı ağ sistemlerine ise Devlet ya da 'durumun durması' denir. (Badiou, 2011a, s. 190)

Devlet olasılığı sınırlandırırken¹⁹ adalet, bu "sınır"lar içerisinde gerçekleşebilecek bir şey değildir. Badiou devletin "olası ile olmayan arasındaki ayrımı" belirlediğini düşünür. Bu ayrım belirlendiğinde olayın karakteriyle ilişkili olan "olasılığın sonsuzlaştırılması" mümkün olmaktan çıkar. Bu devlet, belirli sınırlarıyla daha çok Aristoteles'in devleti olabilir. Hâlbuki Badiou sınırların ötesinde yeni olasılıkların yaratımının mümkün olduğunu, ancak bu konuda öngörüle bulunabilmek için bir ideaya sahip olmak gerektiğini düşünür: "Bir İdea her zaman yeni bir hakikatin tarihsel olarak mümkün olduğunun olumlamasıdır." (Badiou, 2011a, ss. 190-91) Badiou'nün kendi adına sahip olduğu idea, "Komünizm İdeası"dır. Bu ideaya göre "kâr düzeni yasalarından ve özel çıkarlardan kurtulmuş bir dünya varsayımı" mümkündür ve ona yeniden sahip çıkmak gerekir. Dünyanın düzeninin bu olduğu ve bunun değiştirilemeyeceği kanısına boyun eğildiği sürece, "hiçbir özgürleşme siyaseti mümkün değildir". Badiou bu olasılığa, yani bu kurtarılmış dünya varsayımına komünist hipotez²⁰ adını verir. (2011a, s. 56) Dikkat edilirse artık devletin yerini kurtarılmış bir dünya tasavvuru almıştır. Aristoteles'in son birliği olan devlet, burada aşılmış ve dünyanın kendisine doğru genişlemiştir. Böyle bir dünya olmadığına göre *bu ideanın peşinde koşmak sonu olmayan bir süreci* işaret eder. Bu süreçte, "yeni politik hakikatlerin yaratımı, Devlet'e ait tarihsel olgularla, olayın sonsuz sonuçları" arasındaki sınırın her daim değiştirilmesine tanıklık edilecektir. (2011a, s. 200) Mühim olan sınırın kurtarılmış bir dünya lehine değiştirilmesidir; bu nedenle devleti bir hasım olarak görmeye gerek yoktur artık: "Eskiden devleti dışsal bir hasım olarak" gördüğünden devlet mekanizmasına tamamen dışsal veya yabancı yeni bir siyasi sahne inşa edilmesi gerektiğine inandığını belirten Badiou, artık bu fikirde olmadığını ifade eder (2011a, s. 199): "Mesele daha çok, devletten bir şeyler talep etme, devlet karşısında bir dizi talimat²¹ ya da önerme

¹⁹ Badiou'ye göre devlet, bugün kendisini oluşturan "kapitalist ekonomi, anayasal devlet biçimi, mülkiyet, miras, ordu, polis, vb. bütün aygıtlar aracılığıyla zor kullanarak" örgütlenmekte, gücü elinde tutmaktadır. (Badiou, 2009, s. 25)

²⁰ Badiou, "bilimsel bir problem, çözülemediği zaman bir hipotez biçimini alabilir" diyerek (üç yüzyıl boyunca matematikçilerin uğraştığı) Fermat Teoremine, komünist hipotezi savunmak için başvurur. Onca başarısızlığa rağmen bu uğraşlar, problemin kendisine çözüm getirememekle birlikte uzun erimli matematik çalışmaları için birer başlangıç noktası oluşturmuşlardır. Badiou, görünüşte başarısızlığa uğramış, hatta kimi zaman oldukça kanlı sonuçlar doğurmuş ve komünist hipoteze derinden bağlı olduğunu düşündüğü üç olayı ele alır (Mayıs 68, Kültür Devrimi, Paris Komünü). Bu olaylar, komünist hipotezin tarihinin aşamalarını teşkil ederek meydana gelen başarısızlıklar komünist hipotezin uzun vadede başarılı olabileceğini gösterir. (Badiou, 2011a, ss. 11-2)

²¹ Devlet karşıtlığının iki zıt biçiminden ilki, devletin sosyalist inşa esnasında sönüp gideceği yolundaki eski komünist fikir, diğeri devletin bastırılması ya da en azından askeri ve polisiye işlevlerine indirgenmesi

formüle etme meselesidir.” (2011a, s. 200) Bu ise “olayın sonsuz sonuçları” lehine sınırın değiştirilmesiyle, hakikate ve adalete olanak oluşturulmasıyla mümkün olur.

İki düşünürün adalet ve devlet ile ilgili görüşleri yukarıdaki gibi ele alındığında Aristoteles'in eşitlik ve adalet ile ilgili görüşlerinin günümüzün bu konudaki kabulleriyle fazlasıyla çeliştiği ortaya çıkmış olabilir. Halbuki Aristoteles'in yaşadığı dönem göz önüne alındığında eşitsizler arasında eşitlik iddiası, “mutlak adalet” fikrine tamamen ters olacaktır. Bilim ve teknolojinin günümüzde olası yararları dışında, Antik Yunan mitolojisi (tanrılaştırılmış doğası) ve kültürü de göz önünde tutulmalıdır. Bu mitolojideki tanrılar arasında, yeryüzünde ise insanlar arasında bir eşitlik yoktu, dolayısıyla bir tür “rütbelere düzeni”nin tüm kültür ve düşünce dünyasını biçimlendirmiş olduğu savunulabilir. Onun varlık ve etik görüşleri de genel hatlarıyla bu rütbelere düzeni ile uyumludurlar. Her madde kendi formunu arar ve bu form, bir üstteki daha üstün olan form için ancak bir maddedir. Bu durumda insan her ne kadar akıl sahibi olarak diğer canlılardan ayrı tutulmuşsa dahi gerçekte kendi arasında eşitliğe sahip değildir. Her bir kişinin iyisi, kendisinden daha üstün olanın yararını gözetmelidir. Akıl sahibi varlık olmak, erdemli olmak veya yurttaş olmak için yeterli değildir. Çağdaş bir düşünür olarak Badiou ise, insanlar arasında eşitliğin olması için bu insanların her konuda eşit olması gerektiğini düşünür. Çünkü ne günümüz insanların arasında (en azından onların muhayyilesinde) Antik Yunan'ın tanrıları gezinmekte ne de makineleşme sayesinde “efendilerin” köle insanlara ihtiyacı kalmış durumda. (Hiç olmazsa felsefede) ortaya çıkan bütün tanrılar öldürülmüş ve şu donuk gökyüzünün altında geriye zavallı varoluşuyla insan yalnız başına kalmıştır. (Şimdilik) bu yalnızlıkta, insanın eşitliğini savunmaktan başka çare kalmamış olabilir. Üstelik eşitlik, insanları mümkün olduğunca gönüllülük esasınca birer yurttaş olarak yönlendirmek isteyen devletlerin de işine gelmektedir. Ayrıca Badiou'nün varlık görüşü, Aristoteles'in varlık görüşünden farklı olarak eşitsizliği dayatmaz. Boşluğun hesaplanamaz doğurganlığından varlığa geçen her hakikat, bir rütbelere düzeni oluşturmaya olanak vermeyecek kadar kırılgan ve geçicidir. (Badiou, 2005c, s. 104) Hegel'den esinlenerek söylersek, hakikat “doğduğu” anda bile sonsuzlaştırılan olasılığın bağrında kar taneleri gibi çok geçmeden yitmek ve yeni hakikatlere yer açmak için yeterince “mevcut olan” ile yıpranmıştır. Bütün bunların ışığında, adalet ve devlet konusunda iki düşünürün görüşlerine sonuna kadar bağlı kalmak mecburiyetinin olmadığı şeklindeki bir sonuca varabiliriz. Ancak kimi düşüncelerin tekrar canlandıklarını göz önüne aldığımızda, Aristoteles'in görüşlerinin (bugün modern devletlerde “görünürde” geçerliliklerini yitirmiş olsalar da) tarihin başka bir aşamasında tekrar rağbet görebileceklerini kabul etmeliyiz. Badiou ise her ne kadar günümüzdeki felsefi tavrı eleştirmişse dahi kendisi de adalet için belli bir açıklama yapmaktan imtina ederek bu “belirsizliğe sığınma” tavrından

çağrısında bulunan ultraliberalizmdir. Badiou bunları doğru bulmayarak kaydı olmayan göçmenlerin yaşadıklarını örnek verir. Eskiden göçmenlerin devlete karşı ayaklanmaları gerektiğini savunuyorken artık devletin söz konusu talepleri yerine getirmesi için devlete karşı talimatlarla iş görülmesi gerektiğini savunur. (Badiou, 2011a, s. 200)

kaçamamıştır. Belirsizliğe sığınıldığında ise kimi sorunlar ortaya çıkabilir: Belli bir adalet tanımının olmadığı durumda, adalet “adil olmayan”dan veya hakikat, “hakikat olmayan”dan nasıl ayırt edilebilir? Yoksa o adlandırıldığı anda “olay” olmaktan çıkıp bilgiye mi dönüşecektir? Bu durumda felsefe, yalnızca hakikatleri kendi dışlıları arasında öğütüp bilgiye dönüştüren düşünce makinelerinden mi ibarettir? Bir düşünür, bunca kapalı kavramın arasında, “sırtını tutarsızlıklara dayayarak” adaleti arayabilir, ancak sıradan bir insanın böyle bir adalet anlayışıyla hareket etmesi beklenemez.

4. Sonuç

İki düşünürün görüşlerini, insanın düşünebilen bir varlık olmakla kendi türü içerisinde eşitliğe mazhar olup olmadığı veya devletin, adalete gerçekleştirebileceği bir ‘mekânı’ tahsis edip etmediği gibi soruların yol göstericiliğinde karşılaştırırken neredeyse tamamen farklı cevaplarla karşılaşmış olduk. Devletin iyi bir amaçla kurulmuş olup olmadığı sorusuna, Aristoteles iyinin ancak bir devlette olanaklı olduğunu (devlette amaçlanan iyilik adalet olduğundan bütün topluluğun iyiliği için olduğunu) savunurken Badiou devletin adaletle hiçbir ilgisi olmadığını ifade ederek, adaleti devletin sınırını çevrelediği “mekân”dan çıkarıp çok öteye, hakikatlerin ortaya çıkabileceği bir istikamet yol ağzına bırakır. Badiou’ye göre adalet devletin sınırları içerisinde mümkün değildir; çünkü devlet ne son birliktir ne de son birlik olmaya muktedirdir. Son birlik, Badiou’ye göre bir idea olarak “komünist idea”dır, yani kurtarılmış dünyadır. Aristoteles’in deyiimiyle ifade edildiğinde “mutlak adalet” ancak burada, bu kurtarılmış dünyada bir olanak olarak ortaya çıkabilir. Aristoteles adaleti, herkesin eşit olmadığı gerçeğinden hareket ederek, herkesin kendi üstünlüğünce hak sahibi olması gerektiği şeklinde temellendirmiştir. Herkes eşit değildir, öyleyse “mutlak adalet” gereği haklar da eşit olmamalıdır. Badiou’ye göre ise insan düşünme kapasitesine sahip olduğundan hakikate muktedirdir ve öyleyse adalet “eşitlik” ilkesince belirlenebilir. Bu demektir ki insan (eğer varsa) kendi üstünlüğünden, hakikat uğruna vazgeçebilir ve herkesin eşitlik ilkesince hak sahibi olmasını kabul edebilir. Ancak iki düşünürün temel fikirlerine baktığımızda ortaya sorunlar çıkmaktadır. Aristoteles’te insanın akıl sahibi bir varlık olması, gerçekte hiçbir şeyi değiştirmemiştir. Nietzsche’nin “insanlar arasında maymunun durumu neyse insanın da üst insanlar arasındaki durumu aynıdır”²² şeklinde ifade edilebilecek düşüncesine benzer biçimde, Aristoteles de akıl sahibi insanları özgürlük, zenginlik, soyluluk gibi özelliklerine göre ayırarak “orta olan” adalet anlayışını “orta”nın dışına, uçlara (adaletsizliğe) doğru olabildiğince genişleterek adaletin olanağını ortadan kaldırmıştır. Onun savunduğu etik anlayışa göre insanlar arasında tanrı gibi olan kişiler ortaya çıktığında, onlar için hiçbir yasa geçerli olmayacak ve “orta olan” adaletin de bir anlamı kalmayacaktır. Öyleyse akıl sahibi olmakla eşitlenen ve temellerini burada bulan etik, yurttaş tanımının belirginleşmesiyle asıl temellerinden uzaklaşmış, tekrar Hobbes’un anladığı şekliyle “doğa durumu”ndaki haline geri dönmüştür. (Thornton,

²² “What is the ape to man? A laughing-stock or a painful embarrassment. And man shall be just that for the overman: a laughingstock or a painful embarrassment.” (Nietzsche, 1985, s. 12)

2005, s. 71) Badiou ise, eşitlik ilkesine sonuna kadar bağlı kalmaya gayret etmiş ve insanın sırf düşünmekle bu eşitlik temeli üzerine bina edilen adaletin hakikatine muktedir olduğunu savunmuştur. Ancak sırf düşünmekle hakikate muktedir olduğunu ifade etmek, hakikate erişileceği anlamına gelmediği gibi adaletin bir gün ortaya çıkabileceği ve onun korunabileceği anlamına da gelmez. Adalet hep ötede, uzak bir ufukta durmaya, orada solgun ışığıyla parlamaya devam edebilir, ancak yeni bir hakikatin her an doğabileceği boşluk tüketilemeyeceğinden adaletin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. Düşünen varlığın hakikate ve adalete muktedir olduğunu söylemek, herkesin Kant'ın "ahlak yasası"na göre eylemesini beklemeye benzer. Halbuki öncelikle sorulması gereken hakikate muktedir olan hangi insandır. Sadece düşünmekle hakikate muktedir olunacağı tasavvur edildiğinde, Aristoteles'in insanından çok da öteye gidilmesi mümkün olmayabilir. Zira duyguların hesaba katılmadığı bir etik, insanı diğer tüm canlılardan ve dolayısıyla dünyanın kendisinden ayırmakla insan-hayvan ve hatta bitki ortaklığından kopararak eşitsizliği mubah kılmış olur. Bir hayvandan üstün olan neden bir insandan üstün olmasın ki! Aristoteles veya Nietzsche bu durumda insanlar arasındaki tanrıları ve maymunları fark edip, eşitliğin savunulabilecek bir şey olmadığını en zorlu dönemlerde kulağımıza fısıldamaktan geri durmayacaklardır. Bu nedenle tür olarak insanın eşitliğini savunan bütün etikler her defasında insanın eşit olmadığı gerçeğine toslayacaktır. Düşünmenin ve hissetmenin hiçbir zaman eşit olmadığı bu dünyada, etiğin dünyayı bütün canlılarıyla birlikte hesaba katması gerekir. Yoksa adalet geçmişte ve şimdi erişilemediği gibi gelecekte de imkân dahilinde olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (1996). *Metafizik* (A. Aslan, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (1999). *Eudemos'a Etik* (S. Babür, çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles (2009). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles (2010). *Politika* (M. Tunçay, çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Badiou, A. (2005a). *Felsefe İçin Manifesto* (N. Tural & H. Hünler, çev.). İzmir: Ara-Lık Yayınları.
- Badiou, A. (2005b). *Being And Event* (O. Feltham, çev.). New York: Continuum.
- Badiou, A. (2005c). *Metapolitics* (J. Barker, çev.). London&New York: Verso.
- Badiou, A. (2006a). *Etik* (T. Birkan, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- Badiou, A. (2006b). *Sonsuz Düşünce* (I. Ergüden & T. Birkan, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2009). *Logics Of Worlds, Being And Event 2* (A. Toscano, çev.). London&New York: Continuum.
- Badiou, A. (2011a). *Komünist Hipotez* (O. Bülbül, çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- Badiou, A. (2011b). Komünizm İdeası. A. Badiou & S. Zizek (ed.), *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde (ss. 12-28). (A. Ergenç & E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cohen, S. & Marc & C. D. C. Reeve. (2020). "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), Url = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-metaphysics/>
- Kraut, R. (2018). "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), Url = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>
- Kuçuradi, İ. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Miller, F. (2017). "Aristotle's Political Theory", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), Url = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/>
- Morrison, D. (1999). Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem And Some Solutions. *History Of Philosophy Quartetly*, C. 16, S. 2
- Nietzsche, F. (1985). *Thus Spoke Zarathustra* (W. Kaufmann, çev.). New York: Penguin Books.
- Shields, C. (2020). "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). Url = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle/>
- Thornton, H. (2005). *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on The Natural Condition Of Human Beings*. New York: The University of Rochester Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 07.12.2020

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 15.04.2021

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

ATTİKA TRAGEDYASI VE FELSEFE

Çiğdem YILDIZDÖKEN*

Öz: Attika topraklarında boy gösteren tragedyaalar beslendiği Atina *demokratia*'sından daha uzun yaşayıp Akropolis'in politik, etik ve ontolojik-egzistansiyal bağlamda sözcüsü olarak klasik Yunan sanatının temelini oluşturmuştur. Bu klasik sanat, insanın hem kendi ne'liğini bulmasında hem de *polis*'in kendini tanınması ve müdafaasında gerekli unsurları her bir yurttaşa (*polites*) temin ederek "düşünme"nin yeniden düşünülmesine olanak vermiştir. Kökeni dramalarda temellenen bu "düşünme" *physis* ve yazılı hukuku, ahlaki değerleri, kültürü de içine alan *nomos* arasındaki çatışmayı gözler önüne sererken bu çatışmanın üstesinden nasıl gelineceğine dair ulaşılabilecek uzlaşının ne olduğu hususunda da araştırmaya koyulmuştur. Açığa çıkan araştırmada dağ yamacında konumlanan tiyatro sahnesinde (*skene*) beliren tragedyanın yanında yer alan *philosophia* olay hallerinin ötesinde tragedyadaki "hakikat" arayışına odaklanmıştır. Bu noktada tragedyada görünür olan hakikat, "acının bilgeliği"nin çağrısına kulak kesilerek yeni dünyanın eski dünya karşısındaki çatışmasında tüm karşıt fenomenleri ile yeniden düşünmeye bizi davet etmektedir. Düşünülen, eski dünyanın *physis*'inin *ananke*'si (*η αναγκη*) karşısında yeni dünyanın *anankesidir*. Trajik olan tam da bu karşılaşmada kendini ele vermektedir. Görmek-körlük arasında başlayan bu trajik oluş bizi, üstesinden gelmek isteyeceğimiz bir o kadar da vazgeçemeyeceğimiz ve tüm bunlara rağmen daha "yüce"sini isteme doğrultusunda paradoksallığın iyimser kaldığı bir alana sürükleyecektir. Bu bir sürükleyiştir; çünkü çekilen ızdıraplar artık duygu durumu olmaktan çıkarak acısını *logos*'un huzursuzluğunda açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda düşünmenin huzursuzluğunda gün ışığına çıkan tragedyaya ilişkin ele aldığımız çalışmamız bizi, dramalarla başlayan tragedyanın kaynağının ne olduğuna yönelik soruşturmaya ve tragedyadan felsefi alana geçişe imkân veren öğelerin ne olduğu konusunda araştırmaya götürmektedir. Bu nedenle çalışmamız, trajik düşünmenin görülmesi uğruna tragedyanın kaynağına inerek felsefede neler olup bittiği üç büyük tragedya ozanını (Aiskhylos, Sophokles, Euripides) göz önünde bulundurmak suretiyle düşüncenin felsefi öğelerini araştırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: drama, hakikat, trajik düşünme, ananke, varlık

* Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | İnönü University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Turkey

cigdem.yildizdoken@inonu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-8521-5710

Yıldızdöken, Ç. (2021). Attika Tragedyası ve Felsefe. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 117-134.

ATTICA TRAGEDY AND PHILOSOPHY

Abstract: The tragedies that emerged in Attica, lived longer than the democratia it nurtured, have basis of classical art as the spokesperson of the Acropolis in context political, ethical and ontological-existential. This classical Greek art has enabled the rethinking of "thinking" by both in finding one's own identity and the polis's self-recognition and by providing the necessary equipment to each citizen (polites) in defense. This "thinking" rooted in dramas put into research revealing the conflict between physis and nomos, which includes law, moral values, culture n the other hand, what is the concensus that can be reached on how to overcome this conflict. Philosophia emerging in the theater scene located on the mountain slope in the research revealed focuses on to seek truth beyond the events by taking sides with tragedy. At this point, the truth that appears in the events of tragedy invites to rethink us in all its contrast to the conflict of the new world against the old world being all ears the call of the "wisdom of pain". Considered is ananke of the new world versus ananke (*η αναγκη*) of physis of the old world. The tragic reveals itself in this very encounter. To this tragic being that begins between sight and blindness us takes a way where paradoxical remains optimistic and the soldier's square won equivalent in line with the fact that we want to overcome as much as we cannot give up and despite all this, we want the more "sublime". This is a drift; because the suffering is no longer a state of emotion and reveals its pain in the uneasiness of the logos. In this context, our study on the tragedy that comes to light in the uneasiness of thinking leads to research to investigate into the source of the tragedy that started with dramas and to research on what the elements that allow the transition to the philosophical field from tragedy. In this direction, our study aims to investigate what is going on in philosophy, by paying attention to our three great tragedy poets (Aeschylus, Sophocles, Euripides) retracing to the source of tragedy for the sake of seeing the tragic thinking.

Keywords: drama, truth, tragic thinking, ananke, being

1.Giriş

Aristoteles "Poetika" adlı eserinde tragedyanın kaynağının bir tür *hymnos*¹ olan *dithyrambos*lardan türediğini ifade etmektedir. (Aristoteles, 2008, s. 10) Bu anlamda tragedyanın kaynağının tanrılar ve insanlar arasında kurulacak bağı gözettiği anlaşılmaktadır. Bu gözetimde oluşacak bağ, tanrıların ve insanların gücüne nüfuz edebilme bağlamını açığa çıkardığı gibi insan bilincinin dünyasal gerçekliği sanatsal imgelerle açımlayabilmesini ve insanın dünya-içinde-varolmaya dayalı bir varlık olarak kendi varlığının, dünyanın, varolanların, *kosmos*'un anlamını keşfedebilmesini olanaklı kılacak Hermes'in bilgeliğine açık boşlukları da kavrayabilme imkânını sağlamaktadır. Bu doğrultuda tragedyalarda dünya bir "yaratım varlığı" olarak hakikatin açıklığında durmaktadır. Tragedyalarda sergilenen trajik olay halleri arasında insan, mitlerden kopmayacak şekilde tanrıların hükmündeki başarılarından sıyrılmaya çalışmaktadır.

¹ Eski Yunan edebiyatının dinsel nitelikli şiirleri olarak *hymnoslar*, tanrılar için söylenen *paianlar*, evlilik törenlerinde söylenen *hymenaioslar* ve vefat eden kimsenin huzurunda yas şarkısı olarak söylenen *threnoslar* olarak üçe ayrılmaktadır. (Çelgin, 1990, s. 19)

Dolayısıyla tragedyalarda trajik olgu, insanın dünya-içinde edimlerinin gerçekleşmesine engel olan yazgı ve bu yazgıya dahil olan “boyunduruk” (*ananke*)² ile ele alınmaktadır.

Tragedya ozanlarının odak noktası kıldığı boyundurukta tanrıların varlığının karşısına tanrısal-soylu kahraman konulur. Bu bakımdan ozan, tragedyalarında insanın, kendisini çevreleyen zorunlulukla en güçlü varlık tarzını ve bu varlık tarzına karşıt olarak en güçlü tanrının varlık tarzını konu edinerek tanrısal soylu varlığın neleri nereye kadar yapabileceğine yönelik bilme-tanıma istemini açığa çıkartmaktadır. Bu sebeple tragedyalarda amaç, insanın tanrılar karşısında üstünlüğünü gösterebilmek olmayıp onun varlığının hudutlarını farkına vardırabilmektir. Öyle ki tanrı-insan varlığı karşıtlığında gün ışığına çıkan fenomenlerin bağlamı çalışmamızda dikkat kesildiğimiz ozanlar nezdinde farklılaşsa da ortak bazı öğelerin paylaşılmasıyla uzlaşa sağlamaktadır. Keza Homeros dilinde koşucu Akhilleus ne kadar güçlü ve akıllı bir varlık olarak tanrısal soydan gelse de ölümlülüğünü açığa çıkarttığı ayak topuğuna olan darbeye, Bilge Oidipus Sphenks bilmecesini çözüp Thebai’ı kurtarsa da hakikati göremeyecek kadar “kör” oluşuyla, Kreon ne kadar güçlü bir kral olsa da *hybris*³’ine yenik düşüşüyle insan varlığının hudutlarında hangi olanakların bulunduğunu göstermektedirler.

Bu bağlamda Attika tragedyalarında tanrı-insan, boyunduruk-özgürlük, *hybris-sophrosyne* birbirine karşıt fenomenler olarak sunularak “görünen”den öte görünmeyen; gizli olan göz önünde bulundurulmaktadır. Bu saklanmışlık mistiksel bir anlamı kendinde bulundurmasından ziyade inşa edilecek bir *humanitas* kavramının sınırlarını çizme esasına dayalı olmaktadır. Tragedyaların en önemli misyonu bu gizi aydınlık kılabilme uğruna insan yaşamına ve dünyasına ışık tutabilmektir. Bundan ötürü tragedyalarda karşıt olan fenomenler görünen-görünmeyen ayırımında öne sürülmektedir. Greklerin bilme tutkusundan sirayet eden tragedyadaki bu bağlam insanın yaşamını, varlığının anlamını ve öteki benleri tanımaya, bilmeye yöneliktir. O halde *kosmos*’ta neler olup bittiği ve neler olabileceğine ilişkin düşünüş, insanın nasıl

² Grekçe bir terim olarak *ananke* sözlük anlamı ile baskı, zorlama, mecburiyet, kısıtlama, alıkoyma, koşul, gereklilik, zorunluluk, boyunduruk anlamlarına gelir. (Liddell & Scott, 1973, s. 100) Platon “Timaios”un da *kosmos*’un nasıl meydana geldiği konusunda *ananke*’yi, alınyazısının yasası olarak ifade ederken (Platon, 1997, 47e) Homeros, “Odysseia”sında terimi “irade dışı bir eyleme sebep veren” (Homeros, 2008, 23. 253), Aristoteles ise “Metafizik”in de rasyonel bir zorunluluk olarak kullanır. (Aristoteles, 1996, 1064 b 33) Nietzsche bağlamında ise *ananke* bilgeliğin doğrulanmasıdır. (Nietzsche, 2011, s. 41) Anlaşılabileceği üzere *ananke*’nin pek çok yazarda farklı kullanımı olsa da kavramın yazgısal bir söyleme dahil edilerek kullanılışı dikkat çekicidir. Nitekim terim Grek mitolojisinde pay vererek kaderi belirleyen *Moiraların* yasaları olarak belirir. *Moiraların* Zeus’tan üstün olan dokunulmazlıkları olduğu göz önünde bulundurulduğunda *ananke*’nin tanrılar üstünde bir güce sahip olduğu anlaşılır. *Moiraların* için ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Liddell & Scott, 1973, s. 1141.

³ Greklerin dişil bir terim olarak *hybris*’le kullandıkları anlamlar küstahlık, düşkünlük, aşağılama, kibir, saygısızlık, arsızlık, hor görmedir. (Liddell&Scott, 1973, s. 1841) *Hybris* tragedyalarda konu edinilen kahramanın trajik hatası olan *hamartia*’sını oluşturmasına yol açan tavidir. *Sophrosyne* ilkesinin ihlali olarak beliren *hybris* sadece tanrılarla boy ölçüşmede kullanılan bir ifade olmayıp kahramanın insanlara yönelik hor görme eylemi için de kullanılmaktadır. Bu noktada Oidipus’un Teiresias’a tehditkar söylemi, Laios’un katili için sarf ettiği söylemler (Sophokles, 2002, s. 30, 31, 39), Aiskhylos’un “Persler”inde Kserkses’in Pers ordusunu yenilgiye uğratışı ile “saldırganlığının-gururunun” cezası olarak meydana getirdiği eylemler *hybris*’in tanıklığındadır. (Aiskhylos, 2005, s. 57)

yaşıyor olduğu ve nasıl yaşaması gerekliliği meselesini de aydınlığa kavuşturabilecektir. Tragedyalardaki boşluklar her bir *anagnorisis* (tanıma) ile seyirciyi “gizemi açma” (*analetheia*) doğrultusunda akıl yürütmeye sevk etmektedir. Başka deyişle tragedya *logos*'a ilişkin bir çağrıda bulunmaktadır. Bu anlamda tragedya karşımıza çıkan insan düşünen, eleştiren, inşa eden, tanrılarla giriştiği pazarlıkta gizil güçleri açmaya ve onları rasyonel bir temele oturtmaya çalışan yaratıcı bir varlıktır. Ele alınan mitler bu noktada tanrılardan çok insanlara hizmet etmektedir. Bu, tragedyalarla birlikte mitlerin bağlamının değiştiğinin izahıdır.⁴

Anlaşılmaktadır ki tragedya insanlar ve tanrıların birlikte yaptığı sözleşme ile sahneye çıkararak insan-doğa arasında kurulacak bağı tesis etmeye çalışmaktadır. Bu konuda tanrı-insan ikileminde tragedyaların insan lehine tercihte buldukları açıktır. Şöyle ki Nietzsche'nin söyleminde en trajik kahraman olarak Oidipus, tanrıların boyunduruğuna girse bile “insan varlığının doğası gereği” tutsak değildir. Oidipus boyunduruk içinde yerle yeksan olsa da “eski dünyanın harabeleri üzerinde yeni bir dünyayı kuracak olan daha üst bir büyü etkiler çemberi çizilecektir.” (Nietzsche, 2015, s. 57) Keza sahnede açığa çıkan tüm karşıt fenomenler insan varlığını daha yüksek bir efrekte tamamlamaya yöneliktir. İnsanın varlık tarzları ile dünya alanında sahnede tezahür edişi ve yaşama yönelik vurgu dünyanın tanrıya değil, insana aitliğinin delilidir. Bu izahla tanrının dünyadan kovulduğu anlaşılmalıdır. Bunun nedeni tanrının tanrısallaşabilmesi için insanın dünyasallığına olan gereksiniminin olmasından ileri gelir. Dünyasallık ise “öteki”nin varlığını da tanımayı şart koşmaktadır. Tragedya ötekinin bendeki etliğini açımlayan, beşerî düşüncenin dünya düşüncesiyle uzlaşısını gözeten onto-etik eserler olma temeline sahiptir. Bu uğurda tragedyalarda da anlaşılacağı üzere kahramanlar *ekstatik* bir varolma kaygısı içinde dünyanın sorumluluğunu almaktadırlar.

Görülüyor ki *kosmos*'un gizi ancak sorumluluğun yerine getirilmesiyle gerçekleşecektir. Diğer deyişle *kosmos*'un gizi ozanın diliyle beşerleşerek tragedyanın mihenk taşı olan “trajik olan”ı aşmaya çalışacaktır. Bu aşma deneyimi ise ancak dokunulmaz olan *ananke*'ye “dokunmak”la imkânli hale gelecektir. Bu yüzden her tragedya eserinde ozan, trajik hata olarak *hamartia*'yı konu edinmektedir. Zira gerçekleşmeyecek hatalar

⁴ Bu mitsel dönüşümün en belirgin hali Euripides'in “Bakkhalar”ın da dikkatimizi çekmektedir. Sahnede görünür olan insanın aleladeligi kadar tanrıların aleladeligine yönelik tasvirlerdir. Eserde ifade edilen Pentheus'un tümcesi bu düşüncüyü destekler niteliktedir:

“Kent dışındayken bir süre, yokluğumda
Garip yaramazlıklar olmuş burada
Kadınlarımız evlerinden kaçmışlar. Neymiş,
Bakkhos şenlikleri kutluyorlarmış!
Dionüsus dedikleri benim tanımadığım
Yeni çıkma bir tanrıya tapınırlarmış dağın başında...
Birkaçını yakaladım zincire vurdurup
Kent hapishanesine attırdım.”

(Euripides, 2001, s. 38) Pentheus'un ifadesinden de çıkarsanacağı üzere mitlerin kutsallığı artık tahrip edilerek “usavurma”yla *demos*'a yönelik davet sahnede gün yüzüne çıkmaktadır. Artık sahnede olan yüce Olympos tanrıları, tanrı soylu aristokrat kahramanlar değil, insandır; bireydir.

ananke'nin açığa çıkmasını yalpalatacaktır. Örneğin Aiskhylos'ta seyirci *ananke* ile tanıştırılırken Sophokles'te insan ve tanrı dünyasında *ananke*'nin sınırları gösterilmektedir. Euripides'te ise *ananke* insanın varlık tarzı olarak sarhoşluğunda alaşağı edilmeye çalışılır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse Euripides'te tanrılar reddedilmese de insan varlığının bu dünyadaki aitliğinin yadsınamaz olduğu anlaşılır. Bu minvalde Sophokles'te Sphenks metaforu ile logosentrik düşüncenin tragedyaya girişi Euripides'le birlikte gerçekleşen yıkımla⁵ insanın öz bilincinin gelişimini açığa çıkartacaktır. *Demokratia*'nın düşünsel evrimine uygun olarak aklı ile aydınlanan *demos* artık sahnededir. Dikkat çeken, Euripides'ten önceki yazarlardan farklı olarak yıkımın tanrı eliyle değil insanın yapıp ettikleri ile meydana gelişidir. Buna göre ozanın söyleminde, *ananke*'nin bundan böyle insanın elinde olduğu, tanrı-insan savaşında insanın ölümü göze alarak tanrı karşısında yalnız olduğu anda yurt edinerek başka benlerle yalnızlığını bertaraf edilişiyle insanlaşan, sekülerleşen bir "dünya" karşımıza çıkmaktadır. Tanrı ve insan arasında kurulan bağ yerini insanın başka insanlarla kuracağı bağı bırakmaktadır. Bu bağlamda incelememiz, izahına girişmeye çalıştığımız tragedyalarda beliren temel öğelerin çağdaş düşünürlerce ne anlam ihtiva ettiğini soruşturmakla devam etmektedir. Bu sebeple yola koyulduğumuz çalışmada tragedyalarda dile gelen felsefe, trajik düşünceye odaklanarak tiyatro sahnesinde bize kendini gösteren fenomenin yaşamda, dünyada, "düşünce"de, bilinçte ve hakikatle kurulacak ilişkide hangi nüveleri açığa çıkarttığına yönelik düşünmeyi ve araştırmayı amaçlamaktadır.

2. Tragedyada Dile Gelen Felsefe

Attika tragedyası Antik filozofların dikkat kesildiği eserler alanı olduğu kadar modern dönemde tarihsel olayları tragedyaya olarak gören Marks'la, çekiçle yaptığı felsefesinde *rhetorikal* üslubu kendine eş edinen Nietzsche'yle, tragedyayı evrensel *Geist*'in hizmetine sokan Hegel'le, filozof-şair olarak trajik mitleri ele alan Hölderlin'le, varlığın hakikatinin (*aletheia*'sının) anlamını açıklamak üzere trajik düşüncedeki trajik hakikati araştıran Heidegger'le gündemini koruyan çalışmalar sahası da olmuştur. Tragedyanın filozoflar nezdinde sıklıkla üzerine yeniden düşünme ve araştırma olanağını sunmasının nedeni düşünürlerin felsefi anlayışlarını temellendirmelerine imkân veren malzemelere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Kader, özgürlük, adalet, varlık, hakikat olarak görünür olan bu malzemeler insan doğasına ilişkin açığa çıkarttığı meselelerle sanat-felsefe arasındaki ilişkinin yeniden sorgulanışına yol açarak Antik drama tartışmasını yeniden canlandırmıştır. Bu düşünce kapsamında Hegel, *Geist*'in diyalektik gelişimini açıklamak üzere Sophokles'in "Antigone"si gibi pek çok tragedyaya eserine başvurarak tarihsel ilerlemeyi anlamak ve açıklamak üzere trajik düşüncenin ortaya çıkardığı trajik özü belirlemiştir. (Leonard, 2012, s. 146)

Düşünürlerin felsefe yapma eylemlerine tragedyaları konu etmelerinde göze çarpan, tragedyaya oyunlarının insan doğasına yönelik anlam ve değere gönderimde bulunurken içerikte sergilenen türlü felaketler ve eylemlerle dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak

⁵ Bu yıkım Yunan Sanatının temelini oluşturan Apolloncu ve Dionysoscu öğeler arasındaki dengenin bozulmasıdır.

nesneleşmenin olanağını açığa çıkartmalarındır. Bu nesneleşmedeki çatışmaların⁶ ortaya çıkışı korku fenomenini doğurarak çatışmanın son kertesine kadar kendini açacak bir yazgının görüngüsünü de oluşturmaktadır. İşte tam da bu nokta, Nietzsche'nin atıfta bulunduğu (Nietzsche, 2015, s. 20) Schopenhauer'ın da odak noktası kıldığı "Maya"nın⁷ peçesinin kaldırılması anıdır. (Schopenhauer, 2009, s. 14) Bilginin bir aldatmaca olarak görünmediği hakikatin yüzünü gösterdiği bir an belirir. Schopenhauer'a göre bu noktada (Lat.) *principium individuationis*'in⁸ ötesine geçilmesiyle artık devindirici güçler etkisini yitireceği için "isteme" de ortadan kalkacaktır. (Schopenhauer, 2009, ss. 188-89) Bu anlamda *rhetorikal* adalet Silenos'un söylemindeki "insan için en iyi şeyin doğmamış olmasında" dile gelir. (Nietzsche, 2015, s. 27)

Nietzsche'ye göre Silenos bilgeliği Antik Yunan'ın trajik çağının kültürüne ve varoluşsal boyutuna işaret ederek sanatın ve felsefenin yaşamı olumlayıcı bağlamda kendilerini nasıl var ettiklerini açıklamaktadır. Bu bilgelik Antikite'nin trajik çağının neden acı çekme bilgeliği üzerine temellendirildiğinin de sunak yerini oluşturur. Bu hususta Nietzsche, Olymposluların güçleri karşısında, insanın doğadaki güvensizliğini, tanrıların bile gücünü bertaraf edecek *Moiraların* dokunulmazlığını, Oidipus'un trajik yazgısını; Atreusoğullarının lanetini örnek verip yaşamı olumlayan karşıt güçlerin bir dizi delilini sunarak sanatın sanatsız kalan işlevsizliğini gözler önüne sermektedir. (Nietzsche, 2015, s. 28) Bu manada Sokratizmi sorumlu tutan Nietzsche felsefenin teselliyle tragedyanın bir sanat olarak nasıl zorunlulukla doğduğunu göstermeye çalışır. Teselli, esrime ve düşlemenin birleşmesinden geçmektedir. (Nietzsche, 2011, s. 57)

Öyleyse Silenos'un bilgeliği bağlamında nihilizmin erken gelen Antik formu olarak tragedyanı "hem etki hem de başarı açısından en yüksek nokta" olarak gören Schopenhauer'ın metafiziksel gerçekliğindeki "isteme" kavramı, tragedyanın özünü aydınlık kılmada önemli bir rol oynamaktadır. (Schopenhauer, 2009, s. 19) Schopenhauer'a göre görünüşler dünyasında deneyimlenen tasarı, istemenin bir tarzı olarak yer alır. Metafiziksel isteme gündelik tecrübelerimizde bireysel eylemlerimiz olarak açığa çıkan görünüşleri somutlaştırarak eksiklikten kaynaklanan acı çekmeye yol açmaktadır. Sürekli bir isteme içinde bulunmamız bir o kadar acı içinde olduğumuzun göstergesi olacaktır. (Brennan, 2018, s. 176) Bu istekler geçici olarak yerine getirilse dahi bilincin iradeye dahil olmasıyla, isteklere ve umutlara teslim olarak istemenin öznesi kılındığımız sürece, bu dünya-içinde mutlu olma olanağımızdan da vazgeçmiş oluruz.

⁶ Bu çatışmalar Schopenhauer'da istemenin uyumsuzluğu olarak dile getirilir. Bkz. Schopenhauer, 2009, s. 90.

⁷ Maya'nın Vedalardaki anlamı ilahi olanın gücüne ya da sihirli olana göndermede bulunur. Terim Hinduizmde kişisel ilahi bir güç olarak açığa çıkar. Maya dünyanın; varolanların yanıltıcı doğasını ifade etmek için kullanılmıştır. Brahmanizmde Maya yanılısama perdesidir. Bu anlamda tam olarak tanımlanamayan Maya'nın nihai gerçekliğin doğasının ifşasında kilit noktası olduğu anlaşılır. Ayrıntılı bilgi edinmek için Bkz. Jones & Ryan, 2007, s. 282.

⁸ Bireysellik ilkesi. Nietzsche Maya'nın kendini açığa çıkarmasında insanın *physis*'le hemhaleşerek esrilik halinin gerçekleşeceğini belirtir. Zira Dionysosçu olanın doğasına ancak bu esrime ile ulaşılacaktır. Nietzsche'nin ifadesiyle, "Şimdi, dünyaların uyumunun haberi müjdeli haberinde... Maya'nın perdesi yırtılmıştır da artık..." (Nietzsche, 2015, s. 29)

(Schopenhauer, 2009, s. 106) Ancak dünyada tüm bu olup biten istemede açığa çıkan acı, bilgiyi arttıran bir merhalede yer alır. Bu noktada bilinç düzeyi ve acı çekme arasında keskin bir ilişki kendini belli eder. Nitekim zamansallık ve trajik olan arasında kurulacak ilişkide şimdide eyleyen insan varlığı ölü geçmişin sorumluluğunu alarak varlığında sürekli ölümü yaşamaktadır. (Schopenhauer, 2009, ss. 229-30)

Şu halde Schopenhauer'da Silenos'un bilgeliği, istemenin doğası hakkında metafiziksel bir gerçekliğin Dionysosçu türlerini kullanmak üzere açığa çıkar. (Brennan, 2018, s. 176) Tragedya bu metafiziksel istemenin; nesneleşmenin katlarını en yüksek dereceden açan çatışmaya dahil olarak acı bağlamında "dünya"da görünür olur. Dünyada rastlantı ya da yanılı olarak ortaya çıkan acı, yazgının kişileştirilmesiyle insana sunulur. İstemenin görüngüsüyle açığa çıkan çatışma acıyla yükselerek bir noktaya ulaşır ve Maya'nın artık bilgiyi aldatmadığı, bencilliğin ortadan kalktığı bir anı meydana getirir. (Schopenhauer, 2009, s. 188) Perdenin yırtılması ilkel birliğin ortaya çıkışının yeterli sebep ilkesi olarak belirir. Bu, doğanın dolaysızlığa, insanın ise özne ya da nesne olmadan dahil oluşudur. (Nietzsche, 201, ss. 22-3) Bu nedenle sanat, yaşamın acı karşısında Apollonik öğelerle kurulmasının aksine yaşamı olumlayan bir forma kavuşur.

Böylece Nietzsche tarafından Silenos'un bilgeliği Homeros uğruna ters yüz edilir: "onlar için en kötü şey hemen ölmektir; ikinci en kötü şey ise ölmektir." (Nietzsche, 2015, s. 29) Fakat ne Apollonik-sağduyuya ilişkin öğeleri içeren bu tümce ne de Silenos'ta yankılanan bilgelik, esrimenin hakikati uğruna inşa edilecek bir sanat girişimi için yeterli değildir. Bundan ötürü sanattan fazlasını istemeye dayalı olarak yeni kurulacak sanat, Nietzsche tarafından her iki Yunan bilgeliğinin reddiyasını taşır. Silenos'un, varoluşun temelde acı çekme esasına dayanan bilgeliğinin reddi dünyadaki Sokratik metafiziğin logosentrik bağlamda olan onaysızlığını açığa çıkarır. (Brennan, 2018, s. 179) Klasik Batı metafizik geleneğinin logosentrik anlayışını eleştirerek tragedya aracılığıyla felsefenin güzergahını belirlemede ısrarlı ve talepkâr bir şekilde varlık sorunsalını "yeniden gündeme getirerek" felsefede öncelikle inşa edilmesi gereken ontolojik payandayı araştıran Heidegger olmuştur. Fakat Heidegger Nietzsche'nin "düşünme"de kırılma noktasına işaret ettiğini belirtirken onu aşan bir tavırla tragedyayı, ontolojik bir temele oturtur. (Heidegger, 2009, s. 11) Heidegger'in birincil ve ikincil dönem eserleri göz önünde bulundurulduğunda geleneksel düşünürlerin aksine bir tragedya teorisi geliştirmede başarılıdır. Onun tragedyaya yönelik soruşturması, asıl kaygısı olan varlığın anlamının ufku bağlamında sorunsallaşmıştır. "Metafiziğe Giriş"te Koro üzerinden trajik olanı göstermeye çalışan düşünür tragedyanın ne olduğu hususunda Nietzsche, Schopenhauer, Aristoteles gibi net bir tanımda bulunmamıştır. (Heidegger, 2011, s. 167) Bu yönüyle Heidegger'de tragedya bir sanat formu olmaktan öte varlığın hakikatinin gizlenmişliğine, yurtsuzluğuna ışık tutacaktır. Bu hususta düşünürün "The Question Concerning Technology and Other Essays" başlıklı eserindeki şu tümcesi dikkat çekicidir:

Dinin gizli olana bir yanıt sunmasına, bilimin saklı olanın yanlarını anlamaya çalışmasına karşılık tragedya sorunu dramatize ederek gizemi güçlendirir. Din nokta, bilim virgül koyar, tragedya ise bir soru işareti yükseltir. (Gall, 1993, s. 14)

Yukarıdaki tümcede söz edildiği gibi Heidegger, tragedyayı din ya da dini bir düşünceden ayrı bir yerde konumlandırmaya çalışırken öne sürdüğü yeni tragedya yorumuyla geleneksel felsefi ve dinsel unsurların ontolojinin temelinde nasıl direndiğini de soruşturmaktadır. Tragedya ile Heidegger'in göstermeye çalıştığı şey üstesinden gelmek olarak çevireceğimiz Almanca *verwinden*'la⁹ geleneksel teolojideki teslim olmanın, kadere boyun eğmenin temellendiği ilahi olan şeyin ne olduğu araştırmasında bizi "düşünme"ye çağırarak tragedya nezdinde hakikati anlama yolunu açmaktadır. Düşünürün gayesi trajik bir teoloji oluşturma olmayıp ontolojik bir teoloji ile farklı bir tür dini düşünmenin olanağını açığa çıkarmaktır. Bu gayeyi gerçekleştirme uğruna Heidegger *Dasein*'in trajedisine odaklanır. Dolayısıyla Oidipus'un Thebai kentini Sphenks'ten kurtarmasıyla tanrısallık olduğu ilanı, Antigone'nin tanrısallık adaleti dışavurumu, "Bakkhalar"da Pentheus'un Dionysos'un niteliklerini ikiye katlaması... Orestes'in Apollon'u takibini içeren tanrısallaşma, ontolojik bir teolojiye dönüş ile tanrı ve tanrıçalar gibi idealize edilen karakterlerin dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak varlık-insan arasında kurulan bağın ilahlılığını teşkil etmektedir. (Gall, 1993, s. 14)

Öyleyse trajik kahramanın bu teo-trajik eğilimi Herakleitos'un "insanın karakteri onun *daimon*udur" fragmanında değerlendirilmeye hazırdır. (Heidegger, 2013, s. 46) Fragmanda Yunanca konuşan *ethos* ve *daimon* arasındaki bağ, insanın özünün ne olduğu hususundaki mahiyetin görülenebilmesini sağlamaktadır. Mesele, insanın varlıkla kuracağı bağı nerede kuracağı ve yurt edineceği meselesiyse bu noktada kelime anlamıyla alışkın olunan yer, hayvanların ikametgâh ettiği uğraklar anlamına gelen *ethos* insanın, varlığın açıklığında uğrağını oluşturarak kendi *nomos*'unun formunu da gerçekleştirme imkânı vermektedir. (Liddell & Scott, 1973, s. 766) Bu açıklık onun kendine olan aitliğinin; *daimon*'unun ikametliğidir. O halde "insan, insan olduğu için Tanrının yakınlığında ikamet eder." (Heidegger, 2013, s. 46)

Heidegger'e kulak kesildiğimizde tanrısallaşmanın altında yatan şeyin bilgeleşme olduğu anlamı çıkmaktadır. Bilgelik bilginin ideal tarzını sunacak kadar hakiki olanın özünü taşır. Demek ki tragedyalarda trajik kahramanlar tanrısallık-soyulu bir karaktere aitseler bu tragedyaların, bilgeliği de taşıdığı söylenebilir. Bundan dolayı Heidegger, Sophokles'in izin verdiği ölçüde *ethos*'un Aristoteles'ten daha derin bir anlamının ve derinliğinin bulunduğunu belirtir. (Heidegger, 2013, s. 46) Anlaşıyor ki Heidegger'in tragedya üzerine olan çalışmaları sadece tragedyanın özüne ilişkin değil, aynı zamanda tüm ontolojilere zemin olan temel ontolojisine ışık tutan bir araştırmaya dahil olmamıza yol açar. Düşünürde önemli olan tragedyada olup bitenler olarak Oidipus'un trajik *hamartia*'sı ile işlediği suç ve cezası, Antigone'nin kardeşini gömememesinden ileri gelen çektiği ızdırap değildir. Buradaki sorun varoluşun anlamının; varlığın anlamının nasıl kavranılacağıdır. Trajik sanatın doğasına ilişkin iç görüş Heidegger ile birlikte ontolojinin, felsefenin temel ilkeleri haline gelir. Estetiğin temel doktrinlerine yönelik ilkeleri açığa çıkarma öncelikle ontolojik özün açığa çıkarılmasında yatmaktadır. Bu sebeple tragedyaların yüzyıllardır düşünürleri etkilemesi, gizlenmiş olan varoluş

⁹ *Verwinden* teriminin anlamı için bkz. Denker.Davran, 1973, s. 480.

ritüellerinin; varolma tarzlarının kendilerini tragedyada barındırmış olmalarından kaynaklanır. (Gelven, 1976, s. 556) Bu varoluş tarzlarında *Dasein*'la ilintili olarak Oidipus bize hakikatin dünya-içinde farklı tezahürlerini verecektir. Bu hususta Oidipus'un *hybris*'i ile düştüğü trajik hatanın onu derin ızdıraplara sürüklemiş olması ve Sphenks karşısındaki bilgeliğinin bir erdem olarak onun kötülüğü haline gelmiş olduğu gözetilmelidir.

Öte yandan "Tiran Oidipus"ta¹⁰ ahlaksız erdemlerin ya da yol açtığı sonuçlar itibariyle erdemli ahlaksızlıkların yanında *Moiralar* karşısında beliren adalet meselesi gündeme gelmektedir. Oidipus yazgısından kaçmaya çalışırken aslında büyük bir bilgisizlikle her eyleminde yazgısına daha da yakınlaşmaktadır. Yine de tüm olanlara rağmen "seyirci" Oidipus'a acıyarak onu ahlaki bağlamda yadırgamaktan öte bir tavır içinde olmaktadır. Bunun nedeni Platon'un "Protagoras"ında dillendirdiği Sokratesçi temel sav olarak (Platon, 2020, 329 a-d) Oidipus'un bu kötülüğü bilerek eylememesidir. Aksi halde seyircide acıma ve korku duyguları yerine utanç duygusu vuku bulurdu. Bu noktada yazgının insan varoluşuna ilişkin hükmü karşısında insan özgürlüğüne yönelik adaletsizlik eğilimi, suçun önlenebileceğini umutsuzca umma olduğu için seyirciyi sarsmakta ve "umutsuz umut" seyirciye olan aitliğinde ikamet eder hale gelmektedir. Bu aitliğe sebep olan, gerçekleşmesinin imkânı olamayacağı düşünülen şeyin ya da adaletin sadece seyircide bireysel olarak değil kolektif olarak da yoğun bir şekilde istenilişinin de açığa çıkmasıdır. Bu noktada *Moiraların* ağına takılmasıyla görünen boyunduruk seyirci tarafından paylaşılır ve kahramanın varlık tarzının yakınında durur. Fakat bu paylaşım kurulan bir empati değildir. Eğer öyle olsaydı seyircinin Oidipus'a, Thebai'a giden dar geçitte babası Laios ile karşılaşırken haykırması beklenirdi. (Sophokles, 2002, s. 78) Bu hususta seyircinin varlığın açıklığında tanıklığının sessizliği açığa çıkmaktadır.

Tragedya sahnesinde kahramanın ölüme-yönelik varlık olarak yürüyüşünün onayını içeren sessiz seyreyleyişten geriye "acı", estetik bir fenomen olarak belirir. Antikite'nin bu estetik fenomeni iyiliğin ve güzelliğin bir gün kazanacağı umudunu taşıyarak *ethos*'la bağ kurmaktadır. Bundan ötürü Antik felsefede ontolojik bir sorun aynı zamanda hem epistemolojik hem de estetik ve etik bir meseledir. Antikite'nin *eudaimonist* tavrında *ethos*'la kurulan bağ, iyiliği veya kötülüğü yargılama ve değerlendirmekten öte estetik mahalde iş gören iyi olanın (*to agathon*) aynı zamanda güzel (*to kalon*) olacağına izahını içerir. Seyircide onaylanan, güzelin sevgisi ve onda minvallen varoluştur. Böylece tragedyaların Dionysos festivallerinde başlamasıyla keçi şarkıcılarının, güzelliğin kendisine şarkılarını söyleyip güzelliği kutlamalarına tanık olunur. Başka bir deyişle tragedyalardaki olay hali, Dionysoscu içerikte ahlaki olmayan, estetik fenomen haline gelen; güzel olan her şeye ilişkin sevginin tanrısallaştığı *symposion*lara dönüşür. Bu,

¹⁰Şunu da belirtmekte yarar bulunur, Sophokles'in "Oedipus Tyrannus" adlı eseri Türkçeye farklı çevirmenler eşliğinde "Kral Oidipus" olarak çevrilmiştir. Ancak eserin Grekçe adı dikkate alındığında bu, "Tiran Oidipus"tur. Tiranlık ise krallıktan başka Attika'nın yönetim biçimlerinden bir tanesidir. Bkz. Sophocles, *Oedipus Tyrannus*.

güzelliğin kadim gelenekteki salt varlığın kendi başına takdiridir; onayıdır. (Gelven, 1976, s. 560)

Anlaşılmaktadır ki Heidegger'in tragedyada araştırmaya koyulduğu şey, tanrısallaştırılan gizemin altında yatan ontolojik unsurları açığa çıkartmaktır. Oidipus'un başına gelenler her ne olursa olsun eserin başında nasıl kahraman olarak başladıysa sonunda da kahraman olarak *skene*'de belirişi güzelin kendisini isteme doğrultusundaki eğilimimizin göstergesidir. Ancak güzele yönelik ontolojik soruşturmada mesele, suçluluk temelinde yatan sahil varolma tarzının anlamının ne olduğu ve bunun kendi varlığımızı anlamakta nasıl bir yol gösterdiği. Oidipus örneğinde suçluluk, varoluşun anlamının da kaynağı haline gelir. Ontolojik-egzistansiyal varlığımız hakkında sorgulamamızı sağlayan temel çıkış noktası budur. Oidipus'un tragedyada boyunca *anagnorisis* ile gerçekliğinin ifşası Koro'ya sarf ettiği tümcede gizlidir: "Ne koparsa kopsun, kökenim ne denli aşağı olursa olsun onu öğrenmeye çalışacağım" (Sophokles, 2002, s. 66) "...ah hepsi başıma geldi, hepsi gerçek. Ey ışık, sana son kez bakayım. Doğuşumda ilençliydim, evliliğimde ilençli. Baba kanı dökerek ilençli." (Sophokles, 2002, s. 71)

Pasajda beliren suçluluk ister ahlaki zayıflıktan kaynaklansın isterse *Moiraların* boyunduruğu ile gerçekleşsin artık seyirci tarafından onaylanan; tragedyada iş gören şey varolmanın anlamıdır. Oidipus başarısızlığın varoluşsal sahilliğinin açığa çıkmasında olumsuzluk fenomeninin olumlanmasını bize gösterir. Bu olumsuzluk fenomeni, anlamı imkanı kılan ilke olacağından varlığı da bu başarısızlık ışığında onaylamanın kabulüdür. (Gelven, 1976, s. 561) Varoluşun ızdırabının silemeyeceği varoluşsal ve varlığa tekabül eden ontolojik kaygının serimlenmesi nihilizmden olan feragattir. Heidegger Oidipus'la ontoloji uğruna varlıkta ikamet eden nihilizmle nasıl hesaplaşılacağını bize gösterirken varlığın bu hiçliğin açıklığında kendini nasıl varlaştırdığını da göstermeye çalışır. Çünkü Hiçlik hiçlediği sürece varlık *lethe*" sine¹¹ olan sürgünlüğünden kendini alıkoyacaktır. Varlık, tüm ahlaki normların en yüce noktasındaki ihlalinde dahi saklanmışlığından hakikatini açacaktır. Bu ihlalde suçluluk rasyonel bir boşluk olarak görünüşe gelir. Bu anlamda Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da insanın dünya içinde varlığın açıklığına fırlatılmış olduğu andan itibaren varlığının anlamına karşı suçlu olduğunu belirtir. Bu suçluluk Dasein'in varlığının hakikatinin anlamının üstünü örtmesi ve varlığın çağrısına kulak kesilmeyişi ile ilişkilendirilir. (Heidegger, 1996a, s. 165) Açıklanan anlayış paralelinde Kierkegaard'taki düşünüş ve Heidegger'in fırlatılmış Dasein'ı arasında yakın bir ilişki tevarüs eder. Kierkegaard'ta "Mevrus Günahı" ile beliren kaygı ile dünya sahnesinde beliren insan artık *existence*¹² olarak kendi varlığının dışında kendini bulur. (Kierkegaard, 2006, ss. 36-7)

¹¹ Terim, kayıtsızlık, ihmal etme ve unutmaya anlamlarına gelir. (Liddell & Scott, 1973, s. 1044) Heidegger bu terimi varlığın (hakikatinin) anlamının unutulması manasını karşılayacak şekilde kullanmaktadır.

¹² Greklerden ödünç alınan bir edat olarak bir yerden dışarı çıkma, bir yerin dışına çıkma, ayrılma halini belirten Latince *-eks* ve yerleştirme, koymak, durmak, tanıtmak anlamlarına gelen *sistere* (*sisto*, *sistatum*) fiilinden oluşan *eksistence* varlığın varolagelme serüveninde kendi varlığını ifşa etmesi, özün kendini açması anlamına gelir. Bu, varlığın kendi açıklığından çıkarak anlamını açılmasıdır. Bkz. Heidegger, 2013, s. 11.

Ademden sonraki kişide... kaygı artık insan için bir eksiklik değildir, tam tersine, insan kökenine ne kadar yakın olursa, kaygısı da o denli kesinleşecektir; çünkü insan türüne dahil olduğunda, bireysel yaşamın varsayması gereken bir önkoşul olan günahkarlığı kendisine mal etmesi gerekecektir. Böylece günahkarlığın gücü artmış, Mevrus Günahı da büyümeğe başlamıştır. (Kierkegaard, 2006, s. 47)

Kierkegaard'ta "Mevrus Günah"ı ile doğan kaygı, bir ızdırıp olmaktan öte masumiyete geçişin temelidir. Düşünürdeki bu varoluşsal kaygı Heidegger'le metafiziksel kaygıya dönüşerek Dasein'in sahih varlık tarzının açılmasındaki asli koşul olur. (Heidegger, 1996a, ss. 174-75) Bu nedenle Oidipus'un bir Dasein olarak ölüme yönelen bir varlık (*Sein zum Tode*) olarak kendi varlığının hakikatinin anlamına yönelik açıklanışı İokaste'den doğumundan başlayıp Kolonos'ta Eumenides koroluğunda¹³ girip gizemini buluncaya kadar devam etmektedir. Bu bakımdan Oidipus, klasik Batı düşüncesinin varlığın unutulmuşundaki poetik açıklanıştır. Labarthe'ye göre Oidipus miti, *aletheia*'nın yazgısını belirleyen ya da varlığın anlamını nasıl tezahür ettirdiğine ilişkin bir anlatımla yetinmeyip Batı'nın "düşünce" kisvesinde her zamankinden daha oidipal olduğunun da yorumunu içerir. Oidipus bu geleneksel düşüncenin varlık hakkındalığındaki temel tutkusunun açığa çıktığı Yunanlı Dasein figürünü oluşturur. (Labarthe, 2003) Bu metafiziksel Oidipal karakteri araştırmak üzere Heidegger'in 1935'te yayınlanan *Metafiziğe Giriş* adlı çalışmasında dile gelen bir soruya odaklanmamız gerekir: "Varolan genelde, neden (var)dır ve daha ziyade Hiçlik değil?" (Heidegger, 2011, s. 10) Soru tüm varlık tarihinin ne'liği hakkında düşünmemizi sağlayarak Batı'nın metafizik karşısında düştüğü tehlikeyi gösterirken yeniden varlıkla hesaplaşmamızın olanağını sunan bir mesele olarak da anlaşılmalıdır. Heidegger'e göre Greklerin varlık deneyimindeki varlık ihlalleri, varlığı varolan olarak "orada olanın orada olması" olarak *einai*'da sorumlu tutmuş olmalarıdır. (Heidegger, 2009, s. 18) Düşünür nezdinde *einai* kelime anlamıyla bir sorun yaratmasa da düşünmenin özünde büyük bir körlüğü kendinde barındırır:

Oysa o εἶναι şunu söyler: Orada-olmak. Bu Orada-olmanın özü. Varlığın başlangıçtaki isimlerinin derinlerinde yatmaktadır. Bizim için ise εἶναι ve οὐσία olarak irap- ve απουσία önce şunu söyler: Orada-Olmada, düşünülmezsizin ve gizliden gizliye şimdiki an ve sürüp gitme egemendir. (Heidegger, 2009, s. 18)

Varlığın daimî bir şimdide (*aei nun*) varolana feda edilişi ve zamanın diğer *ekstaz*larının¹⁴ varlığın açıklanışında görmezden gelinişi *parousia*¹⁵ olarak Platon ile başlayan klasik

¹³ Sophokles'in Thebai üçlemesinden biri olan "Oidipus Kolonos"ta adlı eserinde Oidipus'un Thebai kentinden sürgün edilmişinden Kolonos'ta başına gelenlere değin süren olay halleri anlatılır. Bkz. Sophokles, 1941, 12, vd.

¹⁴ Grekçe esrimeye karşılık gelen *ekstasis*'ten türetilerek Heidegger'in temel ontolojisinde özel bir anlama kavuşan *ekstaz*, zamanın geçmişi, geleceği ve şimdisiyle üç esrime haliyle "zamanın ekstatik birliği"ni ifade etmek için kullanılır. Bkz. Peters, 2004, ss. 94-5.

¹⁵ *Parousia* genel anlamıyla bir maddenin ya da tanrının varlığı, varış, olagelmeye karşılık gelmektedir. (Liddell & Scott, 1973, s. 1343) Terimin Almanca karşılığı *Gegenwart*, İngilizcesi ise *present*, *presence* bulunuş, huzura getirme anlamlarına gelir. Bkz. Heidegger, 1996a, s. 22. Kelimenin kökenine bakıldığında terim, Grekçe *para* edatı ve *ousia* (*part. einai*) isminin birleşiminden oluşmaktadır. Felsefi manada *ousia* (*essia*, *Dor. osia*) bir şeyi o şey yapan öz, şeye aitlik, o şeyde bulunma anlamlarına gelirken bir *polites*'in mal varlığını, nüfuzunu anlatmak için de kullanılmıştır. Aristoteles'te ise terimin *hypokeimenon*'un yerine kullanıldığı da

metafiziğin yazgısını oluşturmuştur. Heidegger'in ısrarkâr talebi şu durumda zamanın tüm olanaklarının açıklığında ancak varlığın hakikatinin izini yakalayabilmemizdir. Bu iz sürmede "düşünme"nin ne anlam ihtiva ettiği yeniden ele alınarak varlıkla düşünme kisvesinde kurulması gereken bağ üzerine düşünülmelidir. Zira düşünmedeki hakikatsizlik metafiziğin asli temelinden de koparılışının göstergesidir. Henüz geçmemiş olarak "geçmişteki felsefe"nin bu *ousiacı* tavrı Platon'dan başlayan düşünce geleneğinde varlığın değişmez, mutlak, *a priorik* olarak inşa edildiği; "fark"ın ihlal edildiği öz felsefelerinin; *ousiacı* tefekkürlerin oluşumuna neden olarak düşünmenin de temel niteliğini belirlemiştir. Öyle ki varlık, tarihinde kendini ispatlamaya ve ne olduğuyla hesaplaşmaya çalışırken kendini kendinden alıkoymuştur. Varlık, düşünmede kurulamayan bağla unutulmuş, tarihine yüz çevirmiştir. Çalışmamız bağlamındaki metafiziğin Oidipal niteliğine yönelik soruşturma da bu anlamda önem kazanmaktadır: Varlığın açılması-kapanmışlığı/saklılıktan kurtuluşu-unutulmuşu/bilinen-bilinmeyen/görünen-görünmeyen: *aletheia-lethe*. Bu anlayış ışığında Heidegger, tüm metafiziklere temel mahiyetinde olan ontolojisinin vazgeçilmez kavramlarından biri olan *physis*'le iş görerek *aletheia* uğruna tragedyanın özünü araştırmaya koyulur. Bu bakımdan Hölderlin'in izinden giden Heidegger tragediyalarla *physis* ve insan-doğa arasındaki bağın yeniden düşünülmesi için bizi "düşünme"ye çağırmaktadır.

Bu bağlamda Oidipus bize *physis*'in varolanı varlığa getirip görünüşle (Alm. *Schein*, İng. *seeming*) varlık münasebetinin iç içe geçmiş kavgasını sunarken bilginin; bilinenin sahip özünün olup olmadığı hakkındalığında düşünmemizi de sağlamaktadır. (Heidegger, 2011, s. 124) Bunun için Thebai'a korku salan ve yaşamı tehdit eden vebanın kaynağına ilişkin gizemin ancak bilgiyle önlenebileceğini düşünen bu Yunanlı *Dasein*, varlığın unutulmuşundaki gizlenmişlikte üzeri örtülen küflenmiş örtünün de kalkmasını sağlamıştır. Tragedyada peş peşe gelen *anagnorisis* sahneleri ile; Laios'un katilinin vebayı bertaraf etmek üzere Apollonik bir bilginin bulunmasına yönelik salık veriş, Kreon ve Oidipus arasındaki tartışmada İokaste'nin araya girerek Laios'un dar bir geçitte öldürüldüğünü dile getirişi, Polybos'un boş kalan tahtını Oidipus'a verileceğini bildirmek üzere Korinthos'tan gelen ulak, ulağın Polybos'un evlatlığı olduğunu bildirişi, Thebai sarayından kundaktayken Oidipus'u çıkararak çobanın gelişi... (Sophokles, 2002) trajik kahramanın varlığının anlamı hakkında varlığın açıklığına girişinin de anlatımıdır.

Nitekim *anagnorisis* öğeleri, tragedyanın baştaki gizeminin, altında gizlenmiş olduğu örtüden yavaş yavaş sıyrılmasına neden olarak hakikatinin tüm ihtişamı karşısında Oidipus'un gözlerini körleştirmiştir. (Heidegger, 2011, s. 124) Bilge Oidipus bilgisizlik içindeki bir Oidipus olarak Sokratik savı onaylamıştır. Bu bakımdan insan varoluşu hakikatlilik-hakikatsizlik/görünen-görünmeyen bağlamında varoluşun trajik emaresi olarak Oidipus'ta dile gelmektedir. Oidipus'un tragedisi, Delphoi sözcüsünün örtük bilgisinden, hakikatin tüm pırlıtlığında gözlerinin kör olunmasına değin kaçması¹⁶ ve bir

anlaşılr. (Liddell & Scott, 1973, s. 1274) Bu kapsamda *parousia* varlığın aitliğinde bulunanı huzura getirişi, "aitliğin" varlığını karşılamaktadır.

¹⁶ Hakikatinden kaçması, hakikatinin üzerini örtmesi ve varlığının unutulmasına neden olması olarak anlaşılmalıdır.

o kadar da hakikatine yakınlaşması, varlığa gelmesi, varlaşmasıdır. Bu varoluşun önemli yanı, yazgının gerçekleşmesine sebebiyet veren Sphenks *ainigma*'sını çözüştür.

Heidegger'in varlığın unutulmuşu bağlamındaki *aletheia* araştırmasında göz önünde bulundurduğu ve *physis*'in yanında *tekhne* kavramının açıklanmasına "yurtsuzluk" meselesi nezdinde ele aldığı Sophokles'in bir diğer eseri "Antigone"dir. Heidegger "Antigone"nin ilk Koro şarkısına odaklanır: "İnsandan daha *deimon* olacak kadar başka bir *deimon* yoktur. Fırtınalı lodosla birlikte kabaran dalgalarla asi denizin üzerinden daha ötesine gider..."¹⁷ Heidegger'in dikkat çektiği insanın dünyaya fırlatılmışlığı ile dünya-içinde-varolmaya dayalı tekinsizliğiyle bağlantılandırılan "*deimon*" kavramıdır. İnsan sözle bir *to deinotaton* olarak en tekinsiz olandır. (Heidegger, 2011, s. 169) Pekâlâ, Heidegger Koro şarkısında düşünmemizi talep ettiği bu kavramda insanın hangi varolma tarzına işaret eder ve varlığın hakikati ile kavramın bağı nedir? Sorulara ilişkin yanıt denemesinde Grekçe dillenen kavramın kendisine odaklanmak gerekir. Bir sıfat olarak cinsiz hali ile *to deinon* (*deinos*, *deine*) kelime anlamıyla, I. Korku veren, korkunç, ürkütücü, dehşet verici; II. Heybetli, müthiş, muhteşem saygılı, fevkalade, nüfuzlu, etkili; III. Yetenekli, usta anlamlarını karşılayacak şekilde Antik yazarlar tarafından kullanılmıştır. (Liddell-Scott, 1973, s. 374) Hölderlin'in *Hymnos*'un da kelimenin ne olduğunu açıklamaya çalışan Heidegger, kavramın terim anlamıyla "korku uyandıran" anlamına geldiğini; ancak ürpertici bir korku yerine saygıyla açığa çıkan korku olduğunu, hükmedici, saygıya dayalı bir hükümle belirecek hürmete karşılık geldiğini ifade eder. (Heidegger, 1996b, s. 63) Ancak bu korku, korkulan şeyden bir kaçış değil aksine bir dönüşür.

Korku, kaygının ve hürmetin temelinde varlığa ilişkin kurulacak bağda ihtiyatlılığı ve ilgililiği de içermektedir. Burada Heidegger özellikle saygı ile *deimon*'un açığa çıktığını belirtmeye çalışır. Bu saygı varlığa yönelik hürmette sessizce sükûn edebilir. *Deimon* aynı zamanda koruyucu bir kudrete de sahiptir. Güçlü olan olanlığımızı-aleladedeliğimizi aşarak bizi dönüşe çağırabilir. O halde *deimon* alışkanlığın (*Ungeheure*) dışında kalan *Dasein*'i derinden etkileyen bir niteliğe dahildir. Bu alışılmışın dışındakinde bir güç olarak şiddet (*das Gewalttatige*) kendini belli eder. Dünyayla girdiğimiz ilişkiyi kökten değiştiren güce sahip olan şiddetle dönüşün saygınlığı baş gösterir. Bu şiddet alışkanlığın-aleladedeliğin ötesine geçme gündelikliği aşma olanağına nüfuz edebilme gücünün birliğini tesis eder. (Heidegger, 1996b, s. 63) *Deimon*'un özünde esas olan şey birliğinde gizlidir. Bu öz, farkın gözetildiği her zaman tekildir. Öz, ancak kendini tekil bir şeyde açığa çıkarır. Bundan dolayı Heidegger Almanca karşılığı olarak Hölderlin'in

¹⁷Bkz. Sophocles, *Antigone*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D332Sophokl> es. *To deinon* teriminin Türkçeye farklı çevirileri olmuştur. Ari Çokana terimi "hayran kalınacak" olarak çevirirken (Sophokles, 2014, ss. 14-5), "Metafiziğe Giriş"te Mesut Keskin "gayri-aşına" (Heidegger, 2011, s. 167), Ayşe Selen "güçlü" (Sophokles, 2011, s.22), Güngör Dilmen ise "tansık" (Sophokles, 2005: 82), Sabahattin Ali "kudretli" olarak çevirmiştir. (Sophokles, 1993, s. 10) Grekçede bazı felsefi terimlerin Türkçeye tam karşılığı olmayan terimler olduklarını gözeterek çalışmamızın akibeti adına ilgili terimi çevirmeden bırakmış bulunuyorum.

“Antigone” çevirisindeki *Gewaltige* yerine *das Unheimliche* (İng. *Uncanny*) terimini kullanmaktadır. (Schmidt, 2001, s. 55)¹⁸

Düşünür *deinon*'un belirtilen tüm anlamlarıyla kullanıldığını savlayarak insanın dünya-içinde eşsiz *deinon*'unda gizlenmiş olana kendi alanını veren aynı zamanda karanlığın kabulünü içeren ölüme-yönelen-varlığında *Dasein*'ni sunar. Kreon'un karanlığına karşılık Antigone asli olan varlığın ve hiçliğin birliğine ışık tutmaktadır. (Heidegger, 1996b, s. 52) Bu ışıkla insanın bu dünyada en tekinsiz özü ortaya çıkar (Heidegger, 2011, s. 170). Bu tekinsizlikte insan, *Dasein* olarak dünya-içinde başka *Dasein*larla varolma vasfı kazanır. Fakat bu vasıftan öte *Dasein* kendi varlığını eylemleriyle gerçekleştirme eyleminde anlamını arar.¹⁹ Kendini gerçekleştirdiği yer *polis*'tir; dünya-içindeliğidir. Varlık açıklığını ancak dünya-içinde tezahür ettireceğinden insan da varolma tarzlarını bu açıklığa; gizinden sıyrır. Tanrılar dahi bu açıklığın boşluğundan geçer. (Gall, 1993, s. 20) *Tekhne* ve *dike* arasındaki çatışması ise bu andan itibaren ortaya çıkmaktadır:

Fakat bana bu emri veren Zeus değildi. Hades'te hüküm süren *dike*'de biz fanilere böyle bir nizam yüklememiştir. Ve senin emirlerinde insan sözlerini tanrıların yazılmamış, değişmez kanunlarından daha üstün yapacak bir kudret bulunduğunu zannetmiyorum. Çünkü bu kanunlar yalnız dün bugün yaşamıyorlar... ne zamandan beri mevcut olduklarını bilen yoktur. (Sophokles, 1993, s. 13)

Alıntılanan pasajda *tekhne-dike* çatışması kadar *nomos-physis* arasındaki çatışma da kendini ele verir. Konulmuş olan ve doğal olan arasındaki bu çatışmayla Antigone'nin meselesi bir *polites* olarak *polis*'in *nomos*larına karşı gelme değil, bu *nomos*ların ahlaki temelde ne ölçüde insan doğasının gerekliliklerine yanıt verip vermediğidir. Buna bağlı olarak Antigone-Kreon çatışması etik bir krizi açıklarken adaletin nasıl sağlanabileceğine ilişkin politik bir krizi de serimlemektedir. Bu etik ve politik krizin temellendiği yer öncelikle ontolojik mahaldir. Antigone yurttaş olarak *polis*'te insan olmanın politik ve etik olanaklarını nasıl gerçekleştireceğinin ontolojik bir belirtisi olarak görünür. İnsanın *to deinotaton*'unun özü, ancak bu dünya-içinde olmağı ile açığa çıkar ve her an varolmaklık dahilinde kendini var etmesi onun bu dünya-içindeki/*polis*'teki tekinsizliğiyle ilişkilidir. Tekinsizlik, kendini varetme; açıklıkta durma ışığını sunarak yurtsuzluktan yurt edinme uğruna insanda eyleyecektir. İnsan, varoluşunun tekinsiz ontolojik karakterizasyonunu farkın gözetildiği dünya-*polis* zamansallığında bulmaktadır. Bunun nedeni varlığın açıklığındaki *aletheia*'nın gizinden çıkmasının ancak zamansallıkta zuhûr etmesidir.

Görülüyor ki varlık değişmezlik temelinde veya modernliğin *tekhne*'siyle üzerini örtmekle değil, *physis*'le *poiesis*'inini gerçekleştirebildiği ölçüde; *letheia*'nın *aletheia*'sı karşısında sessizce sükün edebilir. O halde dünya-içindelik ve *polis*, insanı hem tekinsiz yapan hem de ona yurt olan bir birliği oluşturur. (Gall, 1993, s. 21) Bu anlamda *Deinon* tüm tekinsizliğin ihtişamında insanın yurt edindiği; olanaklarını gerçekleştirmeye yol açan varlığın tahakküm alanıdır. Bu tahakkümün tiranca değil, insan-varlık/dünya-

¹⁸ Karş. Heidegger, 1996b, s. 64

¹⁹ *Dasein* ilk önce kendi varlığının anlamını bilmeli.

Dasein/*polis-polites* arasında karşılıklı hürmet ile açığa çıkan trajik olanın peşini bırakmayan *Gelassenheit* hali olduğu anlaşılır.

M. Eckhart etkisinde Heidegger'in geç döneminde kullandığı kavramlardan biri olan *Gelassenheit* terim anlamıyla huzur, sükûnet, tevekkül anlamlarına gelir. (Caputo, 2008, s. 459) Terimin kökeninde bulunan *Lassen*'in ayrılma, terk etme, vazgeçmek, izin vermek (Denker-Davran, 1973, ss. 458-59) *Verlassen*'in çaresiz bırakmak (Denker-Davran, 1973, s. 464) anlamlarını karşıladığı gözetildiğinde, Dasein'in varlığın hakikati ile kuracağı ilişkide *Gelassenheit*'in kendini varlığa bırakacak ve bu teslimiyeti engelleyecek şeylerden yüz çevirme; bırakma manalarına geldiği görülür. Dasein'in kurduğu bağda *Gelassenheit* nedensiz bir bağ kurma-yaşama-eyleme ilkesine sahiptir. Bu hususta Eckhart'taki Tanrı-Ruh arasında kurulacak bağda beliren teslimiyet/sükûn etme ile Dasein ve varlığın hakikati arasında kurulacak ilişki kapsamında yakınlık bulunur. Nasıl ki ruhta Oğulun doğuşu Tanrı'nın işi ve ruhun iş birliği ile ruhun ayrılması olmaksızın başarılı olması ise, varlığın da Dasein'da kendini açması varlığın işidir ve Dasein'in iş birliğini gerektirir. (Caputo, 2008, s. 459) Bu doğrultuda Antigone'nin ve Oidipus'un trajedisi her birinin kendi varlığının hakikatinin anlamını açığa çıkartma istemiyle öngörülen ya da gerçekleşen eylemler olmayıp hakikati açığa çıkarma istemi olduğu halde, düşünülen şeyin her birinin kendi varlıklarıyla kuracakları bağdan teşekkül eder. Bu nedenle hakikatten kaçarak *kehrelik* (dönüş) taşıyan formun açığa çıkışı ve hakikate ulaşma istenilmiş olursa da başka Daseinlerle hakikatin ortaya çıkışı engellenir. Fakat her iki örnekte de "hakikat"ten kaçılmış ya da kaçılmamış olsun üstün gelen *Moiralardır*. İnsanları boyunduruğuna geçirmiş olan bu yazgı, *logos*'un dışında işleme olanağını Olympos'ta bulmuştur. Bu noktada bilgi-bilgisizliğin çatışması baş gösterecektir. Varlık-Dasein/ *polis-polites* arasındaki bağımsızlık ise yurt edinmemenin ontolojik kaygısında bu andan tragedyalarda itibaren acı olarak açığa çıkmaktadır.

3. Sonuç

Çalışmamız bir bütün olarak değerlendirildiğinde tragedyaaların felsefi alandaki işleyişini sağlayan en önemli öge, *Moiraların* yasında dillenen boyunduruk olarak çevirebileceğimiz tanrılara bile dışını geçiren *ananke*'nin ağına bir şekilde takılan insanın, doğasında bu boyundurukla baş etmeye yönelik çabasıyla açığa çıkan "trajik düşünüş"tür. Boyunduruğa karşı yeni dünyanın parolası olarak beliren özgürlük, eski dünyanın kanbağına dayalı kabilesel aristokratik geleneğinde temellenen boyunduruk²⁰ karşısında gerçekleştireceği bir "araştırma"ya da dahil olmaktadır. Bu araştırma eleştiri yapabilme olanağı veren, düşündüren, her bir *polites*'in ders almasını sağlayan, varlığın, dünyanın, yaşamın anlamını keşfedebilme imkânı sunan bilgelik vaat etmektedir. Acıya yazgılı olan bu bilgelik vaadinde Silenos'un bilgeliği, varlığın anlamının ancak "acı fenomeni"nde açığa çıkabileceğini bildirmektedir. Çünkü acı verici ve acı üzerine düşündürücü olan trajik olanın nüvesini oluşturmaktadır.

Trajik olanın yapısında insan yaşamını; yaşamı altüst edecek "hak edilmemiş bir yıkım" olması beklenir. Yıkımla gelen acı, hak edilmemişlik değerini, "korku" ise insanın kendi

²⁰ Bu, zorunluluk olarak da kabul edilebilir.

başına da bir gün yıkımın gelebileceğinin düşünmesi ile görünür olmaktadır Birbirine karşıt bu iki fenomeninin tragedyada bir araya gelişi ve “düşünme”de bir tercihe zorlayışı trajik olanı oluşturmaktadır. Bu anlamda tragedyada kahramanın irade ve özgürlüğe sahip olması beklenir. Özgür bir seçim ancak *hamartia*'yı olanaklı kılacaktır. Bu nedenle tragedyalarda yapılan hata sadece Attika'ya değil, tüm insanlığa, toplumun bilincine, *polis*'e, “vicdan”a, *aletheia*'ya da ışık tutacaktır. Bu doğrultuda tragedya Aristotelesçi gelenek bağlamında toplumsal bir ödev ahlâkını içerirken, Sophokles'in Antigonesi'ne odaklanan Hegelci gelenekte sanatla başlayan çatışmaların insan bilincindeki karşıtlığını sunan ve uzlaşmayı; dengeyi arayan alandır. Buna bağlı olarak devlet yasalarının, içsel aile sevgisinin dahil edildiği tragedya mantıksal bir tutarlılık göstermektedir. Öyle ki Antigone Attika *polis*'inin etik krizini açılmayan eser olduğu kadar insan bilincinin doğasına ve modern devlet yapılanmasına dair de etik bir krizin açılımını ve iyileştirici bir yanıtı bize vermektedir. Somut durumlar arasındaki bu uzlaşıcı tavır, Nietzsche'de ise Apollonik ve Dionysiak öğeler üzerindeki denge arayışı ile gerçekleşmektedir. Sanata can katan bu birbirine karşıt iki temel güç, insanın düşünme eyleminde ve soylu bir değere sahip olmasında sadık kalınacak garantör bir güç durumundadır. Çalışmamızda ele aldığımız bir diğer düşünür Heidegger ise ontolojik temelde felsefe yapma eylemine bağlı kalarak varolanın varlığının anlamını açığa çıkarmasında Oidipus'u, *physis* ve varlık arasındaki ilişkinin nasıl açığa çıkacağı meselesinde Antigone'yi gözeterek “*aletheia*” için tragedyayı ontolojik bir soruşturmaya sokmaktadır. Böylece Heidegger'in ikinci döneminde hakikatin anlamının açıklanmasında sanatın kökenine odaklandığı göz önünde bulundurulduğunda edebi bir tür olarak tragedyalara dikkat kesildiği söylenebilir. Şu halde tragedya *aletheia*'ya hizmet ederek yaşamın özünü sunan meskene dönüşür.

Fiziksel anlamından öte bir bağlamda dünya her zaman belli bir “ekstatik zamansallık”ta varlığın kendisine olan aitliğini bildirmektedir. Öyleyse tragedya dünya-içinde-varolmaya dayalı bir varlık olarak insanı, eylemin ve *praxis*'in özü hakkında yeniden düşünmeye davet etmektedir. Eylem, insanın sahip olduğu uzuvlarla bir mekânda harekete geçmesi, bir etkinin gerçekleşmesi demek değildir. Eylem, özü itibariyle varlıkla kurulan özün yerine getirilmesidir; “tamlanma” edimine dahil olmaktadır. Bu bakımdan tragedyalarda eylem, varlığın özünde kendine yurt edinen bir dünyayı verili olmayan bir hakikat olarak bize göstermektedir.²¹ Bu gösterim gizlenmişlikte özü bulma esasına dayanmaktadır. Demek oluyor ki tragedya bize kurulu olmayan hakikati yeniden inşa etme sorumluluğu vermektedir. Bu sorumluluk aynı zamanda tragedya ozanının çağrısıyla varlığın sorumluluğunu da almaktır.

²¹ Eylem-düşünce-dil-varlık arasındaki ilişkinin anlaşılması için bkz. Heidegger, 2013, ss. 5-11

KAYNAKÇA

- Aiskhylos (2005). *Persler*. (G. Dilmen, çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.
- Aristoteteles (1996). *Metafizik*. (A. Arslan, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (2008). *Poetika*. (Y. Onay, çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.
- Brennan, K. (2018). The Wisdom of Silenus: Suffering in The Birth of Tragedy. *The Journal of Nietzsche Studies* 49 (2), 174-193.
- Caputo, J. D. (2008). Meister Eckhart ve Geç Heidegger: Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar. (A. Aydoğan, çev.). *Heidegger içinde* (ss. 425-489). İstanbul: Say Yayınları.
- Çelgin, G. (1990). *Eski Yunan Edebiyatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Denker, A&C. Davran, B. (1973). *Almanca-Türkçe Büyük Lügat*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Euripides (2001). *Bakkhalar*. (G. Dilmen, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Gall, R.S. (1993). Toward A Tragic Theology: The Piety of Thought in Heidegger and Tragedy. *Journal Of Literature and Theology*, 7 (1), 13-32.
- Gelven, M. (1976). Heidegger and Tragedy. *Boundary 2 Martin Heidegger and Literature* 4 (2), 554-568.
- Heidegger M. (1996a). *Being and Time*. (Joan Stambaugh, trans.). State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1996b). *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. (W. Mcneil-J. Davis, trans.) Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?* (Y. Örnek, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Metafiziğe Giriş*. (M. Keskin, çev.). İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Y. Örnek, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Homeros (2008). *Odyseia*. (A. Erhat-A. Kadir, çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Jones, C.A & Ryan, J. D. (2007). *Encyclopedia of World Religions: Encyclopedia of Hinduism*. Facts On File An imprint of Infobase Publishing.

Kierkegaard, S. (2006). *Kayı Kavramı*. (T. Armaner, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Labarthe, P. L. (2003). *Oedipus as Figure*. (Erişim Tarihi 13 Aralık 2020).<https://www.radicalphilosophy.com/article/oedipus-as-figure>.

Leonard, M. (2012). Tragedy and The Seductions of Philosophy. *The Cambridge Classical Journal*, Cambridge University Press. 58, 145-164.

Liddell, H&G. Scott, R. (1973). *Greek-English Lexicon*, Oxford at The Clarendon Press.

Nietzsche, W. F. (2011). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*. (M. Kahraman, çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, W. F. (2015). *Tragedyanın Doğuşu*. (M. Tüzel, çev.). İstanbul: Yaylacık Matbaacılık.

Peters, F. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (H. Hünler, çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Platon (1997). *Timaios*. (E. Güney, çev.). İstanbul: MEB Basımevi.

Platon (2020). *Protagoras*. (F. Akderin, çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. (L. Özşar, çev.). Bursa: Biblos Kitabevi.

Schmidt, D. (2001). Tragedya and Etical Life. *On Germans and Other Greeks*. Indiana University Press.

Sophokles (1941). *Oidipus Kolonos'ta*. (N. Ataç, çev.). İstanbul: MEB Yayınları, Dünya Edebiyatından Tercümeleler, Yunan Klasikleri: 7.

Sophokles (1993). *Antigone*. (S. Ali, çev.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sophokles (2002). *Kral Oidipus*. (G. Dilmen, çev.). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

Sophokles (2011). *Antigone*. (A. Selen, çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.

Sophokles (2014). *Antigone*. (A. Çokona, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Sophocles. *Oedipus Tyrann*. (Erişim Tarihi 22 Aralık 2020).

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0191%3Acard%3D1>.