

#17

Haziran
2022

ISSN 2651-5148

temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BU SAYIDA: Ahmet Çapku • Yakup Akyüz • Erden Miray Yazgan Yalkın • Rabia Dirican • Hediye Dumlu • Mehmet Evren • Feyruze Cılız • Nil Avcı • Diler Ezgi Tarhan • Osman Yılmaz • Mehmet Eren Gedikli • Oya Esra Bektaş • Mehmet Kasım Özgen / Büşra Bilgin • Arman Besler • Mahmut Avcı / Ebrar Yıldız • Mehmet Malik Bankır



Prof. Dr. Şaban Teoman Duralı
(1947-2021)

Saygı ve rahmetle anıyoruz.

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 17
Haziran June 2022

İmtiyaz Sahibi | Owner

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editörler | Editors

Doç. Dr. Serdar Saygılı

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üni.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)
Doç.Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)
Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN (Mersin Üniv.)
Doç. Dr. Serdar Saygılı (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Faruk MANAV (Nevşehir Hacı Bektaş Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

Sekreteryaya | Secretariat

Esra HALICI

Yazışma Adresi Mailing Address

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. Altı ayda bir (Haziran ve Aralık) yayımlanır. TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus ve Sobiad tarafından taranmaktadır. *Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (June and December) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus and Sobiad.*

ISSN: 2651-5148

<https://dergipark.org.tr/temasa>.

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer

Eylem Akçay

İçindekiler/Table of Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- Fundamental Questions in the Thought of Şaban Teoman Duralı
Şaban Teoman Duralı Düşüncesinde Temel Meseleler 5
Ahmet Çapku
- The Role of the Sexual Act from Utopia to Dystopia
Ütopyadan Distopyaya Cinsellik Ediminin Rolü 17
Yakup Akyüz
- Place and Importance of Music Education in Human Development
and Curriculum Programs with Samplings from Ancient Times and the Present Day
**Antik Çağ ve Günümüzden Örneklemelerle, İnsan Gelişimi ve
Öğretim Programlarında Müzik Eğitiminin Yeri ve Önemi** 34
Erden Miray Yazgan Yalkın
- Criticism for Philosophy with Children
Çocuklarla Felsefenin Eleştirisi 48
Rabia Dirican
- Social Justice and Solidarity at Nancy Fraser: Establishing a Complementary
Relationship Between the Politics of Recognition and the Politics of Redistribution
**Nancy Fraser’da Toplumsal Adalet ve Dayanışma: Tanınma Politikası
ve Yeniden Bölüşüm Politikası Arasında Tamamlayıcı Bir İlişkinin Kurulması** 63
Hediye Dumlu
- An Evaluation of the Place of Jean Jacques Rousseau’s Optimistic
Analysis Regarding Human Nature and Natural Moral Emotions’
in the 20th Century and Modern-Day Psychology Studies
**Jean Jacques Rousseau’da İnsan Doğasına İlişkin İyimser
Çözümlemelerin ve Doğuştan Ahlaki Duyguların 20. Yüzyıl
ve Günümüz Psikoloji Çalışmalarındaki Yerine Dair Bir Değerlendirme** 78
Mehmet Evren
- A Review On Heidegger’s Remark “Nietzsche Ruined Me!”
Heidegger’in “Nietzsche Beni Mahvetti!” Sözü Üzerine Bir İnceleme 92
Feyruze Cılız
- Mythical Consciousness in Cassirer
Cassirer’de Mitik Bilinç 104
Nil Avcı
-

The Evaluation of Frege’s “Concept-Object” Distinction Through “Quality-Qualification” Distinction in the Context of his Polemic with Kerry Kerry ile Polemiği Bağlamında Frege’nin “Nitelik-Özellik” Ayrımının “Kavram-Nesne” Ayrımı Üzerinden Değerlendirilmesi	121
Diler Ezgi Tarhan	
Quantum Reflections On Antony Gormley’s Figurative Sculptures Antony Gormley’in Figüratif Heykellerinde Kuantum Yansımalar	130
Osman Yılmaz	
Realist and Anti-Realist Interpretations of Socratic Dialogues Sokratik Diyalogların Realist ve Anti-Realist Yorumları	141
Mehmet Eren Gedikli	
A Creative Action as the Possibility of Freedom: An Analysis on Schelling’s <i>Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism</i> Özgürlüğün Olanağı Olarak Yaratıcı Eylem: Schelling’in <i>Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar</i>’ı Üzerine Bir Analiz	158
Oya Esra Bektaş	
Practices of Asceticism in Context of Self-Anxiety in the Hellenistic-Roman Culture and Early Christian Period Helen-Roma Kültürü ve Erken Hıristiyan Dönemde Kendilik Kaygısı Bağlamında Asketizm (Çilecilik) Pratikleri	171
Mehmet Kasım Özgen / Büşra Bilgin	
Eleştirel Dönem Öncesi Kant’ta Geleneksel Mantık: Tasım Kuramındaki <i>Yanılğı</i> Nedir? Pre-Critical Kant on Traditional Logic: What is the <i>Mistake</i> in Syllogistic Theory?	192
Arman Besler	
Rational Egoism in the Context of Objectivism in Ayn Rand Thought Ayn Rand Düşüncesinde Objektivizm Bağlamında Rasyonel Egoizm	205
Mahmut Avcı / Ebrar Yıldız	
Hermeneutic Approach to Three Words (Kalem, Kîl and Kâl) Used in Divan Poetry Divân Şiirinde Kullanılan Üç Kelimeye (Kalem, Kîl ve Kâl) Hermeneutik Yaklaşım	216
Mehmet Malik Bankır	
Yazarlara Notlar	243

Araştırma Makalesi

Başvuru: 06.04.2022

Kabul: 12.05.2022

Atıf: Çapku, Ahmet. “Şaban Teoman Duralı Düşüncesinde Temel Meseleler,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 17 (Haziran 2022): 5-16.
<https://doi.org/10.55256/temasa.1099315>

Şaban Teoman Duralı Düşüncesinde Temel Meseleler

Ahmet Çapku¹

ORCID: 0000-0002-7561-7262

DOI: 10.55256/TEMASA.1099315

Öz

Yakın tarihte vefat etmiş olan Şaban Teoman Duralı, son dönem Türk düşünürlerinin önde gelen bir simasıdır. Duralı, felsefe-bilim çalışmalarında ağırlıklı olarak canlılık, evrim ve insan oluş, metafizik, kültür ve değerler üzerinde durmuş, bu meselelerde söz söylemiş son dönem batı düşünce ekollerine ciddi eleştiriler getirmiştir. Duralı'nın düşüncesi çeşitli açılardan incelenebilir. Biz, çalışmamızda, Duralı'nın üzerinde en çok durduğu konulardan olması itibarıyla, 'temel meseleler' üst başlığında şunlara yer verdik: İnsan oluş, felsefe-bilim, metafizik, değerlerin yeniden inşası. Burada, Duralı'nın, felsefe-bilim açısından metafiziğe ayrı bir önem atfettiği vurgulamak isteriz. Değerleri kendi içinde; dil, aile, kültür şeklinde alt başlıklar halinde inceledik. Böylece insan merkezli bakış açısından hareketle evvela insanın ontolojik ve epistemolojik boyutları ortaya konulmuş, devamında bir 'anlam' varlığı olması itibarıyla insanî değerler kısmı ele alınmıştır. Böylece felsefi bütünlük yakalanmaya çalışılmıştır. Duralı'nın ortaya koyduğu düşünce mirası, felsefe-bilim çalışmalarında nasıl bir yöntem takip edilmesi gerekir sorusuna bir cevap niteliğindedir. Bu çalışmada amacımız, düşünürün eserleri üzerinden ortaya koyduğu temel meseleleri incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Ş. Teoman Duralı, Felsefe-Bilim, Metafizik, Değerler, Batı Düşüncesi, Eleştiri.

Fundamental Questions in the Thought of Şaban Teoman Duralı

Abstract

Şaban Teoman Duralı, who has recently passed away, is one of the most prominent Turkish thinkers in the recent period. In his Philosophy-Science studies, he particularly discoursed on themes like vitality, evolution, being human, metaphysics, culture and values and also criticized deliberately recent western schools of thought that have a certain stance on these questions. One can examine Duralı's thought from many different perspectives. We took the key issues Duralı focused at the most into consideration which are enclosed as being human, philosophy-science, metaphysics, reconstruction of values. Here, we would like to emphasize that Duralı has also attributed a special importance to metaphysics in terms of philosophy-science. We examined values themselves under the following headings: language, family, culture. In this way we first presented man's ontological and epistemological dimension from an anthropocentric point of view, then discussed the values of human as a being of "meaning". In this way we tried to attain philosophical integrity. The legacy of thought he left behind is an answer to the question of which method is to be followed in philosophy-science studies. In this study, we aimed to explore fundamental questions the thinker has put forward in his work.

Keywords: Ş. Teoman Duralı, Philosophy-Science, Metaphysic, Values, Western Thought, Criticism.

¹ Prof. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. ahmetcapku@klu.edu.tr

Giriş

Düşünce adına bize bir kavram, bir eser, bir iddia miras bırakana teşekkür borçluyuz. Birikimsel düşünce, halihazırdaki düşüncelerin eleştirel gözle incelenmesi neticesinde güncellenebilir. İnsan, merak eden ve düşünen canlı olması itibarıyla tabii olarak içinde doğduğu ve yaşadığı ilim, kültür, sanat birikimini yoruma tabi tutar. Felsefe, Kindî'nin ifadesiyle, "sanatların sanatı, hikmetlerin hikmeti", "ebedi ve külli olan varlıkların mahiyet ve hakikatini bilme" işi olması itibarıyla akla konu olan ilim etkinliklerini bünyesinde barındıran ve onları belli bir hiyerarşiye tabi tutan sistemli yapıdır ve "herkesin harcı değildir."²

Felsefe ile ilgili olarak Teoman Duralı, MÖ. dördüncü yüzyıl Eski Yunan'da başlayan, Eskiçağ Ege, İslam, Ortaçağ Hristiyan, Yeniçağ dindışı Avrupa ve Çağdaş İngiliz-Yahudi küresel-medeniyetler camiasının düşünce tarihinin değişmez konusunu teşkil eden bir etkinlik olarak söz eder.³Bu açıdan varlık-bilgi-değer şeklinde üç ana koldan yol alan felsefe, varlık ve hayata 'anlam' veren insan için vazgeçilmez olmuştur. Fârâbî bu etkinliğin Keldaniler'de başladığına, tarihin akışında Mısır'a, Eski Yunanlılar'a, oradan Süryaniler'e ve İslam dünyasına yöneldiğine işaret eder.⁴ Haçlı seferleri sonrası Batı dünyasında yeniden şekillenen felsefe, özellikle Descartes sonrası modern dönemde nesnellik (res extensa) üzerinden kendini göstermiştir.

Pozitivist bilgi anlayışı ve liberalist dünya görüşü ile birlikte sözü edilen felsefi bakış, bilim ve bilimsellik olarak kendini göstermiştir. Haddizatında felsefe, varlığa dair bir sorgulama biçimi olması gerekirken zamanla nesnelliğe ağırlık veren bilim çalışmaları, felsefenin ağırlığını tökezletmiştir. Bilim, zamanla yerini teknolojiye bırakma aşamasına gelmiş ve böylece felsefe-bilim çalışmalarının yerini sanayi, teknoloji ve iktisat almıştır.⁵ Aliya İzzetbegoviç'in, "Tarihte yaşamış olan tüm bilim adamlarının %90'ının zamanımızda yaşadığı doğrudur, fakat gerçekten büyük adamların hepsi bizden önce geçip giden zamanlarda yaşamıştır. (...) Tarih, toplumun ve medeniyetin ilerleyişi, insanın ve kültürün gerileyişidir" sözü yukarıdaki durumla yakından ilgilidir.⁶

Evrimci ideolojinin tabiattan toplumsallığa uzanan çizgisinde sözü edilen felsefe anlayışı, pek çok konuyu tartışmaya açık hale getirmiştir. Felsefe bilim çalışmalarında, metafiziğin tahtından edilmesi ve canlılık konusunun bilimden uzaklaştırılmasının bir uzantısı olarak dil, kültür, tarih, aile gibi nice mesele 'insanî' olmaktan uzaklaşmıştır. Zira sömürgeciliğin günümüz versiyonu olarak görülen küreselleşme, işi insana chip/yonga takmaya kadar vardırırmıştır.⁷ Bu durumda insan ve felsefeden geriye ne kalır sorusu önümüzde durmaktadır. Sözü ettiğimiz konuları son dönem Türk düşüncesinde enine boyuna inceleyen, eleştirilen

² Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 37.; Şaban Teoman Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, hzl. M. Sabri Genç. (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 161-168.

³ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 161.

⁴ Fârâbî, *KitâbuTahsîli's-saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin. (Beirut: Dârul-Endelüs, 1981), 88.

⁵ Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet (Anlamı/Gelişimi/Konumu)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 60-62,88-91.; Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 56-58.; Ş. Teoman Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, hzl. M. Sabri Genç. (İstanbul: Şule Yayınları, 2019), 20-22.

⁶ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım (Zindandan Notlar)*, çev. H. Tuncay Başoğlu. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 263.

⁷ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*,64, 104-105, 107-114,145.; "Arz'ı (ve insanı) kâinatın merkezi olarak tanıyan astronomiyi bütün dinler kabul etmişlerdir. Kilisenin, Kopernik'e karşı o şiddetli direnişi bu yüzdendi." Bkz. Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban. (İstanbul: Nehir Yayınları, 1993), 202. (1 nolu dipnot).

getiren ve farklı tezler ileri süren isimlerden biri Teoman Duralı'dır. Bu çalışmada Duralı'nın konuyla ilgili düşüncelerini, kendi eserlerinden yola çıkarak temel meseleler etrafında ortaya koymayı amaçlıyoruz.

1. Temel Meseleler

1.1. İnsan Oluş

Duralı'nın felsefî incelemelerinin başında canlılık konusu gelir. Bu alanda önemli eserler kaleme almış ve Aristoteles ile birlikte felsefenin nirengi noktalarından biri konumuna taşınan canlılığı, felsefî planda yeniden gündeme taşımaya gayret etmiştir. Zira modern felsefede Descartes (ö. 1650) sonrası ölçülebilen ve hesaplanabilen mekanik konular ön plana çıkınca canlılık konusu ikinci plana itilmiş ve bunun birtakım yansımaları olmuştur. Geçmiş düşüncede canlılık, metafizikle irtibatlı olarak ele alınmıştır. Mesele nicelikler olunca metafizik, zamanla felsefeden elenmiş ve böylece mekanist dünya görüşü belirgin şekilde kendini göstermiştir. Bu durum materyalist ve liberalist felsefe ile birlikte sanayi inkılabı eşliğinde sömürgeci bir dünya görüşüne yaygınlık kazandırmıştır. Bugün transhumanist düşüncenin temelleri bu çizgide aranabilir. Duralı, *Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel Medeniyeti* isimli eserinde sözü edilen çizgiyi enine boyuna ortaya koymaya çalışmış ve bunun insanlık adına bir bilançosunu çıkarmaya gayret etmiştir. Özellikle biyoloji ile ilgili çalışmalarında canlılığı tekrar felsefî zemine çekmeyi önemsemiştir.

Canlılar Sorununa Giriş isimli eserinde Duralı, 'canlı' konusunu, yaratılmış varlık olarak canlı, mekanizm-teleoloji diyalektiği, biyoloji-metafizik-spekulasyon, metabiyoloji, bilim olarak biyoloji, res cogitans-res extensa ikiliği açılarından inceledikten sonra şu yargıya varır: "İster temel basamakları isterse en karmaşık görünüşleri dile getirsin, bir biyoloji önermesi, nedensellik ilkesine mi yoksa gayeliliğe mi dayanılarak belirlenir? İşte yeniden ana soru hevengimize döndük: Mekanizm mi, teleoloji mi? Yoksa: İkisi bir arada mı bulunmalı? (...) bugün bir bilim ilkesi olarak benimsenen teleonomi şekliyle gayeliliğe başvurmaksınız edemiyorlar artık."⁸ Temel tartışma, bizler evrenin işleyişinde mekanizm mi yoksa gayelilik mi aramalıyız sorusuyla ilgilidir. Mekanizmin fiziğe, gayeliliğin metafiziğe sevk ettiği ise açıktır. Descartes sonrası mekanik bakış açısının felsefe bilimde başat konuma gelmesi, metafiziğin ötelenmesini beraberinde getirmiştir.

Bu noktada Duralı, "Felsefe-bilim, bizi 'nihaî doğru budur' türünden bir kesinlemeye götürmez, götüremez. Çünkü böyle bir tutum, araştırmacılığa ters düşer. Felsefe-bilimin temel hedefinin, bilgi edinmek, bilgi kovuşturmak olduğu daha önce defalarca belirtildi" diyerek felsefe-bilim temelli soruşturmaların canlılık konusunda nihaî kararı vermemesi gerektiğine işaret eder.⁹ *Canlılar Sorununa Giriş*'in son cümlesi, Duralı'nın, felsefe-bilim çalışmalarında 'gayeliliği' de göz önünde bulundurduğuna işaret eder: "Bütün bu bildiklerimiz ışığında, (...) cansız-canlı, giderek res cogitans-res extensa ikiliği sorununu çözüp aşmış olmanın hâlâ pek uzağında bulunduğumuzu kabul etmek zorundayız. İleride çözülebilir mi? Belli değil. Ama ne olursa olsun, '... hiç ölmeyecekmişçesine çalış!' hadisinin de çağrıştırdığı gibi, halledilmesi muhakkakmışçasına, sorunu

⁸ Ş. Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş* (İstanbul: Remzi Yayınları, 1987), 130.

⁹ Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş*, 142.

çözmeğe çalışmalıyız. *Felsefe-bilimin kalbi durumundaki spekulativ-olmayan metafizik*, düşünen, araştıran insanı ‘her dem taze’ sorunlarla beslemektedir.”¹⁰

Temelde iki farklı görünüm dünyası olarak cansızlar ile canlılar grubu vardır. Sorun, bu iki varlık alanı aynı özelliklerle donanmış olmasına rağmen canlı-cansız şeklinde nasıl farklı görümlere bürünmüş olduğu konusudur. Duralı, bu konuya “bugün bile tatmin edici tarzda cevaplandıramıyoruz” demektedir.¹¹ Yeni Darwinci akıma göre bu durum, insan, canlıların genel gelişim çizgisine eklenmiş son halka konumundadır şeklindedir. Ancak bu durumda insan ya genel gelişim çizgisinde evrimin bir neticesi olarak kabul edilip onun düşünme gücü yöne kendine özgü kabul edilmeli (canlıların genel gelişim çizgisinden bağımsız görülmeli), ya da onun düşünme gücü, organik bünyesine bağlanmalıdır. Ki, böylece *res cogitans*’ı *res extensa*’ya indirgenmiş olmaktadır. Duralı, (Batı dünyasını kastederek) günümüzde genellikle bu son şıkkın tercih edildiğini belirtir. Ancak bu durum, tahminlerin ötesinde nesnel temellere dayandırılarak izah edilmiş değildir. Çünkü “insan soyunun türeyişini inandırıcı kanıtlarla açıklamaya da şimdilik imkân yok”tur.¹²

Canlılık ile ilgili önemli konulardan biri evrim tartışmalarıdır. Evrim, normalde felsefe-bilim araştırmalarının meselelerinden biri iken zamanda bazı ideoloji kalıplarına sokulmuş, dogma haline getirilmiş konulardan biridir. Öyle ki, materyalizm, akılcılık, aydınlanmacılık, hümanizm ve pozitivismle pekişerek bazı batılı ülkeler eliyle adeta bir dünya görüşü yapılmıştır.¹³ Evrim, tabiatın işleyişi neticesi meydana gelmiş olsa, acaba bu durum bir tanrının var olduğu fikrini yadsır mı? Duralı, evrim düşüncesinin tanrının yokluğu fikrini getirmediği ifade eder. Konuya dair düşüncesini şu şekilde verir:

“Felsefe-bilim, tekrarlamak gerekirse, insanın araştırma, bilme, teorik ve sistemli bilgi kurma iştiağını tatmin eder. Şu hâlde beşerî yapıp etmelerimizin hepsine zemin oluşturan dört ana kurumdan, din ile felsefe-bilimin ödev alanları ve işleyişleri birbirleriyle karıştırılmamalı. Nihayet bu, felsefe-bilimin MÖ. dördüncü yüzyılda meydana gelmesinden beri en sık işlenegelmiş ağır hatalardandır.”¹⁴

Zira evrim üzerine ortaya konulmuş çalışmalar, “henüz teori hâline bile gelememiş söz konusu varsayımlar [fazariye/hipotez]”dan oluşmaktadır.¹⁵ Evrim, canlılık ve tanrının varlığı konusunda yapılan yanlışlık özetle şudur:

“Görünen varolanlar dünyasının sadece küçük bir kısmına ilişkin geçici bilgiler, zamanla bütün evrene içkin değişmez doğrular şeklinde görülüp benimsenmişlerdir. Öte yandan, mutlak inanç birimleri olan imânî ve ahlakî ilkeler ile dogmalar, doğrudan doğruya bilgi sayıvermişlerdir. Bu daha ziyade onyedinci yüzyıldan, özellikle de ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren felsefe-bilim teorilerinin, sık sık ideolojilerin dayandığı öğretiler haline getirilmeleriyle vukûbulmuştur. Oysa teori ile öğreti, gerek menşe, gerek amaç, gerekse anlam bakımlarından birbirlerinin zıttıdır.”¹⁶

Bu noktada Duralı, canlılığı, gayelilik açısından ele alıp değerlendirmek ister ki, bu da tabii olarak metafiziği beraberinde getirir. Metafiziğin felsefî planda yeniden gündeme taşınmasının temel dayanakların-

¹⁰ Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş*, 143.; Ş. Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi (Canlılar Bilimi Felsefesi, Evrim ve Ötesi)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 158. (İtalik vurgu, bize aittir).

¹¹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 152.

¹² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 152-153.

¹³ Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 48, 58.

¹⁴ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 157.

¹⁵ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 158.; Ş. Teoman Duralı, *Teoman Duralı ile Üç Konuşma* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2002), 65.

¹⁶ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 158.

dan birinin, canlılık konusu olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷ Duralı, klasik fiziğin, on yedinci yüzyıl sonrasında canlılar bilimini fiziğin bağrında eritmeye çalıştığını ancak kuantum mekaniğinin getirdiği maddeye yeni bakışın etkisiyle bunun değişim yaşadığını belirtir. Buradan hareketle *res cogitans* ile *res extensa*'yı duyarlı, dengeli hale getirmeye aday canlılar biliminin artık felsefe-bilim sisteminin tabanını teşkil etmesini teklif eder.¹⁸ Descartes sonrası Batı düşüncesinde kendini 'biricik bilgi türü' olarak hissettiren ve 'bilim-sellik' olarak adlandırılan metod, cisimli evreni kendine konu edinir ve belli bir zaman diliminde mekânda bulunan, gözlemlenebilir, kültesi ile boyutları tespit edilebilir şeyleri konu edinir. Bu yönüyle bilim, tek boyutlu bir özellik arzeder. Buna mukabil kökleri Eski Yunan'a kadar uzanan, matematiksel ölçüp biçmeye önem vermesi yanında canlılığı da bünyesinde barındıran 'ilim', 'bilim'e göre daha kapsamlı ve dikkate değerdir. Zira 'ilim' tasavvuru, canlı dünyaya ait iken 'bilim/bilimsellik', canlı olmayan cisimli evrene özgüdür.¹⁹

1.2. Felsefe-Bilim

'Hakikat' bahsinde Duralı şu betimlemeyi yapar ve ardından konuya dair sorular yöneltir. İnsan yaşamında bir 'süreç' vardır. 'Zaman', insanî açıdan bir 'değer' konumundadır. Zamanda mütalaa edilen vak'a ve vâkıalar, 'varolan'lar değerini kazanır. Süreç, duyulanır. Onun dışına çıkıp değerlendirmek, duygulanma ve düşünme aşamasıdır. Hayatın duyulanma yönü beşerî iken duygulanmak, sezme, düşünme yönü insanîdir. İşte insan algılarının, başkalaşması halini benimseyenler meseleyi pozitif-indirgemeci açıdan ele alır. Onların doğuştan dimağda var olduğunu kabul etmek, idealist-akılcı bakış açısını yansıtır. Bunların ilahi tebliğ yolu ile bildirildiğini benimsemek ise tümcü (holiste) kabulle ilgilidir. Holistik bakış, duyu-duygu, düşünme ve sezgi bütünlüğünü verir. Sezgilerin kaynağı, duyu ve düşünceyi aşır fizik dünya ötesi aşkın menbada kaynaklanır. Duralı, birbiri ile ilintili üç durumun tamamına 'hakikat' demektedir. Bu yönüyle 'hakikat', gerçekliği ve gerçek-ötesini kuşatan topyekün tümelliktir. Bunlardan sadece vak'a ile vâkıaların örtüştüğü alana 'gerçeklik' denir ki, vâkıaların temellendirilebilirlik özelliği bir yönüyle deney ve teorik bilimin konusudur. "Vakıa çeşitinden var olanların ötesi, felsefenin sahası" dır.²⁰

Felsefe-bilim fizik ve metafizik olarak iki ana bölüme ayrılır. Biri olmadan diğeri de olmaz. Fizik, gerçeklik dünyasını; metafizik ise anlam dünyasını verir. Anlam vermek, gerçeklik üstüdür. Onunu için metafizik, hakikati arama sanatıdır ve varlık, bilgi ve ahlak şeklinde üç ana koldan kendine yol bulur. Fizik, gerçeklikten topladığı malzemeleri metafiziğe aktarır. Metafizik, bu malzemeleri yeniden işler ve fiziğe iade edip gerçekliğe yönelir. Onun için metafizik, felsefenin en zahmetli alanıdır.²¹ Akıl, varlık alanını düzene koymak için 'mantık' ile iş görür. Düşünceler, kavramlarla dile getirilir. İşte kavramlarla iş gören akıl yürütme işine felsefe denir. Bilim ise kavramları doğaya, nesneye, dünyaya götürür ve bunlar arasında uyum sağlar. Bu açıdan felsefenin tabiata eğilen alanı fizik olurken kavramlarla çözümlenmeler ve araştırmalar yapan alanı metafizik olmaktadır. İnsanın düşünce dünyasında hakiki manada iş gören felsefe, tarihi Aristoteles'e kadar uzanan ve felsefe-bilim

¹⁷ Antony Flew, bir eserinde canlılık konusunun ancak tanrının var olması durumunda anlamlı olacağına işaret eder. Bkz. Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan. (İstanbul: Profil Kitap Yayınları, 2019), 117-124.

¹⁸ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 252.

¹⁹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 230-243.

²⁰ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş* (İstanbul: Çantay Kitabevi Yayınları, [ts]), 63-64, 89.

²¹ Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, 83-84.

olarak kendini gösteren yapıdır. Duralı'nın 'felsefesi' dediği, bilimle iç içe olmayan, metafizikten uzak felsefi anlayışlar da vardır ki, ideolojiler bunun tipik örnekleridir.²²

Duralı, günümüz Türkiye'sinde herhangi bir felsefe geleneğimizin olmadığından söz eder. Felsefe bölümlerindeki hocalar, nerede yetişmiş ve hangi kültür dünyasından geliyorsa onu öğretiyorlardır. Bu açıdan Boğaziçi, Galatasaray, İstanbul Üniversitesi felsefe bölümlerini bu konuda örnek olarak verir. "Yaptığımız sadece Avrupa'da belirmiş felsefe geleneklerine yönelmek olmuştur" demektedir. Duralı'ya göre "İslam felsefesi öğretimi de son derece yavan kalmıştır." Mesela Çin, Hint diyarlarının felsefelerine yönelmek, incelemek, onları da kürsülerde anlatmak henüz hayalhanemizin ötesindedir. Kendimize özgü bir felsefe-bilim geleneğimizin oluşması için, "felsefecilerimiz önemli şeyler söylemeliler ki, talebeleri onları takip etsin."²³

1.3. Metafizik

Felsefe-bilim'in ilk kurucusu Aristoteles'tir. Metafizik, felsefede, bilginin kaynağının ne olduğu sorusuyla irtibatı sebebiyle; bilimlerde ise var olanların keşfi üzerinden araştırılır. Buna göre felsefe, metafizik olarak varlık ve bilgi öğretisi, sistematik bilgiler (hukuk, devlet, din,tarih vd.) ve değerler bilgisi şeklinde kendini gösterirken bilimler kısmında doğa bilimleri, tarih bilimleri olarak tecelli eder.²⁴ Bu açıdan felsefe-bilim, fizik ve metafizik olarak iki ana dala ayrılmaktadır.²⁵ Felsefede asıl olan, metafizik temelli varlık öğretisinin olmasıdır. Bu manada Duralı, A. North Whitehead'ın Avrupa felsefe geleneğinin Eflatun'a düşülmüş birtakım dipnotlardan ibaret olduğu görüşünü nakleder. Eflatun, felsefeye metafiziği bir sistem olarak dahil etmiş filozof olarak bilinir. Duralı, Hint bilgeliğini Veda'lar üstüne düşülmüş dipnotlar şeklinde mütalaa eder.²⁶

'Nedir?' sorusu, tecrübe imkanını aşan 'öze ait salt metafizik bir sorudur. 'Yağmur nedir?' sorusunda 'yağmur'un, 'fizik nedir?' sorusunda 'fizik'in metafiziğine delalet eder. 'Felsefe nedir?' sorusu da bizi onun metafiziğine sevk eder. Çünkü 'nedir?', deney ötesi 'kavram'ı açmaya yarar. Bu soru adeta 'insan nedir?' sorusuyla eşdeğerdir. 'Nedir?' sorusu, "Felsefenin dimağı mesabesindeki metafiziğin özündedir." 'Nedir?' ele geçirilmeden 'nasıl?', 'neden?', 'niçin?' soruları havada kalır. Buna göre 'şeyler', var olandan varlığa/kavrama, somuttan soyuta geçtikçe tanınmaktan bilinmeye doğru yol alır. Tanımda birey-birey arası duygusal bağlantı varken bilmede birey-varlık arası bağlantı, başka bir ifade ile duygudan düşünmeye giden bir yol söz konusudur. Bir var olanın 'ağaç' olduğunu bilmek için 'ağaçlık' tarifine sahip olmak lazımdır. Ancak ondan sonra karşılaşılan şeyin armut, kiraz, çay ağacı olup olmadığı karşılaştırılabilir. Demek ki, varlığa dair bilgi sahibi olunmadan herhangi bir konuda söz söylenemez. Bu da bizi kaçınılmaz olarak metafizik kapısına çıkarır. Bu konuda Duralı, sahici manada felsefe-bilim yapabilmek için spekülatif olmayan metafiziğin olmazsa olmazlığına vurgu yapar ve "Bizde olduğu üzere, buna soyunanlar, işin kolayına kaçmış; felsefeyi metafizik özünden yakalayıp kavrayacaklarına psikolojik, sosyolojik, en kötüsü ideolojik mülahazalara sığınmaya başlamışlardır" demektedir.²⁷

²² Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, 86-88.

²³ Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, 58-59.

²⁴ Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, 15.

²⁵ Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, 83.

²⁶ Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, 18-19.; Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, 61.

²⁷ Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, 20-21.

Varlık ile ilgili algımıza verilen, 'şeyler' dir; varlıklar değildir. 'Şeyin ötesi' onun görüntüsünden yansımaz. Kâşif ruhlu kişi, 'şeyin görüntü-ötesi'ni merak eder. 'Görülmeveni görme çabası', temâşâdır. Görülen 'şimdi burada olan'dır. Görülmeveni ise 'şimdi burada olmayanın varlığı'dır. İnsan yaşamının ağırlık merkezini 'anlam' oluşturur. Her karşılaşılan olayın şekil özellikleri yanında bir de 'öz yapılanışı' vardır. Varolan şeye içkin olan 'değer' dir, bununla karşılaşılan 'anlam' olur. İşte varlığa dair anlam ve değer'i sorgulayan, varlık hiyerarşisi içinde her bir olaya, var olana konum belirleyen, bunlar arasında 'anlam birliği' kuran şey, metafiziktir. "O, olmaksızın ne bilim, ne hukuk, ne de iktisat mümkündür. (...) [Metafizik olmadan] medeniyet ve medenî yaşam olmaz." Yeniçağ'da özellikle Descartes ve Kant'ın konuya bakışına göre, olay ile karşılaşılan özne, karşılaştığı nesnenin/konunun özünü bilemeyeceği için 'değer'in nesnelliği de buharlaşmış olur.²⁸

Duralı, metafiziğin bir ileri aşamasını 'ilahiyat' olarak görür. İlahiyat'ın temeli, tebliğ, vahiy'dir. Zira duyulardan gelmeyen, fizik ile bağlantısı bulunmayan, Kant'a göre doğrudan akıl verisi olan unsurlar vardır. Lakin akıl bu unsurları kendiliğinden var edemeyeceğine göre ya bunlar olağanüstü derecede soyutlamalar ile ya da ilahi tebliğ ile var olurlar. Ahlak ve sanata temel teşkil eden bu unsurlar alanında vicdan, ilham, hulyâ, rüyâ gibi çeşitli sezgiler bulunur. Bunlar, manevi hayatın kılavuzu olan inançlardır.²⁹

1.4. Değerlerin Yeniden İnşası

1.4.1. Dil

Metafizik, aklın varlık üzerine yürüttüğü bir işlemdir. Paranın iki yüzü gibi, varlığın bir yüzü kendisi, diğer yüzü kavramdır. Var olan ile varlık arasındaki bağıntı, kavram ile kurulur. Kavram, varlığın dile yansımış halidir. Şu hâlde var olandan varlığa geçiş dil ile olmaktadır.³⁰ Dilde kalıcılık önemlidir. Dil, bir toplumun anlam dünyasının kurulmasında başat rol oynar. Bu açıdan dildeki kavramlar, Descartes'in ifadesiyle, açık ve seçik olmalıdır ki, kavram kargaşası çıkmaz. Felsefe-bilim ancak sağlam bir dil ile olur. "Dil, şirazesinden çıktı mı, düşünmenin düzeni bozulur." Mantığın menbaı konumundaki dil, düzgün kullanılmadığında mantıklı düşünme bundan zarar görür ve boş kalan alanı duygular istila eder. Duyguların karıştığı düşüncede tutarlılıktan söz edilemez.³¹

Duralı günümüz Türkçesine dair 'en ihmal ettiğimiz olay' nitelemesi yapar. Dildeki kavramlarda açık-seçiklik olmadığında aynı dili konuşanlar arasında anlaşmazlık ortaya çıkar. Bu da felsefe-bilim çalışmalarını zora sokar, anlaşma imkânı zorlaştığı için hayat düzeni karışır. Bir ülkenin geri kalmasının en önemli sebeplerinden biri de budur. Bu manada 'hayat' kavramı bin yıldır kullanılıyorken onun yerine 'yaşam' kavramını koymak, 'cevher' kavramı varken 'töz' kavramını kullanmak yersizdir. "Katar sözü Türkçe değildi de tren mi Türkçe oldu? İktisat Türkçe değildi de ekonomi mi Türkçe oldu? Kâtip, Türkçe değildi de sekreter mi Türkçe? Türkçeden attığımız yerleşik sözlerin bazıları öz be öz Türkçeydi."³² Bu kavramların aynı zamanda bir metafizik derinliği ve tasavvuru vardı/r. Dilin seviyesi yükseldiği ölçüde toplum yükselir. Onun için koca bir

²⁸ Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, 22-23.

²⁹ Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, 60.

³⁰ Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, 85.

³¹ Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, 63.

³² Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 47-48.

çınara balta sallamak ne ise dildeki keyfi tasfiyecilik de odur. Bu açıdan Duralı, kişiye hayatta en değerli olan şeyin, annesi ve dili olduğunu belirtir. Bunlar kişi için maddi ve manevi iki hikmet sebebidir.

Osmanlı toplumunu bir arada tutan üç unsura yer veren Duralı, bunları şöyle sıralar: Devlet-hukuk geleneği, dindarlık, dil (klasik Türkçe). Dilde tasfiyeye gitmek, o toplumun kültürünün kısırlaşmasına sebebiyet verir. Asıl olan, dilde kalıcılıktır. “Zengin söz dağarcığını hâvî diller, hatırı sayılır bir edebiyat geliştirirken kavram haznesi nice yüklü olursa, felsefe-bilimi taşıma imkânı da o denli artar.”³³ Demek ki, dil üzerinde değişikliğe gitmek, o dili konuşan toplum ve kültürün felsefe-bilim yapma imkanını da zayıflatmaktadır. Onun için “Dilden atılan her sözle, toplum ruhunun bir bölümü gömülü gider.”³⁴ Akıl süzgecinden geçen düşünce, dile, söz dağarcığı ile gelir. Bu açıdan Duralı, dilsizliğin düşünceyi bozduğuna işaret eder. Çünkü insan, dil olmadan duyabilir ama düşünemez.³⁵ “Büyük diller içinde en gadre uğramış, bakım görmemiş olan Türkcedir” diyen Duralı, bu konunun ‘hâlis aydın’lar için önemli bir vazife olduğunun altını çizer.³⁶

1.4.2. Aile

Duralı, felsefe ve bilgilenme konusunda iki temel kaynağa dikkat çeker. Birincisi Allah’ın bildirmesidir (tebliğ) ki, Allah, her ân bir yaratma işinde ve bildirme eyleminde. Onun Rabb’lik vasfı ise ikinci kaynak olarak annede tezahür eder. Anne bir mürebbiye’dir. Beşer olarak geldiğimiz dünyada, Allah nasıl ki, Rabb’liğini sevgi ile yürütüyorsa bu durum aynen annede de kendini gösterir. Onun terbiyesi de sevgi ile iççedir. Şu hâlde, diyor Duralı, eğitimde sevgi ve merhamet olmalıdır. Zira toplum, anne üzerinde inşa olunur. Baba ise onu ve aileyi koruyup kollar. Bu açıdan anne-baba ilişkisinin bozulduğu toplumlarda çözülme başlar ve bu da yaşantıya, düşünceye yansır.³⁷

“Bir beşerin tüm genetik, fizyolojik ile morfolojik özellikleri, onun bireyliliğini ortaya koyar. Bireylilik, tabiatı icabı esrarengizdir. Çünkü kurucu unsurlarına ayrıştırılabilmekle tekrar canlı bütünlüğüne kavuşturulacak biçimde birleştirilemez.”³⁸ Bunlar insanın beşerî yönünü ifade ederken insan olmak daha bir üst anlamı gerektirir ki, bunlardan biri de ailedir. “İnsan evresinde kadın-erkek-çocuk üçlemesi, çoğalma, dolayısıyla türün sürmesi maksadını aşar. Aile dirim-aşkın, doğaüstü toplumsal-kültürel kurumlaşmış bir olaydır.”³⁹ Zira anne-baba, çocuklarına toplumsal kuralları öğretir. Onun için aile, toplumun en küçük birimidir.⁴⁰ Aile, sevgi temelli olarak aşk, iffet, inanma, güvenme, ödev gibi pek çok psikolojik kavramı barındırır ve ahlakın kendini gösterdiği alan burasıdır.

“Ailede kadın erkeğin, erkek de kadının örtüsü konumundadır. (Kur’an, Bakara-187). Bu açıdan İslam’ın, kadın erkek arasındaki cinsiyet ilişkisini gerek sır oluşu, gerekse hayati önem taşıması itibarıyla mahrem saymasını

³³ Ş. Teoman Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 441.

³⁴ Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*, 438.

³⁵ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 45-46.

³⁶ Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, 65-69.; Duralı’nın dil ile ilgili düşünceleri için bkz. Alev Topuz, “Ş. Teoman Duralı’da Felsefe-Bilim” (Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi, 2018), 87-90.

³⁷ Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, 92-93.

³⁸ Duralı, *Sorun Nedir?*, 165.

³⁹ Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*, 95.; Ayrıca bkz. İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 65.

⁴⁰ Aliya İzzetbegoviç, aile ile toplumun işleyişini birbirine zıt olarak görür. Zira aile fertlerini birbirine bağlayan unsurlar duygular iken toplumu bir arada tutan şey, menfaat ve zekâ gibi unsurlardır. Bunların gelişimi de birbirine zıt istikamettir. Bkz. İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 203-204.

normal karşılamak gerekir. Bundan dolayıdır ki, kadının şefkatli, erkeğin ise disiplinli bireyler yetiştirebilmesi ancak ödev bilincinde olan aile ile mümkündür.⁴¹

İnsan tek başına yaşayamaz. Aile, beşerî insan kılan en mühim müessesedir. İnsana, gidişata direnme bilinci kazandıran kurum, ailedir. Ailenin temeli ahlak esaslı olup iffet, inanç, sadakat, dayanışma ilkeleri etrafında şekillenen aile, bireye manevi bir dayanak sunar. Şayet aile zarar görürse, bireyin direnme ve dayanma gücü de ortadan kaldırılmış olur.⁴² “Bugünün en önemli önceliği, ailenin yeniden itibar kazanmasıdır. İnsani bütün özelliklerimizi bu çerçevede ediniyoruz. Bununla birlikte, çağdaş güç merkezlerinin en büyük gayreti, aileyi ortadan kaldırmaya yönelik. Aileyi ortadan kaldırdığınızda, insanı ezmek kolaylaşıyor. Zira onu dayanıksız kılıyorsunuz.”⁴³ Duralı bir toplumun temelini teşkil eden aile bu kadar önemli iken onun özellikle son dönem Batı medeniyeti etkisiyle zayıflatıldığını ve böylece dünyaya gelen bireye kişilik kazandıran unsurların tehlikeye düştüğüne vurgu yapar.

“İnsanı beşerleştiren İngiliz Yahudi medeniyeti, sevişme ile var olan aileyi ortadan kaldırmıştır. İnsanı bir tür tüketim malzemesi olarak gören söz konusu medeniyet, özellikle kadını her açıdan metaya dönüştürmüş, bu da bireyi aileden kopararak onu dayanaksız, kültürsüz ve küresel sömürüye karşı dirençsiz hale getirmiştir.”⁴⁴ “İngiliz Yahudi medeniyetinin, insanı beşer konumuna indirgeyip tüketici ve sömürüye açık hale getirebilmek için tek cinsiyetli bir toplum amacı güttüğünü, bunun da kutsal sayılan güven, sadakat, fedakârlık ve dayanışma ruhunu berhava ettiğine” işaret eder.⁴⁵

Aile ve kültür, yerel özellik arzeder. Bu açıdan evrensel olmayan unsurlar taşıması normaldir. Duralı, felsefe-bilim açısından, metafiziği dışlayıp insanı beşer konumuna indirgeyen, hemen her şeyi nicel olarak değerlendiren, ideolojik olarak meselelere bakan hesabî kafa yapısının insanlık adına istenmeyen sonuçlara sebebiyet vereceğini belirtir. Onun için kişisel ‘ben’in ve değerlerin korunması adına ailenin de korunması gerektiği konusunda ısrar eder.

1.4.3. Kültür

Duralı’nın üzerinde durduğu önemli konulardan biri de kültür meselesidir. Kültür, insan gruplarının belirli inançlar etrafında tutarlı şekilde bir araya geldiği inançlar bütünüdür. Bunun daha üst yapısı, medeniyeti oluşturur. İnsanın nasıl biyolojik yönü ve fizik çevresi varsa aynı şekilde kişisel ben’e kişilik kazandıran manevi kültür yönü de vardır. İnsan, madde ve mânâ bütünü olarak tabiat ile kültür ortamında neşv ü nemâ bulur. İnsan, sadece beden değil anlam gücünün verisi olarak manevi bir varlıktır. “Kendini ilkin duyumlayarak, hissederek, bilâhare anlayarak başkalarından ayırt edebilen insanın temel varlık birimi ‘ben’idir.” Zaman içinde duyma, anlama, kişinin kendini başkalarından ayırt etmesi ile oluşan durum, ‘benin tarihi’dir. Anlamlandırma yetisi, fizik evrende sadece insana bahşedilmiştir. Onun için ‘değerden bağımsız’ dünya ve doğa, sadece insanda değer kazanır.⁴⁶

⁴¹ Duralı, *Sorun Nedir?*, 215-218.

⁴² Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 78-79.

⁴³ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 81.

⁴⁴ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 286.

⁴⁵ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 344; Son dönem düşünürlerinden Aliya İzzetbegoviç de Batı dünyasında boy gösteren medeniyetin insan ve aile yapısını yadsıdığına dikkat çeker. Bkz. İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 210-211.

⁴⁶ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 132, 136-137.

Bilincin esası, hâfızadır. Toplum hâfızasından kaynaklanan hatıralar ve yaşananlar gelenek haline gelir. Bunlar toplumda örf, âdet ile görenek şekline bürünür. İşte bütün bunlardan oluşan yapıya bir toplumun kültürü denir. Bir toplumun tarihi, onların ortak hâfızasıdır. Şu hâlde tarihini yitirmiş toplum, hâfızasını yitirmiş sayılır. İnsanın ‘ben’i yanında ‘ben benzeri olan biz’ ve ‘ben benzeri olmayan dünya/doğa’ vardır. İşte insanın kültürü oluşturduğu alan, biz ile doğa arasında gerçekleşir.⁴⁷

Duralı'nın ifadesiyle ‘laikcilik-positivcilik-nesnelcilik dünya tasavvuru’, bir ideoloji haline bürünerek dünya-doğa'nın toplumsallaştırılmasına, kültürleştirilmesine şiddetle karşı çıkmış, ‘değerden bağımsız’ bir dünyanın, sadece çözümlenerek incelenmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁸ Küreselleşme, ismini değiştirmiştir emperyalizmdir, Duralı açısından. Liberalizm adıyla ideolojiye bürünen bu yapı, “bütün insanları tek biçimde giyinmeye, yemeğe, içmeğe, davranmak ile düşünmeğe zorlamaktadır.”⁴⁹ Öyle ki, İngiliz-Yahudî ‘ben beşer tipi’, kendisine benzemeyen ne kadar insan tipi varsa onların üzerinden madden ve mânen silindir gibi geçmiştir. Duralı, doğanın tahribini de aynı bakış açısına bağlamaktadır.⁵⁰

Gen ve genetik mühendisliği bugün 1700’lerde İngiltere ve Felemenk dünyasında beliren sermayecilik ideolojisinin istediği tipte ‘beşerî’ ortaya çıkarmak için çalışıyor. Toplum mühendisliği denilen hadise, tek biçim (monoculture) insan var etmek istiyor. “Şimdilerde herkese, hem de zorlamadan, muvaffakatını alarak, yonga (chip) takmanın yolları aranmaktadır. Böylece nerede ve kiminle bulunduğunuz gözlenebilir kararlarınıza dahi haberiniz olmaksızın uzaktan müdahale edilip yönlendirilebileceksiniz. İşte, yirmi birinci yüzyılın temel gelişmesi böyle olacak” diyen Duralı, insanı insan yapan ve ona aidiyet duygusu kazandıran şeyin, inançlar olduğunu, inançların kaynağının ise bilim dışı olduğunu ifade eder. Özellikle kişisel ruhun bozulması, dağılması durumunda insanın korkuya kapılacağını ve bunun da teslimiyeti beraberinde getireceğine işaret eder.⁵¹ Şu hâlde yapılması gereken şey, beşerî insan kılan ve ona aidiyet bilinci kazandıran aile, kültür, din, dil, tarih gibi hususlara önem vermek, onları yeniden kendi bilinç ve bilgimiz dahilinde inşa etmektir.

Sonuç

Son dönem Türk düşüncesinin önemli bir filozofu olan Duralı, bilimsel araştırmalarında önce canlılar ve canlılık konusunu incelemiştir. ‘Can-canlılık’ meselesi, özellikle modern düşüncenin babası sayılan Descartes’ten itibaren felsefî sorgulamalarda ötelenmiş ve bilimsel araştırmalar res extensa alanına yönelmiştir. Böylece Batı düşüncesinde metafizik kökenli can-canlılık konusu, zamanla felsefe-bilimden dışlanmış bir görünüm arzemiştir. Söz konusu bakış açısı, felsefe-bilim’den sanayi-teknoloji alanına kaymış ve geriye insanı yadsayan bir küreselci dünya görüşü kalmıştır. Bu noktada Duralı, Aristoteles’ten itibaren felsefe-bilimin

⁴⁷ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 137.

⁴⁸ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 138.

⁴⁹ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 88.

⁵⁰ Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet (Anlamı/Gelişimi/Konumu)*, 144. Duralı söz konusu ‘ben beşer tipi’ni şöyle betimler: “Tarihte eşine asla rastlamadığımız, şeytana dahi pabucunu ters giydirebilecek derekede kıvrak zekalı, kavrayışı kuvvetli, vâsi ufuklu, bilgiç, akli fikri geçimi ile kazancına takılı, şehirli yeni beşer tipidir. (...) Özellikle İngiliz olan, kuzeyli beyaz adamdır. Bu beyaz adam, kendisini yeryüzünün ve tek mil servetinin mâliki, beyaz ve kuzeyli olmayan insanların efendisi, hâmisî ve velîsi ilan etmiştir.” Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, 149.; Ayrıca bkz. Ahmet Çapku, “Sorun Çağının Anatomisi – Çağımızın Felsefece Teşrihi,” *İslam Araştırmaları Dergisi* sayı: 20 (2008): 128-130.

⁵¹ Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi*, 64-66.; Aliya İzzetbegoviç bugünkü teknik ve ilerlemenin insanın aleyhine işlediğine dikkat çeker. “Bu mekanizmanın içinde insan kaçınılmaz olarak şahsiyetini kaybediyor ve onun bir parçası oluyor.” Bkz. İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 192.

en temel konularından olan can-canlılık ve metafizik konularına yeniden ciddiyetle eğilmiş, üç yüz yıldan bu yana hâkim görüş olarak kendini hissettiren Batı düşüncesine yönelik ciddi eleştiriler getirmiştir. Cumhuriyet döneminde üniversitelerimizdeki felsefe bölümlerinin adeta Batı felsefe geleneklerinin bayiliği konumunda olmasını da eleştirel bakış açısıyla değerlendirmiştir.

Pozitivist-mekanikçi ve indirgemeci yaklaşımın, insanı yadsıması yanında doğaya da ağır tahribatlar verdiğini, insanı tek biçimci hale getirip her şeyi denetim altına almak istemesini ideolojik bakış açısı olarak gören Duralı, bu bakış açısına ve gidişata karşılık felsefe-bilim'in yeniden ele alınmasını, felsefe'nin bilim'e, bilim'in ise teknoloji'ye kurban edilmemesine vurgu yapmıştır. Çünkü eğer ki, insan, anlam verebilen iradî hür bir canlı ise bu durumda insan yaşamı, teknolojiye indirgenemez, indirgenmemelidir. İnsan, anatomik ve fizik olarak beşer olsa da ruhu ve akli olması itibarıyla o, manevî bir varlıktır aynı zamanda. Nitekim Duralı'ya göre hakikat, fiziksel duyular-gerçeklik-inanç şeklinde bir bütünlüğü oluşturan anlam küresinde kendini gösterir. Son dönem Batı merkezli sırtını fen ve sanayiye, teknolojiye dayayan liberalist ideoloji ile pozitivist-mekanik dünya görüşü, hakikati sadece gerçeklik alanına inhisar ettirmek istemektedir. Böylece insanı, metafizikten yoksun kılıp ona aidiyet ve kişilik kazandıran unsurları denetim altına alarak dünyayı adeta bir buhrana sürüklemektedir. Bu bakış açısı ve gidişata karşı Duralı, felsefe-bilimin metafizik alanını, fizik incelemelerle birlikte iş başına çağırmaktadır.

Beşerî insan kılan en önemli özelliklerin başında varlığa anlam verebilmesi gelmektedir. İnsanın, yaşadığı dünyayı anlamlı kılabilmesi için bir kültür yuvasında olması gerekir. Yalnız yaşayamayan insan, ancak aile ortamında dil, din, kültür, tarih gibi kendisini anlam dünyasına çeken unsurlarla birlikte büyüyebilir. Şu hâlde temel kültür öğelerinin olmazsa olmazı konumundaki aileye, bütün olumsuz gidişata rağmen, yeniden eğilmek ve ona gerekli itibarını kazandırmak gerekir. Aksi halde insan, değerler alanı olmadan insan olarak kalamaz ve beşeriliğe doğru düşüşe geçer. İdeolojik Batı düşüncesinin istediği de budur.

Buna karşılık Duralı, ortaya koyduğu bütün düşüncel çalışmalarında sözü edilen indirgemeci tavra bir filozof olarak adeta başkaldırmıştır. Yetiştirdiği lisans üstü talebelerine, tabiat bilimleri alanında da çalışma yapmalarını öneren Duralı, kendisi felsefe yanında biyoloji çalışmış, böylece felsefe-bilim çalışmalarının nasıl yapılması gerektiğini uygulamalı olarak göstermiştir. Onun bu tavrı, çeşitli fakültelerin eğitim müfredatı ve yöntem açısından incelenmeye değerdir. Bu yönüyle o, felsefe-bilim çalışmaları sahasında, son dönem Türk düşünürlerinin önde gelen bir ismi olmuştur.

Kaynakça

- Çapku, Ahmet. "Sorun Çağının Anatomisi -Çağımızın Felsefeye Teşrihi-," *İslam Araştırmaları Dergisi* sayı: 20 (2008): 125-130.
- Duralı, Ş. Teoman. *Canlılar Sorununa Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Duralı, Ş. Teoman. *Çağdaş Küresel Medeniyet (Anlamı/Gelişimi/Konumu)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Duralı, Ş. Teoman. *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*. Derleyen: Mehmet Sabri Genç, İstanbul: Şule Yayınları, 2019.
- Duralı, Ş. Teoman. *Felsefe-Bilime Giriş*. İstanbul: Çantay Kitabevi, (ts).
- Duralı, Ş. Teoman. *Hayatın Anatomisi (Canlılar Bilimi Felsefesi, Evrim ve Ötesi)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Duralı, Ş. Teoman. *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Duralı, Ş. Teoman. *Sorun Çağının Anatomisi*. Hazırlayan: M. Sabri Genç, İstanbul: Şule Yayınları, 2009.

- Duralı, Ş. Teoman. *Sorun Nedir?*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Duralı, Ş. Teoman. *Teoman Duralı ile Üç Konu/şma*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2002.
- Fârâbî. *KitâbuTahsîli's-saâde*. Nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut: Darul-Endelüs, 1981.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. Çeviren: Hasan Kaya ve Zeynep Ertan, İstanbul: Profil Kitap Yayınları, 2019.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. Çeviren: Salih Şaban, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım (Zindandan Notlar)*. Çeviren: H. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Kindî. *Felsefi Risâleler*. Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Topuz, Alev. "Ş. Teoman Duralı'da Felsefe-Bilim." Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli, 2018.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 02.09.2021**Kabul:** 22.10.2021**Atıf:** Akyüz, Yakup. "Ütopyadan Distopyaya Cinsellik Ediminin Rolü," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 17 (Haziran 2022): 17-33.
<https://doi.org/10.55256/temasa.990227>

Ütopyadan Distopyaya Cinsellik Ediminin Rolü

Yakup Akyüz¹

ORCID: 0000-0002-9982-9315

DOI: 10.55256/TEMASA.990227

Öz

Cinsellik olgusu yemek, içmek gibi biyolojik, fizyolojik ve sosyolojik bir olgu, temel bir ihtiyaç kabul edilmiştir. Bu nedenle hakkında her dönemde düşünceler üretilmiştir. Felsefede de cinselliğin ne olduğu ve nasıllığı tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. Cinsellikte ilişki biçimi, tercihler, çıplaklık, aile, üreme ve haz olgusu tartışılan konulardan bazılarıdır. Bu bağlamda siyasal devlet teorileri olan ütopyalarda da cinsellik olgusu ele alınıp işlenilmiştir. Platon, Yunan toplumunda görülen ilişki biçimlerine eserlerinde yer vermiş ve kadın-erkek arasındaki cinselliği savunmuştur. Kadın-erkek ilişkisini doğal görüp, bunun dışındakileri olumlu karşılamamıştır. Kadın-erkek arası cinsellik Rönesans dönemi ütopyalarında savunulmaya devam etmiştir. Katolik felsefesi Rönesans ütopyalarında etkisini sürdürmüştür. Bu etkinin sonucu olarak Rönesans ütopyaları da kadın erkek ilişkisine dayalı olan ve devlet kontrolündeki cinselliği savunmuşlardır. Ütopyalara karşı tepki amaçlı yazılan distopyalarda kadın erkek ilişkisine dayalı sadece üreme amaçlı cinsellikten vazgeçilmiştir. Cinsellik devlette otoritenin devamlılığını sağlama amacına yönelik eylem haline gelmiştir. Distopyalardaki devlette cinsellik haz amaçlı olsa bile yasalara bağlı kalmıştır. Son dönemde tepkisel amaçlı ortaya konulan feminist ütopya ve distopyalar, kendinden önceki ütopya ve distopyalardaki kadına yönelik cinsellik algısını eleştirmiştir. Feminist ütopya ve distopyalar her iki bakışında kadını ötelediğini düşündüğünden, ütopya ve distopya yazınındaki kadın erkek ilişkisine bakışın farklılaşmasını öngörmüştür.

Anahtar Kelimeler: Ütopya, Distopya, Cinsellik, Kadın, Erkek, Devlet.

The Role of the Sexual Act from Utopia to Dystopia

Abstract

The phenomenon of sexuality has been accepted as a biological, physiological and sociological phenomenon, a basic need, such as eating and drinking. For this reason, thoughts have been produced about it in every period. Sexuality has been discussed as to how it is, and it still continues to be discussed. Relationship style in sexuality, preferences, nudity, family, reproduction and pleasure are some of the topics discussed about sexuality. The phenomenon of sexuality has been handled and processed in utopias in the history of philosophy. Although Plato included the phenomenon of different sexuality in Greek society in his works, he defended sexuality between men and women. He saw the male-female relationship as natural and did not welcome the rest of it. Sex between men and women continued to be defended in Renaissance utopias. Renaissance utopias also advocate sexuality based on the male-female relationship and under state control. Catholic philosophy continued its influence in Renaissance utopias. As a result of this effect, Renaissance utopias also advocated sexuality based on the male-female relationship and under the control of the state. In dystopias written as a reaction against utopias, sexuality for reproductive purposes based on male-female relationship was abandoned. Sexuality has become an action aimed at ensuring the continuity of authority in the state. In dystopias, sexuality in the state remained bound to the law, even if it was for pleasure. Feminist utopias and dystopias, which have recently been put forward for reactive purposes, have criticized the perception of women's sexuality in the previous utopias and dystopias. Feminist utopias and dystopias thought that they alienated women in both of their views, therefore, they envisioned a differentiation in the view of the male-female relationship in the literature of utopia and dystopia.

Key Words: Utopia, Dystopia, Sexuality, Woman, Man, State.

¹ Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. yakupakyuz70@hotmail.com

Giriş: Cinsellik Olgusuna Kısa Bir Bakış

Cinsellik insanlık için temel bir biyolojik, fizyolojik ve sosyolojik ihtiyaç olarak görülmüş ve bu bağlamda da tartışılmıştır. Düşünce tarihinde cinsellik algısıyla ilgili ortak bir yargı yoktur. Cinsellik, kimi düşünürlere için temel bir biyolojik, fizyolojik veya sosyolojik bir ihtiyaç iken, kimileri için ise temel bir ihtiyaç değildir. Ayrıca cinselliğin bir edim olarak kendisi kadar etkileri de felsefi düzlemde tartışılmıştır. Cinsellik olgusu, cinsin birbiriyle ilişkisi, çıplaklık ve giyinme, üreme, aile, ahlak, mülkiyet, haz kavramlarıyla yoğun bir ilişki içinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Kültür değişimi ve medeniyet okuması cinsellik olgusu etrafında oluşan kavramlarla yapılmıştır.

Türler arası ilişkiye bakarsak cinsellik kadın ve erkek arasındaki bir ilişki biçimi olarak en temelde fizyolojik bir olgudur. Ancak cinselliğin sadece karşıt cinsler arasındaki bir ilişki biçimi olup olmadığı da tartışılan bir düşüncedir.

Yunan düşüncesinde tür olarak insanın aslında kadın ve erkek ayrımını içermediği, insanın tek tür olduğu, sonradan iki cins olarak bölündüğü ve cinselliğin bu bölünme üzerinde kurgulandığını görüyoruz. Hesiodos, *Theogonai* adlı eserinde tanrıların kızması sonrası erkek cinsinden sonra ilk kadın olan Pandora'nın yaratıldığını söyler.² Platon, *Şölen*'de Euripides'in anlattığı mitik hikâyedeki ilk insanın dört kollu, dört bacaklı ve bitişik bir varlık olduğunu ve sonradan kadın ile erkek olarak ayrıldığını, insanın cinsiyetsiz ya da çift cinsiyetli olarak düşünebileceği fikrini ortaya koyar.³ Platon'da insan, tür olarak sırt sırta yapışık ve tektir; ardından birbirlerini arzulamalarının sonucunda tanrı tarafından ayrılmışlardır. Tek tür olarak insanın arzulamaları sonucunda cinsellik olgusunun ön plana çıkmış olduğu söylenebilir. Aslında bir iken ayrılan insan, özünde olan cinsellikle kendi parçasını aramaktadır.

Mitolojide erkeklerin başına bela olarak yaratıldığı düşünülen Pandora'ya verilen kutunun sembolik anlam taşıdığı, kutunun cinsel organ, rahim olduğu ve kutudan çıkan kötülüklerinse bir kadın olan Pyrrha olduğu görüşü hâkimdir.⁴ Mitolojinin sembolik yorumlamasında kutunun cinsellikle özdeşleştirilmesi, ardından Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de geçen yasak ağacın bazı tefsirciler tarafından cinsellik olarak açıklanması gibi durumlar cinselliğin sembolik yorumunun yansımalarından bazılarıdır.⁵

Erkek kadın ilişkisinde cinsellik olgusu, modern döneme kadar bütün toplumlarda erkek üzerinden yorumlanmıştır ve erkeğe göre değer yargıları oluşturulmuştur. Evlilik, aile, haz, mülkiyet vb. kavramlar erkek bakışına göre anlamlandırılmıştır.⁶ Antik Yunan toplumu eril bir toplum olarak değerlendirildiğinde cinsellik, özünde erkeğin kendisini tatmin etmesi olup iki cins arasında karşılıklı bir hazzın paylaşılmasını tam

² Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler*, çev. Azar Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 570-615.

³ Platon, *Şölen*, çev. Azar Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 189e.

⁴ İsmail Gezgin, *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2010), 68.

⁵ Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* c. 1 (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971), 323.; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* c. 1 (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 66.; M. Sait Şimşek, *Yaratılış Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 86.

⁶ Ali Ayata ve Hande Saadet Takkaç, "AB-Türkiye İlişkileri Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Politikaları AB İlerleme Raporları Perspektifinden Bir Değerlendirme," *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20, sayı: 2 (Haziran 2020): 197-214.

olarak içermez. Cinsellik erkeğe hizmet edecek şekilde düzenlenmiştir. Kadın edilgendir ve onun en önemli sorumluluğu erkeğin iffetini korumak ve onurunu lekelememektir.⁷ Yani cinsellikte erkek bir arzu nesnesi olmamalıdır. Temel erdem (arete) olan kişisel kontrol, karısını, vücudunu, arzusunu ve ailesini kontrol etmek anlamındadır; eğer karısı, vücudu, arzuları veya ailesi onun üzerine çıkarsa aşağılanma olgusu ortaya çıkar.⁸

Cinsellik denince tartışılan ana olgulardan bir tanesi de çıplaklık ve giyinme olmuştur. Bedenin çıplaklığı üzerinden cinsellik, cinsellik üzerinden değer yargıları özellikle de iffet erdemi tartışılmıştır. Kadın söz konusu olduğunda giyinmenin cinselliğin kontrol altına alınmasıyla ilişkilendirilmesi gerekir. Cinselliği kontrol altına almak hazzı kontrol altına almaktır. Hazzın kontrol altına alınması ise kadının kontrol altına alınmasıdır. Kadının çıplak olması ahlaksızlık olarak algılanmıştır. Bu bağlamda Yunan heykeltiriliğinde kadının kapalı, erkeğin açık yapılması bunun yansımasıdır. Ancak Yunan toplumunda erkek bedeninin çıplaklığı bir yere kadar Yunan toplumunu ve ahlakını rahatsız etmez. Çıplaklığın oranı ince bir çizgide ilerler. Özellikle sanat eserlerinde çıplaklık için bir çizgi ve ölçülülük vardır. Mesela sıkça tasvir edilen erkek cinsel organının masum gösterilmesi sanatçı için bir önkoşuldur. Masum görümlü çıplaklık cinsellik taşımamaktadır. Yunan düşüncesinde sadece cinselliğe ve şehvete vurgu yapan heykelde cinsel organ ereksiyon halinde tasvir edilmektedir.⁹ Yunan düşüncesinde çıplaklık iffet ilişkisi Roma toplumunda da sürdürülmüş, toplum Hristiyanlığa geçişten önce cinsellik-erdemlilik ilişkisi açısından hazır duruma gelmiştir. Roma imparatoru Augustus'un, çıplak gezen erkekleri idam ettirmek istemesi karşısında karısı Livia'nın iffetli kadın için çıplak erkeğin bir heykel kadar olacağı sözü üzerine vazgeçmiştir. Burada da iffet ve çıplaklık kadın erdemi üzerinden değerlendirilmiştir.¹⁰ Hatta Augustus döneminde evliliğin azalması, boşanmaların artması, toplumda cinselliğin sınırsız ve düzensizce yaşanması nedeniyle yasalar çıkartılmıştır. Burada amaç yozlaştığı düşünülen cinselliği ve genelde toplumu kontrol altına almaktır.¹¹

Cinsellikle iktidar hırsı arasında sıkı bir ilişki vardır. İktidar olmak, otoriteyi sağlamaktır. Aslında iktidarda olmak erkek olmak demektir. Kadının egemen olması onursuzluk olarak görülür.¹² İşte bu noktada cinsellik, erkeklik organının erekte olması olup erekte olmaması, mentula (kadınlık) durumudur. Cinsellikte erkek mentuala durumunda otoritesini kaybetmiş kadın olmuştur. İktidar ve kültür cinselliğin kontrol edilmesini gerekli kılar. Kültür cinselliği kontrol edemezse kendisi yok olur. Rastgele yaşanılacak cinsellik, kurulmaya çalışılan bütün düzenin yok edilmesine neden olur. Yerleşik ve kültür üreten toplumsal yapının temel prensibi rastgele hazzın önüne geçmektir. Bu nedenle geleneksel toplumlardaki tek eşli yaşam da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Cinsel kaos yaşamı riske eden ve tehdit olarak görülen bir olgudur. Toplum, iffetli ve fahişe kadın ayrımı yaparken aslında erkeğin cinsellikte, çocuk yapmak ve haz arasındaki ayrımın farkına varmasını sağlamaktadır.¹³

⁷ Gezgin, *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*, 153.

⁸ S. Goldhill, *Aşk, Seksve Tragedya*, çev. Elif Subaş. (İstanbul: Dharma Yayınları, 2009), 65.

⁹ Gezgin, *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*, 20-21.

¹⁰ Gezgin, *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*, 26.

¹¹ Bkz. D. Tamer, *Augustus Çağında Cinsel Suçlar ve Lex Iulia De Adulteriis* (İstanbul: Homer Kitabevi, 2007).

¹² Sophokles, *Antigone*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Sümer Kitabevi, 2013), 17, 30, 33, 42, 43.; Euripides, *Medea*, çev. Metin Balay. (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2014), 17, 19.

¹³ Gezgin, *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*, 108, 114.

Cinsellik algısının nasıl olması gerektiği mitolojik düzlemde tartışılırken aynı zamanda akılla da ilintisi de kurulmaktadır. Yunan düşüncesinde insan cins olarak hayvan türünden akıl yönünden ayrılmaktadır. Aklı ve erdemi esas alan Apollon kültü cinselliği kontrol altına almaya çalışır. Tam aksine Dionysos kültü ise Apollon kültünün kontrol altına almaya çalıştığı cinselliği olanca açıklığıyla ortaya koyar.¹⁴ Apollon kültünün cinselliği cinsiyetsizliğe itmesinin karşısında, Dionysos kültü cinselliğin ve cinsiyetin geri itilmiş gücünü ileri boyutlara taşımış, halka yaymış, bazen de bunu kültürün kabul edemeyeceği boyutlara taşımıştır.¹⁵ Kült sapkınlıkları ve cinsellikteki aşırılıkları nedeniyle Roma döneminde yasaklanma yoluna gidilmiştir.¹⁶ Dionysos kültü geniş alana yayılan kösnül yapısıyla Aristokratlarca ezilen halkın hakkını aramasına vesile olan bir anlam kazanmıştır. Yunan düşüncesi cinselliği zihinde başlatıp daha sonra bedenin diğer organlarına ulaştırmaktadır. Yunan düşüncesi “eğer kontrol edemeyeceksen bedeni haz ve tutkudan uzak tutmalısın” düşüncesi içindedir.¹⁷ İnsan, kontrol edemeyeceği cinsellekle birlikte meydana gelen haz olgusuyla Apolloncu akli yitirip hayvana dönüşecektir.

Yunan düşüncesinde kadının mı yoksa erkeğin mi daha çok haz aldığı sorusu da tartışılan başka bir problemdir. Kadının daha fazla haz aldığı olgusu çift cinsiyetliliği fiilen yaşamış kör bilici Teiresias’a doğrulandırılmıştır.¹⁸ Aslında mitolojinin söylediği, kadının erkekten daha fazla haz aldığı ve bu yüzden cinselliğin kontrol altına alınması gerektiği düşüncesine dayanır. Kadının hazzının kontrol altında tutulması ise erdemlilik olarak düşünülmüştür. Foucault, geleneksel kültürlerdeki bu düşüncenin yansımasını “kadının erkekten daha fazla haz aldığı inancı kadının kontrol altına alınması fikrine iten bir cins fikrini destekliyordu” sözleriyle açıklar.¹⁹

Yunan düşüncesinde cinselliğe erkek odaklı bakış, toplumsal ve mekânsal düzenlemelerin erkek egemen oluşmasına yol açmıştır.²⁰ Yunan polislerinden Sparta hariç diğerleri kadın bedenini yer yer dışlayarak erkek bedenini ön plana çıkarmışlardır. Hoepfner bu bakışın Yunan toplum yapısında eğitim, siyaset ve mekânsal düzenlemeleri etkilediğini söyler. Hatta o, erkek akli ve bedenine yöneltilen olgular toplumda oğlancılığa neden olmuş olabilir düşüncesindedir.²¹

Batı düşüncesi içinde gelişen cinselliğin doğru bir düzlemde ele alınması için toplumsal yapı, mitoloji ve biyolojik olgular gözden kaçırılmamalıdır. Cinselliğin değerlendirilmesinde çiftleşme ve sevişme (Yunan toplumunda çocuk sahibi olmak için eş ile çiftleşilir, sevişme amacı güdülmez, ama fahişelerle sevişilir), cinselliğin aşka dönüşmesi, evlenme ve mülkiyet ilişkisinin de ne olduğu önemlidir.

Sonuç olarak modern döneme kadar toplumlarda cinsellik, aile ve evlilik bağlamında düşünüldüğünden neslin devamını sağlamak olarak anlaşılmalı ancak hazlar da çeşitli bağlamlarda olabildiğince yaşanmış, modern dönemle beraber cinsellik özüne bireysellekle birlikte en temel olgu olarak hazzı koymuştur.

¹⁴ Euripides, *Bakkhalar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 3-5, 13-17.

¹⁵ Gezgin, *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*, 87.

¹⁶ Çiğdem Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000), 96-106.

¹⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000), 411d.

¹⁸ J. Hilary Deighton, *Eski Atina Yaşantısında Bir Gün*, çev. Hande Kökten Ersoy. (İstanbul: Homer Kitabevi, 2012), 46.

¹⁹ M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi II*, çev. Hülya Tufan. (İstanbul: Afa Yayınları, 1988), 139.

²⁰ Deighton, *Eski Atina Yaşantısında Bir Gün*, 23, 25, 29, 34, 44.

²¹ Gezgin, *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*, 23-231.

Çalışmada ütopyaların oluşmasına pratik dayanak sağlamasından dolayı Yunan toplumundaki cinsellik olgusunu da dikkate alarak siyasal bir ideal devlet yapısı oluşturmaya çalışan ütopyalardan özellikle Platon'un ütöpik devlet anlayışında, Rönesans ütopyalarında, korku ütopyaları örneklerinde ve son olarak feminist ütopyalarda cinsellik olgusunun rolü ve önemi ortaya konulacaktır.

1. Platon'un Ütöpik Devlet Düşüncesinde Cinsellik Algısı

Düşünce tarihinde Platon idealist düşüncenin kurucusu olarak devlet alanında ideal devleti ortaya koymuş, yazmış olduğu eseri *Devlet* düşünce tarihinde ilk ütöpik devlet olarak kabul edilmiştir.²² Kendisi bu eseriyile sosyalist ütopyacı geleneğin kurucusu sayılmıştır. O, son dönem eseri *Yasalar*'da bu eserinin ilk ideal devlet olduğu fikrini devam ettirmiştir. Aslına bakarsak ideal devlet düzeni onda varlık anlayışının yansıması olarak Tanrı'nın zihnindeki devlettir. *Devlet ve Yasalar*'da ortaya konulan anlayışlar ideal olan devletin yansımalarıdır.²³ İşte Platon'un bu eserlerinde cinsellik olgusu nereye oturmaktadır? Cinsellik ve aile olgusunu nasıl işlemektedir soruları cevaplanması gerekmektedir.

Platon'da cinselliğe geçmeden ondaki devlet-birey ilişkisini kısa bir şekilde belirlemek gerekir. Platon düşüncesinde devlet esas olup birey devletin ulvi amacına hizmet eder.²⁴ Hatta varlık ve bilgi anlayışı nihai anlamda devleti önceler. Devletin amacı doğrultusunda toplumda sınıfsal bir yapılanmaya gidilmiştir. Çünkü Platon'un devlet anlayışında birey kötü olanın kendisidir.²⁵ Onun düşüncesinde bireyler, devletin amacı ve sınıfsal yapısına uyumlu olacak şekilde masallarla kandırılarak desteklenmelidir.²⁶ Devlette birey olarak kadına göre erkek öncelenmektedir. *Yasalar*'da kadın ruhunun erkeklerden aşağı olduğundan²⁷ *Menon*'da kadın'ın erdeminin kocasına itaat etmesi ve evini iyi idare etmesi olduğundan,²⁸ *Timaios* diyalogunda da yetkinleşmemiş cinsin bu dünyaya kadın olarak gelmiş olduğundan bahseder.²⁹ O halde birey-devlet ilişkisinde devlet öncelendiğine göre cinsellik nasıl anlaşılmalıdır?

Platon, cinsellik olgusunu temel bir biyolojik ihtiyaç olarak kabul etmekle beraber aklın önderliğinde beden'in ihtiyaçlarını arka planda bırakır. O, insandaki doyumsuz haz isteğini, "haz isteği doyumsuzdur ve akıldan yoksun kişide her şey bu isteği tahrik eder" şeklinde izah eder.³⁰ Bu bağlamda Platon'da bilgelik ve akılı başındalık önemlidir.³¹ Bedensel zevklerle hemhal olanların ruhen olgunluğa ulaşamayacaklarını düşünür. Bedensel hazcılıkla meşgul olan kişiler asla yalın bir zevk tatmamışlardır. Bu kişilerin tatmış oldukları zevk, zevkin kendisi olmayıp, gölgeleri ve renksiz taslaklarıdır. Bu yüzden de sınırsızca haz alan kişiler doymazlar, aksine azgınlıkla ve çılgınlıkla sevişmekte, seviştikçe de hazlarıyla savaşmaktadırlar.³² O, başka bir yerde

²² Yakup Akyüz, *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2021), 78.

²³ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2020), 739a-e.; Arslan Topakkaya, *Platon-Aristoteles Karşılaştırması* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 158-66.

²⁴ Platon, *Devlet*, 715d.; Platon, *Yasalar*, 409e.

²⁵ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmaları, Platon*, çev. Mete Tunçay. c. 1 (Ankara: Liberte Yayınları, 2008), 136.

²⁶ Platon, *Devlet*, 389b, 414c-415d.

²⁷ Platon, *Yasalar*, 781b.

²⁸ Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil. (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1942), 71e.

²⁹ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay. (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997), 42a, 42b, 91a.

³⁰ Platon, *Devlet*, 431b, 432c.

³¹ Platon, *Yasalar*, 631d.

³² Platon, *Devlet*, 586a-c.

hazzın ve acının doğal olarak fıskıran iki pınar olduğunu ve bundan gerektiği kadar alan bireyin, devletin ve bütün canlı varlıkların mutlu, aksine bilinçsizce ve zamansız biçimde alanında mutsuz olacağını belirler.³³

Platon cinselliğin olumsuzluğuna dair düşüncesini, Eros'un çılgınca isteklerini dile getirdiği pasajla açıklar. O, şöyle demektedir: “Sevgi başa geçince, öteki istekler başlar vızır vızır onun çevresinde dönmeye. Duman duman güzel kokular, çiçekler, şaraplar, türlü türlü keyifler, eğlenceler sevgiyi besledikçe besler, kıvamına getirirler; ona şehvet iğnesini de batırdılar mı tamamıdır; o zaman sevgi, gönlün bu güzel sultanı delikanlıyı çileden çıkarır. Biraz ölçü, hayâ kalmışsa içinde, onu da öldürüp dışarı atar. Böylece boşalttığı gönlünü bir acayip delilikle doldurur”³⁴ Görüleceği üzere Platon hazlarla birlikte cinselliğin aşırısının aklı yok edeceğini ve hazzın bireyi deliliğe götüreceğini vurgulamaktadır.

Platon düşüncesinde cinsellik ve özellikle de haz almak geleneksel Yunan toplumunda olduğu üzere erkek için düşünülür. Kadının haz alması düşüncesi mümkündür ama özelde erkek içindir. O, Adeimantos'un yosmaya tutulması bu nedenle annesini karşısına almasından yine aynı kişinin dün tanıdığı, boşu boşuna sevdiği güzel delikanlıdan ve bu yüzden babasına karşı gelmesinden bahseder.³⁵ Platon görüldüğü üzere erkek için evlilik dışında iki aşk türünden bahsetmiş olup bunlar; fahişe ve genç erkek aşkıdır. Bahse konu aşk çeşidinin Yunan toplumunun benimsediği aşk türleri olduğu unutulmamalıdır. Platon, bu iki cinselliği söyler ancak bunların akıl ve bilgelik için tehlikeli olduğunu vurgular. Platon düşüncesinde hazza dayalı cinsellik hem akla zararlıdır hem de bilgece bir eylem değildir. *Yasalar* adlı eserinde genç kız ve erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiyi değerlendirir ve bunun yasayla ve eğitimle denetlenmesini ister. O, “eğer denetleme olmazsa toplumun başına iş açacak olan sübyancılık ile kadın ve erkek arası eşcinsellikten nasıl kaçınılacaktır” sorusunu sorar.³⁶ O, yine “hazlara boyun eğeni ve kendini tutamayanı herkes zayıflıkla suçlamayacak mı, kadın yerine geçeni de kınamayacak mı?” gibi sorularla eleştirilerine devam eder.³⁷ Adeimantos'un tutulduğu delikanlıya aşk olgusu Yunan toplumunda ergenliğe geçiş döneminde yaşanılmaktadır ama Platon reel bir olguyu ele alarak eleştirir. Yunan düşüncesinde çocukla ilişki (sübyancılık) ve vatandaşlığa kabul edilmiş yetişkin erkekle eşcinsel ilişki kınanmaktadır. Platon'un bu düşüncesi onu, cinsel ilişkiyi ilahi dinlerin aile temelli kadın-erkek arasındaki ilişkiyle olması gerektiğini savunan görüşe yakın kılmaktadır.³⁸

Platon *Devlet* ve daha sonra *Yasalar* adlı eserinde cinselliği kadın-erkek eşitliği bağlamında ele alarak değerlendirir gibi gözükür ama öyle değildir.³⁹ *Devlet*'te erkeklerin işini düzene koyduktan sonra iyi yaradılışlı ve eğitim görmüş erkekler için, kadın ve çocuk sahibi olma işinde tutulacak yolu dikkatlice tasarlar ve bu tasarıda kadının rolü ikincildir.⁴⁰ Bu aşamadan sonra *Devlet*'te geleneksel Yunan toplumundaki aile kurumunu kaldırıp, toplumsal yapıdaki kadın ve çocuk ortaklığını savunur. Ona göre kadın-erkek arasında fark biyolojik olup kadının doğurmasından ve erkeğin tohum salmasından başka bir şey değildir.⁴¹ O, ideal devlette

³³ Platon, *Yasalar*, 635e, 792d.

³⁴ Platon, *Devlet*, 373ab.

³⁵ Platon, *Devlet*, 574c. Yine *Yasalar* adlı eserde Olimpiyat yarışmacısının yarışma öncesi bedenlen oyunlara hazır olmak için ne bir kadına ne de oğlana iliştiğinden bahseder.

³⁶ Platon, *Yasalar*, 836b.

³⁷ Platon, *Yasalar*, 836e.

³⁸ Duran Ali Yıldırım, *Kur'an da Fesat* (Konya: Çimke Yayınları, 2016), 214-16.

³⁹ Platon, *Yasalar*, 804e, 805d.

⁴⁰ Platon, *Devlet*, 451c.

⁴¹ Platon, *Devlet*, 454e.

her ikisinin de bekçi olması olanağını getirir. Kadın bekçilere tıpkı erkekler gibi, çıplak jimnastik yapmayı, silah kullanmayı, müzik ve at binme eğitimini öngörür.⁴² Platon yukarıdaki düşüncesiyle bir eşitleme getirir. Ancak çocuk sahibi olma ve kadınların çocuk yetiştirmesi meselesine gelince geleneksel reflekse geri döner.⁴³ “Yaratılıştta her iki cinste de aynı güçler vardır, kadınlar erkekler gibi her işi görebilir ne var ki, kadın hiçbir işte erkek kadar olamaz” düşüncesinde de olduğu üzere eşitlik sözde kalır.⁴⁴ Bu bağlamda *Yasalar*’da hamile kadınların aşırı ve taşkın haz ve acı altında kalmamasını, dingin rahat ve sakin bir dönem geçirmeleri gerektiğini vurgular.⁴⁵

Devlet anlayışında kadınların rolünün özellikle *Yasalar*’da daha açık hale geldiğini, devlette evlilik yasalarının olması gerektiğinden bahsedildiğini görürüz. O, herkesin otuzuyla otuz beş yaş arası zorunlu evlenmesinden bahseder, evliliği insan soyunun sonsuzluk arzusuna bağlar. Çocuk sahibi olmak ölümsüzlükten pay almaktır.⁴⁶ Platon cinsellikte doğaya uygun olarak üremeyi amaçlayan birleşmeyi savunur; bu yüzden insan soyunu katletmemek için erkeklerden uzak durma, hiçbir zaman kendi kökünde yaratıcı olmayacak şekilde dağlara taşlara tohum ekme (mastürbasyon) ve ektiğinin büyümesini istemediği dışı topraktan uzak durmak (evlilikten uzak durma) gibi davranışları yanlış bulur. Çünkü ona göre evlilik doğaya uygun, aşkın ateş ve çılgınlığından koruyan, zinadan engelleyen, erkeğe karısını sevdiren bir olgudur.⁴⁷

Bakıldığında Platon, her ne kadar toplumsal yapıda kadını eşitlemiş, *Devlet* adlı eserinde kadını mülk olarak algılayan aileyi kaldırmış gözükse de, kadına cinsellikte yine geleneksel bakış içerisinde çocuk yapmayı öngörmüştür. Kanaatimce ideal devleti uğruna bireylerin haz yaşamasını da devletin ulvi amacı için engelleyerek geleneksel anlayıştan da geriye taşımıştır. İdeal devlette saf nesli sağlamak için yöneticinin onayladığı kişilerin çocuk sahibi olabilmesi düşüncesi, savaşta yararlık gösteren erkeğe kadınlarla herkesten daha çok yatma ve çocuk sahibi olma hakkı tanınması⁴⁸ kadını örseleyen düşüncedir. Saf nesil elde etmek için kadını farklı bireylerle birleştirme fikri onu, özünde çocuk kaygısı gütmeyerek birçok farklı erkekle birlikteliğe izin veren fahişelik olgusunun da gerisine taşımaktır.

Ancak Platon’da cinsellik ve sınırıyla ilgili bir başka metin kafa karıştırıcıdır. Platon, bu metinde sınırlılıklar içerisinde hazza onay verir gözükmektedir. Metin, devlette zorunlu çocuk verme yaşını geçen kadın ve erkeklerle ilgilidir. “Kadınlar ve erkekler, devlete çocuk verme çağını geçirdikten sonra istedikleriyle birleşmelerinde serbest bırakılmalıdır. Tabi erkekler için kendi kızları, anaları, kızlarının kızları, analarının anaları; kadınlar için de oğulları, babaları, torunları ve büyükbabaları hariç. Bu serbestliği verirken de diyeceğiz ki onlara, doğsun doğmasın, çocuk yapmamak için bütün tedbirleri alacaksınız. Bu tedbirler boşa çıkarsa devlet doğan çocuğu beslemeyecek.”⁴⁹ Bakıldığında Platon bu metinde belirli yaştan sonra cinsellikte hazzı ve çeşitliliği serbest bırakmakta yakın akraba arası ensest ilişkiyi yasaklamaktadır. Daha önemlisi dev-

⁴² Platon, *Devlet*, 452c.

⁴³ Platon, *Yasalar*, 806a.

⁴⁴ Platon, *Devlet*, 455e.

⁴⁵ Platon, *Yasalar*, 792e.

⁴⁶ Platon, *Yasalar*, 721d.

⁴⁷ Platon, *Yasalar*, 839ab.

⁴⁸ Platon, *Devlet*, 460b.

⁴⁹ Platon, *Devlet*, 461bc.

letin çocuk sahibi olma konusundaki otoriterliği, modern dönemdeki bireyi örseleyen, katı distopik ütopyaları andırmaktadır.

Platon cinsellik konusunda bireylerin üreme çağına kadar bakır yaşayıp bu çağda karşı cinslerin birbirlerini beğenerek çiftleşmesini ve ilk sevgi anlaşmasına bağlı kalarak yaşamasını dine ve doğru yaşama uygun bulur ve bu yasanın da aşılmamasını savunur.⁵⁰ O, bir yerde bedenlerinin sağlam olmasını istiyorsak, erkeklerin Korinthos'lu sevgili edinmeleri doğru olmaz demektedir.⁵¹ Bu düşüncesinin yansıması sonucunda devlette erkeğin kendi nikâhlı karısı dışındaki birisiyle veya fahişlerle ilişkisini ve erkekler arası eşcinselliği yasaklayarak çözüm önerir. O, özgür bir erkeğin satın aldığı (köle) ya da başka bir yolla elde ettiği bir kadınla ilişkisini toplumdan gizlememesi durumunda, bu kişinin kentte yabancılaştırmasını önerir. Platon, sevişmeyi hazdan olabildiğince uzak tutmak için bedeni ağır çalışmalarla güçsüz bırakmaktan bahseder. Ayrıca o, sevişirken utanç duymak gerektiğini söylemektedir.⁵²

Platon, cinselliğin bir boyutu olan kadın-erkek ilişkisinde her ne kadar kadın ve erkeği eşitlemiş gibi davransa da kadını cinsellik konusunda çocuk sahibi olunan varlık konumunda tutmuştur. Özellikle de cinsellikte haz elde etmeyi her iki taraf için de sakıncalı bulmuş ve zararlı görmüştür. Platon'da yasal olan cinsellik doğaya uygun olan ve neslin devamını sağlayacak olan cinselliştir.

2. Rönesans Ütopyalarında Cinsellik Algısı

Düşünce tarihinde Rönesans dinin ön planda tutulduğu skolastik düşünceden çıkışın ve insanın yeni metot ve düşüncelerle öncelendiği dönemin adıdır. Rönesans'la beraber doğa ve insan öncelenmiş ve hümanizma ön plana çıkmıştır. İlkçağ düşüncesinde arka plana atılmış olan farklı düşünceler Rönesansla birlikte yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır. Rönesans, sadece sanatta değil sosyal hayatın bütün alanlarında hareketliliği ve canlanışı içerir. Bu doğrultuda Rönesans'la beraber devlet ve siyaset felsefesinde farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yazılan ütopya türü eserler de siyaset düşüncesinin bir yansımasıdır. Bunlara Thomas More'un Ütopya, Campanella'nın *Güneş Ülkesi* ve Bacon'un *Yeni Atlantis* adlı eserleri örnek gösterilebilir.

Rönesans düşüncesinde insan kendi özgürlüğüyle hareket ederek otoritenin her çeşidinden bağımsız olmaya ve bireyselliğe önem verir. Dönem geçmişe karşı çıkışıyla bünyesinde aynı zamanda kuşkuculuğu da barındırır. Rönesans düşüncesinde kendini feodalite ve skolastiğin düşüncesinden, zulmünden ve delliliğinden kurtarmış aklın liderliği vardır.⁵³ İnsanın bağımsızlaşmasının dönem içinde kadınları kapsayıp kapsamadığı, cinsellik olgusunun ütopyalarda hangi bağlamda ele alındığının ortaya konması kadın erkek ilişkisinde ve özellikle cinselliğin değerlendirilmesinde geleneksel olandan ne derece bağımsızlaştığının bir yansıması olacaktır.

Rönesans düşüncesi, bireyselleşme ve fikri bağımsızlığa yol açsa da ütopya düşüncesinde kadın erkek ilişkisini ele alırken, Platon felsefesi ve geleneksel bakışta büyük bir değişiklik öngörmemiştir. Ütopyaların

⁵⁰ Platon, *Yasalar*, 840de.

⁵¹ Platon, *Devlet*, 404d.

⁵² Platon, *Yasalar*, 841b, 842a.

⁵³ Michelet Jules, *Rönesans*, çev. Kazım Berker. (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1996), 9.

bazıları aile yapısı kurgulamakla birlikte birçoğunda da her şey ortaklık düzeninde bir sisteme oturtulmakta, mal, mülk ve kadın ortaklığına dayandırılmaktadır. Ütopyalarda bencillik olgusunun, bireylerin mal, mülk ve kadına sahip olmalarından kaynaklandığı düşünülür. Campanella'da Güneş Kentlilerin evleri, odaları, yatakları ve gerekli bütün eşyaları ortaktır.⁵⁴ Campanella, *Güneş Ülkesi*'nde kadın erkek eşitliğini savunur gibi görünür ancak iş bölümüne gelince geleneksel refleksle kadına yemek pişirme ve sofraya kurma görevini verir.⁵⁵ Campanella, ütopyasında kadına eşitliği sağlamış gözükmese de geleneksel rolleri kadına ödev olarak yüklemiştir.

Ütopya, otoriter devlet yapısı öngördüğü için cinselliğin cinsler arasında yaşanması da devlette ele alınmıştır. Ütopyalar cinselliği devletin kontrolüne verir. Bu bağlamda da kontrollü ve denetimli cinsellikle sağlam bir ırk edinmeyi amaçlar. Üreme yaşını erkeklerde 21 kadınlarda 19 olarak belirler. Bakıldığında devlette cinselliğin iki amaçla yapıldığı görülür. Bunlardan birincisi üremedir, bir diğeryse devletin belirlediği yaştan önce cinsel istekleri aşırı olan erkeklerin doğaya aykırı olan yollara sapmalarını önlemek amacıyla belirlenen yaştan önce gebe ve kısır kadınlarla yatmalarına izin veren uygulamadır. Bütün bu uygulamalar yine devlet kontrolünde yani sevgi bakan yardımcısının izniyledir.⁵⁶ Hatta 27 yaşına kadar temiz kalmış olan erkekler törenle kutlanıp, erdemleri yüceltilip övülür.

Güneş Ülkesi'nde kadınlar çıplak olup bu durum cinselliğe uygunluğu saptamada kullanılmaktadır ve görevliler kadınla erkek arasındaki zıtlıklara göre (güzel-çirkin vb.) birleşmeyi sağlamaktadır. Amaç aşırılıklar arasında dengeyi kurup, soyun bozulmamasının önüne geçmektir. Çiftleşme, üç gecede bir, yediklerini sindirdikten sonra, çiftleşme saatine kadar ayrı odalarda tutularak sağlanır. Birleşmenin zamanı yıldızlara bakarak tayin edilir. Erkeğin birleşmeden önce kötü şey düşünmemiş ve döl tohumunu en az üç gün temiz tutmuş olması gerekir. *Güneş Ülkesi*'nde cinsellik ya da döllenenme savaştan gelmeyen, devletin geleceğinde önem arz eden bir meseledir. Burada cinselliğin amacı hazdan önce çocuk sahibi olmak içindir.⁵⁷

Güneş Ülkesi yurttaşlarının ne bir ne de daha fazla karısı olup, çiftleşme için uygun görülen zamanda yasa gereği erkeklerin payına düşen kadınlar vardır; erkekler bu kadınlarla ten isteklerini doyurmak için değil devletin iyiliği için birleşirler.⁵⁸ Cinselliğin haz değil üreme amaçlı olduğu, "çiftleşme işi tek tek insanların zevki için değil, toplumun yararı bakımından etraflıca düzenlenmiştir" sözünde açıklanır.⁵⁹ Campanella, Platon'cu bir bakışla evliliği ele almış kendisi de Platon'un düşüncelerini vurgulamıştır.

Güneş Ülkesi kadın erkek eşitliğini sağlamış gibi görünse de bir yerde kadını aşağılayan bir olgu açıkça ortaya konur. Kendisiyle birleşmesi uygun görülen kadın, eğer çocuğu olmuyorsa başka bir erkeğe verilmekte yine çocuğu olmuyorsa yani kısır ise herkesin kullandığı "orta malı" olmakta, çocuğu olmayan kadına diğer kadınlara tanınan haklar tanınmamakta ve bu uygulamalarla kadınlara kısırlığa heveslenmemeleri yönünde

⁵⁴ Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Vedat Günyol. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 25, 32.

⁵⁵ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 32.

⁵⁶ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 21.

⁵⁷ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 36.

⁵⁸ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 117.

⁵⁹ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 39.

gözdağı verilmektedir.⁶⁰ Campanella'nın bu anlayışı kadını arka plana atan Yunan düşüncesindeki evlilik düşüncesinin ötesine geçip kadını onursuzlaştırmakta ve kimliksizleştirmektedir

Campanella'da hazza dayalı ve istek uyandıran cinsellik yasaklanmıştır. Cinsellik kadın-erkek arası ilişki biçimi olup, hazzın anılanın dışında farklı şekilde giderilmesini de yasaklar. Cinsellik özünde karşılıklı hazza dayalı bir ilişki olmayıp erkeğin doğasının gerektirdiği şekilde daha da ötesi devlete göre düzenlenmiştir. Bu durumu “devlette, erkek tohumunun boşa gitmemesi için önlem aldım ve bütün temel kuralları devlet düzenini koruma amacıyla koydum” sözü açıkça ortaya koyar. Mesela güzel görünmek için boyanan, boyu yükseltmek amacıyla topuklu giyinen ve ayaklarının kusurunu gizlemek için uzun giyinen kadınlar ölüm cezasına çarptırılmaktadır.⁶¹

Campanella, ahlak zayıflıklarının nedenleri olarak kadınları görmektedir. “Kadınla erkeği birbirine bağlayan şey ten isteklerinden daha çok, daha içten ve dostluğa dayalı olandır” düşüncesiyle hazza dayalı cinselliği devlette ret etmektedir.⁶² Campanella devletinde doğaya uygun şekilde düzenlenmiş mülk edinmenin bir şekli olarak gördüğü aileyi reddeden ve devlet kanunları içinde belirli düzende işleyen, hazzı değil saf nesli oluşturmayı düşünen kadın-erkek ilişkisine dayalı cinselliği savunmaktadır.

Bir diğer ütopya yazarı More, Ütopya adlı eserinde devleti tek bir aile gibi düşünmüş ve onu eşitlik temelinde kurgulamıştır.⁶³ More hazzı, ikiye ayırıp beden içindeki fazlalıkların atılmasında veya aniden baş gösteren bir acıdan kurtulma durumundaki zevklerde olduğu gibi bedensel zevkler ile insandaki güzel geçirilmiş bir yaşamın hoş yansımaya ya da güzel bir geleceğe ait umutları da içeren ruhsal zevkler olarak sunar. Sınıflama içinde yemek yeme, su içme ve doğanın bir tür olarak devamını sağlamak için verilen şehveti bedensel hazlar olarak değerlendirir. Ütopyalılara göre önemli olan bedensel değil ruhsal hazlardır.⁶⁴ Buradan anlaşıldığı üzere ütopya vatandaşı için bedensel zevk olan cinsellik ruhsal zevkten sonra gelmektedir.

More, ütopyasında kadın erkek ilişkisini devlet gözetiminde eşitlik ve tek eşlilik üzerinden kurgular. Devlette kadın ve erkeğin eşit oldukları ileri sürülmüş ve bu nedenle aynı eğitimi almaları önerilmiş, ancak kadınların bedence daha zayıf oldukları düşünülerek geleneksel ev işlerini yapmalarını öğütlemiştir.⁶⁵ Ütopya kentleri hanelerden oluşmakta haneler de kan bağıyla oluşan aile fertlerinden oluşmaktadır. Kızlar büyüyüp evlendiklerinde yaşamını erkeğin evinde sürdürmektedir.⁶⁶ Ütopyada kadın için evlilik yaşı on sekiz, erkek için yirmi kabul edilmiş bu yaştan önce bireyler evlilik öncesi yasak ilişkiye girmişse cezalandırılması öngörülmüştür. Bunun gerekçesi, kişinin başıboş iştahlarını dizginleyememesi ve tek eşle yaşamaya alışmaması olarak sunulur. Kadın erkek her ikisi de evlenmeden devlet görevlisi gözetiminde birbirini çıplak görüp birbirlerindeki eksikliklere göre kendilerini evliliğe hazırlarlar.

⁶⁰ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 37.

⁶¹ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 40.

⁶² Campanella, *Güneş Ülkesi*, 40, 110.

⁶³ Thomas More, *Ütopya*, çev. Necmiye Uçansoy. (İstanbul: Bordo&Siyah Yayınları, 2008), 96.

⁶⁴ More, *Ütopya*, 115-16.

⁶⁵ More, *Ütopya*, 82, 83.

⁶⁶ More, *Ütopya*, 88.

More, ütopya devletinde, zina ve rahatsız edici cinsel sapkınlık durumları dışında boşanmayı onaylamayan tek eşli bir yapıyı savunur.⁶⁷ Ütopyada evli bir kadını ayartmaya çalışan erkek de zina yapanla aynı cezaya çarptırılır. Çünkü ütopya devletinde suçu işlemekle suça teşebbüs etmek aynı değerlendirilir.⁶⁸ More, ütopyasında cinselliğe dayalı hazzı ruhsal hazlardan aşağı ve bedensel bir haz olarak görmüş, bedensel hazzın giderilmesini tek eşli bir aile içinde çözümlenmiştir.

Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i her ne kadar bilimsel bir ütopya olsa da bu eserde, Bensalem adası halkının aile yaşantısı üzerinden cinselliğe bakışı ve cinselliğe eleştirileri söz konusu edilmiştir. Eserde Bensalem adası halkı erdemliliği insanın nefesine hâkim olmasına, nefse hâkim olmayı da kendisine saygı duymasına bağlar. Namusu olmayanın ise kendisine saygısız olacağı eserde dillendirilir.⁶⁹ Bensalem halkında cinsellik aile içinde yaşanan bir olgudur. Bensalem halkı çok eşliliğe, evlilik öncesi gençlerin çıplak birbirini görmesine, genelev vb. yapılara izin vermeyen bir anlayışa sahiptirler. Hatta genelev vb. yapıların şehveti yatıştırdığı, sapık cinsel ilişkileri, tecavüzü önlediği savını eleştirip bu düşüncenin mangala benzediğini, hazzı söndürmenin ötesinde üstünü bir üflemede alevlendiren küllendirme işlevi gördüğü savıyla eleştirir. Hazzı önlemek için geneleve sahip olmak düşüncesini eve gelen misafiri tecavüzden korumak için evdeki kızını tecavüzcüye teslim etmeye benzetir. Bensalem halkı için evlilik dizginlenemeyen cinsel arzuların tatmininden doğan ve bunun için var olan bir kurumdur. İşte bu nedenle arzuları kötü yollarla gidermek, genelev gibi kurumlar ve geç yaşta evlilik kötü sayılmıştır.⁷⁰

Görüleceği üzere her ne kadar Rönesans düşüncesi bireyselleşmeyi getirmiş olsa da ütopya düşüncesinde kadın geleneksel rolünün ötesine geçememiş, Rönesans ütopyaları cinselliği, kadın-erkek ilişkisine ve cinselliğin özündeki amacının çocuk sahibi olmak olduğu şeklinde kurgulamışlardır. Hatta daha önce Yunan düşüncesinde karşımıza çıkan farklı cinsel eğilimlere ve davranışlara ütopyalarda izin verilmeyerek yasaklanma yoluna gidilmiştir.

3. Korku Ütopyalarında (Distopyalarda) Cinsellik

Korku ütopyaları, sosyalist ütopyaların mutlak eşitlikçi ve katı otoriter yapılarının 20. yüzyıl faşist ve sosyalist siyasal ideolojilere kaynaklık etmesinin akabinde bu sistemlere eleştirel tarzda yazılmış eserlerdir. Distopyalar, katı otoriter devlet sistematigi içinde iktidarı önceleyen ve bireyselliği yok sayan sistemlerdir. Ütopyalardan hareketle yazılan korku ütopyaları, ya despotizm veya totalitarizm veya kurgudan gerçekliğe soyuttan somuta gelişen yolculukta trajediye dönüşmüştür. Sürecin sonunda bireye kalan şey ise gelişmeye açık modern birey olgusu olmuştur.⁷¹ Distopyalarda katı otoriter yapı içinde birey yalnızlaşmış; devlet, bireyi kendisine ve devlete yabancılaştırmıştır. Distopyalarda devlet gücü sayesinde otoriterliği sağlarken bürokrasi, teknoloji ve bilimi kendi lehine kullanmıştır.⁷² O halde distopyalar devlette cinselliği nasıl konumlamıştır sorusu önemlidir.

⁶⁷ More, *Ütopya*, 126-27.

⁶⁸ More, *Ütopya*, 129.

⁶⁹ Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Cenk Saraçoğlu. (İstanbul: Bordo&Siyah Yayınları, 2004), 75.

⁷⁰ Bacon, *Yeni Atlantis*, 73-74.

⁷¹ Sedat Doğan, "Ütopya ve Trajedi," *İLEM Yıllık* sayı: 3 (t.y.): 77.

⁷² Akyüz, *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi*, 197-99.; Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar* (İstanbul: 1984), 9.

Distopyaların birçoğunda cinsellik olgusu otoriter yapı içinde farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Her distopyada cinselliğin yer alması söz konusu edilmemiş mesela *Fahrenheit 451* örneğinde devlet kendi otoritesini kitapları yakarak tesis etmiştir.⁷³ Yine de cinselliğe yer veren distopyalarda cinsellik deyince akla gelen ilk kavramlar aile, haz ve otoritedir. Huxley'in devletinde üreme; cemaat, özdeşlik ve istikrarın sağlanması açısından Kuluçka ve Şartlandırma merkezi tarafından oluşturulan tüplerde ve kişilerin ait olduğu sosyal sınıfa göre cinsellik edimi dışında sağlanmaktadır.⁷⁴ Zamyatin'in *Biz* adlı eserindeyse cinsellik, aile olgusundan yoksun, isimsiz sayılarla tanımlanan bireylerin belirlenen cinsel birleşme günlerinde gerçekleştirilen, devletin denetlediği cinselliği savunan, devlette isteyen, istediği zaman ve istediği kadar cinselliği yaşamasını bilim dışı kabul edip, bireylerin hayvanlar gibi çocuk edinmesini eleştiren düşünceyi öne sürer.⁷⁵

Korku ütopyalarının özünde cinsellik klasik ütopyalardaki gibi üreme olgusu olarak görülmediğine göre bu edimin haz amaçlı olup olmadığı tartışılmalıdır. Distopyalarda cinsellik haz amaçlı değildir. Aslında bireylerin özünde haz isteği vardır ancak bu istek devletin ulvi amaçları doğrultusunda bastırılmaktadır. Aşağıda verilen Vahşi örneğinde de bastırılan cinselliğin hem Vahşi'deki hem de toplumdaki farklı bağlamda var olan yansımalarını görürüz. Cinsellik devlette otoritenin sağlamasında, uyuşturucu haplar, teknolojik aygıtlar gibi ihtiyaçları gideren bir olgudur. Çünkü devlette duygusalığa dayalı eylemler devlet için tehlikeli ve yasaktır. Huxley, Lenia'nın bebeklerini emziren iki kadını görüp yüzünü çevirmesi ve bunu edepsizlik olarak nitelenmesi üzerine, Bernard'ın bu kadınların annelikleri hakkında "Ne kadar güzel ve sıcak ilişki ve ne kadar derin bir duygu yaratıyordu. Hep düşünüyorum da insan annesiz olmakla bir şeyleri kaçırmış olabilir sen de anne olmamakla bir şeyleri kaçıyorsun" sözlerini yansıtır.⁷⁶

Korku ütopyalarında cinsellik, devlet otoritesini sağlamada bireylerin ihtiyaçları noktasında bir gerekliliktir. Bu bağlamda cinselliğe haz denilmemesi gerekir. Cinsellik toplu seks ve poplu seks törenleriyle sağlanmaktadır ancak bu törenler duygudan yoksun bir eylemdir. Özellikle de cinselliğin distopyalarda hazzı öncelemeden farklı bir durumda değerlendirilmesi gerekir. Çünkü distopyada haz, düzen ve istikrarı bozan bir olgudur. Vahşinin ilk anda Lenia'yı haz duygusundan dolayı reddetmesi ama devletten kovulması sonrasında Lenia'yla bir haz ilişkisi içinde bulunarak onu öldürmesi ve onun yoğun haz içinde kendini kaybetmesini olumsuzluk olarak görürüz.

Distopyada Vahşinin cinselliği ile onu izleyenlerin ondan hareketle yaşadığı cinsellik çok farklıdır. Vahşinin seks esnasında Lenia'yı öldürdüğü anı betimleyen metin, vahşinin ve onu izleyen şartlandırılmış bireylerin yaşadığı cinsellik olgusunu ve aralarındaki farkı netleştirir. "Acıdan kaynaklanan dehşetin büyüyle ve içlerinden gelen iş birliği dürtüsüyle ve şartlandırmaların silinmez biçimde içlerine kazıdığı fikir birliği içindeki koşullandırmayla ve yek vücut olma (istikrar) arzusuyla hareket eden kalabalık vahşinin hareketlerini taklit etmeye başladı. Vahşi, kendi günahkâr tenine, ya da fundalıklarda ayaklarının dibinde acıdan debelenen dolgun alçaklık timsaline vurdukça onlarda birbirlerine vuruyorlardı"⁷⁷ Şiddet içinde yaşanan cinsellik olgusuna bakarsak Vahşi yıllar yılı ret etmiş olduğu cinselliği bilinçsiz, şiddet içinde haz duygusuyla birlikte aykırılığın temel yaparken, diğer bireyler devlette cinselliği koşullanmanın verdiği bir olgu şeklinde algılayıp

⁷³ Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, çev. Zerrin Kayalıoğlu. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 5-18.

⁷⁴ Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2000), 26-41.

⁷⁵ Yevgeni Zamyatin, *Biz*, çev. Füsun Tülek. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 23, 26.

⁷⁶ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 154.

⁷⁷ Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, 331.

ona göre hareket etmektedirler. Vahşinin yaşadığı cinsellik hazza dayalı cinsellik iken, diğer kişilerin onu taklit ederek yaşadıkları cinsellik istikrar ve koşullanmanın sonucudur.

Distopyalarda cinsellik otoriter devlet yapısında üreme ve haz olarak algılanmıyorsa o halde nedir? sorusu ön plana alınmalıdır. Bu sorunun cevabı açıklamalı şekilde Zamyatin’de karşımıza çıkar. Zamyatin’in “her sayının diğer sayıyı cinsel meta olarak kullanma hakkı vardır. O günden sonra cinsellik yalnızca teknik oldu. Her sayı Cinsellik Dairesinde kontrol edilir ve hormonları tam tamına belirlenir ve cinsel birleşme günleri saptanır ve sayı birleşmek istediği kişiyi bildirir. Böylece cinsellik, kıskançlığın olmadığı, mutluluğun yani hazzın sıfırlandığı, trajedilerin kaynağı olan aşkın yok sayıldığı bir olgudan yeme, içme, uyku ve dışkı boşaltımı gibi organizmanın yararlı ve hoş bir fonksiyonu hale gelir” sözünde karşımıza çıkar.⁷⁸ Distopyalarda cinsellik otomatlaşan devlette sıradan bireylerin fizyolojik işlevlerinden birisi haline gelmiştir.

Orwell de 1984 adlı eserinde cinselliği iktidarın gerekliliği ve buna dayalı kurulan tek parti iktidarının sürdürülmesinde amaç olarak kullanır. Devlette tek parti iktidarının onaylamadığı evlilikler onaylanmaz. Özellikle parti yöneticileri için cinsellik ve aşk yasaklanmıştır. Alt katman için fuhuş ve yasak ilişki yasaklanan bir şey değildir. Parti üyeleri arasında suç olan rastgele cinsel ilişkidir. Bu bağlamda devlet kadının koku sürünmesine, cinsel ilişkide zevk alınmasına ve erotizme izin vermemektedir. Cinsel ilişkinin amacı partiye hizmet edecek çocuk vermektir.⁷⁹ Tek parti iktidarının koşullandırması sonucu cinsellik yok olmakta ve kadının kendisi olmaması durumu ortaya çıkmaktadır. Tek parti iktidarında cinsellik katlanmaz bir duygusuzluk haline dönüşmektedir. Bir bireyin “cinsellik olmasa bu kadınla aslında yaşanılabilir” söylemi de cinselliğin bir diğer yansımasıdır.⁸⁰ Tek parti iktidarında denetlenmeyecek duygusal bağılıklar yönetim için tehlikelidir. Hatta seksin olumsuzluğundan dolayı gelecekte cinsellik dışı teknolojik üremeye yol açmak için Seks Karşıtı Gençlik Birliği oluşturulması düşünülmüştür.⁸¹

Otomatik Portakal adlı eserdeyse cinselliğin, ilk olarak bir haz olduğunu, daha sonra bireylerin haz duygusundan arındırılması neticesinde bir acı haline dönüştüğünü görürüz. Alex, devlet düzenini her türlü eylemiyle sarsan bir bireydir ve bu yönüyle devletin polisleri tarafından cezalandırılması gerekmektedir. Eserde Alex, cinselliği şiddet olgusunu da içeren şekilde yaşamıştır.⁸² Polislerin yakalaması sonrası Alex cezalandırılmaya tabi tutulmuş, önceki yaşamındaki yaptığı suçlar ona film şeklinde gösterilerek (dikizleme) bir eğitime tabi tutulmuştur. Aslında bu bir cezalandırma değil bireyi yaptıklarıyla eğitmedir. Alex eğitim sonunda kendinde meydana gelen bunaltıyı ve cinsel isteksizliği, “Aklıma gelen ilk şey, o çıtırı yere yatırdığım gibi vahşice yapmak oldu, ama anında hastalığı hissettim. O çıtırı ilgili düşünceleri değiştirmem gerektiğini çakozladım” sözüne yansır.⁸³ Alex’in önceden yoğun haz aldığı cinsellik, tedavi sonrası onda tiksinti uyandırmıştır. Bu distopya, bireyin düzen uğruna, etkin bir denetimle kontrol altına alınmasının sonuçlarının ve öteki boyutlarının işlenmesini ele almıştır.⁸⁴ Distopyada cinsellik, otoriter devlette suçun suç benzeri olguy-

⁷⁸ Zamyatin, *Biz*, 33.

⁷⁹ George Orwell, *1984*, çev. Celal Üster. (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 76-77.

⁸⁰ Orwell, *1984*, 77-78.

⁸¹ Orwell, *1984*, 77.

⁸² Antony Burgess, *Otomatik Portakal*, çev. Aziz Üstel. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007), 40-41.

⁸³ Burgess, *Otomatik Portakal*, 113.

⁸⁴ Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar*, 229.

la denetim mekanizmasında kullandığı bir yöntemdir. İlk dönemde Alex'te görülen haz isteği tedavi sonrası hastalık ve bulantı durumuna dönmüştür.

Korku ütopyaları temelde cinselliği üreme olarak görmez. Aynı şekilde cinsellik bir haz olgusu olarak da karşımıza çıkmaz. Distopyalarda cinsellik bireylerin ihtiyaç olarak gördükleri fizyolojik bir işlevdir. İllaki devlette yer edinecekse de devletin amaçları doğrultusunda onun izin verdiği ölçü, miktar ve şekilde olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında distopyalarda cinsellik olgusunun bilim ve teknolojinin yardımıyla değişikliğe uğraması kadın lehine bir değişiklik sunmamıştır.

Bakıldığı zaman düşünce tarihinde kadınlar eşitlikçi yapı düşüncesinden dolayı ütopyalara iyimser yaklaşmışlardır. Ancak gerçeklikte hep ikincil planda kalmışlardır. Distopyalarda ise kadınların enerjisi servet sahibi ve güçlü erkeklerin iyiliği için verilen rekabetçi mücadelede tüketilmiştir.⁸⁵ Kadınların hem ütopyalarda hem de distopyalarda belirlenen rollerine itirazları hem de yirminci yüzyılın sonlarında sanayi toplumlarının yeni sorunları karşısında yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır. İşte yeni toplumsal hareketlerden biri de kadın-erkek ilişkileri, çocuk bakımı, ev işlerinin bölüşümü vb. olgular ışığında gelişen yeni sorunlar ve bu sorunların ürettiği feminist harekettir.⁸⁶ Feminist hareket geçmiş düşüncenin getirdiği bütün geleneksel olgulara karşı çıkmış ve feminist ütopya türlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şimdi de bu ütopyalardaki kadın-erkek ilişkisine ve cinsellik olgusunun ele alınışına bakalım.

4. Feminist Ütopyalarda Cinsellik Olgusu

İlk feminist ütopya sayılan L. H. Morgan'ın yazdığı *Herland* adlı eserde erkeklerden kurtulmuş kadınların döllemeden doğum yaptıkları, ilişkilerin ölçülü ve yumuşak olduğu anaerkil bir toplum sunmaktadır. Jonna Ross'un *Dişi Adam* adlı eseri erkekler olmadan mutlu olan bir kadın toplumunu sunmaktadır.⁸⁷

Bir diğer feminist ütopya yazarı Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın* adlı eseri, tımarhaneye kapatılan Conie'nin ütopya halkının destekleriyle verdiği mücadeleyi konu edinir. Eser, feminist düşüncenin ve çevreci hareketlerin sorguladığı modern kurumların eleştirisidir. Conie'nin yaşadığı ütopya toplumu, çekirdék aile, okul hastane, hapisane vb. kurumlara yer vermez. Üretim olgusu kadar gelişen toplumun tükettiği doğanın korunmasını da çaba edinir. Ütopyada yaşam, yarışmama üzerine değil de içinde yaşanan doğayı korumayı hedeflediği için nehir doktoru, topak avukatı gibi meslekler oluşmuştur. İşte bu noktada Piercy, cinselliğe de değişen parametreler içinde yer verir. Cinsel ilişkilerde özgürlük kadar kıskançlık da yer alır. Eser, kadınları sadece doğumdan kurtarmakla kalmamış, erkeklerin çocuk emzirerek annelik duygusu tattığı dünyada kadınlarla birlikte erkeklerin de annelik sevinci yaşamalarını istemiştir. Bu ütopyada her birey şöyle der: "Hepimiz anne olduk hepimizin üç çocuğu var."⁸⁸ Görüleceği üzere Piercy, modern dönemle geleneksel ütopyanın ıskaladığı çevre ve kadına odaklanarak ütopyasını tasarlamıştır. Eserinde cinselliğe ve onun boyutlarına gelişen toplumda farklı bir anlam yükleyerek dikkat çekmek istemiştir.

⁸⁵ Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel. (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 163.

⁸⁶ Kumar, *Ütopyacılık*, 161.

⁸⁷ Kumar, *Ütopyacılık*, 162.

⁸⁸ Bkz. Marge Piercy, *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, çev. Füsün Tülek. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).

Feminist ütopyalar, kadına biçilen rollere itiraz etmiş kadınları her türlü bağımsızlaştırma yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda cinsellik olgusunu da tamamen kadın erkek birleşmesinin ötesine taşımışlardır. Bu bağlamda feminist ütopyalarda haz olgusunun ve çocuk sahibi olma bağlamında ailenin cinsellikten ayrı tutulduğu görülür. Feminist ütopyalar özünde kadını önceleyerek kurgulanmış ütopyalar olarak belirginleşir.

Ütopya yazınında kadınların edindiği rolü eleştirel bir açıklıkla dile getiren feminist distopyalar da mevcuttur. Özellikle bu konuda yazılmış eser, Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* adlı eseridir. Eser ütopyalardaki kadın algısını ironik bağlamda ele almıştır. "Kadın'ın eserde muhafızların ve komutanların istekleri doğrultusunda onlara çocuk veren damızlık kadın" olarak sunulur.⁸⁹ Atwood'un kadınlara biçtiği rol Platon'un kadınlara biçtiği rolden çok farklı değildir. Eserdeki önemli vurgu, seçme özgürlüğü değil seçmemenin bir özgürlük olduğudur. Bu husus kadınların cinsellik işlerini düzenleyen Lydia Teyze'nin sözlerine yansır. "Birden fazla özgürlük çeşidi vardır. Bir şeyler yapma ve bir şeylerden sakınma özgürlüğü. Anarşi günlerinde bir şeyler yapma özgürlüğü vardı. Şimdiyse sizlere sakınma özgürlüğü veriliyor."⁹⁰ Aynı olguya vurgu, protest tavrıyla "her bebek istenilmiş bebek olsun. Bedenlerimizi geri verin" sözlerine yansır.⁹¹ Aslında cinsellik denilince üreme yapamayacak hale gelen Lydia Teyze üzerinden yapılan tanımlama da ilginçtir. O, yaşlı ve üreyemeyen kadınları yenilgiye uğramış ve cinselliklerini kaybetmiş kadınlar olarak niteler.⁹² Cinsellik konusunda kadınlara verilen konum "damızlık olma" rolü olup, bunun dışındaki şeylerden, cinsel ihanet de dâhil sakınılmalıdır. Kadınlar erkeklerin kölesi, bir süsü ya da üreme makinaları şeklinde konumlanmıştır. Eserde kadınlar bir hiçliğe dönüşmüş, kendilerine ait kimlikleri, düşüncesi, benliği, duyguları olmaksızın sadece damızlık kıza dönüştürülmüştür.⁹³

Eserde cinselliğe bakış bir yerde yatmak ve yatırılmak filleri üzerinden tanımlanıp yatmanın daha özgürce bir edim olduğu vurgulanır.⁹⁴ Eser, kadını damızlık kız olarak tanımlar ancak erkeğe de çok olumlu bakmaz. Biz bunu erkek dediğin bir kadının başka kadınlar üretmesine yarayan bir araçtır" tanımlamasında görürüz.⁹⁵ Eserde kozmetik ameliyatlara tipleri değiştirilen kadınların erkekler için ücretli fahişe olmaları, iktidar düşkünü erkekler ve devasa eşitliksizler vurgulanmaktadır. Kurgulanan distopik düzende vurgulanan eşitsizlikle otoriteye eleştiri yapıldığı unutulmamalıdır. Eserde devletin devamı sağlanırken kadın araçsallaştırıldığı kadar erkek de araçsallaştırılmış ve cinsellik duygudan yoksun rutin haline gelmiştir.

Sonuç olarak feminist ütopyalarda erkek egemenliği bilim ve teknolojinin sömürücü ve yıkıcı amaçlarla kullanılmasıyla ilişkilendirilir.⁹⁶ Feminist ütopya yazınında ütopyadan distopyaya kadınlara bakışta feminist bakışla düşünüldüğünde değişen bir olgunun olmadığı vurgulanmıştır.

⁸⁹ Margaret Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü*, çev. Sevinç Altınçekiç ve Özcan Kabakçıoğlu. (İstanbul: Doğan Kitap, 2018), 1-2, 149.

⁹⁰ Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü*, 41.

⁹¹ Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü*, 153.

⁹² Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü*, 65.

⁹³ Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü*, 37.

⁹⁴ Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü*, 7.

⁹⁵ Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü*, 154.

⁹⁶ Kumar, *Ütopyacılık*, 163.

Sonuç

Siyasal kurgulama şeklinde düşünülen ve gerçek siyasal düşüncelerle ilinti kuran ütopyalar Platon'dan günümüze etkisini sürdürmüştür. Platon'un *Devlet* adlı eseri ilk ütopya örneği olarak siyasal eleştirilerini ve hayali devlet anlayışını ortaya koymuştur. Yine Rönesans ütopyaları, distopyalar, feminist ütopyalar ütopya yazınından bazılarıdır.

Platon *Devlet* adlı eserinde kadın erkek ilişkisini eşitleyip, aynı eğitimi öngörmekle birlikte çocuk sahibi olma ve ev işlerinde kadınlara geleneksel rolü vermiştir. Yine o, cinsellik konusunda Yunan toplumunda yaşanan ilişki biçimlerine değinmiş, ancak yasal ve doğal olanın kadın erkek arasındaki ilişki olacağını savunmuştur. *Yasalar* adlı eserinde aile kurumuna da yer vermiştir. Platon ütopyasında cinselliği ve aileyi doğallık ve yasallık bağlamında kadın erkek ilişkisine dayalı, devletin devamlılığı ve faydası noktasında değerlendirmiştir.

Rönesans ütopyalarında cinsellik kadın erkek ilişkisine bağlı ele alınmıştır. Bazıları eşitlik temelinde aileyi öngörmezken bazıları aileye yer vermektedir. Cinsellikte sapkın olarak düşünülen cinselliğe yer vermemektedirler. Ütopya düşüncesine dayalı devlet düzenin eleştirel amaçla yazılan distopyalar cinselliği devlet otoritesini ve istikrarı sağlamak için kullanmışlardır. Devlette cinsellik, üreme ve hazdan ziyade otorite tesisinde bireylerin yeme, içme gibi biyolojik işlevinin gereğidir. Bazı ütopyalarda gelişen bilim ve teknoloji sayesinde kuluçka merkezi yerlerde amaca uygun şekilde tüplerle sağlanmaktadır.

Feminist ütopyalar ve distopyalar hem ütopya hem de distopyalardaki kadın imajına itiraz etmiş, kadınları incelemiş ve bu bakış açısından cinselliği ele almak istemişlerdir. Ütopyalardan feminist ütopyalara kadar uzan süreçte kadınlar asla benimseyecekleri bir cinsellik olgusunu bulamamışlardır. Buraya kadar uzanan süreçte cinsellik ya erkekler ya üreme ve neslin devamı ya da devlet otoritesi uğruna feda edilmiştir. Feminist ütopya ve distopyalarda cinselliğe bakış eleştirel olarak ele alınıp, geleneksel rollerle yüzleşmek istenmektedir. Döllensiz gebelik, erkekler olmadan da mutlu olunacak bir düzen, erkeklerin emzirmesi sonucu annelik duygusunu tatması vb. olgularla geleneksel bakış eleştirilmiştir.

Kaynakça

- Akyüz, Yakup. *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2021.
- Atwood, Margaret. *Damızlık Kızın Öyküsü*. Çeviren: Sevinç Altınçekiç ve Özcan Kabakçioğlu, İstanbul: Doğan Kitap, 2018.
- Ayata, Ali, ve Hande Saadet Takkaç. "AB-Türkiye İlişkileri Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Politikaları AB İlerleme Raporları Perspektifinden Bir Değerlendirme," *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20, sayı: 2 (Haziran 2020): 197-214.
- Bacon, Francis. *Yeni Atlantis*. Çeviren: Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Bordo&Siyah Yayınları, 2004.
- Bezel, Nail. *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar*. İstanbul, 1984.
- Bradbury, Ray. *Fahrenheit 451*. Çeviren: Zerrin Kayalioğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Burgess, Antony. *Otomatik Portakal*. Çeviren: Aziz Üstel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007.
- Campanella. *Güneş Ülkesi*. Çeviren: Vedat Günyol, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Deighton, Hilary J. *Eski Atina Yaşantısında Bir Gün*. Çeviren: Hande Kökten Ersoy, İstanbul: Homer Kitabevi, 2012.
- Doğan, Sedat. "Ütopya ve Trajedi," *İLEM Yıllık* sayı: 3 (t.y.).
- Dürüşken, Çiğdem. *Roma'nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.

- Euripides. *Bakkhalar*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Euripides. *Medea*. Çeviren: Metin Balay, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2014.
- Foucault, M. *Cinselliğin Tarihi II*. Çeviren: Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları, 1988.
- Gezgin, İsmail. *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2010.
- Goldhill, S. *Aşk, Seks ve Tragedya*. Çeviren: Elif Subaş, İstanbul: Dharma Yayınları, 2009.
- Hesiodos. *Theogonia&İşler ve Günler*. Çeviren: Azar Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Huxley, Aldous. *Cesur Yeni Dünya*. Çeviren: Ümit Tosun, İstanbul: İthaki Yayınları, 2000.
- Jules, Michelet. *Rönesans*. Çeviren: Kazım Berker, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1996.
- Kumar, Krishan. *Ütopyacılık*. Çeviren: Ali Somel, Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
- More, Thomas. *Ütopya*. Çeviren: Necmiye Uçansoy, İstanbul: Bordo&Siyah Yayınları, 2008.
- Orwell, George. *1984*. Çeviren: Celal Üster, İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Piercy, Marge. *Zamanın Kıyısındaki Kadın*. Çeviren: Füsün Tülek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.
- Platon. *Menon*. Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1942.
- Platon. *Şölen*. Çeviren: Azar Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Platon. *Timaios*. Çeviren: Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Platon. *Yasalar*. Çeviren: Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2020.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmaları, Platon*. Çeviren: Mete Tunçay, C. 1. Ankara: Liberte Yayınları, 2008.
- Sophokles. *Antigone*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Sümer Kitabevi, 2013.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. C. 1. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şimşek, M. *Yaratılış Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Tamer, D. *Augustus Çağında Cinsel Suçlar ve Lex Iulia De Adulteriis*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2007.
- Topakkaya, Arslan. *Platon-Aristoteles Karşılaştırması*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. C. 1. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971.
- Yıldırım, Duran Ali. *Kur'an da Fesat*. Konya: Çimke Yayınları, 2016.
- Zamyatin, Yevgeni. *Biz*. Çeviren: Füsün Tülek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Antik Çağ ve Günümüzden Örneklemelerle, İnsan Gelişimi ve Öğretim Programlarında Müzik Eğitiminin Yeri ve Önemi

Erden Miray Yazgan Yalkın¹

ORCID: 0000-0002-8543-8559

DOI: 10.55256/TEMASA.1015065

Öz

Ülkelerin eğitim sistemlerinde müzik eğitimine atfedilmesi gereken önem hakkında kültürlerarası bir teori inşa etmeyi amaçlayan bu çalışmada, ideal toplumun inşasında eğitimin yeri incelenmekte ve bu kapsamda Konfüçyüs'ün müzik eğitimine vermiş olduğu öneme dayalı olarak, Çin gibi büyük bir medeniyetin düşünce yapısının temel taşlarından birisi olan Konfüçyüs öğretisi çerçevesindeki hipotez ve epistemolojiler ele alınmaktadır. Farklı bir dil ve kültüre sahip olan Çin'deki düşünce dünyası her ne kadar bizim kültürümüzle doğrudan ilişkili olmasa da farklı kültürler ve o kültürlerin düşünce dünyalarına ilişkin yapılacak her çalışma, farklı kültürler arasındaki paralellikler, benzerlikler ve farklılıkları inceleyerek verimli sonuçlar elde edebilmek açısından önemlidir. Bu çalışmada ilk olarak, Konfüçyüs Okulu, Konfüçyüs'ün öğretisi ve amacı hakkında genel bir bilgi verilmekte; sonra, Konfüçyüs'ün eğitime verdiği önem ile kendi kavrayışı çerçevesinde müzik eğitimi hakkındaki hipotezlerine değinilmekte ve müzik eğitimi Shi-Jing (Şarkılar Kitabı) kapsamında incelenerek Konfüçyüs'ün müziğin ve ritüellerin neden önemli olduğuna dair düşünceleri ele alınmaktadır. Ardından, disiplinlerarası etkileşimler çerçevesinde müziğin bilişsel yeteneklerin gelişmesindeki katalizör rolünü konu edinen örneklemeler üzerinden, müzik ile akıl yürütme arasında var olan dolayimli ilişkiden hareketle müziğin eğitim sistemindeki yeri ile bu bağlamda günümüz eğitim ve öğretim modellerinde müzik eğitimine özellikle önem verilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çin Felsefesi, Konfüçyüs Öğretisi, İdeal İnsan, Müzik ve Eğitim, Müzik.

Place and Importance of Music Education in Human Development and Curriculum Programs with Samplings from Ancient Times and the Present Day

Abstract

In the current study, which aims to construct an intercultural theory about the importance to be attributed to music education in the system of education of countries, the place of education in the construction of the ideal society is investigated and within this scope, depending on the importance of Confucius given on the music education, hypotheses and epistemologies within the framework of Confucius teaching, which is one of the cornerstones of the thought structure of a great civilization such as China, are discussed. Despite the world of thought in China, having a different language and culture, is not directly related to our culture, every study to be done on different cultures and the world of thought of those cultures is important in terms of obtaining efficient results by examining the analogies, similarities, and differences between different cultures. In the present study, a general information about Confucius School, doctrine and purpose of Confucius is primarily provided; then, the importance given to education by Confucius and his hypotheses about music education within the framework of his own concept are mentioned, and the thoughts of Confucius on the importance of music and rituals are discussed by examining music education within the scope of Shi-Jing (Book of Songs). Subsequently, the place of music in the system of education and the necessity of giving particular importance to music education in today's education and training models are emphasized by depending on the mediated relationship between music and reasoning, through the examples focusing on the catalyst role of music in the development of cognitive abilities within the framework of interdisciplinary interactions.

Keywords: Chinese Philosophy, Confucius' Doctrine, Ideal Human, Music and Education, Music.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, KKTC Uluslararası Final Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü. miray.yazgan@gmail.com

Giriş

Bu çalışmanın amacı, literatür taraması ile gerçekleştirilen betimsel bir araştırma temelinde, kökeni Antik Çağ'a kadar uzanan köklü bir medeniyetin eğitim sisteminde müziğe verilen önemi ortaya koymak, yakın zamana ait araştırmalar sonucu elde edilmiş nicel sonuçlar ile örneklemleyerek müzik eğitiminin insanın gelişim süreci içerisindeki önemini anlaşılmasını sağlamak ve ülkemizde eğitim-öğretim programları hazırlanırken bu konuya önem verilmesinin gerekliliğine dikkat çekmektir.

Bu çalışmada, öncelikle kadim dünya medeniyetlerinden biri olan Çin'in felsefi düşünce yapısının oluşmasında önemli bir yeri olan ve eğitim felsefesi kapsamında yapmış olduğu çalışmalar doğrultusunda öğretmenliği uğraş edinen kendisine özgü eğitim yöntemleri geliştirmiş olan önemli Antik Çağ düşünürü Konfüçyüs tanıtılacaktır. Daha sonra, Konfüçyüs'ün adını taşıyan Konfüçyüs Okulu ve Konfüçyüs Öğretisi ele alınacaktır. Amacı hakkında genel bir bilgi verilecek olan Konfüçyüs Öğretisi; ideal bir devlet, bu devlette varlık gösterecek ideal bir toplum ve her ikisinin gerçekleşmesinde asıl unsur olan ideal bireyin nasıl olması gerektiği ve buna yönelik eğitimin nasıl verilmesi gerektiğine dair görüşleri kapsamaktadır. Ardından, Konfüçyüs'ün ideal toplumun oluşmasında temel bir unsur olarak gördüğü eğitime verdiği önem, eğitim hakkındaki düşünceleri, iyi bir eğitimin nasıl verilmesi gerektiği ve kendi kavrayışı çerçevesinde müzik eğitimi hakkındaki hipotezlerine değinilecektir. Konfüçyüs'ün, eğitimin başarısında rol oynayan en önemli unsur olarak belirttiği müzik eğitimi, Shi-Jing kapsamında ele alınacak ve müziğin ne olduğuna, iyi müziğin nasıl olması gerektiğine, müzik eğitiminin nasıl verilmesi gerektiğine, kimlerin müzik eğitimi alabileceğine ve müzikle birlikte ritüellerin neden önemli olduğuna dair Konfüçyüs'ün bütün düşüncelerine yer verilecektir.

Sonraki bölümde, yakın zamanda yapılmış olan ve müziğin insan beynine, çoklu zekâya, sözel zekâya ve matematiksel-mantıksal zekâya etkilerini ele alan araştırma çalışmalarının kısmen nicel, kısmen nitel sonuçlarına dair örneklemeler ile günümüz eğitim-öğretim modellerinde müzik eğitimine özellikle önem verilmesinin gerekliliği vurgulanacaktır.

İdeal insanın taşıması gereken özellikler üzerine fikir yoran Antik Çağ filozofu Konfüçyüs'ün, bireylerin eğitim süreci kapsamında müzik eğitimine verdiği önemi ortaya koyan ve yakın zamanda yapılan ve müziğin farklı disiplinlere göre bireylerin öğrenme yetileri üzerindeki etkilerine dair yapılmış araştırmaların nicel sonuçlarını ele alan bu çalışma, eğitim-öğretim sistemini planlamakla görevli olanlar için ufuk açıcı olacaktır.

1. Konfüçyüs Öğretisi ve Amacı

Çin'de felsefi düşünce ve mantık anlayışı, aşağı yukarı MÖ 6. yy. ile MÖ 2. yy. arasındaki dönemde ortaya çıkmıştır. Antik Çin tarihinde Savaşan Beylikler Çağı olarak adlandırılan MÖ 6. yüzyıl sonları ve MÖ 5. yüzyıl başları arasında yaşanan iç karışıklıklar sonucunda, toplumun ahlaki, siyasi ve ekonomik yönden çökmeye başladığı karanlık bir döneme girilmiştir. Bu dönemin getirdiği olumsuzluklar sonucunda, toplumun her yönden huzura ve refaha kavuşabilmesi için ideal yönetimin, ideal toplumun ve ideal insanın nasıl olması gerektiği ve hayat ile evrenin anlamının neler olduğu üzerine farklı akıl yürütme yöntemleri ve düşünce biçimleriyle farklı fikirler elde eden, bu fikirlerin temelinde öğretiler meydana getiren ve okullar kurarak bu öğretileri hayata geçirme ve yayma amacı güden çeşitli düşünürler ortaya çıkmıştır. Çin tarihinin

karanlık dönemlerinden biri olarak değerlendirilmesine rağmen Savaşan Beylikler Dönemi, ideal yönetim anlayışını elde etmek ve toplumsal refahı sağlamak için yürütülen felsefe ve mantık çalışmalarına ev sahipliği yapan, “Yüz Düşünce Okulu” olarak adlandırılan ilerici kurumların ortaya çıkışını da kapsamaktadır.² Önde gelen Çin tarihçilerinden Szuma Chien’e göre (MÖ 2. yy.) Antik Çağ Çin Felsefe Tarihi’nde felsefi düşüncenin oluşumu ve gelişimi bakımından büyük öneme sahip 6 okul; Tao Te Okulu, Konfüçyüs (Ju) Okulu, Mo Tzu Okulu, Yin-Yang Okulu, Fa (Kanuncular) Okulu ve Ming (Adlar ve Biçimler) Okulu’dur.³ Bu okulların en önemlilerinden biri de araştırmamızın ana unsurlarından olan Konfüçyüs Okulu’dur.

Han İmparatorluğu Kataloğu’nda yer alan felsefi okulların ikincisi olan, geleneksel bir felsefe anlayışına sahip Konfüçyüs Okulu’nun orijinal adı Ju Chia yani Bilginler Okulu’dur. Okul, adını, öğrencilerinin mensubu olduğu ‘Ju’ sınıfından almıştır. Ju’lar, klasiklerde ismi geçen, geleneğe yönelik bilgileri içselleştirmiş kişilerdir. Bu düşünce okulunun kurucusu, yine bir Ju sınıfı mensubu olan Konfüçyüs (MÖ 551-479) olduğu için Batı literatüründe bu okuldan Konfüçyüs Okulu olarak söz edilmektedir. Söz konusu okula mensup olan ve bilgin (âlim/akil) olarak adlandırılan bu kişiler, geleneksel uygulamaların nasıl olması gerektiğine dair sahip oldukları bilgilerin tamamını, kendilerinden çok önceki zamanlarda yazılmış olduğu kabul edilen ve söz konusu bilgilere kısaca ama anlaşılır şekilde yer verilen, Çin Tarihi’nde oldukça önemli bir yere sahip olan ve Türkçeye “Altı Klasik” olarak tercüme edilmiş olan Liu Yi’den edinmişlerdir. Dolayısıyla, Ju Okulu’nun asıl amacı, bu Altı Klasik ile birlikte Konfüçyüs öğretisinin, başka bir deyişle Konfüçyüs’ün erdem etiğinin herkes tarafından öğrenilmesini ve benimsenmesini sağlamak, böylece ideal yönetici ve ideal bireylerden oluşan ideal toplum fikirlerini hayata geçirmektir. İçerikleri adlarından da kolaylıkla anlaşılabilen bu Altı Klasik, Störig tarafından, Değişimler Kitabı (Liu Yi), Şiir ya da Kaside Kitabı (Yi xing / I Ching), Tarih Kitabı (Shu jing / Shang Shu), Ritüeller ya da Törenler (Li Ji), Müzik (Shi-Jing), İlk Bahar ve Son Bahar Yıllıkları (Ch’un Ch’iu) şeklinde tanımlanmıştır.⁴

Konfüçyüs MÖ 551 yılında şimdiki Shantung Eyaleti’nin Lu şehrinde doğmuştur. Gençliğinde oldukça yoksul bir yaşam sürmüş olan Konfüçyüs, 50 yaşında Lu Beyliği’nde yüksek bir mevkide görev almış ancak bir süre sonra politik kumpaslar sonucunda görevinden istifa etmeye zorlanmış ve sürgüne gönderilmiştir. Ömrünün geri kalanını toplum yapısını düzenlemeye ve uygun yönetim yapısını belirlemeye yönelik ideallerini gerçekleştirebilmek için şehir şehir gezerek geçiren Konfüçyüs, ne yazık ki MÖ 479 yılında bu idealini gerçekleştiremeden vefat etmiştir.

Konfüçyüs’ün yaşadığı dönemde, “Pien Che” olarak adlandırılan yanıltmacı düşünürler⁵ ortaya çıkmışlardır. Konfüçyüs’e göre bu kişiler; dini inançları, gelenekleri ve töreleri hiçe sayan, neyin iyi veya kötü olduğuna geleneklerin ve törelerin işaret ettiği gibi değil kendi çıkarları doğrultusunda karar veren ve yanlışları doğru gibi göstermek için çeşitli akıl oyunlarına başvuran kimselerdir. Yine Konfüçyüs’e göre yanıltmacı düşünürler, zamanla insanlara; geleneklerin, törelerin veya dinin onaylamadığı öznel öğütler vermeye

² Erden Miray Yazgan Yalkın, *Antik Çağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları, Çin Felsefesi ve Mantık Bilimi-1* (İstanbul: Demavend, 2017), 1, 24, 225, 227.

³ Yazgan Yalkın, *Antik Çağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları, Çin Felsefesi ve Mantık Bilimi-1*, 29.

⁴ Hans Joachim Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören. (İstanbul: Yol Yayınları, 1994), 130-132.

⁵ Detaylı bilgi için bkz., Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, çev. Derk Bodde. (New York: Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1966), 81-82.; Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan*, 136-139, 151.

başlamışlardır.⁶ Toplum yapısını düzenlemeye ve uygun yönetim şeklini elde etmeye yönelik fikirlerini, içerisinde yer aldığı dönemde geleneklerin ve törelerin eskisi kadar önemsenmemesi ve bu nedenle toplumsal ahlakın çökmesi temeline dayandıran Konfüçyüs, yöneticilerin başarılı olmasının, başka bir deyişle toplumsal düzenin sağlanmasının ve toplum ahlakının yeniden tesis edilmesinin ancak ve ancak geleneklere ve töreye sıkı sıkıya bağlanmak suretiyle gerçekleşebileceğine inanmıştır. Bunun gerçekleşebilmesi için kendi yaşam tarzına paralel olarak, en iyi yolun eğitim ve öğretim olduğunu savunan Konfüçyüs, bilgi birikimini geleneklere sadık kalarak paylaşma yoluna gitmiş, fikirlerini öğrencileriyle paylaşarak onların birer “jen”, başka bir deyişle ideal/üstün insan olabilmeleri için en iyi biçimde eğitmeye çalışmıştır. Nitekim, Konfüçyüs’e göre, sosyal ve siyasi yaşama yönelik bu ideallerin gerçekleşebilmesinin temel ön koşulu, kendisinin öngördüğü eğitimin verilmesidir.

1.1. Konfüçyüs Öğretisinde Eğitimin Önemi

Konfüçyüs’e göre, bir bireyin üstün insan olabilmesi ancak en iyi şekilde eğitilmesi ile mümkün olur; bugünün öğrencileri, yarının yöneticileridir. Dolayısıyla Konfüçyüs, kendisine ait ahlak öğretisini yayabilmek için eğitimin kapısını herkese açmıştır. Konfüçyüs, bireyin “jen” insan, yani çok yönlü ve erdemli kimse⁷ olma-ya yönelik eğitimini, bilginin elde edilmesi ve kişiliğin geliştirilmesi olmak üzere iki temel kısımdan oluşturmuştur. Bu eğitim bağlamında bilgi, klasikler aracılığıyla edinilir ve bu bilgileri içselleştiren kişi ilk adımı tamamlayarak “donanımlı insan” haline gelir, böylece “üstün insan” olma hedefine bir adım daha yaklaşmış olur. Kişiliğin gelişmesi ise, Konfüçyüsçülüğün temel fikirleri olarak nitelendirilen ilkelerin içselleştirilmesi sonucu gerçekleşir. Bu temel ilkeler; adların düzenlenmesi gerekliliğini idrak etmek, iyi niyetlilik ve doğruluk (yi ve jen) kavramlarının önemini anlamak ve Ming’i, yani Altı Klasik’e işaret eden “Göğün Buyrukları”nı bilmektir. Konfüçyüs’ün ahlak temelli öğretisinin temelini oluşturan, hedeflenen ideallere ulaşmada köprü rolü gören fikirler içeren bu ilkeler, klasikler aracılığıyla öğrenilen geleneğin ve geleneksel uygulamaların akla uygun hale getirilerek içselleştirilmesi ve iletilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Konfüçyüs’ün iki temel kısımdan oluşturduğu ahlak temelli öğretisinin amacı, herkesin “üstün insan” seviyesine erişebilmesini sağlamak ve böylece, dolaylı bir biçimde, toplum yapısını düzenlemek ve topluma uygun yönetim şeklini belirlemektir. Nitekim, Konfüçyüs’e göre; üstün erdemli, hikmet bilgisine sahip olan kişi, yani bir bilge imparator yönetiminde,⁸ üstün insanlardan oluşan bir toplum zaten düzeni, huzuru ve adaleti içerisinde barındırıyor olacaktır. Daha önce de belirtildiği üzere, Konfüçyüs’ün sosyal ve siyasi yaşama yönelik bu ideallerini gerçekleştirebilmesinin temel ön koşulu, kendisinin öngördüğü eğitimin verilmesidir. Öğrenmenin ve öğrenileni başkalarına öğretmenin zevkli bir eylem olduğunu düşünen Konfüçyüs için eğitim söz konusu olduğunda, kişinin, toplumun hangi tabasına mensup olduğunun veya ahlaki değerlerinin hiçbir önemi yoktur. Eğitim, hiçbir ayırım yapılmadan, zengin-fakir fark etmeksizin herkese verilmelidir.⁹ Burada önem arz eden asıl husus, eğitim alma niyetinde olan bireylerin, erdemli kişilere dönüşmelerine yardımcı ol- maktır.

⁶ Yazgan Yalkın, *Antik Çağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları, Çin Felsefesi ve Mantık Bilimi-1*, 57.

⁷ Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, 42-43.

⁸ Erden Miray Yazgan Yalkın, “Bilge İmparator Filozof Krala Karşı,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 6 (Ocak 2017): 137. <https://dergi-park.org.tr/tr/pub/temasa/issue/27577/292480>

⁹ Yazgan Yalkın, “Bilge İmparator Filozof Krala Karşı,” 53.

Konfüçyüs öğretisi kapsamında eğitimin başarılı bir şekilde tamamlanmasında rol oynayan en temel unsurlar ise müzik ve merasimler olarak sıralanmıştır. Bu çalışmada kaynak olarak yararlanılan ve Türkçeye “Konuşmalar”¹⁰ olarak çevrilen Lun Yü adlı eserde¹¹ Konfüçyüs, eğitilecek kimseye önce şiirlerin, devamında ise merasimlerin öğretilerek bu eğitimin müzik ile tamamlanması gerektiğini belirtmiştir. Konfüçyüs’ün kendi öğretisinin merkezine yerleştirdiği “jen ren” yani erdemli insan kavramı, daha önce belirtilenlere ek olarak, merasimlere ve müziğe bağlı olan kimseler için kullanılmaktadır. Lun Yü adlı eserde yer alan bu ifadeleri ile Konfüçyüs, söz konusu belirlenimi daha da açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Nitekim, onun ifadeyiyle, erdemli olmayan bir kimse hiçbir şekilde dinsel törenlerle ilgi duymaz. Çünkü erdemsiz bir kimsenin müzikle ilgilenmesi söz konusu değildir.¹² Konfüçyüs’e göre zekâ, şiir ile gelişir. İnsanın öz yapısının temelinde ise eğitim ve toplum kuralları bulunur. Ancak, erdemli olmak için, müzik eğitiminin tamamlanmış olması şarttır.¹³ Sadece bilgili olmak, tok gözlü olmak, çeşitli alanlarda hüner sahibi olmak, erdemli bir kişi olmak için yeterli nitelikler değildir. Erdemli olacak kişinin merasim kurallarına uyması ve müziğe bağlı olması gerekmektedir.¹⁴

Konfüçyüs’ün bu düşünceleri, öğretilerine, erdemli kişi olmanın ön koşullarından birinin müziğe ve merasimlere bağlılık olduğu ve bu bağlılığın sadece erdemli insanlar tarafından gösterilebileceği şeklinde tezahür etmiştir. Bu durum, Konfüçyüs’ün müziğe ve merasimlere oldukça büyük bir değer ve önem atfettiğini gözler önüne sermektedir. Zira, bu bağlamda, müziğin ne’liği ve ‘iyi’ olarak nitelendirilebilecek bir müziğin nasıl olması gerektiği, müzik eğitiminin koşul ve unsurları, nihayetinde kimlerin müzik eğitimi alabileceği ve müzikle birlikte merasimlerin/ritüellerin neden önemli olduğuna dair Konfüçyüs’ün bütün düşünceleri, yalın ve açık ifadeleriyle Yüeh Chi’de toplanmıştır.¹⁵

Daha önce ifade edildiği üzere, Konfüçyüs, kişilerin erdemli birer birey olmalarındaki en önemli faktör olduğuna inandığı eğitime oldukça önem vermiştir. Konfüçyüs, bilginin elde edilmesi ve kişiliğin geliştirilmesi olmak üzere iki aşamada gerçekleşen eğitim faaliyetlerine altı sanat dalı dahil etmiştir. Bunlar sırasıyla; törenler, müzik, atıcılık, çizim, yazım ve matematiktir.¹⁶ Konfüçyüs, öğrenim (bilginin edinilmesi) sürecinin en önemli kısmını teşkil eden müzik eğitiminin nasıl olması gerektiğini, müziğin önemi,¹⁷ nesnesi,¹⁸ içeriği,¹⁹ yöntemi²⁰ gibi temel unsurlarını açık bir şekilde ortaya koymuştur.

¹⁰ Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Nabi Özerdim. (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974).

¹¹ Lun Yü, (Konfüçyüs’un Konuşmaları) Konfüçyüs’ün öğrencileri tarafından derlenmiş, Konfüçyüs’ün yazılı ve sözlü ifadelerini içeren, Konfüçyüs öğretisinin en saygın metni ve Çin’in en önemli felsefe yapıtlarından biridir. Konfüçyüs’ün konuşmaları yirmi bölüm içerisinde maddeler halinde yazılmıştır. Bu çalışmada atıf yapılacak konuşmalar, dip notlarda önce konuşmalar içindeki bölüm numarası (x) sonra o bölüm içerisindeki sıra numarası (y) ile, (Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”*, x:y) şeklinde gösterilecektir.

¹² Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”*, 3:3.

¹³ Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”*, 8:8.

¹⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”*, 14:13.

¹⁵ Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, çev. Muhaddere Nabi Özerdim. (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 21-51.

¹⁶ Ji Yue, “Confucius On Music Education,” *Nebula* 5.1/5.2, (Haziran 2008): 128. <http://www.nobleworld.biz/images/Yue.pdf>

¹⁷ Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”*, 8:8.

¹⁸ Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”*, 25:38.

¹⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”*, 3:25.

²⁰ Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”*, 7:7-8.

1.2. Konfüçyüs Öğretisinde Müzik Eğitimi

Konfüçyüs'e göre başarılı bir müzik eğitimin temelinde, tıpkı eğitimin diğer boyutlarında olduğu gibi, öğrencinin motivasyonu yer alır. Zira Konfüçyüs'e göre bir öğrencinin motivasyonu her şeyden daha önemlidir. Bilginin bilgiyi alan tarafından başarılı bir şekilde edinilmesi ve gereğince kavranması hususu söz konusu olduğunda, yeterince motive olmuş bir öğrencinin, motive olmamış öğrencilere kıyasla çok daha başarılı olacağı görülür. Bir diğer husus, söz konusunu eğitimde öğretilen bilginin içselleştirilmesidir.²¹ Konfüçyüs bu konuda da birkaç unsurun altını önemle çizmiştir. Konfüçyüs'e göre bilginin içselleştirilmesine yönelik bir eğitim söz konusu olduğunda, yeni bilgileri, geleneği takiben deyimler, atasözleri ve manzumeler şeklinde aktarmak en doğrusudur. Bu durum, eğitimi alan kişinin klasikleri kavrama yordamıyla geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalmasını ve aldığı bilgiyi tümüyle içselleştirmesini sağlar. Konfüçyüs'ün bu konuyla ilgili altını çizdiği bir diğer unsur ise eğitimin hızlı ve yüzeysel olmak yerine verilen bilgilerin içselleştirilmesini hedeflemesi ve adım adım ilerletilmesidir. Konfüçyüs'ün bu gerekliliği vurgulamasının asıl nedeni, bütün öğrencilerin aynı kapasiteye sahip olamayabileceği görüşünden hareketle yeknesak ve mutlak bir eğitim yöntemi olmadığını savunmasıdır. Konfüçyüs, eğitimin temelinde sabır olduğunu öne sürmüştür. Öğretilen bilgilerin gereğince içselleştirilmesinde en önemli ve son unsur ise öğrenilen kuramsal bilgilerin pratiğe dökülmesidir.²²

Eğitimin temelleri olarak ifade edebileceğimiz bu ilkeleri ortaya koyduğu gibi, kendisi de bu ilkelere uyan Konfüçyüs, yukarıda belirtilen son ilke uyarınca, Chou Hanedanı'nın kuruluşundan İlkbahar ve Sonbahar döneminin ortalarına kadar süren yaklaşık 500 yıllık süreçte toparlanmış ve derlenmiş olan 3000 şiirden, erdem etiği ile doğrudan ilişkili olan 305 tanesini bestelemiş ve bu çalışmaları ile müziğe dair olan düşüncelerini, Çin felsefe tarihinde ve özellikle öğretilerinde çok önemli yer teşkil eden Altı Klasik'ten birisi olan Shi-Jing yani şarkılar/ilahiler kitabında²³ bir araya getirmiştir. MÖ 11.yy. ile MÖ 6.yy. arasında Zhou hanedanının yetki sahibi memurları tarafından derlenen bir şiir koleksiyonu olan Shi-Jing'in Konfüçyüs biyografisi olarak bilinen bölümüne, Konfüçyüs'ün Shi-Jing'in üç yüz beş şiirinin tamamı için müzik bestelemiş olduğuna dair bilgiler kaydedilmiştir.²⁴ Nitekim bu çalışması kendisinin Antik Çin tarihinde sadece iyi bir filozof olarak değil, aynı zamanda çağının çok değerli ve başarılı bir müzik öğretmeni olarak anılmasına neden olmuştur.

Shi-Jing'te yer alan söz konusu 305 şiir (manzume), üç farklı türde sınıflandırılmıştır. Bahsedilen 305 şiirden 160 tanesi "Feng", yani halk şarkıları/türküleridir. Bu türküleri, 13 bölge ya da devlete ilişkin örf ve adetleri, bayramları, günlük yaşamın nasıl olduğunu ve nasıl olması gerektiğini anlatır. Şiirlerin 105 tanesi "Ya", yani bayram kasideleri/gazelleridir. Ya, kendi içerisinde xiaoya (küçük kasideler) ve daya (büyük kasideler) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu 105 şiirin 74'ünü teşkil eden küçük kasideler, yerel devletlerin kanunlarını konu almaktadır. Sayısı 31 olan büyük kasidelerin bazıları sadece Chou Krallığı ile ilgili olup bazıları ise Chou Krallığının Shang Krallığını nasıl devirdiğini anlatır. Geriye kalan 40 şiir ise Song, yani ilahilerdir. İlahileri kendi içlerinde 3 ayrı sınıfta ele almak mümkündür. İlahilerin bir kısmı Shang Hanedanı, bir kısmı Lu devleti ve bir kısmı da Chou Hanedanı'nın kurban törenleri ve bayramları hakkındadır. 305 şiirin her birinin ne hak-

²¹ Charlene Tan, "Confucianism and Education" in *Oxford Research Encyclopedia of Education*, ed. George W. Noblit (New York: Oxford University Press, 2017), 4, 8.

²² Tan, "Confucianism and Education," 8.

²³ Bkz. Konfüçyüs, *The Book of Songs "Shi-Jing" The Ancient Chinese Classic of Poetry*, çev. Arthur Waley. (New York: Grove Press, 1996).

²⁴ Yue, "Confucius On Music Education," 131.

kında yazılmış olduğu, başlıklarından açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Her şiir, ana temasını açık bir şekilde ortaya koyan kısa pasajlardan oluşmaktadır.

Konfüçyüs'ün eğitim anlayışında, ahlaki eğitimin tamamlanması bakımından Shi-Jing'in öğrenilmesi büyük önem taşır. Konfüçyüs, toplumsal yaşamı düzenleyen geleneksel kuralların neler olduğunu ve bunlara nasıl uyulması gerektiğini göstermesi, bu kurallara uymayanların nelerle karşılaştığını anlatması ve nesilden nesle aktarılmaya uygun olması bakımından Shi-Jing'i eğitimin merkezine yerleştirmiştir. Çin destanlarının tarihi bir kaynağı görevi gören Shi-Jing'de tarihe ilişkin şiirler, hiciv şiirleri, öyküsel şiirler, aşkı şarkıları, övgü amaçlı kasideler, mevsimlerle ilgili şarkılar ve çalışma ile ilgili şarkılar bulunmaktadır. Konfüçyüs'ün Shi-Jing üzerinden verdiği eğitimin iki aşaması vardır. Bu aşamalardan ilki, öğrencilere şiirlerin ve şiir melodilerinin öğretilmesidir. İkinci aşamada ise öğrenciler ile şiirler üzerine konuşulması ve tartışılmasıdır. Ancak, ne yazık ki, Konfüçyüs'ün bu 305 şiire yapmış olduğu bestelerin notaları zaman içerisinde kaybolmuştur. Bu, Çin müzik tarihi bakımından oldukça büyük bir kayıptır çünkü söz konusu şarkılar, kasideler ve ilahiler, Antik Çin müziğinin en değerli örnekleri olarak dikkat çekmektedir.

Konfüçyüs, eğitim anlayışında önemli bir yere sahip olan bu kitaptaki bütün şiirlerin ortak bir temayı, “*Fesat düşüncelere sahip olma*”²⁵ düşüncesini ifade ettiklerini belirtmiştir. Nitekim, bu düşünce biçimi, iyi bir müzik eğitimi verilmesinin ne kadar önemli olduğunun altını çizmekte ve müziğin hizmet ettiği amaç ile uyum göstermektedir. Konfüçyüs'ün Lun Yü'deki öğretisi bağlamında kısaca ifade etmek gerekirse bu amaç, bireyin yardımseverlik, adalet, dürüstlük, bilgelik ve samimiyet olarak sıralanan beş erdemin kazanımını sağlamaktır.²⁶

1.2.1. Müziğin Önemi

Konfüçyüs'e göre iyi bir müzik eğitimi, müziğin özümsemesi yoluyla kişinin kalbini arındırır. Diğer bir ifade ile müzik eğitimi, zamanla kişinin temiz, nazik, inançlı bir kalbe kavuşmasını sağlar. Öyle ki müzik, insanın keskin köşelerini törpüleyerek yumuşatır ve düzeltir. Böylece insan, başkalarıyla olan münasebetlerinde daha açık, doğru, hoşgörülü ve anlayışlı bir tavır sergiler. Çünkü müziği takip eden kişilerin başkaları ile olan münasebetlerine iyi niyetlilik, dolayısıyla iyilik ve doğruluk hâkim olur. Burada, Konfüçyüs öğretisi bakımından müzik türlerine yüklenmiş olan değer unsurları oldukça belirleyicidir. Form ve içerik bakımından farklı şekillerde değerlendirmeye tabi tutulan müzik çeşitlerinin, birey üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileri doğrultusunda türleri bakımından ele alınışında genel olarak dikkati çeken temel unsur, müzik eğitiminin bireylerin ahlaki gelişimlerinin sağlanmasında önemli bir görev üstlenmiş olduğudur.²⁷

Yukarıda sıralanan üç unsur neşenin temelidir. O halde böyle kimseler, artık neşeli ruhlara sahiptir. Burada “neşe” kavramına odaklanılması gerekmektedir. “Neşe” sözcüğü her ne kadar “coşku” kavramını çağırırsa da Çin kültüründe bu kavram “dinginliğe” işaret etmektedir. Konfüçyüs öğretisinde huzurun anahtarı olan dinginlik, bir kimsenin yaptığı işlerde devamlılığını koruyabilmesini sağlayan bir duygu du-

²⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar “Lun Yü”, 2:2.*

²⁶ Wai-Chung Ho, “Westernization And Social Transformations In Chinese Music Education 1895-1849,” *History of Education* 32, sayı: 3 (Mayıs 2003): 289-301.

²⁷ Marina Wong, “A Comparison between the Philosophies of Confucius and Plato as Applied to Music Education,” *The Journal of Aesthetic Education* 32, sayı: 3 (Sonbahar 1998): 111-112. <https://doi.org/10.2307/3333312>

rumudur. Kişi, eylemlerini aynı şekilde devam ettirebilmek yani süreklilik adına ihtiyaç duyduğu kuvveti, dinginlik (qi) ile sağlar. Qi kavramını genel olarak dinginliğin, yani içsel huzurun, düzenin ve dengenin kişiyeye verdiği yaşam enerjisi olarak ifade etmek mümkündür.

Antik Çin dünya görüşüne göre, evrensel olarak nitelendirilebilecek bu kuvvet enerjisini göksellikten (Ming) almaktadır. Gök, Çin evren tasavvurunun ve inanç sisteminin en temel unsurudur. Gök, yer ile eşsiz bir uyum içerisindedir.²⁸ Öyle ki gökyüzünde meydana gelen her şey yeryüzünü etkiler ve yeryüzünde meydana gelen her şey de gökyüzünü etkiler. Evren tasavvuru ve inanç sistemi doğrultusunda gök kavramı ile dinginlik arasındaki dolayimli ilişkiyi gözler önüne seren bu kavrayış çerçevesinde gök kavramı, dinginliğin ilahi (Tao) arka planını oluşturmaktadır. Dinginliğin böyle ilahi bir özellik kazanması, kişinin yaşam enerjisini arttırıp gün be gün daha da kuvvetlenmesini, korkusuz olmasını ve böylece kendisine, işine, toplumuna ve hükümdarına tereddütsüz inanmasını sağlar. Müziği takip ederek neşeli bir ruh haline bürünen, diğer bir ifade ile karakterlerini iyi niyetlilik ve doğruluk unsurları üzerinden inşa ederek başkalarıyla olan ilişkilerinde dikkatli, saygılı ve anlayışlı tavır sergileyen erdemli kişiler, her şeyin bir düzen içerisinde sürüp gitmesini sağlayacak eylemlerinin temelinde yer alan doğruluğun müzikten kaynaklandığını; müzik eğitimi almamış, dolayısıyla kalbinde ahenk olmayan kişilerin, kendilerinin aksine, yaşam enerjisi elde edememelerinden ötürü zamanla yalancı, hilekar, çevresine karşı ciddiyetsiz, saygısız ve tembel bir bireye dönüşmelerine neden olacağını bildiklerinden, müzik eğitimine önem verirler.

Konfüçyüs, müziği gök ve yer arasındaki söz konusu eşsiz uyumu sağlayan temel unsur olarak kabul eder. Müzik, kişinin akli ve kalbi arasında da aynı işlevi üstlenir. Konfüçyüs'e göre, bütün sesler zihinden, kalpten/dimağdan (xīn)'den çıkar. Değerli tarihçi ve çevirmen Muhaddere Nabi Özerdim, çevirisini yaptığı Konfüçyüs Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar²⁹ kitabında, xīn kelimesinin tercümesinde kalp yerine dimağ ifadesini kullanmıştır. Kanaatimizce Özerdim'in bu tercihte bulunmasının sebebi, Mo Tzu gibi bazı Çin'li düşünürleri takiben, klasik anlamda bir kavrayışla akli yetiler ile duygusal yetiler arasındaki ayrımı vurgulamak için kullanılmış olmasıdır.

Tam kelime anlamıyla fiziksel kalbi ifade eden xīn (Çince: 心; pinyin: xīn), Çin felsefesinde, kişinin "eğilimine", "duygularına" veya bir şeye veya birine olan güvenine (Çince: 信; pinyin: xìn) atıfta bulunur, ancak eski Çinliler kalbin insan bilişinin merkezi olduğuna inandığı için sözcük "zihin" olarak da çevrilir. Bu nedenle genellikle çevirisi "kalp-zihin" olarak yapılır.³⁰ Niyet çağrışımı olduğundan uzun vadeli hedeflere atıfta bulunmak için kullanılabilir. Puett ve Gross-Loh'un³¹ da ifade ettiği şekilde, Çince orijinali xīn olan bu sözcüğü, kalp-zihin olarak çevirmek mümkündür. Xīn, yani kalp-zihin, rasyonelliğimizin merkezi olmasının yanı sıra duygularımızın da makamıdır. Xīn aracılığıyla, ölçüp biçebilir, fikir yorabilir, sevgiyi, nefreti ve neşeyi hissedebiliriz. Nitekim Konfüçyüs'ün önde gelen öğrencilerinden birisi olan Cai Xigin,³² seçkin insanları diğerlerinden ayıran şeyin duyular veya zekâ ile körü körüne ilerlemeleri değil, kalp-zihinleri ile iz sürme becerileri olduğunu savunmuştur. Ona göre kalp-zihni beslemek, karar verme becerisini geliştirmenin

²⁸ Detaylı bilgi için Bkz., Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, 87.

²⁹ Bkz. Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*.

³⁰ Leonard Tan, "A Transcultural Theory Of Thinking For Instrumental Music Education Philosophical Insights From Confucius And Dewey," *Philosophy of Music Education Review* 24, sayı: 2 (2016): 151-169. <https://doi.org/10.2979/philmusieducrevi.24.2.03>

³¹ Bkz. Michael Puett and Christine Gross-Loh, *Yol (The Path)*, çev. Ladin Arda. (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2016).

³² Cai Xigin, *Wise Men Talking Series, Mencius Says* (Beijing: Sinolingua Press, 2007), 16.

yegâne yöntemidir. Kalp-zihin aracılığıyla bir şeyin doğru olduğunu bilmek için bütüncül bir kavrayışa ihtiyaç vardır. Öyle ki iyi kararlar ancak zihin ve kalp bir bütün olduğunda alınabilir. Biz, çalışmamızın kapsamı doğrultusunda, Çin felsefesi alanında günümüzün önde gelen isimlerinden birisi olan Puett ve Gross-Loh'un yaklaşımını benimseyerek xın kavramına karşılık olarak kalp-zihin sözcüğünü kullanacağız.

Konfüçyüs'e göre ses, içten gelen duyguların kendilerini gösteriş biçimleridir. Diğer bir ifade ile müzik (yüe) insanların kalplerinden doğar. İnsan kalbi ise dışsal kaynaklı olarak harekete geçer. Seslerin bir sıraya konulmasına ton denir. Nitekim, müziği üreten tonlardır. Notalar ise kalp-zihinden (xın) doğan müziğin temsilidir. Erdemli bir kimse, notaları uyumlu bir şekilde bir araya getirerek ahenkli bir bütünü yani müziği (yüe) ortaya çıkartır; daha sonra da ayrıntılarını düzenler.³³

1.2.2. Müzik ile Kalp-Zihin Etkileşimi

“Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar”³⁴ kitabında Konfüçyüs, bütün bu seslerin, dış etkenlerin kalp-zihnimize tesir etmeleri sonucu ortaya çıktıklarını belirtmiştir. Kederli kalp-zihinler, kesin ve sönücü olarak adlandırılacak kederli sesler çıkartırlar. Neşeli kalp-zihinlerden gelen sesler ince ve yavaştır. Sevinç dolu kalp-zihinler yüksek ve dağılma eğilimi gösteren sesler çıkartırlar. Hiddetli kalp-zihinlerin sesleri korkunç ve kabadır. Sevgi dolu kalp-zihinlerin verdiği sesler ise yumuşak ve ahenklidir. Konfüçyüs için müzik kalp-zihinlerden çıkan bu seslerin farkları ve uygunlukları arasında bir geçittir. İyi müziğin belirgin iki temel özelliği vardır. Bunlardan ilki, müziğin yeterli derecede çağrışım yaratma gücüne sahip olmasıdır; ikincisi ise müziğin güzelliğinin hissedilebilir olması yani müziğin çağrışımlarının kişide olumlu manevi değerlere karşılık gelmesidir.³⁵ Neşeli ve sevgi dolu kalp-zihinlerden varlığa gelen iyi notalar, ahenkli ve neşe verici bir müzik ortaya koyarak insana olumlu tesir eder. Neşeli yani dingin insanlar, daha önce de belirtildiği gibi, karakterlerini iyi niyetlilik ve doğruluk unsurları üzerinden inşa ettiklerinden, başkalarıyla olan ilişkilerinde dikkatli, saygılı ve anlayışlı tavır sergileyerek her şeyin bir düzen içerisinde sürüp gitmesini sağlayacak eylemlerde bulunacaklar, hükümdarlarına saygıda kusur etmeyeceklerdir.³⁶ Zaten, böyle bireylerin oluşturduğu bir toplulukta nizam ve intizam kendiliğinden var olacaktır. Buna karşılık kalp-zihin kederle hareket ettiğinde tonlar da keder verici olur. Kederli tonlar kötü notalardan oluşmuş demektir. Kötü notalardan oluşmuş melodi, bireye olumsuz bir şekilde etki eder ve onda olumsuz bir hava yaratır. Bozuk olarak da nitelendirilebilecek bu tür kötü müziğin sürekli olarak tekrarlanması hem bireysel hem de toplumsal açıdan pek çok olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Konfüçyüs'ün “Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar”³⁷ kitabında belirttiği üzere, olumsuz çağrışımlara neden olan bu tür müziğin sebebi olan fena notalar, insanların akıllarını bulandırarak merasimlerin yanlış ya da gelişigüzel gerçekleştirilmesine hatta zamanla terk edilmelerine; merasimlerin terk edilmesi ise kişilerin zihinsel gelişimlerinin engellenmesine ve sonuç olarak bireylerin tembel, mutsuz ve ruhsuz kişilere dönüşmesine neden olacaktır. Bu durumda dolaylı şekilde, ortaya mutsuz bireylerden oluşan mutsuz bir toplum çıkacak, devlet düzeni gereği gibi kurulamayacak hatta bir zaman sonra ahlaki ve siyasi çöküş baş gösterecektir.

³³ Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, 36.

³⁴ Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, 21.

³⁵ Yue, “Confucius On Music Education,” 129.

³⁶ Yazgan Yalkın, “Bilge İmparator Filozof Krala Karşı,” 129, 132, 134.

³⁷ Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, 34, 35.

1.2.3. Merasimlerin Önemi

Merasimler, Çin kültüründe müziğin en önemli kullanım alanlarından birini teşkil eder. Müziğin gücü, merasimler aracılığıyla kişiden başlayarak topluma yayılır. Merasimler; kişinin zihnini terbiye eder ve kendisini yetiştirip geliştirmesini ve çevresine karşı ciddi ve saygılı olmasını sağlar. Ciddi ve saygılı kişi, onurlu ve ağırbaşlı bir bireydir. Dolayısıyla, Konfüçyüs için bir ülkede hatta dünyada düzenin sağlanması, yani yönetilen toplumun iyi bir şekilde nizama sokulmasının yolu müzik ve merasimlerden geçmektedir. Müzik, bizim içimizde dingin yani ölçülü ve dengeli doğruluk içeren bir hareketlilik oluştururken, merasimler ise dış dünyada bir hareketliliğe sebep olur. Başka bir deyişle, müzik ahenk yaratırken, merasimler itaati sağlar. Nitekim, Konfüçyüs'e göre, bir toplumu oluşturan bireylerde içte ahenk ve dışta itaat sağlandığında kayıtsız duygulara kapılma ve hükümdara başkaldırma gibi olumsuzluklar söz konusu olamaz.³⁸ Konfüçyüs'ün "Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar"³⁹ kitabında, bu görüşünün Lun Yü'de "Müzik ve merasimlerin yolu açıldığında dünyada zorluk kalmaz" şeklinde ifade edildiği belirtilmiştir.

İnsan davranışlarını ve inançlarını derinden etkilediğine inandığı müzik ve merasimlerin asıl amacının, halkı eğitmek ve onlara iyi ve yüce duygular aşlamak olduğu görüşünden hareketle müzik eğitimine önem ve ağırlık veren Konfüçyüs'ün bu tutumundan açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi, evrendeki genel düzen ve ahengin (uyumun) temel unsuru olarak nitelendirdiği müzik ve müziğin uygulanma alanı olarak belirlediği merasimler aracılığıyla, içerisinde yaşadığı toplumu terbiye etmek, doğada var olan düzen ve ahengi toplum içerisinde de sağlamak gayesindedir.⁴⁰ Müzik, merasimler ile birlikte, hem inançta, yani gök ile yer arasında, hem devlette, yani hükümdar ile halkı arasında, hem de kişide, kişinin kendisi ile kalp-zihin arasında düzeni sağlayacaktır.

2. Günümüzde Eğitim ve Müziğe Verilen Önem

Antik Çağ'da Konfüçyüs'tan hemen sonra yaşamış olan büyük filozof Platon'un "Politeia" (Devlet)⁴¹ metinlerini okuduğumuzda, Platon'un da ideal yöneticinin, alacağı eğitimdeki en önemli derslerden ikisinin müzik ve beden eğitimi olduğunu belirttiğini görürüz. Platon;

"İşte, bu yüzdendir ki Glaukon, müzik en önemli eğitim aracıdır, çünkü ritim ve makam ruhumuzun derinliklerine kadar sokularak bizi çepeçevre sarar, ona soylu davranış kazandırır. İnsan doğru bir müzik eğitimi almışsa, ruhu da güzelleşir, aksi halde tersi olur."⁴²

diyerek, insan ruhunun eğitilmesinin, eğitimin asıl unsurlarından olduğunu ifade etmiştir.

Yakın geçmişe baktığımızda Atatürk, fikirlerin ve inkılapların yaygınlaşması, topluma mâl olması konusunda en etkin yolun sanat olduğunu vurgulamış, "sanatsız kalan bir milletin hayat damarlarından biri kopmuş olur" diyerek sanata verdiği önemi ifade etmiş ve müziği "hayatın neşesi, ruhu, sevinci ve her şeyi" olarak tanımlamıştır.⁴³

³⁸ Yazgan Yalkın, "Bilge İmparator Filozof Krala Karşı," 9.

³⁹ Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, 36, 46.

⁴⁰ Yazgan Yalkın, "Bilge İmparator Filozof Krala Karşı," 135, 136.

⁴¹ Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman. (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006).

⁴² Platon, *Devlet*, 401.

⁴³ "Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III" (Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997), 231, 232.

Eğitim kategorisinde eserler yazmış bir yazar olan Prof. Dr. Nurettin Fidan, kitabında, eğitim sürecini;

“Eğitim en genel anlamıyla insanları belli amaçlarına göre yetiştirme sürecidir. Bu süreçten geçen insanın kişiliği farklılaşır. Bu farklılaşma eğitim sürecinde kazanılan bilgi, beceri, tutum ve değerler yoluyla gerçekleşir.”⁴⁴

şeklinde tanımlamış ve bu süreçte kazanılacak bilgiler kadar becerilerin de önemini vurgulamıştır.

Müzik eğitimi kategorisinde akademik eserler yazmış popüler bir yazar olan Prof. Dr. Ali Uçan, müziği “Duygu, tasarım ve izlenimleri belirli bir amaç ve yöntemle, belirli bir güzellik anlayışına göre birleştirilmiş seslerle işleyip anlatan estetik bir bütündür.”⁴⁵ şeklinde, duyguların seslerle anlatılması olarak tanımlamış, buna benzer şekilde, yaratıcı drama yönteminin Türkiye’deki öncülerinden olan Prof. Dr. İnci San, müziğin aynı zamanda duyguların geliştirilmesinde de rolü olduğunu “Çağdaş eğitimin bir boyutu olan sanat eğitimi; görmeyi, işitmeyi, dokunmayı, tat almayı öğreterek yaratıcılık için gerekli olan kişisel duygu ve deneyimleri geliştirir.”⁴⁶ ifadesiyle vurgulamış, sanat eğitiminin çağdaş eğitimdeki yerini de belirtmiştir.

2.1. Müziğin Çoklu Zekâya Etkileri

Çoklu zekâ kuramını geliştiren Howard Earl Gardner, “Multiple Intelligences: The Theory in Practice”⁴⁷ başlıklı kitabında zekâyı, “Bir veya daha fazla kültürel yapıda değeri olan bir ürüne şekil verme ya da problemleri çözme yeteneği” olarak tanımlamıştır. Müziğin eğitimdeki rolünün önemini ve gerekliliğini, geliştirmiş olduğu çoklu zekâ teorisinde ifade eden Gardner, müziğin diğer zekâ alanlarına göre özel bir zekâ alanı olduğunu, daha duygusal ve kültürel bir ağırlığı olduğunu, bazı insanların organize olurken düşünmelerine ve çalışmalarına yardımcı olduğunu ve diğer zekâ alanlarının gelişmesinde rol oynadığını da ifade etmiştir. Araştırmacılar, Gardner’in çoklu zekâ kuramını doğrudan dikkate almadan çoklu zekâ kapsamında olan alanları detaylı olarak incelemişler ve müziğin bu zekâ alanlarındaki geliştirici etkilerini tespit etmişlerdir. Tespit edilen bu etkiler, alanlarına göre şöyle sıralanabilir.

2.1.1. Müzik Eğitiminin Sözel-Dil Zekâ Alanına Etkisi

Martin F. Gardiner, Alan Fox, Faith Knowles ve Donna Jeffrey tarafından 1996 yılında yapılan çalışmada⁴⁸ araştırmacılar, 2 ilköğretim okulundaki 8 sınıfta bulunan 96 öğrenciyi deney grubu ve kontrol grubuna ayırmışlardır. Dört sınıftan oluşan deney grubuna zenginleştirilmiş, sıralı, beceri geliştirici bir müzik programı uygulanmış, diğer 4 sınıftan oluşan kontrol grubuna ise standart bir müfredat uygulanmıştır. Yedi ay sonra, tüm öğrenciler standartlaştırılmış başarı testlerine sokulmuştur. Çalışmanın sonunda deney grubu öğrencilerinin okuma başarılarının, müzik programına katılmayan öğrencilerden çok daha yüksek olduğu saptanmıştır.

⁴⁴ Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Cantekin Matbaası, 2012), 4.

⁴⁵ Ali Uçan, *Müzik Eğitimi/Temel Kavramlar-İlkeler-Yaklaşımlar* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1997), 10.

⁴⁶ İnci San, *Sanat ve Eğitim* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985), 17.

⁴⁷ Bkz. Howard Earl Gardner, *Multiple Intelligences: The Theory in Practice, A Reader* (New York: Basic Books, 1993).

⁴⁸ Martin Gardiner vd., “Learning improved by arts training,” *Nature* sayı: 381 (Mayıs 1996): 284. <https://www.nature.com/articles/381284a0.pdf>

2.1.2. Müzik Eğitiminin Matematiksel-Mantıksal Zekâ Alanına Etkisi

Martin F. Gardiner, Alan Fox, Faith Knowles ve Donna Jeffrey tarafından 1996 yılında yapılan araştırmada⁴⁹ zenginleştirilmiş program uygulanan deney grubu öğrencilerinin, matematikte de önemli gelişme gösterdiği, diğer grup öğrencilerine göre %20 daha iyi performans gösterdikleri gözlemlenmiştir. Projeden sonraki iki yılın ardından bu oranın daha da arttığı tespit edilmiştir.

2.1.3. Müzik Eğitiminin Görsel-Uzaysal Zekâ Alanına Etkisi

Yapılan deneyde⁵⁰ kullanılan müziğin ismi ile anılan “Mozart Etkisi”, bir Mozart sonatını 10 dakika süre ile dinleyen 36 üniversite öğrencisinin, gevşeme talimatlarını veya sessizliği dinledikten sonraki uzaysal-zamansal görevde daha yüksek puan aldıkları bulgusuna işaret etmektedir. Bu etki, yaklaşık 10 dakika sürmüştür. Daha sonra gerçekleştirilmiş olan, 3 ila 12 yaşları arasındaki 701 çocuğu içeren 15 çalışmanın meta-analizi,⁵¹ müzik eğitimi verilen çocukların mekânsal-zamansal görevlerdeki kontrollerinin daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Müziğin insan zekâsı ve duyguları ve beyni üzerindeki etkileri çeşitli araştırmalara konu olmuş ve elde edilen sonuçlar bu etkinin pozitif yönde olduğunu doğrulamıştır. Elbette, müziğin birey üzerindeki bu pozitif etkisi, bireyin içerisinde yer aldığı topluma da aynı şekilde yansımaktadır. Bu hususu Yrd. Doç. Dr. Hakan Çuhadar, “Müzik ve Beyin” başlıklı çalışmasında “Müzik toplumla etkileşip bütünleşen sanatların başında yer alır. Bir milletin gelişmişlik düzeyini belirlemede müzik, önemli bir göstergedir. Toplumsal bir olgu olan müziğin geldiği nokta, toplumun geldiği noktayla paralellik gösterir.”⁵² şeklinde ifade etmiştir.

Sonuç

Özet olarak, Konfüçyüs’ün ahlak temelli öğretisinin asıl amacının, toplum içerisindeki iç karışıklıkların yanı sıra ahlaki, politik ve ekonomik çöküşün önlenmesini sağlamak olduğu ifade edilebilir. Bunun için bütün bireylerin erdemli birer insan olması gerektiğini savunan Konfüçyüs’e göre, erdemli insanlardan oluşan bir toplum, huzuru ve düzeni halihazırda barındırıyor olacaktır. Ona göre insanların erdemli olabilmelerinin tek yolu, onları en iyi şekilde eğitmektir. Konfüçyüs’e göre erdemli olarak nitelendirilebilecek bir kimsenin eğitimi ancak müziğin ve müziğin en önemli kullanım yeri olan merasim kurallarının öğrenilmesi ile tamamlanabilir. Merasimler, insanların zihinlerini fesat düşüncelerden arındırırken müzik, insanların kalplerini kötü duygulardan arındırır.

Öyle ki Konfüçyüs, müziğin makro kozmosta gerçekleştirdiği uyum işlevinin benzerinin mikro kozmosta da yani erdemli insan bedeni içinde söz konusu olduğuna inanmıştır. Nitekim müzik, ideal bir devlet, bu devlette varlık gösterecek ideal bir toplum ve her ikisinin gerçekleşmesinde asıl unsur olan ideal

⁴⁹ Gardiner vd., “Learning improved by arts training,” 284.

⁵⁰ Frances H. Rauscher vd., “Music and spatial task performance,” *Nature* sayı: 365 (1993): 611. <https://www.nature.com/articles/365611a0>

⁵¹ Lois Hetland, “Learning to make music enhances spatial reasoning,” *Journal of Aesthetic Education* 3/4, sayı: 34 (2000): 179-238. https://www.jstor.org/stable/3333643?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents

⁵² C. Hakan Çuhadar, “Müzik ve Beyin,” *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sayı: 2 (2008): 67-76. <https://dergipark.org.tr/pub/cusosbil/issue/4379/60036>

bireyin varlık bulması amacına bu şekilde hizmet edecektir. Tam da bu nedenle Konfüçyüs, merasimlerin ve müziğin en güzel ve geleneklere en uygun şekilde öğrenilmesi amacıyla şarkılar kitabını derlemiş ve bu kitabı eğitiminin merkezine yerleştirmiştir. Konfüçyüs öğretisinde bilmenin tek yolu düşünme ve hissetme değildir; kişi duyular yoluyla da bilgi kazanır.

Birey, müzik yaparken bedenini ve beynini bir bütün olarak kullanmaktadır. Müzik, mutlu ve iyi bireyler yetiştirmek için, eğitimsel açıdan ruhun mutluluğa ve iyiliğe ulaşması amacıyla kullanılan araç olmalıdır. Müzik ve müzik eğitimi gerek eğitim-öğretim sistemi planlamakla görevli ve yetkili olanlarca, gerek eğitim kurumlarınca çağımız koşullarına uygun olarak ele alınmalı ve düzenlenmelidir. Bu çalışma yapılırken, müziğin duygusal yönünden ziyade eğitimsel yönünü irdelenerek, müzik eğitimi bir amaç olarak değil, eğitsel bir araç olarak ele alınmalıdır.

Öncelikle, özellikle ilk ve orta öğretim kurumlarında müzik eğitimi, her öğrenci için zorunlu olmalıdır. Her öğrencinin bir müzik aleti ile ilgilenmesi mutlaka sağlanmalı ve öğrenciler müzik aleti çalmaya teşvik edilmelidir. Öyle ki müzikal yeteneği yetersiz olan öğrencilerin bile bir vurmalı müzik aletine eliyle vurmak suretiyle dahi diğerlerinin yaptığı müziğin temposuna ve dolayısı ile duygusal bütünleşmeye katılabileceği göz ardı edilmemelidir. Duygusal bütünleşmenin daha kapsayıcı bir şekilde gerçekleştirilmesi ve motivasyonun daha da güçlendirilmesi amacıyla konser programları oluşturulmalıdır. Her eğitim kurumu mutlaka bir bando takımı kurmalı ve milli bayram, o kuruma ait tarihi özel günler gibi her fırsatta oluşturulacak gösteriler ile kurumdaki tüm öğrenciler arasında, tıpkı bir maç sırasında aynı takımı tutan taraftarların yaşadığı coşku ve bütünleşme gibi bir araya gelmesi sağlanmalıdır. Bu tür etkinlikler, bireyler üzerinde Antik Çağ'dan beri değişmeyen pozitif etkiyi gösterecek ve başarılı eğitim ile ideal toplum oluşturulması yolunda önemli bir katkı sağlayacaktır.

Eğitim sisteminde müzik eğitiminin yeri ve önemi konusunda gelecekte Avrupa, Kuzey Avrupa ülkeleri, diğer Uzak Doğu ülkeleri ve hatta Yeni Dünya ülkeleri gibi diğer farklı kültürlerin filozoflarının görüşlerine ve eserlerine dayanılarak yapılacak araştırmalar, kültürlerarası bir teori inşa etme çalışmaları için ufuk açıcı olacağı gibi, artık tamamen küreselleşmekte olan dünyamızda çağdaş eğitim programlarında müziğe verilmesi gereken yer hakkında belirleyici olacaktır.

Kaynakça

- “Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III.” Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997.
- Çuhadar, C. Hakan. “Müzik ve Beyin,” *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sayı: 2 (2008): 67-76. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cusosbil/issue/4379/60036_
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Cantekin Matbaası, 2012.
- Gardiner, Martin F., Alan Fox, Faith Knowles and Donna Jeffrey. “Learning improved by arts training,” *Nature* sayı: 381 (Mayıs 1996): 284. <https://www.nature.com/articles/381284a0.pdf>
- Gardner, Howard Earl. *Multiple Intellegences: The Theory in Practice, A Reader*. New York: Basic Books, 1993.
- Hetland, Lois. “Learning to make music enhances spatial reasoning,” *Journal of Aesthetic Education* 3/4, sayı: 34 (2000): 179-238. https://www.jstor.org/stable/3333643?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents
- Ho, Wai-Chung. “Westernization And Social Transformations In Chinese Music Education 1895-1849,” *History of Education* 32, sayı: 3 (Mayıs 2003): 289-301.
- Konfüçyüs. *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*. Çeviren: Muhaddere Nabi Özerdim, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Konfüçyüs. *Konuşmalar*. Çeviren: Muhaddere Nabi Özerdim, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974.

- Konfüçyus. *The Book of Songs "Shi-Jing" The Ancient Chinese Classic of Poetry*. Çeviren: Arthur Waley, New York: Grove Press, 1996.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006.
- Puett, Michael and Christine Gross-Loh. *Yol (The Path)*. Çeviren: Ladin Arda, İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2016.
- Rauscher, Frances H., Shaw Gordon L. and Ky Catherine. "Music and spatial task performance," *Nature* sayı: 365 (1993): 611. <https://www.nature.com/articles/365611a0>
- San, İnci. *Sanat ve Eğitim*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985.
- Shih, Hu. *The Development of Logical Method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.
- Störig, Hans Joachim. *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*. Çeviren: Ömer Cemal Güngören, İstanbul: Yol Yayınları, 1994.
- Tan, Charlene. "Confucianism and Education" in *Oxford Research Encyclopedia of Education*, Editör: George W. Noblit, 1-18. New York: Oxford University Press, 2017.
- Tan, Leonard. "A Transcultural Theory Of Thinking For Instrumental Music Education Philosophical Insights From Confucius And Dewey," *Philosophy of Music Education Review* 24, sayı: 2 (2016): 151-169. <https://doi.org/10.2979/philmusieducrevi.24.2.03>
- Uçan, Ali. *Müzik Eğitimi/Temel Kavramlar-İlkeler-Yaklaşımlar*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1997.
- Wong, Marina. "A Comparison between the Philosophies of Confucius and Plato as Applied to Music Education," *The Journal of Aesthetic Education* 32, sayı: 3 (Sonbahar 1998): 111-112. <https://doi.org/10.2307/3333312>
- Xigin, Cai. *Wise Men Talking Series, Mencius Says*. Beijing: Sinolingua Press, 2007.
- Yazgan Yalkın, Erden Miray. "Bilge İmparator Filozof Krala Karşı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 6 (Ocak 2017): 121-151. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/temasa/issue/27577/292480>
- Yazgan Yalkın, Erden Miray. *Antik Çağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları, Çin Felsefesi ve Mantık Bilimi-1*. İstanbul: Demavend, 2017.
- Yue, Ji. "Confucius On Music Education," *Nebula* 5.1/5.2, (Haziran 2008): 128-133. <http://www.nobleworld.biz/images/Yue.pdf>
- Yu-Lan, Fung. *A Short History of Chinese Philosophy*. Çeviren: Derk Bodde, New York: Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1966.

Çocuklarla Felsefenin Eleştirisi

Rabia Dirican¹

ORCID: 0000-0002-3851-5726

DOI: 10.55256/TEMASA.1024858

Öz

Alanyazında çocuklar için felsefe, çocukluk felsefesi ya da çocuk felsefesi gibi farklı isimlerle anılan çocuklarla felsefe, son yıllarda sıklıkla gündeme gelen bir eğitim etkinliğidir. Ancak popülerleştirilen pek çok kavramda olduğu gibi çocuklarla felsefede de bir takım yanlış yargıların, meseleyi esas amacından çıkararak 'moda' haline getiren yanlış algıların mevcut olduğu düşünülmektedir. Eğitimin, özellikle de felsefe gibi bir gelenek işi olan eğitimlerin yeni olana değil gelenekli olana yaslanması; moda değil kalıcı olması önemlidir. Çocuklarla felsefe algısındaki yanlışları tespit etmek amacıyla kaleme alınan bu makalede; çocuklarla felsefenin yeni bir kavram olduğu yanlışlığı, amacın saptanmadan yöntemine geçilmesinin yanlışlığı, çocuklarla felsefeye dil gelişimini, bilişsel gelişimi, yaratıcılığı, ahlak gelişimini desteklemek gibi yüzeysel amaçlar belirleyerek bilgelik tanımından uzaklaşılması ve felsefenin eğitimde araçsallaştırılması, çocuklarla felsefenin oldukça kısa süreli kurslarla ticari amaçlı yapılması ve çocukların doğuştan filozof olduğu yanlışları tartışılmıştır. Sonuç olarak çocuklarla felsefenin üç ayağını oluşturan insan, felsefe ve eğitim tanımları irdelenmiş, çocuklarla felsefe eğitiminin bu tanımlar etrafında şekillenmesi gerektiği düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Eğitim, Çocuklarla Felsefe, Çocuklar İçin Felsefe, Çocuk Felsefesi.

Criticism for Philosophy with Children

Abstract

Philosophy with children, which is known by different names such as philosophy for children, childhood philosophy or children's philosophy in the literature, is an educational activity that has come to the fore in recent years. However, as with many popularized concepts, it is thought that there are some misconceptions and misperceptions about philosophy with children that make the issue fashionable by removing it from its main purpose. Education—especially education, which is a tradition like philosophy—must be based on the ancient rather than the new; it is important that it is permanent, not fashionable. In this article, which was written in order to identify the mistakes in the perception of philosophy with children; the misconception that 'philosophy with children is a new concept', it is wrong to 'go to the method without determining the purpose', 'moving away from the definition of wisdom by determining superficial goals such as language, cognitive, creativity, moral development with children and instrumentalizing philosophy in education', 'making philosophy with children for commercial purposes with very short courses', and that 'children are born philosophers' misconceptions are discussed. As a result, the definitions of human, philosophy and education, which constitute the three pillars of philosophy with children, were examined and it was thought that philosophy education with children should be shaped around these definitions.

Key Words: Philosophy, Education, Philosophy with Children, Philosophy for Children, Children's Philosophy.

¹ Arş. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü. rabiadirican@gazi.edu.tr
temaşa #17 ● Haziran 2022

Giriş

Alanyazında çocuklarla felsefe, çocuklar için felsefe ya da çocuk felsefesi gibi kavramlar, aralarında bazı farklar olmakla birlikte genellikle çocuklarla birlikte felsefe yapmak, onlara felsefi tutum konusunda örnek olmak ya da bir yetişkin rehberliğinde felsefi mesele ve kavramları tartışmak anlamında kullanılmaktadır. Çocuklarla felsefe hem çocukluk tarihini, hem eğitimi, hem de felsefeyi bir araya getiren kavşak noktasıdır. Dolayısıyla çocuklarla felsefe yapabilmek, bir entelektüel birikimi, felsefi donanımı ve eğitim pratiğini gerektiren özel bir uzmanlık alanıdır. Çocuklarla felsefe denilince genellikle felsefe tarihindeki bilgilerin, ekol ve filozofların aktarıldığı bir eğitim çeşidi akla gelebilir. Ancak çocuklarla felsefe; felsefi tutum, sorgulama ve tartışma becerilerinin kendine özgü yöntemlerle ve eğitimcinin model olmasıyla kazandırılmaya çalışıldığı bir birlikte düşünme sürecidir. Çocuklarla yapılan felsefe etkinliklerinde bilgi naklinden çok kişinin o bilgiyi kullanarak kendini inşa edeceği, varoluşunu gerçekleştireceği bir amaç söz konusudur.

İnsan, içinde bir olgunlaşma isteği ve potansiyeliyle dünyaya gelir ve farkında olsun ya da olmasın, bu potansiyel açılmak ister. İnsanın olgunlaşma potansiyelini açacak olan disiplinlerden biri –belki de en önemlisi- felsefedir. Felsefe, insandaki bilme ve tanıma isteğinden doğmakta, aynı zamanda bu ihtiyacı yeniden kurgulayarak dinamik bir oluş süreci yaratmaktadır. Bu süreci yaratırken var olandan çıkar (ontoloji), bilgiyi kullanır (epistemoloji) ve etiğe (aksiyoloji) varmak ister. Bu bağlamda felsefenin nihai amaçlarından biri, değer aktarımıdır ve bu noktada felsefenin amacı, eğitimin amacı ile birleşir. Eğitim eskiden olduğu gibi şimdi de temelde kişiyi etik değerlere bağlı, karakter sahibi bir varlık haline getirmek amacıyla hareket eder. Aynı şekilde, bugün dünyanın felsefeden beklediği temel katkı, değerlerin fark edilmesi ve insanca bir düzenin kurulabilmesi için bilinç yaratmasıdır.² Felsefenin yüzyıllardan beri bir değer edinimi ve olgunlaşma yolu olarak benimsenmesi, onu eğitim sahasına taşımayı da gerekli kılmış; aslında felsefe ile eğitimin her zaman iç içe olduğu gerçeği son yıllarda daha da belirginlik kazanmıştır.

İnsan, hem kendisi eğitilmek isteyen hem de eğitilmesi diğer insanlar tarafından arzu edilen bir varlıktır. Yüzyıllardır felsefenin gündeminden düşmeyen “Ben bu dünyaya neden geldim?” sorusu örtük olarak eğitimin de tetikleyicisidir ve bu soruya verilen cevap, kişinin varoluşunu inşa edeceği zemindir. İnsan, onu yaşamdaki amacına götürecek olan eğitim sürecine aslında dünyaya gözünü açtığı andan itibaren dahil olur ve eğitim, kestirmesi olmayan uzun bir yoldur. Ancak insan, bilmek için öğrenmeye; öğrenmek için ise soru sormaya muhtaçtır. Kimi zaman hayvanlara da –sirklerde olduğu gibi- insanlar tarafından doğasına ait olmayan birtakım şeyler öğretilse de bu, hayvanın varlık amacı ve gerekliliği değildir. Ancak insanın içindeki açılmayı bekleyen olgunlaşma potansiyeli, onu ister istemez soru soran, merak duyan, gözlem yapan bir varlık haline getirir.

Bayraktar’a göre unutulmaması gereken en temel husus, ‘insan gerçeği’dir; zira insan, herhangi bir nesne değildir.³ Kendini seçen ve gerçekleştiren yegâne varlık olarak insan, bir bilinç geliştirir. Seçimlerinde hürdür ve hür olması dolayısıyla da sorumludur. İnsanın sorumlulukları genellikle yetişkinlik çağına girmesi ile gündeme gelmekle birlikte bir insan numunesi olarak ‘çocuk’ da doğumundan itibaren potansiyel olarak birtakım sorumluluklara tabidir. Gelişim kitaplarında çocuğun özel gereksinimleri olan birey olarak tanımlanıyor olması onun her şeyden önce bir ‘insan’ olduğu ve insan olması dolayısıyla da hür ve sorumlu

² Levent Bayraktar, *Felsefe ile* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014), xii.

³ Bayraktar, *Felsefe ile*, xiii.

olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu bağlamda çocuğa verilecek olan felsefe eğitiminde hürriyet-sorumluluk dengesi kurulmalı; çocuğun yalnızca özgür değil aynı zamanda –belki özgür olmasından daha önce- eylemlerinden, davranışlarından ve dahi düşüncelerinden sorumlu olduğu ona fark ettirilmelidir. Sorumlu bir varlık olduğunu hissetmesi onu evrene, tabiata, kendine ve diğer insanlara karşı duyarlı hale getirir. Felsefenin temel fonksiyonlarından biri de çocukta, canlı-cansız tüm varlıklara karşı böyle bir hassasiyet oluşturmaktır. Bu bakımdan çocuklarla felsefe, bir anlamda da bilinç, sorumluluk, farkındalık ve tutum eğitimidir.

Tutum, kabiliyet ile bilginin birlikte işe koşulmasıyla edinilen, bilgiyi de içine alarak aşan, içselleştirilmiş ve hal edinilmiş düşünce ve davranışlar bütünüdür denilebilir. Felsefi tutum edinmeye gayret eden kişi, dünya sorunları karşısında bir tavır alabilir, kendinin kim olduğunu, bu dünyada ne için var olduğunu araştırabilir ve çevresiyle yakın ilişkiler ve diyaloglar geliştirebilir. Böylece eğitimin gerçek amacının da temelde ‘başarma’ arzusu değil bir ‘var olma’ ve kendini ‘var kılma’ edimi olduğu söylenebilir.

Eğitim içerisinde her parça bütünü ilişkilidir ve felsefe, bu bütünü görmeyi, bütünü kavramayı arzu eder. Hiçbir ders aslında felsefeden bağımsız değildir; hayatın her sahasına felsefe ile bakmak mümkün olduğu gibi her dersin de açık veya örtük felsefi bir temelinin olduğunu düşünmek mümkündür ve insan, bütün manzarayı ancak felsefi bir yaklaşımla kavrayabilir. İlkokuldan üniversiteye kadar her bir ihtisas alanı çoğunlukla yalnızca kendi içerisinde araştırmalarını ve eğitimini yürütür. Birbirinden kopuk gibi duran parçalara anlam ve değer katmak, hatta eğitimin farklı kademelerinde öğrenilen bilgileri sistemli ve bütünlüklü olarak tahlil etmek, felsefi bir bakış ile mümkündür. Şüphesiz felsefe, bir yetkinleşme, olgunlaşma yoludur.

İnsanın ufkunu açan doğasıyla felsefe, aynı zamanda bir hürriyet imkânı ve şahsiyet inşası alanıdır. Yalnızca hakikat arayışı için yapılan felsefenin, beraberinde elbette ki kişisel mutluluk, toplumsal refah ve insani kalkınmışlık getirmesi umulur. Nitekim tarih boyunca felsefe yapılan toplumların refah düzeyinin genellikle yüksek olduğu görülür. O bir muhatap olma ve muhatap alınma, diyalog kurma, düşünme ve düşündüklerini ifade edebilme, kısacası bir birlikte var olma etkinliğidir. Bu birlikte var olma etkinliği, aynı zamanda başlı başına bir eğitim yolu olarak düşünüldüğünde onun köklü bir uğraş olduğu, eğitim ile olan ilişkisinin yüzyıllardır süregeldiği anlaşılır. Son yıllarda bu ilişkinin ‘çocuklarla felsefe’ adı altında gündeme getirilmesi, unutulmakta olan bir hakikati gün yüzüne çıkarmak ya da betimlemek için yeni bir soluk sayılabilir.

Taşdelen, çocuklarla felsefeyi “felsefi bilgi ve kavramların öğretildiği bir felsefe eğitimi değil, yaratıcı, esnek ve eleştirel düşünme becerilerinin yaşama tutumu olarak verildiği, kendine özgü yöntem ve tekniklerle bu becerilerin kazandırılmaya çalışıldığı bir düşünme eğitimi”⁴ olarak tanımlar. Gareth Matthews, *Çocukluk Felsefesi* adlı kitabında, 3-7 yaş arasındaki çocukların felsefeye kendiliğinden yönelmiş bir zihne sahip olduğunu ve bu nedenle felsefe eğitimi için en ideal dönemin ilk çocukluk yılları olduğunu ileri sürer. Ona göre çocuğun yaşı ilerledikçe sorular daha seyrek ortaya çıkmaya başlar ve böylece felsefe çocuğun yaşamında arka plana itilerek durağanlaşır.⁵ Alanyazında benzer tanımlara rastlamak ve çocuklarla felsefenin, genel hatları itibariyle çocuğun doğuştan sahip olduğu doğal merak duygusunu canlı tutmaya yarayacak ve onu yeni sorgulamalara teşvik edecek bir etkinlik türü olarak algılandığını görmek mümkündür. Ancak çocuklarla felsefe yazını, bazı yanlış bilgi ve yorumları da beraberinde getirmiş, aşırı genellemeci tutumlarla çocuklarla felsefenin birkaç kişinin ürettiği yeni bir kavram olduğu yanılgısına düşülmüştür. Eğitim içerisinde pek çok

⁴ Vefa Taşdelen, “Çocuk Kültürü Bağlamında Çocuklarla Felsefe,” *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 2(4), (2017): 7.

⁵ Gareth Matthews, *Çocukluk Felsefesi*, çev. Emrah Çakmak. (İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları, 2000), 22.

popüler eğilimde olduğu gibi çocuklarla felsefede de bir takım yanlış algılar, yanlış bilgi ve genellemeler olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada çocuklarla felsefe konusundaki yanlışlar nelerdir, çocuklarla felsefenin amacı nedir ve çocuklarla felsefe aslında nedir ya da ne olmalıdır sorularına cevap aranacaktır.

1. Çocuklarla Felsefe Nedir?

Çocuklarla felsefeyi daha iyi anlayabilmek için öncelikle sorulması gereken üç soru vardır:

- 1) İnsan nedir?
- 2) Felsefe nedir?
- 3) Eğitim nedir?

‘İnsan’, felsefenin ve eğitimin öznesidir; bu nedenle şüphesiz bir merkez ve kesişim noktasıdır. Çocuğun her şeyden önce bir insan yavrusu olduğu gerçeğinden hareketle, çocuklarla felsefeye bir çerçeve çizilebilir için, ‘insan nedir ya da çocuk nedir?’ sorusu, belki de cevap aranması gereken ilk sorudur. Bir insanın doğumu, bir imkanlar silsilesinin doğumu demektir. O nedenle hiçbir çocuk önemsiz değildir ve her çocuk kendinden önceki yanlış gidişatı değiştirebilecek aksiyon gücüne sahiptir. Modern pedagoji, çocukluğu daha çok gelişim üzerinden açıklar ve çocukluğun bazı özel ihtiyaçları olan bir dönem olduğunu düşünür. Nitekim Türkiye’de uygulanan okul öncesi eğitim programı, gelişim temelli bir programdır. Çocukluğun gelişim üzerinden tanımlanması ve çocuk eğitiminde gelişimin merkeze yerleştirilmesi, birtakım sorunları da beraberinde getirmekte, her şeyden önce bir ‘insan’ olan çocuğu bambaşka bir dünyada yaşıyormuşçasına ayrıcalıklı bir varlık yapmaya çalışmaktadır. Çocukluğa özgü gelişimsel ihtiyaçların olduğu kabul edilebilir bir gerçektir, ancak ontolojik anlamda düşünüldüğünde önce çocuğun ve çocukluğun ne olduğunu geniş bir perspektiften tanımlama, bütün olarak algılama ihtiyacı vardır. Buna tek kelimeyle cevap vermek gerekirse, çocuk; bir insan yavrusudur ve insana ait niteliklerin tamamı çocukta yeti olarak mevcuttur. Böylece insan nedir sorusuna cevap aramadan, insanı tanımlamadan çocuğun gelişimsel ve eğitimsel ihtiyaçlarını saptamaya çalışmak, bir metot hatası gibi durmaktadır.

İnsan nedir sorusuna sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih ya da tıp gibi çeşitli bilim dallarının içerisinde cevap vermek mümkündür. Ancak her bilim dalı, insanı kendi sahası itibarıyla tahlil edecek ve onu sınırlandıracaktır. Örneğin tıp bilimi, insanın daha çok bedeni ve beden sağlığı üzerine yoğunlaşır. Sosyoloji onun toplumsal yönünü; psikoloji ise bireysel yönünü inceler. İnsan nedir sorusuna eğitimde işe yarar bir cevap ise, yine felsefede aranmalı, felsefenin bütünlüklü bakış açısı ile insan üzerine düşünülmelidir. Sokrates’ten beri insan üzerine düşünen felsefe, tarih boyunca bu soruya pek çok cevaplar üretmiş, hatta felsefi antropoloji denilen bir alan ihdas etmiştir. İnsan, içinde bulunulan çağa, yaşam koşullarına göre değişen ve ilk insandan beri değişmeyen yönleriyle bir zıtlar birliğidir ve kompleks bir varlıktır. Bu nedenle insan nedir sorusuna bir çırpıda cevap vermek mümkün olmadığı gibi felsefe tarihinde dahi net bir ortak tanım bulmak güçtür. Ancak felsefede her konuda olduğu gibi insan konusunda da cevaplardan çok sorular önemlidir ve eğitim adına mühim olan da insan nedir sorusuna dikkat çekilebilmiş olmasıdır.

İnsan, doğası gereği bilmeyi arzu eden bir varlıktır ve felsefe, onun bu en tabii isteğine cevap vermek üzere kurulmuş bir yol, bir terbiye çeşididir. Aristoteles, ünlü yapıtı Metafizik’e, ‘bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler’ cümlesi ile başlar. Gerçekten de insanı insan yapan en önemli özelliklerden biri, onun kendini

çevreleyen dünyayı, içinde yaşadığı toplumu, geçmişini ve bütün yanları ile bizzat kendisini bilmek istem-esidir.⁶ Ancak öte yandan “İnsan, sadece bilen bir varlık değil, aynı zamanda eyleyen, gayeleri olan, değer atfeden, kendini gerçekleştirmek isteyen bir varlıktır. Bütün bu hususiyetler, insanın ister istemez felsefe ile karşılaşmasını ve buluşmasını zorunlu kılmaktadır.”⁷

Eğitimle ilişkilendirerek bir tanım yapmak gerekirse felsefe; insanın varoluşuna temel ve zemin teşkil eden, nihai hedefi bir ahlak kişisi olmak olan insanın diğer canlılardan ayrılan o cevherini (aklını), duygularını ve iradesini eğiterek onu kendine ve topluma kazandırmayı vaat eden üst düzey bir yaşama biçimidir. Felsefe, çoğunlukla bir akıl etkinliği olarak düşünülse de Bergson, Sühreverdi gibi felsefede sezgiyi ön plana çıkararak filozoflar da mevcuttur. Felsefe, insanın belki de eğitime en muhtaç yönünü; aklını ve sezgilerini eğitmeyi amaç edinir. Eğitilmiş bir akıl ve sezgi ile insan, teknoloji üreten, kendini ve insanlığı ahlaki bakımdan olgunlaştırarak toplum refahının artmasına gayret gösteren bir özne haline gelir. Bu bakımdan felsefe, kişiliğin ve medeniyetin temelindeki itici güç, insana özgü ve insan yaşamına ait maddi-manevi terbiye edici ve yokluğu telafi edilemez bir eğitim çeşididir.

Eğitim ile felsefenin iç içe geçmiş halde birbirlerini destekleyen yapıda oldukları görülür. Bu, yalnızca amaç birliği değil aynı zamanda bir insan birliğidir; felsefenin de eğitimin de öznesi ve tahakkuk ettiricisi insandır. O halde üçüncü soruyu sormakta fayda vardır: eğitim nedir?

Üniversitelerde okutulan bir eğitim kitabına bakıldığında eğitimin çoğunlukla “Bireyin davranışlarında kasıtlı ve istendik değişiklik oluşturma süreci” olarak tanımlandığı görülür. Bu tanım felsefi olarak deşifre edildiğinde kavramların kapsayıcı olmadığı ve yalın kaldığı söylenebilir. ‘Birey’ kelimesinin kişisel farklılıkları ve şahsiyeti içine alamayan, yalnızca sayısal bir değer ifade eden kısırlılığı; ‘kasıtlı’ ve ‘istendik’ kelimesinin kime göre istendik olacağına dair belirsizliği, kriter ve otorite eksikliği, ilk planda görülen kavram darlıklarıdır. Özellikle kasıtlı ve istendik ibarelerindeki belirsizlik, eğitimi bir çıkmaza doğru sürükleyebilir. Örneğin Nazi askerlerinin eğitiminde de bir kasıtlı ve istendik davranış biçimi vardır, ancak onlara göre istendik olan davranışlar insanlık yararına olmayıp tam tersine bir amaç ile hareket edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir ibarenin eğitimin tanımında bulunmasının doğruluğu tartışmaya açıktır. ‘Davranış değişikliği’ ifadesi ise, insanı davranışa indirgeyen maddeci ve pozitivist teorilerin yine insana biçtiği dar kalıplardan biridir. İnsan, davranıştan çok öte bir varlıktır; akıl, his, muhayyile, irade, düşünce, ruh da insana ve dolayısıyla eğitime dahildir. Eğitimin amacı, davranış değişikliği olur ise evrenin en kıymetli canlısı sığ bir açıklamaya indirgenmiş olacak, yarım bırakılacaktır.

Davranışların temelinde düşünce, düşüncenin ise temelinde kavramlar vardır. Bu açıdan konuyu felsefe eğitimine bağlamak gerekirse, çocuklara kendi eğitim süreçleri, eğitimin ve insanın ne olduğuna dair bilinç ve farkındalık kazandıracak olan şey, yine felsefedir. Felsefe, çocuğun zihninde iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ve güzeli çirkinden ayırt edecek bir filtre görevi görür. Aksi takdirde insanı gözlemlenebilir davranışlar ile sınırlamak, onu yalnızca etki alan bir varlık haline getirir. Oysa insan aynı zamanda tabiata, topluma, evrene, medeniyete ve hatta kendi eğitim sürecine bizzat etki eden aktif bir varlıktır. O, aynı şartlara tabi tutulduğunda aynı tepkimeyi verecek bir deney kimyasalı değildir. Eğitim bunlar olmadığına göre, o halde eğitim nedir?

⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2011), 1.

⁷ Levent Bayraktar ve Rabia Dirican, “Prof. Dr. Levent Bayraktar ile Çocuklar için Felsefe ve Türkiye’de Felsefe Algısı/Eylemi Üzerine Söyleşi,” *Çocuk ve Medeniyet* 2(4), (2017): 195.

Söz konusu insan ve eğitim olduğunda hemen her tanım bir şeyleri dışarda bırakma ve eksik kalma ihtimali taşımakla birlikte eğitim yine de üzerinde düşünülmesi, ne olduğunun tanımlanmaya çalışılması gereken bir kavramdır. Eğitim; beden muhtaç olduğu en sağlıklı yaşama, aklın muhtaç olduğu en tutarlı bilgiye ve ruhun muhtaç olduğu ahlaki değerlere götüren bir olgunlaşma sürecidir denilebilir.

Whitehead, eğitimin ilmi ve mantıki yönünü açıklarken, faydalı bir şekilde kullanılmayan fikirlerin katı surette zararlı olduğunu söyler. Bir fikri faydalı kılmak için ise o fikri hisle sezmiş; duygular, arzular, ümitler ve diğer düşüncelerle bağlantı kurmak gerekmektedir.⁸ Bu bağlamda eğitimin sadece bir bilgi yükleme etkinliği ve salt bir akıl işi olmadığı açıktır. İnsanın irade, duygu, sezgi gibi diğer yetileri de işe koşulmakta, hatta tek bir açıdan yapılan eğitimin fayda yerine zarar getireceği Whitehead tarafından belirtilmektedir. İnsana ait yetilerin canlandırılması demek, bir bakıma da felsefenin eğitime dahil edilmesi, çocuğun edindiği bilgiler üzerine dönüp düşünmesi, diğer bilgileri ile bağlantı kurması ve neticede hayata, olaylara, kendine ve topluma bütünlüklü bakabilmesi anlamını taşır. Ayrıca eğitimin sadece bir bilgi edinme süreci olamayacağı; onu davranış değişikliğine indirgemek ne kadar yanlış ise yetilerinin geliştirilmesi, bilme şevki ve heyecanı uyandırılması, düşünce pratikleriyle zihninin canlı tutulması, kendi kararlarını alabilme ve değerlere sahip çıkabilme durumlarının geri plana atılmasının da o kadar sakıncalı olacağı düşünülmektedir.

2. Çocuklarla Felsefe Ne Değildir?

Yanlış 1: “Çocuklarla felsefe yeni bir kavramdır.”

Literatürde çocuklarla felsefe etkinliklerinin 1970’lerde Amerikalı profesör Mathews Lipman tarafından başlatıldığı gibi genellemelere rastlanmaktadır. Özellikle Türkçe kaynaklarda –belki de çeviri hatasından dolayı- çocuklarla felsefe etkinliklerine başlangıç olarak Lipman’ın teorisini geliştirme tarihi, 1970 verilir. Lipman’ın bir teorisyen olduğu ve ‘çocuklar için felsefe’ adında bir yöntem geliştirdiği doğrudur; ancak bu durum, Lipman’ın çocuklarla felsefe yapan ilk kişi olduğu anlamına gelmemektedir. Taşdelen’e göre felsefede hiçbir şey yeni değildir ve bu, iyi bir şeydir. Eski olmak, geleneği olmak tarih içinde bir süreci ve birikimi olmayı ifade eder. Bu açıdan çocuklarla felsefenin kökeni, çocuklarla oynamayı büyüklerle site yönetmeye tercih eden Herakleitos’a kadar geri götürülebilir. Herakleitos’un yetişkinler arasındaki gevezeliklere tahammül edemeyerek çocuklarla birlikte Artemis Tapınağı’nda aşık oynadığı⁹ ve 121. Fragmanda Efeslilere seslenerek “size yakışan kendinizi asmanız ve kenti çocuklara terk etmenizdir”¹⁰ diyerek çocukları adil bulduğu için yücelttiği görülmektedir. Aynı şekilde Sokrates’in gençlerle oluşturduğu canlı ve etkili diyaloglar, çocuklarla felsefenin de en güçlü ve sahih şekilde kurulduğu noktayı işaret eder.¹¹ M.Ö. 400’lerde yaşamış Sokrates, agoraya (meydana) çıkarak gençlere, çocuklara, yetişkinlere sorular sorarak onları düşünmeye teşvik etmiştir. Bu, aynı zamanda yaşamın içerisinden felsefe yapmak, kişinin kendi varoluşundan hareket etmek anlamını da içerir.

Sokrates’e göre insan, doğuştan zihninde muhtevalı bilgilerle dünyaya gelir. -J. Locke daha sonra, Sokrates’ten farklı olarak, insan zihninin boş bir levha olduğunu söyleyecektir.- İnsan zihni bilgilerle doludur, ancak insan, dünyaya geldiğinde bunları unuttur. Buna göre öğrenme, aslında bir hatırlamadan ibarettir ve

⁸ Alfred North Whitehead, *Eğitimin Gayeleri*, çev. Sofi Huri. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 3.

⁹ Fahri Alpyürür, “Herakleitos Neden Çocuklarla Oyun Oynardı?,” *Bahçe Edebiyat ve Düşünce Dergisi* 2, (2021): 17.

¹⁰ Bkz. Herakleitos, *Fragmalar*, çev. Cengiz Çakmak. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009).

¹¹ Vefa Taşdelen, *Felsefe Kültürü* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 117-118.

nitekim Sokrates, kendisini bir hatırlatıcı olarak görevlendirir. Bugün çocuklarla felsefe eğitiminde Sokratik metot olarak yerini bulan mayotik yöntem, ‘insanın zihnindeki bilgileri çıkarmak için doğru soruyu sormak’ anlamı taşır. Dolayısıyla çocuklarla felsefe yapmak isteyen bir eğitimcinin yapacağı şey, Sokrates’in yaptığından başkası değildir. Eğitimci, tıpkı Sokrates gibi doğru soruyu sorarak çocuğun zihnindeki bilgileri gün yüzüne çıkarmalı, bilip de unuttuklarını ona hatırlatmalıdır. Platon, Menon Diyalog’unda Sokrates’e yöneltilen “Bizim öğrenmediğimizi, öğrenme dediğimiz şeyin bir anımsama olduğunu söyledin. Bu nasıl oluyor, bana öğretebilir misin?”¹² sorusu üzerine Sokrates’in meşhur, köleye geometri problemi çözdürmesi hikayesini tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır. Nitekim Platon’un diğer diyaloglarında da Sokrates’in çoğunlukla soru-cevap şeklinde giden sorgulama/sorgulatma metodu açık bir şekilde görülür. Sokratik tavrı öğrenmede Platon’un diyalogları, bir ipucu kitabı olarak okunabilir ve Sokrates’in çocuk sayılabilecek gençlerle yaptığı diyaloglar göz önüne alındığında çocuklarla felsefenin yeni bir şey olmadığı yargısına varılabilir.

Öte yandan felsefe, kelime anlamı itibariyle düşünüldüğünde onun ilk tanımı ‘hakikat sevgisi’dir ve Fransız düşünür Guenon’a göre hakikat hiçbir zaman yeni olamaz; zira o, insan zihninin ürünü değildir.¹³ Bu nedenle Yunan düşünürleri sophos (bilge) adını kullanmak yerine kendilerine mütevazi bir şekilde philosophos (bilge sever) demeyi tercih etmişlerdir. Kendini filozof (bilge sever) olarak nitelendiren ilk kişi Pisagor, felsefeyi salt teorik kaygılarla gerçekleştirmemiş, onu aynı zamanda bir yaşam tarzı olarak görmüştür.¹⁴ Felsefe tarihi, insanlığa neyi gösteriyorsa çocuklarla felsefeyi de o bağlamda düşünmek, çocuklarla felsefeyi felsefenin anlamı, mahiyeti ve tarihinden ayrı konumlandırmamak daha doğru bir tavidir. Felsefe, en temelde bir akıl etkinliğidir ve akıl, insanın sonradan kazandığı bir yeti değildir. İnsanlık tarihinin en başından itibaren insan, akıllı bir varlık ve akıllı olması dolayısıyla da soru soran bir varlıktır. Bu bağlamda felsefe ya da çocuklarla felsefenin yeni bir uğraş olduğunu düşünmek, felsefe tarihindeki gerçeklerle çelişen bir bilgi gibi görünmektedir.

Yanlış 2: “Çocuklarla felsefede en önemli şey hangi yöntemin kullanılacağıdır.”

Felsefi düşüncenin kendi içerisinde takip ettiği bir sistem vardır ki bu sistem, öncelikle ‘neden?’, ‘niçin?’ sorularına cevap aramakta, yapılacak eylemin amacını ve metafizik değerini ortaya koymaya yönelmektedir. Neden ve niçin sorularına tatmin edici bir cevap verildikten sonra ise, kişiyi yönetime götüren ‘nasıl’ sorusuna cevap aranabilir. Bir başka deyişle genel metodolojiye göre önce ‘amaç’ saptanır, sonra ‘yöntem’ belirlenimi yapılır. Ancak Türkiye’de genel bir kanı olarak çocuklarla felsefe araştırmalarının öncelikle ve çoğunlukla yöntem sorunu üzerine eğildiği; öğretmenlerin nasıl eğitileceği, çocuklarla felsefe yaparken nasıl bir yol izleneceği, hangi yöntemlerin kullanılacağı, -hatta felsefenin doğasına aykırı bir önceden belirlenmişlikle- hangi soruların sorulacağı gibi metodik hususlara değinildiği görülür.

Çocuklarla felsefe yaparken, eğer felsefenin içinden hareket edilecekse –ki öyle olmalıdır- ilk planda yapılması gereken şey, çocuklarla felsefenin niçin yapılacağı sorusuna mantıklı ve tutarlı bir cevap vererek onu sağlam bir zemine oturtmaya çalışmak olacaktır. Felsefe, her şeyden önce varlıkların nedenini sorgulayan bir düşünce eylemidir; nasıl sorusu ise daha çok bilimi ilgilendirir. Felsefe yapmaya çalışırken bilim kalıpları içinde sıkışmak gibi bir yanılgıya düşülmemelidir, felsefenin özgür ve bütünlüklü sorgulama eylemlerinden

¹² Eflatun, *Menon* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1942), 28.

¹³ Bkz. Mustafa Tahralı, *Çağ ve Hakikat, Rene Guenon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018).

¹⁴ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Bursa: Asa Yayıncılık, 2011), 49.

yararlanılmalıdır. Bilim, dünyayı, evreni, insanı algılamak için dar bir alanda derinlemesine çalışırken felsefe, bilimin parça parça ettiği varlığı geri toparlayarak bütünü görmeyi arzu eder. Bu haliyle felsefenin bir üst bakış olduğunu ve nihai manzarayı aradığını söylemek yanlış olmaz. Çocuklarla felsefe çalışmalarında altı çizilmesi gereken hususlardan biri, bunun her şeyden önce bir ‘felsefe’ eylemi olacağı ve felsefenin doğasına sadık kalarak yapılması gerekliliğidir.

Bu noktada felsefe bilmeyen, felsefi düşünceye aşina olmayan veya tartışma pratiği olmayan bir kişinin çocuklarla felsefe etkinliklerini yürütüp yürütemeyeceği sorunu gündeme gelmektedir. Çocuklarla felsefe yapacak olan eğitimci, yeni bir şey öğretmekten ziyade çocuğu felsefi tavır ve düşünme şekline aşina kılmalı, tıpkı felsefenin tanımında olduğu gibi ona hakikati arama sevgisi aşılayabilmelidir. Çocuklarla felsefenin amacı felsefe tarihindeki filozofları, düşünce ekollerini ezberletmek ya da öğretmek olmadığı gibi felsefe tarihi, felsefe yapmak için zengin bir sahadır; ancak amaç değildir. O halde çocuklarla felsefenin amacı nedir? Genel anlamda felsefenin amacı ne ise çocuklarla felsefenin amacının da aynı olduğunu söylemek mümkündür.

Felsefe bir akıl etkinliği olduğu kadar –belki bundan da önce- bir ‘sevme’ eylemidir. Philo+sophia; bilgelik sevgisi olarak tanımlanan felsefede bilgelige karşı sevgi duymayan kişinin onu aramaya yönelmesi muhaldir. Çocuğun ruhunda bilgelik sevgisi ve arayış isteği uyandırabilmiş bir felsefe etkinliğinin doğru yolda olduğu söylenebilir. Öyleyse öğretmenin birinci görevi, çocukta şiddetli bir bilgelik/hakikat sevgisini uyandırabilmektir. İlk bakışta soyut ve belirsiz bir amaç gibi görünse de bütün bir felsefe tarihinin hakikat sevgisinden doğduğunu söylemek ve çocuklarla felsefenin nihai amacını ‘hakikat sevgisi’ olarak belirlemek yanlış olmayacaktır.

Bir eğitimcinin kendinde olmayan bir niteliği öğrencisine kazandırabilmesi oldukça güçtür. Bu bakımdan bilgelik sevgisi uyandırabilmek –Gürsoy’un tabiriyle- ruhtan ruha sirayetle mümkündür. Gürsoy, şahsiyet eğitimi üzerine kaleme aldığı makalesinde şahsiyet eğitiminin kendini aşma hareketini ve hürriyeti kendi içinde gerçekleştirebilmiş bir eğitimci ile mümkün olabileceğini söylemektedir. Yani eğitimci, kendi şahsında somut örnek oluşturacak, şahsiyet eğitimi bir şahsiyetler arası eğitime dönüşecektir.¹⁵ Aynı durumu felsefe için de söylemek mümkündür; zira felsefe en temelde bir diyalog etkinliğidir ve kişiler arası etkileşimi gerekli kılar.

Modern tabirle ‘model olma’ kavramı, eğitimde sıkça duyulan bir meseledir. Ancak eğitimde pek çok değer, kavram bozumuna uğrayarak içi boşaltılmış, sığlaştırılmıştır. Nitekim ‘model olma’ kavramı da ‘sirayet’in içerdiği yüklü manayı içermemekte; yüzeysel ve mekanik bir çağrışımı akla getirmektedir. Eğitimin her alanında olduğu gibi çocuklarla felsefe eğitiminde de öncelikle kavramları yerli yerine oturtmak ve doğru tanımlamak gereklidir. Kavramlar, düşüncenin yapı taşlarıdır. Eğer kavramlar yanlış tanımlanırsa düşünceler de yanlış şekillenir ve düşüncedeki yanlışlıklar davranışlara yansır. O nedenle hem eğitimin içindeki yanlış ve içi boşalmış kavramları düzeltmek hem de çocukların zihninde kavramların doğru şekilde oluşmasını sağlamak, çocuklarla felsefenin amaçlarından biri olmalıdır. Bu nedenle eğitimcinin kavramları doğru kullanması ve felsefeye karşı doğal ve samimi bir yöneliminin olması, eğitimcide aranması gereken niteliklerdendir. Pedagog İsmail Hakkı Baltacıoğlu, kendisinin yetişmesinde örnek aldığı belirttiği annesinden ilhamla şöyle söylemektedir: “İyi bir eğitim büyük bilginlerin değil, kuvvetli kişiliklerin eseridir.”¹⁶ Bu ifade, iyi bir eğitimci olabilmek için mesleki bilgi ve becerilerin tek başına yeterli olmadığını; eğitimcinin aynı zamanda

¹⁵ Kenan Gürsoy, *Bir Evrensel Projemiz Var mı?* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 116.

¹⁶ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Hayatım* (İstanbul: Dünya Yayınları, 1998), 10.

bir karakter varlığı olması gerektiğini ortaya koyar. Benzer bir ifadeyle İbn-i Haldun, ebeveynlere seslenerek “Çocuklarınızı terbiye etmeye çalışmayın, zira zaten size benzeyeceklerdir. Siz kendinizi terbiye edin yeter” demektedir. Tarihteki büyük filozofların ortak niteliğine bakıldığında, onların düşünceleriyle bütünleşen bir tavırlarının olduğu görülür. Nitekim Sokrates, hayatı boyunca bir tek kitap dahi yazmamış, bütün vaktini, Platon başta olmak üzere öğrencilerini yetiştirmeye adanmıştır. Platon’u eğitirken karmaşık yöntemler kullanmak yerine yalnızca soru sormuş ve daha da önemlisi, onların önünde örnek bir şahsiyet olarak var olmuştur.

Sokrates’in idam edileceği gün ölümü büyük bir soğukkanlılıkla karşılaması, mahkemenin, fikirlerinden vazgeçmesi kaydıyla canını bağışlayacağı teklifini reddedip davasından dönmemesi, öğrencilerinin onu hapisten kaçırma teklifine karşı mahkemenin kararına saygı duyması gerektiğini düşünmesi, onun yüce tavırlarından birkaçıdır. Karısının, ‘haksız yere öldürüleceksin’ demesine karşılık ‘ya haklı yere mi öldürülseydim’ diyerek itiraz etmesi ve ölü yıkayan kadınlara yük olmamak için idamına birkaç saat kala yıkanması¹⁷ son nefesine kadar erdemli bir tavır içinde olduğuna delildir ve belki de Sokrates’i unutulmaz yapan şeyin bu karakterli tavırları olduğu söylenebilir. Felsefe tarihindeki örnek tavırlarıyla Sokrates, aynı zamanda bir eğitimci nasıl olmalıdır sorusuna da cevap teşkil eder. Bunu yalnızca yetişkin eğitimiyle sınırlamadan çocukluk dönemine de genellemek gerekirse çocuklarla felsefe yapabilmek için en önemli unsurun insan faktörü, yani eğitimci olduğu söylenebilir. Örneğin eğitimci, felsefenin çocuk ile bizzat diyaloga girmeyi gerektiren bir düşünce ve dil etkinliği olduğunun bilinciyle hareket etmeli, kazanç amacıyla değil hakikati arama niyetiyle yola çıkmalıdır. Ayrıca felsefeyi yalnız teoride bırakmayıp bir yaşam tarzı haline getirmesi, kendi hayatında örnek bir felsefi tutum ve tavır içerisinde olması, eğitimciden beklenen nitelikler arasındadır. Bunun yanı sıra -tek başına yeterli olmamakla birlikte- eğitimcinin felsefe tarihine aşina olması, en azından temel bir altyapı oluşturacak nitelikte felsefi kavram ve bilgilere sahip olması gereklidir.

Timuçin’e göre “Felsefe yapmak için elbette felsefe bilmek gerekir, felsefenin hatta bütün düşüncenin tarihini bilmek gerekir, ne var ki felsefe bilmek tek başına hiçbir şey değildir. Önemli olan geniş düşünmenin, doğru düşünmenin, sağlıklı düşünmenin yollarını bulmaktır. Bunu da bize felsefe sağlar. Filozofları düşünmek değil filozoflarla düşünmek önemlidir.”¹⁸ Felsefe, ihtiyaç duyduğu metodu da kendi içinden bulacak, kendi üzerine dönüp düşünerek neye ihtiyaç duyduğunu tespit edecektir. Dolayısıyla çocuklarla felsefenin nasıl yapılacağı konusunda eğitimci, yine felsefi düşünceye başvurarak zihninde bir yol haritası çizebilir.

Cumhuriyet Dönemi aydınlarından Mehmet Emin Erişirgil, eğitim meselelerini tartıştığı pek çok makalesinde bir eğitimcinin felsefi bilince sahip olması gerektiğinin altını çizmiş, memleketin asıl ihtiyaç duyduğu şeyin felsefe eğitimi olduğunu belirtmiştir. Onun ‘gerçek alim’ olarak nitelendirdiği bu eğitimciler ilimlere yukardan bakabilmeli, incelediği konunun felsefi derinliğine hâkim olabilmelidir.¹⁹ Gerek eğitimciye, gerekse çocuğa bütünlüklü bakma yetisini kazandıracak olan eğitimin yolu, şüphesiz felsefeden geçer. Bilim, varlığı parçalara ayırarak incelerken bunları tekrar bütünlemek, bir araya getirmek için felsefeye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda felsefe, insanı bütün olarak gören ve insanın da kendisini ve evreni bütün olarak görmesini sağlayan bir etkinliktir.

¹⁷ Eflatun, *Fedon, Ruhun Bekası*, çev. Semiha Cemal. (Konya: Çizgi Kitabevi, 2021), 126.

¹⁸ Afşar Timuçin, *Felsefe Bir Sevindir* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2009), 14.

¹⁹ Levent Bayraktar, *Türk Düşüncesinden Portreler* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014), 234.

Yanlış 3: “Çocuklarla felsefenin ‘asıl’ amacı çocukların bilişsel gelişimi, dil gelişimi, yaratıcılık, eleştirel düşünme becerileri vs. geliştirmektir.”

Alanyazına bakıldığında çocuklarla felsefe araştırmalarının genel olarak iki alan üzerine yoğunlaştığı görülür. Bunlardan birincisi, çocuklarla felsefenin bilişsel ve dil becerileri üzerine etkisi; ikincisi ahlaki-duygusal gelişime etkileri üzerinedir. Benzer çalışmalar pozitivist yöntemlerle, deneysel desenlerle farklı yaş gruplarına defalarca yapılmıştır.²⁰ Bilişsel ve dil becerileri; eleştirel düşünmeyi, analogi yapmayı, ifade becerilerinin gelişimini, yaratıcılığı, sözel zekayı; ahlak ve duygusal gelişim üzerine yoğunlaşan çalışmalar ise daha çok ruhsal zekâ, duygusal zekâ, özgüven, öfke kontrolü, anksiyetede azalma gibi değişkenleri ölçmeye yöneliktir. Bunların felsefenin beraberinde getireceği kazanımlar olabileceği doğrudur; ancak felsefenin esas amacının herhangi bir sahada çocuktaki ‘gelişimi ilerletmek’ olması, onu dar bir alana hapsetme riski taşımaktadır.

Felsefe, başlı başına bilgeliği sevmek, hakikate ulaşmaya çalışmak adına yüksek bir amaca hizmet eder. Bu durumda onu yalnızca dil gelişimini vs. desteklemek gibi pragmatik bir unsur olmaya indirgemek ve eğitimde araştırmak, tam da çocuklarla felsefe yapmak istenen yerde felsefenin kendi doğasından

²⁰ Bknz: Nafiesh, Ali Reza Nowrozi and Zohreh Latifi, “Investigating the Effect of Educating Philosophy in the Children on the Spiritual Development of Female Students with 12-14 Years Old in the City of Isfahan,” *Journal of Education and Practice* 6(11), (2015).; Zohreh Zohreh, Safieh Abdolahi and Salma Shamsedini Lory, “Investigating the Effectiveness of Program Philosophy to Increase Children’s Intelligence in Tehran,” *International Journal of Biology, Pharmacy and Allied Sciences (IJBPAS)* 5(1), (2016).; Rahim Rahim and Zahra Vahedi, “The Effectiveness of “the Philosophy for Children Program” on the Spiritual Intelligence of the Student,” *International Journal of Educational and Psychological Researches* XX(XX), (2017).; Claire Cassidy and Donald Christie, “Philosophy with Children: Talking, Thinking and Learning Together,” *Early Child Development and Care* 183(8), (2013).; Roberto Colom, Felix Garcia Morion, Carmen Magro and Elena Morilla, “The Long-term Impact of Philosophy for Children: a Longitudinal Study (Preliminary Results),” *Analytic Teaching and Philosophical Praxis* 35(1), (2014).; Nihal Akkocaoglu Çayır, “Çocuklar için Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel bir Araştırma” (Doktora Tezi, 2015).; Marie France Daniel, Mathieu Gagnon and Jean Charles Pettier, “Philosophy for Children and the Developmental Process of Dialogical Critical Thinking in the Groups of the Preschool Children,” *Advances in Early Education and Day Care* 16, (2012).; Marie France Daniel, Lousie Lafortune, Richard Pallascio, Laurance Splitter, Christina Slade and Teresa Garza, “Modeling the Development Process of Dialogical Critical Thinking in Pupils Aged 10 to 12 Years,” *Communication Education* 54(4), (2005).; Nasrolah Erfani and Mandana Rezaei, “The Effect of Teaching Philosophy on the Critical Thinking of Female Students,” *International Journal of Pharmaceutical Research & Allied Science* 5(2), (2016).; Renia Gasparatou and Maria Kampeza, “Introducing P4C in Kindergarten in Greece,” *Analytic Teaching and Philosophical Praxis* 33(1), (2012).; Yahya Ghaedi, Mona Mahdian and Fatemeh Khoshnavay Fomani, “Identifying Dimensions of Creative Thinking in Preschool Children During Implementation of Philosophy for Children (P4C) Program: a Directed Content Analysis,” *American Journal of Educational Research* 3(5), (2015).; Sema Işıklar, “Çocuklar için Felsefe Eğitimi Programının 5-6 Yaş Çocuklarda Felsefi Sorgulama Yoluyla Eleştirel Düşünme ve Problem Çözme Becerilerine Etkisi” (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2020).; Reza Jahani, Hassan Nodehi and Ahmad Akbari, “Effect of the P4C (Philosophy for Children as a Content Approach) on Moral Judgment of Sixth Grade Students (Case Study: Jolgeh Rokh Area),” *Scinzer Journal of Humanities* 2(1), (2016).; Olivier Michaud, “A Qualitative Study on Education Authority, Shared Authority and the Practice of Philosophy in a Kindergarten Classroom: a Study of the Multiple Dimensions and Complexities of a Democratic Classroom” (Doctoral Dissertation, Montclair State University, 2013).; Melek Okur, “Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Programının Altı Yaş Grubu Çocuklarının, Atılgnlık, İş birliği ve Kendini Kontrol Becerileri Üzerindeki Etkisi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008).; Emine Pekkarakaş, “Okul Öncesi Eğitim Döneminde Çocuklar için Felsefe Eğitiminin Öğrencilerin Yaratıcılık Düzeylerine Etkisi” (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Demokrasi Üniversitesi, 2020).; Vahidreza Pourtaghi and Elaheh Hejazi, “Effectiveness of Implementing Philosophy for Children Program on Students’ Creativity,” *Scientific Journal of Pure and Applied Sciences* 3(6), (2014).; Egle Sare, Piret Luik and Tiia Tulviste, “Improving Pre-schoolers’ Reasoning Skills Using the Philosophy for Children Programme,” *Trames* 20(70/65), (2016).; Akram Shatalebi and Mehrnoosh Hedayati, “Investigating The Effects of “Philosophy For Children” Program on the Reduction of Psychosomatic Disorders Symptoms in 9-11 Age Boys,” *International Letters of Social and Humanistic Sciences* 66, (2016).; Belgin Sönmez, “Düşünme Eğitimi Dersinin İlköğretim 6.Sınıf Öğrencilerinin Eleştirel ve Yaratıcı Düşünme Becerilerine Etkisi” (Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, 2016).; Işıl Taş, “Çocuklar için Felsefe Eğitimi Programının 48-72 Aylık Çocukların Zihin Kuramı ve Yaratıcılıklarına Etkisi” (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2017).; Keith Topping and Steven Trickey, “Collaborative Philosophical Enquiry for School Children: Cognitive Effects at 10–12 Years,” *British Journal of Educational Psychology* 77, (2007).; Nazmi Türksoy, “Çocuklar için Felsefe (P4c) Eğitiminin Ortaokul Öğrencilerinin Bilimsel Sorgulamaya Yönelik Görüşlerine ve Eleştirel Düşünme Becerilerinin Gelişimine Katkısı: Bir Karma Yöntem Araştırması” (Yüksek Lisans Tezi, 2020).

uzaklaşmasına sebep olabilecektir. Felsefenin amacı ne ise çocuklarla felsefenin amacı da o olmalı, felsefenin doğası ve sorgulama stili nasılsa o yapıya sadık kalınmalı, kısacası çocuklarla felsefeyi, felsefeden bağımsız bir alan olarak düşünmemelidir. Felsefenin en önemli amaçlarından biri, Sokrates'in tabiriyle 'kendini bilmek'tir; çünkü hakikat, kişinin kendinde mevcuttur. O halde felsefe, kişiye kendini buldurtan bir etkinliktir; başlı başına bir terbiyecidir.

Küyel'e göre "Felsefenin fonksiyonu, onun tarifinde belirtilmişti... Hiçbir ayırım yapmadan bütün varlık üzerine, doğru bilgi edinmek ve bu bilgiye göre davranmak, felsefenin hem kendisidir, hem gayesidir."²¹ Eğer bir kimsenin amacı felsefenin amacına aykırı düşünüyorsa Platon'a göre o kimse, 'evcil hayvan avcısı' bir sofist demektir. Çünkü o, felsefeyi doğru bilgiyi edinmek ve doğru bilgiye göre davranmak amacıyla değil, zengin çocuklarına devlet idaresinde başarılı olmanın ve insanları ikna etmenin yollarını göstererek para kazanma için bir vasıta olarak kullanmıştır.²² Küyel'in belirttiği gibi Yunan felsefesinde sofistler, zengin çocuklarının retoriğini geliştirmek için felsefeyi bir araç olarak kullanmışlar ve bundan dolayı başta Sokrates ve Platon'dan çok ciddi eleştiriler almışlardır. Dolayısıyla, felsefe ile olan geçmişi ve tanışıklığı çok yetersiz olan bir kişinin yüksek ücretlerle açılan bir sertifika programına katıldıktan sonra yine yüksek ücretler karşılığında çocuklarla felsefe yapması, felsefenin ticari ya da gelişimsel bir amaca indirgenmesi, saptanan bir diğer yanlıştır denilebilir.

Yanlış 4: "Felsefe bilmeyen bir insan, üç-beş aylık sertifika programları ile çocuklarla felsefe uygulayıcısı haline gelebilir."

Özel bir uzmanlık alanı olan felsefe, felsefe ve eğitim bilgilerinin üstüne kurulabilecek üst düzey bir eğitim çeşididir. Bunun için ilk önce eğitim ve felsefe ayağının sağlam olması, bu alanda eğitimci olmak isteyen kişinin altyapı olarak genel bir felsefe bilgisi ve pratiğinin olması neredeyse şarttır. Felsefenin tanımı, mahiyeti, neleri kapsadığı, temel felsefe ekollerinin ne amaçla ortaya çıkmış olduğu, büyük düşünürlerin ne dediği gibi temel konularla dahi ilk defa 'çocuklarla felsefe' kursunda karşılaşan bir insanın birkaç ay sonra çocuklarla felsefe eğitimciliği yapıyor olması, insanın ve felsefenin derin doğasını ıskalama riski taşır.

Öte yandan çocuklarla felsefeyi bir-iki saatlik ayrı bir ders gibi düşünmek yerine onu bütün eğitimin içerisine yayılması gereken bir tutum ve tavır kazanma süreci olarak görmenin daha doğru olduğu söylenebilir. Felsefe, insanın belki de hayatı boyunca devam etmek isteyeceği bir sorgulama eylemi olup insan zihnini felsefe düşünme tarzına alıştırmak kişinin uzun yıllarını alabilir.

Yanlış 5: "Çocuklar doğuştan filozoflardır."

İnsan, çevresini ve kendisini bilme ve tanımaya yönelik yüksek bir güdü ve merak ile dünyaya gelir. Diğer canlılar hayatta kalmak için gerekli olan bilgi ve beceriye içgüdüsel olarak sahipken insan, neredeyse tüm bilgi ve becerileri öğrenerek elde etmek mecburiyetindedir. İnsanın içinde bulunduğu maddi ve manevi çevreyi ve koşulları tanımak mecburiyetinde oluşu, onu felsefe yapmaya hem hazırlar, hem de sevk eder.²³

²¹ Mübahat Küyel, *Felsefeye Başlangıç* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1976), 14.

²² Küyel, *Felsefeye Başlangıç*, 14.

²³ Bayraktar ve Dirican, "Prof. Dr. Levent Bayraktar ile Çocuklar için Felsefe ve Türkiye'de Felsefe Algısı/Eylemi Üzerine Söyleşi," 196.

İnsanın bilmeye mecbur bırakılmış bir varlık olması, onun diğer canlılara nazaran yüksek bir bilme isteği ve merak duygusu ile geldiğini açıklamaya da yardım eder.

Ancak, çocuklar doğuştan bir sorgulama potansiyeli ile birlikte gelseler de onları ‘küçük filozoflar’ olarak görmek ya da çocukların bir filozof gibi sorguladıklarını düşünmek, abartılmış bir yaklaşım gibi durmaktadır. Felsefe, sadece soru sormayı değil sistemli, bütünlüklü düşünme, neden-sonuç ilişkisi kurma gibi üst düzey becerileri ve farkındalıkları da kapsar. Felsefe, şüphesiz uzun soluklu bir çabanın ve disipline edilmiş zihinlerin ürünüdür, bir kavram ve bilgi birikimi gerektirir. Buna insanı teşvik eden, soru sorma yeteneği ve merakıdır. Ancak bu yeteneğin canlı tutulması, sorgulama sürecinin disipline edilmesi, mantıklı izahlar getirebilme, akıl yürütebilme gibi farklı bileşenlerle desteklenmesi; kısacası ‘eğitilmesi’ gerekmektedir. Çocuk, varlığa çıplak gözle bakar, çünkü henüz ön yargıları yoktur. Bu, aynı zamanda fenomenolojik bir tavidir. Çocuklarla felsefenin amacı, onun tarafsız bakma yetisini korumak, soru sorma güdüsünün yetişkinlik yıllarında da devam etmesini sağlamak ve çocuğa hakikat arayışını sevdirebilmektir. Bu şekilde çocukların kendilerince, çocukça bir felsefe yapabileceği de söylenebilir. Ancak çocuklarda ham halde bulunan soru sorma isteğinin ve genel merakın onları ‘küçük filozof’ olarak adlandırmaya ya da felsefecilerle aynı kefeye koymaya yetmediği açıktır.

Çocuğu felsefi düşünceye hazırlamak için tam olarak sorularından başlamalı, onları iyi yönlendirmeli ve merakını söndürmeye çalışmamalıdır. Bunun için de çocukları kendi kararlarını alma, kendi hükümlerini verme, kendi akıllarını kullanma konusunda teşvik etmek gerektir. Alman filozof Kant’ın “Aklını kullanma cesareti göster” sözünden eğitim adına bir hakikat devşirmek gerekirse, “onu, aklını kullanmaya teşvik et” denebilir. Çocukların müdahale ile yetiştirilmesi, anne babaların çocuğa karar hakkı sunmaması ve onu yönlendirmeye çalışması, felsefi düşünce gelişiminin önündeki engeller olarak sıralanabilir. Baskıcı, disiplinli, kontrolcü ve müdahaleci ebeveynlerin genel olarak çocuklar üzerinde olumsuzluklara sebep olduğu; demokratik ve kabul edici ebeveynlerin ise olumlu etkilere sahip oldukları pek çok araştırmada ortaya konmuştur.²⁴ Anne baba tutumlarının doğrudan çocuklarda felsefi düşünce gelişimine etkisini araştıran bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak felsefi düşünce, büyük oranda dil, zihin ve iletişim ile bağlantılı olduğu ve çocuğun her açıdan sağlıklı bir birey olmasının felsefi düşünce gelişimi için de destekleyici olacağı düşünülürse anne baba tutumları, bu konuda da önemli hale gelmektedir. İnsanın karşılaştığı durumların, olayların, fikirlerin, davranışların doğruluğunu muhakeme etmesi, insan olmaktan beklenen bir harekettir. Müdahaleci yetiştirilmiş çocuklarda ise bu yetinin zayıf kalma ihtimali yüksektir.

Sonuç

Son yılların eğitimde en çok tartışılan konulardan biri olan çocuklarla felsefe, çocukların soyut düşünemeyeceği ya da felsefe yapıp yapamayacağı sorununu kısmen aşmış durumdadır. Ancak çocuklarla felsefe algısının bir takım yanlış anlaşılmalara üzerine kurulduğunu ya da bu konuda yazılan kaynakların genellikle teorik altyapıyı kurmadan etkinlik örnekleri ve yöntem meselesine değindiği görülür. Oysa çocuklarla felsefenin de öncelikle felsefi çatısı oluşturulmalı, bu çatı altında amaç saptanmalı, klasik bilgelik

²⁴ Duygu Doğdu, “6., 7. ve 8.Sınıf Çocuklarının Özgüven Düzeyleri ile Anne Baba Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021); Ramazan Sak, İkbâl Şahin Sak, Sibel Atli ve Betül Şahin, “Okul Öncesi Dönem Anne Baba Tutumları,” *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11(3), (2015); Nebi Sümer, Elçin Aktürk Gündoğdu ve Elif Helvacı, “Anne Baba Tutum ve Davranışlarının Psikolojik Etkileri: Türkiye’de Yapılan Çalışmalara Toplu Bakış,” *Türk Psikolojisi* 13(25), (2010); Birsen Palut, “Düşünme Stilleri ve Anne-Baba Tutumları Arasındaki İlişki,” *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 24, (2008).

tanımını göz ardı etmeden, felsefeyi eğitimde araçsallaştırmadan ve pragmaya indirgmeden içi doldurulmalıdır. Bunun için insan, felsefe ve eğitim kavramlarının netlik kazanması, üzerinde düşünülerek bir tanıma varılması önemli bir ilk adım gibi görünmektedir.

Öte yandan çocuklarla felsefenin yaklaşık elli yıl önce ileri sürülmüş bir ‘eğitim modası’ olamayacağı gerçeğinden hareketle onun köklü geçmişi hatırlanmalıdır. Felsefenin ne kendi tarihinde bir ‘Yunan Mucizesi’ olduğu, ne de tarihin herhangi bir zamanında gökten inme bir etkinlik olduğu kabul edilebilir. Aynı durum çocuklarla felsefe için de geçerlidir; zira o, felsefe tarihinden bağımsız düşünülemez. -Bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte- Sümer Medeniyeti’ndeki felsefeyi, Mısır’ı, Hint’i ya da Uzak Doğu felsefelerini göz ardı ederek felsefeyi Yunan’da başlatmak tarihi gerçeklere ne kadar aykırı ise²⁵ çocuklarla felsefenin de Lipman’la başladığını söylemek benzer bir yanılgi yaratmaktadır. Bu bağlamda felsefenin zengin tarihinden faydalanılmalı, Platon’un Akademisi, Pisagoras ya da Stoa okulu gibi modeller, düşünce-tutum arasındaki paralellik ve felsefenin yaşamla nasıl ilişkilendirileceği açısından; bazı filozofların tavırları ise eğitimci nitelikleri açısından örnek alınabilmelidir.

Çocuklarla felsefe; eğitim anlayışı, amaç, kapsam, yöntem ve eğitimcinin sorumlulukları bakımından yeniden düşünülmeli ve mantıksak tutarlılık, bütünlük ve doğru bir sıralama ile yeniden oluşturulmalıdır. Bu sıralamada amaç yöntemden önce saptanmalı, net bir şekilde tanımlanmalı ve bu amaç felsefenin amacıyla örtüşmelidir. Bundan sonra sürecin, bağlamdan sapmadan yönetilebilmesi ve bütünlük içinde kalabilmesi için amaca uygun kavramların belirlenmesi işi kolaylaştıracaktır. Örneğin Platon’un, her birinde dostluk, cesaret, adalet gibi farklı erdemleri ele aldığı Diyaloglar gibi temel eserlerden de yararlanılarak çocukların seviyesine uygun kavramlar tartışma konusu olarak seçilebilir. Nihayetinde felsefenin kişiyi etik sahaya götüren bir yol olduğu ve bu bağlamda çocuklarla felsefenin aynı zamanda bir değer eğitimi olabileceği düşünülebilir.

Kaynakça

- Abaspour, Nafiseh, Ali Reza Nowrozi and Zohreh Latifi. “Investigating the Effect of Educating Philosophy in the Children on the Spiritual Development of Female Students with 12-14 Years Old in the City of Isfahan,” *Journal of Education and Practice* 6(11), (2015): 162-166.
- Alpyürür, Fahri. “Herakleitos Neden Çocuklarla Oyun Oynardı?,” *Bahçe Edebiyat ve Düşünce Dergisi*, 2, (2021): 15-17.
- Arabzadeh, Zohreh, Safieh Abdolahi and Salma Shamsedini Lory. “Investigating the Effectiveness of Program Philosophy to Increase Children’s Intelligence in Tehran,” *International Journal of Biology, Pharmacy and Allied Sciences (IJBPA)* 5(1), (2016): 40-46.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2011.
- Badri, Rahim and Zahra Vahedi. “The Effectiveness of “the Philosophy for Children Program” on the Spiritual Intelligence of the Student,” *International Journal of Educational and Psychological Researches* XX(XX), (2017): 1-7.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Hayatım*. İstanbul: Dünya Yayınları, 1998.
- Bayraktar, Levent ve Rabia Dirican. “Prof. Dr. Levent Bayraktar ile Çocuklar için Felsefe ve Türkiye’de Felsefe Algısı/Eylemi Üzerine Söyleşi,” *Çocuk ve Medeniyet* 2(4), (2017): 195-205.
- Bayraktar, Levent. *Felsefe ile*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014.

²⁵ Detaylı bilgi için bkz. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, çev. Hamide Koyukan. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2014).; Küyel, *Felsefeye Başlangıç*.

- Bayraktar, Levent. *Türk Düşüncesinden Portreler*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014.
- Cassidy, Claire and Donald Christie. "Philosophy with Children: Talking, Thinking and Learning Together," *Early Child Development and Care* 183(8), (2013): 1072-1083.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Bursa: Asa Yayıncılık, 2011.
- Colom, Roberto, Felix Garcia Morion, Carmen Magro and Elena Morilla. "The Long-term Impact of Philosophy for Children: a Longitudinal Study (Preliminary Results)," *Analytic Teaching and Philosophical Praxis* 35(1), (2014): 0-56.
- Çayır, Nihal Akkocaoğlu. "Çocuklar için Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel bir Araştırma." Doktora Tezi, 2015.
- Daniel, Marie France, Lousie Lafortune, Richard Pallascio, Laurance Splitter, Christina Slade and Teresa Garza. "Modeling the Development Process of Dialogical Critical Thinking in Pupils Aged 10 to 12 Years," *Communication Education* 54(4), (2005): 334-354.
- Daniel, Marie France, Mathieu Gagnon and Jean Charles Pettier. "Philosophy for Children and the Developmental Process of Dialogical Critical Thinking in the Groups of the Preschool Children," *Advances in Early Education and Day Care* 16, (2012): 159-181.
- Doğdu, Duygu. "6., 7. ve 8.Sınıf Çocuklarının Özgüven Düzeyleri ile Anne Baba Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2021.
- Eflatun. *Fedon, Ruhun Bekası*. Çeviren: Semiha Cemal, Konya: Çizgi Kitabevi, 2021.
- Eflatun. *Menon*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.
- Erfani, Nasrolah and Mandana Rezaei. "The Effect of Teaching Philosophy on the Critical Thinking of Female Students," *International Journal of Pharmaceutical Research & Allied Science* 5(2), (2016): 484-491.
- Gasparatou, Renia and Maria Kampeza. "Introducing P4C in Kindergarten in Greece," *Analytic Teaching and Philosophical Praxis* 33(1), (2012): 72-82.
- Ghaedi, Yahya, Mona Mahdian and Fatemeh Khoshnavay Fomani. "Identifying Dimensions of Creative Thinking in Preschool Children During Implementation of Philosophy for Children (P4C) Program: a Directed Content Analysis," *American Journal of Educational Research* 3(5), (2015): 547-551.
- Gürsoy, Kenan. *Bir Evrensel Projemiz Var mı?*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Herakleitos. *Fragmalar*, Çeviren: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Işıklar, Sema. "Çocuklar için Felsefe Eğitimi Programının 5-6 Yaş Çocuklarda Felsefi Sorgulama Yoluyla Eleştirel Düşünme ve Problem Çözme Becerilerine Etkisi." Yüksek Lisans Tezi, Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, 2020.
- Jahani, Reza, Hassan Nodehi and Ahmad Akbari. "Effect of the P4C (Philosophy for Children as a Content Approach) on Moral Judgment of Sixth Grade Students (Case Study: Jolgeh Rokh Area)," *Scinzer Journal of Humanities* 2(1), (2016): 19-23.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*, Çeviren: Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2014.
- Küyel, Mübahat. *Felsefeye Başlangıç*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1976.
- Matthews, Gareth. *Çocukluk Felsefesi*. Çeviren: Emrah Çakmak, İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları, 2000.
- MEB. *Okul Öncesi Eğitim Programı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Temel Eğitim Müdürlüğü, 2013.
- Michaud, Olivier. "A Qualitative Study on Education Authority, Shared Authority and the Practice of Philosophy in a Kindergarten Classroom: a Study of the Multiple Dimensions and Complexities of a Democratic Classroom." Doctoral Dissertation, Montclair State University, 2013.
- Okur, Melek. "Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Programının Altı Yaş Grubu Çocuklarının, Atılganlık, İş birliği ve Kendini Kontrol Becerileri Üzerindeki Etkisi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
- Palut, Birsen. "Düşünme Stilleri ve Anne-Baba Tutumları Arasındaki İlişki," *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 24, (2008): 1-11.
- Pekkarakaş, Emine. "Okul Öncesi Eğitim Döneminde Çocuklar için Felsefe Eğitiminin Öğrencilerin Yaratıcılık Düzeylerine Etkisi." Yüksek Lisans Tezi, Demokrasi Üniversitesi, İzmir, 2020.
- Pourtaghi, Vahidreza and Elaheh Hejazi. "Effectiveness of Implementing Philosophy for Children Program on Students' Creativity," *Scientific Journal of Pure and Applied Sciences* 3(6), (2014): 375-380.
- Sak, Ramazan, İkbâl Şahin Sak, Sibel Atli ve Betül Şahin. "Okul Öncesi Dönem Anne Baba Tutumları," *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11(3), (2015): 972-991.

- Sare, Egle., Piret Luik and Tiia Tulviste. "Improving Pre-schoolers' Reasoning Skills Using the Philosophy for Children Programme," *Trames* 20(70/65), (2016): 273-295.
- Sezer, Özcan. "Ergenlerin Kendilik Algularının Anne Baba Tutumları ve Bazı Faktörlerle İlişkisi," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* VII(I), (2010): 1-19.
- Shatalebi, Akram and Mehrnoosh Hedayati. "Investigating The Effects of "Philosophy For Children" Program on the Reduction of Psychosomatic Disorders Symptoms in 9-11 Age Boys," *International Letters of Social and Humanistic Sciences* 66, (2016): 1-9.
- Sönmez, Belgin. "Düşünme Eğitimi Dersinin İlköğretim 6.Sınıf Öğrencilerinin Eleştirel ve Yaratıcı Düşünme Becerilerine Etkisi." Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2016.
- Sümer, Nebi, Elçin Aktürk Gündoğdu ve Elif Helvacı. "Anne Baba Tutum ve Davranışlarının Psikolojik Etkileri: Türkiye'de Yapılan Çalışmalara Toplu Bakış," *Türk Psikoloji Yazıları* 13(25), (2010): 42-59.
- Tahralı, Mustafa. *Çağ ve Hakikat, Rene Guenon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018.
- Taş, Işıl. "Çocuklar için Felsefe Eğitimi Programının 48-72 Aylık Çocukların Zihin Kuramı ve Yaratıcılıklarına Etkisi." Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana, 2017.
- Taşdelen, Vefa. "Çocuk Kültürü Bağlamında Çocuklarla Felsefe", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2(4), (2017):7-17.
- Taşdelen, Vefa. *Felsefe Kültürü*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Bir Sevinçtir*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2009.
- Topping, Keith and Steven Trickey. "Collaborative Philosophical Enquiry for School Children: Cognitive Effects at 10-12 Years," *British Journal of Educational Psychology* 77, (2007): 271-288.
- Türksoy, Nazmi. "Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminin Ortaokul Öğrencilerinin Bilimsel Sorgulamaya Yönelik Görüşlerine ve Eleştirel Düşünme Becerilerinin Gelişimine Katkısı: Bir Karma Yöntem Araştırması." Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Whitehead, Alfred North. *Eğitimin Gayeleri*. Çeviren: Sofi Huri, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 19.11.2021**Kabul:** 21.12.2021**Atıf:** Dumlu, Hediye. "Nancy Fraser'da Toplumsal Adalet ve Dayanışma: Tanınma Politikası ve Yeniden Bölüşüm Politikası Arasında Tamamlayıcı Bir İlişkinin Kurulması," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 17 (Haziran 2022): 63-77. <https://doi.org/10.55256/temasa.1025729>

Nancy Fraser'da Toplumsal Adalet ve Dayanışma: Tanınma Politikası ve Yeni den Bölüşüm Politikası Arasında Tamamlayıcı Bir İlişkinin Kurulması

Hediye Dumlu¹

ORCID: 0000-0003-1708-5218

DOI: 10.55256/TEMASA.1025729

Öz

Yirminci yüzyılın sonlarında, etnik, din, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim temelli kolektif farklılıkların tanınması yönündeki talepler, yeniden bölüşüm taleplerinin önüne geçecek derecede belirgin hale geldi. Bu değişim, kolektif farklılıkların tanınmasını odağına alan yeni adalet paradigmasının, toplumsal kaynakların daha adil dağılımını ve eşitliği odağına alan geleneksel yaklaşıma dayalı adalet paradigmasını gölgede bırakmasında gözlemlenebilir. Her iki adalet paradigması arasında bir gerilimin olduğuna dair yaygın bir görüş vardır. Tanınma paradigmasının savunucuları, yeniden bölüşüm paradigmasını kültürel tanınma taleplerini ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirirken; tanınma paradigması da ekonomik yeniden bölüşüm taleplerini ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirilir. Biri toplumsal adaletin kültürel, diğeri ekonomik boyutunu dışarıda bırakan tek boyutlu adalet kavrayışları nedeniyle, çoklu kesişen kolektiviteler arasında olması gereken dayanışmaya vurgu yapmayı ihmal ederek politik alanı daraltırlar. Öte yandan, yeni toplumsal hareketler içinde kolektif farklılıkların tanınması taleplerinin baskın hale gelmesiyle, adalet talepleri ekonomik boyuttan ziyade kültürel boyutuyla öne çıkmıştır. Bu gelişmeler bağlamında, Sol içinde iki tür kutuplaşmadan söz etmek mümkündür. İlki, sosyalizmle ana akım çokkültürcülük arasındaki kutuplaşmadır. İkinci yapıbozumla ana akım çokkültürcülük arasındaki kutuplaşmadır. Bu çalışmada, toplumsal adaletin tek boyutlu kavranışına ve Sol içindeki kutuplaşmalara karşı iki tür ihtiyacı tartışacağız: İlki, çok boyutlu adalete olan ihtiyaç. İkinci, çoklu kesişen kolektiviteler arasındaki dayanışmaya olan ihtiyaç. Bu tartışmada ilk olarak, toplumsal adalete ilişkin ya tanınma ya da yeniden bölüşüm paradigmasını seçmek zorunda olmadığımızı, tanınma ve yeniden bölüşüm arasında olduğu varsayılan ikilemin yanıltıcı olduğunu ileri süreceğiz. Ardından, tanınma politikası ve yeniden bölüşüm politikası arasında tamamlayıcı bir ilişki kurmayı mümkün kılan politik stratejiyi ele alacağız. Tartışmalarımızı çok boyutlu kolektivite olan toplumsal cinsiyete başvurarak geliştireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Nancy Fraser, Toplumsal Adalet, Dayanışma, Çoklu Kesişen Kolektiviteler, Tanınma Politikası, Yeniden Bölüşüm Politikası, Yapıbozum, Sosyalizm.

Social Justice and Solidarity at Nancy Fraser: Establishing a Complementary Relationship Between the Politics of Recognition and the Politics of Redistribution

Abstract

In the late twentieth century, claims for recognition of collective differences based on ethnicity, religion, race, gender and sexual orientation have become more prominent than they override claims for redistribution. This shift can be observed in the fact that the new justice paradigm, which focuses on recognition of collective differences, overshadows the justice paradigm based on the traditional approach, which focuses on a fairer distribution of social resources and equality. It is commonly argued that there is a tension between these two social justice paradigms. While the advocates of the recognition paradigm criticize the redistribution paradigm for neglecting claims for cultural recognition; the recognition paradigm is also criticized for neglecting claims for economic redistribution. Given their one-dimensional conception of justice, namely, one that excludes the cultural and the other excludes economic dimension of social justice, they narrow the political space instead of promoting solidarity among multiple cross-cutting social movements. On the other hand, as the claims for the recognition of collective differences within new social movements have become dominant, claims for justice come to the fore with its cultural dimension rather than its economic dimension. In the context of these developments, two kinds of polarization have risen within the Left. The first is the polarization between socialism and mainstream multiculturalism. The second is the polarization between deconstruction and mainstream multiculturalism. In this study, we will discuss two types of needs: First, the need for multidimensional justice. Second, the need for solidarity among multiple cross-cutting collectivities. Hence, we will first argue that we do not have to choose either the recognition or redistribution paradigm of social justice, and that the supposed dichotomy between recognition and redistribution is misleading. We then turn to the political strategy that makes it possible to establish a complementary relationship between the politics of recognition and the politics of redistribution. We will develop our discussions by referring to the multidimensional collectivity of gender.

Keywords: Nancy Fraser, Social Justice, Solidarity, Multiple Cross-Cutting Collectivities, Politics of Recognition, Politics of Redistribution, Deconstruction, Socialism.

¹ Doktora Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı. hediye.dumlu@gmail.com

Yirminci yüzyılın son çeyreğinden, özellikle 1980'ler ve 1990'lardan bu yana, toplumsal adalete ilişkin kavrayışımız iki ayrı adalet paradigması üzerinden gelişmektedir. Bir yanda, toplumsal kaynakların daha adil dağılımından yana olan ve sömürüye karşı eşitlikçi yeniden bölüşüm taleplerini merkezine alan gelenekten gelen yeniden bölüşüm paradigması yer alır. Diğer yanda ise baskın kültürel normlara karşı yeni talepler olarak karşımıza çıkan kolektif farklılıkların tanınmasını merkezine alan tanınma paradigması yer alır. Toplumsal adaleti tek boyutlu olarak kavrayan bu eski ve yeni adalet paradigması arasında bir gerilimin olduğu ileri sürülür. Yeniden bölüşüm paradigması tanınma taleplerini ihmal ederken; tanınma paradigması da yeniden bölüşüm taleplerini ihmal eder. Fakat tanınma paradigması sadece yeniden bölüşüm taleplerini ihmal etmez, aynı zamanda yeniden bölüşüm paradigmasının merkezdeki yerini alarak onu gölgede bırakır.

Bu yer değiştirmeye birlikte, Sol içinde iki tür kutuplaşmanın ortaya çıktığı görülür. İlki, sosyalizm ve ana akım çokkültürcülük arasındaki kutuplaşmadır. Tanınma politikasının baskın hale gelmesiyle birlikte Sol'da gözlemlenen bu bölünmeye, toplumsal adalete ilişkin indirgemeci yaklaşımlar eşlik eder. Sosyalizm yanlış dağıtımdan kaynaklı adaletsizlikleri odağına almakta ve adaletin sağlanmasında tek başına yeniden bölüşüme vurgu yapmaktadır. Ana akım çokkültürcülük ise yanlış tanınmadan kaynaklı adaletsizlikleri odağına almakta ve adaletin sağlanmasında tek başına tanınmaya vurgu yapmaktadır. Bu görüşlerden ilki yanlış tanınmayı, ikincisi ise yanlış dağıtımı dışarıda bırakarak toplumsal adaleti ya yeniden bölüşüme ya da tanınmaya indirgemektedir.

İkincisi, ana akım çokkültürcülük ile yapıbozum arasındaki kutuplaşmadır. Grup kimliğinin tanınmasını odağına alan ana akım çokkültürcülük, bireylerin çoklu kimlikleri, farklı yaşam tarzları ve bunların hem kendi aralarındaki hem de grup kimliğiyle aralarındaki ilişkileri ihmal ederek, grup kimliğinin gruba mensup bireyler üzerinde baskı oluşturmaya, grup içi eşitsiz ilişkilerin maskelenmesine ve farklılıklar arasındaki kutuplaşmalara neden olur. Çoklu kimliklere sahip bireyler baskı ve kutuplaşmayla birlikte, kesişen farklılıklarından birini seçmek zorunda kalırlar. Ancak bununla birlikte, çoklu kesişen adaletsizlik biçimlerini eş zamanlı olarak deneyimlemeye devam ederler. Kimliğin siyah/beyaz, kadın/erkek, eşcinsel/heteroseksüel gibi ikili kültürel kodlara referansla mutlak, sabit ve homojen bir biçimde tanımlanmasına dışlayıcı olduğu gerekçesiyle karşı çıkan yapıbozum ise, kimliğin akışkan, değişken ve bu nedenle de istikrarsız bir kategori olduğunu, her daim bozulup yeniden kurulabileceğini savunur. İnşa edilen her kolektif öznenin yapıbozuma uğratılması gerektiğini; çünkü her kolektif öznenin dışlamalarla kurulduğunu ve bu dışlamaların inşa sürecinde izlenebileceğini öne sürer.

Bu çalışmada, toplumsal adaletin tek boyutlu kavranışı ve Sol içindeki kutuplaşmalar karşısında bir-biri ile ilişkili olan iki tür ihtiyacı vurgulayacağız: İlki, toplumsal adaletin yeniden kavramsallaştırılmasına olan ihtiyaç. İkincisi, yanlış dağıtımdan ve yanlış tanınmadan kaynaklı bireylerin eş zamanlı olarak deneyimledikleri çoklu kesişen adaletsizlikler karşısında çoklu kesişen kolektiviteler arasındaki dayanışmaya olan ihtiyaç. Bu iki ihtiyacı, Nancy Fraser'ın önerdiği çok boyutlu adalet kavramına ve Sol siyasette dayanışmayı örnek için önerdiği yeniden bölüşüm politikası ile tanınma politikasını bir araya getiren politik stratejiye başvurarak tartışacağız. Bütün bu tartışmaları, çok boyutlu kolektivite olan toplumsal cinsiyet üzerinden ele alıp tartışacağız.

1. Tanınma Politikasının Yeniden Bölüşüm Politikasının Yerini Alması

Refahın daha adil paylaşımı için odağına eşitliği ve emeği alan yeniden bölüşüm politikası, liberal gelenegın geç yirminci yüzyılında, yani 1970'lerde ve 1980'lerde geliştirilen dağıtıcı adalet teorileriyle zenginleşmiştir. Bu zenginleşmeyi, geleneksel liberalizmin bireysel özgürlük vurgusunun, adalet ve eşitlik vurgusuyla sentezlenmesi sağlamıştır. Böylece sosyo-ekonomik yeniden dağıtımı meşrulaştırabilecek yeni adalet anlayışları ortaya çıkabilmiştir.² Bu yeni adalet anlayışlarından biri de liberal gelenekten gelen John Rawls'un, "liberalizmin bireysel özgürlüğe yaptığı vurguyu, sosyalizmin toplumsal adalet ve eşitlik ülküleriyle bağdaştırmaya" çabalayan dağıtıcı adalet teorisidir.³ Dağıtıcı adalet paradigmasında yeniden bölüşüm talepleri, kaynakların ve malların adil dağılımı ile ilgili talepler olarak kaşımıza çıkar. "Bunlar arasında en önemlileri refah, gelir ve diğer maddi kaynaklar" olmakla birlikte, dağıtıcı adalete ilişkin yeniden bölüşüm talepleri "haklar, fırsat, yetki ve onur gibi çoğunlukla maddi olmayan sosyal iyileri de içerir."⁴

Öte yandan adalete ilişkin yeni talepler olarak karşımıza çıkan tanınma talepleri, özellikle 1980'li ve 1990'lı yıllarda etnik, din, toplumsal cinsiyet, ırk, cinsel yönelim temelli yeni toplumsal hareketler içinde dile getirilen kolektif farklılıkların tanınması yönündeki taleplerdir. Tanınma kavramı, Fraser'ın belirttiği gibi Hegelci felsefeden gelir. Hegelci tanınma fikri, kimliğin karşılıklı tanınma süreci yoluyla diyalojik olarak kurulumunu ifade eder. Fraser Hegelci tanınmanın, birbirini eşitler olarak gören ve aynı zamanda birbirinden ayrılan öznelerarasındaki karşılıklı ideal bir ilişkiye işaret ettiğini belirtir. "Bu ilişki öznellik için kurucudur. Bir kimse ancak diğer bir özneyi tanımak ve onun tarafından tanınmak yoluyla bireysel bir özne haline gelir. Bu nedenle başkaları tarafından tanınmak benlik duygusunun gelişimi için çok önemlidir."⁵ Hegelci teze göre, "toplumsal ilişkiler bireylerden önce, öznelerarasılık da öznellikten önce gelir"⁶ Fraser, kolektif farklılıkların tanınması taleplerini odağına alan tanınma politikasının ya da ana akım çokkültürcülüğün savunucularından olan Charles Taylor'ın, bu Hegelci tanınma şemasını kültürel ve politik alana aktardığını belirtir.⁷ Taylor, kimliğin kısmen tanınma ve tanınmama yoluyla; çoğu zaman da başkaları tarafından yanlış tanınma yoluyla biçimlendiğini ileri sürer. Taylor'a göre yanlış tanınma, insanların yaşadıkları sosyal çevrede ve toplumda olumsuz ya da çarpıtılmış bir imajla damgalanmasıdır. Bu bakımdan yanlış tanınma, kişileri ya da grupları değeri düşürülmüş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya ve marjinalleştirmeye dönüşebilmektedir.⁸

O halde yanlış tanınma, "kendi kendine değer verme yönünde bir duygu geliştirmenin koşulları ve ötekilerin takdiri eksik olduğu vakit"⁹ ortaya çıkmakta ve saygının temellerini zedelemektedir. Tanınma ilişkilerinde "bireysel veya kişilerarası psikolojiyi" esas alan Taylor'a¹⁰ göre, erkek egemen toplumlarda kadınlar

² Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation" in *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (London: Verso, 2003), 10.

³ Murat Özbek, "Çağdaş Siyaset Kuramının İki Büyük İsmi: John Rawls ve Jürgen Habermas" in *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi Nasıl İstikrar?*, der. Murat Özbek (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 3.

⁴ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), 16.

⁵ Nancy Fraser, "Rethinking Recognition," *New Left Review* sayı: 3 (2000): 109.

⁶ Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation," 10.

⁷ Fraser, "Rethinking Recognition," 109.

⁸ Charles Taylor, "Tanınma Politikası" *Çokkültürcülük - Tanınma Politikası* içinde, ed. Amy Gutmann (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 42.

⁹ Syla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 57.

¹⁰ Nancy Fraser, "Recognition without Ethics?," *Theory, Culture and Society* 18(2-3), (2001): 27.

ikincil konuma itilerek ve kendilerinin değersiz bir imgesini benimsemeye zorlanarak dezavantajlı yaşam pratiklerine mahkûm edilmekte ve özsayıgılarını yitirmektedirler. Benzer bir biçimde siyahlar da beyaz toplumun kendilerine dayattığı olumsuz imgeye direnemeyince, kendilerini değersiz görmeyi sürdürmektedirler. Bu bağlamda yanlış tanınma, Taylor'a göre, yalnızca saygının yokluğunu değil; aynı zamanda baskıya ve dışlanmaya maruz kalanların kendilerini kavrayışlarına yabancılaşmalarını, yani kendilerine dayatılan aşağılayıcı imgeyi içselleştirmeleri ölçüsünde zarar görmelerini de beraberinde getirmektedir.¹¹

Buradaki anlamıyla yanlış tanınma, bir kimsenin kendi benliği ile olan ilişkisinin bozulmasına ya da "iyi bir yaşam elde etme kapasitesinin" engellenmesine neden olur.¹² Bunun sonucu olarak baskın kültür tarafından kültürel olarak damgalanan ve saygısızlığa maruz kalan grupların üyeleri, kendilerine ilişkin olumsuz imajı özümsemeye zorlanarak, sağlıklı bir kültürel kimlik geliştirmekten mahrum kalırlar. Bu bakış açısına göre kolektif farklılığın tanınmasını odağına alan tanınma politikası, bir kimsenin kendi benliği ile ilişkisinin baskın kültür tarafından damgalanma ve olumsuz bir imaja hapsedilme yoluyla kurulmasına itiraz etmeyi amaçlar. Ve yanlış tanınmaya maruz kalan grupların üyelerine, kendi temsillerini oluşturmak adına bu tarz olumsuz imajları reddetmelerini ve benimsememelerini; bunun yerine kendi kültürlerini kolektif olarak olumlamalarını önerir.¹³ Bu bağlamda tanınma talepleri, farklı kolektif kimliklere mensup bireylerin değeri düşürülen grup farklılıklarının değerinin tanınması yönündeki talepler şeklinde öne çıkar.

Toplumsal adalete ilişkin her iki talep türünü savunan politikalardan ilki ekonomiyi öne çıkarır, ikincisi kültürü öne çıkarır. Herkes tarafından paylaşıldığı düşünülen maddi iyilerin ve kaynakların adil dağıtımını taleplerine odaklanan yeniden bölüşüm politikası ve kolektif farklılıkların tanınması taleplerine odaklanan tanınma politikası karşılıklı olarak birbirini görmezden gelme eğilimindedir. Her iki kampın teorisyenleri, yeniden bölüşüm politikası ve tanınma politikası arasında ilişki kurmaktan kaçınır. Her iki politika da farklı türden adaletsizliklere karşı çözüm üretmeyi amaçlar. Ancak bunu yaparken ilki yanlış tanınmayı ikincisi ise yanlış dağıtımını ihmal eder ve her iki politika da bu iki adaletsizliğin pratikte iç içe geçtiğini gözden kaçıtır. Bu nedenle adaletin her iki çözümü bir araya getirmeyi gerektirdiği türden kapsayıcı bir yaklaşımı savunma eğilimi göstermez.

Fraser, her iki politikanın birbirinden ayrılmasını ve tanınma politikasının yeniden bölüşüm politikasının siyasetin merkezindeki yerini almasını yer değiştirme problemi olarak açıklar. Ona göre bu yer değiştirme, kolektif farklılıkların tanınmasına ilişkin taleplerin son zamanlarda öne çıkarak, kaynakların, fırsatların ve malların eşit dağıtımını amaçlayan sosyal eşitlik taleplerini gölgede bırakmasıyla ilgilidir. Söz konusu değişimle birlikte, yeniden bölüşüme ilişkin sosyal demokrasi anlayışı düşüş yaşadığından, çıkarlarını savunmak, sömürüye son vermek ve yeniden bölüşümü kazanmak için mücadele eden sınıfların yerini, kimliklerini savunmak, kültürel baskınlığa son vermek ve tanınmayı kazanmak için mücadele eden gruplar almaya başladı. Diğer bir ifadeyle "kültürel politikalar" ile "sosyal politikalar" birbirinden ayrıldı ve ilki, ikincisini gölgede bıraktı. Yeniden bölüşüm politikasından tanınma politikasına doğru gerçekleşen bu değişim, eşitlikçi ekonomik talepleri kapsayan dağıtıcı adalet paradigmasının terk edilmesine yol açmamakla birlikte, bu paradigmanın merkezdeki yerini kolektif kimliklerin tanınması yönündeki talepleri kapsayan yeni adalet

¹¹ Taylor, "Tanınma Politikası," 43.

¹² Fraser, "Recognition without Ethics?," 26.

¹³ Fraser, "Rethinking Recognition," 109-110.

paradigmasına bırakmasına neden oldu. Yer değiştirmeye birlikte, yeniden bölüşüm politikası ve tanınma politikası, sosyal politikalar ve kültürel politikalar, eşitlik ve farklılık, karşılıklı olarak birbirinden ayrıldı.¹⁴ Sol düşüncede, yeniden bölüşümü siyasetin merkezi problemi olarak gören yeniden bölüşüm politikasından, tanınmayı siyasetin merkezi problemi olarak gören tanınma politikasına doğru gerçekleşen bu yer değiştirmeye Anne Phillips de dikkat çeker. Fraser gibi o da kültürün maddi olanın yerini aldığını, farklılığın politik ve sosyal teorinin merkezi ilgisi haline geldiğini ileri sürer.¹⁵

Tanınma politikasının yeniden bölüşüm politikasının yerini almasıyla birlikte, sosyal eşitlik talepleri merkezden uzaklaştı ve eşitlikçi taahhütler geri planda kaldı. Küresel kapitalizm sosyal ilişkileri giderek daha çok piyasaya bağlayarak sosyal korumaların aşınmasına neden oldu ve milyonlarca insanın yaşamını kötüleştirdi. Kısacası dünya genelinde maddi kaynaklara ulaşmada eşitsizlikler daha da arttı. Bu eşitsizlikler, yalnızca gelir ve refahı değil, aynı zamanda temiz havaya ve suya erişim; eğitim; gebeliği önleyici koruma; sağlık hizmetleri; ücretli iş; besleyici gıda gibi konuları da içeren geniş bir alanı kapsamaktadır.¹⁶ Fraser'a göre, saldırgan bir şekilde genişleyen kapitalizmin sosyoekonomik eşitsizliği kötüleştirmesi karşısında, tanınma meseleleri yeniden bölüşüm meselelerini tamamlamak ve zenginleştirmek yerine, bu meselelerin yerini alarak öneminin azalmasına ve gölgede kalmasına hizmet etmiştir.¹⁷

Özetle, tanınma politikasının yeniden bölüşüm politikasından ayrılması ve onun yerini almasıyla birlikte grup kimliği, sınıf çıkarıyla; kültürel baskınlık, sömürüyle; kültürel tanınma, sosyoekonomik yeniden bölüşümle ayrıldı ve yer değiştirdi.¹⁸ Oysa Fraser'a göre yeniden bölüşüm ve tanınma arasında olduğu varsayılan ikilem yanıltıcıdır. Çünkü toplumsal adalet, günümüzde hem yeniden bölüşümü hem de tanınmayı birlikte gerektirir. Her ikisi de tek başına yeterli değildir. Bu nedenle Fraser, tanınma ve yeniden bölüşüm, kültür ve ekonomi, farklılık ve eşitlik arasında olduğu varsayılan ikileme karşı, bu kavram çiftleri arasında karşılıklı ilişkiler kurmayı mümkün kılacak tamamlayıcı, kapsayıcı, normatif bir çerçevenin imkanlarının savunulması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁹ Tanınma taleplerini, genişletilmiş bir adalet anlayışı içinde, yeniden bölüşüm talepleriyle birlikte adalete ilişkin talepler olarak açıklama eğiliminde olan Fraser'a²⁰ göre, bu tarz bir çerçevenin imkanları adaletin kapsamından bağımsız olarak ele alınamaz. O halde toplumsal adalete ilişkin, tanınma taleplerini ve yeniden bölüşüm taleplerini birlikte içeren kapsayıcı bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç vardır. Çünkü toplumsal adalet, ne tek başına yeniden bölüşüm taleplerini ne de tek başına tanınma taleplerini merkezine alarak mevcut adaletsizlikler karşısında yeterli olabilir. Bu nedenle Fraser'ın ifade ettiği gibi, "hem sosyal eşitliğe ilişkin savunulabilir talepleri hem de farklılığın tanınmasına ilişkin savunulabilir talepleri birbiriyle bağdaştırabilen iki boyutlu adalet kavramı" geliştirilmelidir.²¹

¹⁴ Nancy Fraser, "Introduction" in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (London: Routledge, 1997a), 2-3.

¹⁵ Anne Phillips, "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement" in *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, ed. Kevin Olson (London and New York: Verso, 2008), 112.

¹⁶ Fraser, "Introduction," 3.

¹⁷ Fraser, "Rethinking Recognition," 108.

¹⁸ Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age" in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (London: Routledge, 1997b), 11.

¹⁹ Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation," 9.

²⁰ Fraser, "Recognition without Ethics?," 23, 26.

²¹ Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation," 9.

Günümüzde toplumsal adaletin tanınma talepleri ile yeniden bölüşüm taleplerini nasıl birlikte içereceğini, Fraser'ın yönelttiği şu iki soruya verilecek yanıtta arayabiliriz. İlki, tanınma taleplerinin ve yeniden bölüşüm taleplerinin birbirini dışlamaktan ve birbirine indirgenmekten ziyade birbirini destekleyecek ve tamamlayacak tarzda nasıl bir araya getirileceği sorusudur. İkincisi, ekonomik adaletsizliklerin ve kültürel adaletsizliklerin pratikte nasıl birbirinin içine geçtiği ve birbirini beslediği sorusudur.²² Her iki soru da tanınma ve yeniden bölüşüm arasında olduğu varsayılan ikilemin yanıltıcı olduğu görüşünden hareket eder. Bu görüşü dikkate alarak, bundan sonra çoklu kesişen adaletsizlik biçimleri karşısında ihtiyaç duyulan çok boyutlu toplumsal adalete olan ihtiyacı tartışacağız. Bu tartışmayı, daha önce belirttiğimiz gibi çok boyutlu kolektivite olan toplumsal cinsiyet üzerinden ele alacağız.

2. Tanınma ve Yeniden Bölüşüm İkilemine Karşı Çok Boyutlu Kolektivite: Toplumsal Cinsiyet

Fraser, bazı kolektivitelerin adaletin hem yeniden bölüşüm boyutunu hem de tanınma boyutunu birlikte içerdiğine dikkat çeker ve bu kolektiviteleri “iki boyutlu” olarak adlandırır. Bu tarz kolektiviteler hem toplumun ekonomik yapısına hem de kültürel yapısına dayanırlar. Bu nedenle çok boyutlu kolektivitelerin üyeleri, hem toplumun ekonomik yapısında kök salmış olan yanlış dağıtımdan hem de toplumunun kültürel yapısında kök salmış olan yanlış tanınmadan zarar görürler. Bu durumda, çözüm olarak ne tek başına yeniden bölüşüm politikası ne de tek başına tanınma politikası söz konusu adaletsizliklerin giderilmesinde yeterli olabilir. Çünkü çok boyutlu kolektiviteler, her iki çözüme birden ihtiyaç duyarlar.²³

Anlaşılacağı üzere çok boyutlu kolektivite nosyonu, toplumsal adaletin, birbirinden keskin bir biçimde ayrılamayacak ya da birbirinin alternatifi olamayacak ekonomik ve kültürel boyutlara sahip olduğunu gösterir. Bu nedenle, çok boyutlu kolektivitelerin ekonomik alanda ve kültürel alanda eş zamanlı olarak ortaya çıkan ve birbirine indirgenemez olan yanlış tanınma ve yanlış dağıtımdan kaynaklı karşılaştığı adaletsizliklerin çözümü, çok boyutlu adalete olan ihtiyacı ortaya çıkarır.²⁴

Bu ihtiyaç karşısında toplumsal cinsiyet meselesine başvurarak tanınma ve yeniden bölüşüm ikileminin yanıltıcı olduğunu ileri süreceğiz. Toplumsal cinsiyet, adaletin ekonomik ve kültürel boyutunu birlikte kapsar. Bu nedenle bu kolektivitenin üyelerinin maruz kaldığı adaletsizlikler, çözüm olarak hem yeniden bölüşümü hem de tanınmayı birlikte gerektirir.²⁵ Toplumsal cinsiyet, kapitalist toplumun ekonomik yapısının temel örgütlenme ilkesidir. Bu nedenle de yeniden bölüşüm boyutuna sahiptir. Şöyle ki toplumsal cinsiyet bir taraftan, “ücretli üretken emek ile ücretsiz üreme ve ev işçiliği arasında, kadınları öncelikli olarak ikincisinden sorumlu tutan temel bölünmeyi yapılandırır.”²⁶ Ev içi ücretsiz emek “en kaba biçimiyle piyasa değeri olarak karşılığı olmayan, meta ekonomisinin sınırları dışında gerçekleşen büyük bir kısmını günlük yaşamsal ihtiyaçları sağlayan ev içi işlerin oluşturduğu ekonomik veya ekonomiyi doğrudan etkileyen faaliyetler”²⁷ olarak anlaşılır. Bu faaliyetler ev işleri ve çocuk, hasta, yaşlı, engelli bakımını içerir. Diğer taraftan ise, “ücretli iş gücü

²² Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 12.

²³ Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 19.

²⁴ Ingrid Robeyns, “Is Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified” in *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, ed. Kevin Olson (London and New York: Verso, 2008), 177.

²⁵ Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 19.

²⁶ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,” 20.

²⁷ Aktaran; Betül Urhan, “Kadın Emeği ve Toplumsal Cinsiyet” *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, haz. Feryal Saygılıgil (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016), 122.

inde, yüksek ücretli, erkek egemen üretim ve profesyonel meslekler ile düşük ücretli, kadın ağırlıklı 'pembe yakalı' ve ev içi hizmet meslekleri arasındaki bölünmeyi yapılandırır.”²⁸ Ekonomik yapıda ortaya çıkan söz konusu iki tür bölünme, “toplumsal cinsiyete özgü sömürü, marjinalleşme ve yoksunluk biçimlerini üretir.”²⁹

Toplumsal cinsiyete dayalı hem ev içi hizmet ve ücretli hizmet arasındaki bölünme hem de ücretli hizmet içindeki bölünme, Fraser'ın ifadesiyle, kadınların ve erkeklerin alanlarına tekabül eder.³⁰ Bu bölünmenin yol açtığı toplumsal cinsiyet temelli adaletsizlikler, kadınların yaşamını kırılğan hale getirir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı iş bölümü ve gelir dağılımındaki eşitsizlikler, kadın yoksulluğunu ortaya çıkarır. Kadın yoksulluğu, özellikle yalnız anneleri daha fazla etkiler. Diğer taraftan evde kocaları, iş yerinde işverenleri tarafından sömürülen kadınlar, eşitsiz ilişkilerde dezavantajlı tarafı oluşturarak ikincil konuma bağımlı hale getirilirler ve bu konumlarını değiştirme gücünden yoksun bırakılırlar. Ayrıca toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı iş bölümü, boş zamanın eşit dağılımını da desteklemez. Çoğu çalışan kadın, geleneksel rolleri olan ev işini ve bakım emeğini de üstlendiklerinden daha fazla çalışmak zorunda kalır. Bu nedenle çoğu kadın, geleneksel rollerinden ötürü kamusal alana katılmaktan çoğu zaman mahrum kalarak marjinalleşir.

Yukarıda belirtilen yoksunluk, sömürü ve marjinalleşme biçimlerinde toplumsal cinsiyet, Fraser'ın belirttiği gibi, toplumun ekonomik yapısında kök salan sınıf özelliklerine sahip sınıf benzeri bir farklılaşma olarak ortaya çıktığından, toplumsal cinsiyet temelli adaletsizlik, yanlış dağıtıma ilişkin bir meseledir ve çözüm olarak da yeniden bölüşümü gerektirir. Buna göre, toplumsal cinsiyete özgü yoksunluğun, sömürünün ve marjinalleşmenin telafisi, toplumsal cinsiyete özgü yanlış dağıtımın ortadan kaldırılmasıdır. Bunun için de “hem ücretli ve ücretsiz iş bölümü arasındaki cinsiyete dayalı bölünmeyi hem de ücretli emek içindeki cinsiyet ayrımlarını” feshetmek gereklidir.³¹

Çok boyutlu kolektivite olan toplumsal cinsiyet, yeniden bölüşüm boyutu yanında tanınma boyutuna da sahiptir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet temelli adaletsizliğin giderilmesinde, çözüm olarak yeniden bölüşümün yanında tanınma da gerekir. Fraser'ın vurguladığı gibi tanınma boyutuyla gündeme gelen “toplumsal cinsiyet temelli adaletsizliğin en önemli karakteristiği, erkeklikle ilgili özellikleri ayrıcalıklı kılan normların otoriter inşasıdır.” Ayrıca erkeklerin ayrıcalıklı konumunu pekiştirecek şekilde bu karakteristiğin içinde, “kadınsı olarak kodlanan şeylerin değersizleştirilmesi ve aşağılanması” anlamındaki “kültürel cinsiyetçilik” de vardır.³²

Yanlış tanınmadan kaynaklı toplumsal cinsiyet temelli adaletsizlik, erkeği merkezine alan değer kalıplarının yaygın bir şekilde kurumsallaşması ve geniş sosyal etkileşim alanlarını biçimlendirmesi nedeniyle kadınlar tarafından çok farklı biçimlerde deneyimlenir. Erkek merkezli değer kalıpları, bilhassa aile hukuku ve ceza hukuku dahil olmak üzere hukukun pek çok alanını düzenler; mahremiyetin, otonominin, nefsi müdafaa ve eşitliğin yasal yapılarını biçimlendirir. Ayrıca üreme, göç ve iltica politikasının da dahil olduğu hükümet politikasının birçok alanında da yerleşiktir. Bunların yanında tıp ve psikoterapiyi içeren profesyonel uygulamaları, popüler kültürü ve gündelik etkileşimi de biçimlendirir. Saydığımız bu sosyal etkileşim

²⁸ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,” 20.

²⁹ Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 19-20.

³⁰ Nancy Fraser, “Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation” in *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 149.

³¹ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,” 20.

³² Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 20.

alanlarının erkek merkezli değer kalıplarına göre düzenlenmesi nedeniyle ikincil konuma itilen kadınlar, yanlış tanınmadan kaynaklı farklı adaletsizlik biçimlerini deneyimlerler. Bunlar arasında, kadınlara yönelik cinsel saldırı, cinsel istismar ve ev içi şiddet; medyada kadınları önemsizleştiren, aşağılayan ve nesneleştiren basmakalıp betimlemeler; gündelik yaşamın tüm alanlarında rastlanan taciz ve dışlama; kadınların, kendilerini daha az görünür kılan ve dezavantajlı hale gelmelerine sebebiyet veren normlara tabi olması; ayrımcılık, kamusal alanlardan ve müzakerelerden dışlanma ya da marjinalleşme; yasal hakların ve eşit korumaların reddedilmesi sayılabilir. Bunlara karşı çözüm tek başına yeniden bölüşümde aranamaz. Söz konusu adaletsizliklerin üstesinden gelebilmek için erkekleri kadınlar karşısında ayrıcalıklı kılan ve kadınlara eşit saygıyı reddeden kurumsallaşmış cinsiyetçi değer kalıplarının, kadınlara eşit saygıyı ifade eden değer kalıplarıyla değiştirilmesi gereklidir. Diğer bir ifadeyle, tanınma ilişkilerinin yeniden kurulması gereklidir.³³

Görüldüğü üzere çok boyutlu kolektivite olan toplumsal cinsiyet, adaletin hem ekonomik yapıda kök salmış olan yeniden bölüşüm boyutunu hem de kültürel yapıda kök salmış olan tanınma boyutunu bir arada içerir. Adaletin bu iki boyutu birbirine indirgenemez olmakla birlikte, yanlış dağıtım ve yanlış tanımadan kaynaklı adaletsizlikler, Fraser'ın belirttiği gibi, pratikte karmaşık bir şekilde iç içe geçerler. Bu nedenle her iki çözüm de birbirinden yalıtık olarak düşünülemez.³⁴ Öyle ki, "cinsiyetçi ve erkeği ayrıcalıklı kılan kültürel normlar, devlette ve ekonomide" kurumsallaşırlar.³⁵ Bu bakımdan, erkeği ayrıcalıklı kılan normlarla kadın işçilerin düşük ücretleri arasında ilişki vardır.³⁶ Yine bu normlarla ücretli emek ve ücretsiz emek arasındaki bölünme arasında da bir ilişki vardır. Ücretli emeğin alanı olarak tanımlanan ekonomik alan erkeklerin alanına tekabül ederken; ücretsiz emeğin alanı olarak tanımlanan özel alan/ev içi alan kadınların alanına tekabül eder. Öte yandan yanlış dağıtımla kadınların kamusal alanlara ve gündelik yaşama eşit katılımı arasında da bir ilişki vardır. Nitekim yanlış dağıtımdan kaynaklı "ekonomik dezavantajları, kadınların seslerini kısıtlayarak kamusal alanlara ve gündelik yaşama eşit katılımlarını engeller."³⁷

Toplumsal cinsiyet kategorisi, adaletin bir yandan yeniden bölüşüm ve tanınma taleplerini birlikte kapsamasını, diğer yandan ise yanlış tanınmadan kaynaklı adaletsizliklere ve yanlış dağıtımdan kaynaklı adaletsizliklere birlikte ağırlık vermesini gerektirir. Her iki adaletsizlik biçiminden birini, diğeri karşısında öncelikli ve önemli kılmamaya, her ikisinin de önemli olduğunu vurgulamaya teşvik eder. O halde diyebiliriz ki, toplumsal cinsiyetin çok boyutlu karakteri, yeniden bölüşüm politikası ve tanınma politikası arasında olduğu varsayılan keskin ayrımı çürütür ve bu ikisi arasında seçim yapamayacağımızı gösterir. Böylece yeniden bölüşüm ve tanınma arasındaki ikilemin yanıltıcı olduğunu ortaya çıkarır.

Yanıltıcı ikileme karşı tanınma ve yeniden bölüşüm arasında politik-teorik düzeyde kurulacak bir temas hem çok boyutlu adaleti hem de çoklu kesişen adaletsizliklere karşı çoklu kesişen kolektiviteler arasındaki potansiyel dayanışmayı destekleyebilir. Bir sonraki tartışmada bu potansiyel dayanışma için gerekli temasın imkanlarını barındırabilen politik-teorik çözüm çiftlerini, yine toplumsal cinsiyet meselesine başvurarak ele

³³ Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation," 21.

³⁴ Nancy Fraser, "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice" in *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (London and New York: Verso, 2013), 172.

³⁵ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 21.

³⁶ Fraser, "Rethinking Recognition," 111.

³⁷ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 21.

alacağız. Bu tartışmada, tanınma politikası ve yeniden bölüşüm politikası arasında tamamlayıcı bir ilişkinin nasıl kurulabileceğini göstermeye çalışacağız.

3. Tanınma Politikası ve Yeniden Bölüşüm Politikası Arasında Tamamlayıcı Bir İlişkinin Kurulması: Olumlayıcı Çözümlere Karşı Dönüştürücü Çözümler

Tanınma politikası ve yeniden bölüşüm politikası arasında tamamlayıcı bir ilişkinin kurulmasını, bir yandan çok boyutlu adalete olan ihtiyaç; diğer yandan da çoklu kesişen adaletsizlikler karşısında çoklu kesişen kolektiviteler arasındaki dayanışmaya olan ihtiyaç açısından gerekli görüyoruz. Bu iki ihtiyaç karşısında, Fraser'ın olumlayıcı olarak adlandırdığı çözüm çiftine karşılık alternatif olarak önerdiği dönüştürücü çözüm çiftine başvuracağız. Olumlayıcı çözümler, Fraser'ın ana akım çökkütürlükle ilişkilendirdiği tanınma politikasıyla ve liberal refah devletiyle ilişkilendirdiği yeniden bölüşüm politikasıyla uyumludur. Bu çözümler hem birbirinden bağımsız olarak hem de bir araya gelmelerini sıkıntılı kılan bazı problemler içermektedir. Fraser'ın, içerdikleri problemler nedeniyle olumlayıcı çözümlere alternatif olarak önerdiği dönüştürücü çözümler ise yapıbozumu ilişkilendirdiği tanınma politikasıyla ve sosyalizmle ilişkilendirdiği yeniden bölüşüm politikasıyla uyumludur. Burada geliştireceğimiz tartışmalarda, dönüştürücü çözümlerin hem olumlayıcı çözümlerin barındırdığı problemlerden kaçınabildiklerini hem de bu çözümlerle ilişkili politikaların bir araya gelmek konusunda sıkıntı içermediklerini ele alacağız. Bu nedenlerle dönüştürücü çözümlerin çok boyutlu adalete ve çoklu kesişen kolektiviteler arasındaki dayanışmaya olan ihtiyaç açısından daha umut verici olduğunu ileri süreceğiz.

Olumlayıcı çözümler, Fraser'ın ifadesiyle, sosyal düzenlemelerin adaletsiz sonuçlarını, onları üreten sosyal yapıları dokunmadan düzeltmeyi amaçlayan çözümlerdir. Dönüştürücü çözümler ise buna karşı olarak, adaletsiz sonuçları üreten sosyal yapıları yeniden inşa ederek, adaletsizliği gidermeyi amaçlayan çözümlerdir.³⁸ Buna göre olumlayıcı çözümler, adaletsiz sonuçları değiştirmeye işaret ederken; dönüştürücü çözümler, adaletsiz sonuçların altında yatan ve onları üreten sosyal yapıları demokratik olarak değiştirmeye işaret eder.

Yanlış tanınmayı psikolojik faktörlerle açıklama eğiliminde olan olumlayıcı çözüm, Fraser'ın belirttiği gibi, grup kimliklerinin değerden düşürülerek saygısızlığa maruz kalmasını telafi etmeyi önerir. Bunu yaparken de grup farklılıklarının temelini oluşturan içerikleri bozmadan bırakır. Diğer bir ifadeyle, sabit ve değişmez özsel nitelikler olarak kabul ettiği grup farklılıklarının tanınmasını amaçlar.³⁹ Bu çözüm, yanlış tanınmaya neden olan kurumsallaşmış kültürel değer kalıplarının kurumsal ilişkileri düzenleyerek sosyal etkileşim alanlarını biçimlendirmesini dikkate almaz. Bu nedenle, tanınma ilişkilerinin kurumsal boyutunu dışarıda bırakır.

Fraser'ın buna alternatif olarak önerdiği tanınmaya ilişkin dönüştürücü çözüm, tanınma ilişkilerinin kurumsal boyutuna dikkat çeker. Yanlış tanınmayı üreten adaletsizliği, bunun altında yatan kurumsallaşmış kültürel değer kalıplarının yapıbozumu yoluyla ya da baskın gruba bağımlı kılınmanın altında yatan kültürel yapıyı dönüştürerek mevcut eşitsizliği çözmeyi önerir. Bunu yaparken de grup kimliklerinin istikrarını

³⁸ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 23.

³⁹ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 24.

bozar ve böylelikle herkesin öz kimliğinde ya da kendine ilişkin farkındalığında değişim meydana getirmeyi amaçlar.⁴⁰

Olumlayıcı çözüm, sabit ve kendi kendisiyle tutarlı veya özdeş kabul ettiği grup kimliğinin özsel içeriğini onaylar ve bu değer tanınmasını talep eder. Dönüştürücü çözüm ise buna karşı olarak, grup kimliğinin sabit ve kendi kendisiyle tutarlı olmadığını; aksine istikrarsız ve değişebilir olduğunu kabul eder. Bu nedenle grup kimliklerinin, sabit kategoriler olarak kabul edilen ve sırasıyla ilkinin diğerinden ayrıcalıklı kılındığı ve diğerine üstün tutulduğu erkek/kadın, heteroseksüel/eşcinsel, beyaz/siyah gibi dikotomilere karşı çıkar.

Yanlış tanınmaya uygulanan olumlayıcı çözüm, kolektif kimlikleri şeyleştirme eğilimindedir. Çünkü grup kimliğinin değer tanınmasını amaçlarken, üyelerinin farklı yaşam tarzlarını, çoklu kimliklerini ve bunlar arasındaki bağlantıları dikkate almaz. Bu tarz grup içi farklılıkları grup kimliğine sadakatsizlikle eşitleyerek elimine etmeye çalışır.⁴¹ Bu nedenle de grup kimliğinin gruba üye bireyler üzerinde baskı kurmanın bir aracına dönüşmesine yol açar. Farklılıklar arasındaki etkileşimi desteklemek yerine, baskıyı, eşitsizliği ve hasımlığı üretir. Buna karşı olarak yanlış tanınmaya uygulanan dönüştürücü çözüm, içeriği özsel, sabit ve mutlak kabul edilen kolektif kimlikleri istikrarsızlaştırmayı amaçladığından, kimliğin şeyleşmesine yol açmaz. Bireylerin farklı yaşam tarzlarını, çoklu kimliklerini ve bunlar arasındaki bağlantıları dikkate alır ve siyah/beyaz, eşcinsel/heteroseksüel, kadın/erkek gibi hiyerarşik dikotomileri kabul etmez.⁴² O halde dönüştürücü çözüm, sadece gruplar arası değil; aynı zamanda grup içi farklılıkları dikkate alarak bunlar arasındaki etkileşimi destekler. Ancak bununla birlikte, dönüştürücü çözüm de tıpkı olumlayıcı çözüm gibi adaletin ekonomik yeniden bölüşüm boyutunu ihmal eder.

Yanlış dağıtımına uygulanan olumlayıcı çözüm, yanlış dağıtımın altında yatan politik ekonomik yapıya dokunmadan adaletsizliği çözmeyi amaçladığından “üretim sistemini yeniden yapılandırmadan ekonomik olarak dezavantajlı grupların tüketim payını artırır” Buna alternatif olarak dönüştürücü çözüm, yanlış dağıtımın altında yatan politik ekonomik yapıyı değiştirerek adaletsizliği çözmeyi amaçlar. Bu nedenle “bu çözüm, üretim ilişkilerini yeniden yapılandırarak hem tüketim paylarının dağılımını hem de toplumsal iş bölümünü ve dolayısıyla herkes için var olma koşullarını” değiştirmeyi önerir.⁴³ Sömürülen sınıf örneğinde ele aldığımızda, sınıf temelli adaletsizliklere karşı olumlayıcı çözüm, iki farklı türde gelir transferini içerir. İlki, sosyal sigorta programlarıdır. Sosyal sigorta programları, toplumsal üretimin bazı maliyetlerini paylaşır. İkincisi kamu yardımı programlarıdır. Kamu yardımı programları fakirliği hedef alır. İşsizlere ve istediği işi bulamayanlara yardım sağlar. Bu programlar, sınıf farklılığını ortadan kaldırma eğiliminde değildir. Çünkü bu programlar dikkatini, işçiler ve kapitalistler arasındaki sınıf bölünmesine değil; işçi sınıfının çalışan ve işsiz kesimleri arasındaki bölünmeye kaydırır.⁴⁴

Bu açıdan ekonomik temelli adaletsizliği gidermeyi amaçlayan olumlayıcı çözümün problemleri olduğu söylenebilir. Fraser’ın vurguladığı gibi olumlayıcı çözüm, dikkatini dezavantajlı sınıfı oluşturan yapılara yöneltmez. Bu nedenle de yalnızca eşitsiz sonuçları dikkate alarak bölüşümü yeniden düzenlemeyi sürdürür.

⁴⁰ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,” 75.

⁴¹ Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,” 76.

⁴² Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation,” 77.

⁴³ Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 24-25.

⁴⁴ Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 25.

Ayrıca olumlayıcı çözüm, dezavantajlı sınıfı bir taraftan her zaman daha fazlasına ihtiyaç duyan ve doyumsuz olarak göstererek birbirine karşıt veya hasım olan grup farklılaşmalarını ortaya çıkarabilir. Diğer taraftan ise dezavantajlı sınıfın, zamanla özel muamele gören ve hak edilmemiş bağışın alıcısı olan ayrıcalıklı bir sınıf olarak görülmesine yol açarak yanlış tanınmasına neden olabilir. Oysa yanlış dağıtımdan kaynaklı adaletsizliği gidermeyi amaçlayan bir çözüm, sınıf farklılığının yanlış tanınmasından kaynaklı bir adaletsizliğin ortaya çıkmasına da engel olabilmelidir. Aksi halde, olumlayıcı çözüm kendi kendisi ile çelişecektir. Çünkü mevcut haliyle bu çözüm, aynı anda birbiri ile uyuşmayan iki tutumu destekler: Bir yandan, adaletin her insanın eşit değerinde olduğunu savunan evrensel anlamını destekler; diğer yandan da sınıf farklılaşmasını kabul eder.⁴⁵

Fraser'ın yanlış dağıtıma karşı alternatif olarak ileri sürdüğü dönüştürücü çözüm, Rainer Forst'un ifadesiyle, sosyal ve politik kurumların demokratik olarak kendi kendini dönüştürmesini hedefler. Toplumsal adalete ilişkin bu dönüştürücü yaklaşım, asıl olarak üretime ve dağıtıma ilişkin kurumların adil olmasına odaklanır.⁴⁶ Diğer taraftan olumlayıcı çözümden farklı olarak dönüştürücü çözüm, Fraser'ın belirttiği gibi, "evrensel sosyal refah programlarını, kademeli vergilendirmeyi, tam istihdam yaratmayı amaçlayan makroekonomik politikaları, pazar dışı büyük kamu sektörünü, önemli kamu mülkiyetini ve/veya ortak mülkiyeti ve temel sosyoekonomik öncelikler hakkında demokratik karar almayı birleştirir."⁴⁷ Buna göre dönüştürücü çözüm, herkesin istihdama erişimini garanti altına almaya çalışır ve sınıf farklılıklarını ortadan kaldırma eğilimi taşır. Böylelikle toplumsal eşitsizlikleri azaltırken sınıf farklılığının yanlış tanınmasından kaynaklı adaletsizliğin de önüne geçer. Bunun sonucu olarak, tanınma ilişkilerinde karşılıklılığı ve dayanışmayı destekler. Bu açıdan olumlayıcı çözümden farklı olarak dönüştürücü çözüm, sınıf farklılaşmasıyla ilişkili yanlış tanınmanın çözümü için de katkı sağlamayı amaçlayan bir tutumu içerir.⁴⁸

Görülebileceği üzere yeniden bölüşümle ilişkili olumlayıcı çözüm, her insanın eşit değere sahip olduğu evrensel yaklaşımını kabul etse de kendi kendisi ile çelişmekten kaçamamaktadır. Çünkü olumlayıcı çözüm sınıf farklılığını tanıma eğilimindedir. Bu nedenle dezavantajlı ve avantajlı sınıflar arasındaki farklılığı ortaya çıkaran hiyerarşiye ve bu hiyerarşiyi oluşturan sosyal yapılara dokunmadan, bölüşümü yeniden düzenlemeyi amaçlar. Oysa yeniden bölüşümle ilişkili dönüştürücü çözüm, buna karşıt olarak hiyerarşiye dayalı sınıf farklılığını ortadan kaldırma eğilimindedir. Bunun için sınıflar arası hiyerarşiyi oluşturan sosyal yapıları değiştirmeyi amaçlar. Sınıf farklılaşmasını ortadan kaldırmayı amaçlayan yeniden bölüşüm pratikleri yoluyla dayanışmayı teşvik eder ve böylelikle olumlayıcı çözümün ortaya çıkardığı, özel muamele ve hak edilmemiş bağışla ayrıcalıklı hale gelme gibi bazı yanlış tanınma biçimlerinin ve hasımlığın giderilmesine yardımcı olur. Ancak dönüştürücü çözüm her ne kadar sınıf farklılaşmasından kaynaklı yanlış tanınma biçimlerinin ortaya çıkmasına engel olabilse de tıpkı olumlayıcı çözüm gibi adaletin kültürel tanınma boyutunu ihmal eder.

Buraya kadar olumlayıcı çözümlerle dönüştürücü çözümleri kolektiviteler arasındaki dayanışmaya katkı sunup sunmadıkları açısından karşılaştırdık ve dönüştürücü çözümlerin bu açıdan daha elverişli olduğunu ileri sürdük. Bundan sonra olumlayıcı çözümleri bir araya getiren politik strateji ile dönüştürücü çözümleri bir araya getiren politik stratejiyi karşılaştıracamız ve dönüştürücü çözüm çiftinin çok boyutlu adalete ve çoklu

⁴⁵ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 25.

⁴⁶ Rainer Forst, "First Things First: Redistribution, Recognition and Justification" in *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, ed. Kevin Olson (London and New York: Verso, 2008), 317.

⁴⁷ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 25-26.

⁴⁸ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 26.

kesişen kolektiviteler arasındaki dayanışmaya olan ihtiyaç açısından daha umut verici olduğunu toplumsal cinsiyet meselesi üzerinden tartışacağız.

Yeniden bölüşüme ilişkin olumlayıcı çözüm ile tanınmaya ilişkin olumlayıcı çözümü bir araya getiren yaklaşım, Fraser'ın belirttiği gibi, grup farklılığını destekleme eğilimindedir. Nitekim yanlış dağıtımdan kaynaklı toplumsal cinsiyet temelli adaletsizliğe karşı ileri sürülen olumlayıcı çözüm, pozitif ayrımcılığı içerir. Bu çözümle ilişkili yeniden bölüşüm politikası, özellikle istihdamda ve eğitimde kadınları desteklemeyi amaçlar. Ancak bunu, mevcut işlerin ve eğitim verilen yerlerin niteliğini ve sayısını değiştirmeden yapar. Yanlış tanınmadan kaynaklı toplumsal cinsiyet temelli adaletsizliğe karşı ileri sürülen olumlayıcı çözüm, kadınların kolektif farklılığının tanınmasını amaçlar. Ancak bu çözümle ilişkili tanınma politikası ya da kültürel feminizm, kolektif farklılığı tanıırken kadınları erkekler karşısında değersiz ve önemsiz kılarak dezavantajlı hale getiren ikili cinsiyet kodunu değiştirmez.⁴⁹ Kültürel feminizm, kadınları ayırt edici kolektif bir özneye dönüştürecek olan kültür ve değerlerin, kadınların deneyimlerinin tarihsel maddi temelleri ile bağlantılarını ortaya koymaya çalışır. Bu deneyimler arasında, kadınların politik yaşamdan dışlanmaları, ev içi alanla ve bakım emeğiyle ilişkilendirilmeleri, öncelikli sorumluluklarının değişim değeri değil, ev içi kullanım değeri üretmek olması, mensturasyon, doğum ve süt verme süreci, fiziksel ve cinsel şiddeti içeren erkek şiddetine maruz kalmaları bulunmaktadır. Kültürel feminizm bütün bu deneyimleri açıklarken de bunların kültür ve değerlerle bağlantılarını kurarken de ikili cinsiyet kodunu verili kabul eder.⁵⁰

Gerek yanlış dağıtıma karşı ileri sürülen yeniden bölüşüm politikası gerekse de yanlış tanınmaya karşı ileri sürülen tanınma politikası sorunludur. Yeniden bölüşüm politikası, politik ekonominin cinsiyetlendirilmiş olduğu gerçeğiyle yüzleşmez. Nitekim ücretli ve ücretsiz emeğe ilişkin toplumsal cinsiyet temeli bölünmeye karşı çıkmadığı gibi; ücretli emek içindeki mesleklerin, eril ve dişil olarak toplumsal cinsiyete göre bölünmesine de karşı çıkmaz. Toplumsal cinsiyet temelli dezavantaj üreten yapılarla hesaplaşmadan yeniden bölüşümün tekrarına odaklanır. Bunun sonucunda yalnızca toplumsal cinsiyet temelli farklılaşmanın altını çizmez, aynı zamanda kadınları yetersiz ve doyumsuz olarak gösteren, özel muamele ve hak edilmemiş bağışla ayrıcalıklı hale gelmekle damgalayan toplumsal cinsiyet temelli bazı yanlış tanınma biçimlerine de yol açar.⁵¹ Çünkü gerek ücretli ve ücretsiz emek arasındaki gerekse de ücretli emek içindeki toplumsal cinsiyete dayalı bölünme, kadınları yoksulluk riskiyle daha fazla karşı karşıya getirerek bir yandan erkeklere olan bağımlılıklarını pekiştirir diğer yandan da sosyal yardımların ağırlıklı alıcısı haline getirir.⁵²

Yanlış tanınmaya karşı önerilen kültürel feminizm, kadın/erkek ikiliğini sürdürmesi, sabit ve istikrarlı kabul ettiği kolektif kimliğin tanınmasını tek ve ayrıcalıklı çözüm olarak sunması nedeniyle iki bakımdan sorunludur. İlk olarak bu çözüm, kadınlar arasındaki farklılığı ihmal eden baskın bir homojen kadın kimliğini öne çıkarır. İkinci olarak bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet temelli adaletsizliklerin kültürel boyutu olan yanlış tanınmayı odağına alırken, söz konusu adaletsizlikleri ne cinsiyetlendirilmiş yeniden bölüşümle ilişkilendirir ne de bu adaletsizliklerin kurumsal boyutunu dikkate alarak farklı çözümlere yer açar.

⁴⁹ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 28-29.

⁵⁰ Josephine Donovan, *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 320-343.

⁵¹ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 29.

⁵² Narin Bağdatlı Vural, "Sosyal Politika ve Toplumsal Cinsiyet" *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, haz. Feryal Saygılıgil (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016), 109.

Grup farklılığını destekleme eğiliminde olan olumlayıcı çözümlerin bir araya gelmesi de sıkıntılıdır. Bu çözüm çifti, kadınların varsayılan ayırt edici kültürel farklılığına odaklanır. Bazı bağlamlarda bu tarz bir yaklaşım, erkeği ayrıcalıklı kılan normların yerinden edilmesi yönünde ilerleme sağlasa da pozitif ayrımcılık karşıtlığını daha da körükler. Diğer taraftan kadınların farklılığını onaylayan tanınma politikasının, liberal refah devletinin her insanın kolektif farklılığına bakılmaksızın eşit ahlaksal değerde olduğuna yönelik kurumsal bağlılığına ters düştüğü de görülür.⁵³ Çünkü kolektif farklılıkların tanınmasını ihmal eden liberal yaklaşımın baskın olduğu liberal refah devleti, herkesçe paylaşılan müşterekleri gözetken adalet ilkesine ve herhangi bir kolektif amaçla özdeşleşmeyen politik yapıya bağlıdır. Dolayısıyla liberal refah devleti, her türden kolektif farklılık karşısında tarafsız bir hukuk devletidir.

Diğer taraftan bu çözüm çiftinde bir yandan yanlış dağıtımın cinsiyetçi karakteri ihmal edilerek, diğer yandan ise kadın/erkek ikiliği sürdürülerek hem grup içi farklılıklar dikkate alınmaz hem de gruplar arası bölünme teşvik edilir.⁵⁴ Olumlayıcı çözüm çiftine karşılık, Fraser'ın alternatif olarak önerdiği dönüştürücü çözümler bir araya geldiklerinde, çok boyutlu adaleti ve çoklu kesişen kolektiviteler arasındaki dayanışmayı desteklerler. Zira Fraser'ın belirttiği gibi, sosyalizmle ilişkili dönüştürücü çözüm ile yapıbozumla ilişkili dönüştürücü çözümü bir araya getiren yaklaşım, mevcut grup farklılığını ortadan kaldırma eğilimindedir.⁵⁵

Grup farklılığını ortadan kaldırma eğilimi taşıyan yeniden bölüşüm politikası ya da sosyalist feminizm, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ekonomiyle bağlantısını kurmayı ve bu eşitsizliği gidermeyi amaçlar. Bu yaklaşım, kadınların emeklerinin hem ev içinde hem de ev dışında erkekler tarafından sistematik olarak sömürülmesini toplumsal cinsiyet perspektifinden analiz eder.⁵⁶ Sosyalist feminizmin açığa vurduğu kapitalizm ve erkek egemenliği arasındaki bu ilişki, hem ücretli ve ücretsiz emek arasındaki hem de ücretli emek içindeki toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşik bölünmede izlenebilir. Daha önce belirttiğimiz gibi, kadınlar öncelikli olarak ücretsiz emekten sorumlu tutulurlar. Ücretli emeğe katılabildiklerinde ise çoğu zaman düşük ücretli ve kadın ağırlıklı ev içi hizmetlerin sunucusu olurlar ve çoğunlukla erkeklere ayrılan profesyonel ve yüksek gelir getiren mesleklere eşit erişim sağlayamazlar. İş bölümündeki toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşik bölünme nedeniyle toplumsal kaynaklara ve düzenli, adil bir gelire eşit erişim sağlayamayan çoğu kadın, sömürüyü, yoksunluğu ve erkeklere tabiliği eş zamanlı olarak deneyimler.

Grup farklılığını ortadan kaldırma eğilimi taşıyan tanınma politikası ya da yapıbozumcu feminizm, kadınları erkekler karşısında dezavantajlı olarak damgalayarak ikincil statüye zorlayan erkek egemen kültürel değer kalıplarının kurumsallaştığı hiyerarşik yapıları sona erdirmeyi amaçlar. Bu bakımdan, toplumsal cinsiyete dayalı ikili sınıflandırmaları sürdüren; kadınların ve erkeklerin ayırt edici farklılıklarının önceden verili, sabit ve mutlak olduğunu varsayan özcü yaklaşımlara karşı çıkar. Yapıbozumun "uzun vadeli hedefi, değişime tabi olan çoklu kesişen farklılıklar arasındaki ağların, hiyerarşik toplumsal cinsiyet dikotomilerinin yerini aldığı bir kültürdür."⁵⁷ Fraser'a göre bu hedef, sosyalist feminizmle tutarlıdır. Nitekim yapıbozum, haksız bir şekilde cinsiyetlendirilmiş olan politik bir ekonomideki toplumsal cinsiyet farklılaşmasının istikrarına karşı

⁵³ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 29.

⁵⁴ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 29.

⁵⁵ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 28.

⁵⁶ Yelda Yücel, "Ekonomik Kalkınma ve Toplumsal Cinsiyet" *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, haz. Feryal Saygılıgil (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016), 95.

⁵⁷ Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age," 30.

çıkarmak. Bu tarz bir kültürel hedefle amaçlanan, kimliğe ve farklılığa ilişkin her kurumun yapıbozumunu mümkün kılabilmektir.⁵⁸

Kimliğe ve farklılığa ilişkin her kurulumu yapıbozuma tabi tutmak, Judith Butler'ın ifadesiyle, bunları “inkâr etmek ya da tamamen bir kenara atmak değil, sorgulamak” anlamına gelir.⁵⁹ Dolayısıyla kadınlar kategorisinin sorgulanması onu kullanmaktan vazgeçmeyi gerektirmez. Bu sorgulama kadınlar kategorisinin, cinsiyetlendirilmiş politik bir ekonomide karşılaşılan içeriğini bozarak; daha açıkçası, kadınların ikincil konumda olduğunu kabul eden görüşün toplumsal olarak kurulduğunu ifşa ederek kullanılmaya devam edilmesini sağlar. Böylece kadınlar kategorisinin tabilik konumunda sabitlenmiş, sınırlandırılmış ve normalleştirilmiş içeriğinin kullanıldığı bağlamdan çıkarılması ve yeni anlamlar edinebileceği bir alanın açılması mümkün hale gelir. İşte kadınlar kategorisini tek biçimlilikten kurtaracak bu olanak sayesinde, hem ücretli ve ücretsiz emek arasındaki hem de ücretli emek içindeki toplumsal cinsiyet temelli bölünmenin istikrarı sarsılabilir.

Sonuç

Sosyalist politikayla yapıbozumcu politikayı birleştiren kombinasyon, yeniden bölüşüm ve tanınma arasındaki kutuplaşmayı azaltmakta ve yeniden bölüşümle tanınmayı birlikte içermektedir. Bu bakımdan hem yanlış dağıtımdan hem de yanlış tanınmadan kaynaklı pratikte birbiriyle kesişen farklı adaletsizlik biçimlerine eş zamanlı maruz kalan tüm bireyler için çözüm üretme kapasitesine sahiptir. Örneğin dezavantajlı sınıftan heteroseksüel beyaz bir kadın, ekonomideki cinsiyetçi iş bölümünden ve kültürdeki kadın/erkek dikotomisinden kaynaklı farklı türden ve pratikte birbiriyle kesişen adaletsizlik biçimlerine eş zamanlı maruz kalabilir. Ya da dezavantajlı sınıftan siyah, eşcinsel bir kadın hem ekonomideki yanlış dağıtımdan hem de kültürdeki eşcinsel/heteroseksüel, kadın/erkek ve siyah/beyaz dikotomisinden kaynaklı farklı türden ve pratikte birbiriyle kesişen adaletsizliklere eş zamanlı olarak maruz kalabilir. Bu örneklerde hem yanlış dağıtımdan hem de yanlış tanınmadan kaynaklı adaletsizlikler, bireylerin çıkarlarını ve çoklu kimliklerini etkileyecek şekilde birbirleriyle kesişirler. Fraser'a göre yapılması gereken, yeniden bölüşüm-tanınma ikileminin çoklu kesişen adaletsizliklere karşı çoklu kesişen mücadelelerin daha geniş bir alanına taşınarak çözüme kavuşturulmasıdır.⁶⁰

Bu çerçevede sosyalizm ve yapıbozumu bir araya getiren alternatif dönüştürücü yaklaşımın, daha umut verici olduğu savunulabilir. Zira yeniden bölüşüm-tanınma ikilemine karşı, aynı anda birden fazla kolektiviteye mensup bireylerin maruz kaldıkları çoklu kesişen adaletsizliklere karşı çoklu kesişen mücadelelerin daha geniş alanına taşınabilen bir çözüm önermektedir. Dolayısıyla bu kombinasyon, çoklu kesişen kolektiviteler arasında, dışlayıcı değil kapsayıcı ve heterojen bir dayanışmayı destekleyerek politik alanın genişlemesine katkı sunabilir. Ancak bununla birlikte bu alternatif kombinasyon, tek ve öncelikli çözüm şeklinde düşünülmeden ziyade, olası çözümler arasında görece verimli bir kombinasyon olarak görülmelidir. Çünkü hangi politikaların pratikte ne ölçüde uygulanacağı ve potansiyel dayanışma için ne şekilde bir araya geleceği, çoklu kesişen kolektivitelere mensup bireylerin karşılaştıkları adaletsizlik biçimlerine ve bunlar karşısında ihtiyaç duyulan meşrulaştırılabilir taleplere bağlıdır.

⁵⁸ Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 30.

⁵⁹ Judith Butler, “Olumsal Temeller: Feminizm ve “Postmodernizm” Sorusu” *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışveriş* içinde, çev. Feride Evren Sezer (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 61.

⁶⁰ Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age,” 32.

Kaynakça

- Benhabib, Seyla. *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*. Çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Butler, Judith. "Olumsal Temeller: Feminizm ve "Postmodernizm" Sorusu" *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi* içinde, Çeviren: Feride Evren Sezer, 44-68. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*. Çeviren: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Fraser, Nancy. "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice" in *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, 159-173. London and New York: Verso, 2013.
- Forst, Rainer. "First Things First: Redistribution, Recognition and Justification" in *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, Edited by: Kevin Olson, 310-327. London and New York: Verso, 2008.
- Fraser, Nancy. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age" in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, 11-39. London: Routledge, 1997.
- Fraser, Nancy. "Introduction" in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, 1-8. London: Routledge, 1997.
- Fraser, Nancy. "Recognition without Ethics?," *Theory, Culture and Society* 18(2-3), (2001): 21-42.
- Fraser, Nancy. "Rethinking Recognition," *New Left Review* sayı: 3 (2000): 107-120.
- Fraser, Nancy. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation" in *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, 7-109. London: Verso, 2003.
- Fraser, Nancy. "Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation" in *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, 161-187. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Özbank, Murat. "Çağdaş Siyaset Kuramının İki Büyük İsmi: John Rawls ve Jürgen Habermas" *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi Nasıl İstikrar?* içinde, Derleyen: Murat Özbank, 3-15. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Phillips, Anne. "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement" in *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, Edited by: Kevin Olson, 112-129. London and New York: Verso, 2008.
- Robeyns, Ingrid. "Is Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified" in *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, Edited by: Kevin Olson, 176-196. London and New York: Verso, 2008.
- Taylor, Charles. "Tanınma Politikası" *Çokkültürcülük - Tanınma Politikası* içinde, Editör: Amy Gutmann, 42-85. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Urhan, Betül. "Kadın Emeği ve Toplumsal Cinsiyet" *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, Hazırlayan: Feryal Saygılıgil, 119-149. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- Vural, Narin Bağdatlı. "Sosyal Politika ve Toplumsal Cinsiyet" *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, Hazırlayan: Feryal Saygılıgil, 101-117. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Yücel, Yelda. "Ekonomik Kalkınma ve Toplumsal Cinsiyet" *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, Hazırlayan: Feryal Saygılıgil, 83-100. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 19.11.2021

Kabul: 22.12.2021

Atıf: Evren, Mehmet. "Jean Jacques Rousseau'da İnsan Doğasına İlişkin İyimser Çözümler ve Doğuştan Ahlaki Duyguların 20. Yüzyıl ve Günümüz Psikoloji Çalışmalarındaki Yeri Dair Bir Değerlendirme," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 17 (Haziran 2022): 78-91. <https://doi.org/10.55256/temasa.1026097>

Jean Jacques Rousseau'da İnsan Doğasına İlişkin İyimser Çözümler ve Doğuştan Ahlaki Duyguların 20. Yüzyıl ve Günümüz Psikoloji Çalışmalarındaki Yeri Dair Bir Değerlendirme

Mehmet Evren¹

ORCID: 0000-0003-3237-7526

DOI: 10.55256/TEMASA.1026097

Öz

Bu çalışmada, 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı filozofu Jean Jacques Rousseau (1712-1778)'nin, eğitim üzerine yazdığı *Emile* adlı çalışması başta olmak üzere pek çok eserinde yer verdiği özsevgi, vicdan, merhamet, adalet gibi ahlaki duygulardan bahsedilmektedir. Rousseau, insanda bu duyguların doğuştan olduğunu söylemekle birlikte insanın iyi bir doğaya sahip olduğunu da düşünmektedir. Benzer şekilde insan doğası hakkında iyimser görüşleri bulunan bireysel psikoloji ile fenomenolojik inceleme yöntemini ele alan hümanist psikoloji gibi alanlarda Rousseau'nun insan doğasına ilişkin iyimser yaklaşımı ve insanın doğasında doğuştan bulunan ahlaki duyguları destekleyen çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Rousseau'nun doğuştan olduğunu ileri sürdüğü ahlaki duygulara ilişkin yaklaşımı ile insan doğasına ilişkin iyimser görüşlerinin günümüz psikoloji sahasındaki kimi yaklaşımlarla da desteklendiğini ortaya koymaktır. Çalışmanın bir diğer amacı ise günümüzde bebeklerde ahlaki bilincin olduğunu ileri süren Karen Wynn ve ekibinin (Paul Bloom ve J. Kiley Hamlin) araştırmalarını Rousseau'nun iyimser insan doğası anlayışından hareketle ahlaki duyguların doğuştan olup olmadığı yönünden tartışmaya açmaktır.

Anahtar Kelimeler: Rousseau, Wynn, Eğitim, Psikoloji, Ahlaki Duygular, Vicdan, Adalet.

An Evaluation of the Place of Jean Jacques Rousseau's Optimistic Analysis Regarding Human Nature and Natural Moral Emotions' in the 20th Century and Modern-Day Psychology Studies

Abstract

This article focuses emotions such as self-love, conscience, mercy, justice as the 18th century Enlightenment philosopher Jean Jacques Rousseau (1712-1778) remarks in his work *Emile* – among others – which is on education. Rousseau thinks that human being has a good nature while he states that such emotions are inborn. Similarly, there are studies that support moral emotions that are inborn in human nature and that support Rousseau's optimistic approach to human nature in humanist psychology that examine phenomenological research method and individual psychology that has optimistic views as regards human nature. This study aims to put forth that Rousseau's approach to moral emotions that are asserted to be inborn and his views on optimistic human nature are supported by some approaches in modern-day psychology. Besides, the paper discusses the works of Karen Wynn and his team (Paul Bloom and J. Kiley Hamlin) that assert babies have inborn moral conscience together with Rousseau's idea of the nature of optimistic human and inborn moral emotions.

Key Words: Rousseau, Wynn, Education, Psychology, Moral Feelings, Mercy, Justice.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. mehmet_efesus@hotmail.com

Giriş

Aydınlanma yüzyılı'nın aykırı düşünürü Jean Jacques Rousseau (1712-1778)'nin bilimden sanata, siyasetten hukuka, tarihten eğitime, ahlaktan psikolojiye kadar pek çok alanda özgün düşünceleri mevcuttur. Bilhassa Rousseau'nun *Emile* adlı eserinde eğitim felsefesi ve psikolojisine dair özgün fikirlerini bulabiliriz. Rousseau'nun, bu çalışmasındaki insanın doğuştan ahlaki duygulara sahip olduğu yönündeki görüşleri ve insan doğasına dair iyimser açıklamaları 20. yüzyıl ve günümüzdeki psikoloji alanında yapılan kimi çalışmalar ekseninde tartışmaya açılabilir. Nitekim Rousseau'nun insan doğasına dair iyimser görüşlerinin 20. yüzyılda bireysel psikoloji ve hümanist psikoloji gibi ekoller tarafından desteklendiğini söyleyebiliriz. Örneğin bireysel psikolojinin kurucusu Alfred Adler (1870-1937)'in, insan doğasına yönelik olumlu değerlendirmeleri bulunmaktadır. Aynı zamanda insancıl kuramın önemli temsilcileri Abraham Maslow (1908-1970) ve Carl Rogers (1902-1987) gibi bilim insanlarının da Rousseau'nun insan doğasına ilişkin iyimser görüşlerini paylaştıkları söylenebilir.

Günümüz de Rousseau'nun insanda doğuştan ahlaki duyguların mevcut olduğuna ilişkin görüşlerini destekleyen kimi çalışmalar bulunmaktadır. Nitekim gelişim psikolojisi ve bilişsel bilim alanında önemli yayınları bulunan Karen Wynn ve ekibi (Paul Bloom ve J. Kiley Hamlin) 2007 yılında *Nature* dergisinde yayımlanan "Social evaluation by preverbal infants"² isimli çalışmalarında bebeklerin doğuştan ahlaki duygulara sahip olduklarını ileri sürmektedir. Bu doğrultuda Rousseau'nun insanın doğasına ilişkin iyimser yaklaşımı ve Karen Wynn ve ekibinin bebekler üzerine yaptığı araştırmalar arasında bir bağlantı kurulabilir. Biz de bu çalışmada hem 20. yüzyılda hem de günümüzde psikoloji alanında yapılan kimi araştırmalarla Rousseau'nun iyimser insan doğası ve insanın doğuştan getirdiği ahlaki duygulara ilişkin söylemleri arasında bir ilişki kurmayı amaçlamaktayız. Dolayısıyla konunun bütünlüğü açısından ilk olarak Rousseau'nun iyimser insan doğasına ve sonrasında Rousseau'da insanın doğuştan sahip olduğu ahlaki duygulara yer vererek başlayabiliriz.

1. Rousseau'da İyimser İnsan Doğası

Modern felsefenin kurucularından biri olan René Descartes (1596-1650)'in 'cogito'su ile başlayan insanın kendi üzerine düşünüşü Batı'da öznenin doğuşunu gerçekleştirmiştir. Nitekim modern felsefede bireyin ortaya çıkmasıyla birlikte onun özgürlüğü problemi de önem kazanmıştır. Dolayısıyla düşünürler iki yüz yıl sürecek olan bu felsefede insanın özgürlüğü problemine çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bunun yanı sıra bu özgürlük arayışı neticesinde insanın tabiat durumunda kötü bir doğaya sahip olduğunu iddia edenler bulunduğu gibi özellikle insanın iyi bir doğaya sahip olduğunu ve aynı zamanda özgür olduğunu savunan düşünürler bulunmaktadır. Bu yüzden modern felsefe içerisinde yer alan kimi filozofların insan doğasına yönelik düşüncelerinden kısaca bahsetmek gerekmektedir.

İlk olarak modern felsefenin önemli düşünürlerinden Thomas Hobbes (1588-1679)'un, insan doğasına ilişkin varsayımına değinebiliriz. Hobbes'un, siyaset felsefesine dair kaleme aldığı *Leviathan* isimli çalışmasın-

² Karen Wynn ve ekibinin bu makalenin dışında Bkz. J. Kiley Hamlin, Karen Wynn and Paul Bloom, "Three-Month-Olds Show a Negativity Bias in Their Social Evaluations," *Developmental Science* 13, 6 (2010): 923-929. J. Kiley Hamlin and Karen Wynn, "Young Infants Prefer Prosocial to Antisocial Others," *Cognitive Development* 26, 1 (2011): 30-39. J. Kiley Hamlin et al., "How Infants and Toddlers React to Antisocial Others," *Proceedings of The National Academy of Sciences* 108, 50 (2011): 19931-19936. gibi çalışmaları da mevcuttur.

da bir fiksiyondan hareketle kurguladığı doğa durumu anlayışı önem arz etmektedir. Ona göre tabiat halindeki insan eşit ve özgür yaratılmıştır; ancak Hobbes, doğa durumunu insanların birbirine güvensizliği ve herkesin herkese savaş ilan ettiği bir duruma benzetmektedir.³ Başka bir deyişle, politik bir otoritenin yokluğu veya zayıflığı durumundaki insan tutumunda doğa durumu hâkimdir.⁴ Hobbes'a göre bu duruma "tutku, istek ve iştahlarını kısıtlayan hiçbir dışsal otoritenin bulunmadığı, yani insanın tam anlamıyla özgür ve özerk olduğu bir ortamda bencil bireylerin yıkıcı gücü"⁵ neden olmaktadır. Öte yandan bir diğer İngiliz düşünürü John Locke (1632-1704), Hobbes'un insan doğasına ilişkin bu kötümser yaklaşımını kabul etmez. Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı eserinde doğuştan eşit ve özgür olan insanın doğası gereği iyi olduğunu düşünür.⁶ Zira Locke'un tasvir ettiği tabiat halinin başlangıcında eşitlik ve özgürlük hüküm sürmektedir.⁷ Görüldüğü üzere Locke, Hobbes'un aksine tabiat halindeki eşit ve özgür olan insanın aynı zamanda iyimser bir doğaya sahip olduğunu düşünür.

Modern felsefenin bir başka düşünürü Rousseau da Locke gibi insan doğasının iyi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, tabiat halinde eylemlerimiz ve duygularımız samimidir. Çünkü Rousseau, davranışlarımız kalıplara dökülmeden önce insanın kaba, inceliksiz ama doğal olduğunu ifade eder.⁸ Ancak ona göre tabiat durumunda iyi duygulara sahip insan, ne zaman ki sahte uygarlıkla tanıştı ve insan ilişkilerini mülkiyet biçimlendirdi o vakit özünde iyi olan duyguları ve davranışları da değişti.⁹ Sonuç olarak Rousseau, insan doğasına dair Hobbes'un kötümser yaklaşımını kabul etmemekle birlikte Locke'un insan doğasının iyi olduğuna dair fikrini paylaştığını söyleyebiliriz. Rousseau'nun insan doğasına ilişkin iyimser görüşlerinden kısaca bahsettikten sonra onun bu görüşlerinin de kökeninde yer aldığını düşündüğümüz insanın doğuştan sahip olduğu ahlaki duygulara değinebiliriz.

2. Rousseau'da Doğuştan Ahlaki Duygular

Rousseau, *Emile* adlı eseri başta olmak üzere pek çok çalışmasında insanın doğasında özsevgi, vicdan, merhamet, adalet gibi ahlaki duyguların bulunduğunu söyler. Ona göre, bu duygular doğuştan gelmektedir.¹⁰ Ayrıca Rousseau, *Emile* eserinde olduğu gibi *Chrisophe Beaumont'a Mektup*'unda adalet ve iyiliğin doğuştan geldiğine inandığını ifade eder.¹¹ Dolayısıyla insanın iyimser doğası olduğunu söyleyen Rousseau'nun doğuştan geldiğini düşündüğü özsevgi, vicdan, merhamet, adalet gibi ahlaki duygulara değinmek bu duyguların anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 92, 93, 97.

⁴ Mehmet Akif Balkaya, *Shakespearean State of Rivalry between Hobbes and Girard* (İstanbul: Kriter, 2021), 12.

⁵ Naci İspir, "Thomas Hobbes ve Demokrasi," *Felsefe Dünyası* 38 (2), (2003): 142.

⁶ John Locke, *Concerning Civil Government, Second Essay an Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, trans. William Popple. (PDF: Pennsylvania State University, 1998), 6.

⁷ Niyazi Öktem, *Sosyolojinin ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları* (İstanbul: Der Yayınevi, 1993), 176.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 9.

⁹ J. L. Lecercle, "Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)" *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* içinde, ed. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 57-59.

¹⁰ Jean Jacques Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 406.

¹¹ Ali Timuçin, *Rousseau'nun Toplum Anlayışı* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2008), 107.

2.1. Amour de soi (Özsevgi)

Rousseau, *Emile* adlı çalışmasında amour de soi (özsevgi) duygusunu açıklarken bir çocuğun doğal olarak iyimserliğe eğilimli olduğunu ifade eder. Zira ona göre çocuk kendisine yaklaşan her şeyin kendisine yardım etmek için olduğunu düşünmektedir.¹² Çünkü Rousseau'ya göre insanın yüreğinde doğuştan ahlak bozukluğu mevcut değildir. Dolayısıyla Rousseau, yüreğimizde hiçbir kötülüğün bulunmadığını ifade eder. Bununla birlikte o, insanın tek tutkusunun insanın kendine olan sevgisi ya da özsaygısı olduğunu düşünmektedir.¹³ Nitekim Rousseau, özsevgi kavramını kendini sevme duygusu olarak adlandırmaktadır. Rousseau, bu duygunun gerçek ihtiyaçlarımız giderildiğinde sorun oluşturmayacağını söyler.¹⁴ Bununla birlikte Rousseau, her ne kadar özsevgiden kaynaklanan eylemler bireyin iyiliğini ve mutluluğunu gözeten eylemler olsa da bunların kötücül olmadığını ifade eder.¹⁵ Ancak ona göre özsaygı duygusu öyle değildir. Çünkü Rousseau, özsaygı duygusunu insanın kendisini başkalarıyla kıyaslaması olarak görmektedir. Bu yüzden o, özsevgi yani insanın kendini sevme duygusunun yerini kendini başkalarıyla kıyaslayan özsaygı duygusu aldığında problem olacağını söyler¹⁶ ve Rousseau, bu durumu şöyle ifade eder:

“Şimdiye kadar kendisinden başka kimseye bakmamış olan Emile'imın türdeşlerine ilk bakışı, onu kendisini onlarla kıyaslamaya özendiriyor; bu kıyaslamanın onda uyandırdığı ilk duygu da insanlar arasında ilk sıraya yerleşme arzusudur; işte özsevginin özsaygıya dönüştüğü ve bu kıyaslamaya bağlı tüm tutkuların doğmaya başladıkları nokta burasıdır.”¹⁷

Dolayısıyla Rousseau, Emile'nin özsaygısı gelişir gelişmez, artık hiçbir zaman kendini başkalarıyla kıyaslamadan edemeyeceğini ifade eder.¹⁸ Yani Rousseau'ya göre kıyaslama kaçınılmaz olarak gerçekleşir. O, bu duruma neden olarak da hatalı eğitimi görmektedir. Çünkü Rousseau, eğiticinin insanın içinde uyandırdığı özsaygı duygusu ile kişinin artık kendisini üstün görmeye başladığını düşünmektedir. Ayrıca Rousseau, bu duygunun yalnızca insanları birbirlerinin gözünde küçültmediğini aynı zamanda onların birbirlerine kin duymasına neden olduğunu da söyler.¹⁹ Öte yandan Rousseau, tabii olarak insanda mevcut olan özsevginin, yapay olan özsaygıya dönüşmediğinde insanın doğuştan getirdiği merhamet, vicdan ve adalet gibi olumlu duygularının gelişimine katkı sağlayacağını düşünmektedir.

2.2. Merhamet, Vicdan ve Adalet

Rousseau, ortak gereksinimlerimizin bizi birleştirdiği gibi, ortak düşkünlüklerimizin de sevgi nedeniyle bizi bir araya getirdiğini ifade eder.²⁰ Zira Rousseau için “ahlak bilinci” ve “insanlık duygusu” insan sevgisinden kaynaklanmaktadır. Rousseau, insanlık sevgisinin yine insanın kendine duyduğu sevgiden geçtiğini ifade eder ve bu durumun insanlar arasındaki adaletin temelini oluşturduğunu söyler.²¹ Bununla birlikte Rous-

¹² Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 285.

¹³ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 91.

¹⁴ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 285.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 98.

¹⁶ Mehmet Evren, “Jean Jacques Rousseau'da Uygarlığın Duygulara Negatif Yansımaları,” *Felsefe Dünyası* 73 (1), (2021): 210

¹⁷ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 320.

¹⁸ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 333.

¹⁹ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 366.

²⁰ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 297.

²¹ Galvani Della Volpe, “Rousseau'nun Soyut İnsana Eleştirisi,” çev. Sevil Kutlar, *Felsefe Dergisi* 1, (1989): 59.

seau'ya göre insanı türdeşlerini sevmeye yönlendiren ve aralarında bir dayanışma ilişkisi kuran duygu "acıma duygusu" dur.²²

Rousseau, acıma duygusu²³ için şunları söylemektedir:

"Türdeşini yaşatmak için bilerek ölüme atılan çağdaş insanla, bu eylemi binlerce yıl önce gerçekleştirmiş bir insan arasında hiçbir fark yoktur. Bu anlamda insanlığın ilerlemesi gerekmez. İnsan doğasının, ister tarihinin verisi olsun, bir başkasını yaşatmak yeteneği, insan türünün sürekliliğinin ilk ve son dayanağıdır."²⁴

Dolayısıyla Rousseau, tabiatın nizamına uygun olarak insan yüreğine tesir eden ilk görece duygu olan acıma duygusunun böyle doğduğunu ifade eder. Rousseau, hassas ve acıma duygusu olan çocuğun kendisi gibi olan, kendisi gibi acı çeken ve acıları duyumsayan insanların olduğunu kavraması, bununla birlikte başka acıların da olduğunu bilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁵ Nitekim Rousseau, bilhassa merhamet veya acıma duygusu için şunları dile getirir:

"Demek ki merhamet, doğal bir duygudur; her bireyin kendisine karşı duyguyu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendisini muhafaza etmesine yardım eder. Bizi acı çektiğini gördüklerimizin yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur; doğa halinde kanunların, törelerin, erdem yerini, tatlı ve yumuşak sesine herkesin boyun eğmesi üstünlüğüne de sahip olarak bu duygu alır (...)"²⁶

Rousseau, insanın kendi türdeşleriyle ikili ilişkileri sonucu oluşan ahlaksal sistemden vicdani itkinin doğduğunu söyler. Ona göre insan, iyiliği doğuştan bilmez; fakat akli ona iyiliği tanıttığında, vicdanın onu iyiliği sevmeye sürüklediğini ifade eder. Rousseau, "doğuştan gelen duygunun bu duygu" olduğunu dile getirmektedir.²⁷ Dolayısıyla Rousseau, ruhlarımızın derinliklerinde doğuştan gelen bir adalet ve iyiye yönelme duygusu olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Rousseau, kendi eylemlerimizin ve başka kimselerin eylemlerinin vicdan ilkesine göre iyi veya kötü olarak değerlendirildiğini düşünür²⁸ ve mantığın bizi kandırabileceğini ancak vicdanın asla aldatmayacağını söyler.²⁹ Rousseau, vicdanı olan kişinin yoldan çıkmaktan asla korkmayacağını ifade eder. Çünkü o, vicdanı insanın gerçek rehberi olarak görmektedir.³⁰

Rousseau'nun tabiat halindeki iyimser insan doğası görüşüne ve insanda doğuştan olduğunu söylediği ahlaki duygulara değindikten sonra onun bu düşüncelerini 20. yüzyılda ve günümüzde destekler mahiyette olduğunu düşündüğümüz kimi çalışmalara yer verebiliriz. Dolayısıyla bu araştırmada öncelikli olarak Rousseau'nun insan doğasına ilişkin iyimser görüşlerini destekleyici olduğunu düşündüğümüz bireysel psikoloji ve hümanistik (insancıl) psikoloji ekolünden bahsedeceğiz. Öte yandan insan doğasına dair kötümser görüşleri olan Psikoanalitik kurama da kısaca değinmek konunun bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

²² Mustafa Hazım Bayka, "Rousseau Üzerine Birkaç Söz" *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev* içinde, ed. İsmail Yergüz (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 10.

²³ Bayka, Rousseau'da "vicdan" olarak adlandırılacak "acıma duygusu" nun evrimsel bir çizgisinin olmadığını ifade etmektedir. Bayka, "Rousseau Üzerine Birkaç Söz," 10.

²⁴ Aktaran; Bayka, "Rousseau Üzerine Birkaç Söz," 10.

²⁵ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 300.

²⁶ Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)*, çev. Rasih Nuri İleri. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 123.

²⁷ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 406.

²⁸ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 404.

²⁹ Jean Jacques Rousseau, *İçimizde Gezinen Sessizlik*, çev. Rabia Elif Özcan. (İstanbul: Zeplin Düşünce, 2016), 35.

³⁰ Rousseau, *İçimizde Gezinen Sessizlik*, 51.

3. Rousseau ve İnsan Doğasına Dair Psikolojik Yaklaşımlar

Wilhelm Wundt (1832-1920)'un gayretleriyle 19. yüzyıl itibariyle müstakil bir disiplin haline gelen psikoloji bilimine çok sayıda bilim insanının çalışmaları yön vermiştir. Sigmund Freud (1856-1939) bu bilim insanlarından sadece birisidir. Ona göre insanlar bilinçdışı ölümler, cinsellik ve saldırganlık dürtüleri tarafından yönetilmektedir.³¹ Nitekim Freud, Rousseau'nun medeniyet öncesi insanların diğerlerine karşı daha şefkatli ve merhamet duygusu içerisinde yaşadığı görüşünü altüst etmiştir.³² Freud'a göre cinsellik ve saldırganlık dürtüleri insan doğasında doğuştan mevcuttur. Çünkü Freud, bireylerin haz ilkesine göre fonksiyonlarını yerine getirdiklerini ifade eder. Ona göre toplumun işlevi doğuştan gelen ve biyolojik olan eğilimleri kontrol altında tutmaktır.³³ Freud, bu görüşlerini psikanalitik kuramında yer alan kötümser bir yaklaşımla ve insan doğasının "yıkıcı, tahripkâr ve bencil" yönüyle ele almaktadır. Ona göre insan antisosyal, başkalarına zarar veren, engellendiği takdirde kendisine de zarar verebilecek bir varlıktır.³⁴

Öte yandan Alfred Adler (1870-1937), Freud'un bu düşüncesinin aksine insan doğasının bu şekilde olduğunu düşünmez. O, insan doğasını olumlu olarak ele alır.³⁵ Adler, bireylerin kişisel ve sosyal amaçları gerçekleştirmek amacıyla diğerleriyle iş birliği yapmaya yöneldiklerini ifade eder.³⁶ Adler, insanı sosyal bir varlık olarak tanımlar ve ona göre bir kişi, birey niteliğine ancak toplumla ulaşır. Çünkü Adler, toplumu, kişinin diğer insanlarla kaynaştığı, iç içe girdiği ve birey niteliğini kazandığı bir yer olarak düşünmektedir.³⁷ Görüldüğü üzere Adler, Freud'un aksine insanı toplumsal yönü olan sosyal bir varlık olarak ele almaktadır.

Nitekim Adler, bebeklikten itibaren öğrenme yoluyla gelişmeye açık olduğumuzu ve doğuştan gelen bir potansiyel olarak tanımlayabileceğimiz bir sosyal ilginin ise çocukluktan itibaren geliştiğini söyler.³⁸ Benzer şekilde Rousseau, *Emile*'de de inancı izah ederken sosyalliğin insanda fitri olduğunu ifade etmekte ve bu durumun aktüel olarak gerçekleştiğini söylemektedir. Çünkü ona göre insan yetkinleşme ve olgunlaşma kabiliyeti nedeniyle, sahip olduğu yetenekleri ihtiyaçları ölçüsünde geliştirmektedir.³⁹

İnsancıl kuramın önemli temsilcileri Maslow ve Rogers, Alfred Adler gibi düşünmekte ve Freud'un insan doğasına ilişkin kötümser ve biyolojik determinist fikirlerine karşı çıkmaktadırlar. Bununla birlikte insancıl psikolojinin köklerinin ilkinin Avrupa kaynaklı varoluşçu felsefede diğer kökünün de Maslow ve Rogers'ın öncü çalışmalarında olduğu görülmektedir.⁴⁰

³¹ Banu Yazgan İnanç ve Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: Pegem Akademi, 2009), 36.

³² Daniel Cervone ve A. Pervin Lawrence, "Freud'un Psikoanalitik Kuramı: Uygulamalar, İlgili Kuramsal Kavramlar ve Güncel Araştırmalar" *Kişilik Psikolojisi Kuram ve Araştırma* içinde, ed. Mustafa Baloğlu (İstanbul: Nobel Yayın, 2016), 76.

³³ Cervone ve Lawrence, "Freud'un Psikoanalitik Kuramı: Uygulamalar, İlgili Kuramsal Kavramlar ve Güncel Araştırmalar," 76.

³⁴ Ramazan Arı, Ömer Üre ve Hasan Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi: Eğitimin Psikolojik Temelleri* (Konya: Mikro Yayınları, 1999), 81, 97.

³⁵ Arı, Üre ve Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi: Eğitimin Psikolojik Temelleri*, 81.

³⁶ Daune P. Schultz ve Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay. (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020), 654.

³⁷ İnanç ve Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 43.

³⁸ Schultz ve Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 654.

³⁹ Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)*, (Dipnot) 116.

⁴⁰ İnanç ve Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 291.

Varoluşçu psikanaliz, “varoluş felsefesi⁴¹nin insan doğası üzerindeki varsayımları ile fenomenolojik inceleme yöntemini birleştirerek, insan sorunlarını anlayabilmek ve tedavi edebilmek amacıyla Avrupa’da geliştirilmiş bir yaklaşım⁴² olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Søren Kierkegaard (1813-1855), Martin Heidegger (1889-1976), Albert Camus (1913-1960), Jean Paul Sartre (1905-1980) gibi varoluşçu filozoflar, yazılarında varoluşçuluk diye isimlendirdikleri holistik⁴³ ve teleolojik felsefe ile sonrasında hümanist yaklaşımın temelinde yer alan “yaşamın anlamı, özgür irade, insanın biricikliği” benzeri pek çok konu ve soruyu ele almışlardır.⁴⁴

Maslow ve Rogers gibi insancıl psikolojinin önemli temsilcileri de insan tabiatına dair iyimser bakış açısına sahiptirler ve insanın özgür iradesine vurgu yaparlar. Onlar kuramlarında “sağlıklı gelişim ve ilerleme yönünde doğuştan getirdiğimiz potansiyeller üzerine” odaklanmaktadır.⁴⁵ Onlar, insanda doğuştan gelen bu potansiyelin iyi olduğunu düşünürler. Örneğin Maslow, eldeki malumatlar ışığında bu içsel tabiatın esasta ya da mecburi olarak kötü olmadığını ifade eder.⁴⁶ Dolayısıyla Maslow, temel ihtiyaçlar ile temel insani duygu ve yeteneklerin ilk bakışta tarafsız “pre-moral” veya olumlu özellikleriyle “iyi” olduklarını söylemektedir.⁴⁷

Alfred Adler, “yıkıcılık, sadizm, gaddarlık, kin ve nefret” gibi duyguların insanların temel nitelikleri olmadığını ifade eder. Bununla birlikte Maslow, bu kötü duyguların altında yatanın ihtiyaçların, duygu ve yeteneklerin engellenmesine karşı beslenen şiddet eğilimli tepkiler olduğunu söylemektedir. Maslow, öfkenin kendi içinde kötü olmadığını ifade eder ve korku gibi tembelliğin hatta bilgisizliğin de böyle olduğunu düşünür ve bunların elbette kötü davranışlara yol açabileceğini ama bu durumun da zaruri olmadığını bildirir. O, insan tabiatının katiyen düşünülmediği gibi kötü olmadığı kanaatindedir.⁴⁸ Görüldüğü üzere Maslow, tıpkı Rousseau gibi insan doğasını iyimser olarak nitelendirmiştir diyebiliriz.

Bununla birlikte Maslow, daha önce de ifade edildiği gibi içsel doğamızın da kötü olmadığını söylemektedir. Bu yüzden ona göre, içsel doğamız iyi ya da tarafsız olduğundan ortaya çıkarılması gerekmektedir. Nitekim Maslow, kendi hayatlarımızı idare edebilme şansına sahip olduğumuz takdirde daha “sağlıklı, üretken ve mutlu” olacağımızı ifade eder.⁴⁹ Dolayısıyla Maslow, insanın kendini gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğunu düşünür ve ona göre insanın kendini gerçekleştirmek için doğuştan gelen bir eğilimi bulunmaktadır. Maslow’un bu fikirlerini insancıl kuramın bir diğer önemli temsilcisi Carl Rogers da paylaşmaktadır.⁵⁰ Rogers, insanın tabiatında, en iyisini yapma gücü olduğunu söyler.⁵¹ O, “insanın yapısını, her şeyi ile

⁴¹ “Varoluşçu felsefe, ferden hayatın yönünü tanımlamada bağımsız olduğuna inanır ama bu bağımsızlık kişisel kararların sonuçları için ferde sorumluluk yüklemektedir.” Bkz. Nurten Gökalp, *Psikoloji Felsefesi* (Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2010), 114.

⁴² Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 319.

⁴³ “Holizm: Bir bütünün hiçbir zaman kendi parçalarının bir toplamı olarak anlaşılmayacağı üstüne idealist bir yorum getirirken, dünyanın holist bir süreç tarafından, yani yaratıcı bir evrim süreci, yeni bütünlüklerin oluşması süreci tarafından yönetildiği görüşü üstünde direktmiştir. Bu evrimsel süreç içinde maddenin biçimleri sürekli çoğalmakta, kendini yenilemektedir.” Bkz. İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar. (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 216.

⁴⁴ İnanç ve Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 292.

⁴⁵ İnanç ve Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 291.

⁴⁶ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz. (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2017), 8.

⁴⁷ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 8-9.

⁴⁸ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 9.

⁴⁹ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 9.

⁵⁰ Schultz ve Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 680.

⁵¹ Arı, Üre ve Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi: Eğitimin Psikolojik Temelleri*, 97.

(içgüdüler, dürtüler, ihtiyaçlar vb.) iyi, akılcı, sosyal ve ileriye doğru gelişen ve gerçekçi olarak” tanımlamaktadır.⁵² Ona göre devamlı mutluluğu arayan insanın doğasında, doğuştan getirdiği yaşamdan doyum sağlama gibi bir özelliği bulunmaktadır. Bununla birlikte insandaki kendini gerçekleştirme gayreti ve insanın potansiyeline etkinlik kazandırma meyli de doğuştan gelmektedir.⁵³ Maslow ve Rogers’ın insanın iyimser bir doğaya ve insanın kendini gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğunu düşünmeleri, Rousseau’nun yaklaşımında yer alan doğasında iyi olan merhamet, adalet ve vicdan sahibi bireyleri akıllara getirmektedir.

İnsan doğasına ilişkin Freud’un kötümser yaklaşımı ve hümanist ya da insancıl psikolojinin iyimser görüşlerine kısaca değindikten sonra, Rousseau’nun görüşleriyle bağlantı kurabileceğimizi düşündüğümüz Karen Wynn ve ekibinin bebeklerde ahlaki bilincin mümkün olduğuna dair görüşlerine değinebiliriz.

4. Doğuştan Ahlaki Duygular ve Bebeklerde Ahlaki Bilinç

Ahlaki duyguların kökenine dair Rousseau gibi kimi filozoflar ahlaki duyguların doğuştan geldiğini iddia ederken, ahlaki duyguların doğuştan gelmeyip sonradan öğrenildiğine işaret eden kimi düşünürler de bulunmaktadır.

İnsan zihninin doğuştan boş bir levha yani “tabula rasa” olduğunu belirten⁵⁴ Locke, en yüksek ahlak kavramlarının ya da belli ahlak kurallarının ve ahlaksal olanın doğuştan olmadığını ifade etmektedir.⁵⁵ Locke, doyumcu⁵⁶ filozof Hobbes’ta olduğu gibi ahlaksal olanın bir gelişme süreci ile kazanıldığını düşünür.⁵⁷ Onun bu anlayışı psikoloji alanında kimi psikologlar tarafından ortaya konulan yaklaşımlarda karşılık bulmaktadır. Zira ahlakın doğuştan olmadığını ve çevrenin etkisiyle geliştiğini ileri süren Freud, Jean Piaget (1896-1980), Lawrence Kohlberg (1927-1987), Burrhus Frederic Skinner (1904-1980) ve Albert Bandura (1925-2021) gibi psikologlar bu düşünürlere örnek olarak gösterilebilir.

Freud, ahlakın doğuştan gelen içgüdülerle ilgisi bulunmayan bir sosyal öğrenme sorunu olduğunu ilk kez ortaya koyan düşünürdür.⁵⁸ Nitekim “ahlak ve kişilik gelişimini duygusal-güdüsel bir süreç olarak”⁵⁹ ele alan Freud, kişilik ve ahlak gelişiminin ana hatlarının ise ilk altı yılda tamamlandığını ifade eder.⁶⁰ Diğer bir psikolog Jean Piaget, yardımcılarıyla beraber Cenevreli çocuklar üzerinde yaptığı sistemli gözlemler net-

⁵² Arı, Üre ve Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi: Eğitimin Psikolojik Temelleri*, 99.

⁵³ Arı, Üre ve Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi: Eğitimin Psikolojik Temelleri*, 99.

⁵⁴ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu. (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992).

⁵⁵ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 155.

⁵⁶ “Genel olarak, tüm bilgilerimizin duyumlardan türediğini; bir başka şeye indirgenemezcesine, gerçekten ve en yüksek bir biçimde varolan, başka her şeyin kendisine indirgenebildiği tek şeyin doyum olduğunu savunan görüş.” Modern duyumculuğun kurucusu Thomas Hobbes olarak bilinmektedir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 292. Fransız düşünür Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) fikirlerimizin kaynağında duyumları görmekte ve düşünmeyi duygululuğun bir ürünü saymaktadır. Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 279.

⁵⁷ Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, 155.

⁵⁸ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), 59-60.

⁵⁹ Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014), 221.

⁶⁰ Abide Güngör Aytar, “Ahlaki (Törel) Gelişim” *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* içinde, ed. Ayten Ulusoy (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 71.

icesinde, ahlaki duygu ve düşüncenin çeşitli yaş devreleriyle birlikte ilerlediğini söylemektedir.⁶¹ Bu bağlamda Piaget ahlaki gelişiminin çocuktaki genel düşünce gelişmesiyle aynı doğrultuda gittiğini ileri süren “kognitif gelişme teorisi”ni ortaya atmıştır. Piaget’e göre ahlaki gelişme zihni gelişiminin bir yönünü teşkil etmektedir.⁶² Bununla birlikte Piaget, bilişsel gelişmeye paralel olarak ortaya çıkan ahlak gelişimi evrelerini “Dışa bağlı ahlak evresi ve özerk ahlak evresi” olarak kavramsallaştırmıştır.⁶³ Piaget geleneğinde yetişmiş bir psikolog olan Kohlberg ise, onun teorisinde revizyon yaparak Piaget’in bazı temel görüşlerini geliştirmeye çalışmıştır.⁶⁴ Ahlaki gelişimi dönemler⁶⁵ halinde açıklayan Kohlberg ahlaki gelişim kuramında⁶⁶, “ahlaki yargı gelişim evrelerinin, sistematik ve hiyerarşik bir sıra” izlediğini belirtmektedir.⁶⁷

Davranışçı öğrenme kuramının önemli temsilcilerinden olan Skinner (1904-1980)’e göre “ahlaki davranışlar, çevrenin etkisiyle ve şartlanma sonucu öğrenilmiş davranışlardır. Ahlak gelişiminde çevrenin rolü ve etkisi önemlidir”.⁶⁸ Sosyal öğrenme kuramcılarında Bandura ise, “çocuğun, iyi ve kötü davranışları çevresindekileri gözleyerek, onları taklit ederek öğrendiğini” ifade eder.⁶⁹

Öte yandan Karen Wynn ve ekibi, 2007 yılında *Nature* dergisinde yayımladıkları “Social evaluation by preverbal infants” başlıklı makalede ve “Bilişsel Bebek Laboratuvarı”nda yaptıkları çalışmalarda ahlakın menşesine dair gündeme gelen, iyilik ve kötülük doğuştan getirdiğimiz şeyler midir; yoksa iyilik ve kötülük aile, okul ve sosyal çevre gibi etkenler sebebiyle meydana gelen haller midir gibi soruların yanıtının bebeklerin davranışında saklı olduğunu düşünmektedirler.⁷⁰

Onların bebekler üzerine yaptıkları çalışmalarda bilhassa 6 ve 10 aylık bebeklerin diğerlerine karşı davranışları, onların sempatik mi yoksa kaçınılması gereken bireyler mi olduğuna dair önemli veriler sunmaktadır.⁷¹ Zira onların yaptıkları bu deneyler bebeklerin zihinlerinin tabula rasa olmadığını göstermiştir.⁷² Dolayısıyla bu çalışmalarda bebeklerin, bir başkasına yardımcı olan bireyi, bir diğerine engel olana; yardımcı olan bireyi nötr olan bireye ve nötr bireyi ise engelleyen bireye tercih ettikleri gözlenmiştir.⁷³ Wynn,

⁶¹ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 29.; Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 44

⁶² Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 44.

⁶³ Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, 221.

⁶⁴ Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 52-53.

⁶⁵ “Kohlberg’in Ahlak Gelişimi Evrelerinin Tanımlanması” detaylı bilgi için Bkz. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, 222.

⁶⁶ “Kohlberg ahlaki gelişim kuramını İngiltere, Malezya, Tayvan, Meksika ve Türkiye’de köy ve kentlerde gerçekleştirmiş olduğu araştırmalardan elde ettiği bulgularla geliştirmiştir.” Bkz. Şenay Yapıcı ve Mehmet Yapıcı, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 49.

⁶⁷ Yener Özen, “Etik mi? Ahlak mı? Modernite mi? Medeniyet mi? Değerler Eğitimine Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım,” *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (5), (2011): 67.

⁶⁸ Aktaran; Özen, “Etik mi? Ahlak mı? Modernite mi? Medeniyet mi? Değerler Eğitimine Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım,” 66.

⁶⁹ Aktaran; Özen, “Etik mi? Ahlak mı? Modernite mi? Medeniyet mi? Değerler Eğitimine Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım,” 66.

⁷⁰ Zübeyir Ovacık ve Mehmet Evren, “Bebeklerde Ahlaki Bilinç Mümkün mü?” *Geçmişten Geleceğe Ahlâk* içinde, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 253.

⁷¹ J. Kiley Hamlin, Karen Wynn ve Paul Bloom, “Social Evaluation by Preverbal Infants,” *Nature* 450, 22 (November 2007): 557.

⁷² Osman Zahid Çifçi ve Nuri Çiçek, “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk” *Geçmişten Geleceğe Ahlâk* içinde, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 125.

⁷³ Hamlin, Wynn and Bloom, “Social Evaluation by Preverbal Infants,” 557. Bkz. J. Kiley Hamlin, “Magazine- Can Babies Tell Right From Wrong? | The New York Times,” *The New York Times*, erişim 13 Mayıs 2010, YouTube videosu, https://youtu.be/HBW5vdhr_PA

bebekler üzerinde yaptıkları çalışmalarda tutarlı bir şekilde bebeklerin yardımsever olan bireylere olumlu duygular hissettiklerini gözlemlediklerini bildirmektedir.⁷⁴

Wynn ve ekibi bebeklerde bu kabiliyetin, ahlaki düşünce ve haller için bir temel olarak kabul edilebileceğini söyler. Bununla birlikte çocuklarda erken gelişim döneminde ortaya çıkan bu durumun yani sosyal değerlendirmenin “biyolojik adaptasyon” olduğunu düşünmektedirler.⁷⁵ Yine onlar bebekler üzerindeki çalışmalarda ulaştıkları bulgularda, insanların sosyal değerlendirmeye düşünüldüğünden çok daha erken başladığını gözlemlemişlerdir.⁷⁶ Onlar bireylerin kendi sosyal etkileşimleri temelinde kavrama yeteneğinin evrensel oluşunu ve sonradan öğrenilmediğini yaptıkları bu araştırmaların desteklediğini düşünmektedirler.⁷⁷

Nihayetinde Bloom, bebekler üzerinde yapılan çalışmalarda, bebeklerde de bir ahlak anlayışının olduğuna işaret etmektedir. O, bebeklerin iyiyi ve kötüyü ayıracak bir donanımla dünyaya geldiklerini söyler. Bloom'a göre, bu araştırmalar bebeklerde iyiyi ve kötüyü ayıracak bir adalet duygusunun olduğunu göstermektedir.⁷⁸ Bununla birlikte Bloom, “adalet anlayışımızın tohumları, doğru ve yanlış anlayışımız biyolojik doğamızın bir parçası” olduğunu söyler.⁷⁹

Öte yandan Bloom, bebeklerde yetişkinlerdeki gibi ahlaki duyguların mevcut olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Bununla birlikte Wynn ve ekibi bebeklerin bireyler üzerine düşünebileceğini ifade ederler. Özellikle Karen Wynn'ın, 6 aylık bebekler üzerinde yaptığı çalışmayla bu durumu gözler önüne serdiği söylenmektedir.⁸¹ Paul Bloom, Karen Wynn'ın yaptığı bu deneyi şöyle ifade eder:

“Deneyi gerçekleştiren kişi, bebeğe boş bir sahne gösterir ve sonra sahneyi bir beyaz perde ile kapatır. Sonrasında bebeğe bir Mickey Mouse oyuncak gösterip onu da beyaz perdenin arkasında kalacak şekilde saklar. Ardından, öncekinin aynı olan başka bir Mickey Mouse oyuncak alıp onu da perdenin arkasına koyar. Ardından perde yere düşer. Bebekler iki adet oyuncak görmeyi beklediklerinden, bir ya da üç tane görürlerse şaşkınlık belirtisi göstererek, sahneye daha uzun süre bakarlar. Bu deney, genellikle bebeklerin matematik bilgisine kanıt olarak sunulur (1+1=2 olduğunu bilirler); ancak bebeklerin nesnelere ayrı ayrı takip edebildiklerini de ortaya koymaktadır.”⁸²

Öte yandan Karen Wynn, bize benzeyenleri sevmemizin insan doğasının bir parçası olduğunu düşünür. O, bebeklerin bile kendi zevklerini paylaşan ve zıt görüşlere sahip olanlardan hoşlanmayan bireyleri tercih ettiklerini ifade eder. Bu bağlamda Wynn 1 yaşından küçük bebeklerin, yabancı dil veya kendi dilini yabancı aksanlı konuşanlara göre kendi anadilini konuşan bireyleri tercih ettiklerini söyler.⁸³ Dolayısıyla Wynn, bebeklerin tutum ve değerler boyutunda onların benzer bireylere yönelik tercihlerini incelediği çalışmalarda ve

⁷⁴ Bkz. Karen Wynn, “Born Good? Babies Help Unlock The Origins of Morality,” *Lesley Stahl, CBS News*, erişim 19 Kasım 2012, YouTube Videosu, 04:00-04:08, <https://youtu.be/FRvVFW85IcU>

⁷⁵ Hamlin, Wynn and Bloom, “Social Evaluation by Preverbal Infants,” 557.

⁷⁶ Hamlin, Wynn and Bloom, “Social Evaluation by Preverbal Infants,” 559.

⁷⁷ Hamlin, Wynn and Bloom, “Social Evaluation by Preverbal Infants,” 559.

⁷⁸ Çifçi ve Çiçek, “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak,” 129.

⁷⁹ Paul Bloom, “Born Good? Babies Help Unlock The Origins of Morality,” *Lesley Stahl, CBS News*, erişim 19 Kasım 2012, YouTube Videosu, 06:16-06:31, <https://youtu.be/FRvVFW85IcU>

⁸⁰ Çifçi ve Çiçek, “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak,” 129.

⁸¹ Paul Bloom, *Hazzın Bilimi “Sevdiğimiz Şeyleri Neden Severiz?”* çev. Ahmet Birsen. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 120.

⁸² Paul Bloom, *Bebeklerin Ahlaki Yaşamı İyiliğin ve Kötülüğün Kökenleri*, çev. Ezgi Kardelen. (İstanbul: Verita, 2015), 32-33.

⁸³ Karen Wynn, “Origins of Value Conflict: Babies Do Not Agree to Disagree,” *Trends in Cognitive Sciences* 20, sayı: 1 (January 2016): 3-4.

yaptığı çeşitli deneylerde, bebekliklerinin ilk yılında diğer insanlardan kendileriyle aynı görüşe sahip olanları bulduklarını ifade eder.⁸⁴

Nitekim Wynn, bebeklere A ile B seçenekleri (örneğin iki atıştırma) arasında bir seçim yaptırıldığını daha sonrasında bebeklere aynı A veya B seçeneğinin verildiği iki kukla gösterildiğini belirtmektedir. Kuklalardan biri bebeğin seçtiği öğeyi beğendiğini ve seçtiğini, ikinci seçeneği ise beğenmediğini işaret eder; diğer kukla ise tam tersi tercihte bulunur. Wynn daha sonra bebeklere bu iki kukla arasında seçim yapma fırsatı verdiklerini ve sonucunda bebek deneklerinin %80'inden fazlasının, onlarla aynı görüşü ifade eden karakteri tercih ettiklerini ifade etmektedir.⁸⁵

Bununla birlikte bebekler üzerinde yapılan deneylerde 3, 11 ve 12 aylık olanlarda bile ön yargılar olduğu tespit edilmiştir. Bloom, bebeklerdeki gözlemlenen bu ön yargıların aynı zamanda kötü davranışların da nedeni olduğunu düşünmektedir. Örneğin bu çalışmalarda “3 aylık bebekler kendi ten renklerine yakın olanları, 11 aylık bebekler kendileriyle aynı yemeği tercih edenleri, 12 aylık bebekler ise kendileriyle aynı dili konuşanları tercih etmektedirler.”⁸⁶ Dolayısıyla bu çalışmalarda bebeklerde sadece şefkat, merhamet, empati ve adalet gibi iyi duyguların olmadığı aynı zamanda bebeklerde bencil bir tarafın da olduğu yönünde bulgular elde edilmiştir.

Özellikle Wynn ve ekibi bebekler üzerinde yaptıkları deneylerde bencillik ve adalet duygusu gibi şeylerin, bebeklerde doğru ve yanlışa dair değer yargılarının, çok erken temellerinin olduğunu söylemektedirler. Onlar bu düşünceden hareketle bireylerin kendi sosyal etkileşimleri temelinde değerlendirme kapasitelerinin evrensel olduğunu ifade etmektedirler.⁸⁷ Nitekim Bloom, insanda ahlaki davranma altyapısının mevcut olduğunu ve kültürün var olan bu potansiyeli şekillendirdiğini düşünür. Fakat bu noktada Bloom, insanda var olan iyi kötü potansiyelinin “evrimsel bir rastlantı” neticesinde ortaya çıktığını ifade eder.⁸⁸ Elbette Rousseau, “evrimsel rastlantı” ya da “biyolojik adaptasyonu” bilmemektedir. Zira bu tezler daha çok Rousseau sonrası ortaya atılan tezlerdir. Ancak Rousseau, bu duruma sebep olarak sahte uygarlıkla oluşturulan kültürün insandaki bu potansiyeli ya da iyi olan ahlaki duyguları olumsuz yönde şekillendirdiğini düşünür.

Nihayetinde bebekler üzerinde yapılan Karen Wynn ve ekibinin yaptığı bu araştırmalarda bebeklerde “doğuştan temel ahlaki düşünce, ahlaki yargı ve ahlaki duygu bulunduğu”⁸⁹ söylenmektedir. Bu bağlamda onların çalışmalarında önemli olan taraf, bebeklerin iyi ve kötüye yönelmelerinden ziyade bebeklerin bu ahlaki bilince ve duygulara doğuştan sahip olduğunu söylemeleridir. Bu nokta itibarıyla Rousseau'nun felsefi olarak ele aldığı insanlarda doğuştan ahlaki duygulara sahip olması önem kazanmaktadır.

Sonuç

Rousseau'nun, 18. yüzyılda insan doğasının iyimserliği ve insanın doğuştan ahlaki duygulara sahip olduğu yönündeki görüşleri önemlidir. Nitekim onun, *Emile* başta olmak üzere *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*,

⁸⁴ Wynn, “Origins of Value Conflict: Babies Do Not Agree to Disagree,” 4.

⁸⁵ Wynn, “Origins of Value Conflict: Babies Do Not Agree to Disagree,” 4.

⁸⁶ Çifçi ve Çiçek, “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk,” 129.

⁸⁷ Ovacık ve Evren, “Bebeklerde Ahlaki Bilinç Mümkün mü?,” 258.

⁸⁸ Çifçi ve Çiçek, “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk,” 125, 130.

⁸⁹ Çifçi ve Çiçek, “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk,” 125.

İçimizde Gezinen Sessizlik gibi pek çok çalışmasında felsefi olarak ele aldığı insan doğası ve doğuştan ahlaki duygular yaklaşımının 20. yüzyıl ve günümüz psikoloji alanında yapılan çalışmalarda referans alındığını söyleyebiliriz. Zira psikoloji alanında yapılan kimi çalışmalar ve araştırmalar Rousseau'nun bu fikirlerini destekler niteliktedir. Bilhassa Rousseau'nun insan doğasına ilişkin iyimser düşüncelerinin bireysel psikoloji alanında Adler'in çalışmalarına ve hümanist psikoloji sahasında ise Maslow ve Rogers'ın araştırmalarına ışık tuttuğu söylenebilir.

Öte yandan Karen Wynn ve ekibine göre bebekler iyiye de kötüye de yönelebilmektedir. Karen Wynn ve ekibinin ulaştığı bulgular bebeklerde doğuştan ahlaki bilincin mümkün olduğunu göstermektedir. Rousseau da benzer şekilde insanlarda doğuştan ahlaki duyguların olduğunu ifade eder. Fakat Rousseau, insanlarda doğuştan ahlaki duyguları “biyolojik adaptasyon” veya “evrimsel rastlantı tezine” bağlamaz. Çünkü Rousseau, *Emile*'de özsevgi duygusunu açıklarken bir çocuğun doğal olarak iyimserliğe eğilimli olduğunu söyler bu yüzden çocuk kendisine yaklaşan her şeyin ona yardım ettiğini düşünmektedir. Örneğin Rousseau, acıma veya merhamet duygusu söz konusu olduğunda çağdaş insanla binlerce yıl önce yaşamış insan arasında hiçbir farkın bulunmadığını ifade eder.

Bireysel psikolojinin kurucusu olan Adler, bireyin niteliğini toplumda kazandığını ifade etmektedir. Ona göre toplum, aynı zamanda insanın diğer insanlarla kaynaştığı yerdir. Benzer şekilde Rousseau, gerçek toplumun insanı özgür kıldığını düşünmektedir. Rousseau, halkı halk yapan eylemin toplumun temelini oluşturduğunu söyler.⁹⁰ Adler, eğitimin temel amaçlarından biri olarak kabul ettiği insana saygı ilkesini oldukça önemli görmekte ve insana saygı duygusunun geliştirilmesinin gerektiğini düşünmektedir.⁹¹ Benzer şekilde Rousseau, felsefi açıdan insan türüne saygı duyulması gerekliliğini ifade eder.⁹² Dolayısıyla Rousseau'da bu durum yani insana saygı duyulması anlayışı aslında insanın özgür ve otonom bir varlık olarak görülmesine de imkan tanımaktadır. Nitekim Maslow ve Rogers gibi insancıl yaklaşım ekolünün temsilcileri de insan doğasına dair iyimser bakış açısına sahip olmakla birlikte insanın kendini gerçekleştirmesine ve özgür iradesine inanırlar. Tüm bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Rousseau'nun 18. yüzyılda yaptığı çalışmaların kendisinden sonra gelen düşünceleri ve günümüz psikoloji alanında yapılan çalışmaları etkilediğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.
- Arı, Ramazan, Ömer Üre ve Hasan Yılmaz. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi: Eğitimin Psikolojik Temelleri*. Kon-ya: Mikro Yayınları, 1999.
- Aytar, Abide Güngör. “Ahlaki (Törel) Gelişim” *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* içinde, Editör: Ayten Ulusoy, 70-92. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Balkaya, Mehmet Akif. *Shakespearean State of Rivalry between Hobbes and Girard*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2021.
- Bayka, Mustafa Hazım. “Rousseau Üzerine Birkaç Söz” *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev* içinde, Çeviren: İsmail Yergüz, 7-14. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Bloom, Paul. “Born good? Babies Help Unlock The Origins of Morality,” *Lesley Stahl, CBS News*, Erişim 19 Kasım 2012. YouTube Videosu, 06:16-06:31. <https://youtu.be/FRvVFW85IcU>

⁹⁰ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Ayşe Meral. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 25.

⁹¹ Arı, Üre ve Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* “Eğitimin Psikolojik Temelleri,” 85.

⁹² Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 305.

- Bloom, Paul. *Bebeklerin Ahlaki Yaşamı İyiliğin ve Kötülüğün Kökenleri*. Çeviren: Ezgi Kardelen, İstanbul: Verita, 2015.
- Bloom, Paul. *Hazzın Bilimi: Sevdiğimiz Şeyleri Neden Severiz?*. Çeviren: Ahmet Birsen, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Cervone, Daniel ve Lawrence A. Pervin. "Freud'un Psikoanalitik Kuramı: Uygulamalar, İlgili Kuramsal Kavramlar ve Güncel Araştırmalar" *Kişilik Psikolojisi Kuram ve Araştırma* içinde, Editör: Mustafa Baloğlu, 113-162. İstanbul: Nobel Yayın, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Çifçi, Osman Zahid ve Nuri Çiçek. "Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlâk" *Geçmişten Geleceğe Ahlâk* içinde, Editör: Asife Ünal, 121-136. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Evren, Mehmet. "Jean Jacques Rousseau'da Uygarlığın Duygulara Negatif Yansımaları," *Felsefe Dünyası* 1 (73), (2021): 208-226.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. Çeviren: Aziz Çalışlar, İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Gökalp, Nurten. *Psikoloji Felsefesi*. Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2010.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Hamlin, J. Kiley and Karen Wynn. "Young Infants Prefer Prosocial to Antisocial Others," *Cognitive Development* 26, 1 (2011): 30-39.
- Hamlin, J. Kiley et al. "How Infants and Toddlers React to Antisocial Others," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108, 50 (2011): 19931-19936.
- Hamlin, J. Kiley, Karen Wynn and Paul Bloom. "Social Evaluation by Preverbal Infants," *Nature* 450, 22 (November 2007): 557-560.
- Hamlin, J. Kiley, Karen Wynn and Paul Bloom. "Three-Month-Olds Show a Negativity Bias in Their Social Evaluations," *Developmental Science* 13, 6 (2010): 923-929.
- Hamlin, J. Kiley. "Magazine-Can Babies Tell Right From Wrong? | The New York Times," *The New York Times*, Erişim 13 Mayıs 2010. YouTube videosu. https://youtu.be/HBW5vdhr_PA_
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- İnanç, Banu Yazgan ve Eser Ercüment Yerlikaya. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi, 2009.
- İspir, Naci. "Thomas Hobbes ve Demokrasi," *Felsefe Dünyası* 38, (2003): 141-148.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014.
- Lecerle, J. L. "Jean Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)" *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* içinde, Çeviren: Rasih Nuri İleri, 11-40. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Locke, John. *Concerning Civil Government, Second Essay an Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government*. Trans: William Popple, PDF: Pennsylvania State University, 1998.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Çeviren: Okhan Gündüz, İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2017.
- Ovacık, Zübeyir ve Mehmet Evren. "Bebeklerde Ahlaki Bilinç Mümkün mü?" *Geçmişten Geleceğe Ahlâk* içinde, Editör: Asife Ünal, 247-260. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Öktem, Niyazi. *Sosyolojinin ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*. İstanbul: Der Yayınevi, 1993.
- Özen, Yener. "Etik mi? Ahlak mı? Modernite mi? Medeniyet mi? Değerler Eğitimine Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım," *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (5), (2011): 63-87.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile ya da Eğitim Üzerine*. Çeviren: Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Rousseau, Jean Jacques. *İçimizde Gezinen Sessizlik*. Çeviren: Rabia Elif Özcan, İstanbul: Zeplin Düşünce, 2016.
- Rousseau, Jean Jacques. *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)*. Çeviren: Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren: Ayşe Meral, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye

- İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Schultz, Daune P. ve Sydney Ellen Schultz. *Modern Psikoloji Tarihi*. Çeviren: Yasemin Aslay, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.
- Timuçin, Ali. *Rousseau'nun Toplum Anlayışı*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2008.
- Volpe, Galvoni Della. "Rousseau'nun Soyut İnsana Eleştirisi," Çeviren: Sevil Kutlar, *Felsefe Dergisi* (1), (1989): 59-75.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Wynn, Karen. "Born Good? Babies Help Unlock The Origins of Morality," *Lesley Stahl, CBS News*, Erişim 19 Kasım 2012. YouTube Videosu, 04:00-04:08. <https://youtu.be/FRvVFW85IcU>
- Wynn, Karen. "Origins of Value Conflict: Babies do not Agree to Disagree," *Trends in Cognitive Sciences* 20, 1 (2016): 3-5.
- Yapıcı, Şenay ve Mehmet Yapıcı. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.

Heidegger'in "Nietzsche Beni Mahvetti!" Sözü Üzerine Bir İnceleme¹

Feyruze Cılız²

ORCID: 0000-0003-4196-7202

DOI: 10.55256/TEMASA.1027428

Öz

Bu makale, Heidegger'in uzun soluklu Nietzsche okuması sonucunda dile getirdiği düşünülen "Nietzsche beni mahvetti!" sözü üzerine bir araştırma sunmaktadır. Heidegger neden böyle bir serzenişte bulunmuş olabilir? Onu böylesi bir çöküntü ya da yorgunluğa götüren neden ne olabilir? Heidegger Nietzsche'nin felsefesini hangi amaçla yorumlamaya başlamıştır? Yorumlarının başlangıcı ve sonu arasında bir değişim söz konusu mudur? Bu tarz sorular eşliğinde Heidegger'in Nietzsche okumasına Heidegger'de yarattığı etki bağlamında yaklaşmak mümkündür. Heidegger'in bu sözü sarf ettiği varsayılırsa, Nietzsche'yle yüzleşmesinin sonuçlarını açığa çıkarmak gerekecektir. Heidegger Nietzsche'de metafizik, sanat, politika, bilgi, bilim, din gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Heidegger Nietzsche'yi doğru anlamak gerektiği noktasında oldukça ısrarcıdır. Ona göre Nietzsche'yi anlamak yirminci yüzyılı ve sonraki yüzyılları doğru anlamak açısından önemlidir. Nietzsche'nin felsefesini tam olarak anlayabilme girişimi Heidegger'in 1936-1950 yılları arasındaki çalışmalarında yer alır. Bu sürecin Nietzsche gibi kapalı bir filozofu anlamak açısından uzun ve sıkıntılı geçtiği söylenebilir. Öyle ki, Heidegger hem kendi felsefe yapma tarzından hem de Nietzsche'nin felsefesinin zorluğundan kaynaklı farklı düşünceler öne sürmüştür. Sonuç olarak Heidegger için Nietzsche'yi yorumlama süreci pek kolay bir süreç olmamıştır.

Anahtar kelimeler: Heidegger, Nietzsche, Metafizik, Politik Angajman, Dönüş, Üslup.

A Review On Heidegger's Remark "Nietzsche Ruined Me!"

Abstract

This article discusses a study on the remark "Nietzsche ruined me", which is thought to have been expressed by Heidegger as a result of his long-term reading of Nietzsche. Why could Heidegger have made such a remark? What could be the reason that led him to such depression or fatigue? For what purpose did Heidegger begin to interpret Nietzsche's philosophy? Is there a change between the beginning and the end of his comments? With such questions, it is possible to approach Heidegger's reading of Nietzsche in the context of the effect it created on Heidegger. Assuming that Heidegger made this remark, it would be necessary to reveal the consequences of his confrontation with Nietzsche. Heidegger focuses on subjects such as metaphysics, art, politics, knowledge, science, religion in Nietzsche. Heidegger is quite insistent at the point where it is necessary to understand Nietzsche correctly. According to him, understanding Nietzsche is important in terms of comprehending the twentieth century and centuries to come. The attempt to completely understand Nietzsche's philosophy takes place in Heidegger's works between 1936 and 1950. It can be said that this process was long and difficult for Heidegger in terms of understanding a closed philosopher like Nietzsche. Consequently, Heidegger presents opposing viewpoints due to both his own style of thinking and the difficulty of Nietzsche's philosophy. As a result, Nietzsche interpretation has not been easy for Heidegger.

Key Words: Heidegger, Nietzsche, Metaphysics, Political Engagement, The Turn, Style.

¹ Bu makale, yazarın *Heidegger'in Nietzsche Yorumunda Sanat ve Hakikat İlişkisi* başlıklı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

² Arş. Gör., Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. feyruzececiliz@gmail.com

Giriş

Heidegger bütün bir Batı metafizik geleneğini Varlık sorununu açığa kavuşturmak adına destrüksiyona uğratmıştır. Burada destrüksiyon tahrip etmek anlamına gelmez, felsefe tarihindeki tanım ve açıklamaları yıkmak, uzaklaştırmak ve bir kenara koymak anlamına gelir. Bir başka ifadeyle destrüksiyon varolanın Varlık'ı olarak geçmişte bizimle konuşan şey için kulağımızı açık tutmaktır.³ Varlık ve varolanlar arasındaki farkı sorgulatan ve Varlık'ın ne olup olmadığı konusunda bizi uyandıran bir düşünür olarak Nietzsche üstü örtülen bu konuların yeniden düşünmenin konusu olmasını sağlayarak övülesi bir iş başarır. Heidegger'e göre Nietzsche'yi okuyan biri -onu doğru kavrama yolunu bulmuşsa şayet- uzun süredir unutulmuş varlık ve varolanlar meselesi üzerine yeniden düşünmek için bir fırsat yakalar. Ancak Heidegger sonraki yorumlarında Nietzsche'nin felsefesiyle nihilizmin doruk noktaya ulaştığını iddia eder. Nietzsche'nin nihilizmini Varlık'ın unutulması, Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın silikleşmesi ve Varlık'ın bir değere indirgenmesiyle ilişkilendirir. Peki, başı ve sonu arasında –özel iddiasını kaybetmemekle birlikte- ciddi farklılıklar barındıran Heidegger'in Nietzsche yorumu nasıl başlamıştır ve ne yönde ilerlemiştir?

Heidegger'in Nietzsche üzerine verdiği bir dizi ders ve seminerler yıllarca süren muazzam uzunlukta bir diyalogun ürünüdür. 1927 ve 1935 yılları arasında, Nietzsche'nin Heidegger'in düşüncesi üzerindeki etkisi güçlü bir şekilde hissedilir. Nitekim 1934'te rektörlük konuşmasında Nietzsche'ye önemli derecede yer verir. 1935'te Heidegger, Nietzsche'nin metafiziksel görevinin onun düşüncelerinin doğru bir kavranışı ile açığa çıkacağına inanır. Bu inanç, Heidegger'i Nietzsche arşivi ile iş birliği içine sokar. Heidegger, Nietzsche'nin toplu çalışmalarının yeni bir edisyonunun hazırlanmasında rol alır ve 1934'te yayın kurulu üyeliği yapar. Nietzsche'nin çalışmalarının ve mektuplarının eleştirel bir basımını yayımlamakla görevlendirilen bir komisyonda yer alır. Heidegger'in 1942 yılında *Güç İstenci*'nin yeni baskısının hazırlanmasında daha aktif olduğu görülür. 1936-1938 döneminde editörler komisyonu üyesi olarak yılda iki kez arşivi ziyaret eder. Ayrıca, Nietzsche derslerinin hazırlanmasında, Nietzsche'nin toplu eserlerinin editörü Karl Schlechta'ya danıştığı da bilinmektedir. 1939'dan sonra arşivle olan ilişkisinin ne olduğu belli değildir. Ancak Heidegger'in, 1941'deki toplantılara katılmadığı ve komisyonlarla olan ortak çalışmalarda yer almadığı bilinmektedir. Yine de Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesine olan ilgisi arşivle olan iş birliğini bitirdikten sonra da devam eder. 1941/42 yıllarında Nietzsche üzerine makaleler yayımlar ve bu çalışmalar 1951/52 yılının ilk dönemine kadar devam eder. Ancak ikinci dönemde Nietzsche tartışmaları kaybolmaya başlar. Böylelikle 1950'lerin başlarından sonra Nietzsche arka plana çekilir.⁴ Heidegger'in Nietzsche ile olan uzun diyalogunun ya da karşılaşmasının tarihsel seyrini gösteren bir diğer aşama 1936-1940 yılları arasında Nietzsche üzerine verdiği bir dizi ders ve seminerlerdir. Heidegger'in 1936/1937 güz dönemi dersleri *Sanat Olarak Güç İstenci*, 1937 bahar dönemi dersleri *Aynının Sonsuz Dönüşü*, 1939 bahar dönemi dersleri *Bilgi Olarak Güç İstenci*, 1940 bahar dönemi dersleri *Nihilizm* başlıklarını taşımaktadır. Bu dersleri 1961 yılında iki cilt olarak yayımlamıştır. Heidegger'in bu derin, karmaşık ve uzun soluklu Nietzsche çalışmaları birtakım güçlükler barındırır. Bu güçlükler, bir yandan Nietzsche'nin felsefi bir kategoriye dâhil edilememesinden, yazım tarzı ve üslubunun alışılmadık dışında olmasından ve ideolojik bir boyutunun olup olmadığı gibi birtakım belirsizliklerden kaynaklanır; diğer yandan Heidegger'in Nietzsche yorumunda değişime açık bir yöntemle ilerliyor olması, siyasi yönelimi ve belirsizliği, Nietzsche'yi taraflı okuyup okumadığı gibi pek çok spekülasyona davetiye çıkaran noktaların olmasından

³ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali İrgat. (İstanbul: Afa Yayınları, 2003), 45.

⁴ Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Berkeley: University of California, 1991), 144-145.

kaynaklanır. Bu bağlamda Heidegger'i Nietzsche ile yüzleştiren ana temaları belirlemek ve bu güçlüklerin izini sürmek bu çalışmanın güzergahını belirleyecektir. Bu noktada Heidegger'in siyasal angajmanının ve düşünsel değişiminin Nietzsche ile olan bağını açıklamak gerekir. Pek tabii bu, tek taraflı bir bakışın ötesine uzanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere Heidegger'in düşünsel seyrine etki eden faktörler üzerinden bir belirlenimin yanı sıra Nietzsche'nin Heidegger'e geniş bir yorumlama alanı sağlayan alışılmışın dışındaki felsefe yapma tarzı da unutulmamalıdır. Nietzsche'nin yeri ve kendi felsefi yönteminde yaşadığı değişim bütün bir Nietzsche yorumunun seyrini ve içeriğini etkilemiştir. Hal böyle olunca Nietzsche'den geriye kalan yıkıntının arasından, Heidegger'in içinde bulunduğu koşullar ve düşünsel yönelimindeki değişimlerle çıkması kolay olmayacaktır. Bu süreç, Nietzsche'yi anlama gücünü bir adım öteye taşısa da, güçlü yorumlama ve kendi felsefesini etkili bir şekilde ifade etme tarzıyla Heidegger günümüze değin etkisini sürdüren hacimli ve kapsamlı bir Nietzsche yorumu ortaya koymayı başarmıştır.

1. Heidegger'in Siyasal Angajmanı ve Düşünsel Değişiminin Nietzsche Yorumuna Etkisi

Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'le olan ilişkisi Nietzsche'ye olan yönelimini anlamak bakımından önemlidir. Dolayısıyla kronolojik bir dizgede ilerlemek isabetli olacaktır. Heidegger, *Kara Defterler*'inde Nazi partisine olan yönelimini şöyle anlatır: "1930-1934 yıllarında, salt metafizik (yani Varlık tarihi açısından düşünerek) Nasyonal Sosyalizmi yeni bir başlangıca geçişin vasıtası olarak gördüm ve ona bu anlamı yükledim."⁵ Bu amaç doğrultusunda Heidegger 1933'te partiye üye olur, kısa süre sonra Freiburg Üniversitesi'ne rektör olarak atanır ve 1934'te istifa eder. Heidegger parti ile bağını net bir şekilde koparmamakla birlikte "Parti'ye karşı tavrımı, toplantılarına katılmayarak, Nazi kıyafeti giymeyerek ve 1934'ten sonra derslerime Nazi selamlamasıyla başlamayı reddederek de gösterdim" der.⁶ Bu bağlamda Nietzsche'ye yönelmesinin nedenleri arasında Nazi ideolojisi ile düşünsel ayrılıkları gösterilebilir. Heidegger *Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup* adlı metninde "1936'dan başlayarak, 1945'e kadar süren ve daha açık bir şekilde bir manevi direniş bildirgesi olan Nietzsche üzerine derslerime başladım. Aslında Nietzsche'yi Nasyonal Sosyalizm'e asimile etmek haksızlıktır" der.⁷ Hatta daha net bir ifadesi ölümünden sonra yayımlanan bir söyleşisinde yer alır. Heidegger şöyle der: «İşitme kabiliyeti olan herkes, bu derslerde [yani 1936'dan 1940'a kadar verilen Nietzsche üzerine dersler dizisinde] Nasyonal Sosyalizmle yüzleşmeyi işitir."⁸ Kısacası Heidegger Nasyonal Sosyalizm'e karşı bir direniş olarak Nietzsche'ye yönelmiştir. Heidegger'in rektörlük görevinden istifa etmesi aslında bir kırılmanın başlangıcı gibidir. Çünkü Heidegger Nazi ideolojisini ontolojik alana taşıyamayacağını anlamaya başlar ve manevi bir direniş olarak 1934'te Nietzsche arşivine yönelir.

Bu bağlamda Heidegger'in Nietzsche yorumunun kendi düşüncesindeki ilk işlevi diğer mevcut okumaları reddederek Alman felsefesindeki rolünü göstermektir, denebilir. Öncelikle dönemin Alman akademisinde bir nüfus mücadelesi söz konusudur. Bu mücadele, Nietzsche'nin düşüncesiyle ilgili sıradan akademik anlaşmazlıklar ve Nietzsche ile Nasyonal Sosyalizm arasındaki ilişki olarak iki faktörle sınırlıdır. Nietzsche'nin düşünceleri, Nazi devleti döneminde hem politik hem de felsefi amaçlar için faaliyet gösterir. Örneğin Lukács,

⁵ Akt. Gregory Fried, "The King is Dead: Martin Heidegger After the black notebooks" in *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, ed. I. Farin and J. Malpas (USA: MIT, 2015), 307.

⁶ Martin Heidegger, "Letter to the Rector of Freiburg University" in *The Heidegger Controversy: a Critical Reader*, ed. Richard Wolin (Cambridge, MA: MIT, 1993), 66.

⁷ Heidegger, "Letter to the Rector of Freiburg University," 65.

⁸ Akt. David Farrell Krell, "Heidegger, Nietzsche, Nazizm" *Heidegger ve Nazizm* içinde, ed. Ahmet Demirhan (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 137.

Nietzsche'yi emperyalist dönemde önde gelen bir irrasyonalist düşünür olarak yorumlar ve Nietzsche'nin Nazi düşüncesinin temellerinden biri olduğunu iddia eder. Diğer bir örnek olarak Baeumler, Nietzsche'yi bir filozof ve politikacı olarak okur. Ona göre Nietzsche ve Hitler'in görüşleri paralel düşünceler içerir.⁹ Baeumler, *Nietzsche ve Nasyonal Sosyalizm* adlı eserinde "eğer bugün 'yaşasın Hitler' diye bağıırıyorsak (...) aynı zamanda Nietzsche'ye de sesleniyoruz" der.¹⁰ Nietzsche'nin güç istenci kavramı siyasi ve askeri anlamda bir üstünlük ve hâkimiyet olarak yorumlanınca, Nasyonal Sosyalizm'in düşünsel temelleriyle kolaylıkla ilişki kurulabilir. Bu yönelimdeki en büyük etken Nietzsche'nin *magnum opus*'u olarak nitelendirilen *Güç İstenci* eseridir.

Bilindiği üzere Nietzsche'nin kaleme aldığı metinlerden oluşan bu eser, kız kardeşi Elisabeth Förster öncülüğünde Nietzsche'nin ölümünden sonra oluşturulmuştur. Nietzsche, bu isimde bir eser yazmak istediğini kız kardeşi ve annesine gönderdiği bir mektupta ifade eder. Ancak Förster'in ideolojik bakış açısı esere damgasını vurur. Nietzsche, 1886 yılında gönderdiği bu mektupta eserin dört ciltten oluşacağını ve başlığının bile korkutucu olduğunu söyler. İlk cildi *Deccal* olarak düşünür, ancak bu eseri başyapıtına dâhil etmekten vazgeçer. Sonuç olarak, Heidegger'e göre bir başyapıt olarak sunulan bu kitap Nietzsche'ye atfedilen sahte bir kitaptır.¹¹ Bu sahte kitabın kalbine yerleştirilen güç istenci kavramı ve en yüksek değerleri koyacak olan üstinsan figürü Nazi partisi için düşünsel bir temel oluşturur. Heidegger ise Nietzsche'yi ilk dersinden itibaren metafizik düşünür olarak ele alır ve sözde politik ve ideolojik bağlardan kurtarmak ister.

Heidegger'in Nietzsche yorumunu etkileyen diğer bir unsur Heidegger'in felsefesini erken dönem ve geç dönem biçiminde belirleyen "dönüş" (*kehre*) hadisesidir. 1927 yılında *Varlık ve Zaman*'ı yayımlayan Heidegger, Varlık, zaman ve Dasein arasında bir özdeşlik kurar. Varlık'ı anlamının yolu, Dasein'i kendi zamansallığından ve "orada" bulunmasından hareketle varoluşsal-ontolojik bir analize tabi tutmaktan geçer. Kısacası Varlık'ı sadece Dasein anlayabilir. Çünkü Dasein'in Varlık'la kökensel bir ilişkisi vardır. Bununla ilgili Heidegger bir dizi çözümler yapar. 1930'larda ise Heidegger'in Varlık anlayışında ve Dasein'a biçtiği rolde bir değişim gözlenir. Yine Heidegger'in mesele edindiği konu Varlık'ın anlamıdır ama artık Dasein'in varoluşundan ve varoluş tarzlarından bahsetmez. Varlık'tan hareketle insan da dâhil her şeyi mistik ve şiirsel bir tarzda açıklamaya çalışır. Peki, bu düşünsel dönüşün Nietzsche ile olan ilişkisi nedir? Heidegger Nietzsche yorumunun ilk cildinde Dasein'in duygu durumlarından, otantik olma/olmama halinden, geleceğe yönelimliğinden ve olanaklarından bahseder. Bu noktada Heidegger'in *Böyle Buyurdu Zerdüş'tün "Hayal ve Bilmece Hakkında"* adlı bölümünden hareketle Nietzsche'nin an üzerine düşüncelerini analiz ettiği bölüme bakılabilir. *"Hayal ve Bilmece Hakkında"* adlı bölümde Zerdüş'tün bir cüce ile söyleşmekte ve ona en yalnız kişinin hayali olan bir bilimceden söz etmektedir. Zerdüş şöyle der:

"Şu geçide uzanan yola bak cüce" dedim: "İki yüzü vardır onun. Burada birleşir iki yol: henüz kimse bu yolun sonuna ulaşmamıştır.

Ardımızdaki şu uzun ve dar yol: Sonsuza değin uzayıp gider. Ve şu önümüzdeki uzun yol: başka bir sonsuzluktur o da.

Birbirlerini inkâr eder bu yollar; tos vururlar birbirlerine – ve burada, bu geçitte birleşirler. Geçidin adı yukarıda yazılıdır: "An."

⁹ Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. 148-149.

¹⁰ Akt. Robert Bernasconi, "Heidegger, Nietzsche, National Socialism: The Place Of Metaphysics in the Political Debate of the 1930s" in *The Bloomsbury: Companion to Heidegger*, ed. François Raffoul ve Eric S. Nelson (London: Routledge, 2013), 49.

¹¹ Martin Heidegger, *Nietzsche, Vol. II, the Eternal Recurrence of the Same*, trans. David Farrell Krell. (New York: Harper and Row, 1984), 152.

Cücenin bilmeceye verdiği yanıt zamanın kendisinin dairesel olduğudur. “Her hakikat eğridir, zamanın kendi bile bir dairedir.”¹²

Bu pasaj, Heidegger’in önemle üzerinde durduğu ve her ayrıntısına kadar yorumladığı önemli bir pasajdır. Burada Zerdüşt, geçmiş ve geleceğin çarpışmasıyla ortaya çıkan an’da bir bilmecenin saklı olduğunu ifade eder. Bu bilmecenin yanıtı burada açık bir şekilde yer almasa da Heidegger tarafından sonsuz dönüş olduğu iddia edilir. Heidegger, Nietzsche’nin şimdiki an kavrayışını eksistensiye-zamansal açıdan çözümleyeme girişir. Ona göre, Nietzsche’nin an üzerine düşünceleri geleneksel zaman anlayışını yansıtır ve an, ayının sonsuz dönüşünü belirler.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da an (*Augenblick*) sözcüğünü kullanır. Bu sözcük tam anlamıyla “görme anı” (*eye-glance*) anlamına gelir ve Almandaca alışlagelen kullanımı ise şu an (*instant*) ya da an’dır (*moment*). Heidegger kararlı Dasein’in bu görme an’ında koşulların sunduğu olanakları değerlendirdiğini ve seçim yaptığını söyler. Tam bu an’da Dasein kendi olma olanağının ne olduğunu görür.¹³ Süratle geçip giden şimdiki ifade eden görme an’ında insan için olağanüstü ve ani bir deneyim söz konusudur. İnsan, bir yargılama ve istenc alanı olarak an’da yaşama istencini, onun olanaklarını ve zamansal karakterini kabullenme ve aynı zamanda kendi kaderini kabullenme kararlılığında olmalıdır. Nietzsche için an yaşamın onaylanmasının bir yansımasıdır. Ancak Nietzsche’nin an’ı hareket içerir, yani üstinsan olma süreci aşamalı bir süreçtir. An’ın kendisini temsil eden geçit imgesi, bir uçtan bir uca hareket nosyonunu gerektirir.¹⁴ Nietzsche’de insanın ne olmak istediğini, ne olabileceğini ya da ne olamayacağını belirleyen an düşüncesi –metafizik kavrayıştaki şimdinin “bir göz açıp kapamalık” dilimine işaret etse de- insana kendi varoluşunun dizginlerini vermesi açısından Heidegger’in kararlı Dasein düşüncesiyle benzerlik gösterir.

Pasajda ifade edilene göre an, geçmiş ve geleceğin çarpışmasından ya da bir araya gelmesinden ortaya çıkar. Her ne oluyorsa, var olagelen her ne ise şimdinin an’ında olur. Ancak Heidegger, burada önemli bir noktaya dikkat çeker. Cüce o an’ı yaşayan değildir, ona dışarıdan bakan bir gözdür. Eğer cüce an’da durmak istiyorsa öncelikle çok daha sahici, yani açık ve asli bir biçimde “orada”, yani kendi an’ında var olmalıdır. Winchester’in de ifade ettiği üzere Heidegger’in analizine göre cüce sadece iki sonsuz yol görür, ancak onların çarpışmalarını göremez. Bir çarpışma olarak an’ı görmek bir gözlemci olmaktan daha fazlasını gerektirir. Bu çarpışma pasif bir gözlemci için değil, kendi an’ında duran kişi için görünür olabilir.¹⁵ An, ancak kendi şimdinde bulunan insan için söz konusudur. Nietzsche’nin “en yalnız kişinin bilmecesi” sözünden ya da Heidegger’in otantik Ben söyleminden bu rahatlıkla anlaşılabilir. Bu bağlamda Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da bahsettiği otantik zamansallık tartışması Nietzsche’nin an kavrayışı ile hesaplaşmasında belirleyici bir rol oynar.

Heidegger’e göre Dasein içinde bulunduğu an sırasında çok daha otantik biçimde var olmaktadır. Ancak varoluşsal şimdi, yani Dasein’in an’ı kendi başına bağımsız bir boyut değildir. Çünkü varoluşsal olarak sahici şimdi Ben’in gelecek ve geçmişle ilişkisi bakımından tanımlanan “durum”un şimdisi. An, süre değildir ama şimdinin zamansal bir boyutudur, yani diğer iki zaman ufkuunun yarattığıdır ya da onların kesintisiz

¹² Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya. (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 181.

¹³ Michael Inwood, *Heidegger a Very Short Introduction* (New York: Oxford University, 1997), 82.

¹⁴ Koral Ward, *Augenblick the Concept of the ‘Decisive Moment’ in 19th- and 20th-Century western philosophy* (Aldershot: Ashgate, 2008), 36, 43.

¹⁵ James Winchester, *Nietzsche’s Aesthetic Turn: Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze* (Sunny: State University of New York, 1994), 18.

dinamiklerinin bir işlevidir.¹⁶ Dasein'in otantik durumu kendi varoluşuna teorik bir şema sunan, otantik davranışa yönelik aksiyomatik bir rehber değildir. Tam aksine, Dasein'in varolanlarla ve Varlık'la ilişkisinin şimdi ki an'da yaşandığı otantik olma durumudur.¹⁷ O halde otantik şimdi olarak içinde bulunulan an geçmiş ve gelecekte yalıtılmış değildir. Dasein'in zamansallığı onun ekstatik birliği olan huzur (şimdi, *Gegenwart*), istikbal (gelecek, *Zukunft*) ve oldum-olasılık (geçmiş, *Gewesenheit*) şeklinde zikredilen üç ekstazın birliği içinde meydana gelme halidir. İnsan için sahici ya da gerçek şimdiden bahsetmek istiyorsak, dünyada varolan insanın gerçek varoluşunun zamansallıkta yattığını bilmeliyiz. Bunun için "şimdi ve buraya" yönelmek gerekir. Dasein kendini otantik bir şekilde içinde bulunduğu an'da, yani "şimdi ve burada" açılar. Ancak an'ın şimdi ve burada ile sınırlı olduğu sonucuna varılmamalıdır.

İnsan, eylemleri yoluyla geçmiş ve geleceğe katılır, ama eylemler sadece geçmiş ve geleceğe bir yön ve anlam vermekle kalmaz, aynı zamanda insanı tarihe ve kendi tarihine de kaydeder. Böylece an, geride zamanı aşan bir iz ve tanıklık bırakır. Bununla birlikte insan an'da geleceğe yönelik önemli kararlar alır. Bu kararlar, basitçe burada ve şimdi olanın ötesinde kim olduğumuzu ve nasıl bir dünyada yaşamak istediğimizi belirlediğinden oldukça önemlidir.¹⁸ Kendi otantik an'ında duran böyle bir kimse geleceğe yönelik eylemler ifa eden ve aynı zamanda geçmişi onaylayıp kabul edendir.¹⁹ O halde Dasein'in kendini otantik bir şekilde açmasına, kendini anlamasına, kendi olanaklarını fark etmesine, seçim ve eylemde bulunan sahici varlık olduğunu deneyimlemesine yol açan zamanın formu şimdiki an'dır. Ama bu, geçmiş ve gelecekte yalıtılmış değildir. Dasein'in şimdiki gelecek olan bir takım tasarı ve olanaklara doğrudur.

Bu örnek Heidegger'in ilk dönem Nietzsche yorumlarında *Varlık ve Zaman*'ın bakış açısına yerleştirilmiş bir Nietzsche olduğu izlenimi doğurur. Ancak bu yönde gelişen Nietzsche yorumu geç dönem düşüncelerinin etkisiyle ikinci cildin başında ortadan kaybolur. Artık burada zamanın boyutları arasında meydana gelen çarpışmadan, yani an'dan, bu çarpışmada neyin gelip gelmeyeceği üzerine seçim yapma olanağından bahsetmez. Başka bir deyişle insanın nasıl bir varlık olduğu, diğer varolanlar içindeki konumu ve bu bağlamda Varlık sorunu giderek gözden kaybolur. Artık Heidegger'e göre varolan her şey insanın kendi güç istencini daha yükseğe taşıma uğrunda kullanabileceği araçlara dönüşmüştür. Dolayısıyla Heidegger'in güç istenci ve sonsuz dönüş arasında kurduğu ilişkinin seyri modern teknoloji, araçsallaşma ve öznellik gibi meselelere doğru evrilir. Örneğin Heidegger, "Nietzsche'nin nihilizm anlayışı nihai olarak nihilisttir" der.²⁰ Çünkü Nietzsche'nin felsefesiyle birlikte modernliğin özneye biçtiği ayrıcalık ve üstünlük, bilgi yoluyla edinilen hakikatin kesinliği ve değerleyici düşüncenin her şey üzerindeki egemenliği varolanları ve hatta insanın kendisini bile nesneleştirerek nihilizmin şiddetlenmesine neden olur. Güç istencinin yeni değerlemenin ilkesi ve temeli olması insana yıkıcı ve yok edici bir güç verir. Güç istenci bütün eylemlerinde kendini haklı çıkarır. Bu kavrayışa göre yaşamın korunması ve artırılması için konulan her değer gerekli ve faydalıdır.

Heidegger'in siyasal angajmanı ve kendi düşünce yapısındaki dönüşümü Nietzsche'yi farklı yorumlamasına neden olsa da Nietzsche'nin felsefesinin bu farklılığı besleyen systemsiz ve muğlak fragmental yapısını ve aforizmalara dayalı şiirsel dilini de unutmamak gerekir. Hal böyle olunca Nietzsche'nin felsefesi pek çok

¹⁶ Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon, 2001), 336.

¹⁷ James Magrini, "Anxiety' in Heidegger's Being and Time: the Arbinger of Authenticity," *Philosophy Scholarship* 15, (2006): 85.

¹⁸ Akt. Ingo Farin, "Heidegger and Hegel: the time of life & the time of life-philosophy," *Parrhesia* 15, (2012): 31.

¹⁹ Heidegger, *Nietzsche, Vol. II, the Eternal Recurrence of the Same*, 56.

²⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche, Vol. IV, Nihilizm*, trans. Joan Stambaugh. (San Francisco: Harper & Row, 1982), 22.

farklı yoruma zemin hazırlar. Öyle ki Nietzsche bir yaşam filozofu, bir şair-filozof, bir siyasi figür ya da Heidegger'in iddia ettiği gibi bir metafizik düşünür olarak karşımıza çıkabilir. Heidegger'in Nietzsche'yi hangi gerekçeler ile metafizik bir düşünür ilan ettiği meselesi, Nietzsche'nin felsefe yapma tarzının böylesi bir yoruma müsaade ediyor olması dikkate alınarak ayrı bir başlık altında incelemek uygun olacaktır.

2. Nietzsche'nin Felsefi Üslubunun Heidegger Yorumuna Etkisi

Nietzsche'nin alışılmadık dışında felsefe yapma tarzı felsefesini anlama ve yorumlama noktasında farklı bakış açılarına yol açmıştır. Heidegger'in Nietzsche'yi metafizikçi ilan eden yorumu ise en dikkat çekici ve en çok eleştiri alan yorumlar arasında yer almıştır. Heidegger, *Nietzsche* adlı eserinin daha ilk cümlelerinde Nietzsche'yi metafizik düşünür olarak ilan eder. Hatta Heidegger'in tüm eseri boyunca Nietzsche büyük bir metafizik düşünür olarak karşımıza çıkar. Heidegger, öncelikle güç istenci kavramına odaklanır ve Nietzsche'nin felsefesindeki bütün temel düşünce ve kavramların güç istencinin bir türevi olarak metafizik olduğunu iddia eder.

Heidegger, *Güç İstenci*'nin 693 numaralı pasajında geçen "Varlığın en içsel özü güç istenciye" cümlesini ele alır ve Nietzsche'nin burada güç istenci kavramıyla varolanların özünü ifade ettiğini savunur. Varlık, varolanların varlığı olduğuna göre güç istenci varlığın kendisini ifade edecektir.²¹ Bu durumda güç istenci, varolanların temel niteliğine dair kapsayıcı ve evrensel bir bakış sunar. Heidegger, güç istencinin bu metafizik karakterinden dolayı Nietzsche'nin felsefesine güç istenci metafiziği ya da istenç metafiziği der. Heidegger'e göre Platon'dan Nietzsche'ye kadarki bütün Batı düşüncesi metafiziksel düşünme tarihidir. Bu tarihin her dönemi kendi metafizik düşünme yapısı üzerine kuruludur. Nietzsche'nin metafizik ilkesi, Platon'dan beri sadece Batı metafizik geleneği ile süreklilik arz etmekle kalmaz, aynı zamanda böyle bir gelenekte belirleyici bir durumu, yani 'tamamlama'yı (*completion*) veya 'sona erme'yi (*ending*) de temsil eder.²² Nietzsche, metafizik düşünme yapısını tamama erdirir. Tamamlamadan kasıt, eksik olan kısma ekleme yapmak ya da şimdiye kadar ihmal edilen boşluğu doldurmak değildir. Tamamlama, varolanların tüm özsel güçlerinin gelişimi anlamına gelir. Bu düşünce şimdiye kadarki metafiziksel düşüncelerle karşılaştırıldığında yeni bir şeye işaret eder. Nietzsche'nin bir bütün olarak varolanları güç istenci olarak düşünen düşüncesi şimdiki ve gelecekteki çağın metafiziksel temelini görünür kılar. Güç istenci düşüncesiyle metafiziksel düşünme kendi kendini sonlandırır.²³ Dolayısıyla bütün olanaklar tükenir. Peki, bunu nasıl anlamak gerekir? Heidegger, Nietzsche'nin sonsuz dönüş düşüncesiyle birlikte geleneksel metafiziğin hakikat tasarımının üzerine kurulduğu alanları, yani ayrı ayrı düşünülen Oluş ve Varlık alanlarını yok eder. Oluş ve Varlık sonsuz dönüş kavramında bir araya gelir. Böylelikle sonsuz dönüş, kalıcılık anlamında Varlık'ı, değişim anlamında Oluş'u içerir. Varolanlarda değişmez, kalıcı, sabit olan şey, yani öz, güç istencidir. Dolayısıyla varlıklar bir yandan güç istenci karakteri sergileyen diğer yandan değişim ve dönüşüme tabi olan şeyler haline gelir. Peki, Nietzsche'nin geleneksel anlamdaki metafiziksel ayrımı geride bırakmasıyla metafizik tamamen ortadan kalkmıştır denebilir mi? Aslında Nietzsche'nin amaçladığı şey budur, yani fizik ötesi bir dünyanın ölçüt ve değer koyucu vasıflarıyla birlikte

²¹ Martin Heidegger, *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, trans. David Farrell Krell. (New York: Harper and Row, 1979), 61.

²² Robert B. Pippin, "Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity" in *Nietzsche and Modern German Thought*, ed. Keith Ansell-Pearson (London: Routledge, 1991), 286.

²³ Martin Heidegger, *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, trans. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi. (New York: Harper and Row, 1987), 7-8.

tüm etkilerini de yok etmeyi amaçlar. Ancak Heidegger'e göre Nietzsche geleneksel metafiziği bütünüyle silip atamaz.

Heidegger, Nietzsche'nin metafiziğinin iki anahtar terimi olarak yorumladığı güç istenci ve sonsuz dönüş kavramlarının yeni bir şey ortaya koymadığını ifade eder. Ama yine de eskiden beri metafizik için öncü bir temayı, yani şeylerin kendi varlıklarında öz ve varoluş yoluyla tanımlanması anlayışını sonlandırır.²⁴ Çünkü varolanların gerçekte ne oldukları belirlenirken onların özü ve varoluşları hakkında bir ayrıma gidilmez. Öz ve varoluş arasındaki öncelik sonralık sıralaması ortadan kalkar. Varolan her şey bir yönüyle güç istenci olan özü ve diğer yönüyle sonsuz dönüş olan varoluşu barındırır. Böylece varolanlar arasındaki farklılık ortadan kalkar.

Bir yandan geleneksel metafizik Nietzsche ile sona ererken, güç istenci ve sonsuz dönüş kavramları metafizik gelenekten gelen varoluş-öz ayrımının farklı bir ad ve bağlamda yeni bir sunumu olarak yeni bir metafiziğin kapısını açar. İşin özünde ise Nietzsche bu kavramları metafizik bir temelde düşünerek geleneğin çizgisinde kalmaya devam eder. Nietzsche, varolanların Varlık'ını güç istenci olarak ve varolanların *existentia*'sını aynının sonsuz dönüşü olarak belirleyerek, Batı metafizik geleneğinin tutsağı haline getirir.²⁵ Nietzsche güç istenci ve sonsuz dönüş ilkeleriyle aslında metafiziği yıkmamış, tam aksine onu daha da sağlamlaştırmıştır.

Heidegger'in Nietzsche'yi metafizik düşünür olarak ilan edişi -her ne kadar karşı çıkışlara yol açsa da- kendi temel ontolojisinin yardımı ile ortaya koymuş olduğu güçlü bir argümandır. Buna yol açan en temel ifadelerden biri Nietzsche'nin Varlık'ın güç istenci olduğu yönündeki ifadesidir. Nietzsche'nin yorumlamaya müsait olan bu ifadesi Heidegger tarafından onun metafizik düşünür olduğu yönündeki iddiasının kilit noktası olmuştur.

Buraya kadar Heidegger'in Nietzsche yorumuna etki eden ya da yön veren unsurları açıklamış bulunmaktayız, şimdi asıl meseleye geçebiliriz. Nietzsche Heidegger'i neden mahvetmiş olabilir?

3. "Nietzsche Beni Mahvetti!"

Heidegger'in öğrencisi ve dostu olan Gadamer'in aktardığına göre, Heidegger, Nietzsche üzerine çalışmaları sonucunda duyduğu üzüntüyü "Nietzsche beni mahvetti!" sözü ile dile getirmiştir. Gadamer bunu bizzat Heidegger'den değil, oğlundan işitir.²⁶ Diğer yandan iki ciltlik *Nietzsche* eserlerinin yayımlanmasında Heidegger'le çalışan Pöggeler'in ifade ettiğine göre Heidegger'in karısı bunalımının tekrar etmesinden endişe duyar ve ciltler üzerinde çalışmaması konusunda ısrar eder.²⁷ Gadamer'in aktardığı bu hayıflanmanın bir söylenti olmadığı düşünülürse, durum daha karmaşık bir hal alır. Heidegger neden "Nietzsche beni mahvetti!" demiş olabilir? Yoksa Heidegger başarısızlığa mı uğradı? Ya da uzun süre Nietzsche'yi anlama ve yorumlama ile meşgul olduğundan zihinsel ve bedensel bir yorgunluk mu yaşadı? Bu sözün politik bir bağlamı olabilir mi? Ya da bu söze fazla bir anlam yüklememek mi gerekir? Bu sorular bağlamında mesele üzerine çeşitli yorumlar mevcuttur.

²⁴ Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same* (London, England: University of California, 1997), 228.

²⁵ Bernd Magnus, *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth* (Springer Netherlands: Springer, 1970), 128.

²⁶ Babette Babich, "Greek bronze: Holding a mirror to life," *Yearbook of The Irish Philosophical Society* (2007): 58.

²⁷ Akt. Michael E. Zimmerman, "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi" *Cogito Heidegger Özel Sayısı* içinde, ed. Şeyda Öztürk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 266.

Heidegger “Nietzsche beni mahvetti!” derken, Nietzsche’nin tamamlamadan bıraktığı meselelerin kendisinden sonra da bitmemiş olduğu hissine atıfta bulunuyor olabilir. Yine de kimi Heidegger yorumcuları örneğin, v. Herrmann aynı fikirde değildir. Ona göre Heidegger bu sözünü Nietzsche’nin kendini çok yordüğünü kasteder.²⁸ Zimmerman’a göre ise Heidegger 1937-1938’de Hitler’i ve devrimi yanlış değerlendirdiğine ve olumlayıcı Nietzsche yorumunu daha fazla sürdüremeyeceğine karar verdikten sonra tükenmişlik ve umutsuzluktan çökmüştür.²⁹ Haase’ye göre «Nietzsche beni mahvetti!» sözünün Heidegger’in kullandığı yöntem bağlamında bir anlamı vardır. Heidegger’e göre Nietzsche’nin yorumunda her şey değişime açıktır ve sadece bu perspektiften bakıldığında, Heidegger’in 1930’lardan 1950’lere kadar olan Nietzsche yorumlarındaki belirsizliğin kavrayış değişiklikleri ya da odaklanma ile hiçbir ilgisi yoktur ama herhangi bir felsefi metnin ne ortaya koyduğu ile ne ortaya koyabileceği arasındaki herhangi bir meziyetin belirsizliğini yansıtır. Öyle ki, bu belirsizlik herhangi bir felsefi düşüncenin kökeninde olmasaydı, Platon, Aristoteles veya Batı felsefesinin büyük filozoflarının eserleriyle ilgilenilmezdi. Bunların halen bizimle konuşuyor olması ya da Nietzsche’nin ifadesiyle kanlarının hala damarlarımızda akması tam olarak bu farkta yatar. Nietzsche’nin felsefesiyle ilgili olarak bu farkı çözmek için ya klasik hermeneutik yöntemi uygulamak gerekir, yani metni olabildiğince güçlü hale getirme ve metinde kendi sorunlarına çözüm bulma çabası gerekir veya hesaplaşma/karşılaşma (*encounter, Auseinandersetzung*) yolunu seçmek gerekir, yani felsefi metinleri muhalefete zorlamak gerekir. İlki, metni önce uygun hale getirir ve sonra onu terk eder. İkincisi, metnin kendisi gibi olmasına izin vermeye çalışır. Bu nedenle, Heidegger’i yöntem tercihinden dolayı eleştirmeden önce bunun keyfi bir karar olmadığı hem Nietzsche hem de Heidegger’in tarihsel eğilimlerine dayandığı akılda tutulmalıdır. Bu yöntem, Nietzsche’nin kendi okumalarına uyguladığı ve okuyucularından talep ettiği bir yöntemdir. Nietzsche şöyle der: “Hayatım şimdi her şeyin anladığımdan farklı olabileceği arzusundan ibaret; ve birisi benim ‘gerçeklerimi’ inanılmaz kılacak.” Diğer yandan Heidegger, “gerçekte, bir düşünürün düşüncesi ile bu düşünceyi sorgulayan çekişmeden başka uygun bir karşılaşma şekli yoktur” der. Heidegger, Nietzsche yorumunda kendi kaderinin değişikliğe açık olduğunu ve ayrıca bu yorum sırasında Nietzsche’nin metinlerinin nihai gerçeğini ortaya koyma iddiasında olamayacağını açıkça ifade eder.³⁰ Kuşkusuz Heidegger, Nietzsche’yi kendi felsefesiyle hesaplaşmaya zorlayan bir tavırla okur. Heidegger, Nietzsche üzerine bir pasajında, sadece metne bağlı kalmamak gerektiğini, ölçüyü aşmamak şartıyla, metne birtakım dipnotlar da düşmek gerektiğini ifade eder. Bu şekilde ortaya çıkacak doğru yorumlama ile metin başka türlü anlaşılacaktır ama bu, yorumlanan metin üzerine düşünmede, farklı bir düşünce izleği çizmeyen, yani aynı ile buluşan bir başka düşünce olacaktır.³¹ Heidegger’in Nietzsche yorumu boyunca benzer ifadeler yer alır. Bir başka örnek olarak Heidegger şöyle der: “Nietzsche’de özsel olan şeyi onun ötesine geçerek daha açık hale getirmeye çalışmalıyız.”³² Heidegger, Nietzsche’nin ortaya koyduğu düşünceyi daha da ileriye taşımak, Nietzsche’nin söylemek isteyip de söyleyemediklerini dile getirmek ve böylelikle varlık analizini daha da ilerletmek ister. Bu bağlamda Heidegger’in Erken Grek düşüncesi ile ilişkili yeni ilkeler kurma çabası Nietzsche üzerine çalışmalarında görülebilir. Heidegger, 1936’da Nietzsche derslerine başladığı zaman daha çok onu anlama ve tamamlama çabasıdadır. 1937 ve 1938 ders yıllarından

²⁸ Tere Vadén, *Heidegger, Žižek and Revolution* (Rotterdam: Sense Publishers, 2014), 96.

²⁹ Zimmerman, “Heidegger’in Nietzsche Yorumunun Gelişimi,” 259.

³⁰ Ullrich Haase, “Δ#κῆ and *Iustitia*, or: Between Heidegger and Nietzsche,” *Journal of the British Society for Phenomenology* 38/1, (2007): 21-22.

³¹ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, çev. Levent Özşar. (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 15.

³² Heidegger, *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, 123.

sonra Heidegger'in, Nietzsche'ye karşı eleştirel ve sert bir tavır aldığı ve son ciltlerde bu değişimin daha net hissedildiği söylenebilir.

Heidegger'in Nietzsche yorumunda sıklıkla ifade ettiği bir nokta vardır. Ona göre Nietzsche'yi anlayabilmek için düşündüğünden daha fazlasını düşünmek gerekir. Heidegger neden böyle düşündüğüne dair *Düşünmek Ne Demektir?* adlı eserinde şöyle der: "Nietzsche asıl düşünmüş olduğu şeyleri Zerdüşt'ten sonra hiç yayımlamadı ve bu, kolayca bizim dikkatimizden kaçıyor. Zerdüşt'ten sonraki yazılarının hepsi münazara yazılarıdır; bağırımlardır." Oysa Nietzsche "En sessiz sözlerdir, fırtınayı getiren. Güvercinin ayaklarıyla gelen düşünceler dünyayı yönetiyor" der.³³ Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserini 1883 yılında yazamaya başlar ve 1885'te eserinin tamamını yayımlar. 1889'da akıl sağlığını kaybeder ve bir kliğine yatırılır. Heidegger, Nietzsche'de düşünme ve bunu yazıya dökme arasındaki kopukluğun *Zerdüşt*'ten sonra bariz bir şekilde görünüşe çıktığı kanaatindedir. Bu nedenle Nietzsche daha dikkatli bir okuma ve yorumlama gerektirir. Heidegger'in özellikle üzerinde durduğu *Güç İstenci* adlı eser 1883-1888 yılları arasında Nietzsche'nin kaleme aldığı notlardan derlenmiştir. Kısacası eserin büyük bir kısmı Nietzsche'nin zihinsel yetilerinde zayıflama görüldüğü yıllara denk gelir. Nietzsche'nin akıl sağlığını kaybediyor olması onun eserlerine daha temkinli yaklaşmak için bir neden olabilir. Ancak Heidegger, genel anlamda Nietzsche'nin eserlerinde söylenmeyen, gizli kalan ve hatta Nietzsche'nin dahi fark etmediği düşünceler görür. Örneğin, Heidegger şöyle der: "her büyük düşünür daima doğrudan konuştuğundan kökensel olarak bir adım ötesini düşünür. Bu nedenle yorumumuz onun tarafından söylenmemiş olanı söylemeye çalışmak olmalıdır."³⁴ Söylenmeden kalan Nietzsche'nin felsefesinde üç şeye karşılık gelir. İlk olarak, Nietzsche'nin söylemediği şey yayımlamadığı metinleridir, yani *Nachlass*'larıdır. İkinci olarak, "söylenmemiş" sözcüğü bütün Batı metafizik geleneği boyunca söylenmeden kalan Varlık'a gönderme yapar. Son olarak ve en önemlisi, söylenmemiş olan söylenmesi muhtemel olanı ifade eder. Bu bağlamda bir filozofu anlamak için Varlığın örtük anlayışını yeniden inşa etmeye ve açık hale getirmeye çalışmak gerekir.³⁵ Bu doğrultuda Heidegger'in Nietzsche yorumu, onun düşünülmeyen düşüncesini ve açıkça dile getirmediği metafizik özü yeniden düşünüp ele almaktadır. Ona göre, Nietzsche'nin gerçek felsefesi, *Güç İstenci*'ne dair notlarını ve taslaklarını ele alınca ortaya çıkacaktır. Çünkü şu an ki -*Nachlass*'lardan elde edilen- haliyle *Güç İstenci* kitabı bazı parçaları açıkta bırakmakta ve Nietzsche'nin metafiziğinin özsel yapısını kavramayı zorlaştırmaktadır.³⁶ Böylesi bir çalışma iki açıdan önem taşır: Öncelikle Heidegger, Nietzsche'nin metafiziğin tarihsel yolu üzerindeki belirsiz konumunu tayin edebilir. İkinci olarak, Heidegger için kendi konumunu kestirmesinin ve kendi düşünme görevini ayırt edebilmesinin yolunu gösterebilir.³⁷

Sonuç

Heidegger felsefe tarihi boyunca kendi temel ontolojisine iz bırakabilecek ya da ona doğru bir yol alabilecek büyük düşünürleri yorumlamıştır. Nietzsche ile olan ilişkisi ise biraz daha çetrefilli görünmektedir. Öyle ki, Heidegger'in *Nietzsche* eserinin ilk cildi ile ikinci cildi arasındaki farklılıklar, üzerine düşülmesi gereken birtakım sorunlar olduğunu göstermektedir. Bu tarz sorunların nedenlerine ulaşmak amacıyla bu çalışmada hem Heidegger'den hem de Nietzsche'den kaynaklı unsurlara dikkat çekilmiş ve Heidegger'in uzun, derin-

³³ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. İlhan Turan. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 86.

³⁴ Heidegger, *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, 134.

³⁵ Smith Toby, "Nilhilizm in Nietzsche, Heidegger and Levinas" (Unpublished Doctoral Thesis, Durham University, 2006), 101.

³⁶ Heidegger, *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, 13.

³⁷ Heidegger, *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, 232.

likli ve karmaşık Nietzsche yorumunu bir temele bağlamak amaçlanmıştır. Bu sayede Heidegger'e atfedilen "Nietzsche beni mahvetti!" sözünün haklılık payı araştırılmıştır. Sonuç olarak Heidegger'e atfedilen bu söz şöyle bir bağlama oturtulabilir: Heidegger'in Nietzsche ile hesaplaşmasının uğrak noktalarına kısaca göz atmak gerekirse; Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'le ilişkisi, Nietzsche'ye yönelimi, kendi temel ontolojisinin rehberliğinde Nietzsche'yi anlama ve yorumlama girişiminin ardından düşünsel kavrayışında yaşadığı "dönüş" ile Nasyonal Sosyalizm'le daha şiddetli bir kopuş içine girmesi sonucunda, Nietzsche yorumunun seyirinin Varlık'ın hakikati, makineleşme, yıkım metafiziği yönünde ilerlemesi. -bütün bunlar görece önemli olabilir. Diğer yandan Nietzsche'nin felsefesinden kaynaklanan sorunlar da durumu ayrıca zorlaştırmaktadır. Heidegger'in ifade ettiği gibi *Böyle Buyurdu Zerdüş'ten* sonra Nietzsche'nin daha karanlık ve belirsiz metinler ortaya koyması, *Güç İstenci* kitabının Nietzsche tarafından oluşturulmamış olmasından kaynaklı Nietzsche'nin felsefesini doğru anlayamama sorunu, bütün bunlar Heidegger'in Nietzsche'nin felsefesinde yolunu bulmasını daha da zorlaştırmış olabilir. Bu uzun soluklu eser, Heidegger'in Nietzsche'yi kimi zaman diyaloga kimi zaman çarpışmaya zorlamasıyla daha karışık bir hal alır. Buna rağmen Heidegger, Nietzsche'nin geride bıraktığı yıkıntılar arasında yolunu bulmak için uğraşır ve bu şekilde kendi varlık anlayışına da katkıda bulunur. Çok yönlü düşünülünce, Nasyonal Sosyalizm'in pençesinden Nietzsche'yi kurtarma ve aynı zamanda Nietzsche'nin felsefesiyle bir hesaplaşma içine girme ve bu esnada kendi ontolojisine çıkan yolları döşeme çabası Heidegger'i yormuştur, denebilir. Bu bağlamda Haase'nin yorumu "Nietzsche beni mahvetti!" sözüne makul bir açıklama getirmektedir, ancak kanaatimizce okuyucuyu doyuma ulaştırmamaktadır. Heidegger'in hermeneutik tavrı ve Nietzsche'nin değişime açık felsefesi, örneğin Heidegger'in neden güç istenci kavramı üzerine farklı iki yorum geliştirdiğini ve onlar arasındaki sıralamanın neden öyle olması gerektiğini açıklamaz. Dolayısıyla bu makalede ele alınan Heidegger'in politik ve düşünsel kavrayışındaki değişimler, Heidegger'in Nietzsche yorumu sonucunda yaşamış olduğunu varsaydığımız haletiruhiyeyi açığa çıkarabilecek tamamlayıcı argümanlar sunmaktadır.

Kaynakça

- Babich, Babette. "Greek bronze: Holding a mirror to life," *Yearbook of The Irish Philosophical Society* (2007): 1-30.
- Bernasconi, Robert. "Heidegger, Nietzsche, National Socialism: The Place Of Metaphysics in the Political Debate of the 1930s" in *The Bloomsbury: Companion to Heidegger*, Editör: François Raffoul ve Eric S. Nelson, 40-55. London: Routledge, 2013.
- Farin, Ingo. "Heidegger and Hegel: the time of life & the time of life-philosophy," *Parrhesia* 15, (2012): 23-34.
- Fried, Gregory. "The King is Dead: Martin Heidegger After the *black notebooks*" in *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, Editör: I. Farin and J. Malpas, 45-56. USA: MIT, 2015.
- Haase, Ullrich. "Δ#κη and Iustitia, or: Between Heidegger and Nietzsche," *Journal of the British Society for Phenomenology* 38/1, (2007): 18-36.
- Heidegger, Martin. "Letter to the Rector of Freiburg University" in *The Heidegger Controversy: a Critical Reader*, Editör: Richard Wolin, 61-66. Cambridge, MA: MIT, 1993.
- Heidegger, Martin. *Düşünmek Ne Demektir?*. Çeviren: İlhan Turan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe?*. Çeviren: Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları, 2003.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*. Trans: David Farrell Krell, New York: Harper and Row, 1979.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche, Vol. II, the Eternal Recurrence of the Same*. Trans: David Farrell Krell, New York: Harper and Row, 1984.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche, Vol. IV, Nihilizm*. Trans: Joan Stambaugh, San Francisco: Harper & Row, 1982.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, trans. Joan Stambaugh

- ugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi, New York: Harper and Row, 1987.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*. Çeviren: Levent Özşar, Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Inwood, Michael. *Heidegger a Very Short Introduction*. New York: Oxford University, 1997.
- Krell, David Farrell. "Heidegger, Nietzsche, Nazizm" *Heidegger ve Nazizm* içinde, Editör: Ahmet Demirhan, 137-158. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Löwith, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, London, England: University of California, 1997.
- Magnus, B. *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth*. Springer Netherlands: Springer, 1970.
- Magrini, James. "Anxiety' in Heidegger's Being and Time: the Arbinger of Authenticity," *Philosophy Scholarship* 15, (2006): 77-86.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çeviren: Murat Batmankaya, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Pippin, Robert B. "Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity" in *Nietzsche and Modern German Thought*, Editör: Keith Ansell-Pearson, 170-289. London: Routledge, 1991.
- Rockmore, Tom. *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California, 1991.
- Toby, Smith. "Nilhilism in Nietzsche, Heidegger and Levinas." Unpublished Doctoral Thesis, Durham University, 2006.
- Vadén, Tere. *Heidegger, Žižek and Revolution*. Rotterdam: Sense Publishers, 2014.
- Ward, Koral. *Augenblick the Concept of the 'Decisive Moment' in 19th- and 20th-Century western philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Winchester, James. *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze*. Suny: State University of New York, 1994.
- Zimmerman, Micheal E. "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi" *Cogito Heidegger Özel Sayısı* içinde, Editör: Şeyda Öztürk, 280-299. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Cassirer'de Mitik Bilinç

Nil Avcı¹

ORCID: 0000-0002-5989-5895

DOI: 10.55256/TEMASA.1027822

Öz

Bu makalenin amacı Ernst Cassirer'in mitik bilinç kavramını çözümlenektir. Çözümleme Cassirer'in Yeni-Kantçı geleneği takip ettiğinin kabulü yerine onun felsefesinin bir tür fenomenoloji olduğu kabulü üzerine inşa edilmiştir. Bu kabul ve vurgu ile Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin ikinci cildinde sunduğu mit kuramı fenomenolojik bir bağlama yerleştirilecektir. Böylece Cassirer'in miti tanımlama çabasının özünde bilincin gelişimindeki ilksel formu ifşa etme çabası olduğu gösterilecektir. Cassirer için mitin önemi onun belirli bir görüş, kavrayış, algı, davranış, benlik ve yaşam formunu içeren deneyim dünyasına işaret etmesinden gelir; çünkü mitosların üretilebilmesinin koşulu öncelikle dünyanın mitik bir bütünlük kazanarak deneyimlenmesidir. Dünyanın mitik belirsizliğini aşkınsal (transendental) olarak koşullayan ve deneyimleyen bilinç ise mitik bilinçtir. İşte felsefenin asıl araştırması gereken bu bilinç biçiminin tinsel ilkesi, anlamlandırma edimi ve onun diğer bilinç biçimleriyle paylaştığı evrensel yapıları kendine has farklılaştırma biçimleridir. Bu doğrultuda makale, Cassirer'in izinden giderek, onun diğer mit kuramlarına dair eleştirisiyle başlayacaktır. İlk bölüm mitik bilincin aslı edimini açıklayan kavramların yasallık, kurucu etkinlik ve dolayım olduğunu öne sürecek ve kavramların köklerinin Kant'ın eleştirel felsefesine uzandığını gösterecektir. İkinci bölüm sembolik formları "dünya edinme yolları" olarak açımlayacaktır. Bu bölümde mitik bilincin temel kategorileri, özellikle nedensellik kategorisi üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise mitik zaman ve mekân görülerinin birlik verici ve ayırt edici veçheleri tartışılacaktır. Böylece bu bölümleme, bize mitik bilincin diğer temel bilinç biçimlerinden, sağduyunun empirik bilincinden ve kuramsal-bilimsel bilinçten, farkını ortaya koyma olanağını da sunmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ernst Cassirer, Sembolik Form, Mit, Mitik Bilinç, Fenomenoloji, Deneyim, Yasallık.

Mythical Consciousness in Cassirer

Abstract

The purpose of this article is to analyze Ernst Cassirer's concept of mythical consciousness. This analysis is based on the claim that his philosophy is a kind of phenomenology rather than on the acceptance that he follows Neo-Kantian tradition. With this acceptance and stress, the theory of myth that Cassirer presents in the second volume of *Philosophy of Symbolic Forms* is going to be placed in a phenomenological context. So, it is going to be seen that Cassirer's attempt to define myth is indeed the attempt to manifest the primary form of consciousness in its development. For Cassirer the importance of myth comes from its indication of a world of experience which involves a determinate form of intuition, understanding, perception, behavior, selfhood and life because the condition necessary for the creation of myth is that the world is experienced through gaining a mythical unity. That which transcendently conditions and experiences the mythical appearance of the world is the mythical consciousness. Thus, what philosophy should investigate is the spiritual principle of this form of consciousness, its act of meaning giving and the specific ways that it differentiates the inner structures shared by all other forms of consciousness. In this direction, the article, following the footsteps of Cassirer, is going to begin with his criticisms directed to others theories of myth. The first section is going to claim that the concept to explain the fundamental act of mythical consciousness are lawfulness, constructive activity and mediation and that their roots can be found in Kant's philosophy. The second section is going to expose the symbolic forms as the ways of "having a world." In this section the main categories of the mythical thinking, especially the category of causality is going to be at the center of analysis. Finally, in the last section the uniting and differentiating aspects of the mythical intuition of time and space is going to be discussed. In this way, this sectioning is going to give us the opportunity of comparing and contrasting the mythical form of consciousness with other forms of consciousness, with the empirical consciousness and theoretical-scientific consciousness.

Keywords: Ernst Cassirer, Symbolic Form, Myth, Mythical Consciousness, Phenomenology, Experience, Lawfulness.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. nil.avci@omu.edu.tr

Giriş

Sembolik Formlar Felsefesi'nin ikinci cildi, *Mitik Düşünme (Das mythische Denken)*, Cassirer'in 19. yüzyılda öne sürülen mit kuramlarına yönelttiği eleştiri ile açılır. Eserin giriş kısmında Cassirer'in eleştirdiği görüşleri belirli bir sınıflandırmaya tabi tuttuğunu görürüz. Cassirer mite dair kuramsal ilginin mitin ortaya çıkışının *nedenlerine* dair, yani kaynağa dair bir ilgi olduğunu yazar.² Mit kuramlarını nedenlerin niteliğine göre ikiye ayırır. Birinci sınıfa dahil olan 19. yüzyıl felsefi mit kuramları (Cassirer özellikle Schelling'in görüşü üzerinde durur) mitin metafizik kaynağını araştırır. Schelling bu kaynağın Mutlak ya da Tanrı olduğunu düşünür.³ İkinci sınıfa dahil olan mit kuramları ise mitin metafizik bir nedeni olmadığını savunur. Onlara göre mitin ya tarihsel/sosyolojik bir nedeni ya da doğal bir nedeni vardır. Sosyolojik bir neden bulmaya çalışan mit kuramcıları farklı zamanlara ait çeşitli mitlerin içeriklerini inceler, mitlerin sahip olduğu ortak temaları tespit eder ve bu ortak temaların tarihte tek bir toplumdaki türeyip dünyaya yayıldığını iddia eder.⁴ Örneğin Pan-Babilcilik kuramı tüm mitlerin kaynağının Babil toplumunun sahip olduğu dünya görüşü olduğunu savunur. Doğal nedenlere döndüğümüzde ise ya içsel doğanın ya da dışsal doğanın mite kaynaklık ettiğinin iddia edildiğini görürüz. İçsel doğaya odaklanıldığında mitler, Freud'un yaptığı gibi, psikolojik bir itki ile açıklanabilir. Kaynağın dışsal doğa olduğunu savunanlara göre ise mitler doğada karşılaşılan olay ya da nesne sınıfını açıklama çabasının sonucudur. Ay, güneş veya yıldızları merkeze koyan mitlerin astral mitoloji adı altında açıklanması ikincisine bir örnek teşkil eder.

Cassirer mitin felsefi idrakinin onun nedensel açıklamasına sahip olmaktan farklı bir şey olduğu hususunda nettir. Mit, felsefenin araştırma konusudur çünkü onda "tinin özgün istikameti" ve "insan bilincinin bağımsız bir biçimlenişi" keşfedilir.⁵ Böylece kültürü ve insan bilincinin gelişimini kapsayıcı bir dizge içinde anlamaya çalışan her filozof miti sorunsallaştırmıştır. Bu sorunsallaştırma tikel mitler çokluğunu belirli bir birliğe atıfla anlama çabasını da içermektedir. Mit adı verilen tüm bu anlatılara birliğini veren nedir? Soru, özellikle, mitin bütünüyle uydurulmuş, akıldışı ve tesadüfen ortaya çıkmış bir şey olmadığını, kendine ait bir *gereklilik* taşıdığını işaret etmesi sebebiyle önemlidir. Cassirer empirik ya da metafizik kaynak arayışlarının bu gerekliliği vurguladıkları için kıymetli olduklarını düşünür fakat ona göre mitlere birliğini veren, ortak bir neden ya da temel değil, onların hepsinde hüküm süren tinsel bir ilkedir.⁶ "Tinsel ilke" ile Cassirer mitleri üreten bilinci "mitik bilinç" olarak belirleyen özel yapısal forma, başka bir ifadeyle, onun kendine has işleyişindeki yasallığa işaret etmektedir. Felsefenin mitin birliğini kavrayabilmesini ve sorunsallaştırmasını olanaklı kılan, bu yasallıktır. Peki Cassirer mitin kaynağını empirik nesnelere bulmanın tam

² Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk. (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 15-16. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010), 1-2.

³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 24-27, 32.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen, Formen Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 8-11, 15.

⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 39-40.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 22-24.

⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 18.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 3.

⁶ Cassirer'e göre yaşamın (*Leben*) ve tinin (*Geist*) kurduğu birlikler; yani yaşamsal ve tinsel birlikler niteliksel olarak ve işlerlik bakımından farklı birliklerdir. İnsani olanda yaşam ile tin diyalektik bir ilişkiyle ayrılmamacasına birbirine tutunmuştur. Cassirer'in sembolik formlar felsefesinin metafizik ilkeleri ve ilkelerin ikincil çözümlemesi için bkz. Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995).; Ernst Cassirer, "'Spirit' and 'Life' in Contemporary Philosophy" in *The Library of Living Philosophers VI: The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Schilpp (Evanston, Illinois: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949), 855-881.; Thora Ilin Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary* (New Haven and London: Yale University Press, 2001), 41-80.

olarak neden sorunlu olduğunu düşünür? Sorunun cevabına ‘yasallık’ (*Gesetzlichkeit*) kavramını biraz daha detaylıca çözümlendiğimizde ulaşıyoruz. Bu kavram, aynı zamanda Cassirer’in felsefesine giriş yapmak için iyi bir başlangıç noktasıdır. Kavramın kaynağı ise Kant’ın eleştirel felsefesidir.

1. Yasallık, Kurucu Etkinlik, Dolayım

Kant’ın eleştirel felsefesi bilgi soruşturmalarında keskin bir istikamet değişikliğine sebep olmuştur. Basitçe ifade edilecek olursa, bilgi alanında, nesnellik söz konusu olduğunda Kant bu nesnelliğin her zaman *özne (bilen) için nesnellik* olduğunu gösterir. Dünyanın ancak etkin bir özne tarafından koşullanarak bilinebilir (yani nesnel) kılındığı fark edildiğinde, bilgi soruşturmaları nesneden özneye, dolayısıyla da bilginin evrensel ama öznel koşullarına kaymıştır. Fakat Cassirer Kant’ın felsefede sebep olduğu değişikliğin daha köklü olduğuna inanır. Kant bilgi soruşturmasında yalnızca istikamet değiştirmekle kalmayıp nesne ve öznenin anlamlarını da değiştirmiştir.⁷ Kant’ın çözümlenmesi sonrasında nesnellik artık ‘verili ve bağımsız olan’ anlamına gelmez. Nesnel olan, ‘anlamanın yasalarına uygun olan’, ‘yargı tarafından belirlenen’, ‘yasallık taşıyan’ olarak anlaşılmıştır. Örneğin Cassirer doğanın *bilimsel* nesnel gerçekliğinin onun arkasında yatan aşkın (transendent) ve bağımsız bir şeye uygunluğuyla ölçülmediğini, anlamanın yasalarına uygun bir şekilde düzenli ve tekdüze işlemesiyle, daha doğrusu, kavranılmasıyla belirlendiğini söyler.⁸ Nesnelliğin yasallık üzerinden anlaşılması farklı yasalara tabi nesnel düzenlerin bir arada var olmasının olanağını ima eder.⁹ Cassirer yasallık fikrindeki bu imayı yakalar ve farklı tinsel ilkelere (yasallık) sahip bilinç formlarının farklı nesnellik alanları üretebileceği iddiasını burada temellendirir. İkinci bölümde detaylıca göreceğimiz gibi, Cassirer farklı nesnellik alanlarına (gerçekliklere) sahip bilinç formlarına sembol üretici formlar, yani sembolik formlar der. Sonuç olarak, Cassirer’in felsefesinde yasallık kavramının genişlediğini ve ‘tinsel ilkenin gerektirdiği’ anlamını kazandığını söyleyebiliriz. Ya da tersinden söylenecek olursa, Cassirer için Kant’ın yasallık kavramında temellenen bilimsel (matematikselsel) nesnel doğa kavrayışı, tinsel ilkenin birlik verdiği nesnellik alanlarından sadece bir tanesidir.

Kant için kavranılır olanın koşulları aynı zamanda deneyimlenebilir olanın da koşullarıdır.¹⁰ O, fizik ve matematiğin yasalarının deneyim dünyasına (empirik dünya) uygunluğunu, onların deneyim dünyasının belirlişinin zorunlu koşulları olduklarını kanıtlayarak gösterir. Böylece *deneyim* dünyasındaki empirik nesnelere nesnel özelliklerini kazandıran, yine anlamanın yasalarıdır. Örneğin, zamansal ve mekânsal duyular

⁷ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem, Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme* (Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1920), 3-4; Ayrıca bkz. Carl H. Hamburg, *Symbol and Reality: Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer* (Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1956), 35. Hamburg, Cassirer’in sembolizm anlayışını geleneksel rasyonalist ve empirist sembol kavramlarıyla karşılaştırırken bu noktanın altını çizer ve esere atıf yapar.

⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 34.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 16-17.

⁹ Bkz. Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008), 81. Skidelsky’ye göre Cassirer’in nesnellik tanımını derinlikli olarak tartıştığı, dogmatik realizme karşı çıktığı ve farklı sembolik kavrayışları betimlemeye başladığı çalışması, “Goethe ve Matematiksel Fizik”tir (*Goethe und die mathematische Physik*). Bu eserde Cassirer Goethe’nin ve Newton’un dünya kavrayışlarının, birbiriyle çatışan fakat eşit derecede nesnel geçerliliğe sahip kavrayışlar olduğunu anlatır. Bkz. Ernst Cassirer, “Goethe und die mathematische Physik” in *Idee und Gestalt* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), 33-80.

¹⁰ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 81-11, A84/B117-A128/B170. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Band III, ed. Wilhelm Weischedel. (Frankfurt am Main: Shurkamp, Insel Verlag Wiesbaden, 1956), 125-181. Kant, aşkınsal çıkarsama (transendental dedüksiyon) yoluyla, yargı formlarından türeyen arı anlama kategorilerinin aynı zamanda duyusal alırlığa verili olan çokluğu da belirleyen aşkınsal koşulu tesis ettiğini kanıtlar.

çokluğu töz ve ilinek kategorileri altında toplanır, tek ve özdeş bir nesne kılınarak nedensel ilişkiler içinde deneyimlenir. İşte Cassirer'in mite empirik bir kaynak bulmanın sorunlu olduğunu düşündüğü nokta tam burada açıklık kazanır. Cassirer mitin nedensel açıklamalarında en büyük sorunun döngüsellik olduğunu yazar.¹¹ Mitin anlam ve değerini kavramaya çalışırken onu bilinçten ve deneyim dünyasından ayıramayız. Yukarıda bahsedildiği gibi, mitleri ve mitik deneyim dünyasını üreten tinsel bir ilke ararız. Bu ilke, Kant'ın yasallık fikri üzerinden düşünülürse, deneyim dünyasını ve deneyimlenebilir olanları koşullar. Birliğin koşulu olan ilkeyi, bu ilke tarafından koşullanmış empirik birliklerin birinden türetmek açıklamada döngüsellığe düşmektir. Kısaca, tinsel bir ilke, bu ilke gereği ayrılmış ve nesne kılınmış empirik bir ben, ya da doğanın kendisi ile açıklanamaz. Ne var ki Cassirer eleştirisini burada bitirmez; biraz daha ileri taşır. Döngüsellik sorunu bir yana, mitik bilincin varlığı töz ve ilinek kategorileri altında deneyimliyor olduğu varsayımının bizzat kendisi hatalıdır. Cassirer için Kant'ın aşkınsal koşullarını sunduğu deneyim dünyası sağduyunun nesnellik alanıdır, mitik bilincin değil. Bu yüzden mitik bilincin gerçekliğinde ne empirik benlikler vardır ne de kendiyile özdeş tekdüze bir doğa. Kant'ın işaret ettiği yoldan ilerlersek, sağduyu kendi dünyasını nasıl kurar? Cassirer bu kuruluşta başka hangi temel kavramları miras olarak mitik bilinç formunu tanımlar?

Kant deneyimin, özneliğin hem duyuşsal hem de kavramsal boyutuyla koşullandığını öne sürer. Duyuşsal alırlık, duyular çokluğunu *a priori* zaman ve mekân görüleri ile koşullarken anlama yetisi zamansal çokluğu *a priori* kategorilerin altında birlik oluşturacak (kavranabilecek) biçimde düzenler. Bir çokluğa birlik verme ve onu tek bir edimde kavrama işlemine Kant 'sentez' adını verir.¹² Böylece deneyimlenebilir bir dünyanın birliği etkin sentez edimine bağlıdır. Dünya, zaman ve uzam formları ile sayı, nitelik, kiplik ve ilişki kategorileri sayesinde, içinde belirli niteliklere sahip nesnelere, örneğin kırmızı kirazlar ve siyah kedilerin tek bir uzam içinde yan yana durabildiği, tek bir zamana ait olarak kirazların giderek çürüdüğü ve kedilerin ölmesinin beklendiği *nesnel* bir dünyadır. Üstelik bu dünyada ilişkiler töz-ilinek, neden-etki ya da ortaklık kavramları altında kavranabilecek şekilde belirlemek zorundadır.¹³ Herhangi bir belirişin bir olay olarak kavranması, onun evrensel nedensellik yasasının bir örneği olarak kavranmasıdır. Kısaca verili olarak bulduğumuz, bizden bağımsız bir gerçeklik olduğunu düşündüğümüz bu dünya (ve kendimizi de içinde bulduğumuz bu dünya) halihazırda çoktan belirli bir zaman ve mekân görüşü ve anlama yetisinin kategorileri ile biçim verilmiş bir dünyadır. Dünya hep bir şey aracılığı ile, bir şey *dolayımı* ile bir dünyadır. Doğrudan karşılaşmalar imkansızdır.

Yasallık fikrine ek olarak, Kant'ın üzerinde durduğu iki temel noktanın Cassirer tarafından benimsendiğini söyleyebiliriz. Biri nesneliğin belirlenmesinde öznenin etkin üretici edimi, diğeri ise dolayım fikridir. Fark şuradadır ki, Cassirer'e göre üretici ve biçim verici edim, Kant'ta olduğu gibi bir sentez edimi değildir. Edim bilince için *kurucu* bir sembol üretme/sembolleştirme edimidir. Cassirer insanı diğer varlıklardan ayırarak bir kültür dünyası içinde var olmasını sağlayan unsurun (tinsellik ilkesinin) bu sembolleştirme edimi olduğunu belirtir. İnsan diğer varlıklardan, akılsal ya da duyuşsal olması ile değil, sembolleştirme yetisi ile ayrılır. *İnsan Üstüne Bir Deneme* isimli eserinde Cassirer şöyle yazar: "Us, insanın kültürel yaşam biçimlerini tüm zenginlik ve çeşitlilikleri içinde kavrayabilmemize elverişli bir terim değildir. Bu nedenle, insanı ussal

¹¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 32.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 15.

¹² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 76, A77/ B103.; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Band III, 116.

¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 77, A80/B 106.; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Band III, 118.

hayvan olarak tanımlamak yerine *simgeleştiren* [sembolleştiren] *hayvan* -animal symbolicum- diye tanımlamalıyız.”¹⁴

İnsani bilincin tinsel ilkesi ve ayırt edici özelliği olarak sembolleştirme ediminin yanlış anlaşılması için onun kurucu özelliğini yeniden vurgulamamız gerekir. Sembolleştirme hazır verili bir nesnenin başka bir şeyle o şeyin temsili olarak dışsal ve uzlaşımsal bir şekilde ilişkilendirilmesi anlamına gelmez. Örneğin aslanı kudret sembolü olarak düşünürken onu kudret kavramıyla (dışsal olarak) ilişkilendirmek gibi. Cassirer’e göre her şeyden önce aslanı aslan olarak deneyimlememizin koşulu kendine özgü yapılara sahip olan sembolleştirme edimidir; çünkü ancak bu sembolleştirme edimi ile duyuşsal bir çokluk, sembolik, yani bir şey ifade eden bir içerik haline gelir. Duyuşsal çokluğun tek bir şey olarak ‘aslan’a işaret ediyor olarak algılanması sembolleştirmedir. Bizzat duyuşsal nesnenin kendisi bir semboldür. Bu anlamda insan bilinci için her veri (sembolleştirme dolayımıyla) aslında aynı zamanda bir işaret olarak mevcut olur. Sembolleştirilmemiş olan anlam verilmemiş olandır, içerik haline gelmemiştir, bu yüzden bilinç için bir hiçtir ve deneyimi yoktur. Kısaca somut duyuşsal nesnelerin algılandığı sağduyu dünyası bile, içinde tüm kirazları ve kedileri ile, insan bilincinin kurucu edimiyle kurulduğu için, özel bir sembol dünyasıdır. Sonuç olarak Kant’ın aşkınsal koşullarını bularak tasvir ettiği deneyim dünyasını Cassirer bir tür kültür dünyası olarak değerlendirir ve aşkınsal araştırmayı diğer kurulmuş kültür dünyalarını kapsayacak biçimde genişletir.¹⁵ Kant’ın sentez fikrinde bir araya getirdiği yasallık, kurucu etkinlik ve dolaylılık kavramları ise Cassirer’in Kant’tan miras aldığı temel kavramlardır.¹⁶

2. Dünya Edinme Yolları ve Mitik Düşünme

John Michael Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History* isimli eserinde Cassirer’in felsefesinin iki farklı yorumu olduğunu yazar.¹⁷ Her ikisi de onun felsefesinin önemini gözden kaçırmamıza sebep olmaktadır. Krois’in Kıtacı yorum olarak adlandırdığı ilk yorum Cassirer’i Yeni-Kantçı gelenek içine yerleştirerek onun, yaşamının sonuna kadar epistemolojik bir uğraş içinde olduğunu, bilim ve felsefe ilişkisine odaklandığını savunur. Anglo-Amerikan yorum ise onun yalnızca bir felsefe tarihçisi olduğunu ve kendine ait felsefi bir tutumu olmadığını ileri sürmüştür. Cassirer’in felsefi araştırmalarının Hermann Cohen ve Paul Natorp’un temsilcisi olduğu Yeni-Kantçılığın Marburg okulu geleneği içinde başladığını yadsımak mümkün değildir. Cassirer, özellikle entelektüel tarihinin ilk döneminde, Marburg okulunun felsefi yöntem arayışına katılmıştır. Marburg okulu temsilcileri, Samantha Matherne’nin de ifade ettiği gibi, felsefenin hem mutlakçı spekülasyonlardan kaçınması hem de pozitifist empirik yöntemin sınırlılığını tanıması gerektiğini savunur.¹⁸ Bu yüzden yapılması gereken Kant’ın aşkınsal yöntemine geri dönmektir.¹⁹ Çok basitçe ifade edilecek olursa,

¹⁴ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1980), 34.

¹⁵ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, çev. Miray Köktürk. (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 24.; Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen Erster Teil: Die Sprache* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010), 9.

¹⁶ Cassirer’in bu üç önemli kavramı fonksiyon (*Funktion*) kavramında nasıl birleştirdiği makalenin ikinci bölümünde açık hale gelecektir.

¹⁷ John Michael Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History* (New Haven and London: Yale University Press, 1987), 4-13.

¹⁸ Samantha Matherne Yeni-Kantçı anlayışın Cassirer’in düşüncesinin her döneminde etkisini sürdürdüğünü düşünür fakat filozofun düşüncesinin bütüncül değerlendirilmesi için Leibniz, Goethe, Hegel ve Dilthey’in görüşlerinin bu etkiyi nasıl dönüştürdüğünün açığa çıkarılması elzemdir. Matherne özellikle Hegel ve Dilthey’i vurgular. Samantha Matherne, *Cassirer* (London and New York: Routledge, 2021), 18.

¹⁹ Jeremy Heis, “Neo-Kantianism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism/>.

Marburg okuluna göre Kant, kendi zamanının fizik kuramını bir olgu olarak kabul edip nesnel geçerliliğin olanağının koşullarını araştırmıştır. Benzer bir şekilde, filozoflar da kendi zamanlarının bilimsel, ahlaki ya da estetik olgularına yönelmeli ve bu alanlarda üretilen bilgilerin nesnel geçerliliğini temellendiren koşulları araştırmalıdır. Yeni-Kantçı bu araştırma, diğer kültür olgularına genişlese ve Kant'ın savunduğunun aksine olguların değişebileceğini kabul etse bile, bilimsel bilgiyi ve kesinliği paradigmatik olarak kabul eder.

Krois'in de vurguladığı, bizimde ilk bölümde gördüğümüz gibi, *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde Cassirer'in Kant'a dönüşü bilgi problemi zemininde değildir. Cassirer anlamlı bir dünyanın belirleşiminin koşullarını keşfetmekle ilgilenir ve dünyayla matematiksel-bilimsel yolla ilişkilendirme, dünya deneyiminin asli biçimi değildir, deneyim yollarından sadece biridir. Bu anlamda, yasallık, kurucu etkinlik ve dolayım kavramlarının, (sembolik) anlamlandırma ediminin mahiyetini belirledikleri, deneyimin biçimlendirilmesi gerektiğini vurguladıkları ve deneyim dünyalarını çoğaltmaya imkân verdikleri ölçüde önemli oldukları söylenebilir. Böylece Cassirer'in aşkınsal araştırmayı kültür dünyalarına genişletmesinin Yeni-Kantçılığın bilimsel bilgi kesinliğini diğer kültür olguları için de sağlama uğraşısıyla aynı anlama gelmediği açıklık kazanır. Bilimsel kesinlik kendi deneyim dünyası içinde anlamlıdır. Bununla birlikte, Kant'ın yanı sıra, Hegel'in fenomenolojisi de Cassirer'in görüşlerini oldukça etkilemiştir.²⁰ Donald Phillip Verene'nin de belirttiği gibi Cassirer *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin üç cildinde de felsefi yaklaşımının Hegel'in yaklaşımı ile benzerliği ve farklılığı üzerinde sıkça durur.²¹ Her bir deneyim dünyasının belirli bir bilinç biçimine tekabül ettiği düşünülecek olursa, bu bilinç biçimleri fenomenolojik bir süreç içinde konumlandırılabilir ve onların birbiri ile ilişkisi; başka bir deyişle, yeni anlam dünyalarının nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği, bu yolla ifşa edilebilecektir. Özellikle *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin üçüncü cildinin bilimsel bilinç formunun diğer bilinç formlarından nasıl türediği üzerine olduğu göz önünde tutulursa Cassirer'in felsefesine birlik veren fenomenolojik ilke de (Hegelci anlamıyla) tanınmış olur. Yeni anlam bağlamlarının ortaya çıkışını daha iyi anlayabilmek için Cassirer'in kriz (*Krisis*) kavramını çözümlenmemiz gerekir. Bu çözümlenmeyi mitik görü formlarını inceleyeceğimiz üçüncü bölümde yapacağız. Şimdi sormamız gereken soru Cassirer'in mite dair kendi felsefi yaklaşımını açık ve seçik olarak nasıl tanımladığı sorusudur. Cassirer'in sembolik form kavramını da bu tanım bağlamında ele alabiliriz.

Sembolik Formlar Felsefesi'nin birinci cildinde kültürel çözümlenmesinin aşkınsal ve eleştirel olacağını vurgulayan Cassirer ikinci ciltte mite dair felsefi yaklaşımına "eleştirel fenomenoloji" adını verir.²² Üçüncü ciltte ise fenomenoloji terimini Hegelci anlamıyla kullandığını yazar.²³ Felsefe artık yalnızca bilimsel bil-

²⁰ Donald Phillip Verene, Cassirer'in felsefesinin bir kültür fenomenolojisi olduğunu birçok çalışmada vurgulamıştır. Hatta Verene, Cassirer'in felsefesinin köklerinin Kant'ın aşkınsal idealizminde olduğunu söylemenin ikincil değeri olduğunu, asıl köklerin Hegel'in fenomenolojisinde olduğunu savunur. Bkz. Donald Phillip Verene, *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011); Donald Phillip Verene, "Cassirer's Phenomenology of Culture," *The Journal of Speculative Philosophy* 27, sayı: 1 (2013): 33-46. Ayrıca Yeni-Kantçı ve diğer fenomenolojik geleneklerin detaylı karşılaştırması için bkz. Fritz Kaufmann, "Cassirer, Neo-Kantianism and Phenomenology" in *The Library of Living Philosophers VI: The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Schilpp (Evanston, Illinois: The Library of Living Philosophers, Inc. 1949), 799-855.

²¹ Donald Phillip Verene, "Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms," *Journal of the History of Ideas* 30, sayı: 1 (1969): 33-46, 34-37.

²² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, 24.; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 33.; Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, çev. Milay Köktürk. (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 10.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache*, 9.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 16.; Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010), VIII.

²³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, 10.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, VIII. Cassirer'in Hegel'den ayrıldığı en temel nokta tinsel biçimlerin tümünün mutlak bir

gi ve onun olanağının koşulları ile değil dünyayı anlamının farklı yollarıyla (*Weltverstehens*) ve deneyim çokluğuyla ilgilenmelidir.²⁴ Yeniden altını çezecek olursak, anlam problemi bilgi probleminden daha köklü bir problemdir; çünkü ‘doğru’ ve ‘bilgi’ gibi kavramlar anlamlılığın sadece bir katmanını oluşturur.²⁵ Cassirer dünyayı anlama yollarını belirli meyiller edinmiş tinsel biçimlendirmeler (*geistigen Formung*) olarak tarif eder.²⁶ Böylece felsefenin görevi tinsel biçimlendirmelerin farklılaşmasının ve gelişiminin içsel hareketini takip etmektir. Cassirer’in zaman zaman kültürel formlar olarak bahsettiği bu biçimlendirmeler bir önceki bölümde tanıdığımız ve bu bölümde daha detaylı inceleyeceğimiz dünya kurucu sembolleştirme ediminin kendini (farklı fonksiyonlarda) ifşa edişleridir. Bu yüzden Cassirer onlara *sembolik formlar* der. Her bir sembolik form kendi duyusal gerçeğini kendi anlamlarıyla içeriklendirerek ürettiği için, bir deneyim dünyası üretmiş olur. Dolayısıyla sembolik formların en iyi betimlemesi onların “bir dünya edinmenin farklı yolları” olduğunu söylemektir.²⁷

En temel sembolik formlar dil, mit ve bilimdir. Cassirer *Sembolik Formlar Felsefesi*’nin ilk üç cildini sırasıyla bu formları araştırmaya ayırmıştır.²⁸ Öyleyse mitin Cassirer için ne anlama geldiğini bu noktada açıkça belirtebiliriz: Mit asli sembol üretici edim üzerine temellenen dünya edinme yollarından biridir. İşte mitik bilinç de mitsel anlamlılık alanını üreten ve onun içinde işleyen (hisseden, algılayan, uygulanan, düşünen ve eyleyen) bilinç biçimidir. Mitik bilincin mahiyetini çözümlerken bir noktaya daha dikkat etmek gerekir. Mit sembolik formdur fakat sembolik formların herhangi biri olarak değerlendirilemez. Çözümlemesi ikinci cilde kalmış olsa bile mitsel anlamlılık hem tarihsel hem de fenomenolojik zorunlu koşul olarak diğer sembolik formları öncelemektedir.²⁹ Örneğin Cassirer, Hegel’in fenomenolojisinin bilincin geç bir biçiminden başladığını yazar. Hegel duyusal bilincin deneyimiyle başlar, oysaki duyusal bilinç kaynağını mitsel bilinçte bulur ve ondan farklılaşarak kendi anlam bağlamını yaratır, ortak formlar içerse bile. Mitik bilincin işleyişini ve biçimlendirdiği deneyim dünyasının temel unsurlarını ortaya koymak için ise önce onun diğer formlar ile paylaştığı ortaklığa işaret etmek gerekir. Kant’ın aşkınsal koşul saptamasına koşul olarak Cassirer de farklı

tamlık içinde kavranabilir olduğu ve felsefenin de bu kavrayışa muktedir olduğu fikrine karşı itirazıdır. Cassirer mutlak bilgiyi reddeder.

²⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, 30.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, 14.

²⁵ John Michael Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, 24.

²⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, 30.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, 14-15. Cassirer çalışmaları boyunca sembolik formlardan tinsel enerjiler (*geistige Energie, Energie des Geistes*) olarak da bahseder. Yorumcular tarafından sık sık alıntılanan sembolik form kavramının ilk açık tanımı ise 1921 tarihli “*Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*” (*Tinbilimlerinin İnşasında Sembolik Form Kavramı*) isimli denemesinde bulunabilir. Bkz. Ernst Cassirer, “*Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*” in *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen, Auf der Grundlage der Ausgabe Ernst Cassirer. Gesammelte Werke*, ed. Marion Lauschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009), 63-93.

²⁷ Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History* isimli eseri boyunca sembolik formlar için bu ifadeyi kullanır. Ayrıca, Cassirer’den başka, deneyim dünyalarının çoğulluğuna böylesi önem veren bir diğer yirminci yüzyıl filozofunun Nelson Goodman olduğunu hatırlatır. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, 4, 12.

²⁸ Cassirer sembolik formların tüketici listesini sunmaz. Örneğin *Sembolik Formlar Felsefesi*’nin birinci cildinde sanattan ve dinden de sembolik form olarak bahsedildiğini görürüz. Yine ikinci ciltte ekonomi, teknoloji ya da hukuk listeye dahil edilir. Hangi kültürel etkinliklerin sembolik form olarak sayılabileceği sorusuna William Schultz üç ölçüt saptayarak cevap verir: etkinliğin kendine has sembolleştirmesinin olması, üretilmiş sembollerin içsel bir mantığının ya da biçiminin olması ve içsel bir kriz ya da diyalektik değişime kaynaklık etmesi. Ayrıntılı tartışma için bkz. William Schultz, *Cassirer and Langer On Myth* (New York and London: Routledge, 2000), 45-55, 52.

²⁹ Ursula Renz bu farkı Cassirer’in “matris” (*matrix*) metaforunda temellendirir. Cassirer miti tüm kültürel biçimlerin ortak matrisine benzetir. Renz detaylı olarak kelimenin anlamlarından bahsetmese de matris biyolojide içinde bir şeyin gelişebileceği sıvı ortam, anatomiye rahim, jeolojide içerisinde fosil ya da kristal gibi farklı şeylerin saklı bulunduğu katman anlamına gelir. Ursula Renz, “From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer’s Concept of Myth,” *Synthese* 179, sayı: 1 (2011): 135-152, 136, 145.

deneyim dünyalarının koşullarını saptamaya çalışır. Dilin kurduğu empirik dünyanın, mitik dünyanın ve bilimsel-matematiksel dünyanın biçimlenişini koşullayan ortak yapılar olduğunu öne sürer ve bu ortak yapıları üçe ayırır: zaman, mekân ve sayı olarak ayrıştırdığı *görü formları*, nedensellik ilişkisi gibi belirli *düşünce formları* ve son olarak belirli bir yaşam biçimini belirleyen *benlik formu*. Açık ki tüm sembolik formlara ortak olan bu koşullar mitik bilincin nesnellik dünyasının da koşullarıdır. Örneğin, deneyimin kavranabilir boyutunu düşündüğümüzde, nasıl ki duyuşal bilincin sağduyu dünyası belirli (*a priori*) kategorilerle kurulduysa, mitik bilinç de sembolleştirme edimini belirli birlik verici yapılar içinde gerçekleştirir. Toparlayacak olursak mitik bilinç kendini bir zaman, mekân ve sayı görüsü olarak, değişim (nedensellik) kategorisi ile işleyen bir düşünme biçimi olarak ve bir benlik kavrayışının içerildiği yaşam biçimi olarak ifşa eder. Bundan sonra cevabının peşine düşmemiz gereken sorular şunlardır: Mitik bilinç diğer bilinç formlarına da ortak olan bu içsel yapıyı (görü, kategori ve benlik) nasıl kendine has kılar? Onu farklılaştıran nedir?

Sembolik Formlar Felsefesi'indeki mit çözümlemesinde Cassirer mitik bilincin düşünce formuna yani onun düşünce kategorilerine öncelik verir. Cassirer, bu kategoriler aracılığıyla gerçekleştirilen nesnelleştirmenin hem duyuşal bilinç algısından hem de bilimsel bilincin teorik nesnelleştirme biçiminden farklı olduğunu düşünür. Sonraki iki nesnelleştirme etkinliği ortak bir düşünce hareketine sahiptir. Özel veya tikel olanın hem algılanması hem de bilimsel olarak kavranabilmesi için onun bir yasa, kavram, ya da sistem düşüncesiyle ilişkilendirilmesi zorunludur. Örneğin, bir olayın 'olay' olarak farkındalığının koşulu onun bir yasanın örneği olarak kavranması, yani o yasanı temsil ediyor olarak düşünülmesidir.³⁰ Başka bir ifadeyle, sağduyu algısının ve bilimin dünyası öyle bir dünyadır ki olaylar ancak yasanın temsilleri olarak vuku bulduğunda anlamlı olur. Cassirer kavramlar ve genel yasaların, deneyimde ayrı bir zihinsel ya da ideal anlam alanının, yani temsil alanının varlığına işaret ettiğini düşünür. Bu noktada mitik bilincin kendine has etkinliğini kavrayabilmek için temsil kavramı anahtar bir kavram olacaktır; çünkü mitik düşüncenin karakteristik özelliği temsillerin yokluğudur. Diğer tüm dünya edinme yollarında olduğu gibi, kendi deneyim dünyasını bir sembolleştirme dolayımı ile yaratır fakat bu sembolleştirme edimi asla temsiller aracılığıyla olmaz. Dolayısıyla mitik dünya tikel olayların ve olguların bir temsilin birliğinde kavranabilmesinin zorunlu olduğu bir dünya değildir. Tikelin temsil ile bağlandığı bir düşünce hareketi içinde olmak yerine, mitik düşünce bütünüyle, her an, karşısındaki nesnesinin saf duyuşal mevcudiyetinin yoğunluğu altındadır, ona kapılır. Cassirer'in kendi kelimeleriyle ifade edecek olursak "Mitos, yalnızca kendi nesnesinin şimdiki zamanında, nesnenin belirli bir anda bilinci yakaladığı ve onu ele geçirdiği yoğunlukta barınır."³¹

Bir sembolleştirmenin temsil içermiyor olabileceğine dair iddia kavraması zor bir iddiadır; çünkü sembolün kendisini halihazırda bir temsil olarak düşünürüz. Bu iddiayı daha açık hale getirmek için başvurabileceğimiz kavramsal ayrımları *Sembolik Formlar Felsefesinin* üçüncü cildinde buluruz. Bu ciltte Cassirer sembolleştirme edimini farklı fonksiyonlar (*Funktion*) üzerinden açıklar ve yeni bir sınıflandırmaya gider. Bilincin sembolleştirme edimi, kökensel bir ilişkilendirme ve birlik verme edimi olarak değerlendirildiğinde, temel bir fonksiyon olarak düşünülür (*Urfunktion der Repräsentation*).³² Başka bir deyişle, bilincin fonksiyonu,

³⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 59.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 38.

³¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 65.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 43.

³² Ayrıca Bkz. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, 32-61, 52.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache*, 15-39, 32.

içerikleri öyle bir ilişkisel ağ içine yerleştirmektir ki bir içerik ancak bir diğerine işaret ettiği müddetçe fark edilir. Deneyim dünyasını kuran bu temel fonksiyon, ifade fonksiyonu (*Ausdruckfunktion*), temsil fonksiyonu (*Darstellungfunktion*) ya da saf anlam verme fonksiyonu (*reine Bedeutungfunktion*) olarak farklılaşır ve dünyanın birliğinin belirli bir karakterde olmasını sağlar. Cassirer'e göre mitik bilincin sembolleştirme edimi salt bir ifade fonksiyonudur ve mitik dünya bir ifade dünyası (*Ausdruckwelt*) olarak bilince sunulur. Kısaca mitik bilinç ifade yaşantısında temellenen bir dünya edinir. Cassirer mitik dünyanın anlamlılık boyutunu bir "çehre"ye (*Gesicht*) sahip olmak olarak ifade eder. Dünya "... her zaman, her an topyekûn olarak kavranan kendine özgü bir 'çehre'ye sahiptir."³³ Bu dünyanın içindekilerin birliği de kendilerinden ötesine göndermeyen saf ifadeler olarak kurulur. İfadelerin kendilerinden öteye göndermiyor oluşunun anlamı sembol ve nesne arasında bir ayrımın olmamasıdır; kısaca, düşüncedeki anlam (temsil, simge) dünyası ve bilfiil varlık dünyası birbirinden henüz ayrılmamıştır.³⁴ Başka şekilde söylenecek olursa, sembol ile nesne birbirine özdeştir, aynı gerçeklik/varlık seviyesindedir. Fakat burada özdeşlik hususunda bir noktanın altını çizmek gerekir. Mitik sembol-nesne özdeşliği birinci bölümde aslan örneği üzerinden vurguladığımız empirik nesne (şey) olarak aslanın bizzat kendisinin sembol olmasından farklıdır. Şeyler dünyasının gerçekliği ve mitik dünyanın gerçekliği farkı şekillerde açılır. Sağduyu bilincinin dünyası şey ve ilinek kategorileri altında karşıya koyma edimi ile duyumsama içinde açılırken mitik dünyanın gerçekliği ise ifade içinde açılır.³⁵ Mitik kavrayış için aslan, bağımsız empirik bir nesne oluşunda anlam kazanmaz. Bağımsız empirik bir nesne olarak da deneyimlenmez. O, aslanlığı temsil eden bir şey değildir, çünkü mitik bilinç için nesnellik temsiller aracılığı ile kurulmaz. Mitik bilincin aslan dediği salt bir ifade yaşantısıdır ve tam da bu yüzden bir semboldür. Aslan, olsa olsa, dünyanın çehresindeki bir kımıldanmadır; dünyanın çehresini tehditkâr, ürpertici, tehdit edici bir hale büründüren bir kımıldanma.

O halde, mitik bilinç için gerçek olan nedir? Mitik bilinç için, diğer bilinç formlarının sahip olduğu değer ve anlam nüansları eksik olduğundan, gerçeklik tümüyle eş türden ve farklılaşmamış tek boyutlu bir varlık katmanı olarak kavranır. Gerçek ve görünüş, imge ve şey, ad ve şey ya da yukarıda açıklandığı gibi sembol ve olgu birbirinden ayrılmaz. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi mitik bilincin dünyayı düzenlediği kendine ait *ifadesel* değer ayrımları elbette vardır fakat onlar bu sayılanlar ikilikler değildir. Cassirer mitik gerçekliğin deneyimini tarif ederken kökensel duygudaşlık (*ursprüngliche Sympathie*), akışkanlık ve canlılık üzerinde durur.³⁶ Mitik dünyanın bir duygudaşlık dünyası olmasının anlamı her şeyin her şeyle görünmez bağlarla bağlı olduğu ve yaşamdaki temel duygunun özdeşleşme ve özdeşleştirme duygusu olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte mitik bilinç bitimsiz, farklılaşmamış bir oluşun, yaşam akışının saf sezgisi ile doludur. Bu sezgideki "gerçeklik yalnızca doğrudan etkilenimde kendini ifade eden şeydir."³⁷ Etkilenim ile Cassirer sadece duyusal etkilenimi kast etmez. Etki gücü duyguların ve edimlerin üzerindeki etki gücünün bütünü

³³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, 95.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, 76.

³⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 69.; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, 126.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 47.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, 104-105.

³⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, 102.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, 82.

³⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, 100.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, 75.

³⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 67.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 45.

kapsar. Öyleyse denebilir ki mitik bir deneyim dünyasında bir şey duyuları, duyguları, davranışları ya da eylemleri etkilediği müddetçe gerçektir ve etkileme gücü azaldıkça onun gerçekliği yiter. Cassirer Hamburg'ta Warburg Kütüphanesi'ne ziyareti sırasında birçok etnolojik ve antropolojik veriyi inceleme fırsatı bulmuştur ve primitif toplumların yaşayışlarının mitik bilincin içsel yapısını örneklediğini düşünür. Mitik bilinçteki gerçeklik ve etki özdeşliğinin en güzel örneği çoğu primitif toplumda hüküm süren ölüm kavrayışıdır.³⁸ Primitif toplumların çoğunda yaşam ve ölüm, varlık ve yokluğa tekabül etmez; çünkü yalnızca yaşamın akışının saf sezgisi ile dolu olan mitik bilinç için, ölen yok olmaz, başka bir formda var olmaya devam eder. Öleden hala etkileniyor olmak, örneğin ona sevgi, korku, ya da nefret duygularıyla bağlı olmak, onun varlığını deneyimlemek anlamına gelir ve mitik bilinç için bu etkilenim ölenin var olmaya devam ettiğini düşünmek için yeterlidir.

Mitik bilincin düşünsel boyutunu ele alışımızı mitik deneyimin koşulu olan düşünce kategorilerine odaklanarak sonlandırabiliriz.³⁹ Bu düşünce kategorileri birlik ve çokluk, bütün ve parça, bitişiklik ve ayrılık gibi kategorilerdir. Cassirer tüm bu kavram çiftlerinin özel bir şekilde ilişkilendirilip özel bir şekilde içeriklenmesini talep eden temel kategorinin nedensellik kategorisi olduğunu düşünür.⁴⁰ Mitik bilinç için duyusal çeşitlilik nedensel ilişkiler içinde kavrandığı müddetçe bir dünya olarak belirir; fakat mitik bilincin nedensellik kavrayışı kendine hastır.⁴¹ Mitik dünya deneyiminde bir olayın olay olarak farkındalığı için onun genel bir nedensellik yasasının altında kavranması zorunlu koşul değildir. Evrensel yasaların, temsillerin ya da soyut işaretlerin yokluğunu hatırladığımızda bu çıkarımı yapmak kolay olacaktır. Genel yokluğunda, mitsel dünya içinde vuku bulan her olay, bireyselliği içinde anlam kazanarak belirir. Dolayısıyla mitsel düşünceye ege-men olan nedensellik ilkesi her münferit olayın münferit bir nedeni olmasını gerektirir. Bununla birlikte, mitik deneyimde her mekânsal birliktelik, her eşzamanlılık, kısaca zamanda ve mekânda her temas nedensel bir ilişki olarak kavranabilir. Örneğin yaz mevsiminin başlangıcında gökyüzünde görülen kırlangıç, sadece bu eş zamanlılıktan dolayı yaz mevsimini taşıyandır, onun fiili nedenidir.⁴² Belirli nedenlerin belirli sonuçlara sebep olduğu bir dünya olmak yerine mitik bilincin dünyası onun nedenler seçkisinden özgürce seçebildiği bir dünyadır.

Cassirer *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin ikinci cildinde nedenselliğin mitik anlamı üzerinde uzun uzun durur ve detaylı örnekler verir. Fakat burada mitik düşünme kategorilerinin sabitlikler ya da şeylikler kurmak yerine varlığı akışkan, canlı ve iç içe kıldığını göstermek için iki kavrama atıf yapmamız yeterli olacaktır: tesadüflük ve değişim kavramları. Cassirer özsel olanın karşısına ilineksel olanın, aynı kalanın karşısına değişenin, zorunlu olanın karşısına tesadüfi olanın koyulmasının tinsel biçimlendirmelerin gelişiminde aşamalı olarak gerçekleştiğini ve geç dönemlere denk geldiğini yazar.⁴³ Henüz zorunlu olanın tesadüfi olan-

³⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 67-68.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 45-46.

³⁹ Bu kısımda Steve G. Lofts'un çözümlemesi takip edilmiştir. Ayrımların takibi ve mitik düşüncenin özelliklerinin daha detaylı incelenmesi için bakınız Steve G. Lofts, *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity* (New York: State University of New York Press, 2000), 97-102.

⁴⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 78.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 54.

⁴¹ Ayrıca bkz. Donald Phillip Verene, "Cassirer's View of Myth and Symbol," *The Monist* 50, sayı: 4 (1966): 553-564, 558-559.

⁴² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 81.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 56.

⁴³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 63.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 41-42.

dan ayrılaşmadığı mitik bilincin tesadüfîlik deneyimi yoktur. Başka bir ifadeyle, mitik düşünce bir olayı 'tesadüfî' olarak kavrayamaz ve bu yüzden mitik dünyada hiçbir şey tesadüfen gerçekleşmez.⁴⁴ Cassirer tesadüfîliğin yokluğunu daha iyi açıklayabilmek için bilimin kavramsal düşünüş formu ve mitik düşünüş formunu karşılaştırır. Tesadüfîlik bilimsel kavrayış için evrensel zorunluluğa aykırı olmak anlamına gelmez. Tesadüfî olanlar nedensellik yasasından *a priori* bir şekilde çıkarılamayan belirlenimlerdir. Örneğin bilim bir hastalığın nedenlerini bilir fakat o hastalığın neden o zamanda o insanın başına geldiğine dair daha fazla bir açıklama yapamaz. Bu yüzden bireysel olanın etrafında her zaman bir belirsizlik sisi vardır. Bu belirsizliğin tam zıttı olarak mitik kavrayışta bireyin başına gelen her hastalığın, felaketin ya da onun ölümünün kesin olan bir sebebi olmalıdır. Cassirer bulunan münferit nedenin *özgür irade* olarak tespit edildiğini söyler çünkü olayın sebebinin arzu ya da isteme olduğu düşünülürken açıklama olarak daha fazlasını sormaya gerek yoktur.⁴⁵ Bu yüzden der Cassirer, bilimin doğanın güçleri kavramı altında açıklamaya çalıştığını mitsel bilinç demonik veya tanrısal arzular yani iradelerin etkinliği ve etkisi olarak deneyimler.⁴⁶ Değişim kategorisine döndüğümüzde ise mitik düşünmenin kendi dünyasını başkalaşım ya da metamorfoz kategorisi ile koşulladığını ve bu kategorinin varlığa özel bir akışkanlık getirdiğini görürüz. Somut bir mevcudiyet, hiçbir yasa ve koşul tanımaksızın, her seferinde ve sürekli olarak başka bir mevcudiyete dönüşebilir, başkalaşabilir. O hem kendisi hem de aynı zamanda dönüştüğü her şeydir ve sonsuz başkalaşım olasılıkları için de kavranır. Toparlayacak olursak mitik bilinç duyusal birliğin çeşitliliğinden, her an her varlığın diğerlerinden birinin nedeni olabileceği ve her an her varlığın kendisine tamamen zıt olan başka bir varlık biçimine dönüşmeye hazır olduğu bir dünya kurar. Bu dünya diğer bilinç biçimlerine, yani hem mantığın özdeşlik ilkesine hem de temel algı olgularına şimdilik aykırı görünmektedir. Cassirer, nedenselliği mitik deneyimin koşulunu oluşturan düşünce kategorisi olarak sunduktan ve onu diğer bilinç formlarının nedensellik kavrayışıyla karşılaştırdıktan sonra incelemesini mitik deneyime birlik veren diğer yapılara dönerek sürdürür. Nedensellik kategorisinde olduğu gibi, mitik bilinç, sağduyunun empirik bilinci ve teorik-bilimsel bilincin üçüne de ortak olan bu birlik verici yapılar, zaman ve mekân görüleridir.

3. Mitik Zaman ve Mekân Görüsü

Mitik zaman ve mekân görülerinin diğer zaman ve mekân görü biçimlerinden farkı nedir? Cassirer mitik zaman ve mekân görülerini tanıttığı bölüme geçiş yaparken onların saf görüler (*reinen Anschauung*) olduğunu ve mitik dünyanın olanağının koşulunu oluşturduklarını yineler.⁴⁷ Vurguladığı ikinci nokta ise mitik görü biçimlerinin ve yaşam duygusunun, dolayısıyla da mitik yaşam biçiminin neredeyse ayrılmamacasına birbirine karışmış olduğudur. Bu yüzden onları bir tür sezgi, yaşantı ya da duygu olarak da adlandırmak mümkündür. Özellikle ikinci nokta zaman görüşünü değerlendirmeye geçtiğimizde daha da görünür olacaktır. Şimdi mitik uzam görüşüne öncelik verecek olursak, onun sembolleştirme sürecinin (tinin gelişiminin) son basamaklarında ortaya çıkan soyut geometrik uzam kavrayışına benzer olmasını beklemek şüphesiz hata

⁴⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 84-86.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 58-61.

⁴⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 87.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 61.

⁴⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 86.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 60-61.

⁴⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 116.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 85.

olacaktır. Öte yandan mitik dünyada var olmanın etkileyebilir bir içerik, nitelik ya da güçle dolu olmak anlamına geldiğini anımsamak gerekir. Bu yüzden herhangi bir yer var olabilmek için duyusal nitelikle, içerikle dolu olmalıdır. Mitik konum ya da yer, o yeri kaplayan şeyden ayrı olarak, soyut noktalar sisteminde nokta ile sembolleştirilen fonksiyonel bir varlık olarak kavranamaz. Kısaca, mitik uzam görüşünde, şey ve şeyin konumu ayrılmamıştır. Dolayısıyla şeyin konumu ya onun varlığıyla özdeştir ya da onun varlığının bir parçasıdır.⁴⁸ Steve G. Lofts'un yazdığı gibi, mitik bilinç için hem her şey kendi yerindedir hem de her şey aynı zamanda kendisinin yeridir.⁴⁹ Aynı şekilde sağ-sol, aşağı-yukarı, önünde-arkasında gibi mekânsal oryantasyonu sağlayan yönler göreceli ve kavramsal ilişkileri temsil etmezler, tam tersine saf mitik duyguda temellenirler. Ne var ki Cassirer, uzamın parçalanarak zıtlıklara (yönlere) ayrılmasının aslında ikincil bir ayrışma olduğunu ve bu ikincil ayrımların mitik bilincin bütününde vuku bulan temel bir parçalanmada köklendiğini söyler.⁵⁰

Cassirer'e göre yeni bir semantik semboller bağlamının ortaya çıkabilmesi ve bilincin biçim değiştirebilmesi için öncelikle onun içsel bir parçalanmaya uğraması gerekir. Cassirer bu parçalanmaya kriz adını verir.⁵¹ Hegel'in tarif ettiği diyalektik farklılaşma ve birleşme hareketine benzer bir şekilde, kriz devam eden bir süreci anlatır; fakat Hegel'den farklı olarak hareket, kavramın hareketi değildir. Her bir sembolik form yani dünya edinme çabası içsel bir krizden doğmuş ve içsel bir krizle baş etmek için kendine yeni bir sembolik alan üretmiştir, böylece başka bir dünya edinme yolu ortaya çıkmıştır. Bu içsel parçalanma ile birlikte, sembolleştiren bilinç kendi tekdüze içeriklerine belirli bir değer farkı yerleştirerek onları anlamlandırır ve dünyası değişir.⁵² Mitik bilinci ortaya çıkaran temel kriz kutsal ve kutsal olmayanın farklılaşmasıyla son bulur. Yani her beliriş kutsal ve kutsal olmayan farkının ışığı altında algılanır ve bu ışık altında yeni bir içerik/yeni bir anlam kazanır. Cassirer'in cümleleriyle, "... her nokta ve unsur adeta gerçek bir 'ince ayırım' niteliği taşır. Her noktaya, genel ve soyut şekilde tasvir edilemeyen, fakat doğrudan deneyim yaşantısı olabilen, işaret edici özel bir nitelik sinmiştir."⁵³ Cassirer sık sık bu niteliğin aslında tinsel bir ilişkilendirme olduğunu yineler ve onu belirli bir tonlama (*Tönung*) olarak adlandırır. Ancak şunu da dile getirmek gerekir ki kutsal olan, mitik bilinç için henüz biricik bir varlık alanı ya da ahlaki değer alanı, ya da bir öte dünya oluşturmaz.⁵⁴ Varoluşun bütünü, kutsal olan ve olmayan ayrımı içinde, *tonlanarak* mevcudiyet kazanır.

İşte tüm görüsel zaman ve mekan birlikleri, farklılıkları ve ilişkileri bu içkin kutsal ve kutsal olmayan duygusu sonucu ortaya çıkar.⁵⁵ Uzamın belirli bölgelere ayrılması, yönlerin belirlenmesi, sınırlarının çizilmesi

⁴⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 134, 145.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 98-99, 108-109.

⁴⁹ Lofts, A "Repetition" of Modernity, 106.

⁵⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 117.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 86.

⁵¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 117.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 86. Renz sembolik formların ortaya çıkışının kriz ile ilişkisini özellikle vurgular. Ona göre bu ilişki üzerinde durmadan Cassirer'in mit kuramının ve kuramın geç dönem yazılarındaki dönüşümünün anlaşılması mümkün değildir. Renz, "From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth," 142-145.

⁵² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 121-122.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 87-90.

⁵³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 134.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 99-100.

⁵⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 122.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 88.

⁵⁵ Cassirer şöyle yazar: "Burada, hiçbir zaman sırf geometrik ya da sırf coğrafi, sırf fikri olarak düşünülmüş ya da sırf empirik olarak algılanmış farklılıklar yoktur; tersine mitos ortamındaki her duyusal bakış ve algılamaya gibi her düşünme de, ilk baştaki

mantıksal bir işlem ile gerçekleşmez, aksine mitik uzam görüşü, daha sonra farklılaşacak olsa bile, öncelikle aydınlık ve karanlığın kutsallık üzerinden değerlendirilmesiyle başlar.⁵⁶ Cassirer Mısır, Babylon ya da Orta Amerika Cora yerlilerinin kültürlerinde olduğu gibi eski toplulukların birçoğunun “ışığın karanlıktan aniden çıkması”nın yaratım ve dolayısıyla da kutsallık ile bağdaştırılarak duyumsandığını, kozmolojilerin çoğunda doğu, batı, kuzey ve güney gibi yönlerin kutsal ya da demonik, dost ya da düşman, ilahi ya da ilahi olmayan özellikler altında ayrıldığını yazar. Mitik bilinç için mekânsal parçalar bütünüyle duyguları etkileyen somut, bedenli şeylerdir, öyle ki mitik bilincin müteakip gelişim basamaklarında yönlerin birer tanrı olarak bedenleştirildiğini görürüz. Işığın doğum ile ilişkisi düşünüldüğünde, yaşamın kaynağı neresiyse orası doğudur, terörün kaynağı neresiyse orası batıdır. Cassirer’in araştırması boyunca başvurduğu tüm örnekler çok farklı toplumlara ait olsa bile hepsinde, kutsal-kutsal olmayan ayrımında köklenen, tek bir mitik mekân görüşü ve mekânsal sistemleştirme çabası ifşa olur.

Mitik bilinçliliğin zamansal formuna döndüğümüzde Cassirer’in çözümlemesine şu iddia ile başladığını görürüz: Mit özel bir anlatı, yani mitos olarak anlaşılacak ise onun dünyanın mekânsal değil, fakat belirli bir zamansal boyut ile deneyimlenmesinden türediği kesindir.⁵⁷ Çünkü mitos mekânın parçalarının demonik ya da kutsal olarak algılanmasından ileri gelmez, bu tanrı ve demon figürlerine belirli bir biyografik yaşam atfedildiğinde, yani onların doğuşlarına odaklanıldığında ortaya çıkar. Kısaca, mitos aslında tanrıların tarihidir. O halde, ilişkiyi tersinden kurarsak, kutsal olan-olmayan ayrımı, ifadesini saf mekânsal bölümlenmelerde ve sınırlarda bulsa da kutsalın bütünüyle belirlenişi mitik dünyaya bir derinlik katan zaman görüşü ile mümkündür.⁵⁸ Doğada beliren herhangi bir olgu, nesne, nitelik ya da yapı geçmişe yani mitik türeyişine taşındığında biricik geçmişin bir ifadesi olarak deneyimlenir ve bir açıklık kazanmış olur. Zamansal görüş başta, geçmişte, yani kökende/kaynakta olanın kutsal olduğu farkındalığıdır. Burada mitik zaman görüşünün kendine has birlik verme işlevine şahit oluruz. Bir toplumun kökenleri ya da geçmişi kutsal olarak anlam kazanıyor ve bu kutsallık toplumsal birliği sağlıyorsa, Cassirer’e göre bu, mitik bir birliktir ve kaynağı mitik zaman görüşüdür. Cassirer şöyle yazar: “Belirli bir içerik zamansal uzaklığa yerleştirilip, geçmişin derinliklerine kaydırılınca, hem kutsal, mitik ve dini anlamlı bir içerik olur; hem de aynı zamanda mitik ve dini nitelikli olma hakkı kazanır. Zaman bu zihinsel hak talebinin ilk asli-formudur.”⁵⁹

Nasıl ki mitik mekân görüşü geometrik mekân kavrayışından farklı ise mitik zaman görüşü de soyut ilişkilerin içerildiği, anın ve anın içeriğinin birbirinden ayrıldığı, dizisel (aritmetik) ya da gidimli (diskursif) zaman kavrayışından farklıdır. Mitik bilinç, dünyasını, “başlangıçta duran,” yani bir “ilk zaman” sezgisiyle anlamlandırarak edinir.⁶⁰ Bu “mutlak geçmiş”tir. Elbette mitik zamanın da şimdi, gelecek ve geçmiş ayrımları vardır; fakat dizisel zamanda olduğu gibi her şimdi, her geçmiş ve her geleceğin birbirine dönüşebildiği bir

duygu temeline dayanır.” Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 149.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 112-113.

⁵⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 150.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 113.

⁵⁷ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 162.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 123.

⁵⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 163.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 124.

⁵⁹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 163.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 124.

⁶⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 165.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 124-125.

zaman tasarımı söz konusu değildir. Empirik bilinçte zaman gelecekte geçmişe doğru akar. Bir *a* anında gelecek olan, hemen sonraki *b* anının şimdisi ve daha önce şimdi olan geçmiş olmuştur. Böylece geçmişlik karakteri tüm anlara devredilebilir bir şey haline gelir; çünkü her gelecek bir geçmiştir. Fakat ne zamanki “mutlak geçmiş”e ulaşılır, orada artık sorgulanamaz, açıklama gerektirmeyen fakat diğer her şeyin açıklaması olan bir sabitliğe ulaşılmış olur. Bu nedenle zamansal olarak mitik köken empirik şimdiden katı bir duvar ile ayrılır ve geçmiş olmak artık devredilemez bir karaktere sahip olur. Cassirer geçmişin kutsallıkla anlamlandırılmasının örneklerini atalar inancı ya da atalar kültüründe bulabileceğimizi söyler.

Son olarak değinmemiz gereken soru bir “mutlak geçmiş” üzerine temellendikten sonra mitik zamanın nasıl bölümlendiği sorusudur.⁶¹ Bu soruya Cassirer mitik zaman bilincinin biyolojik bir formun farkındalığı olduğunu söyleyerek cevap verir. Zaman biyolojik yaşam formunun döngüsel aşamaları gibi, aşamalara ayrılmış olarak kavranır, fakat mitik zaman görüşünde önemli bir fark vardır. Burada bu aşamalar bir gelişme, tekâmül formunda anlaşılmalıyıp süreci kesintiye uğratan dönüm noktalarıdır.⁶² Hayatın ritmik geliş gidişlerine dair çok kesin bir mitik duyarlılık söz konusudur ki Cassirer buna mitik “aşama duygusu” (*Phasengefühl*) der.⁶³ Nasıl ki mekânın farklı bölümlerinin farklı bir hissi varsa ve niceliksel değil de niteliksel ve somut olarak deneyimleniyorsa, farklı zamanlar da benzer bir mitik hisle/duyarlılıkla ayrılırlar.⁶⁴ Sonuç olarak zamanın bilincine varmak, sayılabilir bir dizinin bilincinde olmak değil yaşamın kendine has dinamizminin farkında olmaktır. Aşamalar olarak düşünülen dönemler kutsal olarak belirlenmiş dönemlerdir ve zamanın sıradan akışı içinde öne çıkar, sıyrılırlar. Cassirer kutsal anlar ya da dönemlerin bir müzik dizisindeki vuruşlar gibi deneyimlendiğini ima eder.⁶⁵ Böylece, deneyimin diğer bölümleri, ritmik olarak tekrarlayan kutsal anlara ya da dönemlere, örneğin kutsal festival günlerine ya da erginleşme törenlerine, uzaklık ya da yakınlık bakımından zamansallık kazanırlar. *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin ikinci cildinde Cassirer mitik zaman görüşünü çözümlenmeye mitik bilincin kendi içinde farklılaşmasını ele alarak devam eder. Mitik bilinçliliğin ilksel-büyüsel biçiminden dinsel biçimine kadar bu biyolojik zaman görüşünün nasıl kozmik zaman anlayışına evrildiğini serimleyerek çözümlenmesini sonlandırır. Mitik bilincin kendilik farkındalığının, yani ‘ben’ duygusunun mitik yaşantıda nasıl ortaya çıktığı ise Cassirer'in araştırmasının son bölümünü oluşturur.

Sonuç

Cassirer'in felsefesi eleştirel felsefe, felsefi antropoloji, kültür felsefesi ya da semiyoloji olarak değerlendirilmeye açık çok boyutlu bir felsefedir. Bu boyutlardan yalnızca birine ya da birkaçına odaklanmak ne onun genel felsefi tasarısını ne de üzerine eğildiği münferit konuları tüketici bir biçimde kavramaya yeter. Bununla birlikte odak noktamızı bilgiden anlam problemi üzerine kaydığımızda ve Cassirer'in kendi felsefesini eleştirel fenomenoloji olarak tanımladığını hatırladığımızda, onun felsefesinin tüm farklı boyutları içinde

⁶¹ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 167.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 127.

⁶² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 242-243.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 192-194.

⁶³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 168.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 128.

⁶⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 166-167.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 128-130.

⁶⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, 166-167.; Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, 128-130.

birliğe kavuşturulabileceğine işaret etmiş oluruz. Cassirer bilincin farklı semantik alanlar üreterek farklı biçimlerde nasıl geliştiğini ve onun bu semantik alanlar içinde nasıl farklı gerçeklikler kurduğunu inceleyen Hegelci bir fenomenolog olduğunu ifade eder. Hegelci boyutunda, semantik alanların ortaya çıkışı bilince içkin kriz fikrine ve krizin ürettiği yeni değer farklarına bağlıdır, bu yüzden anlam sorusunun fenomenolojik bakışa sıkıca bağlı olduğu görülür. Dolayısıyla Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin ikinci cildinde mite yönelmesinin sebebi aslında miti üreten bilinç biçimini ve anlamlandırma fonksiyonunu çözümlene arzusudur. Öyleyse, Cassirer'in mitik bilinç kavramı bu fenomenolojik bağlama yerleştirilerek değerlendirilebilir.

Cassirer fenomenolojisini Kant'tan miras aldığı üç temel kavram üzerine temellendirir. Bu kavramların ilki yasallık kavramıdır ve Cassirer'in birbiriyle çatışmayan nesnellik alanlarının (deneyim dünyalarının) kuruluşunu tespit etmesini sağlar. Kant nesnelliği yasallık üzerinden tanımladığında nesnelğin verili olana bağlı olduğunu savunan dogmatik bakış açısı yıkılır. Kant'a göre nesnel olan anlama yetisinin yasasına uygun olandır. Cassirer'e göre bu açıklama farklı yasallıkların farklı gerçeklikler üretebilmesinin olanağını getirir. O, yasaya 'uygun olan' 'tinsel bir ilke gereği olan' biçiminde genişletir. Böylece tinsel bir ilkeye göre birlik verilmiş farklı deneyim dünyaları olabileceği sonucuna varır. Mitik dünya kendi nesnelliği içinde kurulmuş bu deneyim dünyalarından biri olarak ortaya çıkar. İkinci kavram Kant'ın öne sürdüğü sentetik birlik verme ediminde ima edilen kurucu etkinlik kavramıdır. Cassirer'e göre deneyimin birliği, öznel ve aşkınsal kurucu bir etkinliğe bağlıdır. Bilincin kurucu edimi bilince belireni koşullayarak onu *a priori* olarak belirli bir anlam içeriği ile donatan sembolleştirme edimidir. Böylece Cassirer gerçeğin asla doğrudan deneyimlenemeyeceğini ve onun ancak bir dolayım sonucu gerçek kılındığını yazar. Sonuç olarak mitik bilinci anlamak için Kant'tan miras alınmış üçüncü ve son kavram dolayım kavramıdır.

Cassirer temel sembolleştirme ediminin farklı formlarda işlediğini düşünür. Farklı fonksiyonlar olarak işleyen, dünyaya farklı birlikler veren, farklı bilinç biçimleri olduğunu vurgular ve onlara sembolik form ismini verir. Her bir sembolik form bir dünya edinme yolu olarak karşımıza çıkar. Üç temel sembolik form mit, dil ve bilimdir. Sağduyu bilinci dilsel bir yolla empirik/duyusal bir dünya edinirken, kuramsal bilinç bilimsel bir yolla matematiksel/niceliksel bir dünya edinir. Mitik bilinç ise sembolleştirme etkinliğini temsillerin yer almadığı saf ifade kurma boyutunda gerçekleştirir. Dünyanın anlamlılığı kendini algının yabancılaşmış nesnelinin deneyiminde açmaz. Mitik bilinç için dünya topyekûn bir 'çehre'ye sahip olarak, ifade yaşantısı üzerine temellenerek deneyimlenir. Mitik bilinç diğer bilinç biçimleri ile ortak yapılara sahiptir ve onları kendine has bir farklılık içinde etkin kılar. O, belirli kavrayış kategorileri, belirli uzam ve zaman görüşü ve belirli bir mitik benlik ve yaşam biçimi dolayımıyla dünyasını edinir. Mitik kavrayış nedensellik kategorisi ile beliren her şeyin her an bir diğerinin nedeni olabileceği ve her şeyin her an kendisinden tamamen zıt bir şeye dönüşebileceği, genel yasaların olmadığı, bir deneyim dünyası üretir. Mitik mekân görüşü ise mitik bilinci ortaya çıkaran temel bir kriz ve parçalanma üzerinden şekillenir. Kutsal olan ve olmayan ayrımı ile mekânın bölümleri farklılaşır ve konumlar soyut noktalar olarak değil fakat içerikleriyle birlikte deneyimlenir. Zaman görüşüne döndüğümüzde, mitik bilincin değişmeyen mutlak bir geçmiş sezgisine bağlı olarak dünyaya görüsel bir birlik verdiğini görürüz. Ayrıca zaman deneyimi "aşama duygusu" ile çeşitlenir.

Tüm bu çözümlerinin ötesinde, mitik bilinci fenomenolojik bir bağlama yerleştirdiğimizde, Cassirer'in mitik bilinci açıklarken vurguladığı en önemli noktayı ifşa etme olanağı buluruz. Mitik bilinç tüm diğer bilinç biçimlerinin matrisidir, yani o bilincin farklılaşma ve gelişme sürecinde hem diğer bilinç biçimlerini

içinde sakladığı için fenomenolojik bir koşuldur hem de zamansal önceliğe sahiptir. Mitik bilinç dilin ve bilimin kaynağı, onların olanağının koşulu olduğundan yeri doldurulamaz bir değere sahiptir. Bu vurguyla son olarak işaret edilmesi gereken önemli bir soruya varmış oluruz. Bu soru Cassirer'in entelektüel tarihinin daha geç dönemlerinde, örneğin *Devlet Miti (Myth of the State)* isimli eserinde, mitik bilince aynı değeri verip aynı mit kuramını benimsemeye devam edip etmediği sorusudur. Soru yeni bir tartışma alanı açar ve bu tartışmaya yönelmek mitik bilinci bir kere daha, yeni bir makalede, yeniden ele alma fırsatı sunacaktır.

Kaynakça

- Bayer, Thora Ilin. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*. New Haven & London: Yale University Press, 2001.
- Cassirer, Ernst. "'Spirit' and 'Life' in Contemporary Philosophy" in *The Library of Living Philosophers VI: The Philosophy of Ernst Cassirer*, Editör: Paul Arthur Schilpp, 855-881. Evanston, Illinois: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949.
- Cassirer, Ernst. "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften" in *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen, Auf der Grundlage der Ausgabe Ernst Cassirer. Gesammelte Werke*, Editör: Marion Lauschke, 63-93. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.
- Cassirer, Ernst. "Goethe und die mathematische Physik" in *Idee und Gestalt*, 33-80. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem, Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme*. Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1920.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1980.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*. Çeviren: Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*. Çeviren: Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*. Çeviren: Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2018.
- Cassirer, Ernst. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hamburg: Meiner, 1995.
- Hamburg, Carl H. *Symbol and Reality: Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1956.
- Heis, Jeremy. "Neo-Kantianism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism/>.
- Kant, Immanuel. *Ari Usun Eleştirisi*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe Band III. ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Shurkamp, Insel Verlag Wiesbaden, 1956.
- Kaufmann, Fritz. "Cassirer, Neo-Kantianism and Phenomenology" in *The Library of Living Philosophers VI: The Philosophy of Ernst Cassirer*, Editör: Paul Arthur Schilpp, 799-855. Evanston, Illinois: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949.
- Krois, John Michael. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven and London: Yale University Press, 1987.
- Lofts, Steve G. *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Matherne, Samantha. *Cassirer*. London and New York: Routledge, 2021.
- Renz, Ursula. "From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth," *Synthese* 179, sayı: 1 (2011):

Schultz, William. *Cassirer and Langer on Myth*. New York and London: Routledge, 2000.

Skidelsky, Edward. *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

Verene, Donald Phillip. "Cassirer's Phenomenology of Culture," *The Journal of Speculative Philosophy* 27, sayı: 1 (2013): 33-46.

Verene, Donald Phillip. "Cassirer's View of Myth and Symbol," *The Monist* 50, sayı: 4 (1966): 553-564.

Verene, Donald Phillip. "Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms," *Journal of the History of Ideas* 30, sayı: 1 (1969): 33-46.

Verene, Donald Phillip. *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 07.02.2022**Kabul:** 02.03.2022**Atıf:** Tarhan, Diler Ezgi. "Kerry ile Polemiği Bağlamında Frege'nin "Nitelik-Özellik" Ayrımının "Kavram-Nesne" Ayrımı Üzerinden Değerlendirilmesi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 17 (Haziran 2022): 121-129. <https://doi.org/10.55256/temasa.1069574>

Kerry ile Polemiği Bağlamında Frege'nin "Nitelik-Özellik" Ayrımının "Kavram-Nesne" Ayrımı Üzerinden Değerlendirilmesi

Diler Ezgi Tarhan¹

ORCID: 0000-0003-3208-9962

DOI: 10.55256/TEMASA.1069574

Öz

Sembolik mantığın ve analitik felsefenin kurucusu olan Gottlob Frege'nin felsefesinde "kavram-nesne" ayrımı, kavramlar arası bir sınıflandırma üzerinden "fonksiyon-argüman" ayrımına uzanmaktadır. Sözkonusu ayrım, "kavram-kaplam" ilişkisi üzerinden "nitelik - özellik" ayrımının yapılmasını gerektirmiş ve bu ayrım sayesinde kavramların kendi aralarında da ayrı bir sınıflandırma yapılmıştır. Öyle ki kaplamı nesnelere oluşan "birinci düzey kavramlar", nesnelere bir özelliğine (*Eigenschaft*) yüklenirken; kaplamı kavramlardan oluşan "ikinci düzey kavramlar" ise kavramların bir niteliğine (*Merkmal*) yüklenmektedir. Dolayısıyla birinci düzey kavramların altına nesnelere düşmekte; ikinci düzey kavramlar ise birinci düzey kavramları içermektedir. İşte tüm bu Fregeci ayrımların, kavram ile nesne arasında belirgin bir ayrım yapılamamış olması nedeniyle bir anlam karmaşasına yol açtığı ve zaten kavram ile nesne arasında böylesine bir ayrımın da gereksiz olduğu kabulünden hareketle Kerry, Frege'nin *Aritmetik'in Temelleri* adlı eserindeki birçok düşüncesini eleştirmektedir. İşte bu makaleyle yapılmak istenen de Frege'nin bu eleştirilere verdiği yanıtları, özellikle *Kavram ve Nesne Üzerine* başlıklı makalesinden hareketle serimlemek ve "nitelik-özellik" ayrımını, "kavram-nesne" ayrımı üzerinden açık kılmaktır.

Anahtar Kelimeler: Gottlob Frege, Kavram, Nesne, Nitelik, Özellik.

The Evaluation of Frege's "Concept-Object" Distinction Through "Quality-Qualification" Distinction in the Context of his Polemic with Kerry

Abstract

In the philosophy of Gottlob Frege, who is the founder of symbolic logic and analytical philosophy, the "concept-object" distinction extends to the "function-argument" distinction through a classification between concepts. The said distinction necessitated making a distinction between "quality and qualification" over the "concept-extent" relationship, and thanks to this distinction, a separate classification was made among the concepts. So much so that while "first level concepts" which their concepts consists of objects, are predicated on a qualification of objects; "second level concepts" which their extent consists of concepts, are predicated on a quality of the concepts. Therefore, objects fall under first-level concepts; and as to second-level concepts include first-level concepts. Kerry criticizes many of Frege's ideas in *The Foundations of Arithmetic* considering that all these Fregean distinctions lead to a conceptual confusion due to the inability to make a clear distinction between the concept and the object, and since it is accepted that such a distinction between concept and object is unnecessary. What is wanted to be done with this article is to present the answers given to these criticisms, especially the ones which based on Frege's article titled *On Concept and Object*, and to make "quality-qualification" distinction clear, with reference to the "concept-object" distinction.

Key Words: Gottlob Frege, Concept, Object, Quality, Qualification.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü. dilertarhan@gmail.com
Haziran 2022 ● #17 temaşa

Giriş

Frege, felsefesinin temel problemlerinden biri olan sayal sayının mantıksal açıklamasını sunmak ve aritmetiğin temellerini görüden, metafizikten, psikolojizmden, formalizmden ve spekülatif açıklamalardan uzak salt kavramsal zeminde açıklamak isteyen özgün felsefesini, önermeler nezdinde fonksiyon – argüman; sayılar nezdinde ise kavram-kaplam ayrımına dayandırmıştır. Daha doğru bir ifadeyle “fonksiyon – argüman” ayrımını “kavram – nesne” ayrımıyla destekleyen ve kavramlarla kaplamaları arasındaki ilişki üzerinden bir kavram sınıflandırması ortaya koyan filozof, birinci düzey kavramlar ile ikinci düzey kavramlar arasında ayırım yapmıştır. Aritmetik önermelerde sayı kavramının kaplamasını teşhis etmemize yarayan ikinci düzey kavramların kaplamasının kavramlardan; birinci düzey kavramların kaplamasının ise nesnelere olduğu yönündeki kabule dayalı bu ayırım, yalnızca kaplamı oluşturan unsurlar açısından değil, ayrıca kavramların kaplamalarıyla ilişkisi açısından da bir ayırma işaret etmektedir. Öyle ki birinci düzey kavramların altına nesnelere düşerken ikinci düzey kavramlar ise kavramları içermekte; yani birinci düzey kavramların kaplamasını oluşturan nesnelere ilişkisi bir ‘altına düşme’ ilişkisi olarak kurulurken; ikinci düzey kavramların, kaplamalarını oluşturan kavramlarla ilişkisi bir ‘içerme’ ilişkisi olarak belirlenmektedir. Bu nedenle birinci düzey kavramlarda bildirilen unsur, nesnelere bir özelliği (*Eigenschaft*) kabul edilirken; ikinci düzey kavramlarda bildirilen unsur ise kavramların bir niteliği (*Merkmal*) olarak addedilir. Demek ki Frege, nesnelere özelliklerini, kavramların niteliklerinden ayırır ve kavram-kaplam ilişkisi üzerinden kavramların yüklenme biçimini birincisinde özellik, ikincisinde nitelik üzerinden tayin eder. İşte bu makalede yapılmak istenen de bu “nitelik-özellik” ayrımını, “kavram-nesne” ayrımı üzerinden değerlendirmek ve Frege’nin kavram sınıflandırmasını anlaşılır kılmak üzere bu ayrımları açık kılmaktır. Bu amaçla Frege’nin *Kavram ve Nesne Üzerine* adlı makalesi başta olmak üzere *Aritmetiğin Temelleri*, *Anlam ve Gönderim Üzerine*, *Anlam ve Gönderim Üzerine Yorumlar*, *Fonksiyon ve Kavram* gibi eserlerine atıfta bulunulmasının yanı sıra Kerry’nin 1885–1891 yılları arasında *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* içinde yayınladığı sekiz makalenin bir kısmında yer alan Frege’ye dair kimi eleştirilere de yer verilecektir.²

1. Kerry’nin Frege’ye Eleştirilerine Genel Bir Bakış

Benno Kerry (1858-1889), 1885 – 1891 yılları arasında *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* içinde görüsel yaşantının psikik yanı üzerine bir dizi makale yayınlamıştır. Bu sekiz makaleden ‘ikinci’³ ve ‘dördüncüsü’nde⁴ Kerry, Frege’nin *Aritmetiğin Temelleri*⁵ adlı eserine ve başka bazı yazılarına atıfta bulunmuş; yer yer Frege’ye katılmakla birlikte, genel hatlarıyla onu eleştirmiştir. Frege, Kerry’nin bu yazılarında kendisine yönelttiği eleştirilere cevaben *Kavram ve Nesne Üzerine*⁶ başlıklı makalesini yazmıştır. Kerry’nin eleştiril-

² Burada bahsi geçen sekiz makalenin *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*’nin hangi sayılarında, hangi yıllarda ve hangi sayfa aralıklarında yayımlandığı için bkz. Benno Kerry, “Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung” in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, ed. Richard Heinrich Ludwig Avenarius (Leipzig: O. R. Reiland - Verlag), (1885), 433-493; (1886), 419-467; (1887), 53-116; (1888), 249-307; (1889), 71-124 & 392-419; (1890), 317-353; (1891), 127-167.

³ Benno Kerry, “Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung” in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie-10*, ed. Richard Heinrich Ludwig Avenarius (Leipzig: O.R. Reiland-Verlag, 1886), 419-467.

⁴ Benno Kerry, “Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung” *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie-12*, ed. Richard Heinrich Ludwig Avenarius (Leipzig: O.R. Reiland-Verlag, 1888), 249-307.

⁵ Bkz. Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, çev. H. Bülent Gözkan. (İstanbul: YKY Yayınları, 2007).

⁶ Gottlob Frege, “Über Begriff und Gegenstand” in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie-10*, ed. Richard Heinrich Ludwig Avenarius (Leipzig: O. R. Reiland-Verlag, 1892), 192-205.

erini olgunlukla karşılayan Frege, "Kavram ve Nesne Üzerine" adlı yazısında Kerry'nin eleştirileri hakkında şöyle yazmıştır: "Bundan olsa olsa mutluluk duyabilirim ve sanıyorum ki takdir duygumu gösterebilmemin en iyi yolu, onun itiraz ettiği noktalar üzerinden tartışmayı sürdürmektir."⁷ Frege'ye göre Kerry'nin onunla, onun 'kavram' tanıtlamasını yanlış anlamış olmasından kaynaklanır. Frege, 'kavram' teriminin psikolojik ya da metafizik anlamıyla değil, mantıksal tanımıyla meşgul olmayı seçtiğinden, bu terimin diğer anlamlarıyla ilgilenmemiştir. Oysa Kerry bu ayrımı görememiştir ki Frege'nin, Kerry'nin eleştirilerini haksız bulma nedeni de budur. 'Kavram' terimini tanımlamaktan ziyade keşfettiğini ve bu keşif sonrasında keşfettiği şeye uygun bir terim olarak ona 'kavram' adını verdiğini söyleyen Frege, 'kavram' terimini, Kerry'nin anladığı şekilde kullanmamaktadır. Hatta Frege, bir 'kavram' tanımı verdiği yönündeki iddiaya da karşı çıkar, çünkü Frege'ye göre mantıksal olarak basit ifadelerin bir tanımı zaten verilemez. Ayrıca Kerry kavram içeriğini (*Begriffsinhalt*) kavram nesnesinden (*Begriffsgegenstand*) kopuk bir şeymiş gibi ele almanın imkânsız olduğunu düşünmekte, Frege ise 'kavram' (*Begriff*) ile 'nesne' (*Gegenstand*) arasında belirgin bir ayrım yapmaktadır.⁸

2. Frege'de "Fonksiyon – Argüman" ve "Kavram – Nesne" Ayrımı

Frege, kavramların boşluklu (yüklemsel) doğaya sahip olmaları nedeniyle bir argümanla doldurulmaya ihtiyaç duyduklarını; nesnelerin ise boşluksuz (eksiksiz) yapıda olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle "fonksiyon – argüman" (*Funktion – Argument*) ayrımı üzerinden kavramları, boşluklu fonksiyonlar; argümanları ise eksiksiz nesnelere şeklinde formüle etmektedir. Dolayısıyla 'argüman' statüsündeki unsur, bir nesne ya da kavram olabilirken argümanların oluşturduğu küme ise fonksiyonu tamamlayan 'nesne' statüsündedir. Yani argüman kümesi olarak 'değerler alanı' (*Wertverlauf*), nesnelere de oluşsa; kavramlardan da oluşsa, küme olarak fonksiyonu tamamlayan 'nesne' konumundadır. Ayrıca önermenin gönderdiği doğruluk değeri (*Wahrheitswert*) de bir 'nesne' olarak görülür. Sayı nesnelere ise bildirim içeren aritmetik tümcelerdeki ikinci düzey sayı kavramlarının tümce bağlamındaki mantıksal analizi üzerinden yakalanmaktadır. Burada sözkonusu olan durum, aslında sayı nesnelere kendisini yakalamaktan ziyade tümce bağlamında sayı sözcüğünün mantıksal analizini yaparak sayı kavramının kapsamına ulaşmaktır.

Frege, gerek sayı sayısının mantıksal açıklamasını yaparken, gerek önermelerin "fonksiyon-argüman"⁹ ayrımı üzerinden formel analizini yaparken, kavram ile nesne arasındaki ayrımı korumaya özen göstermiştir. Demek ki Frege'ye göre "kavram-terimi genellikle yüklem işlevi görürken, nesnenin yerinde duran özel ad ise özne görevini görür,"¹⁰ dolayısıyla doymamış değildir. Önermelerde 'kopula' eki olarak kullanılan "-dır" eki ise -yüklemlemenin yalnızca fiile ait olan göstergesi olarak- yer yer bir özdeşliği bildirmek için de kullanılır. Örneğin "Çoban Yıldızı, Venüs'tür" gibi bir ifade, "Çoban Yıldızı, Venüs'ten başka bir şey değildir" şeklinde de ifade edilebilir. Bu hâliyle 'kopula'nın yüklemlediği şey, artık "Venüs" nesnesi değil, "Venüs'ten başka bir şey değil" kavramıdır. Altına yalnızca "Venüs" nesnesinin düştüğü 'birinci düzey bir kavram' olarak "Venüs'ten başka bir şey olmama" kavramını niteleyen bu tümce, artık nesnenin (Venüs) nitelendiği "Çoban

⁷ Frege, "Über Begriff und Gegenstand," 192.

⁸ Frege, "Über Begriff und Gegenstand," 193.

⁹ Gottlob Frege, "Funktion und Begriff" in *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, ed. Günther Patzig (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 1-22.

¹⁰ Frege, *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, 45.

Yıldızı, Venüs'tür" tümcesinden farklı bir tümcedir. Dolayısıyla "Venüs" sözcüğü yüklem bir parçası olabilese de tek başına gerçek bir yüklem olarak kullanılamaz.¹¹

Frege, tümcede yüklenilebilir olan işte bu ifadeleri sınıflandırarak kavram – nesne" ayrımını tümcede yüklenilebilir olan 'fonksiyon' ve yüklenilebilir olmayan 'argüman' formülasyonu üzerinden açıklamayı denemiştir. Ancak Kerry, nesne ile kavram arasına böylesine keskin bir sınır çekilemeyeceğini, nitekim Frege'nin 'ikinci düzey kavram' dediği kavramların, bizzat kavramlara yüklenmek bakımından başka bir kavramı kendisine nesne kıldığını iddia etmektedir. Fakat Frege açısından bakıldığında bir kavramın nesnesi pozisyonunda bulunmak ile nesne olmak aynı şey değildir. Daha doğru bir ifadeyle, bir kavramın başka bir kavramın altına düşmesi durumunda "birinci düzey bir kavram", "ikinci düzey bir kavram" tarafından kapsamaktadır.¹² Bu "kavram – kapsam" ilişkisi, kavramların kavramlığından hiçbir şey eksiltmez, çünkü "birinci düzey kavram"ın kapsamındaki nesnelere, "ikinci düzey kavram"ın kapsamındaki kavramları bir tutma yanlılığı, nesnelere de bir kapsamı olabileceğini düşündürür ki bu durum, Frege açısından kabul edilemez. Nasıl ki Frege, fonksiyonun boşluğunu dolduran değerler alanını, bu alan nesnelere de oluşsa, kavramlardan da oluşsa genel bir küme olarak 'nesne' statüsünde görüyorsa, aynı şekilde 'birinci düzey kavramların da bir nesne statüsünde görülebileceğini iddia eden Kerry, Frege'nin savlarına tezat bir kabulden hareket eder. Gerçi Frege'nin, nesnelere eksiksiz (boşluksuz) ve dolayısıyla da bir kapsamdan yoksun olduğu yönündeki savı, 'değerler alanını' bir küme olarak 'nesne' statüsünde görmesiyle çelişmektedir. Değerler alanı açısından bakıldığında 'nesne' statüsünde görülen bir argüman kümesi pekâlâ bir kapsama da sahiptir. Öyleyse Fregeci "kapsamdan yoksun nesne" kabulü, Frege'nin, değerler kümesini bir nesne statüsünde gören anlayışıyla gerçekten de çatışmaktadır. Bu çatışkı üzerinden Kerry, Frege'nin "kavram – nesne" ayrımını eleştirmekte ve kavram ile nesnenin geçişli olduğunu savunmaktadır. Kerry'e göre "At' kavramı kolay elde edilen bir kavramdır" önermesindeki 'At' kavramı, "kolay elde edilen bir kavram" kavramının altına düşen bir nesnedir. Oysa Frege açısından hiçbir tikel terim, kavram olamaz. Başka bir ifadeyle Frege'ye göre nesne, tikel belirli tanımlık üzerinden ifade edilirken, kavram ise belirsiz tanımlık üzerinden ifade edilir:

Benim için kavram, tekil bir yargı içeriğinin olası bir yüklemi, nesne ise böyle bir içeriğin olası öznesidir. Eğer, "Teleskopun ekseninin yönü, Dünya'nın ekseninin yönüyle aynıdır" önermesinde, "teleskopun ekseninin yönü"nü özne olarak alırsak, "Dünya'nın ekseninin yönüyle aynı olma" da yüklemidir. Bu bir kavramdır. Ancak "Dünya'nın ekseninin yönü" yüklem bir ögedir yalnızca; özne de yapılabildiğinden dolayı o bir nesnedir.¹³

Öte yandan Frege, dil ile dünyanın birbirini karşıladığına inandığından insanların sözcüklerden, tümcelerden ve dildeki ifadede anladıkları şeyin, aynı şey olduğunu kabul etme eğilimindedir. Kaldı ki zaten birbirimizi anlamamızın tek yolu dildir, dilin bizi aynı fikirlerde uzlaştırdığına da inanmazsak anlaşabilmemizin başka hiçbir yolu kalmaz. Oysa Kerry, dil zemininde mantıksal bir kuralın mutlak bir ayrıma tâbi tutulabileceğine inanmaz. Bu nedenle de kavram ile nesne arasında ontik bir ayrım olmadıkça dilde bu iki unsur birbirinden nasıl olup da bu kadar keskin bir biçimde ayırabildiği konusunda Frege'yi eleştirir.

Frege, nesneyi tikel belirli tanımlık; kavramı da belirsiz tanımlık üzerinden ifade ettiği bu ayrımı riske eden tek istisnanın, tikel olanın çoğul yerine kullanıldığı genel kavramlar olduğunu savunur. Genel kavramlar sözkonusu olduğunda kavram-terimi (*Begriffswort*), 'genel ad' pozisyonunda kullanılabilir. Öyle ki "At, dört bacaklı bir hayvandır" dendiğinde atla ilgili tikel bir durum da ifade edilmeye çalışılmaz, bilâkis buradaki

¹¹ Frege, *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, 50.

¹² Frege, *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, 47.

¹³ Frege, *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, 160.

'At' kavramıyla, tüm 'At' türüne işaret eden genel bir şey söylenir. Dolayısıyla bu ifadede belirsiz tanımlık aracılığıyla ifade edilen anlam, belirli tanımlık üzerinden şöyle ifade edilebilirdi: "Atlar, dört bacaklı hayvanlardır". Böylece bir hayvan türünü kast eden bu genel ifadede tümel bir kullanım sözkonusudur. Frege, *Kavram ve Nesne Üzerine* başlıklı makalesinde, bu ve bunun gibi birkaç örnek üzerinden Kerry'nin, onun "kavram ve nesne" kullanımını doğru biçimde anlamadığını ileri sürmektedir.

Frege'ye göre "Berlin, bir şehirdir" ve "Vezüv, bir yanardağdır" diyebildiğimiz gibi "At, bir kavramdır" diyemememiz, bu sözcüğün kavram değerini ön plâna çıkaran bir tırnak işareti içinde kullanılmasına veya italik yazılmasına bağlıdır ki Kerry de bu konuda Frege'ye hak veriyor gibi görünmektedir. Fakat 'Berlin' ve 'Vezüv' adlarıyla ilgili bir bildirim içerirken böyle bir ayrıcalığa gerek duyulmamaktadır. Buradaki ayırım, şüphesiz ki 'Berlin' ve 'Vezüv' terimlerinin birer 'özel ad' (*Eigenname*) olmasına karşın 'At' kavramının bir türü niteliyor olmasına dayanır. Kavramlar hakkında bildirim içeren tümcelerde kavram, bir başka kavramın niteliğine (*Merkmal*) yüklenildiğinden, öznenin gönderiminin (*Bedeutung*) bir kavram (*Begriff*) olması beklenir. Fakat bu tümcelerde kavram, yüklemsel doğası gereği bu rolü üstlenemediği için bir nesne (*Gegenstand*) tarafından temsil edilir. Dolayısıyla kavram, her daim yüklem gönderimi iken nesne ise ancak öznenin gönderimi olabilir.

Kerry'nin, bilhassa *Aritmetiğin Temelleri* adlı eserindeki düşüncelerini eleştirdiği Frege, gerçekten de bu kitabı yazarken "anlam – gönderim"¹⁴ ayrımını henüz yapmadığı için önermelerde içerilen düşünceyi (*Gedanke*) onun doğruluk değeriyle (*Wahrheitswert*) bir tutma yanılığına düşmüşse de kavram ve nesne üzerinden söyledikleri değişmemiştir. Nitekim tırnak işareti içinde veya italik yazılmak suretiyle kavram değeri belirtilmek durumunda olan ifadelerin birinci düzey kavramlar olması, Kerry'nin Frege eleştirisini halâ haksız çıkarmaktadır. Frege'ye göre "F kavramı" gibi ifadeler, kavramlara değil de nesnelere gönderimde bulunur. Yukarıda verdiğimiz örneği hatırlayacak olursak "At" kavramı, başka bir kavrama değil de at türüne mensup hayvanlara (nesnelere) yüklenilen birinci düzey bir kavramdır. Dolayısıyla sayı tümcelerinin, kavramlar hakkında bildirim içeren tümceler olması ve sayı kavramlarının da ikinci düzey kavramlar statüsünde görülmesi boşuna değildir.¹⁵

Öte yandan Frege'ye göre var olma da kavramlara has bir niteliktir. Örneğin "4'ün en az bir karekökü vardır" tümcesinde içerilen varlık bildirimi ("en az bir tane vardır"), bu kavramın altına düşen nesnelere (-2' ve +2'nin) değil, "4'ün karekökü" kavramının bir niteliğini ifade eder. Yani "4'ün en az bir karekökü vardır" ifadesinde "4'ün karekökü" kavramının boş olmadığı (altına nesne düştüğü) ifade edilir. Fakat aynı "4'ün karekökü" ifadesini başka bir söylem üzerinden "4'ün karekökü' kavramı gerçekleşmiştir" şeklinde söylersek, o zaman "4'ün karekökü' kavramı" bir 'özel ad' (nesne) olarak kullanılmış olur. Yani "4'ün en az bir karekökü vardır" ifadesinde "4'ün karekökü" kavramı, ikinci düzey bir kavram olarak "en az bir tane olma" kavramının altına düşer. "4'ün karekökü' kavramı gerçekleşmiştir" ifadesinde ise "4'ün karekökü kavramı", bir nesne olarak kullanılmıştır. İşte burada ifadenin kavram değeri üzerinden kullanılışının tümcede onu nesne pozisyonuna sürüklemesi, Kerry'nin nesne ile kavram arasındaki geçişlilikle kast ettiği şeyi karşılamak-

¹⁴ Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung" in *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, Neue Folge, Band 100/1 (Leipzig: Pfeffer Verlag, 1892), 25-50.; Gottlob Frege, "Ausführungen Über Sinn und Bedeutung (1892-1895)" in *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, ed. Gabriel Gottfried (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971), 25-34.

¹⁵ Frege, *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, 48.

tadır. Fakat Frege, Kerry'nin açıklamasını tamamen kavram karmaşası olarak nitelemekte ve onu, kendisini doğru anlamamakla itham etmektedir.

Frege, aynı düşüncenin (*Gedanke*) farklı önermeler üzerinden ifade edilebilir olması üzerinden dilde neyin özne olarak kabul edileceğinin, düşünce tarafından belirlenmediğini savunur. Aynı düşünceyi içeren üç ayrı önerme, pekâlâ birincisi tekil (*singulärer*), ikincisi tikel (*particulärer*) ve üçüncüsü de tümel (*allgemeiner*) olmak üzere üç farklı önerme türüne mensup olabilir. Dolayısıyla aynı düşünce, farklı önermelerin kiminde nesne, kiminde de kavram statüsünde bildirilebilir. Daha doğru bir deyişle, farklı önermelerin, hakkında bildirim içerdiği ortak düşünce, kiminde nesne, kiminde kavram olarak bulunabilir. Örneğin;

1) “4 sayısı, bir şeyin karesi olma özelliğine sahiptir.”

2) “4 sayısının en az bir karekökü vardır.”

Bu iki tümce de aynı şeyi söylemektedir. Fakat ikinci tümcede, kavram hakkında söylenenler nesneyi karşılamaz. Başka bir ifadeyle, “4’ün karekökü olan en az bir şey vardır” tümcesinde veya “En az bir şey, 4’ün kareköküdür” tümcesinde kavrama dair öne sürülen bildirim, bir nesne için iddia edilemez, çünkü özel ad, yüklemel bir ifade olamaz, olsa olsa onun bir parçası olabilir. Eğer bu tip tümcelerde kavram hakkında ileri sürülen bildirim nesne için de geçerli olduğu iddia edilirse, düpedüz anlamsız tümceler kurulmuş olur. Örneğin “Jül Sezar vardır” demeye kalktığımızda da anlamsız bir şey söylemiş oluruz. “Jül Sezar adında bir insan vardır” demek, anlamlı fakat doğrulanamaz bir tümce kurmak demektir, çünkü burada belirsiz tanım-lığın içerdiği bir kavram hakkında bildirim iddiasında bulunmaktadır. Demek ki kavram hakkında bildirim içeren tümcelerde kavramın yerine ancak başka bir kavram geçebilmekte, bu nedenle de kavram hakkında öne sürülen bildirim, kati surette nesne için öne sürülemezdir.

3. Frege’de “Kavram-Kaplam” İlişkisi ve “Nitelik-Özellik” Ayrımı

Kavram ile nesne arasındaki bir diğer önemli ayrım, birinci düzey kavramlar ile ikinci düzey kavramlardaki “kavram-kaplam” ilişkisinin farklılığı konusundadır. Öyle ki birinci düzey kavramlarda kaplam, nesnelere oluşurken; ikinci düzey kavramlarda kaplam, kavramlardan oluşmaktadır. Ayrıca birinci düzey kavramların, kaplamını oluşturan nesnelere ilişkisi bir ‘altına düşme’ ilişkisi olarak görülürken, ikinci düzey kavramların, kaplamını oluşturan kavramlarla ilişkisi, bir ‘içerme’ ilişkisi olarak kabul edilmektedir. Yani nesnelere, birinci düzey kavramların ‘altına düşer’; fakat ‘birinci düzey kavramlar’, ‘ikinci düzey kavramlar’da ‘içerilir’. Bu nedenle birinci düzey kavramların, kaplamını oluşturan nesnelere ilişkisi bir ‘özellik’ (*Eigenschaft*) bildirimi; ikinci düzey kavramların, kaplamı dâhilindeki ‘birinci düzey kavramlar’ ile ilişkisi ise bir ‘nitelik’ (*Merkmal*) bildirimi olarak görülmektedir.¹⁶ Böylece birinci düzey kavramların, altına düşen nesnelere yüklenme biçimini; ikinci düzey kavramların, birinci düzey kavramlara yüklenme biçiminden ayıran filozof, ‘kavram’ ile ‘nesne’ arasında yaptığı belirgin ayrımı, ‘kavram-kaplam’ ilişkisi üzerinden pekiştirerek ‘altına düşme’ ile ‘içerme’ arasında da yapmaktadır. Öte yandan ikinci düzey kavramların altına düşen kavramlar, gönderimden yoksun kavramlar da olabilir. Yani ikinci düzey kavramlar, birinci düzey kavramları içerdiği gibi gönderimsiz kavramları da içerebilir. Bu durumda fonksiyonun değerler alanı, gönderimden yoksun en az bir kavrama sahip olduğu için fonksiyon ‘sahte özel ad’ olarak adlandırılır ve bu ‘sahte özel ad’ içinde barındıran önermeler, doğruluk değerinden yoksun kabul edilir. Örneğin “Fransa’nın şimdiki

¹⁶ Frege, *Arimetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, 48.

kralının kel olduğu doğrudur" ifadesi, "Fransa'nın şimdiki kralı" sahte özel adını içermesi bakımından doğruluk değerinden yoksun bir ifadedir. Veya "202 numaralı odada oturan gergedan, şiir yazmaktadır" ifadesi, 'şiir yazan x' kavramını, '202 numaralı odada oturan gergedan' sahte özel adıyla doldurmak bakımından gönderimden yoksundur.

Frege'ye göre bir şey, hem nesnelere yüklenen bir özellik, hem de kavramlara yüklenen bir nitelik olarak kullanılabilir. Aynı şeye ait olmamak kaydıyla birinci düzey bir kavramla da ikinci düzey bir kavramla da bağlantılı olabilir. Birinci düzey kavramlar, nesnelere özelliklerinin; ikinci düzey kavramlar ise kavramların niteliklerinin taşıyıcısıdır. Örneğin "Φ olmak, Γ'ya ait bir özelliktir" demekle aynı zamanda şunu ifade etmiş oluruz: "Γ, Φ kavramının altına düşmektedir." Eğer bir Γ nesnesi Φ, X ve Ψ özelliklerine sahipse ve biz bu özelliklerin tamamını Ω'da bir araya getirebiliyorsak, bu durumda "Γ, Ω özelliğine sahiptir" demekle Γ nesnesinin, Φ, X ve Ψ özelliklerine sahip olduğunu söylemiş oluruz. O halde, Φ, X ve Ψ'yi, hem Ω kavramının nitelikleri, hem de Γ nesnesinin özellikleri olarak görebiliriz. Demek ki Γ nesnesi Φ kavramının; Φ kavramı ise Ω kavramının altında kapsanır. Yani Φ kavramı, altına nesne (Γ) düşen 'birinci düzey bir kavram' iken Ω kavramı ise başka bir kavramı (Φ) içeren 'ikinci düzey bir kavram'dır. Böylece Φ kavramı, bir özelliği; Ω kavramı ise bir niteliği bildirir. Frege, bu ayrımı "Kavram ve Nesne Üzerine"¹⁷ başlıklı makalesinde şöyle ifade etmiştir: "2, pozitif bir sayıdır"; "2, bir tam sayıdır" ve "2, 10'dan küçüktür" tümcelerinde 'tam sayı olma', 'pozitif sayı olma' ve "10'dan küçük olma" özellikleri, '2' sayı nesnesine aittir. "2, 10'dan küçük, pozitif bir tam sayıdır" tümcesinde ise tüm bu özellikler, '2' sayı kavramına ait birer 'nitelik' olarak bulunur. Daha doğru bir ifadeyle bu ikinci tümcede "10'dan küçük, pozitif tam sayı" kavramı, kendisi pozitif, tam ya da 10'dan küçük olmayan, ancak 'tam sayı olma', 'pozitif sayı olma' ve "10'dan küçük olma" niteliklerine yüklenen kavramdır. Görüldüğü gibi Frege, "kavram - nesne" ayrımından hareketle temellendirdiği "nitelik - özellik" ayrımını, "kavram - kapsam" ilişkisine dayanarak temellendirmektedir.

Frege, bahsi geçen "özellik (*Eigenschaft*) – nitelik (*Merkmal*)" ayrımının Kerry'de oldukça bulanıklaştığını iddia eder. Nitekim Kerry'ye göre "4' sayısı, '3' ve '1' sayılarının toplamından elde edilen sonuçtur" ve buradaki '4' sayısı hem kavram, hem de nesnedir. Başka bir deyişle Kerry, '4' nesne-kavramının, kendi kavramı içinde ortaya konulan nitelikleri taşıdığını söyleyerek Fregeci "kavram-nesne" ayrımını göz ardı etmiş olur. Bu ihmâl, aynı zamanda "nitelik-özellik" ayrımının, hatta Fregeci "anlam-gönderim" (*Sinn-Bedeutung*) ayrımının da göz ardı edildiğini gösterir. Kerry'nin, "4' sayı kavramı" ile "4 nesne-kavramı" arasında neye dayanarak birincisi "kavram"; ikincisi ise "nesne-kavramı" olacak şekilde bir ayrım yaptığı belli değildir. Kaldı ki zaten "nesne-kavramı" ifadesinin kendisi bile kavram ile nesne arasında korunan Fregeci ayrımın ihlâl edildiğini göstermektedir. Ayrıca "anlam-gönderim" ayrımını da göz ardı ederek '4' sayısını, '3' ile '1' sayılarının toplamı üzerinden tanımlayan Kerry, bunun anlamla değil de gönderimle ilgili bir bağıntı olduğunu görememiştir.¹⁸ Kerry, "4 sayı kavramı" ile "4 nesne-kavramı" arasında yaptığı ayrım uyarınca, bu iki ifadenin de "3 ve 1 sayılarının toplamından elde edilen sonuç" kavramının altına düştüğünü savunur. Kerry'ye göre "4 nesne-kavramı", "3 ve 1 sayılarının toplamından elde edilen sonuç" kavramının niteliği olan özelliklere sahiptir. Yalnızca bu çelişkili beyan bile "kavram ile nesne", "nitelik ile nicelik", "anlam ile gönderim" arasındaki ayrımları görememenin nasıl anlam kaymalarına yol açabileceğini gözler önüne sermektedir. Ayrıca nesnenin altına düştüğü kavramla bağıntısını, kavramın altına düştüğü kavramla bağıntısından ayırt edememe tehlikesini

¹⁷ Frege, *Arimetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, 202.

¹⁸ Frege, "Über Begriff und Gegenstand," 203.

doğuran bu ihmâl, fonksiyonun doymamış yanını (boş yüklemsel bildirimi); fonksiyon boşluğunu dolduran argümanla bir tutma hatasını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Frege'nin nitelik ile özellik arasında yaptığı ayırım, hem kavram sınıflandırması, hem de kavram-nesne ayırımını pekiştirmek bakımından önem arz eden bir ayırımdır.

Sonuç

Frege'ye göre " $f_{(x)} \rightarrow y$ " türündeki fonksiyonel bir ifade üzerinden formüle ettiğimizde herhangi bir önerme, yüklemsel yapıdaki boşluklu bir fonksiyon ile kategorize edilmektedir. "Boş x" veya " $f_{(x)}$ " şeklinde bir argümanla doldurulmayı talep eden her kavram, bir argümanla doldurulması hâlinde 'önerme' niteliği taşımakta; aksi hâlde tamamlanmamış bir kavram olarak kalmakta ve bu kavramın içinde yer aldığı tümceler de doğruluk değerinden yoksun kabul edilmektedir. Dolayısıyla 'x' yerine gelebilecek tüm değerler, " $f_{(x)}$ " türündeki doymamış bir fonksiyonu (*ungesättigte Funktion*), doymuş bir fonksiyona (*gesättigte Funktion*) dönüştüren argümanlardır. Frege, doymuş ve doymamış fonksiyonları 'kavram' statüsünde görürken doymamış fonksiyonların boşluğunu dolduran değerler kümesini ise 'nesne' statüsünde görmektedir. Yani değerlerin kendisi 'nesne' olabileceği gibi 'kavram' da olabilmesine karşın tüm bu değerlerden oluşan kümenin kendisi 'nesne' kabul edilmektedir. Eğer doymamış bir fonksiyonun kaplamı nesnelere oluşuyorsa, 'birinci düzey kavram'; kaplamı kavramlardan oluşuyorsa 'ikinci düzey kavram' olarak görülmektedir. İşte tam da burada Kerry'nin Frege'ye yönelttiği eleştiriyi karşılarız: Kerry'e göre, fonksiyonları tamamlayan argümanlar kavram da olsa, nesne de olsa her iki durumda da mademki Frege bu argümanlar kümesini 'nesne' kabul ediyor, öyleyse zaten kaplamı kavram olan hiçbir fonksiyondan söz edilemez ki ikinci düzey kavramlar mümkün olabilsin. Bir fonksiyon, kaplamı kavramlardan da oluşsa bu kavramlardan oluşan değerler kümesi her helükârda 'nesne' kabul edildiğine göre her daim 'birinci düzey bir kavram' olmak durumundadır, çünkü zaten argümanlar kümesi, elemanlarının türüne bakılmaksızın 'nesne' kabul edilir. Kaldı ki zaten Kerry'e göre nesne ile kavram arasında bu kadar keskin bir ayırım yapmaya gerek yoktur.

Frege'nin buradaki itirazı ise Kerry'nin meseleyi tamamen yanlış anladığı yönündedir. Çünkü Frege, 'nesne' olarak 'argümanlar / değerler kümesi' kabulünü, yalnızca birinci düzey kavramlar için ileri sürmektedir. Yani Frege'ye göre kaplamı ister 'genel ad' statüsündeki nesnelere, ister 'özel ad'lerden oluşsun, birinci düzey kavramların 'doymuş fonksiyonlar' olabilmesini sağlayan değerler kümesi her hâlükârda 'nesne' statüsündedir. Burada 'genel ad' teriminin yer yer 'kavram-terimi' ile geçişli kullanılması durumunu da kapsayarak her iki durumda da birinci düzey kavramların bir nesnenin özelliğine yüklenen kavramlar olduğu kabulü hâkimdir. İkinci düzey kavramlar sözkonusu olduğunda ise fonksiyon boşluğunu dolduran kavramlar kümesi, doğrudan fonksiyon tarafından nitelenen yüklemsel nitelikteki kavramlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla burada kavramının kaplamını 'nesne' mi, yoksa 'kavram' mı olarak niteleyeceğimizden ziyade kavramın kaplamındaki unsurların nesnelere mi yoksa kavramlardan mı oluştuğu sorusu önem kazanmaktadır. Frege'ye göre tanımlar değil, kaplamalar üzerinden düşünmek her daim daha güvenilir bilgi sağlayacağı için, bu konuda da kaplamı nesnelere oluşan kavramlara 'birinci düzey-'; kaplamı kavramlardan oluşan kavramlara da 'ikinci düzey kavramlar' demek yeterli olacaktır. Fakat Kerry buradaki terminolojik karmaşayı tutarsız bularak Frege'nin kavram ile nesneyi birbirine karıştırdığını iddia eder ki Frege'nin de kendisine yönelik karşı-savı aynı eleştiriyi Kerry için öne sürmektedir! Nitekim kavram ile nesne arasında net bir ayırım

yapamamış ve zaten böyle bir ayrımı kesinkes elzem de görmemiş olan Kerry'nin bu ayrımın muğlaklığı üzerinden Frege'yi eleştiriyor olması, tutarsız görülmektedir.

Kaynakça

- Frege, Gottlob. "Ausführungen Über Sinn und Bedeutung (1892-1895)" in *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, Editör: Gabriel Gottfried, 25-34. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971.
- Frege, Gottlob. "Funktion und Begriff" in *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünflogische Studien*, Editör: Günther Patzig, 1-22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Frege, Gottlob. "Über Begriff und Gegenstand" in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie-10*, Editör: Richard Heinrich Ludwig Avenarius, 192-205. Leipzig: O.R. Reisland-Verlag, 1892.
- Frege, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung" in *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, Neue Folge, Band 100/1, 25-50. Leipzig: Pfeffer Verlag, 1892.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*. Çeviren: H. Bülent Gözkan, İstanbul: YKY Yayınları, 2007.
- Kerry, Benno. "Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung" in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie-10*, Editör: Richard Heinrich Ludwig Avenarius, 419-467. Leipzig: O.R. Reisland-Verlag, 1886.
- Kerry, Benno. "Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung" in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie-12*, Editör: Richard Heinrich Ludwig Avenarius, 249-307. Leipzig: O.R. Reisland-Verlag, 1888.

Antony Gormley'in Figüratif Heykellerinde Kuantum Yansımalar

Osman Yılmaz¹

ORCID: 0000-0003-1674-6096

DOI: 10.55256/TEMASA.1073304

Öz

İnsan: sanat ve bilimi ortak bir duyguda bileştiren temel güç. Sanat ve bilim yöntemleri bakımından farklılık gösterirler ancak arayışları aynı yöndedir. İnsanla ilgili düşünceler sanat ve bilimde bir benzerlik ilgisi içindedirler. Günümüz için de bu durum değişmemiştir. Heykel Sanatında insana duyulan ilgi hemen her dönemde kendine özgü bir yer bulmuştur. Günümüz sanatı içinde bu olgu değişmemiş, beden bilimsel bilgiler ışığında yeni bir boyut kazanmıştır. Kuantum dünyasında yapılan bilimsel araştırmalar ve elde edilen bilgiler düşünce dünyamızı radikal bir biçimde değişikliğe uğratmıştır. Antony Gormley'in figüratif heykelleri bu anlamda öncü bir güce sahiptir. İnsan bedeni ve onun altında kuantum(atom-altı parçacıklar) dünyasının gizemli gerçekliği bedene bakışımızı ve beden hakkındaki düşüncelerimizi değiştirmiştir. Kuantum dünyasındaki yansımaların açıkça görüldüğü sanatçılardan biri de Antony Gormley'dir. Çağdaş bir sanatçı olarak, günümüz beden plastiğine yeni özgün yorumlar getiren Antony Gormley'in figüratif heykelleri, bu ilişkiler bağlamında değerlendirilmektedir. Bedenin fiziksel ve ruhsal varlığı, kuantum dünyasında parçacık-dalga ilişkisinde figüratif yeni imgeler olarak kendilerini göstermektedirler. Bu makalede, kuantum teorileri üzerinden A. Gormley'in figüratif heykelleri irdelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Figüratif, Heykel, Beden, Kuantum, Yansıma.

Quantum Reflections On Antony Gormley's Figurative Sculptures

Abstract

Human: the basic motivation that combines art and science in a common feeling. They differ in their methods of art and science, but their pursuits are in the same direction. Thoughts about human beings have an affinity interest in art and science. This situation has not changed for today. The interest in the human body in Sculpture Art has found a unique place in almost every period. This phenomenon has not changed in today's art, and the body has gained a new dimension in the light of new scientific information. Scientific research and information obtained in the quantum world has radically changed our world of thought. In this sense, the figurative sculptures of Antony Gormley have a pioneering power. The mysterious reality of the human body and the quantum (subatomicparticles) World beneath it has changed our view of the body and our thinking about the body. One of the artists whose reflections in the quantum World are clearly seen is Antony Gormley. As a contemporary artist, the figurative sculptures of Antony Gormley, who brought new original interpretations to to day's body plastic, are evaluated in the context of these relationships. The physical and spiritual existence of the body manifests themselves as figurative new images in the particle-wave relationship in the quantum world. In this article, the figurative sculptures of A. Gormley are examined and evaluated through quantum theories.

KeyWords: Art, Figurative, Sculpture, Body, Quantum, Reflection.

¹ Doç., Erciyes Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Heykel Bölümü. oyilmazerciyes@hotmail.com

Giriş

Sanatın geçmişine baktığımızda, insan bedeni sanatın vazgeçilmez konularındandır. Çünkü insan bedeni, insanın sanatla kendi varlığını idrak etmesinde, kendi içindeki ve kendi dışında dünyayı anlamasında temel bir biçim olmuştur. Sanatın tarihi adeta beden tarihidir. O, insanlık serüveninde yüceltilip kutsanan ve kutsallaştırıldığı şekliyle zaman zaman insan yaşamının merkezinde bulunan bir değer olagelmıştır.

Bedene konu olan her bir müdahale biçimle öz tartışmalarının hep temeli olmuştur. Beden gizemiyle, bir yandan kendini açığa vururken bir yandan da gizliyor oluşu, dıştan gelen nedenler kadar içten gelen nedenleri de gösteren bir kaynaktır. Dolayısıyla beden yaşanmışlığı ve yaşananı, geçmiş ile geleceği içinde taşıyandır. Günümüz sanatında insan bedeninin bertaraf edilemeyen bir gücü var. Bu bakımdan beden, heykel sanatının tavrının belirlenmesinde hala en etkili figürlerden biridir. Bedenin yaklaşık bir asrı aşan modernist süreçte çok radikal değişimlerden geçtiğini biliyoruz. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında başlayan sanat hareketleriyle birlikte sanatçıların beden üzerinden yarattıkları imgelerle elde ettikleri tükenmez yaratıcı fikirler, insan figürünün çağımız sanatı üzerinde de ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Çağdaş sanatta soyut eğilimler çok rağbet görmüş olsa da beden estetiği yine de kendine bir yer bulmuştur. Bedende soyutluk ve gerçeklik ikilemi, öz ve biçim olanaklarının sınırlarını zorlamaktadır. Ayrıca modernist değerler tekrar çağdaş sanat gündemine taşınmakta ve devingen yaratıcı bir süreç yaşanmaktadır. İşte bu süreçte, Antony Gormley'in figüratif heykelleri günümüz heykel anlayışına yeni bir boyut katmakta ve ruh-beden ikileminde kuantum düzeyinde yeni fikirler sunmaktadır.

Bilimde bir yüzyılı aşkın yapılan araştırmalar, nesnelere oluşturan atomaltı egzotik parçacıklardan oluşan bir dünyanın kapılarını bizlere araladı. Atomlar doğrudan gözlemlenemeyecek kadar küçük parçacıklar olduğundan, onlar hakkında deneylere ve matematik teorilerine dayalı teoriler, ancak 20. yüzyılın başlarında oluşturulabildi. Yapılan çeşitli deneylere dayanan bilgiler, atomları oluşturan, atomlardan çok daha küçük parçacıklar olduğunu gösterdi. Bildiğimiz kadarıyla, atomları oluşturan kuarklar, elektronlar ve gizemli diğer parçacıklar evrenin en temel yapıtaşları olabilirler. Kuantum mekaniğiyle ilgili kuramlar gelişince madde, parçacık, insan, yaşam, dünya ve evreni kavrayışımız kökten değişmeye başladı. Canlıları oluşturan maddelerin, cansızları oluşturan maddelerle aynı parçacıklardan meydana geldiği, dolayısıyla da muhtemelen kuantum güçleri tarafından yönetildiği düşüncesi giderek yaygınlaştı. Temel parçacıkların doğası günümüz bilim dünyasında hala gizemini korumaktadır. Etrafımızda varolan her şeyi meydana getiren esrarengiz parçacıklar boyutsuz olsalar da, uzayda bir yer kaplarlar. Bu temel parçacıklar garip davranışlar gösterirler işin iyi tarafı en azından benzer davranırlar. Her parçacık büyüleyicidir, fakat dünyayı canlandıran şey kuvvetlerdir. Isaac Newton'nun bir elmanın bir ağaçtan düşmesini sağlayan kuvvetin, Ay'ın dünya etrafında, gezegenlerin de güneşin etrafında dönmesini sağlayan kuvvetin, kütle çekimi olduğunu fark etmiş ve kuvveti evrensel bir kanun'da dile getirmiştir.²

Geçen yüzyılın başlarına doğru, klasik fiziğin dayanağı olan madde anlayışı, büyük bir değişime uğrayarak katılığını yitiriyor, yerini kuantumlar (parçacıklar), kuvvet noktaları ve enerji simgeleri olarak kavranırken soyut bir öze sahip oluyordu. Sanat kavrayışı da bu anlayış doğrultusunda yeni bir yola girmiş oldu. Bu istek, doğayı duyularıyla kavramak isteyen izlenimci sanat anlayışından farklı olarak, biçimlerin altında nesnel soyut-konstrüktif bir anlayışa yöneliyordu. Bu anlamda sanat görünebilir olan şeyi tekrarlamaktan

² Gavin Hasket, *Atomaltı Parçacıkların Şaşırtıcı Dünyası*, çev. İlgin Yıldız. (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 16-20.

ziyade, onu, bir görünüme ulaştırmayı önceledi. Daha sonra nesnel ilgi, giderek nesnelere altında olan dinamik parçacıkların olağan dışı dünyasına yönelmiş oluyordu. Böylece doğa ve nesnelere karşısında kuantum dünyasında atomik düzeyde ilişkiler sanata farklı bir dünyanın kapısını aralar oldu.³

“Newtoncu fiziğin uzay, zaman, madde ve nedensellik kategorileri gerçekliği algılayışımızı öyle derinden etkilediler ki”, zamanla tüm bir yaşamın şekillenmesinde ana etken oldular.⁴Klasik fizikte, gözle gördüğümüz tüm varlıkların en küçük bölünmez parçaları olan atomların birbirlerini çekip ittiklerini ve birbirleriyle çarpıştıklarına dair dalga-parçacık bilgilerinden haberdarız. Newton fiziğinde etki-tepki ilişkisinde hem parçacıkların hem de dalgaların rolü olduğu bilinir. Diğer yandan, dalga hareketleri ışık dalgalarında olduğu gibi eterimsi, uçucu bir zemindeki titreşimler gibidir. Hem dalgaların hem de parçacıkların temel olarak nesnel yapıyı oluşturduğu düşünülüyor. Bu bağlamda, kuantum fiziği (modern fizik) de dalga (su üzerindeki dalgalar gibi)ve parçacık (bilye topları) ikiliğinde hareket eder, ancak, kuantum fiziği daha da ileri giderek bize bu iki tanımlamanın ikisinin de kendi başlarına doğru olmadıklarını söyler. Çünkü “kuantum denen şey, aynı anda hem dalga hem de parçacık” olan şeydir.⁵ Her biri maddenin belirli yollarından biridir ve maddeyi ikisi birlikte oluşturur. Bu da, aynı anda ikisine birden net bir şekilde bakamayacağımız ikilemi işaret eder. İşte buradan belirsizlik durumu doğar. Belirsizlik ilkesine göre, dalga ve parçacık tanımlamaları iç-içe oldukları için birbirlerine engel olurlar. Kuantum kuramının sanata yansması ise öz-biçim, soyutluk-somutluk, bedende; madde-ruh gibi benzer karşıt birliktelikleri ifade eder. N. Bohr ve W. Heisenberg kuramsal olarak gerçekliğin temelde belirsiz olduğunu, günlük yaşamımıza bir temel oluşturacak sabit hiçbir şeyin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Gerçeklikle ilgili her şey bir olasılıktır ve öyle de kalmaya mahkumdur.⁶ İnsanın bilgi üretmesi ve bilgi yaratmasında, olan biteni anlamak istemesi, gerçeği kavramak isterken diğer tarafı gözden kaçırmasının nedeni kuantumdaki belirsizlik ya da muhtemelen makrokosmos ve mikrokosmos'ta bilinmeyen çok daha farklı etkenlerin olmasıdır.

Burada da kuantum düzeyinde belirsizlik yerini olasılıklara bırakmaktadır. Makrokosmik sistemlerden atom ve atomaltı (kuantum) varlıklara, en basitinden en karmaşığına kadar belli ve belirsiz ilişkilerin varlığından yaratılan bilinç, insanı teolojik, estetik, felsefi, bilimsel ve fantastik olarak derinden etkilemekte ve bunlardan doğan düşünceler, yaşamın hemen her alanında yansmasını bulmaktadır. Olasılıklar ve ona bağlı belirsizlikler içinde titreşimler, sıçramalar, dalgalanmalar, zihnimizi ve hayal gücümüzü, gerçekliği değiştiren ve gizleyen bedende odaklanır.

Ruh-beden birlikteliği olan bir varlık, insan! Heykel sanatında insan, hem bir biçim, hem de biçimin karşılığı olan bir anlam; bir düşünce, bir imgedir. İfade bulan ve sürekli farklı anlamlara bürünen beden imgelerinin kaynağı insanın iç dünyası ile dış dünyası ya da her ikisinin etkileşiminden doğan değerlerdir. Beden biçimi, onun nesnel tarafıysa, beden ifadesinde bir tavır, duygu da onun ruhsal tarafıdır. Her ikisinin de ele geçirilemeyen gizemli tarafları var. İnsan bedeni yaşayan bir organizma, canlı bir yapı; gözle görülemeyecek kadar parçacıklar, atomlar, moleküller ve canlılığın en küçük parçaları hücreler. Hücreler moleküler düzeyde maddenin en küçük birimi olan atomlardan meydana geliyor. Atomları ise kuantum düzeyinde atom-altı

³ İsmail Tunalı, *Modern Resim* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2008), 121-123.

⁴ Danah Zohar, *Kuantum Bellek*, çev. Seda Kervanoğlu. (İstanbul: Doruk Yayınları, 2003), 19.

⁵ Zohar, *Kuantum Bellek*, 21.

⁶ Zohar, *Kuantum Bellek*, 25.

parçacıklardan oluşuyor. İşte, insan da bu kuantum (parçacık) düzeyinde atomların bir araya gelmelerinden meydana geliyor.

Kuantum dünyasında yapılan bilimsel araştırmalar ve elde edilen bilgiler düşünce dünyamızı ve yaşantımızı radikal bir biçimde değişikliğe uğratmıştır. Tanecik mekaniğiyle ilgili, bilim alanındaki gelişmelerin sanatı da etkilediğini; sanatı kavrayışımız yanında sanat yapma şeklini de değiştirdiğini görüyoruz. Varlığın özüne dair, kuantum dünyasından edinilen tüm bu yeni yeni bilgilerin, heykel sanatı üzerinde de özgün etkileri olmuştur. Yapılan araştırmada, kuantum dünyasındaki gelişmelerin, günümüz heykel sanatı üzerinde de büyük etkileri olduğunu göstermektedir. Bu anlayışla, Antony Gormley'in figüratif heykelleri kuantum bağlamında değerlendirilmiş ve literatür taraması ile internet ortamından elde edilen veriler, kişisel olarak yorumlanmıştır. Araştırma kapsamında, sanattaki kuantum yansımalar, günümüz heykel sanatında Gormley'in heykellerinden örneklerle irdelenen özgün bir araştırmayı içermektedir. Konuyla ilgili, örnek görseller üzerinden yapılan analizler bulgular bölümünde verilmiş ve bulgulardan elde edilen çıkarımlar sonuç bölümünde ifade edilmiştir.

1. Kuantum Bağlamında Antony Gormley'in Figüratif Heykelleri

1980'lerden beri insan figürü Gormley'in heykellerinde baskın tema olmuştur. Gormley, insana odaklanarak heykel çalışmalarının çoğunda bedeni araştırıyor. Yaşanmış bir anı başlangıç noktası olarak kendi bedeninde gerçek zamanlı olarak kullanıyor. Bedeninde geçmiş ve şimdi arasında yeni bağlar kuruyor, potansiyel bir güç noktası olarak kendini zamanda donduruyor. Zamanın karşılığı beden uzay olan bir kab/kapsül gibi yine zamana bırakılıyor. Gormley heykel deneyimleri zamanla beden olan nesnenin özünde olana yöneliyor ve bilimsel bir zeminde, bedeni kuantum düzeyinde yeni ilişkiler kurarak yeniden yaratıyor. Gözlemlenemeyen ve ölçülemeyen bir gerçekliğin henüz bir tanımı yok, ama bilimsel deneyimlere dayanan bilgiler mevcut.

Gormley'in soyutlaşan beden figürleri, insanın tinsel taraflarını açık ettiği; biçimsel ifadesini bilimsel bilgiler ışığında, insanı yeniden tanımlamaya iten kuantum düzeyinde içeriğini gündeme getirmektedir. Bir figür olarak beden fiziki ve ruhsal birlikteliği içinde, plastik boyutuyla biçimlendirilerek yeni bir anlam kazanıyor. Ancak bu, bilinenden bilinmeyene doğru kaotik(belirsiz) olan kuantum dünyasındaki bilimsel bilgiler ışığında düşünme yoluyla kavranan, bir anlamı içeriyor. M. Ponty'nin de dile getirdiği gibi "İnsan bir vücut ve bir ruh değil, bir vücut ile bir ruhtur. İnsan vücudu şeylere çakılı olduğu içindir ki, onların hakikatine erişebiliyoruz; dışımızdaki her varlığa ancak ve ancak vücudumuz üzerinden erişebiliyoruz; dışımızdaki her varlıkta böylelikle insan özelliklerine bürünüp bir ruh ve vücut karışımı haline geliyor."⁷

Özgün sanat imgelerine bakıldığında, bunların genel doğa yasalarına uymadığı, doğrudan rastlantıya dayalı açıklamaların da yeterli olmadığı görülür. Her özgün sanat tavrı, sanatçının kendine özgü sanat yaşantısı yaratma olayının bir tarafına ışık tutar. İmgelerse öz ve biçim bağlamında tüm bir ifadenin taşıyıcısı oluyorlar. Gormley'in yapıtlarında da bu durum açıkça seziliyor. Evrensel bir töz olarak, bedende kendi içindeki gizemleri açık eden sanatçının izini taşıyor ve Gormley'in yapıtlarında imge açık bir gerçeklik ilişkisinden kaotik bir enerji alanına dönüşüyor. İç ve dış algıyı birlikte sunan figürler, kesintisiz varlığını geometrik kütlelerde dinamik bir biçimde sürdüren enerji alanlarıyla kendini gösteriyor. Beden plastiğini bazen birbirine yapışık

⁷ Bkz. Maurice Merleau Ponty, *Algılanan Dünya, Sohbetler*, çev. Ömer Aygün. (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 26.

geometrik parçacıklar, bazen kendi eksenini etrafında devinen güçler, bazen de dalga parçacık ilişkisinde olduğu gibi her ikisi birden oluşturuyor.

Bedenimiz canlılar dünyasının merkezinde yer alır; beden, bu maddi dünyada, bizim doğrudan doğruya akıp geçtiğini hissettiğimiz şeydir; bizim, şimdiki zamanımızın güncelliği onun edimsel durumundan ibarettir. Uzamın içine yayılmış olan madde, hiç durmadan yeniden başlayan bir şimdiki zamana göre tanımlanmak durumundadır, benzer şekilde ruhsal varlığımızı oluşturan bedenimiz de öyle! Şimdiki zaman, zamanın akıp gittiği durdurulamayan süreç olsa da, sanat yoluyla imgede dondurulabilmektedir. Söz konusu olan matematiksel bir an değil, saf anlamda düşünülen geçmişi, gelecekte ayıran bölünmez sınır olan ideal bir şimdiki zamandır. Somut, yaşanmış şimdiki zaman bir süreyi işgal eder. Zihnimizde egemen bazı anılar daima vardır. Bunlar gerçek enerjik alanlardır; bunların etrafındaki diğer anılar belirsiz bir bulutsu oluştururlar. Bedenimiz bir yandan aldığı duyularla ve diğer yanda yerine getirebildiği hareketlerle tinimizi belirleyen şeydir. Bedenimiz, evren içinde her an işgal ettiği yer bakımından üzerinde etkide bulunduğumuz maddenin bölüm ve yüzlerini belirler. Bedenin rolü anıları depolamaktan ziyade; işe yarayacak anıyı eylem amacıyla mevcut durumda, belirgin bir bilince yol açmasıdır.⁸



Resim 1. Francis İçin, kurşun, fiberglas ve alçı
Resim 2. İnşa IV, demir döküm, 189x40x35 cm, 190x117x29 mm, 1985° 2010°

Gormley resim 1’de, kendi bedeni üzerinden yirmi dört parça halinde aldığı alçı kalıbı, fiberglas ile takviye etmiş ve üzerlerini gri renkli kurşun ile kaplayıp, parçaları lehim ile birleştirerek heykeli oluşturmuştur. Lehimle birleştirilen parçaların izleri figür üzerinde açıkça görülmektedir. Bu izler, figürü yatay ve dikey olarak ızgara şeklinde parçalara böler. Figür, ayakları ve kollarını iki yana açmış, tüm bir bedeni öne çıkaran, ufka yönelmiş bir vaziyette dikilmektedir. Yüz ve beden hatları oldukça belirsizleşen figür, tüm çıplaklığıyla kendini ortaya koyarak eril bir tavır almıştır. Gormley’in çeşitli pozlarda, önceleri yapmış olduğu bir dizi heykelden olan bu figür, bir Hıristiyan ermişi “Stigmata” aziz Francis’e bir gönderme olarak yapılmıştır.

⁸ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 104-132.

⁹ Antony Gormley, “Francis İçin,” 1999-2009, erişim 16 Mayıs 2021.

¹⁰ Antony Gormley, “İnşa IV,” 1999-2009, erişim 16 Mayıs 2021.

Stigma, çoğulu Stigmata, yunanca kökenli bir sözcüktür ve süs, kavim veya mülkiyet işareti olarak hayvanlara, esirlere ya da kölelere uygulanan dünyevi bir yakılmış ya da dövme ile yapılmış bir işareti ifade eder.

Stigmatizasyon ile azizlik, kutsallık arasında bir bağ zorunlu değildir, ancak gerçek stigmatizasyon hacın ve İsa Mesih'in katlandığı çilenin anlamı konusunda sıra dışı bir belirti, işaret olabilir. Burada geçerli olan, Katolik Hristiyanlar için mucize konusunda genel olarak geçerli olan şeydir: Kilise tarihini inceleyen bir Hristiyan, kabul edilmesinde en sıkı kriterler uygulansa da, geçmişte ve günümüzde mucizelerin olduğunu ve olabileceğini kabul eder. Hz. İsa'nın çivi yaralarına verilen genel isim. Aslında yunanca olan stigma kelimesinden çoğalıp, bir süre sonra stigmata¹¹ halini almış.

Stigmata, aslında bu pozu açıklayan bir kavram, çünkü Stigmata Hz. İsa'nın bedeninde, çivi yaralarına verilen genel bir isim ve İsa ile ilgili, Azizlik ve Kutsallık arasında bir bağ kuruyor. Temsili olarak bu poz, çivilerinden yani ona acı veren gerçeklerinden (günahlarından) kurtulmuş ve yükselişe geçmiş tanrı İsa'ya bir öykünmedir. Ruhsal parçalanmışlığın izlerini taşıyan bu poz, arınmış ve doğru yolu bulmuştur. Bu nedenle, bedeni de dünyevi görünümünden sıyrılırcasına, arınmış bir saflığa büründükçe suretini de kaybetmeye başlamıştır. Figür hayalinde olanı, kendi bedeninde deneyimleyip onun yönünü geleceğe çevirdiği güçtür. Sanatçı kendi bedeni üzerinden yarattığı imgeyle, kendi karakteristik özelliklerinden sıyrılmış olsa da, erilliğiyle etken durumdadır. Kendi bedeni üzerinden dönüştürdüğü figürü zerinden eski bir Hristiyan ermişine gönderme yapmaktadır. Figürün duruşu, üzerinde parçalanmışlığın izlerini taşıması ve ufka yönelişi, figürün biçimini sınırlıyor gibi görünse de, O aynı zamanda, anlam boyutuyla bir dönüşümü işaret eden bir anlamı simgeleştiriyor. Figürün öznel ve nesnel boyutları bir biçim (beden) olarak, aynı anda insanın iç ve dış içeriğini; ikili (düalist) ayrılmaz bir bütünlük içinde ifade ediyor.

Dışa-vurma, arzu ve inanışların dile getirilişi, nedensel çıkarımlar olarak, bu şekilde bir duyguya işaret etmeyi olanaklı hale getiren çıkarımlar ve çağrışımların türediği bir birlik yaratmaktadır. İşte bu bakımdan beden olay'dır, ama olayı bir şey durumundaki uzay-zaman gerçekleşmesiyle karıştırmamak gerekir. G. Deleuze "Cisimlerden cisimsizliklere geçmek için sınırı izlemek, yüzey boyunca ilerlemek gerekir" ve Paul Valery'nin derin bir sözünü hatırlatır "en derin olan tendedir" der.¹²

Ermiş bir insan ruhunu kendi bedeni üzerinde içselleştiren ve onunla bütünleştiği görünüm olarak, iki ruhun bir bedene dönüştürüldüğü ten'dir. Gormley kendi bedenini dönüştürerek, hem kendini başka bir beden içerisine koymakta, hem de kendi suretini gizleyerek kutsallaştırmaktadır. Kendi bedenini başkasının bedenine dönüştürerek, kendi suretini onun içinde dondurmuştur. "Zamanın ne olduğu; doğa zamandan türetilmek istenirse, şimdi, geçmiş ve geleceğin ölçüsüdür. Öyleyse zaman zaten mevcut durum olarak; geçmiş artık mevcut olmayan olarak yorumlanır: Geçmiş yeniden ele geçirilmez, gelecek ise belirsizdir."¹³Burada zaman bakımından ayrılmış içerikler söz konusudur. "Fenomenojik zamansal bir ayrılık görebiliriz, oysa nesnede ayrılık yoktur. O aynıdır. Nesnede süreklilik vardır, fenomen de ise değişim." Yaşanan ve deneyimlenen içerik yaratılmıştır ve bu ifade idrak tarzı bakımından o içeriğin malzemesinden oluşmuştur. Ama bu nesne o içeriğin toplamı ya da dış görünüşü değildir. Yaratma deneyime yani deneyimin birliğine, doğanın

¹¹ Stigmata, erişim 10.05.2021.

¹² Gilles Deleuze, *Anlamın Mantiği*, çev. Hakan Yüceler. (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2015), 25-26.

¹³ Martin Heidegger, "Zaman Kavramı" *Zaman: 12'ye 1 Var* içinde, ed. Işık Şimşek (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 38-39.

yasalı olarak deneyimlenen bağlamına aittir.¹⁴ Gormley öz-nesne durumuyla ilgili bu ve benzer duruşları kuantum bağlamındaki heykellerinde tekrarlamıştır.

Gormley resim 2'deki bu çalışmasında, konstrüksiyon olarak inşa edilen figürde, bedeni organik bütünlüğünden farklı, kübik parçaları birbirleriyle birleştirerek yeniden kurgulamıştır. Sanatçı burada, ilk yaptığı figürlerdeki göndermeler bağlamında, birazda modernist heykeldeki soyutlamaları hatırlatırcasına, insan figürleri kendi plastik anlayışına uygun olarak soyutlamaktadır. Buna göre, karşımızda dikdörtgen geometrik kütlelerden oluşturulan ve sağlam bir duruşu olan, demir kütlelerden inşa edilmiş bir beden görmekteyiz. Aslında bu figür, bir önceki örneğe göre düşünürsek, figürün iç gerçekliğidir ki, o da insan ruhunun varlığını sürdürdüğü biyolojik; fiziksel kuantum dünyasıdır. Yalın duruşuyla, arınmış güçlü pozdaki bedenin sağlamlığı dikdörtgen paslı döküm demir, geometrik kütlelerde kendini gösteriyor. Oysa sağlam duruşta açık bir tezatlık olarak demirin yüzeylerdeki pası, görsel bakımdan figüre bir hoşluk katsa da pas; bedenin nesne olarak kuantum düzeyinde bozulmasının açık göstergesidir. Demir sağlam bir malzeme ancak, onun hızlı paslanması (oksitlenmesi) bozulmasının da nedeni. Kübik parçalardan oluşan figürün zaman içinde yolculuğu, kuantum dünyasındaki güçler tarafından yavaş yavaş bozulup parçalanarak sona erdirilecektir. Çünkü biçim gücünü nesneden alır; nesneye bağlı olarak varlığını sürdürür, nesne de kuantum fenomenlerine bağlı yeni bir biçime dönüşür.



Resim 3. Kuantum Bulutu, farklı boyutlarda çubuklar,
Resim 4. Üzüntü, çelik bloklar(25x25x50mm) 224x144x114cm, 1999-2009¹⁵ 195x86x40cm, 2001¹⁶

Resim 3'te Kuantum Bulutu olarak isimlendirilen figür, Gormley'in doğrudan kuantum düşüncesinin en tipik örneklerindedir. Farklı boyutlarda, kısa çubukların birbirlerine eklenmesiyle oluşturulan figür, hemen her yönde sürpriz kesişen parçaların kendi içinde ve bütünüün tümünde, kendine özgü örgüsüyle bulutsu bir görünümündedir. Tüm beden insani görünümüyle iç içe, iç dinamikleriyle farklı kaotik bir gerçekliğe dönüşmüştür. Bu bulutsu yapı içinde insan, onu saran yine kuantum düzeyinde bir birim ışının, birbiriyle temas halinde iç içe geçmiş karmaşık ortak kurgusunu gösterir. Boşlukta kesintili, birbiriyle çakışan örgüsüyle, doğrusal ışın parçacıkları, plastik bir boyut kazanan boşlukla iç içe geçerek, şeklin bütünüünü oluşturur. Boşluk

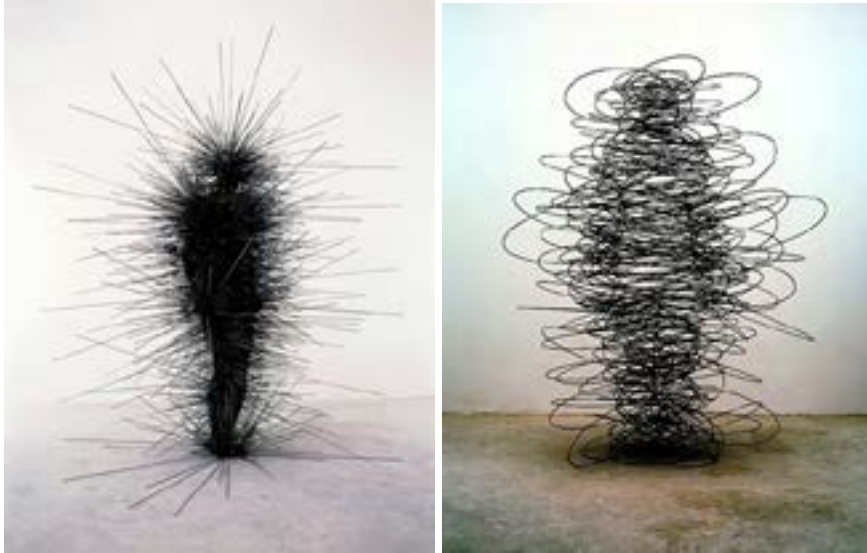
¹⁴ Edmund Husserl, "İçsel Zaman Bilinci" *Zaman: 12'ye 1 Var* içinde, ed. Işık Şimşek (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 20-21.

¹⁵ Antony Gormley, "Kuantum Bulutu," 1999-2009, erişim 16 Mayıs 2021.

¹⁶ Antony Gormley, "Üzüntü," 1999-2009, erişim 16 Mayıs 2021.

ve biçim birbirlerinin nedenleri gibidir. Figürün boşlukla olan karşıt ya da birbirini tamamlayan ilişkisi, kuantum düzeyinde boşlukta birden var olup birden kaybolan ışınların oluşturduğu siluet görünüm, tanımlanması güç bir enerji alanıdır. Bedeni ilginç kılan, figürün bazı klişe bilgiler ötesinde, deneysel insani duyguları da taşıyor olmasıdır. Düşüncelerimizi ve hayal gücümüzü tetiklemenin bir yolu olarak, kuantum bulutuyla kuantum gerçekliği arasında mekanik ve duygusal bir bağ kuruluyor. Figürü oluşturan kurucu parçalar dağılmış, belirsiz gibi dursa da tutarlı organize bir şekilde durumunu sürdürmektedir.

Resim 4'teki figür ise, Gormley'in kendi bedeninin bir dökümü başlangıç noktası olarak kullandığı heykelin farklı bir yorumundan ibarettir. Tekrarlanan bu pozda beden, küçük kübik blokların konstrüksiyonudur. Diğer figürlerden farkı ise, bedenin bütünsel nesnel biçimini oluşturan parçacıkların, bir birim kübik biçim parçacıklarının farklı şekillerde organizasyonundan meydana gelmiş olmasıdır. Bu konstrüktif ifade, organik bütünlüğü oluşturan ifadeye tezat, kuantum düzeyinde aynı kübik parçacıkların kurgusundan doğan mekanik ve organik yüzeyin altındaki tarafıdır. Çünkü insan canlı bir ruh varlığı olarak, bazen duygusal tarafı, bazen de somut biyolojik yapısı mekanik yönüyle dile getirilir. Günümüz insan biçimli robotlar makine insan olarak, bunun tipik örnekleridir. Bloklar biçiminde geometrik parçalardan oluşan figür, atomlar ve fotonlar gibi bilgi paketleri gibidirler. Kübik metal çelik blokların oluşturduğu insan sureti ona katılan ya da o olan, nesnedir. Gormley, insanı biyolojik bir organizma gibi algılamanın dışında, ten yani anlam görünümünün altına inerek bize yeni bir gerçekliği kendine özgü bir plastik örgüde, kuantum dünyasının bir yansıması olarak gösteriyor. Bu biçimdeki figür dondurulmuş ifadesiyle derin bir sessizlik içindedir. Bu, anlamın içinde tutulması, duygu anının dondurulması demektir. Hissetirmeden bedenin zaman içinde dona kalması kuantum düzeyinde geleceğe bırakılmasıdır. Sanki bedenin ölümü hissetmeden ölmesi; bir fotoğraf anı, Pompei'de insanların ani ölümü yaşayarak bir felaket içinde donakalması gibi, Gormley'in pozunu belirleyen özgün tavrıdır.



Resim 5. Kapasitör, çelik çubuklar(12 ve 5mm)
Resim 6. Hissetme Materyali IV, farklı boyutlarda
271 x 242 x 229 cm, 2001¹⁷ yuvarlak çelik çubuklar 208x162x150cm, 2003-2008¹⁸

¹⁷ Antony Gormley, "Kapasitör, Çelik Çubuklar," erişim 16 Mayıs 2021.

¹⁸ Antony Gormley, "Hissetme Materyali IV," erişim 16 Mayıs 2021.

Resim 5'te Kapasitör (kondansatör) isminden de anlaşılacağı gibi doğrudan kuantum alanına yapılan bir göndermedir. Beden imgesi olarak, buna verilen isim, anlam bakımından da onun anlaşılmasını olanaklı kılar. Figür bedenden (kaynağından) dışarıya fırlayan ya da güçlü bir çekim kuvvetiyle dışarıdan içeriye çekilen, çift yönlü düşünebileceğimiz bir ışın demeti şeklindedir. Karanlık bir ışın silüetinden oluşan beden, yoğun bir şekilde içine çeken(yutan) ya da dışarı karanlık, belirsiz ışınlar yayan kuantum dünyasının hayaletimsi varlığıdır. Burada sezilen bildiğimiz bir enerji değil, nesnel algımızın altında karanlık bir enerjidir. Zaten genel bir bilgi olarak kapasitor (kondansatör) kuantum düzeyinde elektrik yüklerini kısa süreliğine depo edebilen temel elektronik devre elemanıdır ve heykelin ifadesiyle anlam olarak da örtüşmektedir. Çünkü her bir beden; eril ya da dişil (etken-edilgen) varlığıyla bir enerji alanı; bir örüntü ve yaşam denilen bir sürece karşılık gelir. İnsanın yaşamında sahip olduğu enerji, onun yaşam süresi kadardır. Kapasitör elektrik kaynağından kesildikten sonra, enerji varlığını bir süreliğine devam ettirebilir ve sonra enerjisi, pil gibi biter. Bedenin sahip olduğu enerji, kendi içinde olduğu gibi kendi dış ilişkilerinde de karşılıklı; bir kutupsallık oluşturur. Pozitif ile negatif, boşluk ile doluluk, alan ilişkisi aynı anda olan şeylerdir. İnsan, kuantum düzeyinde gibi hissettiğimiz biçimde kurguladığımız, ama göremediğimiz kuantum dünyasında farklı enerjilerle iç içedir. Heykel de sanki bedende görülmeyen, fakat sezilen enerjiyi etkin bir şekilde göstermektedir. Siluet halinde beliren insan, görünen ve görünmeyen belli-belirsiz bir enerji alanıdır. Zaten anlamı bakımından figür, içine girdikçe soyutlaşan, soyutlaştıkça gizemini artıran sanal bir gerçeklik alanıdır. İmge öyle güçlüdür ki, tüm bir mekânı etkilediği gibi, mekân bir çekim merkezine dönüşmektedir. Beden olarak varolmanın nesnel ve ruhsal sanal yüzü, bu sanal farklılaşmayla, beden sanaldan gerçeğe döner ve güç farkını yok ederek, bireysel yoğunluğuna ulaşır. "Olaylar asla birbirlerinin nedeni değildir. Ama yarı nedensellik ilişkisine girerler, iki yöne de dönmeyi bırakmayan gerçekdışı ve hayaletimsi bir nedensellik."¹⁹

Resim 6'da, çevresinde dönen dinamik sarmal çizgilerle iç içe geçen beden silüeti, gerçeklik kazanan desenin, çizgisel dinamizmine dönüşmüştür. Görünmeyen, ancak hayal gücüyle dışa vurulan bir başka gerçeklik. Kuantum düzeyinde bir ilişkiyi hatırlatan beden, bir merkez olarak atomların çevresinde sürekli dönen elektronlar gibi, ani karmaşık sıçramaların oluşturduğu içli-dışlı enerji sarmalı halindedir. Gormley'in, Kapasitör heykelinde dik gelen ışınlarından farklı olarak, sarmal çizgi demetleriyle, içindeki insanın beden enerjisini kendine özgü bir uzam içinde ifade ettiği gibi, bu figür de duygu ve düşüncelerimizin altında olduğunu düşündüğümüz kuantum gerçeğidir. Aslında bedenin varlığı, temel maddesi atom ve atom-altı parçacıkların oluşturduğu bizzat bedenin içinde kaotik ilerleyen süreçtir. Enerji soyut-kaotik bir varlık olarak boşluk-doluluk karşılığı içinde uzay ve zamanın, geçmiş ve geleceği içinde donduran şimdi'dir. Gormley'in heykeli beden değeri bilimsel bilgide temellenen ve tinsel bir kavrayışın yaratıcı bir yorumudur. Makro kozmik dünya içindeki atomaltı; mikro kozmik parçacıkların dünyası, enerji alanı olarak boşluğu dolduran, uzay ve zaman etkin ve edilgen, yaratıcı kaotik bir güce dönüşen bir değerdir. Bedenin anlamı, Gormley'in heykellerinde bir duygusallık içinde deneyimlenme imkanına kavuşmuş ve böylece söylem farkını da yaratmıştır.

Sonuç

Figürlerinde hayal ve gerçeklik ilişkisi genel bir söylemi oluştursa da, Gormley yarattığı imgelerle izleyeni de zamanın akışında dondurduğunu söylemek yanlış olmaz. Gormley bedenin gizemine bilinçdışı bir sezgiyle ulaşarak onu güncel pratik bilincin önüne koyar. Sanatçının gücü heykellerinde hayal ve gerçeklik

¹⁹ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, 22-24.

ikileminde bu kontağı izleyiciye kadar kurmaktadır. Görünen üzerinden görünmeyenle kurulan bu kontak, zamanı insanın yaşadığı şimdi de hissettirir. İnsan izleği bir an, beden farklı bir gerçekliği olarak imgeleşir. Beden ilişkileri her ne şekilde olursa olsun, o, insan varoluşunda her zaman bir paydadır. Süreç, bellek, mekân, kimlik, aidiyet öznenin nesneye dönüştürülmesinde ya da tersi olarak, nesnenin özneye dönüştürülmesinde bedende yaşam çarkını ifade eder. Beden her şeyden önce, insan varlığının somut bir ifadesi; bir organizma, canlılığı olan ve akıl gücüyle düşünen, özde, soyut bir varlık olarak hem somut hem de soyuttur.

Sanat üretim sürecinde, Gormley beden üzerinden yarattığı imgelerle kendi dilsel söylemini yaratmıştır. Gerçekte görünmeyen ancak, figür üzerinden sezgisel bir duyumla kavranarak farklı ifadeler, yüzeyde ve yüzeyin altında var olan kuantum yansımalarıdır. Kuantum düzeyinde olan bitenin, insan bedeninde dışavurumu ya da yansıması, bir “kara delik” gibi çevrenin enerjisini emerken aynı anda tersine enerjisini de yaymaktadır. İçine girildiğinde, dışına farklı bir gerçeklik olarak çıkılması. Algılandığı ölçüde gizemini artıran, estetik tavrı kışkırtan, ele geçirilemeyen “ben”; özne-nesne bağlamında birbirini anlamlı kılan ikili birlik. Gormley'in figürleri, gören ve görünür olanla, sezen ve sezilir olanın karşıtlığının gizemli bilgi ve deneyimleriyle doludur. Figürün suretinde beliren anlamı, etkileyici olduğu kadar da kuşatıcıdır. Bedenler kendi içindikileri dışarıya yansıttığı gibi, dışarıda olanları da kendi içine çekmektedir.

Gormley doğrudan ya da dolaylı bedeniyle ilgili olanakları zorlamış ve kuantum dünyasıyla ilgili kendine özgü, kuantum düzeyinde bir anlam da yaratmıştır. Anlam her şekilde çift yönlüdür ve ilişkilerin doğru bir yönü olmasına izin vermez. Gormley metal levhalar, kübik kütleler, düz yüzeyler ve farklı boyutlarda çubuklar kullanarak, beden biçimleri üzerinden belli-belirsiz anlamda; ruh-beden ilişkisinde, kuantum boyutunda, zıt(iç-dış) yönlü, gerçek dışı ve hayaletimsi görünüşte özgün bedenler imgeleri yaratmıştır. Figüratif heykellerinde yarattığı biçim örgüsü kuantum düzeyinde yeni anlamları barındırırken, sanat ve bilim arasında yeni düşünsel bağlar da kurmaktadır.

Tüm bedende devinen titreşimler, dalgalanmalar, sıçramalar ve buna benzer ışımalar yüzeyden derinliğe emilir ya da tersine yüzeyden boşluğa saçılır. Tüm olan bitenler, bedenle sürekli etkileşen kuvvetlerdir. Olasılıklar ve ona bağlı belirsizlikler beden özünde olan şeylerdir. Bizler beden dilinde yaratılan imgelerden, bedeni içten gizleyen ve onda sürekli değişimlere neden olan gerçekliği Gormley'in figürlerinde, biçim diliyle kavırıyoruz. Bir yanda en derin olan, dolaysızdır; diğer yandan dolaysız olan, görünümüdür. Paradoks derinliğin yerinden edilmesi, olayların yüzeye çıkarılmasıdır. Bedende derinde olanın yüzeye çıkması, yüzeyde olanın derine inmesidir.

Her bedende ayrıcalıklı bir özün bulunması o özün bedende nesnelleşmesiyle sonuçlanır. Bedenle göze sunulan değeri, sanatçı kendi hayal gücüyle soyutlaştırdığı kurguyla izleyiciye sunar. Gören olarak sanatçı bedendeki değeri görünür kılandır. Buna göre her beden bir duygunun taşıyıcısı, ruhsal tavrın bir bileşkesidir. Her bir bedenin kendine özgü biricik oluşu ve onun diğer bedenler arasında sürekli etkileşim halinde oluşuyla hem kendini açar hem de kendini yeniler. Gormley beden olgusunun sürekli oluşumlarıyla görsel, sezgisel birliktelikte kuantum biçimleri olarak özgün yeni plastik değerlere ulaşmıştır.

Gormley'in saf ve sade biçimleri, çeşitli materyaller ve tercih edilen konular, hemen her zaman benzer ve anlaşılabilir. Figürlerinde kuantumla muhafaza ettiği ilişkileri, izleyiciyle olan mesafesini şartsız ve pür bir ilişki içinde koruyarak, bireysel bir figürü kendi duygusunda bütünleşen bir dışavurum içinde sunar. Kuan-

tum bağlamında bakıldığında Gormley'in heykelleri kendine özgü bir yalınlık ilgisi içindedirler ve mekânın tüm enerjisini üzerlerine çekerler. Bu anlamda Gormley'de bir deneyim ve sanat nesnesi olan beden, tüm geçmişinden farklı olarak, kuantum bilgileri ve gizemi içinde bu çağın özgün bir bileşenine dönüşmektedir.

Gormley'in figürleri, kuantum düzeyinde, nesnelere olan bağımlılığı dışı vuran bir anlama karşılık gelmektedir. Kuantum dünyasıyla ilgili bilgiler hem bilim dünyasını hem de sanat dünyasını derinden etkilemekte, özne-nesne birleşiminde, beden, zamanın ve mekânın anlamına dönüşmektedir. Bu anlamda, Gormley'in figüratif heykelleri kuantum dünyasının garip gerçekliklerine sanat yoluyla doğrudan atılmış bir adımdır. Özgün yorumlarıyla, kuantum dünyasındaki olasılıklar ve ona bağlı belirsizlikler, Gormley'in sanatında, kuantum düzeyinde yansımalarını bulmuş ve kendine özgü bir biçim diline de ulaşmıştır.

Kaynakça

- Bergson, Henri. *Madde ve Bellek*. Çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Deleuze, Gilles. *Anlamın Mantiği*. Çeviren: Hakan Yüceler, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2015.
- Hasket, Gavin. *Atomaltı Parçacıkların Şaşırtıcı Dünyası*. Çeviren: Iğın Yıldız, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Heidegger, Martin. "Zaman Kavramı" *Zaman: 12'ye 1 Var* içinde, Editör: Işık Şimşek, 29-41. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Husserl, Edmund. "İçsel Zaman Bilinci" *Zaman: 12'ye 1 Var* içinde, Editör: Işık Şimşek, 17-28. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Ponty, Maurice Merleau. *Algılanan Dünya, Sohbetler*. Çeviren: Ömer Aygün, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Tunalı, İsmail. *Modern Resim*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2008.
- Zohar, Danah. *Kuantum Bellek*, Çeviren: Seda Kervanoğlu, İstanbul: Doruk Yayınları, 2003.

İnternet Kaynakçaları

- Gormley, Antony. "Francis İçin, Kurşun, Fiberglas ve Alçı," Erişim 16 Mayıs 2021. www.antonygormley.com/sculpture/chronology-item-view/id/2386/page/761#p1 (Resim 1)
- Gormley, Antony. "Hissetme Materyali IV," Erişim 16 Mayıs 2021. www.antonygormley.com/sculpture/item-view/id/226#p4 (Resim 6)
- Gormley, Antony. "İnşa IV, Demir Döküm," Erişim 16 Mayıs 2021. www.antonygormley.com/sculpture/chronology-item-view/id/2498/page/334#p1 (Resim 2)
- Gormley, Antony. "Kapasitör, Çelik Çubuklar," Erişim 16 Mayıs 2021. <https://antonygormley.com/sculpture/chronology-item-view/id/2383/page/215#p1> (Resim 5)
- Gormley, Antony. "Kuantum Bulutu, Farklı Boyutlarda Çubuklar," Erişim 16 Mayıs 2021. www.antonygormley.com/sculpture/item-view/id/269#p3 (Resim 3)
- Gormley, Antony. "Üzüntü, Çelik Bloklar," Erişim 16 Mayıs 2021. www.antonygormley.com/sculpture/item-view/id/226#p4 (Resim 4)
- Stigmata. Erişim 05 Şubat 2017. insanveevren.wordpress.com/2011/04/25/stigmata-gercegi/

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 16.02.2022**Kabul:** 15.03.2022**Atıf:** Gedikli, Mehmet Eren. "Sokratik Diyalogların Realist ve Anti-Realist Yorumları," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 17 (Haziran 2022): 141-157. <https://doi.org/10.55256/temasa.1074428>

Sokratik Diyalogların Realist ve Anti-Realist Yorumları¹

Mehmet Eren Gedikli²

ORCID: 0000-0002-6036-6683

DOI: 10.55256/TEMASA.1074428

Öz

Sokratik diyalogların hangi felsefi yaklaşım ile kaleme alındığı Platon yorumcuları açısından problematiktir. Realist yorumlama biçimini benimseyen yorumcular için Sokratik diyaloglar ontolojik realist bir karakterdedir. Bu doğrultuda Sokratik diyalogların ana problemi, ileride Platon'un aşkın, metafiziksel idealarını önceleyecek bir biçimde içkin tümeller iken, Sokratik diyaloglardaki tanım arayışı da özcü bir tanım arayışıdır. Anti-realist yaklaşımı benimseyen yorumculara için ise aynı diyaloglar öbeği epistemolojik idealist bir karakterdedir ve bu yaklaşım tarzı ile kaleme alınmıştır. Bu nedenle, Sokratik diyalogların odak noktasında ontolojik bakımdan içkin tümeller ya da etik bağlamı içinde tümevarım yoluyla elde edilmeye çalışılan etik özler yoktur. Aksine Sokratik diyalogların asıl hedefi "Kendini Bil!" düsturu temelinde ruhun kendinde mahfuz tuttuğu evrensel, saf, apriori ve dedüktif etik bilgisini ya da bilimini ve saf pratik yasayı açığa çıkarmaktır. Bu karşıtlık ekseninde çalışma, öncelikle, realist yorum açısından Sokratik diyalogların temel tezlerinin neler olduğunu ortaya koymuş ardından anti-realist yorumun realist yoruma getirdiği eleştirileri ve bu doğrultuda ortaya koyduğu temel tezleri incelemiştir. Nihayetinde, her iki yaklaşım tarzının ana hatları ile karşılaştırılmasına ve değerlendirilmesine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tümel, Tikel, Öz, Tanım, Saf Etik Bilimi, Ahlak Yasası.

Realist and Anti-Realist Interpretations of Socratic Dialogues

Abstract

According to the commentators of Plato, the basic theses in the Socratic dialogues are ambiguous. For commentators who adopt the realist interpretation style, Socratic dialogues have an ontological realist character. In this direction, the main problem of Socratic dialogues is the search for immanent universals that will make possible Plato's metaphysical transcendent ideas in the future, and the search for essentialist definitions for the discovery of these universals. For the commentators who adopt the anti-realist approach, the same set of dialogues has an epistemological idealist character and was written with this approach. Therefore, the main subject of Socratic dialogues is not ontologically immanent universals or ethical essences. On the contrary, the main goal of the Socratic dialogues is to reveal the universal, pure, a priori knowledge of ethics, pure ethics and pure practical law that the soul keeps in itself, on the basis of the "Know Yourself" maxim. On the basis of this contrast, the study firstly revealed the basic theses of the Socratic dialogues, according to the realist interpretation. Then, in the context of Socratic dialogues, the criticisms of the anti-realist interpretation were shown against the realist interpretation. And the basic theses of the anti-realist interpretation are explained. Finally, the main lines of both approaches are compared and evaluated.

Keywords: Universal, Particular, Essence, Definition, Pure Ethics, Moral Law.¹ Bu makale, "Platon'un Realist ve Anti-Realist Yorumları" isimli yayımlanmamış doktora tezinden uyarlanmıştır.² Dr. erengedikli@gmail.com

Giriş

Platon (M.Ö. 427-347) felsefesinin klasik yorumunun³ içsel tartışmaları her daim sürmekle beraber,⁴ klasik yorumun benimsediği ontolojik/metafiziksel⁵ realist yorumlama biçimi doğrultusunda ortaya çıkan yorumlar dışında “kökten farklı” bir Platon yorumu, Kant’ın (1724-1804) eleştirel felsefesinin ve bilhassa onun etkisi ile ortaya çıkan Yeni-Kantçı Marburg Okulu’nun doğuşuna kadar söz konusu değildir.⁶ Ancak, Hermann Lotze (1817-1881), Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924) gibi Kant’ın eleştirel felsefesinin etkisi ile felsefe tarihini ve filozofları yeniden yorumlama gayreti içinde olmuş düşünürlerin başını çektiği grup, Platon felsefesine dair klasik yorumların “tümüyle”, “kökten biçimde” yanlış olduğunu ve Platon felsefesinin “yeni bir yaklaşım” ile yeniden, sil baştan ele alınması ve yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür.

Bu doğrultuda ifade edilen isimlerin başını çektiği anti-realist⁷ yoruma göre Platon’un felsefi yaklaşımı, klasik yorumun Platon’a atfettiği yaklaşım biçimi ile taban tabana zıt biçimde, anti-realist ve epistemolojik idealisttir. Bu sebeple Platon’un tüm diyalogları ve temel tezleri bu perspektifle tekrar ele alınmalı, yorumlanmalıdır.⁸

³ Platon yorumculuğu büyük oranda Platonculuk olarak ifade edilebilecek olan klasik Platon yorumunun hakimiyeti altındadır ve tüm içsel tartışmaları bir kenara bırakıldığında ontolojik/metafiziksel realist bir Platon yorumudur. Hatta o kadar ki bu yorum biçimi nedeniyle, felsefe tarihinde metafiziksel gerçekçiliğin fikir babası Platon olarak kabul edilmiştir ve Platon felsefesinin anlatımı demek esasında metafiziksel gerçekçiliğin anlatımı demektir. Bu nedenle klasik yorum denildiğinde de kast edilen tümüyle budur. Francis A. Grabowski, *Plato, Metaphysics and the Forms* (New York: Continuum International Publishing Groups, 2008), 1-14.; Vincent Descombes, *Platonculuk*, çev. Murat Erşen. (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2020), 22-25.; Michael J. Loux, *Metaphysics A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2006), 18-26.

⁴ Örneğin; “Platon metafiziği düalist midir monist midir?”, “Platon’un tanrısı “İyi İdeası” mı yoksa “Demiurgos” mudur?”, “İdealar varolanların içkin nedeni midir aşkın nedeni midir?”, “Platon ruhun mahiyetini basit mi, bileşik mi düşünmüştür? vbg. metafiziksel/ontolojik problemler.

⁵ Klasik Platon yorumunda terimler birbirinin yerine kullanılmıştır.

⁶ Burada şu notun düşülmesi elzemdir. Tarihsel bakımdan kaynaklar yetersiz olmakla beraber tespit edilebildiği kadarı ile Platon’un anti-realist yorumunun nüvelerini Stoacı Askalonlu Antiochos’da (M.S. Yaklaşık 130-68) görmek mümkündür. Ancak Antiochos’un yorumlarının kaynak yetersizliği nedeniyle “müphem” ve çok sınırlı olması, anti-realist yaklaşımlar için asıl başlangıç noktasının Kant sonrası felsefe olarak belirlenmesini daha doğru kılmaktadır. Buna rağmen kesin olmamak kaydı ile Antiochos’un Platon yorumunu anti-realist yapan ana nokta, ideaları “deneyimi şekillendirici kavramlar” olarak görmesidir. Ona göre Platon idealar teorisi ile; duyulur bilgilerin bilincin saf kavramları olmaksızın mümkün olamayacağını ve bilginin gerçek teminatını, garantisini sağlayanın idealar ya da kavramlar olduğunu ifade etmek istemiştir. Bu bağlamda idealar Platon’da aşkın nesnel gerçeklikler değil bilincin şekillendirici, organize edici, dönüştürücü unsurlarıdır. Mauro Bonazzi, *Antiochus and Platonism (The Philosophy of Antiochus)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 319-325.

⁷ Antitez kabilindeki yorum grubunun içinde, Platon düşüncesinin anti-realist yapısını sistematik ve ayrıntılı bir biçimde inceleyen isimler Yeni-Kantçı Marburg Okulu (özellikle Paul Natorp) olsa bile, Platon’un yaklaşımını anti-realist olarak yorumlayan ya da en azından Platon felsefesinin anti-realist nüveleri içinde barındırdığını ileri süren farklı gelenekten gelen isimler söz konusu olduğu için transendental idealist, mantıksal idealist yorumu yerine daha kapsayıcı olacak biçimde, klasik yorumun felsefe tarihi açısından tez konumunda olduğu da düşünüldüğünde (anti-tez olma özelliğini vurgulamak için) ‘anti-realist yorum’ ifadesi daha yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ancak anti-realist yorum realist yorumun ontolojik/metafiziksel realist yorumunun tümüyle anti-tezi konumunda olduğu için diğer bir ifade ile ontolojik yaklaşım yerine epistemolojik yaklaşımın, realist yaklaşımın yerine idealist yaklaşımın Platon tarafından benimsendiğini iddia ettikleri için realist yoruma ontolojik realist anti-realist yoruma ise epistemolojik idealist yorum da denilebilir. Bunun yanı sıra anti-realist yorum, Platon’un kavramcı yorumu, zihinselci yorumu vb. şeklinde de yorumcular tarafından nitelendirilmiştir. S. W. D. Ross, *Plato’s Theory of Ideas* (London: Oxford University Press, 1951), 226.; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 113-116.; Selâhattin Hilâv, *Diyalektik Düşünce Tarihi* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997), 43-44.; Vasilis Politis, “Anti-Realist Interpretations of Plato: Paul Natorp,” *International Journal of Philosophical Studies* 9(1), (2001): 47-48.

⁸ Natorp, “Plato’s Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 48-49.; Frederick Beiser, *Hermann Cohen An Intellectual Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 79-81.; Hermann Lotze, *Logic in Three Books of Thought of Investigation and of Knowledge*, trans. Bernard Bosanquet. (Oxford: Clarendon Press, 1884), 435-436.

Çalışmanın konusunun baş gösterdiği yer de burasıdır. Platon'un Sokratik diyaloglarının⁹ anlaşılması konusunda, yaklaşımların (yorumlama tarzlarının) her birinin içsel ve tali yorum farklılıkları bir kenara itilerek, ortaya çıkan "kökten" yorum farklılıklarının incelenmesi, karşılaştırılması ve değerlendirilmesi çalışmanın ana konusudur. Bu doğrultuda çalışmanın yorum gruplarının incelenmesi aracılığıyla cevaplama-ya çalıştığı ana soru/n/lar ise şu şekilde ifade edilebilir: "Platon'un Sokratik diyalogları hangi yaklaşım ile ve nasıl anlaşılmalı, yorumlanmalıdır?", "Platon'un Sokratik diyalogları, ontolojik referanslı mı yoksa epistemolojik referanslı diyaloglar mıdır?"¹⁰

Her iki yorum tarzı açısından bu soruların cevabı köklü bir biçimde farklılık göstermektedir. Realist yaklaşımı benimseyen yorumcular için Sokratik diyaloglar ve geçiş diyalogları ontolojik realist bir karakterdedir ve diyaloglar öbeği bu yaklaşım tarzı ile kaleme alınmıştır. Anti-realist yaklaşımı benimseyen yorumculara için ise aynı diyaloglar öbeği epistemolojik idealist bir karakterdedir ve bu yaklaşım tarzı ile kaleme alınmıştır.¹¹ Bu nedenle, buradaki incelemenin konusu ve hedefi, her iki yaklaşım tarzının Sokratik diyaloglara ve geçiş diyaloglarına yönelik bakış açılarının farklılığını ortaya koymak ve yaklaşımların kendi bakış açılarının doğruluğunu hangi delillere dayandığını göstermektir. Sokratik soruşturmalar,¹² her iki yaklaşım için de Platon'un asıl felsefi yaklaşımını ortaya koymaya başladığı diyaloglara hazırlık niteliği taşır. Bu hazırlığın belki de en önemli kilometre taşı, Platon'un ileride ortaya koyacağı idealar¹³ teorisinin tohumlarını içinde

⁹ Standart (Ortodoks) sınıflama kabul edildiğinden Sokratik diyaloglar şu şekildedir: *Sokrates'in Savunması, Kriton, Euthyphron, Lakhes, İon, Protogoras, Kharmides, Lysis, Gorgias, Büyük ve Küçük Hippias, Euthydemus, Menexenus*. Ahmet Cevizci, *Platon (Fikir Mimarları Dizisi-30)* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 31-45.; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period* (London: Cambridge University Press, 1975), 48-51.

¹⁰ "Platon" ile "Platonculuğu" birbirinden ayırmak, "anti-klasik" yorumcular için, Platon'un doğru anlaşılabilmesinin ilk koşuludur. Bu bağlamda böyle bir ayırımın mümkün/gerekli olduğunu düşünen "anti-klasik" yorumcular için Platon'un felsefesini anlamak kadar Platon adına ortaya konan felsefelerin de eleştirisini yapmak elzemdir. Natorp, "Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism," 48-49.

¹¹ Neden realist ve idealist yorumlar denilip geçilemediği bunların yerine ontolojik realist ve epistemolojik idealist ifadelerinin tercih edildiği burada irdelenmelidir. Bu tercihin başlıca sebebi, Platon'un idealist olduğunu ifade eden birçok yorumcunun esasında onun idealizmini "kavramsal realizm" olarak da isimlendirmiş olmasıdır. Başka bir deyişle bu yorumcular, realist yorum grubu içinde olmalarına karşı, Platon'un felsefi yaklaşımını ifade ederken, Platon'un idealarının gerçekliğinin ideal bir gerçeklik olduğu kabulü ile, Platoncu idealizmi, realizm olarak ya da Platoncu realizmi, idealizm olarak isimlendirmişlerdir. Bu durum, çalışmada ortaya konan idealizm ve realizm (Platon yorumculuğu noktasında) karşıtlığının yeterince açık bir şekilde ortaya konmasını güçleştirir. Başka bir ifade ile, bu yorumcular, Platon'un yaklaşımını kavramsal realist olarak belirlediklerinde, esasında, ideaların, I) zihindeki ideler olmadığını; düşüncedeki kavramlar ile sınırlı olmadığını; düşünceye ve düşünene ait olmadığını ve II) duyulur dünyadan bağımsız, ideal gerçeklikler eş deyişle kendinde gerçeklikler olduğunu ifade etmek istemişlerdir. Bu bakımdan onlara göre Platoncu idealizm bir tür realizmi (ideal gerçeklikleri) içinde barındırır ya da Platoncu realizm bir tür idealizmi içinde barındırır. Bu ise daha önce ifade edildiği gibi çalışmada sunulmak istenen karşıtlık noktasında kafa karışıklığına yol açar. Ancak, realist yoruma ontolojik realist denildiği de bu karışıklık görece azalır. Çünkü, böylece Platon'un felsefi yaklaşımının tümüyle metafiziksel, ontolojik bir boyutu olduğu netleşmiş olur. İdealist ifadesi açısından da benzer bir karışıklık doğabilir. Platon'un idealist olduğunu iddia eden bir yorumcu Platon'un metafiziksel bir idealizmi savduğunu iddia edebilir. Halbuki buradaki idealist nitelemesi, epistemolojik idealizm ile aynı savı savladığı anlamına gelmez. Çünkü onun Platon yorumu ontolojik realist yorum grubu içindedir. Sonuç olarak, yaklaşım ve yorum farklılıklarının netleşmesi için epistemolojik ve ontolojik nitelemelerinin yapılması ya da epistemolojik, ontolojik karşıtlığının realist ve idealist ifadeleri ile pekiştirilmesi, çalışmanın anlaşılabilirliğini artıracaktır. Jeremy Dunham, Hamilton Grant ve Sean Watson, *Idealism The History of a Philosophy* (New York: Routledge, 2014), 18-24.; Enver Orman, *Hegel'in Mutlak Idealizmi* (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), 22-31.; Grabowski, *Plato, Metaphysics and the Forms*, 1-14.; T. Rockmore, *Kant and Idealism* (London: Yale University Press, 2007), 25-28.

¹² Bu noktadan itibaren Sokratik diyaloglar, Sokratik soruşturmalar, Sokratik düşünce gibi ifadeler tümüyle aynı diyalog öbeğindeki düşüncelerin ifadesi olarak düşünülmalıdır.

¹³ İdea kelimesi, Yunanca "idein" fiilinden türemiş ve genel olarak "görülen şey, birinin gördüğü şey, biçim, şekil, imge, görünüş, biçimlendirici doğa" gibi anlamlara gelir. Ancak Platon diyaloglarda (her iki yorum grubunun da ittifakla kabul ettiği gibi), idea kelimesi yerine aynı anlamı verecek şekilde; "eidos (εἶδος, idealar) genos (γένος, cinsler), ousia (οὐσία, öz), phusis (φύσις, doğa), enas (ἐνας, bir), monos (μόνος tek), auto kath auto (αὐτό καθ' αὐτό, kendinde)" gibi sözcük ve sözcük öbeklerini de kullanır. Francis Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 84-85.; Ross,

barındırmasıdır.¹⁴ Ancak sorun şu ki her iki yaklaşım tarzı ya da yorum biçimi için, Sokratik diyalogların doğası, kapsamı, amacı ve Platonik diyaloglara etkisi bambaşkadır.

Bu noktada, Sokratik diyaloglara dair bu iki farklı yaklaşımdan öncelikle realist yoruma yer verilmesi yerinde olacaktır. Çünkü girişte ifade edildiği gibi, tarihsel bakımdan daha eski olan, bu nedenle de esasında klasik ya da standart yorum olarak kabul edilen ve tez kabilinde olan realist yorumdur. Anti-realist yoruma ise, realist yoruma nazaran bir tepki/anti-tez mahiyetinde olduğu ve görece daha güncel bir yaklaşım tarzı olduğu için, daha sonra yer verilmesi hem tarihsel bakımdan hem de sistematik düşünce açısından yerinde olacaktır. Ayrıca, anti-realist yoruma yer verilirken, realist yoruma birçok kez atıf yapılarak mümkün olduğunca karşılaştırılabilir zemin yaratılmaya çalışılacaktır. Böylece her iki yaklaşımın gelişigüzel şekilde art arda sıralanışından ziyade, benimsenen yorumlar arasındaki karşıtlıklar ve bundan doğan karşılıklı eleştirel diyalog gösterilmeye çalışılacaktır.

Yaklaşımların yorumlarına geçmeden evvel şu belirtilmelidir ki, çalışmanın kapsamına girmeyen Sokratik diyaloglardaki ahlak teorisi, Sokrates'in tarihsel kişiliği ve bu doğrultuda Sokratik diyalogların Sokrates'in kendi düşüncelerini yansıtmadığı tartışmaları paranteze alınacaktır.¹⁵ Bu noktada çalışmanın kapsamına giren konu, Sokratik diyaloglardaki felsefi yaklaşımın tespit edilebilmesine imkân tanıyan teorik alt yapıdır. Ancak, şüphesiz, Sokratik diyaloglar, öncelikle etik tartışmalar ihtiva ettiğinden dolayı, teorik arka planın ortaya çıkarılabilmesi için seçilen örnekler, büyük oranda etik bağlam ile sınırlı olacaktır. Ancak bu içeriksel (etik) yön mümkün olduğunca göz ardı edilerek, konunun bütünlüğünün bozulmaması için biçimsel (teorik) yöne ağırlık verilecektir. Örneğin; Sokratik soruşturmaların temel problemlerinden biri olan "erdemlerin birliği probleminin" etik bağlamı, mümkün olduğunca geri planda tutularak, varsa problemin epistemolojik ya da ontolojik bağlamı ele alınacaktır. Çünkü her iki yorumlama biçimi için de, bu noktada asıl olan, Platon'un felsefi yaklaşımının doğru tespit edilebilmesidir ki bu tespit ancak Platon düşüncesinin teorik yönü göz önünde tutularak yapılabilir.

1. Sokratik Diyalogların Realist Yorumu

Realist yorumun Sokratik diyaloglar ile ilgili temel ontolojik iddiası şu cümle ile özetlenebilir; Sokratik soruşturmalar, 'etik özsel gerçeklikleri' (içkin tümeller) ortaya koymuş, ardından bu 'etik özsel gerçeklikler', Platon tarafından, bu gerçeklikleri de kapsayacak biçimde genişletilerek, 'aşkın özsel gerçekliklere' (aşkın tümeller) dönüştürülmüştür. Bu nedenle, Sokratik diyaloglarda, daha sonra Platon'un ontolojik realist idealar teorisini doğuracak örtük bir ontolojik yaklaşım söz konusudur.¹⁶

Plato's Theory of Ideas, 14-17.; Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfakitap, 2016), 195-196.

¹⁴ Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 11.; Natorp, "Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism," 56, 67.; Francis Macdonald Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celal Şengör- Senem Onan. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 43.; Lotze, *Logic in Three Books of Thought of Investigation and of Knowledge*, 434.; R. S. Bluck, *Plato's Life and Thought with a translation of Seventh Letter* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1949), 59-60, 80.

¹⁵ Bu noktada çalışmada ele alınan Platon yorumcularının temel tavrı şu şekildedir; Sokratik diyaloglar, Platon'un kendi görüşlerini (özgünlüğü dikkate alınmaksızın) içerdiği kadar Sokrates'in görüşlerini de içerir. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*, 67-70.; Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 11-12.; Natorp, "Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism," 53-55.

¹⁶ Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 11-13.; Cevizci, *Platon (Fikir Mimarları Dızisi-30)*, 136-137.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 115-118.; Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*

Esasında, realist yorumun bu temel iddiasının kökeni, realist yorumun ana kaynaklarından olan Aristoteles'in şu ifadelerine dayanır;

"...haklı olarak Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır; Tümevarımsal konuşmalar ve tanım (ki bunların ikisi de bilimin hareket noktasında bulunurlar) Ancak Sokrates ne tümelere ne tanımlara bağımsız bir varlık izafe etmemekteydi. Daha sonra gelen filozoflar ise onun tersine onlara ayrı bir varlık verdirdiler ve onların İdealar olarak adlandırdıkları şeyler işte bu şeylerdir. Onlar aşağı yukarı bir aynı akıl yürütmenin sonucu olarak tümel olarak tasdik edilen her şeyi İdealar olarak kabul etmeye yöneldiler."¹⁷

Realist yorum, geniş ölçüde, Aristoteles'in de şahitliğini göz önüne alarak, Sokratik diyaloglarda gömülü olduğunu düşündükleri ontolojik görüşleri, Sokratik tanım teorisinde ve bu tanım teorisinin nesnesini oluşturduğunu düşündükleri tümelerde ararlar. Çünkü, yukarıda ifade edildiği gibi, Platon'un ontolojik idealar teorisinin asıl kaynağının bu teorik arka plan olduğu düşüncesi realist yorumda hakimdir.¹⁸

Tanım sorununun gündeme geldiği ilk diyaloglar; "Lakhes", "Kharmides", "Euthyphron", "Büyük Hippias" diyaloglarıdır. Sırasıyla "cesaret", "ölçülülük", "dindarlık", "güzellik" gibi erdemlerin ve Sokratik niteliklerin tanımlarının "X nedir?" sorusu temelinde ele alındığı bu diyaloglar, realist yoruma göre Platoncu ontolojinin ilk izlerini taşır. Diyalogların tanım incelemelerinin merkezinde yer alan "X nedir?" biçiminde formüle edilebilecek olan bu sorunun asıl hedefi, hakkında olduğu konunun (burada özellikle erdemlerin) doğru tanımına ulaşmaktır.¹⁹ Ancak realist yorumu farklı kılan, doğru tanımın koşullarının Sokrates tarafından nasıl ele alındığını göstermesi değildir. Farklılığı doğuran nokta, Sokratik tanım teorisini, öncelikle 'özcü' nitelikte bir tanım teorisi olarak belirlemeleridir. Özcü tanım teorisini diğer tanım teorilerinden farklı kılan temel nokta, tanımın ontolojik referansının söz konusu olduğu iddiasına sahip olmasıdır.²⁰ Buna göre, Sokratik özcü tanım teorisinin, realist yoruma göre temel ontolojik sezgileri şu şekilde ifade edilebilir:

1. Tanımda tanımlanan şeyin bir 'gerçekliği' diğer bir deyişle dilden ve zihinden 'bağımsız bir varlığı' söz konusudur.
2. Tanımlanan bu gerçekliğin, ontolojik bakımdan kendine ait 'özü', 'doğası' ya da 'neliği'²¹ vardır.
3. Tanımlanan gerçekliğin doğası 'sabit', 'değişmez', 'mutlak'tır.
4. Doğru bir tanım tanımlanan şeye 'ait', 'şeyde' olan bir gerçekliği yansıtır. Ya da doğru bir tanım aynı zamanda hakkında olduğu şeyin özüne aittir.
5. Tanım, öze ilişkin olduğu için, sübjektif değil objektif bir nitelik arz eder.²²

Realist yoruma göre, Sokratik özcü tanım teorisi, bu nitelikleri sebebiyle, Antik dönem Sofistlerin tanım teorisinden ve günümüzde onun yansıması olarak kabul edilebilecek olan linguistik ve tarihselci tanım te-

(Clarendon Press, 1941), 57-60.; Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*, 115-119.; R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer. (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 81.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları), 1996, 541.

¹⁸ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 78.; Andrew S. Mason, *Plato* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014), 29.

¹⁹ Doğru tanımın koşullarına, çalışmanın kapsamını aşacağı için, yer verilmemiştir. Çünkü, çalışmanın asıl odak noktası, ontolojik realist yorumun, Sokratik tanım çalışmalarını nasıl ontolojik olarak yorumladıklarının açığa çıkartılmasıdır. Bu doğrultuda, doğru tanımın, ontolojik bir boyutunun da olduğunu ifade etmek yeterli olacaktır.

²⁰ Frederick Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 75-76.; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi III Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*, çev. Sabri Gürses. (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2017), 422-426.

²¹ Bir şeyi o şey yapan şey.

²² Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 51-62.

orilerinden ayrıdır. Bu tanım teorilerine göre, tanım kendisinden bağımsız bir gerçekliğe ilişkin değildir. Bu açıdan ontolojik bir boyuta sahip değildir. Tanım; ya toplumsal, tarihsel şartların ‘ürünü’ ya da bireyler arası dilsel uzlaşımların ‘ürünü’dür. Şartların ve uzlaşının ürünü olması sebebiyle, bu tanım teorileri için, tanım, göreceli ve değişken nitelik arz eder.²³ Sokratik tanım teorisi ise, yukarıdaki ifadelerden de rahatlıkla anlaşılacağı gibi, tanımın toplumsal şartlardan ve dilsel uzlaşımlardan bağımsız gerçekliğe sahip olduğunu kabul eder. Bu nedenle tanım ve tanımlanan şey arasındaki ilişki, keyfi bir nitelik arz edemez. Çünkü tanım, hakkında olduğu şeyin doğasına uygun olmak zorundadır. Bu ise, diğer tanım teorileri düşünüldüğünde, Sokratik tanım teorisinde asıl belirleyici unsurun, tanımlanan şeyin kendi gerçekliği, doğası olduğu anlamına gelir. Diğer bir deyişle, Sokratik tanım teorisi, ontoloji temelli bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bakımdan tanım, daha çok, bir gerçekliğin açığa çıkarılması için “araç” konumundadır. Bu nedenden dolayı yanlış, eksik ya da farklı tanımlar mevcut gerçekliğin subjektif karakterde olduğuna değil, yalnızca bizim onun hakkındaki bilgilerimizin yetersizliğine tekabül eder. Yapılması gereken, doğru tanımın koşulları tespit edilerek mevcut, kendinde gerçekliğe, şeylerin doğasına ulaşmaktır.²⁴ Yeri gelmişken şu uyarının da yapılması gerekir, Sokratik diyaloglar boyunca hakkında konuşulan gerçeklikler, etik bağlam içinde sınırlı kalmıştır. Bu nedenle, Sokratik özcülük, daha çok etik özcülükle ya da benzer bir ifade ile Sokratik realizm, etik realizm ile sınırlı olarak düşünülmelidir.²⁵

Realist yorum için, Sokratik tanım teorisinin, ontolojik realist perspektifte olduğu görüldükten sonra, yer verilmesi gereken ikinci ana nokta, Sokrates’in tanımın referansı olarak kabul ettiği bu özsel gerçeklikler ile neyi kast ettiğiidir. Realist yoruma göre işte bu özsel gerçeklikler, Aristoteles’in de şahitliğine güvenilerek “tümel”den²⁶ başka bir şey değildir. Ancak önemle dikkat edilmelidir ki Sokratik özlere karşılık geldiği düşünülen bu tümeller, realist yoruma göre, ontolojik bakımdan ele alınmalıdır. Bu tümeller, kavramsal tümel ya da dildeki ortak terimler olarak düşünülmemelidir. Sokrates’in dikkate aldığı tümeller, daha sonra Platon’un aşkın tümeller görüşüne öncülük edecek olan, ontolojik göreve haiz içkin tümellerdir. Ancak şunu not etmek gerekir, Sokratik soruşturmalar, hiçbir vakit, ontolojik ya da metafiziksel problemleri tartışma amacı gütmemiştir. Ancak bu durum, realist yoruma göre, Sokrates’in hiçbir ontolojik görüşe sahip olmadığı anlamına gelmez. Aksine Sokratik soruşturmalar, önemli ölçüde çeşitli ontolojik kabulleri ve tezleri içinde barındırır.²⁷

Bu konuda belki de en önemli örnekler, *Euthyphron* ve *Protagoras* diyaloglarında “dindarlık, doğruluk (ölçülülük)” gibi erdemlerin ne olduğunun kavranılmaya çalışıldığı pasajlarda, Sokrates’in bu erdemlere ahlaki bir tümel gibi muamele etmesidir.²⁸ Ayrıca *Euthyphron* diyalogundaki pasajlar, diyalogların sırası gözetildiğinde, ilk kez eidos ya da idea ifadelerinin geçtiği pasajlardır.²⁹

²³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 1575-1576.; Doğan Özlem, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006), 112-117.

²⁴ Guthrie, *A History of Greek Philosophy Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*, 116.; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a*, 118.

²⁵ Erdal Cengiz, *Ahlaki Realizm (Felsefe Ansiklopedisi)* (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 145.

²⁶ Ahlaki tümellerle sınırlı olarak.

²⁷ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 80-81.; W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 233-235.

²⁸ Andrew S. Mason, *Plato*, 29.

²⁹ Ross, *Plato’s Theory of Ideas*, 12-13.

“...dindarlık ve dinsizlik nasıl birşeydir sence? Dindarlık bütün eylemlerde kendi kendisiyle özdeş (aynı)³⁰ değil mi; yine dinsizlik her türlü dindarlığa karşıt olarak daima kendi kendisiyle özdeş ve tek bir forma sahip değil mi? Dinsizlik olarak nitelendirilen herşeye bu uygulanmaz mı?...”³¹

“... Ama hatırlamalısın ki ben sana, dine uygun olan birçok şeyden bir ikisini söylemeni istemedim, aksine dine uygun bütün eylemlerde kendisiyle özdeş kalan formun (eidos, öz) ne olduğunu sordum. Çünkü bence sen dine uygun (dindar) her şeyi dine uygun, dine ayrı olan (dinsiz) her şeyi dine aykırı yapan tek form (idea, öz) olduğunu söyledin. bana bu formun ne olduğunu öğret ki onu göz önüne alarak, onu örnek olarak kullanarak, ben senin ya da başka birinin bu öze (dindarlığa) uyan eylemlerinize dine uygun, uymayan eylemlerinize de dine aykırı diyebileyim...”³²

“...Doğruluktan başlayalım; gerçek bir şey midir, yoksa değil mi? Bana gerçek bir şey gibi geliyor... Az önce doğruluk adını verdiğiniz şeyin kendi, sizce doğru bir şey midir, yoksa eğri bir şey mi... ben doğruluğun doğru olduğunu söylerim... Doğruluk, doğru olmakla aynı şeydir. Dindarlık diye bir şey vardır değil mi? Evet... dindarlığın kendi dindar (dine uygun) olmak mıdır, dinsiz olmak mıdır?... Dindarlığın kendi dindar olmasaydı, ortada dindarlık diye bir şey kalır mıydı?...”³³

Realist yorum açısından bu pasajlar, bütünüyle, Sokratik diyalogların ontolojik kabuller içerdiğini gösterir. Ayrıntılı olarak ifade edileceği gibi, bu pasajlardaki ifadeler, realist yoruma göre ontolojik kabulleri içermenin yanı sıra, tam olarak orta dönem diyaloglarda ortaya konulacak olan ontolojik realist idealar teorisinin de büyük oranda habercisi konumundadır.

1. Realist yoruma göre bu pasajlardan çıkan en can alıcı nokta, örnekleri verilen erdemlerin Sokrates tarafından, gerçek bir varoluşa sahip olarak düşünülmüş olmasıdır. Esasında, Sokratik tanım teorisinde de ayrıntıları ile ifade edildiği gibi, tanımın yöneldiği gerçeklik, Sokratik düşünce için, bağımsız bir gerçekliktir. Bu yaklaşıma göre, Sokrates “dindarlık” erdemini (dindarlık erdemi özelinde ifade etmek gerekirse) zihnimizdeki kavramlardan ya da dildeki tanımlardan “bağımsız” birer “etik öz” olarak ele almıştır. Bu nedenle, realist yoruma göre, bu vb. etik tümeller, özler Sokrates tarafından her ne ise o olarak kalan gerçeklikler olarak düşünülmüşlerdir.³⁴

2. Realist yoruma göre buradaki erdemler, Sokrates tarafından gerçeklik olarak görülmelerinin yanı sıra, ontolojik anlamda “tümel” muamelesi görürler. Açıklamak gerekirse, “çokluktaki birlik” olarak tümeller, buldukları kendi örnekleri içinde, tam olarak birliklerini kaybetmeden mevcutturlar. Birçok farklı örnekte, aynı niteliğini, özelliğini koruyan bu tümeller, örnekleri tarafından aynı anda paylaşılabilen niteliğe sahiptirler. Örneğin; bir tenis topu, futbol topu, tahtaya çizilen bir daire şekli, frizbi, simit, tabak vb. birçok nesne aynı anda daire şeklindedir. Bu bakımdan hepsinde ortak olmasına ve hepsi tarafından ortak bir nitelik olarak yüklenilmesine karşı daire, hiçbirinde yüzde yüz temsil edilemez. Diğer bir deyişle daire hepsinde ortak bir nitelik olarak mevcut olsa bile, hiçbiri ‘daire’nin kendisi değildir. Bu nedenle daire bir tümel olarak, çoklukta birlik olarak düşünülmelidir. Realist yoruma göre burada ifade edilen erdem örneklerinin özelliği dikkate alındığında Sokrates’in onları bir tümel olarak düşündüğünü iddia etmek oldukça makul olacaktır. Örneğin;

³⁰ W.K.C. Guthrie’e göre buradaki özdeş ya da aynı ifadesi, Yunancada kendi kendisiyle aynı olarak anlaşılmalıdır ki tercümede bu anlam Güvenç Şar tarafından verilmiştir. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*, 114-115.

³¹ Platon, *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar. (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2011), 33-35.

³² Platon, *Toplu Diyaloglar I* (Ankara: Eos Yayınevi, 2007), 217.

³³ Platon, *Büyük Hippias, Theages*, çev. Furkan Akdemir. (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 412.

³⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a*, 115-118.; Harold Cherniss, *İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf (İdealar Kuramı Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)*, çev. Ahmet Cevzici. (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 42.; Mason, *Plato*, 29.

tüm dine uygun eylemleri (birçok farklı örnekler olarak) dine uygun yapan neden onlarda “dindarlığın” (tümel olarak) bulunmasıdır.³⁵ Sembolik biçimde ifade edilirse; X’lerin her birinin X-lik özelliği göstermesinin sebebi onlarda X-liğin “bulunmasıdır”.³⁶

3. Klasik yorum için, erdemlerin bir tümel olarak ele alınması, onların aynı zamanda, tikellerin sahip olduğu niteliklerin de “sebebi olarak”, Sokrates tarafından, göz önünde tutulduğunu da göstermektedir. Bu durumda, Sokratik erdemler, aynı zamanda ontolojik neden hüviyeti de kazanır. Sembolik biçimde ifade edilirse; ‘P-lik’, S’deki mevcudiyeti sebebiyle, S’yi P yapıyor ise, S’nin P’liğinden ‘P-lik’ sorumludur. “Dine uygun eylemleri dine uygun yapan neden “dindarlık”tır.” biçiminde somutlaştırıldığında, Sokratik nitelikler, ontolojik bir düzleme yerleştirilmesi ve böyle bir işlev gördüğünün düşünülmesi usa uygun gözükmektedir.³⁷ Yeri gelmişken realist yorumun önemle üzerinde durduğu bir noktanın da altını çizmekte yarar vardır. Realist yoruma göre buradaki tümeller, orta dönem diyaloglarında olduğu gibi aşkın gerçekliğe sahip olarak, Sokrates/Platon tarafından ele alınmamıştır. Bu nedenle içkin tümel olmak bakımından bir “neden” olarak düşünülmelidir. Başka bir deyişle tümellerin, özlerin Sokratik düşünce için anlamı, onların, eylemlerin “içinde”, “içkin” bir tarzda “mevcut” olduğudur. Sokratik diyaloglarda henüz ontolojik kabullerin, işaretlerin ötesinde bir ontolojik tartışma ya da temellendirme yer almadığı için tümellerin metafiziksel statüsüne değinilmemiştir. Netice olarak realist yorumcuların Sokratik nitelikleri, içkin bir tarzda düşündüğünü belirtmek daha yerinde olacaktır.³⁸

4. Ontolojik realist yorum açısından, Sokratik niteliklerin ontolojik karakterde olduğunun işaretlerinin verildiği diğer bir nokta; Sokrates’in nitelikleri, erdemleri, kendi özlerinin mutlak taşıyıcısı olarak göstermesidir. Diğer bir deyişle, her bir etik tümel, ifade ettikleri niteliğin tam olarak yüklenicisi, taşıyıcısı konumundadır. Bu ontolojik bağlamda ‘kendi kendine yüklem olma’, ‘kendine-yüklem olma’, ‘kendine uygulama’ şeklinde ifadelendirilmektedir. Sembolik olarak “B yüklemi, gösterdiği B-lik tümeline uygulanır.” ya da “B-lik B özelliğini yüklenir.” şeklinde ifade edilebilir.³⁹ Protagoras diyalogunda, yukarıda ifade edildiği gibi dindarlığın ve ölçülülüğün bir şey olduğu konusunda kesin bir uzlaşmaya varıldıktan sonra “dindarlığın kendisi dindar olmasaydı” biçimde dindarlığın “kendine yüklem” olduğu anlatılmak istenir. Realist yorumcuların gözünde, burada, erdemlerin kendine yüklem özelliği taşıması, iki ontolojik sonucu beraberinde getirir. Bunlardan ilki, Sokrates için “dindarlığın kendisinin dindar olmasının”, dine uygun olan örneklerin dine uygun olabilmesini mümkün kılması, böylece onların ontolojik nedeni olabilmeye haiz, yeterlilikte olduğunun ortaya çıkması; diğeri ise Sokrates’in dindarlık, ölçülülük gibi erdemleri yalnızca epistemolojik boyutta düşünmediğinin ortaya çıkmasıdır. Realist yorumun iddiasına göre eğer Sokrates, nitelikleri pür epistemolojik dü-

³⁵ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 84-5. Benzer bir akıl yürütme ile, *Lakhes* diyalogunda Sokrates, “Cesaret nedir?” sorusunu gündemine alır ve düşmana, yoksulluğa, hastalığa karşı yiğitçe karşı koymak, çeşitli tehlikelere karşı koymak, tutkularına gem vurmamak, acılara karşı dirençli olmak gibi, cesurca eylemleri, ‘cesaret’ örneği olarak ifade eder. Ancak Sokrates’in asıl üzerinde durduğu nokta, yukarıda ifade edilen cesaret örneklerinin, yani cesur eylemlerin “cesaret” adı altında birleştirilebilmesini sağlayan şeyin ne olduğudur. Tüm bu cesaret örneklerini bir araya getirmemize sebep olan ortak yönün ne olduğu Sokrates’in asıl problemi. Sokrates için tüm bu tikel durumlar da kendisiyle “aynı”, “özdeş” kalan “tek” bir şey mevcuttur. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, 230-235.

³⁶ Allan Silverman, *The Dialectic of Essence a Study of Plato’s Metaphysics* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 32-35.

³⁷ I. M. Crombie, *An Examination of Plato’s Doctrines II. Plato on Knowledge and Reality* (New York: Routledge Publishing, 2013), 254-257.

³⁸ Ross, *Plato’s Theory of Ideas*, 29.

³⁹ Anthony Kenney, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 237.; Teo Grünberg ve David Grünberg, *Metafizik* (Ankara: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013), 36-38.

zlemde ele almış olsaydı, dindarlığın dindar olması yalnızca bir totolojiden ileri gitmeyen bir ifade olurdu ve Sokrates'in burada konuyu ısrarla ifade etmiş olması anlamsızlaşır. Aksine, realist yoruma göre, Sokrates burada, kavramsal ya da dilsel düzlemin ötesinde ontolojik olarak neden oluşturabilecek "tümelin" taşıması gereken özelliğe, dikkat çekmek istemiştir. Bu bakımdan, kendine yüklem olma totolojik bir ifadeyi değil ontolojik bakımdan "ayrıcılık" bir konumda olan bir şeyin yüklendiği özelliği imler.⁴⁰

5. Belki de realist yorumun karşılaştırma açısından bu pasajlardan çıkardığı en önemli sonuç; bilginin kaynağının, Sokrates tarafından, ifade edilmiş olan içkin tümeller olarak kabul edildiğini ifade etmeleridir. Realist yoruma göre, Sokrates için bilgi, ancak tümellerin bilgisidir. Çünkü tek tek örneklerin hiçbiri özü ifade etmediği için bilginin tek mümkün kaynağı tümellerden başka bir şey değildir. Realistlerin gözünde Sokrates, "çokluktaki birliği" zihinsel ya da dilsel bir fonksiyon olarak görmez, aksine, zihnin ya da aklın bu birlik verme işlevini mümkün hale getirenin, örneklerde mevcut olan "birlikler" olarak tümeller olduğunu düşünür. Diğer bir deyişle, bir tümel, zihinsel bir yaratım ya da meydana getirme olarak değil, zihnin bir gerçekliği keşfi olarak Sokrates tarafından ele alınır. Yine bu tümeller bilginin de sabit dayanağını oluştururlar. Örneğin; tüm dindar eylemlerde "dindarlık" (bir tümel, öz olarak) kendisiyle özdeş ve sabit kalmamış olsaydı "dindarlığın" bilgisi ve dine uygun eylemlerin dine uygun olduğunun bilgisi de söz konusu olmayacaktı.⁴¹

6. Bu pasajlar dışında realist yorumun Sokratik diyalogları ontolojik bağlam içinde düşünmeleri sağlayan bir diğer önemli neden; *Lysis* diyalogunda ideal gerçeklik olarak görülen "gerçek dostluk" erdemidir. Ontolojik realist yoruma göre, diyalogdaki gerçek dostluk ifadesi, dostluk ideası ile onun örnekleri arasındaki asıl-kopya ilişkisine işaret eder. Esasında daha sonra iyi ideası bağlamında ayrıntılı olarak ele alınacak olan "kendisi için istenen"-"başka bir şey için istenen" karşıtlığı burada dostluk erdemi doğrultusunda gündeme gelir. Realist yorumcular için Sokrates/Platon burada ideal dostluk ile kopya-dostluk arasında bir ayrıma gitmiştir. İdeal dostluk, diğer bir deyişle dostluğun kendisi, "kendisi için istenen" konumunda iken, dostluk örnekleri, "başkası için/başka bir şey için istenen" (ideal dostluk için araç) konumundadır. Bu bakımdan araçsal dostluklar ya da dostluk türleri başka bir şey için istenen olmak bakımından "gerçek, ideal dostluğun kopyaları" konumdadırlar. Bu dostluk bağlamında ele alınan ideal-kopya ilişkisi, realist yorum tarafından, Platon'un daha sonra gerçek bir varoluşa sahip olmaları nedeniyle tikellerden ayrı olarak düşüneneceği idealar fikrini önceler.⁴²

Realist yorumun önemli ölçüde uzlaşısı ile⁴³ Sokratik diyaloglar ile orta dönem diyalogları arasında geçiş ya da köprü oluşturduğunu düşündükleri diyaloglardan birisi, *Büyük Hippias* diyalogudur. Bu diyalogundaki tezler, realist yorumun, Sokratik diyaloglara dair temel görüşlerinin hemen hemen hepsini ihtiva etmektedir.

⁴⁰ Silverman, *The Dialectic of Essence a Study of Plato's Metaphysics*, 32-35.

⁴¹ Guthrie, *A History of Greek Philosophy Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*, 114-121.

⁴² Platon, *Lysis*, çev. Nihal Petek Boyacı. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 73-73.; Guthrie, *A History of Greek Philosophy Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*, 150-153.

⁴³ "Önemli ölçüde uzlaşısı ile" ifadesinin kullanılmasını sebebi; diyalogun otantikliği üzerine tartışmalar sebebiyledir. Çalışmanın kapsamını aşacağı için göz ardı edilebilir. Ancak şunu belirtmekte yarar var, realist yorum için, her ne kadar otantikliği problemli olsa bile, barındırdığı tezler bakımından Platon'un olmasa bile "Platoncu" bir diyalog olduğu kesindir. Aynı zamanda realist yorumun referansta bulunduğu önemli pasajları ihtiva ettiği için dikkate alınması zorunludur. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*, 175-177.

Bu diyalogun merkezi konusu, belki de, Platon tarafından en çok idea örneği olarak kullanılan güzellik ideasıdır.⁴⁴ Sokratik diyaloglarda daha çok etik bağlamda ele alınmış tümellere yönelik tüm tezler, bu kez, güzellik ideası, tümeli üzerinden tekrarlanır. Realist yoruma göre buradaki ifadeler tümüyle kendi ontolojik perspektiflerinin doğruluğunu ispatlar niteliktedir.

1. 'Güzellik' gerçek bir şeydir.
2. 'Güzellik' gerçek olduğu için "güzel" niteliğini taşıyabilir. Diğer bir ifade ile, 'güzellik' kendine yüklem olma özelliği gösterir.
3. Güzel şeyleri güzel yapan 'güzelliktir'. 'Güzellik' olmasaydı güzel şeyler güzel olamazdı.
4. 'Güzellik' güzel olduğu ve başka hiçbir şey olmadığı için güzel şeylerden başkadır. Örneğin, 'güzellik' her zaman güzel iken, güzelliği bir örneği olan Helen, 'güzelliğin' yanında başka niteliklere de sahiptir. Çünkü Helen tanrılara nazaran güzel olmadığı için 'çirkinlik' niteliğini de gösterir. Bu nedenle, 'güzellik', yalnızca güzel olmak bakımından, güzel "şeylerden" başkadır.
5. Dördüncü maddenin sonucu olarak 'güzelliğin kendisi' her zaman ve herkes için güzeldir. Çünkü başka bir forma giremez.
6. Güzel şeyleri güzel yapan şey 'güzelliğin' onlara katılması ya da eklenmesidir. (İçkin bir perspektifte kalınarak "neden" anlamında)⁴⁵

Realist yorumcular açısından Platon'un burada ifade edilen tezleri, orta ve geç dönem diyaloglarında büyük oranda korunarak genişletilir ve aynı zamanda bu tezlerden doğan problemlere çözümler getirilmeye çalışılır.

2. Sokratik Diyalogların Anti-Realist Yorumu

Aynı diyalog öbeğinin anti-realist yorumuna gelindiğinde, ilk ve önemli farklılık, Sokratik diyalogları epistemolojik ve idealist karakterde olduğunu ileri sürmesidir. Bu nedenle anti-realist yorumun, realist yoruma ilk eleştirisi ve böylece kendi görüşleri için ilk tezleri şu şekildedir; Sokratik soruşturmaların hedefi ve inceleme alanı bilinçten bağımsız kendinde gerçeklikler değil bizzat bilincin kendi bilme faaliyetidir. Bu iddia, tüm realist yorumun, Sokratik diyalogları yorumlarken kendisine temel kabul ettiği ilkenin reddi anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, Sokratik diyalogların varlık-düşünce, özne-nesne, dil-dünya ilişkisi bağlamında düşüncenin, öznenin, dilin kendi "dışında", "ötesinde", "bağımsız" ontolojik gerçekliğe yöneldiği iddiası yanlıştır. Aksine, Sokratik soruşturmaların, diyalogların, kendisine amaç ve konu edindiği nokta, "düşüncenin kendisi", "bilincin bilme faaliyeti", "bilginin kendisi"dir. Bu nedenle Sokratik soruşturmalar, epistemolojik ve idealist bir faaliyet olarak düşünülmüştür. Bu doğrultuda, anti-realist yoruma göre Sokratik diyalogların reddettiği ilk iddia, realist yorumun düşündüğünün tam aksine, 'objektif gerçeklik'⁴⁶ ya da 'verili olduğu ka-

⁴⁴ Anders Wedberg, *İdealar Kuramı (İdealar Kuramı, Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)*, çev. Ahmet Cevizci. (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 85.

⁴⁵ Platon, *Büyük Hippias, Theages*, çev. Furkan Akdemir. (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 35-44.; Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 16-17.; Guthrie, *A History of Greek Philosophy Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*, 188-191.

⁴⁶ Bu noktada önemli bir uyarıya yer verilmesinde fayda vardır. Anti-realist yorum grubu açısından da Platon'un ideaları objektif gerçeklik konumunda düşünülmüştür. Ancak anti-realist yorumun buradaki objektif gerçeklik görüşü, ideaların nesnel özler olarak ya da tözler olarak nesnelliği değil, ideaların tek tek bireylerin düşüncelerinden bağımsız düşünsel objektifiteye sahip olması anlamındadır. Diğer bir ifade ile, onlar açısından, ideaların objektif gerçekliği düşüncenin kapsamı içinde değerlendirilir ve bu nedenle ideaların gerçekliği varoluşsal (existence) bir objektivite ihtiva etmez. Lotze, *Logic in Three Books of Thought of Investigation and of Knowledge*, 436-440.

bul edilen⁴⁷ her şeydir. Bu bağlam içinde Sokratik düşüncenin “verili gerçekliğe” yaklaşımı dogmatik⁴⁸ değil eleştireldir. Eleştireldir; çünkü böyle bir gerçekliği peşinen kabul etmez. Aksine, kendi soruşturma sahası içine alır. Böylece anti-realist yorum açısından ilk ve en temel farklılık, Sokratik soruşturmaların ontolojik realist böylece dogmatik bir yaklaşım değil epistemolojik anti-realist/idealist böylece eleştirel bir yaklaşım sergilediğidir.⁴⁹

Bu doğrultuda anti-realist yaklaşıma göre Sokratik soruşturmaların yöneldiği konu, “tümeller” ya da “etik özsel gerçeklikler” ve onların “doğalarının” tanım aracılığıyla araştırılması değildir. Hatırlanacağı gibi realist yorumun Sokratik diyaloglara dair görüşlerinin ana eksenini oluşturan fikirler, Aristoteles’in şahitliğinden ilham almıştır. Anti-realist yorum bu nedenden dolayı, Aristoteles’in şahitliğinin Sokratik soruşturmanın doğasının yanlış anlaşılmasına sebebiyet verdiği gerekçesiyle asıl dikkate alınması gerekenin “Platon’un şahitliği” olması gerektiğini iddia eder.⁵⁰ Bu şahitlik doğrultusunda anti-realist yorum için Sokratik soruşturmaların teorik arka planı ve teorik felsefeye katkısı, Aristoteles’in “Metafizik” (olarak isimlendirilmiş) eserinde yer verdiği tümevarım, tanım ve tanımın yöneldiği tümel gerçeklikler değildir.⁵¹ Bunun yerine anti-realist yorum için Sokratik soruşturmaların asıl katkısı epistemolojik düzlemdeki şu iki konu ya da tezdır:

1. Bilgide, henüz etik kavramlar ile sınırlı kalınmış olsa da, biçim-içerik ayrımının ortaya konulması, böylece felsefenin asıl konusunun bilginin içeriği değil formal koşulları olarak belirlenmesidir. (Realist yorumun tümel gerçekliğe yaptığı atfa karşılık düşünülmelidir)⁵²

2. Tümdengelim metoduna dayalı apriori bir bilim sisteminin, yine etik sınırlar içinde, imkanının soruşturulmasıdır. (Benzer bir biçimde realist yorumun tümevarıma ve tanıma yaptığı atfa karşılık olarak düşünülmelidir.)⁵³

Anti-realist yorumun, bu doğrultuda, Sokratik düşüncenin kalbinde yer aldığını düşündüğü diyalog, *Kharmides* diyalogudur. Çünkü bu diyalogda, bilgide “biçim-içerik” ayrımını doğuracak temel tez yer aldığı gibi, “Kendini bil!” düsturu doğrultusunda kendinin bilgisinin/biliminin özel yapısı da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece anti-realist yoruma göre *Kharmides* diyalogu, bir yönüyle kendine dönme çağrısı doğrultusunda idealizmin başlangıcı olarak; diğer yönüyle bilginin kendisine yönelmesi yoluyla epistemolojik bakış açısının öncüsü olarak düşünülmüştür. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki anti-realist yoruma göre tüm Sokratik soruşturmalar, etik problemler üzerine eğilir, ancak, konunun epistemolojik arka planının sezdirilmediği hiçbir soruşturma söz konusu değildir. Çünkü tüm erdemler, esasında, bilgiden başka bir şey değildir. Bu diyalogda da bu gelenek bozulmaz ancak bu diyalogu farklı kılan ve anti-realist yorumun dikka-

⁴⁷ Önceden özsel bir doğaya sahip olarak kabul edilen her şey. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 114.

⁴⁸ Epistemoloji sınırları içinde ifade edilmiş bir kavramdır. Anti-realist yorum için bu ifade, “bilginin nesnesinin” bilinçten bağımsız biçimde mevcut olduğunu, apriori kabul etmektir.

⁴⁹ Natorp, “Plato’s Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 54-55.; J. A. Stewart, *Plato’s Doctrine of Ideas* (London: Publisher to The University of Oxford, 1909), 16-23.; A. E. Taylor, *Platon Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. Cengiz İskender Özkan. (Ankara: Fol Kitap, 2020), 36-37.

⁵⁰ Esasında yalnızca Sokratik soruşturmaların değil, Platon’un tümüyle yanlış anlaşılmasının başlıca müsebbibi anti-realist yorumcuların nezdinde Aristoteles’tir. K. Vorlander’in şu cümleleri konuyu özetler niteliktedir. “Fakat buna göre, (Aristoteles) üstadının (Platon’un) teorisini, en ince ve samimi yanına nüfuz ederek anlamayı başaramamıştır”. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 142.

⁵¹ A. E. Taylor, *Sokrates İroni, İnfaz ve Etik*, çev. Mukadder Erkan. (Ankara: Fol Kitap, 2020), 99.; Taylor, “Natorp, Plato’s Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 58.; Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 124-125.

⁵² Taylor, *Sokrates İroni, İnfaz ve Etik*, 108.; Natorp, “Plato’s Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 58-59.

⁵³ Bu düşünce doğrultusunda, anti-realist yorum açısından, Sokratik etik de ‘etik özcülüğün’ ya da ‘etik realizmin’ değil, aksine, ‘rasyonel ve formalist etiğin’ ilk örneği olarak düşünülmelidir. Taylor, *Sokrates İroni, İnfaz ve Etik*, 108.; Natorp, “Plato’s Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 65-66, 72.

tinin diyaloga yoğunlaşmasını sağlayan hususiyet, ilk kez bu diyalog ile açık bir biçimde etik bir problemin arka planında yer alan epistemolojik altyapının kendisinin konu edinilmesidir. Eş deyişle, epistemoloji denilebilecek bir bilimin varlığı konu edinilir.⁵⁴ Bu doğrultuda “öz-denetim” erdeminin neliğinin araştırılması ile başlayan diyalog, öz-denetimin ancak kendinin bilgisi üzerine yapılacak bir incelemeyle kavranabileceği düşüncesi ile bu yöne evrilir. Bu noktadan itibaren diyalog, etik karakterini büyük oranda bir kenara bırakarak “kendinin bilgisinin” ne olduğunun soruşturulmasına döner.⁵⁵ Anti-realist yorum açısından, *Khar-mides* diyalogunun tam anlamıyla devrimsel bir nitelik kazanması ise bu noktadan itibaren başlar. Çünkü “kendinin bilgisi ya da öz-bilinç”, bir bilgi türü olarak ele alınır ve ancak daha da özel olarak, “kendinin bilgisi” gibi bir bilgi türünün, “diğer bilgi türlerinden” farkı kavranılmaya çalışılır. Bu ise, konuyu, bilginin kendisinin konu edinilip edinilemeyeceği tartışmasına taşır. Diğer bir deyişle, bilginin bilgisini ele alabilecek olan ya da bilimlerin bilimi olabilecek olan bir disiplinin mümkün olup olmadığı tartışması gündeme gelir. Bu doğrultuda Sokratik düşünce açısından böyle bir bilim ya da bilgi, diğer bilgi ya da bilim türlerinden önemli bir farklılığı barındırması gerekir. Tüm duyusal bilgilerin ya da empirik bilimlerin yöneldiği özel bir konu ya da nesne söz konusudur. Örneğin; görme gördüğü şeye (renge), duyma duyduğu şeye (sese), arzulama arzuladığı şeye (arzu nesnesine) yöneliktir ya da bilimler/zanaatlar göz önünde tutulduğunda tıp sağlık bilgisini, mimarlık yapı yapma bilgisini kendine konu edinir. Ancak söz konusu olan bu bilim, ‘bilimin bilimi’, ‘bilginin bilgisi’ olma biçiminde ‘tuhaf’ bir özellik gösterdiği için, diğer bilgi türlerinden ya da bilimlerden farklı olarak konusunu yine kendisi oluşturur. Diğer bir deyişle, bu bilim kendisi dışında bir konuya değil, bizzat kendisine yönelir. Bu noktadan itibaren anti-realist yorum, Sokratik düşüncenin bilgide biçim-içerik ayrımını zımni olarak ortaya koyduğunu düşünür. Çünkü, Sokrates tarafından içerikli ve deneysel bilgilerin/bilimlerin dışında bilginin kendisine yönelebilecek bir bilimin/bilginin olabileceği gösterildiği için, içerikli bilginin dışında, bilginin kendisini kendi inceleme alanına alabilecek olan bir üst bilgi burada kabul edilir.⁵⁶ Bu ise anti-realist yorumcular için, bilginin formal koşullarını ortaya koyan formal, biçimsel bilgidan başkası değildir.⁵⁷ Diğer bir deyişle, anti-realist yoruma göre Sokratik düşünce, bilginin bilgisini ele alan bir bilgi ya da

⁵⁴ A. E. Taylor, *Plato The Man and His Work* (London: Methuen & Co. Ltd, 1955), 54-56.; C. Ritter, *The Essence of Plato's Philosophy*, trans. Adam Altes. (New York: The Dial Press, 1933), 45-46.

⁵⁵ Diyalogun 164e ile başlayan ve sonuna kadar süren pasajlarında tartışma yer buluyor olsa bile bilhassa 166e-170c arasındaki pasajlar, anti-realist yorumun dikkatin yoğunlaşması gerektiğini düşündüğü pasajlardır.

⁵⁶ Bir “elmanın bilgisine”, elmanın duyular üzerine yaptığı etki neticesinde ulaşılabilir. Burada refleksif bir bilgiye ihtiyaç söz konusu değildir. Bilgi dışarıdan içeriye ya da içeriden dışarıya doğru bir ikilik içinde düşünülebilir. Ancak “kendinin bilgisi” sürecinde elmanın bilgisi gibi dışsal bir şeye yönelinemeyeceği için (bilincin yönelebileceği elma gibi dışsal bir “kendini bil çağrısı” olmadığı için) tüm bilme süreci bir daire gibi başlangıcını ve sonunu kendi içinde taşır. Böylece ikilik ortadan kalkar. Ancak sorun şu ki eğer bilgi bilen ile bilinen arasında bir karşılıklı ilişki ise, “kendinin bilgisi”nde bilmek isteyen de bilinmek istenen de aynı şey olduğu için, böyle bir karşılık ilişki söz konusu olamaz ve bu nedenle böyle bir bilgi türü mümkün olmaması gerekir. Anti-realist yoruma göre, Sokrates, bu noktada, önemli bir epistemolojik ayrımın söz konusu olması gerektiğinin farkına varır. Eğer aynı şeyin kendi kendisinin içinde bu karşılıklı ilişkiyi sağlayacak koşullar var ise, bu paradokstan çıkılabilir. Anti-realist yoruma göre Sokrates için bilgi; kendinde, formal yani kurucu, oluşturucu bilgiler ile içeriksel bilgileri aynı anda barındırdığı için, bilginin bilgisi ya da bilimlerin bilimi mümkün hale gelir. Bilginin formal koşulları yine kendisindeki içerikli bilgiyi inceleyebilir bir konuma erişir. Buna benzer bir paradoks Menon diyalogunda, bilginin araştırılmasının mümkün olup olmadığı konusunda da tekrar gündeme gelecek, orada da Sokratik düşünce anti-realist yoruma göre, bilgide yine katmanlı bir yapı olduğunu göstererek, paradokstan kurtulma yoluna gidecektir. Bu iki bilgi türü formal ve içeriksel bilgilerdir. Bilinç açısından da aynı durum geçerlidir. Bilinç aynı zamanda kendisinin bilincinde olabilmesi için, onun bir öz-bilince sahip olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu durumda öz-bilincin olması sebebiyle, aynı bilinç hem özne hem de nesne konumunda olabilir. Karşılıklı ilişki, kendinde öz-bilinç gibi “üst” bir bilincin bulunması sayesinde sağlanabilir. Bu konunun ayrıntılarına değinilmesi çalışmanın kapsamını aşacağı için bu şekilde bırakılması yerinde olacaktır. Çalışmanın kapsamı gözetildiğinde önemli olan nokta, anti-realist yorumun, Sokratik düşüncenin epistemolojik ve idealist eğilimler gösterdiğini kanıtlamak için ifade edilen benzer akıl yürütme süreçlerinin Sokrates tarafından yapıldığını ileri sürmeleridir.

⁵⁷ Özellikle bilgide biçim-içerik ayrımını desteklediği düşünülen diyalogdaki şu ifadeye dikkat edilmelidir; “Dolayısıyla bilgelik ve bilge olmak, neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmek değil, görünüşe bakılırsa ancak bildiğini ve bilmediği bilmektir”. (170d)

bilim türünün kendi kendisini konu edinebilmesine imkân tanıyan bir formal bilgi varsayar. Bu formal bilgi sayesinde bir bilgi türü kendi kendini konu edinebilir. Böylece bilgide, biçim-içerik ayrımı Sokratik/Platoncu düşüncede ortaya konulmuş olur.⁵⁸

Anti-realist yorum için, realist yorumun Sokratik soruşturmalarda tümel-tikel ontolojik ayrımı olarak yorumladığı pasajların gerçek konusu, işte bilgideki bu biçim-içerik ayrımıdır. Hatırlanacağı gibi realist yoruma göre, örneğin; “cesaretin kendisi”⁵⁹ ile cesaretin örnekleri olarak “cesur eylemler” ontolojik bakımdan, farklılık göstermekteydi. Bu farklılığın temeli, tüm cesur eylemlerin “cesur niteliğini” kazanabilmesi, cesaretin kendisinin onlardaki mevcudiyeti ile sağlanırken; ‘cesaretin kendisi’ özsel olarak cesaret niteliğine sahip olması nedeniyle “cesur niteliğini” kendi kendinde taşımasıydı. Ancak anti-realist yoruma göre, aynı örnek üzerinden ifade edilir ise, cesaretin kendisi; tümel gerçeklik değil, kavramsal birlik iken, cesaretin örnekleri; tikeller ya da duyulur şeyler değil, duyuşsal veriler, bilgilerdir. Bu nedenle, buradaki tümel-tikel ayrımı, aslında, ‘biçimsel bilgi ya da kavramsal birlikler’ ile ‘içeriksel bilgi ya da duyuşsal çokluklar’ arasındaki epistemolojik ayrımdan başka bir şey değildir. Böylece Sokratik diyalogların anti-realist yorumu, Sokratik soruşturmaların ana konusunun tümeller ya da özsel gerçeklikler değil “formal, biçimsel bilgi” olduğunu ifade eder. Anti-realist yorum bu doğrultuda, Platon için/Sokratik düşünce için sayısız örnekleri “ortak” bir başlık altına toplayanın ya da çeşitli değişen koşullarda “aynı” kalanın, tümel gerçeklikler değil, formal ya da kavramsal birlikler olduğunu ileri sürer.⁶⁰

Aynı doğrultuda realist yoruma göre, tümellerin tikellerin nedeni olması durumu tümellerin tikelerde içkin bir şekilde bulunması olarak ele alınmış örneğin; cesur eylemleri cesur yapan şeyin cesaretin kendisinin onlarda bulunması, mevcut olması olarak belirlenmişti. Bunun sonucu olarak tümeller, tikellerin ontolojik nedeni konumda düşünülmüştü. Anti-realist yoruma gelindiğinde, burada Sokratik araştırmaların ontolojik değil epistemolojik neden düşüncesine yer verdiği kabul edilmiştir. Kavramsal birlikler (cesaretin kendisi gibi) durumlar çokluğunun (cesaret örnekleri gibi) belirsizliğini bir birlik altında toplayarak onlara belirlenim, nitelik kazandırmıştır. Bu belirlenimler olmadan önce çeşitli cesaret örnekleri, “cesaret örneği” sıfatına, belirlenimine sahip olma vasfını kazanmamışlardır.⁶¹

Anti-realist yorumu, realist yoruma göre farklı kılan belki de en temel tez, daha sonra Platoncu düşüncenin saf bilimler sistemine öncülük edecek olan saf etik bilimi düşüncesinin, Sokratik diyaloglarda, mevcut olduğu düşüncesidir. Anti-realist yoruma göre Sokratik soruşturmaların hedefi; “rasyonel”, “formal”, “saf”, “apriori” ve “dedüktif” niteliklerde bir (etik) bilim⁶² (mantık, metot, sistem, epistemoloji)⁶³ inşasını talep etmek ve mümkün olduğunca ölçütlerini ortaya koymaktır. Realist yorum göz önüne alındığında, Sokratik diyalogların, bilimsel sistem geliştirme niyeti olarak düşünülmeleri söz konusu değildir.⁶⁴ Ancak anti-realist

Platon, *Toplu Diyaloglar I*, 319.

⁵⁸ Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas*, 20-22.; Natorp, “Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 69-73.

⁵⁹ Dindarlığın kendisi, adaletin kendisi, güzelliğin kendisi vb.

⁶⁰ Natorp, “Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 60-73.; Ritter, *The Essence of Plato's Philosophy*, 100-101.; Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, çev. Milay Köktürk. (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 84.

⁶¹ Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas*, 22-23.; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, 84.

⁶² “Dedüktif bilim” ifadesi, Aristoteles'in endüktif akıl yürütmenin kurucularından biri olarak Sokrates'i lanse ettiği düşünüldüğünde, anti-realist yorumun yine Aristoteles ve onun etkisinde olan realist yoruma bir eleştirisi olarak düşünülebilir.

⁶³ Anti-realist yorumcular açısından tümüyle aynı şeye referansta bulunmak için kullanılır.

⁶⁴ Cornford'tan şu alıntıya yer vermek yorum farklılığının boyutlarını göz önüne sermek açısından yerinde olacaktır. “İdealar kuramı kimi zaman sanki Platon şimdi “bilim” dediğimiz şeyin kuramsal gerekçesini keşfetmek için kurduğu bir şeymiş gibi

yorum, tam aksi istikamette, Sokratik diyalogların ve soruşturmaların başlıca amacını sistematik bir etik biliminin imkanını ortaya koymak olarak düşünür. Bilgide yapılan biçim-içerik ayrımının asıl amacı da bu noktada netleşir. İçeriksel bir bilgi (erdemlerin çeşitli koşullardaki örnekleri gibi) ancak “biçimsel koşullar”, “sistematik bir (etik) biliminin imkânı olan formal koşullar” doğrultusunda anlamlı hale gelebilir. Cesaret, ölçülülük, dindarlık, adalet vb. tüm erdemler, ancak bütünlüklü bir etik sistem içinde anlamlı hale gelebilir. Böyle bir etik sistemin ön koşulu, içerikten arındırılmış formal bilgilerin sistematik bütünlüğünün sağlanması ile mümkün hale gelir. Anti-ortodoks yorum için, Sokratik diyalogların tümüyle epistemolojik karakterde olduğunun en net ifadesi budur. Her şey epistemolojik (bilimsel, mantıksal, metodolojik, transendental) sistem içinde anlamını bulur. Esasında bu, daha sonra ayrıntıları ile ifade edileceği gibi, Menon diyalogu ile başlayan süreçte bilimsel, metodolojik, epistemolojik bakış açısının gerçekliğin asıl “kurucusu” olduğu düşüncesinin, etik bağlam içinde sınırlı tutularak, Sokratik diyaloglarda ortaya konulmasıdır. Bu bilimsel bakış açısı aynı zamanda daha sonra Platon’un geliştireceği idealar teorisinin tohumlarını içinde taşır. Çünkü anti-realist yoruma göre idealar teorisi de esasında böyle bir bilimlerin sisteminin ifadesinden başka bir şey değildir.⁶⁵

Anti-realist yorum bu doğrultuda Sokratik diyalogların realistler tarafından merkezi inceleme alanı olarak belirlediği tanım probleminin, gerçekte, Sokratik diyalogların asıl amacı olmadığı sonucunu çıkarır. Diğer bir ifade ile, “X nedir?” sorunun tekrarlı ve ısrarlı bir biçimde sorulması ve bu soru üzerinden bir tanım devşirme çabası, Sokratik çalışmanın karakterini yansıtmaz. Sokratik soruşturmalar için bu sorunun daima çözümsüz olarak bırakılmasının sebebi, tanımın daha doğru bir ifade ile kavramın (etik erdemler ile şimdilik sınırlı olarak) apriori dedüktif ‘iyi bilimi’nin ortaya konulmasından sonra açık ve seçik hale geleceğini göstermek içindir. Her etik kavram, anlamını, ancak iyinin sistematik bilimi içinde bulur. Bu nedenle anti-realist yoruma göre Sokratik düşünce, hiçbir vakit, tanım arayışı içinde bulunmamıştır. Soruşturmalar boyunca asıl gösterilmek istenen, sistematik etik bilimi inşa edilmeksizin, etik bir kavramın anlamının her daim keyfi, uzlaşımalsal böylece belirsiz kalacağıdır. Bu nedenle anti-realist yoruma göre realist yorumun tanımdan anladığı şey de (tümelin tanımı), tanımın yöneldiğini düşündükleri şey de (tümel gerçeklik), yanlıştır. Tüm Sokratik soruşturmalar süreci, epistemolojik idealist bir perspektifte ele alındığı vakit doğru anlamını bulabilir.⁶⁶

Anti-realist yorum kanadı için Sokratik diyalogların epistemolojik karakterini yansıtan en iyi örneklerden birisinin, “Erdem bilgidir.” tezinde gizli olduğu görülmektedir. Buna göre, erdemlerin birliği, Sokratik düşünce tarafından, bilgi temelinde sağlanır ancak burada söz konusu olan bilgi esasında özel bir bilgidir. Bu özel bilgi hakkındaki yorumlara geçmeden evvel şunu belirtmekte fayda vardır ki, Sokratik etik öğretinin ayrıntıları, çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak bu noktada çalışma açısından dikkate değer nokta, anti-realist yorumun Sokratik düşüncenin epistemolojik idealist bir karakterde olduğunun kanıtı olarak sunmuş olduğu özel bilgidir. Anti-realist yorum için, erdemlerin birliği probleminin çözümü olarak sunulan bu özel bilgi, apriori dedüktif etik sistemin en yüksek etik yasasının bilgisidir.⁶⁷ Bu saf etik yasa insanın tüm yapıp

görünür. Platon zamanında fizik, kimya, jeoloji, botanik vbg. bilimlerin, şimdi tasarlanmış ve kurulmuş olduğu üzere uzmanlaşmış heybetli doğa bilimleri dizinin hiçbirinin varlığından bahsedemeyeceğimiz gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Bu nedenle idealar kuramının amacı onlara bir “yöntembilim” temin etmek olamaz...Platon duyulur dünyayla ilgili herhangi bir bilim için bir temel arayışında değildi...”. Macdonald Francis Cornford, *Bilgiğin Başlangıcı Eski Yunan’da Felsefi Düşüncenin Kökleri*, çev. Şahin Filiz-Fatih Özeş. (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 67.

⁶⁵ Stewart, *Plato’s Doctrine of Ideas*, 16-23.; Natorp, “Plato’s Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 59-60.

⁶⁶ Natorp, “Plato’s Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 66-69.

⁶⁷ Anti-realist yoruma göre, bu saf etik yasa somut bir biçimde Sokratik soruşturmalarda ifade edilmemiştir. Ancak iyinin bilgisi tüm diğer erdemlerin birleştiği nokta olarak kabul edildiği için, bu saf pratik yasa talebi iyinin bilgisine dayalı olacağı açıktır.

etmeler alanının birliğini sağlayan, böylece pratik bilincin bütünlüğünü sağlayan, saf pratik yasadır. Diğer bir deyişle “Erdem bilgidir.” tezi⁶⁸ erdemlerin böyle bir özel bilgi (apriori bilgi) aracılığıyla birleştiği, kavramsal bütünlüğe sahip olduğu anlamına gelir. Ancak anti-realist yoruma göre burada önemli olan nokta, Sokratik etik soruşturmaların tek bir epistemolojik ilkeye duyulan ihtiyacı vaaz etmesidir.⁶⁹ Bu doğrultuda Sokratik düşüncenin epistemoloji temelli bir yaklaşım sergilediği onlara göre açıktır. Bu bakımdan realist yorumun düşündüğünün aksine Sokratik diyaloglar, ontolojik etik gerçekçiliğin ortaya konulmasından ziyade, rasyonel ve formal bir etik bilimi inşa etme biçimini, formunu, metodolojisini ortaya koymaya çalışmıştır. Her ne kadar bunu somutlaştırmamış olsa bile böyle bir bilimsel, epistemolojik sistem talebi, tüm diyaloglar boyunca varlığını hissettirmiştir.⁷⁰

Sonuç

Platon’un Sokratik diyaloglarda takındığı felsefi tavrın, yaklaşım tarzının ontolojik realist olduğunu iddia eden yorum grubuna göre Platon/Sokrates’in etik bağlam içindeki tanım soruşturmaları ontolojik gerçekçiliğin izlerini taşır. Buna göre Sokratik düşünce içinde erdemlerin, etik değerlerin objektif geçerliliği onların bağlı olduğu sabit, değişmez, mutlak, özsel etik gerçekliklere kısaca “içkin tümellere” bağlıdır. Diğer bir ifade ile bu etik özsel gerçeklikler tikellerdeki erdemlerin hem ontolojik bakımdan hem de epistemolojik bakımdan nedenidir. Bu doğrultuda içkin etik tümeller; kendinde, kendisiyle özdeş, tek biçimli, özsel gerçeklikler oldukları için ontolojik bakımdan ayrıcalıklı bir konumdadırlar. Onların bu ayrıcalıklı konumları, daha sonra Platon’un “ayrı” idealar görüşü için bir zemindir. Anti-realist yoruma göre ise Sokratik diyaloglarda örtük ya da açık hiçbir ontik referans ya da ontolojik tez söz konusu değildir. Aksine Sokratik diyaloglar tümüyle epistemolojik sınırlar içinde bir idealizm örneğidir. Bu nedenle Sokratik diyaloglara, Aristoteles’in şahitliği doğrultusunda değil, Platon’un şahitliği doğrultusunda yaklaşılmalı ve kendinde verili olarak kabul edilebilecek olan hiçbir gerçekliğin Sokratik düşünce içinde yerinin olmadığı tespit edilmelidir. Bu doğrultuda anti-realist yorum için Sokratik diyaloglar öncelikle “kendinin bilgisine” odaklanmış, kendini bilmeyi başat konu olarak ele almıştır. Ardından ise “kendini bil” maksimi temelinde erdemleri; saf, apriori, dedüktif, sistematik bir etik bilimi içinde anlama gayretine girişmiştir. Diğer bir ifade ile Sokratik düşüncede, her bir etik değer ya da erdem ancak iyinin ve kötünün en yüksek pratik ilkesi, yasaı sayesinde ve bir sistem içinde kavranmalı, anlaşılmalıdır. Özetle, Sokratik düşüncenin tüm mesajı, anti-realist yoruma göre, bu epistemoloji merkezli düşünce içinde anlaşılmalıdır. Bu minvalde realist yorumun Sokratik diyaloglarda yer aldığını düşündüğü “tümel-tikel karşıtlığı”, “özsel etik gerçekliklerin mevcudiyeti” gibi konular, anti-realist yoruma göre, bilgideki “biçim-içerik” ayrımından ve “duyusal çokluğun kavramsal birliklerde sentezinden” başka bir şey değildir.

Nihayetinde iki yorum grubunun yorumlarını ve temel tezlerini karşılaştırdığımız bu çalışmada, Sokratik diyalogların, klasik yorumlama biçiminin “ötesinde” bir yorumlama biçimi ile yorumlanabileceği gösterilmiştir. Makalenin başlıca hizmet ettiği ve katkı sağladığı noktanın bu olduğu söylenebilir.

Ancak iyinin bilgisi net bir biçimde Sokratik diyaloglar içinde sunulmadığı için (bu daha sonra Platon tarafından ortaya koyulacaktır) en yüksek iyi böylece en yüksek etik yasa belirsizdir.

⁶⁸ Cesaretin; neyden korkulup neyden korkulmayacağıının “bilgisine” sahip olunmasına dayanması, ölçülülüğün (öz-kontrolün); hangi konuda bireyin kendini kontrol altına alması hangi konuda almaması gerektiğinin “bilgisine” dayanması gibi.

⁶⁹ Taylor, *Sokrates İroni, İnfaz ve Etik*, 94.

⁷⁰ Natorp, “Plato’s Theory of Ideas An Introduction to Idealism,” 72-73.

Bu doğrultuda Sokratik diyalogların epistemolojik idealist yorumunun ontolojik realist yorumlama biçimine nazaran daha “doğru” bir yorumlama biçimi olduğu da ileri sürülebilir. Çünkü başta Sokratik diyaloglarda ancak örtük bir ontolojik tartışmanın yer aldığı ifade edilmesi bile, Sokratik diyaloglara ontolojik realist bir biçimde yaklaşmanın ve bu doğrultuda yorumlar yapmanın geçerliliğine gölge düşürür. Kanaatimizce hiçbir ontolojik tartışmanın yer almadığı ve tümüyle etik bağlam içinde yer alan Sokratik tartışmalar içinde, daha sonra Platon’un geliştireceği ileri sürülen ontolojik hatta metafiziksel iddiaların bulunduğu iddia etmek de bu minvalde pek mümkün gözükmemektedir. Diğer bir ifade ile Platon’un, ideaların “ayrılığı” görüşünün tohumlarını, bu diyalog grubu içinde attığını ileri sürmek, diyalogların içerikleri göz önüne alındığında oldukça güçtür.

Yine bu bağlamda, “cesaretin”, “dindarlığın”, “ölçülülüğün”, kendisiyle özdeş, tek biçimli olarak kabul edilmesi, Sokratik diyaloglar bağlamında, ontolojik neden hüviyeti gösteren bir varoluş kipinin mevcudiyetine işaret etmek için ifade edilmediği kanaatindeyiz. Aksine, ifade edilen kavramlara yönelik ortaya konulan bu nitelikler, anti-realist yorumcuların vurguladığı gibi, çeşitli etik kavramların ortak bir zeminde anlaşılabilirliğinin imkânı için mantıksal önkoşul olarak ileri sürülmektedir. Sokratik soruşturmanın buradaki vurgusu, ortak bir kavramsal çerçeve belirlenmediği takdirde bir problem hakkında sağlıklı bir soruşturmanın yürütülmesinin mümkün olamayacağı üzerinedir. Kısaca Sokratik diyaloglardaki kaygı, ontolojik bir temellendirme kaygısından ziyade kavramların sınırlarının doğru çizilmesi ile ilgilidir.

Bunun yanı sıra anti-realist yorumu tercih edilebilir kılan en temel karine ise Platon’un, bu kısa ve sonuçsuz diyaloglarda, daima iyinin ve kötünün bilgisine yaptığı örtük vurgudur. En yüksek pratik belirlenim olarak iyinin ve kötünün bilgisine sahip olunmaması durumunda hiçbir etik değer, erdem tam manasıyla anlaşılacağı iddiası, Sokratik diyaloglardaki asıl arayışın anti-realist yorumun ifade ettiği gibi formal, apriori bir pratik yasa olduğunu gösterir. Yine benzer bir bağlamda “Erdem bilgidir” tezinin de bu görüşü destekler nitelikte olduğu ileri sürülebilir.

Sonuç olarak her iki yorum grubunun yorumları gözetilerek, Sokratik diyalogların mahiyetine, amacına ve kapsamına yönelik yeni yorumların mümkün olduğu ya da mevcut yorumların geliştirilebileceği açıktır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Beiser, Frederick. *Hermann Cohen An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Bluck, R. S. *Plato’s Life and Thought with a translation of Seventh Letter*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1949.
- Bonazzi, Mauro. *Antiochus and Platonism (The Philosophy of Antiochus)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*. Çeviren: Milay Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Cengiz, Erdal. *Ahlaki Realizm (Felsefe Ansiklopedisi)*. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Platon (Fikir Mimarları Dizisi-30)*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cherniss, Harold. *İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf (İdealar Kuramı Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)*. Çeviren: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Collingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*. Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Cornford, Francis Macdonald. *Bilgeliliğin Başlangıcı Eski Yunan’da Felsefi Düşüncenin Kökleri*. Çeviren: Şahin

- Filiz-Fatih Özeş, İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Cornford, Francis Macdonald. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. Çeviren: A. M. Celal Şengör- Senem Onan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Crombie, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines II. Plato on Knowledge and Reality*. New York: Routledge Publishing, 2013.
- Descombes, Vincent. *Platonculuk*. Çeviren: Murat Erşen, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2020.
- Dunham, Jeremy, Iain Hamilton Grant ve Sean Watson. *Idealism The History of a Philosophy*. New York: Routledge, 2014.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi Homoros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfakitap, 2016.
- Grabowski, Francis A. *Plato, Metaphysics and the Forms*. New York: Continuum International Publishing Groups, 2008.
- Grünberg, Teo ve David Grünberg. *Metafizik*. Ankara: Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy, Platon: The Man and His Dialogues Earlier Period*. London: Cambridge University Press, 1975.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi III Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*. Çeviren: Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017.
- Hilâv, Selâhattin. *Diyalektik Düşünce Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
- Jones, W. T. *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe*. Çeviren: Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Lange, Frederick Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Lotze, Hermann. *Logic in Three Books of Thought of Investigation and of Knowledge*. Trans: Bernard Bosanquet, Oxford: Clarendon Press, 1884.
- Loux, J. Michael. *Metaphysics A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- Mason, S. Andrew. *Plato*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014.
- Natorp, Paul. *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*. Trans: Vasilis Politis, Sankt Augustin Germany: Academia Verlag, 2004.
- Orman, Enver. *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.
- Özlem, Doğan. *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Platon. *Büyük Hippias, Theages*. Çeviren: Furkan Akdemir, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Euthyphron*. Çeviren: Güvenç Şar, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Platon. *Lysis*. Çeviren: Nihal Petek Boyacı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Platon. *Toplu Diyaloglar I*. Ankara: Eos Yayınevi, 2007.
- Politis, Vasilis. "Anti-Realist Interpretations of Plato: Paul Natorp," *International Journal of Philosophical Studies* 9(1), (2001): 47-61.
- Ritter, C. *The Essence of Plato's Philosophy*. Trans: Adam Altes, New York: The Dial Press, 1933.
- Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. Clarendon Press, 1941.
- Rockmore, T. *Kant and Idealism*. London: Yale University Press, 2007.
- Ross, S. W. D. *Plato's Theory of Ideas*. London: Oxford University Press, 1951.
- Silverman, Allan. *The Dialectic of Essence a Study of Plato's Metaphysics*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Stewart, J. A. *Plato's Doctrine of Ideas*. London: Publisher to The University of Oxford, 1909.
- Taylor, A. E. *Plato The Man and His Work*. London: Methuen & Co. Ltd, 1955.
- Taylor, A. E. *Platon Bilgi, Ruh ve Devlet*. Çeviren: Cengiz İskender Özkan, Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Taylor, A. E. *Sokrates İroni, İnfaz ve Etik*. Çeviren: Mukadder Erkan, Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. Çeviren: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Wedberg, Anders. *İdealar Kuramı (İdealar Kuramı, Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)*. Çeviren: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.

Özgürlüğün Olanığı Olarak Yaratıcı Eylem: Schelling'in Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar'ı Üzerine Bir Analiz

Oya Esra Bektaş¹

ORCID: 0000-0002-0976-8759

DOI: 10.55256/TEMASA.1092995

Öz

Schelling'e göre Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kritisizm ile dogmatizm arasında çizemediği sınırlar ve bunun yarattığı belirsizlik, yeni bir dogmatizmin ortaya çıkmasına neden olur. Bu yeni dogmatizmin temsilcileri, Kant'ın felsefesindeki boşluklardan yararlanarak kendi Tanrı temsillerini haklı çıkarmaya çalışırlar. Sözü edilen dogmatikler, teorik aklın bir tanrıyı bilme konusunda zayıf olduğunu ve Tanrı bilinecekse o zaman pratik aklın alanında kalınması gerektiğini iddia ederler. Bunun sonucu ise Tanrı'nın ahlaki bir varlık olarak düşünülmesidir. Ancak Schelling'e göre Tanrı, ahlaki varlık olarak ele alındığında özgürlüğünden yoksun kalır, çünkü o, ahlak yasasını kendi dışında bulur. Böyle bir tanrı varsayımı insan özgürlüğünün de önünde önemli bir engeldir, nitekim sonlunun sonsuz karşısındaki edilgenliğini talep eder. Schelling, özgürlüğü felsefesinin merkezine koymuş bir filozof olarak, mutlak olana ve insana özgürlüğünü yeniden kazandırma çabası içerisindedir. O da tıpkı Kant ve Kantçı dogmatistler gibi özgürlüğün ancak pratik akıl alanında olanaklı olduğunu göstermeye çalışır. Ancak onun pratik akıl alanı derken kast ettiği şey, dogmatizmin ve kritisizmin varsaydığı gibi ahlak değil estetikdir. Bu bağlamda erken dönem felsefesinin önemli eserlerinden biri olan *Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar*'da kritisizm ve dogmatizmin eleştirisinden yola çıkan Schelling, bu iki sistemin başlangıç noktaları yüzünden özgürlüğün özü olan sonludan sonsuza geçişi açıklayamadığını ileri sürer. Problemin yeni bir kritisizm sistemi ile çözülebileceğini iddia eden Schelling'e göre felsefe sonlu ile sonsuz arasındaki mücadeleden süredüğü bir savaş alanıdır ve dolayısıyla karşıtların mücadelesinden doğar. Bu mücadele yaratıcı eylem alanında gerçekleşir ki Schelling bu alanı, ahlak değil estetik olarak kurgulamakla felsefesine yeni bir boyut kazandırır.

Anahtar Kelimeler: Schelling, Dogmatizm, Kritisizm, Özgürlük, Estetik.

A Creative Action as the Possibility of Freedom: An Analysis on Schelling's *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*

Abstract

According to Schelling's point of view the borders that Kant could not draw between criticism and dogmatism in his *Critique of Pure Reason* cause a new dogmatism to emerge. The followers of this new dogmatism take advantage of the emptiness in Kant's philosophy and try to justify their own representation of God. The claims of these dogmatists which is considered the theoretical mind is weak in knowing a God and that if God is to be known, then one must remain in the domain of practical reason. The result is that God is thought of as a moral being. However, according to Schelling, when God is considered as a moral being, he is deprived of his freedom because he finds the moral law outside himself. The assumption of such a god is also an important obstacle to human freedom, because it demands the passivity of the finite in the face of the infinite. The freedom of both the absolute and human is the most important circumstance for Schelling. Just like Kant and the Kantian dogmatists, he tries to show that freedom is possible only in the field of practical reason. But what he refers to as the domain of practical reason is not morality as dogmatism and criticism assume, but aesthetics. In this context, Schelling criticizes criticism and dogmatism in his *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism* and argues that these two systems cannot explain the transition from the finite to the infinite, which is the essence of freedom because of their wrong starting points. He claims that the problem can be solved with a new system of criticism. In this new system, philosophy becomes reality on a battlefield where the struggle between the finite and the infinite continues. Schelling adds a new dimension to his philosophy by constructing this field not as morality but as aesthetics.

Key Words: Schelling, Dogmatism, Criticism, Freedom, Aesthetics.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. oyaesrabektaş@nevsehir.edu.tr

Giriş

Schelling'in erken dönem felsefesi, içerisinde yer aldığı Alman düşünce geleneği ve bu geleneğin oluşumundaki temel unsurlar aracılığı ile belirlenir. Schelling, bu dönemde Tübingen'de Kant ile başlayan felsefi tartışmaların izinden gider. Bu tartışmalar, onun erken döneminin üçüncü önemli eseri olan *Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar*'a² da damgasını vurur. Schelling'in, Tübingen Teoloji Fakültesi profesörlerini eleştirdiği ve onların tepkisini almamak için isimsiz yayınlamak zorunda kaldığı *Mektuplar*,³ felsefe camiasında *Felsefenin İlk ilkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Üzerine*⁴ kadar dikkat çekmez. Bunun yanı sıra problemlerin ele alınış tarzı ve zorluk derecesi de eserin geri planda kalmasına yol açar. Buna rağmen eser Schelling'in kariyeri açısından büyük bir öneme sahiptir. Öyle ki onun burada ortaya koyduğu düşünme biçimi daha sonra temellendireceği özdeşlik felsefesi için bir zemin hazırlarken, aynı zamanda Schelling'i Fichte'nin gölgesinde kalma tehlikesinden de tümüyle kurtarır ve onun felsefesinin özgünlüğünü gün yüzüne çıkarır.

Genel Olarak Felsefenin Formunun Olanaklılığı Üzerine'de⁵ felsefenin ilkesinin bir soruşturmasına giren, *Ben Üzerine*'de bu ilkenin *Ben* olduğu çıkarımını yapan Schelling, *Mektuplar*'da *Ben* demekten vazgeçer ve onun yerine *Mutlak* kavramını kullanmaya başlar.⁶ O, ortaya koyduğu bu bilinçli tercihle bir yandan Fichte'nin kullandığı terminolojiden vazgeçerken öte yandan felsefesinin bundan sonra izleyeceği yolu da belirlemiş olur.⁷ Sıradan gibi görünen bu dönüşüm onun artık *Ben*'in bilme koşullarını araştırmaktan vazgeçtiğine, bunun yerine varlık problemini merkeze koyduğuna işaret eder. *Mektuplar*'da değişen şey, yalnızca terminoloji değildir, terminoloji ile birlikte yazım formunun da değiştiği görülür. Mektuplaşmalardan oluşan eserde Schelling, bu yazım formunu, fikirlerini başka herhangi bir formdan daha açık bir şekilde sunabileceğine inandığı için seçtiğini dile getirir.⁸

Mektuplar'da göze çarpan bir diğer değişiklik de daha önceki problemlere yönelik yeni bakış açılarının yanı sıra yeni problemlerin ortaya koyulmasıdır. Schelling, bu bağlamda eserde her şeyden önce felsefesinin genelinde en önemli problem olarak gördüğü ve daha önceki eserlerinde de ele aldığı özgürlük problemine odaklanır. Ancak *Mektuplar*'da özgürlüğün olanaklılığına yönelik sunduğu çözüm önceki eserlerine kıyasla farklılık gösterir. Bu eserde özgürlüğün sonlu ile sonsuz arasındaki geçişin gösterilmesi yoluyla elde

² Eserin orijinal başlığı *Philosophische Briefe Über Dogmatismus und Kriticismus*'tur. Türkçe'ye *Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar* şeklinde çevrilebilecek olan eser, bu çalışmada sözcük tasarrufu yapmak adına daha sonraki kullanımlarda *Mektuplar* şeklinde kısaltılacaktır.

³ F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente, Band I, 1795-1809*, ed. Horst Fuhrmans. (Bonn, H. Bouvier u Co., 1962), 54.

⁴ Eserin orijinal başlığı *Vom Ich als Princip der Philosophie oder Über das Unbedingte im menschlichen Wissen*'dir. Türkçe'ye *Felsefenin İlk ilkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Üzerine* şeklinde çevrilebilecek olan eser, bu çalışmada sözcük tasarrufu yapmak adına daha sonraki kullanımlarda *Ben Üzerine* şeklinde kısaltılacaktır.

⁵ Eserin orijinal başlığı *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*'tur. Türkçe'ye *Genel Olarak Felsefenin Formunun Olanaklılığı Üzerine* şeklinde çevrilebilecek olan eser, bu çalışmada sözcük tasarrufu yapmak adına daha sonraki kullanımlarda *Form Üzerine* şeklinde kısaltılacaktır.

⁶ Manfred Frank *Mektuplar*'da Schelling'in *Ben*'in yerine *Mutlak*'ı kullanması ile göze çarpan terminolojik dönüşümü onun baştan beri Hölderlin'den aldığı etki ile ilişkilendirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp,1985), bölüm III-IV.

⁷ *Mektuplar*'a etki etmek bakımından geç kalmış olsa da Beiser'e göre Tübingen ziyareti sırasında Hölderlin, Schelling'i Fichte'nin bakış açısının sınırlamaları konusunda ikna etmek için elinden geleni yapmış ve en azından bir dereceye kadar etkili de olmuştur. *Ben Üzerine*'nin Fichte yanlılığına atıfta bulunan Hölderlin, 22 Aralık 1795'te Niethammer'a yazdığı mektubunda bir miktar memnuniyetle şunları kaydetmiştir: "Schelling, ilk mahkûmiyetlerine biraz sadakatsiz hale geldi." Frederick Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 478.

⁸ F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, ed. Karl Friedrich August Schelling. (Stuttgart: J.G. Cotta, 1859), I,1:284.

edileceğini varsayan Schelling için özgürlük, koşulsuz varlığın, yani Mutlak'ın özüdür. O *Mektuplar*'da mutlak olan ile özgürlük arasındaki bağın, ne Kant'ın kriticizmi yoluyla ne de Spinoza'nın dogmatizmi yoluyla ortaya koyulabildiğini belirtir ve bu iki sistemin özgürlüğü neden temellendiremediğini göstermeye çalışır. Schelling her iki sistemin de eleştirisini yaptıktan sonra özgürlüğün sonsuzdan sonluya değil de sonludan sonsuza bir geçişle olanaklı olduğunu ileri sürer ve beklenenin aksine ahlaka değil estetiğe vurgu yapar. Estetiğin bir çözüm olarak bir anda devreye girmesi, *Mektuplar*'ın okuyucusu için az da olsa şaşkınlık yaratır.

Bu çalışmada Schelling'in *Mektuplar* adlı eserinde özgürlüğün olanaklılığını nasıl temellendirmeye çalıştığına, bu çaba içerisinde kriticizm ve dogmatizm ile nasıl bir hesaplaşma içine girdiğine, bu iki sistemin eleştirisinin onu nasıl olup da estetik bir alana yönlendirdiğine değinilmeye çalışılacaktır. Tüm bu analizlere bağlı olarak Schelling'in bu eserde ortaya koyduğu bakış açısının özgünlüğüne dikkat çekilecek ve eserin sonraki dönem düşüncesini etkileyecek önemli ipuçları sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Dogmatizm ve Estetiğin Yitimi

Schelling *Mektuplar*'ı yazarken öncelikle Kant'ın kritik sistemindeki eksikliklerden arındırılmış yeni bir kriticizmin nasıl olanaklı olacağını göstermeye çalışır. Bu amaçla o, eserin Önsöz'üne Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tam olarak ortaya koyamadığı dogmatizm ile kriticizm arasındaki sınırları belirlemek istediğini vurgulayarak giriş yapar ve şöyle der: "Bir dizi fenomen, bu mektupların yazarını bu felsefenin dostu olan pek çok kişinin zihninde *Saf Aklın Eleştirisi*'nin dogmatizm ile kriticizm arasına çizdiği sınırların net olmadığına ikna etti."⁹ Schelling bu teşebbüs sonucunda aslında yeni bir kriticizm sistemi aracılığı ile *Saf Aklın Eleştirisi*'ni savunulur hale getirmeye ve her şeye rağmen kriticizmin dogmatizm karşısında daha savunulabilir bir sistem olduğunu göstermeye çalışacağını vurgular. Bu bağlamda o, önce Kant'ın kriticizminin yol açtığı problemlere değinir ve Kant'ın kriticizm ile dogmatizm arasında çizemediği sınırların nasıl olup da yeni bir dogmatizmin¹⁰ ortaya çıkışına yol açtığını şu sözlerle ifade etmeye çalışır: "Yazar eğer yanılmıyorsa her samimi düşünürün eski yapıyı geri getirmek istediği yerde, Kriticizm'in ganimetlerinden yeni bir dogmatizm sistemi inşa edilmek üzeredir."¹¹ Schelling'in, dogmatizm olarak adlandırdığı bu sistemin temsilcileri olan ve sözde Kant'ın kriticizminin savunucuları gibi görünen bu dogmatikler, onun Tübingen Teoloji Fakültesi'nde pek çoğundan ders aldığı teolog profesörlerdir.

⁹ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I,1:283.

¹⁰ *Mektuplar*, Schelling'in henüz tezini savunmadan önce yayınladığı bir eserdir. Bu eser 1795 ve 1796 yıllarında iki parça halinde yayınlanmıştır. İlk parçanın orijinal başlığı aslında *Dogmatizm ve Kriticizm Üzerine Felsefi Mektuplar*'dır. Yayın editörlerinden biri olan Niethammer, Schelling'i bilgilendirmeden, eserin başlığındaki dogmatizm kavramını dogmatizm kavramı ile değiştirmiştir. G. Anthony Bruno. "Schelling's Philosophical Letters on Doctrine and Critique" in *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*, ed. María del Rosario Acosta López and Colin J. McQuillan (Albany: SUNY Press, 2020), 133-134. Schelling, 1796 yılında Niethammer'a yazdığı mektupta ilk bakışta önemli gibi görünmeyen bu değişikliğin eserin anlaşılmasında önemli güçlükler doğurduğunu dile getirir ve bu karmaşanın sonraki baskıda düzeltilmesi talebini iletir. Schelling, *Briefe und Dokumente, Band I, 1795-1809*, 59-60. Söz konusu yer değiştirme ile birlikte Schelling'in ifadelerinde bu iki kavramdan hangisini kastettiği belirsizleşmiş, Kantçı Yeni dogmatizme ve Spinoza'nın dogmatizmine yönelttiği eleştiriler birbirinden ayrıt edilemez hale gelmiştir. Lara Ostaric, bu bağlamda Schelling'in dogmatizm ile dogmatizm arasında nasıl bir ayırım yaptığına vurgu yapar ve Schelling'in dogmatizm derken tümüyle Kant'ı hatalı bir temelde yeniden yorumlamaya çalışan Kantçılara gönderme yaptığını, oysa dogmatizm dediğinde doğrudan doğruya varlığı *Ben-olmayan*'dan başlayarak türeten Spinozacı sistemi kastettiğini ileri sürer. Lara Ostaric, "Nature as the World of Action, Not of Speculation" in *Schelling's Philosophy Freedom, Nature, and Systematicity*, ed. G. Anthony Bruno (Oxford: Oxford University Press, 2020), 12.

¹¹ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I,1:283.

Üniversite eğitimi sırasında Kant'ı ondan öğrendiği Karl Immanuel Diez'in dönemin teologlarına yönelik eleştirilerinden haberdar olan ve bu teologların kendi eğitim sürecinde yol açtığı olumsuz atmosferden bizzat etkilendiği için¹² söz konusu eleştirileri haklı bulan Schelling,¹³ *Mektuplar*'da öncelikle onlarla büyük bir hesaplaşma içerisine girer. Aslında o teolojiye daima mesafelidir, hem tezinin hem de sonraki çalışmalarının gösterdiği gibi sorunları ele alış tarzının genişliği ve heterojenliği dolayısıyla teoloji, Schelling için yalnızca bir başlangıç noktasıdır. O, metinlerde ele aldığı temaları dinsel bir bakış açısından çok dilsel, tarihsel, kültürel ve elbette öncelikle felsefi boyutları ile tartışır. Hatta bu konu ile ilgili olarak Hegel'e yazdığı bir mektupta teoloji ile ilgili konuların onun için ikincil hale geldiğinden, onu asıl ilgilendirenin felsefe olduğundan açıkça bahseder.¹⁴ Yine Hegel'e yazdığı 6 Ocak 1795 tarihli mektupta Kantçı dogmatik profesörleri kastederek onları "... içinde yaşamının iyi olduğu ve Rab Tanrı'yı övdükleri kulübeler inşa ettiler!" diye suçlar ve felsefeyi onların teolojik hükümlerinden kurtaracak olanın kim olduğunu sorar.¹⁵

Bu yeni dogmatistler, Kant'ın teorik akıl eleştirisini kendilerince yorumlayarak kendi ahlaki Tanrı tasarımlarını temellendirmek adına kullanmışlardır. Onlar, Kant'ın Tanrı'nın teorik akıl yoluyla bilinemeyeceği varsayımını, teorik aklın zayıflığı olarak yorumlamışlar ve buradan hareketle Tanrı'nın bilmenin konusu değil, olsa olsa inancın konusu olacağı şeklinde bir sonuca ulaşmışlardır.¹⁶ Schelling, *Mutlak*'ın bilinebilirliğinin altında yatan inkârı dogmatik, yani doktrinsel olarak Tanrı'nın nasıl tahayyül edilmesi gerektiğini belirleme girişimi olarak görür. Sonuç kavrama yolu ile erişilemeyen ama bir ide olarak da inkâr edilemeyen bir Tanrı varsayımına inançtır. Teoloji, bundan çok daha mükemmel bir şekilde düşünülmüş olsa bile, Schelling'in gözünde felsefi bir sistem olarak dogmatizme benzer bir dogmatizmi temsil eder.¹⁷

Schelling'e göre Tübingen teologlarının kendi varsayımlarını temellendirmek adına Kant felsefesini istedikleri yöne doğru çekmelerinden birbiriyle bağlantılı iki ayrı sonuç çıkar. Bunlardan ilki, dogmatiklerin felsefeyi teolojinin hükümlerine altına almasıdır. Bunu Tanrı'yı bilgi konusu yapmaktan çıkarıp inancın konusu haline getirerek yaparlar. İkinci olarak bu dogmatik teologlar inancın konusu olan Tanrı'yı pratikte ahlak yasasına tabi bir varlık olarak görürler. Bunu iddia etmenin kaçınılmaz sonucu, Tanrı'yı ahlak yasası kapsamında düşünmek zorunda olmaktır. Yani ahlakımı kurtarmak için bir Tanrı varsaydığım ölçüde bu Tanrı ahlaki bir Tanrı olmalıdır.¹⁸ Buradaki sorun, böyle bir varsayımın insanın mücadele yoluyla elde edeceği özgürlüğünün yanı sıra mutlak olanın özgürlüğünü de yok etmesidir. Bu ahlak yasasının, neyi içeriyor olursa

¹² Schelling on beş yaşını doldurduktan sonra babasının hukuki bir dayanak bularak aldığı özel bir izinle 18 yaşında başlanan Tübingen Teoloji Fakültesi'ne başlar. Gustav Leopold Plitt, ed., *Aus Schellings Leben, in Briefen, Erster Band, 1775-1803* (Leipzig: Hirzel, 1869), 23-24. Burada ilk iki yıl felsefe, son üç yıl ağırlıklı teoloji olmak üzere beş yıl eğitim alır. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie, VII Band, Schellings Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1902), 9-10. Fakülte'deki hocaları hiçbir şekilde onun felsefi yeteneklerini keşfetmeye, hatta onları doğru bir şekilde yargılamaya meyilli değildir. Buna rağmen fakülte'de yürütülen tartışmalar ve ortam onun felsefesinin gelişmesine önemli katkı sağlar. Plitt, *Aus Schellings Leben, in Briefen*, 30.

¹³ Ostaric, "Nature as the World of Action, Not of Speculation," 11.

¹⁴ Hermann Zeltner, *Schelling, Volume XXXIII of Frommanns Klassiker der Philosophie* (Stuttgart: Frommanns, 1954), 21-22.

¹⁵ Johannes Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel, Vier Bände, Band I: 1785-1812* (Hamburg: Felix Meiner, 1969), 14.

¹⁶ Schelling'e göre Kantçı bilgi eleştirisinin çıkarımındaki hata, genel olarak nesnenin ortadan kaldırılmasında yatarken bu hezimet noktası, dogmatik Kantçılar tarafından, nesneyi tanıyamayan ama yine de ona sarılan aklın zayıflığı ile özdeşleştirilir. Birgit Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 53.

¹⁷ Franz Wolfinger, *Denken und Transzendenz, zum Problem ihrer Vermittlung: der unterschiedliche Weg der Philosophien F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12)* (U. K.: Lang, 1981), 164.

¹⁸ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:286.

olsun insanın koyduğu yasalar olup Tanrı'nın dışında olduğunu ve dolayısıyla onun özü olamayacağını iddia eden Schelling'e göre bu, Tanrı'nın özgür bir varlık olmasının önünde büyük bir engeldir. Çünkü ahlak yasası, onun dışında olup, mutlak olan bu yasaya tabi olduğunda artık onun koşulsuzluğundan, kendi kendinin nedeni olmasından ve dolayısıyla özgür olmasından söz edilemez.

Schelling, özgürlüğün sonlu ile sonsuz arasındaki mücadeleye, sonlunun sonsuz olana ulaşmak adına onunla mücadelesiyle elde edildiğini ileri sürer. Bu bağlamda sonlu ile sonsuz arasındaki karşıtlık, *Mektuplar*'da karşımıza bu kez estetik alandaki bir mücadele, bir çatışma olarak çıkar. Schelling'in estetiğe başvurmasında dogmatizmin dünyayı bir nesne olarak almasına yönelik eleştirisi belirleyici olur. Dogmatizme göre çatışma ancak sonlunun kendinden vazgeçerek sonsuzda yitmesi yoluyla çözülür. Burada Kantçı dogmatizmin yanı sıra Spinoza'nın dogmatizmini de hedef alan Schelling'e göre dogmatizm sonlu ile sonsuz arasındaki çatışmanın, insanın kendini teorik olumlamasından vazgeçerek, feragat ve mutlak olana terk etme duygularını besleyerek çözülebileceğine inanır. Dogmatizmin estetik tutumu, uyanıklığı ve etkinliği göz ardı eder ve en yüksek yaşam biçimi olarak boş tefekkürü teşvik eder.¹⁹ Bu yüzden tutarlı dogmatizm, mücadeleye değil, boyun eğmeyle, şiddetle değil, gönüllü yıkımla, kendimi mutlak nesneye sessizce teslim etmeyle ilişkilidir. Oysa insan ölümün kollarına atılmaktansa varlığın çağrısına kulak vermeli ve kendini dünyanın kollarına atmalıdır.²⁰

Dogmatizm ile ilgili problem, onun özneyi yok sayması ve bunun sonucu olarak sonluluğu açıklayamamasıdır. Bu sistemde sonlu olan sonsuzda yitip gider. Bu nedenle dogmatizmin ilkesi kökeninde sonlu ile sonsuzun mücadelesi olan estetikten hiç payını almamıştır. Schelling'e göre dogmatizm, mutlak *Ben-olmayan*'ı yaşam ve varoluşu adeta dondurarak, yok sayarak geliştirir. İşte Schelling, Spinoza'nın dogmatizmine benzer bir dogmatizmi sistematize etmekle suçladığı Yeni Kantçı dogmatikleri, ahlaki bir Tanrı varsayımı ile özneyi pasif konuma düşürdükleri için eleştirir.²¹ Bunu ifade etmek adına ahlaki bir Tanrı'nın tüm tehlikelerine karşı kendinizi önceden güvence altına almak kolay olanıdır, zor olanı mutlak bir güce karşı mücadele etmek ve savaşta ölmektir, der.²² Ona göre dogmatizm, insanın mutlak olana karşı koyma gücünü ve bu mücadeleye eşlik eden duyguyu açıklayamaz. Çünkü dogmatizm, sonlu ile sonsuz arasındaki çatışmanın, sonlunun kendini sonsuz için feda ederek kendi varlığından feragat etmesi ile sonuçlanacağını varsayar ve onu ahlaki bir Tanrı karşısında pasif duruma düşürür. Kantçı dogmatikler, Tanrı bilgisini ilahi nedenselliğin bir sonucu olarak alır, mutlak durumu öznenin mutlak içinde yok edilmesi ve bu yok oluşu, öznenin kendisinin bir eylemi olarak değil, mutlak nesnenin bir güç ifadesi olarak görür. Bu koşullar altında öznenin kendini yok etmeye, yani ilahi nedenselliğe karşı tamamen acı verici bir şekilde davranmaya izin vermekten başka seçeneği yoktur.²³

Schelling'e göre mücadele gösterisi, insanın öz-gücünün en yüksek anıdır ve insan pasif bir ölüme razı olmaktansa, yenilse ve savaşta ölse bile mücadele etmelidir. Bu anlamda mücadelenin trajik vizyonunun kökensel karşıtlığı yeniden birleştirebilecek ahlaki bir Tanrı'yı dışladığının altının çizildiği ikinci mektupta Schelling,

¹⁹ Leonardo V. Distaso, *The Paradox of Existence* (London: Kluwer Academic Publishers, 2004), 92.

²⁰ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:284-285.

²¹ Ancak burada şunun önemle vurgulanması gerekir ki Schelling Spinoza'nın sistemini ahlaki bir tasarım yapma konusunda değil, yalnızca özneyi pasifize etme noktasında eleştirir. Yoksa o, Spinoza'nın sisteminin bir ahlak sistemi olmadığına, Spinoza'nın varlık temelinden hareket ettiğine ve bu bağlamda *Etika*'nın da bir varlık düzeni sergilediğinin farkındadır. Diego Tatián, *Spinoza Bir Başlangıç*, çev. Ali Dokuzlu. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2019), 64.

²² Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:284.

²³ Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie, VII Band, Schellings Leben, Werke und Lehre*, 291.

her şeyin sonluluk içinde, ayrılığın savaş alanı içinde gerçekleştiğini göstermeye çalışır. Karşıtlık hiçbir şey tarafından ortadan kaldırılamaz.²⁴ Mücadelenin ve bunun sonucunda savaşta yenilmenin Schelling için estetik bir yanı olduğu düşünülürken ahlaki bir Tanrı düşüncesi estetiğin gerçek ilkesinin de yitilmesi anlamına gelecektir. Çünkü dünyayla kendi arama daha yüksek bir varlık koyduğumda, dünyanın bir koruyucusunun onu yerinde tutması gerektiğinde, dünyaya karşı çıkma düşüncesinin benim için bir anlamı kalmaz. Dünya benden ne kadar uzaksa, onunla kendi arama ne kadar çok mesafe koyarsam, ona bakışım o kadar sınırlı olur, dünyaya teslim olmam, o karşılıklı yaklaşma, o karşılıklı mücadele ile savaşta yenilme o kadar olanaksız hale gelir.²⁵ Böylelikle karşıtların mücadelesi ile elde edilecek olan özgürlük de olanaksızlaşır.

Ahlaki bir Tanrı idesi aracılığıyla varlığımızın özü olan özgürlüğü ortadan kaldıran Yeni Kantçı dogmatizm söz konusu olduğunda sorulması gereken ilk sorunun bu idenin nasıl edinilebileceği olduğunu vurgulayan Schelling, Kantçı dogmatikleri kastederek insanların çoğunun bu soruya yanıtının, teorik aklın böyle bir Tanrı'yı anlamak için çok zayıf olduğu ve Tanrı idesinin ancak ahlaki taleplerle gerçekleştirilebileceği şeklinde olduğuna dikkat çeker. Schelling'e göre sorunun yanıtı pratik ihtiyaç, pratik inanç gibi sihirli sözcüklerle verilmeye çalışılır, fakat pratik ihtiyaç teorik olandan daha acil olsa da, bir ihtiyaç ne kadar acil olursa olsun, olanaksız olanaklı kılamayacaktır.²⁶ Üstelik ihtiyaçlar yeni dünyalar yaratabildiğinde, neden teorik ihtiyaçlar da mümkün olmasın? diye sorar Schelling.²⁷ Ona göre Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük inancı, ahlak yasası tarafından gerekli olmasına rağmen, teorik aklın kabulü için gerekçelendirme pratik değil, yalnızca teorik olabilir.²⁸

Schelling, pratik aklın yalnızca ahlaki bir Tanrı fikrini koyabileceğini, ama Tanrı idesine ulaşmada yetersiz kaldığını iddia eder. Teorik akıl, söylenildiği gibi bir Tanrı'yı kavramak için ne kadar dar ne kadar sınırlı olursa olsun pratik akıl kendi temellendirdiği varsayımı doğru olarak kabul etmek için teorik gerekçeyi bir şekilde bulmak zorundadır. Yani eğer ahlaksal bir Tanrı talebi varsa, bunun arkasında bir Tanrı idesi var demektir.²⁹ Bir Tanrı'yı bilemesem de teorik aklın sınırları içerisinde en azından onun olduğunu varsaymalıyım. Schelling'e göre Kant'ın söylediği de bundan başka bir şey değildi. O, Yeni Kantçı dogmatiklerin öne sürdüğü gibi teorik aklın zayıf olduğunu ve bu yüzden bir Tanrı'yı bilemeyeceğini iddia etmedi. Onun söylediği şey, teorik aklın Tanrı bir nesne olmadığı için onu bilemeyeceği idi. Schelling Kant'ın ifadelerinin ne kadar yanlış anlaşıldığını şu sözleri ile vurgulamaya çalışır:

“Filozof için yanlış anlaşılabilir ya da kötüye kullanılan, geleneksel formüllere ve vaiz dualarına indirgenmiş sistemi yüzünden övülmekten daha utanç verici bir manzara olabilir mi? Kant şunu demek isteseydi: Sevgili insanlar, (teorik) aklınız bir Tanrı'yı anlamak için çok zayıf, öte yandan, ahlaki olarak iyi insanlar olmalısınız ve ahlak uğruna, erdemlileri ödüllendiren, kötülerini cezalandıran bir varlığı benimsemelisiniz - o zaman Kant'ta beklenmedik, olağandışı veya duyulmamış hiçbir şey olmazdı.”³⁰

Schelling'e göre kriticizm, Kantçı dogmatiklerin iddia ettiği gibi yalnızca aklın zayıflığını ortaya çıkarmakla ilgili değildir. Gerçekten zayıf bir nedenden kaçınmak gerekir ama zayıf akıl, nesnel bir Tanrı'yı bile-

²⁴ Distaso, *The Paradox of Existence*, 94.

²⁵ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I,1:285.

²⁶ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I,1:286.

²⁷ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I,1:288.

²⁸ Ostaric, “Nature as the World of Action, Not of Speculation,” 16.

²⁹ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I,1:288-289.

³⁰ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I,1:289.

meyen değil, bir Tanrı'yı bilmek isteyen akıldır. Kantçı kritisizmi savunmak adına dogmatizme karşı yapılacak ilk girişim, ancak bilgi yetisinin eleştirisinden yola çıkılarak yapılabileceğinden, aklın zayıflığı bu konudaki en somut dayanağı elbette. Ancak Schelling buna başvurulduğunda kritisizmin hedefi olup yıkılacak olan şeyin dogmatizm değil, olsa olsa dogmatik felsefe olduğunu iddia eder³¹ ve şu sözleriyle teolojinin yol açtığı çıkmazdan kurtulmanın zamanı geldiğini duyurur:

“Artık burada silah bırakırken, - aklın açık alanında değil ama - batıl inançların derinliklerinde bizi ezmek için yenilerini alan gizli bir düşmanı aramızda beslememizin zamanı geldi. İnsanlığı daha iyi bir duruma getirmek için ruhların özgürlüğünü ilan etmenin ve artık onların bağlarının kaybı için ağlamalarına izin vermemenin zamanı geldi.”³²

Şimdi Schelling, tüm bu karmaşayı ortadan kaldırarak felsefeyi teolojinin hükümlerinden ve dogmatizmin izlediği yoldan kurtarma girişiminde bulunacaktır. Bunun için öncelikle kritisizm ve dogmatizmin sınırlarını yeniden çizmeye ve bu iki sistemin üstesinden gelemediği sonlu ve sonsuz arasındaki geçişin olanaklılığının zeminini ortaya koymaya çalışacaktır.

2. Özgürlüğün Zemini Olarak Sonludan Sonsuza Geçiş

Schelling, Spinoza'nın gölgesinin izinde yeni bir biçimde de olsa dogmatizmin yeniden güç kazanması konusunda Kant'ı suçlamak istemediğini ama buna yol açanın Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde öne sürdükleri olduğunu iddia eder. Aslında *Eleştiri*, kendi başına ele alındığında ondan çıkarılabilecek yegâne sonuç, onun tek başına bir sistem olmayıp bütün sistemler için yöntem sunması ve bu yüzden tüm sistemler için geçerli olmasıdır. Ama Kant, bunun ötesine geçerek eserde koyduğu akıl eleştirisinin, kritisizmi dogmatizm karşısında geçerli tek sistem olarak temellendirdiğini varsayar.³³ Kritisizminin Kant'ın iddia ettiği gibi Spinoza'nın dogmatizmi karşısında bir üstünlüğü olmadığını ileri süren Schelling, bu çerçevede Kant'ın kritisizmini ve Spinoza'nın dogmatizmini, her birinin teorik olarak aşılmaz bir sınırdan karşılaşıp çelişen sistemler olarak birbirini ortadan kaldırdığı noktaya dek izler.³⁴ Ona göre iki sistemin ayırt edici özelliği, amaçta değil, amaca ulaşılma biçiminde yatmaktadır, bunun dışında bir farklılıkları ve birini diğere üstün kılacak ayırt edici bir özellikleri yoktur. Koşulsuz olanla başlama noktasında uzlaşan bu sistemlerin arasındaki fark, koşulsuz olanın ne olduğuna verdikleri yanıtta ortaya çıkar. Kritisizm, koşulsuz olana *Ben* derken, dogmatizm onu *Ben-olmayan* olarak koyar. Bir başka ifade ile ilki özneyi koşulsuz olarak nitelendirirken diğeri nesneyi koşulsuz sayar.³⁵

Probleme yol açan şey, söz konusu sistemlerin teorik alanda koşulsuz olanı göstermeye çalışmalarıdır. Oysa koşulsuz olanı koşullular alanında, yani empirik alanda aramak çelişkilere yol açar. Çünkü teorik alan karşıtlıkların alanıdır ve bu alanda özne ve nesne arasındaki çatışmaya tanıklık ederiz. Teorik aklın işleyişi içerisinde özne ve nesne birbiriyle bir ilişki içinde bulunur, onlar birbirlerine reel olarak olmasa da mantıksal olarak bağlıdır, yani bu alanda ne özne nesnesiz ne de nesne öznesiz tanımlanabilir.³⁶ Bu durumda teorik akıl söz konusu olduğunda kritisizmin nesnesiz bir mutlak öznesinden söz edilemeyeceği gibi, dogmatizmin

³¹ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:290-291.

³² Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:292.

³³ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:300-301.

³⁴ Lore Hühn, *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens* (Berlin: Springer-Verlag, 1994), 155.

³⁵ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:170.

³⁶ Wolfinger, *Denken und Transzendenz, zum Problem ihrer Vermittlung: der unterschiedliche Weg der Philosophien F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12)*, 154.

öznesiz bir mutlak nesnesinden de söz edilemez. Bu sistemlerden herhangi biri teorik akıl yoluyla kendi ilkesinin mutlak olduğunu ortaya koymaya çalışırsa kendi kendini ortadan kaldırır. Koşulsuz olanın teorik açıklamaları, onun açıklanamayacağını kabul etmekten öteye geçmez. Burada açıklama yapmaya çalışan bir sistem, kendi kavramsal yetersizliği hakkında sınırlı spekülasyonlarla kendi kendini tüketir.³⁷

Buradan da anlaşılacağı gibi Schelling'e göre her iki sistem de teorik olarak birbirine eşittir, birbirine bu sınırlar içinde bir üstünlük sağlayamazlar. Teorik akıl yoluyla felsefenin ilkesinin *Ben* mi yoksa *Ben-olmayan* mı olduğunun yanıtı verilemez. Ancak gerek kriticizm gerekse dogmatizmin bakış açısından ele alındığında bunun yanıtı bir şekilde verilmeli ve mutlak olanın ne olduğu ortaya koyulmalıdır. Öyleyse kavramsal alan aşılmalıdır. Bu noktada kriticizm de dogmatizm de koşulsuz olana ulaşmak adına teorik alanı terk edip pratik alana geçme talebinde bulunur. Fakat teorik akıl her ne kadar bilgi alanını terk edip başka bir alanı keşfetmeye çalışsa da Schelling'e göre bu yolla boş hayaller içinde kaybolmanın dışında başka hiçbir şey elde edemez.³⁸ Kriticizm ve dogmatizm teorik alanda olduğu gibi pratik alanda da koşulsuz olanın kendi ilkeleri olduğunu gösteremezler. Çünkü onların başlangıç noktaları hatalıdır, hataları koşulsuz olandan başlama talebinde bulunmalarıdır. Oysa Schelling'e göre felsefe, yolculuğuna insan ruhunda kök salmış karşıtlıklardan, filozofları çatışmaya iten noktadan başlamalıdır.³⁹ Bu, felsefi kavramanın zorunlu bir sonucudur. Schelling üçüncü mektupta bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

"Felsefe, yalnızca yazarının zekâsına hayran olunmasına izin veren bir sanat eseri olmamalıdır. Felsefenin sadece bireyin yürüyüşünü değil, insan zihninin yürüyüşünü tasvir etmesi gerekir. Ancak bu yol, tüm taraflar için ortak olan alanlardan geçmelidir. Sadece mutlak ile ilgileniyor olsaydık farklı sistemler arasında asla bir çatışma ortaya çıkmazdı. Çatışma ancak mutlak olanın dışına çıktığımız zaman söz konusu olur ve filozoflar arasındaki çatışma ancak insan ruhunun kendisindeki bu kökensel çatışma aracılığıyla ortaya çıkar... O halde filozofların kavgasını ilk önce kim çözecekse, tam da felsefi tartışmanın ya da aynı anlama gelen insan ruhundaki kökensel çatışmanın başladığı noktadan hareket etmelidir."⁴⁰

Schelling, birlikten değil de karşıtlıklardan yola çıkmanın felsefeden beklenen şey olduğunu söylemekle *Ben Üzerine*'de ileri sürdüğü ama tam olarak temellendirmediği şeyi temellendirir. Sözü edilen eserde Spinoza'nın dogmatizmini eleştirirken, *Ben-olmayan*'ın ancak *Ben* ile karşıtlığında var olabileceğini ve zihinde mevcut karşıtlıklar olmaksızın *Ben-olmayan*'ı düşünmenin dahi olanaksız olduğunu ileri süren Schelling,⁴¹ karşıtlıkların önemini vurgulasa da henüz bu eserinde *Ben*'in özdeşliğinden hareket etmeyi sürdürür. Schelling'in *Mektuplar*'daki bakış açısının bu noktada *Ben Üzerine* ile karşılaştırıldığında farklılaştığı görülür. Öyle ki o, felsefenin doğası gereği karşıtlıklardan başlaması gerektiği düşüncesine *Mektuplar*'da ulaşır. Bu bağlamda *Ben Üzerine*'de Mutlak *Ben*'in kendi dışına çıkmasının ve *Ben-olmayan*'ı kendi karşısına almasının nasıl olanaklı olduğunu soran filozof, *Mektuplar*'da sonsuzun bakış açısını bir yana bırakır, sonlu ve sonsuz *Ben* arasındaki karşıtlığa odaklanır. Burada o artık sonsuzun dışında olan sonlu *Ben*'in sonsuz olan için ne anlama geldiği üzerinde durarak bir bakıma özgürlüğe giden yolu radikal bir tarzda çizmiş olur. Schelling'in bakış açısındaki radikallik, sonsuz olanın bakış açısını bir tarafa bırakıp felsefenin sonlu olan ile başlaması gerek-

³⁷ Hühn, *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, 156.

³⁸ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:311.

³⁹ Brigit Sandkaulen Bock'a göre Schelling'in çoğunlukla yanlış bir şekilde 'etik' olarak okunan *Mektuplar*'a ilişkin kavrayışı, felsefenin olduğu yerde mutlak olanın artık orada olamayacağı gerçeğinde yatmaktadır. Üstelik Schelling, bu varsayımını temellendirme girişimine *Ben Üzerine* ile birlikte başlamıştır. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, 52.

⁴⁰ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:293-294.

⁴¹ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:187-188.

tiğini öne sürmesinden ileri gelir. Bu dönüşüm mutlak olanın yanı sıra sonlu olanın özgürlüğünün de ancak sonlu olanla başladığımızda çözülebileceğini göstermesi bakımından yeni bir bakış açısı sunar.

Schelling'in izlediği yol, bu bağlamda artık ne kriticizmin ne de dogmatizmin yoludur. Schelling, dış dünya söz konusu olduğunda bir olanaklıktan değil, bizzat bir gerçeklikten söz eder. Ona göre kriticizm ve dogmatizm bir şekilde bir dış dünyanın olanağına işaret etseler de, onlar bu dış dünyanın niçin var olduğunun yanıtını veremezler. Her ne kadar Kant ile kıyaslandığında Spinoza bu problemi kendi sistemi içerisinde çözmeye çalışsa da sisteminin açmazları buna izin vermemiştir. Schelling'e göre Spinoza bu konuda önemli bir adım atıp içkinlik yoluyla problemi çözmeye çalışmış, ancak içkinliği sonlunun sonsuzda ortadan kalkması olarak anlamakla tatmin edici bir sonuç ortaya koyamamıştır.⁴² Yanıtın verilebilmesi için koşulsuzdan, yani sonsuzdan değil, koşullu olan sonlunun sonsuz ile karşıtlığından başlamak gerekmektedir. Mutlak olanın dışına çıkılmadığı sürece her şey birbiri ile özdeşdir ve bu özdeşlikte sonlu olana yer yoktur. Burada felsefe de donar. Schelling'in aşağıda açıkça ifade ettiği gibi felsefe mutlak olandan çıkıp karşıtlıklar alanına girildiğinde edimsellik kazanır. Şöyle ki;

“...mutlak olanın alanından hiç ayrılmamış olsaydık, onun üzerinde hemfikir olurduk ve onun dışına hiç çıkmazdık, tartışacak başka bir alanımız olmazdı. Eğer bir gün -filozof değil- ama insan, Mutlak'ın dışına çıkarak geldiği bu alanı terk etmeyi başarır, o zaman tüm felsefe ve o alanın kendisi sona erecektir. Çünkü felsefe ancak karşıtlık yoluyla ortaya çıkar ve ancak karşıtlık devam ettiği sürece gerçekliğe sahiptir.”⁴³

Schelling'in bu ifadelerini göz önünde bulundurduğumuzda başlangıç noktamızın artık karşıtlıklar olduğu konusunda herhangi bir şüpheye yer kalmaz. Ancak şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki Schelling karşıtlıklardan başlasa da nihayetinde mutlak olanı aramakta, sonlu olanın mutlak olana dönüşünü ve onunla özdeşleşmesinin yollarını açıklamaya çalışmaktadır. Elbette bu arayışta karşımıza sonlunun sonsuzda yittiği değil ama sonlu ile sonsuzun özdeşlikte ayrım noktasına eriştiği bir resim çıkacaktır. Bu noktada Spinoza'dan aldığı içkinlik düşüncesini kendi sistemine sonlunun sonsuz olan ile bir arada bulunduğu bir düzen olarak uyarlayan Schelling, özdeşlikteki ayrım düşüncesini de içkinliğe verdiği yeni anlamla uzlaştırır. Schelling'in içkinlik düşüncesi, karşıtlığı dışlayan değil muhafaza eden bir varlık düzeni sunar. Bu bağlamda karşıtlık, sonluluk ile zorunlu ilişkisi içinde mutlak olandan başka bir şey değildir. Karşıtlığın kavranması, mutlak olanın kendinden çıkış dinamiklerinin kavranması ve sonlu *Ben*'in mutlak olana dönüş dinamiklerinin kavranması birdir.⁴⁴

Schelling'in mutlak olanın bir amaç olup başlangıç olamayacağını ileri sürmesinin kendince haklı nedenleri bulunmaktadır. Şöyle ki ona göre koşulsuz ile yapılan başlangıç, kavram tarafından gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymadığı, aksine böyle bir şeyi dışladığı sürece, kuşkusuz bir ilki oluşturur. Bununla birlikte belirli bir şekilde, gerçek başlangıç terimden sonradır.⁴⁵ Koşulsuz/sonsuz olan zamansal değil ama mantıksal olarak elbette koşulluyu/sonluyu önceler ve bu sayede tüm koşulların ve tüm kavramsallığın ötesine geçer. Zamansal olarak ele alındığında ise önceliğe sahip olan sonlu olandır. Zamansal olarak önce gelenin, yani bir dış dünyanın neden var olduğunun yanıtı ne kriticizm ne de dogmatizm tarafından verilemez. Çünkü sözü edilen sistemler koşulsuzla başlamak bir yana, koşulsuzdan koşulluya bir geçişin olanaklılığının hesabını da

⁴² Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:309-310.

⁴³ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:293.

⁴⁴ Distaso, *The Paradox of Existence*, 96.

⁴⁵ Hühn, *Fichte und Schelling, oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, 157.

veremezler. Schelling'e göre eğer buna yanıt bulunacaksa, bu ancak sözü edilen karşıtlıklardan başlanarak sağlanabilir. Çünkü daha önce de vurgulandığı gibi felsefe ancak karşıtlıklardan başladığında özgürlüğe yer açılabilir. Ancak bu, hiçbir zaman karşıtlıklardan birinin diğeri tarafından ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Schelling'in felsefe için aradığı şey, karşıtların birbirini ortadan kaldırmadan kökünde bir olduğu noktaya ulaşmasıdır, yani özdeşlikteki ayrım aranmaktadır. Bu hedefe ise ancak estetik eylem yoluyla, karşıtların birbirini yenmesi değil, karşıtlığın aşılması yoluyla erişilir.

Felsefenin başlangıcının ne olduğu problemini çözmek istiyorsak daha mutlu olabileceğimiz yeni bir alan aramamız gerektiğini, felsefenin ancak bu alanda zafer kazanabileceğini ileri süren Schelling'in⁴⁶ yüzünü estetiğe çevirmesinde pratik olanı ahlak alanına indirgeme yönündeki her tür girişime karşı duruşu etkili olmuştur. Ona göre ahlak alanda kaynağını karşıtlıktan alan bir mücadele değil, sonlunun sonsuzda yittiği bir pasiflik söz konusudur. Oysa estetik sonlu ile sonsuzun birbiri tarafından ortadan kaldırılmadığı mücadelenin asıl alanıdır ve aynı gerekçelerle özgürlüğün kazanılabileceği yegâne yerdir. Mücadele bize özgürlüğümüzün zeminini sunar, mücadele yoluyla biz teorik olarak yalnızca düşünülebilir olanı koşulsuz bir biçimde gerçekleştirme olanağı buluruz. Koşulsuz olanı gerçekleştirmek adına, halihazırda içinde bulunduğumuz ve yolculuğumuza başladığımız alana, yani içine düştüğümüz alandan karşıtlığa, mücadeleye, ihtilafa, sürgüne doğru çaba göstermeliyiz. Bu sonsuz bir çabadır, özgürlüğün bir gereği ve belki de bir bedelidir. Biz mutlak olanla tam bir özdeşlik haline erişemeyeceğimizi bile bile bunu gerçekleştirmek için mücadele ederiz. Varlığımızın ve eylemimizin temeli olan özgürlük, karşıtlığın içine yerleştirdiğimiz modalitedir. Özgürlük, teorik olarak düşündüklerimizi ve hiçbir akılsal çıkarımın kavrayamayacağı şeyleri pratikte gerçekleştirmemizi sağlar. Bunu gerçekleştirebiliriz çünkü özgürlük, kırılmanın içinde yaşama yolumuzdur, bu kırılma ise ancak çabayla aşılabılır.⁴⁷

Schelling, Kant'ın bir dış dünyanın varlığına işaret etme konusunda *Saf Aklın Eleştirisi*'nde önemli bir adım attığını ve sentetik yargıların olanaklılığını ortaya koyduğunu ileri sürer. Kant ona göre problemi görmüştür, ama çözüme noktasında yetersiz kalmıştır. Çünkü sentezi nesnenin özneye indirgenmesi olarak algılamıştır. Oysa sentez Schelling'in bakış açısından çokluk ile birlik arasındaki, bir başka ifade ile sonlu ile sonsuz arasındaki karşıtlığı ifade eder. Kant'ın ortaya koyduğu haliyle nesne, öznenin varlık koşulu altında bilinebilirken aynı zamanda bu koşul altında ortadan kalkar. Bunun bir sonucu olarak ortada mücadele edilecek bir unsur, sentezi olanaklı kılacak, bir dış dünyayı koymayı sağlayacak koşul kalmaz.⁴⁸ Schelling'e göre dış dünyayı koymamızı ve onun niçin var olduğunu görmemizi olanaklı kılacak bir felsefe idealizmden ve daha özelden kriticizmden başkası değildir. Ama bu, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* yoluyla ortaya koyduğu kriticizm değildir. Schelling dogmatizme karşı mücadelenin, kendini bilişsel yetilerin kollarına teslim etmiş bir kriticizmin aşılp gerçek bir kriticizmin ortaya koyulması yoluyla olanaklı olduğunu ileri sürer.

Schelling'e göre pratik olma gereksinimi tek bir sistemin prangalarına hapsolmuş belirli bir akıl için değil, genel olarak akıl için geçerlidir ve o, bu bağlamda aklın özünde pratik olduğu fikrinde Kant'ı takip eder. Fakat Kant'a göre, aklın amacının gerçekleşmesi, mekanik nedensellik sınırlı teorik aklın başarılarına bağlı olduğundan ve bu nedenle inanca başvurmak kaçınılmaz olduğundan, Schelling tam anlamıyla eleştirel olacak felsefi bir sistemin, Kant'ın kriticizmi yoluyla çözülemeyeceğinin farkındadır. Ancak o, doğanın teorik

⁴⁶ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:299.

⁴⁷ Distaso, *The Paradox of Existence*, 99.

⁴⁸ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:298.

temsilleriyle sınırlı olmayan gerçek bir özgürlük sisteminin Spinozacı dogmatizme başvurarak çözülemeyeceğinin de farkındadır. Daha önce de benzer ifadeler ortaya koyan Schelling'e göre dogmatizmdeki belirlenimim, içimdeki her özgür nedenselliği yok etmek, mutlak nedenselliğin bende işlemesine izin vermek, nesnel dünyanın sınırlarını daha da genişletmek için özgürlüğümün sınırlarını giderek daha da daraltmaktır ki bu en sınırsız pasifliktir.⁴⁹ Özgürlüğümüzü onu tehdit eden bir dış dünya, mutlak bir nesne ya da *Ben*'i bir *Ben-olmayan*'da yok etmeye çalışan bir güç ile mücadele ederek elde ederiz. Schelling, bu bağlamda dogmatizmi kendi ilkeleri aracılığı ile geçersiz kılacak hedefin ancak Kant'ın eleştirel projesini geleceğe taşıyan, tamamlayan tamamen pratik bir akıl sistemi ile gerçekleştirilebileceğini ileri sürer ki bu yeni sistem daha önce de vurgulandığı gibi eleştirel bir idealizmden başkası değildir. Pratik olanı estetiğin alanına taşıyarak gerçekleştirilmeye çalışan Schelling'in sözünü ettiği bu yeni sistem, bir bakıma kriticizmin özgürlük talebi ile dogmatizmin zorunluluk talebini aynı anda sağlamayı hedefler.⁵⁰

Sonuç

Mektuplar, Schelling'in felsefesinin bütünü içerisinde çok önemli bir yerde durmaktadır. Onun bu eserde ortaya koyduğu bakış açısı ve öne sürdüğü düşünceler, felsefesinin ilk adımlarından itibaren gideceği yolu önceden çizdiğine dair önemli ipuçları sunar. Ancak eser, iş bu ipuçlarını çözmeye geldiğinde karşımıza bazı engeller çıkarır. Bunların başında Schelling'in burada kullandığı dilin metaforik yapısı gelir. Buna yazım formunun değişmesi de eklenince, okuyucu, Schelling'in ortaya koyduğu düşünceleri anlama konusunda aşması gereken önemli zorluklarla karşı karşıya kalır. Ancak tüm bu zorluklara rağmen *Mektuplar*, Schelling'in dehasını ortaya koymasından büyük bir öneme sahiptir. Hemen hemen her cümlesinin uzun uzun analiz edilmeye değer olduğu eserde Schelling, felsefe tarihine farklı bir pencereden bakarak geçmişin problemlerine adeta ışık tutar ve böylelikle okuyucusunu felsefenin temel soruları üzerinde yeniden düşünmeye teşvik eder. Bu problemlerin başında Schelling'in erken dönem felsefesinin bütününde ana problem olarak karşımıza çıkan özgürlük gelir. Özgürlüğe getirilen çözüm açısından bakıldığında *Mektuplar*'ın özgünlüğü de bir anda beliriverir. Nitekim Schelling, bu eserde problemi sonsuzun bakış açısından çözmeyi bırakarak sonlunun alanına taşır.

Schelling'e göre özgürlük ancak sonlu olanın bakış açısından ve onun varlığından hareketle edimsellik kazanır. Sonsuz olanın ya da mutlak olanın alanında karşımıza çıkan şey mutlak özdeşlikten başka bir şey değildir. Burada mutlak bir sükûnet hali söz konusudur ki özgürlüğün burada bir anlamı yoktur. Özgürlüğü elde etmek için önce mutlak olanın dışına çıkılmalı, bir dış dünyanın varlığı ortaya konulmalıdır. Schelling, problemin daha önceki çözüm yollarının gerçekçi olmadığını gösterebilmek adına *Mektuplar*'da öncelikle kriticizm ve dogmatizm ile hesaplaşma içine girer. Bu iki sistem de bir dış dünyanın, yani sonlu olanın varlığını ortaya koyar ama onun niçin var olduğu konusunda bir fikir öne süremez. Bunun nedeni, her iki sistemin de başlangıç noktalarının hatalı olmasıdır. Gerek kriticizm gerekse dogmatizm felsefelerini koşulsuz olandan hareketle kurmaya çalışırlar. Schelling'e göre böyle bir başlangıç, sonlu ile sonsuz arasındaki mücadelenin

⁴⁹ Schelling, *Sämtliche Werke*, I,1:334.

⁵⁰ Schelling, özgürlük ve zorunluluğun estetik söz konusu olduğunda en somut biçimde karşımıza Yunan tragediyaları aracılığıyla çıktığını ileri sürer. Yunan tragedyası sanat söz konusu olduğunda onun en üst formudur, çünkü bize özgürlük ve zorunluluk arasındaki, aklın ilkeleri ile insanlık durumumuzun belirleyicisi olan doğa ilkeleri arasındaki karşıtlığın benzersiz bir bilgisini sunar. Yunan tragedyası, kaderin rolüyle temsil edilen zorunluluk alanıyla bize "nesnel dünyanın gücü" hakkında bilgi verirken aynı zamanda, kahramanın kadere karşı mücadelesini ve kahramanın cezasını bize sunduğu ölçüde, özgürlüğümüzün bilgisini de verir. Ostaric, "Nature as the World of Action, Not of Speculation," 29.

ortadan kalkması anlamına gelir ki bu da özgürlüğün önündeki en büyük engeldir. Çünkü özgürlük ancak sonlunun sonsuz için mücadelesiyle kazanılır. Özgürlüğü temellendiremeyen bir sistemin, felsefi bir niteliğe sahip olamayacağını ileri süren Schelling, bu bağlamda felsefenin koşulsuz olandan değil, sonlunun aktif bir biçimde işin içerisinde olduğu karşıtlıklardan başlaması gerektiğini ileri sürer. Özgürlüğün, olanaklılığın ötesinde bir gerçeklik olarak koyulması bu yolla mümkün olacaktır ki Schelling bu mücadele alanının estetik olduğunu ileri sürer.

Schelling'in estetiği özgürlüğün zemini olarak görme fikri hem *Mektuplar*'daki bakış açısı değişikliğini ortaya koyması hem de sonraki düşünce çizgisini belirlemesi bakımından oldukça önemlidir. Estetiğin eserde bir çözüm olarak sunulması açıktır ki Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nden izler taşır. Burada Schelling, Kant'ın yaratıcı eylem yoluyla sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi ya da bir başka ifade ile zorunluluk ve özgürlüğün birliğini ortaya koyma çabasına kendi perspektifinden yaklaşır. Fakat buna rağmen Schelling'in eserindeki öncelikli amacı Kant'tan farklı olarak aklın pratik kullanımının ahlaka indirgenmesinin önüne geçmektir. Kant'ın eylem alanı olarak gördüğü ahlak, Schelling için öznenin özgürlüğünün önündeki en önemli engeldir. O, estetiğe yönelmekle aynı zamanda tüm sempatisine rağmen Spinoza'nın yolundan gitmeyeceğinin de işaretlerini verir. Spinoza'nın dogmatizminin sonlunun aktif olduğu yaratıcı eylemin önündeki en büyük engel olduğunu ileri süren Schelling, bu çerçevede estetiğin temelde olduğu yeni bir kriticizm tasarlar. Ancak bu yeni kriticizm, dogmatizm karşısında tavır alan Kant'ın kriticizmi değil, eleştirel bir idealizmdir. Schelling, *Mektuplar*'da taslağını sunmaya çalıştığı eleştirel idealizm yoluyla Kantçı kriticizmin ve Spinoza'nın dogmatizminin erişemediği bir noktaya, sonlu ile sonsuzun, zorunluluk ile özgürlüğün bir araya gelebileceği bir bakış açısına ulaşmak ister. Sonlu yavaş yavaş sistemde ön plana çıkmaya başlar ama bu sonlu hala sonsuza ulaşmaya çalışan bir sonludur. Bu bağlamda Schelling'in *Mektuplar*'da ortaya koyduğu estetik odaklı bakış açısı, onun özdeşlik felsefesinin ilk taslağı olarak görülebilir. Nitekim sonlunun sonsuz için mücadele ettiği bir savaş alanı olan estetikte sonlunun sonsuzda kaybolmadan var olması, özdeşlikteki ayrıma bir vurgudur ve Schelling daha sonra şekillendireceği özdeşlik felsefesi ile birlikte sonlu ile sonsuz arasındaki bağı özdeşlikte ayırım olarak bir kez daha ortaya koyacaktır.

Kaynakça

- Beiser, Frederick. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Bruno, G. Anthony. "Schelling's Philosophical Letters on Doctrine and Critique" in *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*, Editörler: María del Rosario Acosta López and Colin J. McQuillan, 133-154. Albany: SUNY Press, 2020.
- Distaso, Leonardo V. *The Paradox of Existence*. London: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Fischer, Kuno. *Geschichte der neuern Philosophie, VII Band, Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1902.
- Frank, Manfred. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Hoffmeister, Johannes. *Briefe von und an Hegel, Vier Bände, Band I: 1785-1812*. Hamburg: Felix Meiner, 1969.
- Hühn, Lore. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Berlin: Springer-Verlag, 1994.
- Ostarcic, Lara. "Nature as the World of Action, Not of Speculation" in *Schelling's Philosophy Freedom, Nature, and Systematicity*, Editör: G. Anthony Bruno, 11-31. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Plitt, Gustav Leopold ed. *Aus Schellings Leben, in Briefen, Erster Band, 1775-1803*. Leipzig: Hirzel, 1869.
- Sandkaulen-Bock, Birgit. *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Schelling, F.W.J. *Briefe und Dokumente, Band I, 1795-1809*. Editör: Horst Fuhrmans, Bonn, H. Bouvier u. Co.,

1962.

Schelling, F.W.J. *Sämmtliche Werke*. Editör: Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart: J.G. Cotta. 1859.

Tatián, Diego. *Spinoza Bir Başlangıç*. Çeviren: Ali Dokuzlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2019.

Wolfinger, Franz. *Denken und Transzendenz, zum Problem ihrer Vermittlung: Der unterschiedliche Weg der Philosophien F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12)*. U.K.: Lang, 1981.

Zeltner, Hermann. *Schelling, Volume XXXIII of Frommanns Klassiker der Philosophie*. Stuttgart: Frommanns, 1954.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 06.04.2022

Kabul: 20.04.2022

Atıf: Özgen, Mehmet Kasım ve Büşra Bilgin. "Helen-Roma Kültürü ve Erken Hıristiyan Dönemde Kendilik Kaygısı Bağlamında Asketizm (Çilecilik) Pratikleri," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 17 (Haziran 2022): 171-191. <https://doi.org/10.55256/temasa.1099388>

Helen-Roma Kültürü ve Erken Hıristiyan Dönemde Kendilik Kaygısı Bağlamında Asketizm (Çilecilik) Pratikleri

Mehmet Kasım Özgen¹

ORCID: 0000-0002-3559-0333

Büşra Bilgin²

ORCID: 0000-0002-2918-6131

DOI: 10.55256/TEMASA.1099388

Öz

Kendiyle ilgilenme, kendilik kaygısı bağlamında ele alınan asketizm kavramı, Helen-Roma ve erken Hıristiyanlık dönemlerinde iki farklı anlamı ve uygulama şeklini karşılamıştır. Genel manada egzersiz yapmak ve çilecilik anlamlarına gelen asketizm, Helen kültüründe insanların bir yaşama biçimi olarak, hayatlarını nasıl daha iyi ve daha güzel yaşayacaklarına dair kaygıyla uyguladığı pratikleri içeriyordu. Bu pratikler birtakım yoksunluklar ve ölçüye dayalı perhizlerdi. Amaç kişiyi, fiziksel yoksunluklara alıştırmak başına gelebilecek fiziki ve manevi kötü olaylara karşı daima hazır bulundurmaktır. Kişi böylece karşılaştığı hiçbir kötü olaydan duygusal olarak etkilenmeyecek ve akla dayalı hareket edecektir. Öte yandan Hıristiyanlıkla birlikte asketik pratikler, -manastırlarda veya toplumdan uzak ıssız herhangi bir yerde- münzevi bir yaşamı ifade etmeye başlamıştır. Daha önce ılımlı şekilde yapılan perhizler katılaştırılarak tamamen reddedilmeye ve askıya alınmaya başlanmıştır. Böylelikle kişi kendini sınayacak ve ruhun bedenden kurtulması sağlanacaktır. Kişi ancak bu asketik yolla arındırılırsa kurtuluşa erebilecektir. Hıristiyanlıkta amaç, kendini tanımak yoluyla hakikate erişmektir. Bunun yolu da asketik pratiklerdir. Bu çalışmayla birlikte, asketizmin kendilikle ilişkisi bağlamında kişinin hakikatle ve kendi kendisiyle kurduğu ilişki üzerindeki rolünü incelemiş olacağız. Bu ilişkilerin en spesifik örnekleri Helenistik dönem ve Hıristiyan çileciliğinde görüldüğü için bu dönemleri ele almayı ve aralarındaki fark ve sürekliliklere işaret etmenin daha uygun olacağını düşündük. Böylelikle, kişinin hakikat söyleminin pastoral iktidar tarafından nasıl bir değişime uğradığını ve kendiyle ilgilenmek bağlamında yapılan asketik pratiklerin tarihsel izini sürerek geçirdiği dönüşümleri açığa çıkarmayı planlıyoruz. Sonuç olarak bu çalışma ile, asketik pratiklerin Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmadığını, tarihinin eski Yunan'a kadar uzandığını görmüş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Asketizm, Kendilik Kaygısı, Kendini Bilmek, Helen-Roma Kültürü, Erken Hıristiyan Dönem.

Practices of Asceticism in Context of Self-Anxiety in the Hellenistic-Roman Culture and Early Christian Period

Abstract

The concept of asceticism, which is considered in the context of self-care and self-anxiety, had two different meanings and forms of application in the Hellenistic-Roman and early Christian periods. Asceticism, which in general means exercising and asceticism, included practices that people practiced in Hellenic culture as a form of life with anxiety about how to live their lives better and more beautifully. These practices were a number of deprivations and moderate abstinence. The aim was to keep the person always ready for any kind of bad events that might happen to him by accustoming him to physical deprivation. In this way, a person will not be stunned by any event they encounter and will act based on reason. Ascetic practices, along with Christianity, began to denote an ascetic life in monasteries. Previously, abstinence, which was carried out in moderation, was solidified and began to be completely rejected and suspended. In this way, the person would test himself and the soul would be freed from the body. A person could achieve salvation only if he was purified in this ascetic way. In Christianity, the goal is to reach the truth through self-knowledge. Ascetic practices are also the way to do this. In this study, we will examine the role of asketism on the relationship that a person establishes with truth and with himself in the context of his relationship with himself. Since the most specific examples of these relationships are seen in the Hellenistic period and Christian monasticism, we dec it appropriate to consider these periods and point out the continuities between them. In this way, we will reveal how the discourse of one's truth has been changed by pastoral power and the transformations undergone by ascetic practices made in the context of taking care of oneself. As a result, with this study, we will see that ascetic practices did not arise with Christianity, their history dates back to ancient Greece.

Key Words: Asceticism, Self-anxiety, Self-know, Hellenistic-Roman Culture, Early Christian Period.

¹ Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. mkozgen@erciyes.edu.tr

² Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. busracosanay@artvin.edu.tr

Giriş

Grekçe’de asketizm (ἄσκησις), çok geniş anlamda pratik, egzersiz ve spor yapmak gibi eylemlerin tümü için kullanılan bir kavramdır.³ Asketizm, ascése/askesis kökünden türediği için askesis egzersiz anlamına gelir ve asketizm ise, egzersiz pratiklerin toplamını ve onların sistemleştirilmiş halini ifade eder. Asketizm Yunanlıların çoğunlukla, sporcuların zinde kalmak için yaptığı egzersizleri ifade ederken kullandığı bir kelimedir. Aynı zamanda bedenini disipline edilmesi için yapılan uygulamalara da verilen bir isimdir. Bir diğer anlamda da nefsin arzularını kırmak için bedenini birtakım yoksunluklar ile terbiye edilmesini ifade eder. Askesis, Yunan kültüründe çok geniş anlamda pratikleri temsil ederken Hıristiyanlıkla birlikte inzivaya çekilen, sadece kendine yönelen ve çileci bir yaşamın merkez alındığı pratikleri temsil etmeye başlamıştır. Çalışmamızın temel amacı, bu asketik pratiklerin -özellikle kendilikle ilişki içinde- Helen-Roma ve erken Hıristiyan dönem arasında yaşadığı değişimleri ve süreklilikleri göstermektir. Sanılanın aksine Hıristiyan çileciliğinin Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmadığını, ahlaki yapısında olduğu gibi asketik temellerinin izlerinin de Helen-Roma döneminde var olduğunu görmek oldukça düşündürücüdür.

Çalışmada Helen-Roma kültürünü değerlendirirken bu dönemin kendinden önceki, süreklilik kurduğu Platoncu dönemle karşılaştırmasını yaptık. Ardından Helen-Roma dünyasında iyi yaşam için yapılan her türlü pratiği karakterize eden asketik talimleri örneklerle açıklayarak kendi içindeki özgünlüğünü ortaya koymaya çalıştık. Son bölümde ise, bu dönemin asketik pratiklerinin Hıristiyan ahlaki ve çileci düşünceye nasıl öneyak olduğunu ve çeşitli ilkeler ve inanışlarla nasıl katı bir disiplin haline geldiğini göstermeye çalıştık.

Yunanlıların kendileri ile ilgilenmelerini esas alan asketik talimler, hem bedenini hem de ruhunu her durumda iyi olmasını sağlamak için yapıldı. Hıristiyanlıkta da kendini tanımayı ve bu yolla kendini arındırmayı temel alan asketizm, ruhu bedenini arzu ve isteklerinden kurtarmayı ve böylelikle tensel günahlardan/kirlerinden arınarak ilahi ışığa ulaşmayı amaç edinir. Bu iki kültür birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkıp gelişim göstermemiştir. Hıristiyanlığın birçok asketik unsurunu, Yunanlılarda özelden Helenistik kültürde görmek mümkündür. Özellikle Helen dünyasında toplum biçiminde bir araya gelerek uyguladıkları asketik pratikler Hıristiyan dünyada ciddi bir süreklilik gösterir. Zöckler’in üzerinde durduğu gibi, “tam gelişmiş ve toplumsal olarak örgütlenmiş Hristiyan çileciliği olgusunun ilk ortaya çıktığı aşamaya Yunan-Roma uygarlığında rastlanır.”⁴

Hıristiyan kültürün asketik talimleri, Yunanlılarınkinden yalnızca amaç bakımından değil uygulama ve içerik bakımından da farklılık gösterir. Genel anlamda asketik pratikler, Yunanlılarda bir yasa veya Tanrısal bir merciye dayanmazken Hıristiyanlıkta bunların itiraf sistemi bağlamında, yasalaştığını ve günahahtan arınma adı altında pastoral kurumlara havale edildiğini görebiliriz. “Hıristiyanlık içerisindeki pastorallık, insanları yönlendirmenin, yürütmenin, onlara yol gösterip rehberlik etmenin, onları ellerinden tutmanın, manipüle etmenin ve adım adım izleyerek yönlendirmenin bir sanatını yaratmıştır. Bu sanat, insanlardan, tüm yaşamları boyunca ve varoluşlarının her anında, bireysel ve toplu halde mükellef olma işlevini taşır.”⁵

Manastır yaşamında ise, kişinin çileye gönüllü olması esastır, dolayısıyla çileci gönüllüler üzerinde hiçbir baskı ve yasa söz konusu değildir. Asketik talimler, erken Hıristiyan dönemde daha çok “keşişlerin toplumun

³ Niki Watts, *The Oxford New Greek Dictionary* (New York: Berkley Books, 2008), 382.

⁴ O. Zöckler, “Asceticism (Christian)” in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T.&T. Clark Publication, 1910), C. 2, 74.

⁵ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 144.

ayırtmalarından kaçıp sığınmak için gönüllü olarak çekildikleri gizemli bir yer olan çölde” uygulandığı için tam anlamıyla bir yasalaşmadan söz edemeyiz. Onlar Kutsal Kitap’ın öğütleri ve Mesih’i örnek alarak kendi başlarına veya birçok keşişle bir araya gelerek asketik pratikleri uygulamaya sistemli bir şekilde çalışmışlardır.

Bu karşılaştırma için, Helen kültüründe asketik pratiklerin daha yaygın uygulandığı hatta bunun için okullar kurulan Stoacılar dönemini ele almak daha belirleyici gözüküyor. Stoacı düşünürlerin eserlerindeki izleri takip etmek en akıllıca fikir olarak gözükmektedir. Bu nedenle, Seneca’dan, Marcus Aurelius’tan, Epiktetos’tan, Musonius Rufus’tan vs. inceleme yaparken; Hıristiyan dönem için daha çok yabancı kaynaklarda erken Hıristiyan dönem asketizm tarihi ve kilise tarihi ile birlikte her iki dönemin mukayesesini ele alan yakın dönem düşünürlerinden M. Foucault’nun eserlerini inceledik.

1. Antik Grek Kendilik Kültüründen Helen-Roma Kendilik Kültürüne Asketik Pratikler

Asketizm, özellikle Platoncu metinlerde gördüğümüz ve Sokrates’te şahsileşen kendini bilmek ve kendilik kaygısı terimleriyle doğrudan ilişkilidir. Egzersiz, pratik gibi anlamlara gelen asketizm, eski Yunanda daha çok kişinin kendi ile ilgilenmesi için yaptığı pratikler anlamında kullanılmıştır. Antik Grek kültüründe, kendiyi ilgilenmenin kendini veya hakikati bilmekle yakından ilişkili olduğu görülür. Platon’un birçok metninde “kendini bil” mottosuyla karşılaşırız. Bu motto, Delfi tapınağının giriş bölümünde “gnothi seauton” ifadesiyle yer alır. Bu nedenle “kendini bil”, bir emir, bir Tanrı buyruğu kabul edilir. Kendini bil ilkesi, Platon metinlerinde kişinin kendiyi ilgilenmesi için yapması gereken en temel asketik pratik olarak tanımlanır. İnsan, her şeyden önce kendinin ne olduğunu bilmelidir ancak o zaman başkasıyla kendini kıyaslayabilir ve ne yapıp ne yapamayacağını öğrenebilir. Bu başkası/kendi olarak öteki, bir insan olabileceği gibi Tanrı da olabilir; insan Tanrı karşısında da ne olduğunu bilmelidir –ki Tanrı olmadığının farkına varabilirsin-. Bu anlamda, kendini bilmeyi ve insanları kendilerini bilmeye çağırmayı, bir görev olarak üstlenen ve bu uğurda yaşamını yitirmeyi göze alan Sokrates, tarihin en iyi örneğidir.

Sokrates’in Savunması’nda, Sokrates tüm suçlamalara karşı ölümü göze alarak konuşur ve yargıçlara gördüğü herkesi kendini tanımaya çağırdığını ve yaşadığı müddetçe bunu yapmaya devam edeceğini bildirir. Çünkü bu ona Tanrılar tarafından verilmiş bir görevdir. Kendini bir at sineği benzetmesiyle insanları rahatsız ederek onları kendileriyle ilgilenmelerine davet eden biri olarak tasvir eder. Sokrates, Atinalılara kendini tanımanın yöntemi olan felsefe ile uğraşmaktan ve onları felsefeye yöneltmekten asla geri durmayacağını söyler. “Onların erdemli olmadığını anlarsam, kendisini değeri çok olana az değer verdiğinden, değeri az olana çok değer verdiğinden ötürü utandıracağım”⁶, der. Değerler üzerinden kendini kendi ile karşı karşıya getirmek, yani kendini bilmek, Sokrates’e göre en üstün erdemdir çünkü onun düşüncesinde kötülük ancak bilgisizlikten yani erdemsizlikten kaynaklanır. İnsanın kendini bilmesi, Tanrı karşısında sınırlılığını veya acziyetini bilmesi, Tanrı olmadığının farkına varması demektir. Bu anlamda kendini bilmek terimi, sınırlarını bilmek anlamına gelen hakikatle ilişki bağlamında şekillenir.

Sokrates, kendini bilmenin diğer tüm bilgilere ön hazırlık olarak vazgeçilmez gerekliliği ve değeri üzerinde önemle durmuş ve insanları, kendilerini bilmeleriyle birlikte kendi cahilliklerini de bilmeye zorlamanın önemi konusunda ısrar etmiştir.⁷ Bu konuda detaylı bir inceleme de *Alkibiades* diyalogunda gerçekleşir. Bu

⁶ Platon, *Diyaloglar (Sokrates’in Savunması)*, çev. Teoman Aktürel. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 25-26; 29e, 30a.

⁷ George Grote, *Plato and The Other Companions of Sokrates* (London: London Murray Published, 1867), 497.

diyalog, Sokrates'in Alkibiades'i kendini bilmenin ilk adımı olan "kendine özen göstermeye" ikna etmeye çalışmasını konu edinir. Alkibiades, elindeki imkânları kullanarak basit bir yurttaş olmak yerine başkalarını yönetmek istediğini söyler. Sokrates ona, örnek olarak başka yönetenleri işaret eder ve Alkibiades'in kendini onlarla karşılaştırmasını ister: "Sokrates: Hadi dostum beni dinle ve Delfi'deki yazıya inan. Kendinin ne olduğunu gör. Ayrıca düşmanlarımız, üzerine konuştuğumuz kimseler değil. Onlardan üstün olabilmek için bilgiyle ve kendinle ilgilenmekten başka şansın yok. Bunlara sahip olmaksızın Yunanlılar ve barbarlar arasında ünlü olamazsın."⁸ Kişinin düşmanlarından üstün olduğunu görebilmesi için öncelikle kendinin nerede ve hangi şartlarda durduğunu, sınırlarını bilmesi gerekir bu anlamda en başta kişi kendine özen göstermeli ve kişi kendiyi hem doğuştan getirdiği kendilik bilinci ile doğrudan hem de kendiyi değer, bilgi, erdem ve hakikat aracılığı ile ilgilenmelidir. Benzer bir analizi Foucault'nun Alkibiades yorumunda da görebiliriz:

"Siyasete girmek, şehrin kaderini ellerine almak istiyorsun, ama rakiplerinle aynı servete ve her şeyden önce aynı eğitime sahip değilsin, der Sokrates. Biraz kendin üzerine düşünmen, kendini tanıman gerek. Tam da burada gnothi seauton nosyonunun, (Delfi ilkesine bariz gönderme) ortaya çıktığı görülür. Burada Sokrates Alkibiades'e biraz kendisi üzerine düşünmesini, biraz kendisi üzerine dönmesini ve kendini rakipleriyle karşılaştırmasını ister. İhtiyat tavsiyesi: karşılaşmak istediklerin karşısında biraz ne olduğuna bak, o zaman onlardan aşağı olduğunu keşfedeceksin."⁹

Sokrates'in başkalarını kendilerine özen göstermeye davet etmesi yalnızca Platon metinlerinde değil, Xenophon'un *Memorabilia*'sında da görülür: "Siyasi bir kişi durumuna gelmek ve başkalarıyla ilgilenip onları yönetmek istiyorsan önce kendinle ilgilenmelisin, kendine özen göstermedikçe iyi bir yönetici olamazsın".¹⁰ Niçin kendine özen? Çünkü Alkibiades şehri yönetme konusunda bilgisiz olduğundan onun yetersizliğini gidermek için kendiyi ilgilenmesi gerekir. Kendiyi ilgilenmek için öncelikle kendine ve şehrine özen göstermek gerekir. Burada kendini tanımak sadece eğitimle ilgili bir yetersizlik; bir başka deyişle pedagojik bir yetersizlik değildir aynı zamanda, kendini tanımak için kendi üzerinde uygulanması gereken egzersizlerle de ilgilidir.

Antik dünyada, çocukların ergenlik yaşına geldiğinde onlarla ilgilenmek gerektiği teması birçok metinde ele alınır. Örneğin Platon'un *Lakhes* diyalogunda Lysimakhos, Nikias ve Lakhes'e şu çağrıda bulunur:

"Çocukları ergenlik çağına gelir gelmez, onları dilediğince yaşamaya bırakan birçok kimse gibi yapmayıp, onlarla elimizden geldiği kadar özenle uğraşmaya karar verdik ve şu andan başlayarak elimizden gelen bütün özeni göstermek istiyoruz. Sizin de oğullarınız olduğunu bildiğimizden, onları yetiştirmek için ne gibi özenlerin gerekli olduğunu herkes kadar düşünmüş olduğunuzu sanıyoruz. Eğer tesadüfen bu noktaya hiç dikkat etmediyseniz, bunun ihmal edilecek bir şey olmadığını hatırlatıp, sizi de bizimle birlikte oğullarınıza özen, göstermeye davet ederiz."¹¹

Aslında Atina'da olduğu gibi yalnızca çocukluk veya gençlik çağında değil kişi her daim süreklilik gerektiren bir yöntem ile kendiyi ilgilenmelidir. Çünkü çocukluk çağında ilgilenildiği gibi, yaşamın devamında da ilgilenilmezse bu ilgi ve bakım zamanla unutulup etkisini yitirecektir. Birey, her zaman her yaşta kendiyi ilgilenmelidir gençken yetişkinlik için, yetişkinlikte de yaşlılık için kendiyi ilgilenmek zorundadır. Bu ilginin başlangıç kısmı pedagojik olsa da sonraki bölümler sistemli ve pratik uygulamalardır.

⁸ Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 69; 124b, c.

⁹ Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 34.

¹⁰ Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, trans. E. C. Marchant and O. J. Todd. (London: Harvard University Press, 1997), 217.

¹¹ Platon, *Diyaloglar (Lakhes)*, çev. Tanju Gökçöl. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 333; 179a, b.

Konumuzla ilgili sorulması gereken son soru ise, kendini tanı ilkesi diyalogda, kendi nedir? ve kendiyile ilgilenme ne anlama gelir? soruları bağlamında ortaya çıkar. Kendini tanı, kendilikten ibaret olmalıdır ve hakikate erişim için kendinde Tanrısal olanın görülmesi gerekir. Sokrates'e göre, kişinin kendini tanıması için kendinde en saf ilke olarak bulunan ruhunu bilmesi gerekir. Bunun yolu da, ruhunda kendini en iyi görebileceği yere, Tanrısal olan kısma (akla/nous'a) bakmasıdır. Sokrates bunu ünlü göz metaforuyla açıklar.

“Göz kendini görmek için aynaya ve bir başka gözün gözbebeğine yani en iyi yerine bakar. O halde bir göze bakan bir başka göz kendisini, gözün en iyi kısmına yani gören kısmına bakarak görebilir. Bu nedenle ruh da kendisini görmek istiyorsa, ruhta erdem, yani bilginin bulunduğu yere ya da kendisine benzeyen başka bir şeye bakmalıdır. Ruhta bilginin ve aklın bulunduğu yerden daha ilahi başka bir yer olabilir mi? O halde ruhun bu parçası ilahi bir parçadır. Buraya bakıldığında ilahi şeyleri, Tanrıyı ve aklı görebilen insan kendisini son derece kolay bir şekilde anlayabilir.”¹²

Öncelikle bu metni doğru anlamak için Sokrates'in “erdem” kavramını, bilginin gerektirdiği bir pratik olarak anladığını dikkate almamız önemlidir. İnsan bir göz gibi kendini görebileceği en iyi yere yani ruha bakarak aslında ruhtaki hakikati/ideaları görmüş olacaktır. Böylelikle, “ilahi unsurlar üzerine kafa yoran ruh, bu düşünceler içerisinden adil davranış/erdem ve siyasi faaliyet olarak kendisine temel oluşturabilecek bazı kurallar bulabilmeyi başarır. Ruhun kendisini bilmek için gösterdiği bu çaba, adil siyasi faaliyetin üzerine inşa edilebileceği prensiptir ve Alkibiades de ruhunu ilahi unsurlar içerisinde değerlendirdiği sürece iyi bir siyasetçi olacaktır”.¹³ Bu varsayımın temel sebebi, hafıza kavramı ve diyalektik yöntem etrafında düğümlenir. Ruhun ölümsüzlüğüne ve defalarca yeniden dünyaya geldiğine inanılan bu düşüncede, insanın ruhindaki ilahi unsura yani ölümsüz olan kısma bakarak daha önce gördüğü hakikati hatırlaması ve buna göre yaşaması beklenir. Böylelikle kendisi ve eyleminin en yetkin haline ulaşmak yani idealar âleminde gördüğü gerçekliklere benzemesi için çalışır. Diyalog, Alkibiades'in ruhunu incelemeyi ve kendiyile ilgilenmesi gerektiğini anlamasıyla son bulur.

Diyalogda kendine özen göstermek, ruha özen göstermek ve ruhun kendindeki ilahi unsuru temaşa etmesini sağlamak anlamına gelir. Çünkü Sokrates, kendiliğin ruhtan başka bir şey olmadığını öne sürer. Bu diyalog, Yunan-Roma kültüründe kendilik kaygısının -Alkibiades'e yol gösterici olması bakımından- siyasi bir görev üstlendiğini, kendiyile sürekli bir şekilde ilişkide olmayı gerektirdiğini, gerektiği yerde bir hocanın yol göstericiliğine ihtiyaç duyulduğunu ve ruhun kendisinde bulunan *salt İyi*'yi temaşa etmesi gerektiğini içerimler. Bu içerikler Helen-Roma düşüncesine gelindiğinde bir takım değişim ve dönüşüm içeren asketik pratiklerle zenginleşecektir.

Alkibiades diyalogunda kişi neden kaygılanmalıdır sorusuna verilecek yanıt şehir devletidir. Çünkü ilgili metinde, kişinin kendiyile ilgilenmesi şehri yönetmek istediği için gerekli görülür. Yani kendiyile ilgilenmesi gereken kişiler, iktidara gelebilecek olan genç aristokratlardır. Ayrıca kendiyile ilgilenmek, kendini tanımak biçiminde bir anlama sahiptir. Sokratesçi kendilik düşüncesinde, kişinin kendiyile ilgilenmesi kendi hakikati ile bağ kurması ve o hakikat üzerinden kendini tanıyabilmesi şeklinde gerçekleşir. Yani o dönemde kişinin kendi hakikatiyle ilişkide bulunması anlamında bir asketizmden bahsedilebilir. Kişinin kendine dönmesi, ruhunda Tanrısal olan kısma bakması ve böylelikle kendinin ne olduğunu aynı zamanda ne olmadığını da bilmesi bağlamında birtakım pratikler gelişir bunların tümüne asketik pratikler diyebiliriz. Bu görüş, Mu-

¹² Platon, *Alkibiades I-II*, 89; 133a-135c.

¹³ Michel Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri” *Kendini Bilmek* içinde, ed. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 37-38.

sonius Rufus ile başlayan Roma Stoacılığı döneminden Marcus Aurelius'a yani Hıristiyanlığın yayılmasına kadar olan İ.S. 1.-2. Yy'da etkisini yitirmeye başlamış ve kendilik kaygısının şartları ve ereği değişmiştir. Bu dönemde kendilik kaygısı, artık herhangi bir amaç için değil yalnızca, *kendilik* için ve iyi yaşam sürebilmek için yapılan bir etkinlikler bütününe ifade etmeye başlamıştır.

“İlk olarak, kendi için kaygılanmak genel ve koşulsuz bir ilke, kendini herkese, her zaman ve mevki şartı gütmenden dayatan bir buyruk olmuştur. İkinci olarak, kendi için kaygılanmanın varlık nedeni artık, başkalarını yönetmek olan çok özel bir faaliyet değil gibidir. Kendi için kaygılanmanın nihai ereği artık bu özel ve ayrıcalıklı nesne olarak şehir devleti değildir; artık kendiyile ilgileniliyorsa, bu insanın kendisi içindir ve ereği kendiliktir. Üçüncü özellik, kendilik kaygısının artık, açıkça, sadece kendilik bilgisinde belirlenmemesidir. Elbette, bu buyruk ya da bu kendilik bilgisi biçimi kaybolmaz. Diyelim ki sadece zayıflar veya bazı söz dağarcığı unsurlarını belirtmek ve bazı deyim türlerine gönderme yapmak suretiyle gösterilebilecek olan çok daha geniş bir bütünün parçası olur.”¹⁴

Helen-Roma dönemiyle birlikte kendiliğe dair asketik pratikler de, kendini bilmek temasından çok kendilik kaygısı etrafında şekillenir. Bireyin kendisi için kaygılanması, kendiyile ilgilenmesi, kendine özen göstermesi kendilik için istenen faaliyetlere dönüşmüştür. Dolayısıyla kişinin kendiyile ilgilenmesi, yalnızca yönetici olacak kişiler için değil birey olarak kendi için gerekli görülmeye başlanmıştır. Örneğin; Stoacı kültürden Marcus Aurelius, kendiyile ilgilenme konusuna şöyle değinir: “Elini çabuk tut, hedefine doğru ilerle, boş umutları bir yana bırak ve kendine biraz olsun önem veriyorsan, daha vakit varken kendi kendinin yardımına koş.”¹⁵ Kişi, ereksel olarak kendiyile ilgilenmelidir, şu ya da bu sebepten ötürü değil, kendisi için. Burada ilgilenen de, ilgilenilen de, ilgilenildiğinde güdülen amaç da kendi'dir. Kendi, bu dönemde ereksel bir ilişkinin hem öznesi hem de nesnesi olmuştur. Yani kendilik kaygısında, kaygılanılanın dönüşümselliği fikri, erdemsizlikten özenle kaçınan, erdemli olmayı amaçlayan bir öznenin kendisiyle ilgili varoluşsal hakikate ulaşmasını sağlar. Ayrıca bu dönemde, kendilik kaygısı çoğunlukla bir egzersizi, bir talimi ifade etmeye başlamıştır.

Örneğin kökeni Pythagorasçılara dayanan Stoacı literatürün kendini inceleme araştırmaları/talimleri, bu kültürün en önemli dinamiklerindedir. Bu egzersizler, kişilerin başlarına gelebilecek her türlü olay için hazırlıklı olmasını sağlamak adına, onları bazı fiziksel yoksunluklar ve sınama uygulamalarıyla en kötü duruma karşı gardını almasını sağlıyordu. Fiziksel sınamalar, aşırıya kaçmamak için ve yoksunluklarına alışabilmek için yeme, içme ve cinsel perhiz gibi bedensel arınma ritüellerini içeriyordu. Bu perhizlerin amacı, yasak, günah veya ruhsal arınma faaliyeti gerçekleştirmek değil dış dünyayla olan bağımlılık ilişkimizi sınamaktır. Bu kendini inceleme talimleri, aynı zamanda bir zihinsel egzersizdir ve kişinin bir vicdan muhasebesi şeklinde gün sonunda yapması veya yapmaması gereken şeyleri yapıp yapmadığını ölçüp tartması şeklinde uygulanır. İnsan bu talimlerde kendini daima bir sınava tabi tutar ve kendini tanımaya, kendiliğini açığa çıkarmaya çalışır. Bunun için kişi zaman zaman durup kendine ve ne yaptığına bakar ve kendisine ne yapması gerektiğini hatırlatır. Bu durumu Plutarkhos bir sanatçı metaforu ile çok güzel bir şekilde ele alır:

“Ressamların ürünlerini bitirmeden önce ara sıra incelemeleri bana iyi bir yöntem gibi görünür. Bunu yaparlar, çünkü bakışlarını geri çekerek ve çalışmalarını sık sık denetleyerek yeni bir yargı oluşturabilirler ve bu yargıyla, kesintisiz tefekkürün yol açacağı aşinalığın gizleyeceği herhangi bir küçük uyuşmazlığı bile yakalaması muhtemel olur.”¹⁶

¹⁴ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 72-73.

¹⁵ Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 54.

¹⁶ Plutarkhos, “On the Control of Anger” in *Plutarch's Moralia*, ed. W. C. Helmbold (London: Harvard University Press, 1962), C. 6, 93, 452f- 453a.

Kişi, zaman zaman kendine, ben ne yapıyorum ve hakikatle olan ilişkim nedir şeklinde sorular sorarak kendini sorgulama yolu ile denetlemelidir. Bu kişinin, hayat boyunca tanıdık eylemlerle tekdüze yaşamasının getireceği sorunların önüne geçer ve kişinin eylemlerinin nesnesi değil öznesi olmasını sağlar.

Öte yandan Stoacılar için problem hiç de insanların gerçekte ne olduklarını keşfetmek ya da onların şifresini çözmek değildi. Onların ne oldukları probleminin hiç önemi yoktu. Problem şuydu: Gün içinde yaptıklarım kurala uyuyor mu, uymuyor mu?¹⁷ Gün içinde yapılan talimler, kitap okumayı, tefekkür etmeyi, inzivaya çekilip kendi kendisiyle sohbet etmeyi, kendisinden öğüt alınan kişinin sözlerinin anımsanması gibi bir takım asketik faaliyetleri içerirdi. Stoacıların yaptığı bu talimler, “insanın kendisiyle baş başa kalmasını, yaşamının geçen bölümünü göz önüne getirmesini, okuma aracılığıyla esinlenilmesi istenen ilkeler ya da örneklerle yakınlaşmasını ve iyice incelenen bir yaşam sayesinde akılcı bir tutumun temel ilkelerinin bulunmasını sağlar.”¹⁸ Buradaki kendilik kaygısının öznesi doğru bilginin öznesinden ziyade disiplinli bilinç ve yönetici doğru eylemin öznesidir. Dolayısıyla kendilik bilgisi değil, bildiğin doğru ile eylemde bulunmak disiplini ile istisnasız hareket etmek önemlidir.

Stoacılar, kendilik kaygısıyla yaptıkları bu talimleri yalnız başına gizli bir şekilde yürütmemişlerdir. Bu faaliyetler için okul kurmuşlar ve kendisiyle ilgilenmek isteyen kişilere öğüt verip yönlendirerek bir pratik oluşturmuşlardır. Bu anlamda kendilik kaygısı başkalarıyla olan ilişkileri de geliştirmiştir. Başkalarıyla olan ilişki, yalnızca hoca veya yönlendirici ile olan ilişkiyi değil aynı zamanda akrabalık, dostluk hatta kendi kendisiyle kurulan ilişkiyi de içermektedir. Ancak tüm bu ilişkilerin ortak noktası, disiplini merkeze alan bir bilinç ile daima hareket etmektir.

Stoacı düşüncedeki Platoncu etkiye gelince, ruhun Platoncu kendi kendisi üzerine düşünmesinin -ki bu onun aynı anda hem varlığa hem de ebedi hakikatlere ulaşmasını sağlar- örneğin Stoacı bir pratikte, gün boyunca ne yapıldığını, hatırlanmış olması gereken davranış kurallarını, bağımsız olduğu hissedilen olayları bellekte yeniden canlandırmanın, vb. denendiği egzersizden farklı olduğu görülmektedir.¹⁹ Platon’a göre insan içindeki hakikati keşfetmelidir. Stoacılar göre hakikat insanın içinde değil logoi’de, öğretmenlerin öğrettiklerindedir. Kişi duyduklarını ezberler, duyduğu ifadeleri davranış kurallarına dönüştürür. Bu tekniklerin hedefi hakikati öznelştirmektir.²⁰ Bu egzersizler, insanın hakikatle bağ kurmak veya iç dünyasını keşfetmek için değil daha çok kendi özgürlüğü dâhilinde neler yapabileceğinin sınanmasına dayalıdır. Platon’da kişi ne yapması gerektiğini öğrenmek ve kendini tanımak için ruhuna dönmek zorundaydı, bu gereklilik Stoacılarla birlikte değişmiş ve kişi öğrenmek için bir takım ahlaki ilkelerden ve hocalardan yardım almaya başlamıştır. Foucault’nun yorumuyla özetleyecek olursak:

“Platoncu akımda, en azından Alkibiades’in sonuna göre, özne ya da bireysel ruh açısından sorun, olduğu haliyle kendini tanımak amacıyla gözünü hep kendi üstünde tutmak ve kendini olduğu haliyle tanıyarak kendisiyle ilintili olan, üstünde kafa yorabileceği hakikatleri aklında tutmaktır. Öbür yandan, bütünsel kapsamda Stoacı denebilecek akımdaki sorun, bir kısmı temel ilkelerden, bir kısmıysa davranış kurallarından oluşan birtakım hakikatlerin, birtakım doktrinlerin öğretilmesi yoluyla öğrenmektir. Burada söz konusu olan bu ilkelerin size

¹⁷ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 125.

¹⁸ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 337.

¹⁹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Ferda Keskin ve Osman Akınhay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 216.

²⁰ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri,” 49.

her türlü durumda ve bir bakıma kendiliğinden nasıl davranmanız gerektiğini bildirmesidir. Dolayısıyla burada bir logos fikriyle karşılaşılır. Ya siz logosa ya da logos size dönüşür.”²¹

Hadot, tüm değişimlere rağmen iki dönemde de ortak olan bir şey görür: “Antikçağ filozoflarında askesis kelimesi yalnızca, ruhani alıştırmaları, yani düşüncenin ve iradenin içsel bir faaliyetini belirtmektedir.”²² Bu faaliyetler, kendine dönme, düşünme, zihinsel imgelem kurma, okuma, yazma, tekrar etmek ve ezber yapmak türünden gereklilikleri içermektedir.

Bu zihinsel ve ruhsal faaliyetlerin yanı sıra, Antik dünyada kendilik kaygısının yakından ilişkili görüldüğü bir alan daha vardı: Tıp. Bedensel rahatsızlıkların ruhu etkilediğini düşündüklerinden dolayı beden ve ruh için ortak olan bir tedavi çizelgesi oluşturmuşlardır. “Bu kavram ve şemalar hem bedene ilişkin tıpta hem de ruhun tedavisinde ortak olarak kullanılmalıdır. Bunlar, fiziksel bozukluklar ile ruhun düzensizliklerine aynı kuramsal çözümlemenin uygulanmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda her birine müdahale etmek, ilgi göstermek ve olanağı varsa iyileştirmek için aynı tür girişimlerde bulunmayı öngörür.”²³ Burada kendilik kaygısı, sağlık için ruha gösterdiğimiz özen kadar bedene de özen göstermemiz gerektiği fikrine dönüşür. Kendilik kaygısı, Alkibiades’te olduğu gibi yalnızca ruhumuzla ilgilenmek anlamına gelmez aynı zamanda beden de ruh kadar önemsenir. Dolayısıyla ruh ve ten kaygısını da aşan, günlük yaşama yansıyan yeni bir perspektif daha gelişmiştir. Stoacıların zirvesi sayılan Musonius Rufus, felsefesinde insan yaşamında gündelik işleri ve eylemleri daha çok ön plana çıkarır.²⁴ Yine Seneca’da göreceğimiz gibi, insana beden, ruh ve yaşam arasındaki ilişki hakkında hem pratik hem teorik olarak birçok öğüt bulunur.²⁵

Yani birey hem bedeni için hem de ruhu için aynı kaygıyı duymalı ve aynı özen ve ilgiyi kendi yaşamı için de göstermelidir. Hatta denebilir ki, özellikle Stoacılar da kendilik kaygısı yoğun bir biçimde bedene veya bir başka deyişle gündelik yaşama ilgi göstermeye dönüşmüştür. Fiziksel her tür bozukluk ve aksaklığın ruh da doğuracağı zaaf ve eksikliğe ilişkin inanç, kaygının beden üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Örneğin, Epiktetos *Sohbetler*’de Sokrates’in ruha karşılık bedeni hiç önemsemediğine dikkat çekerek bedene özen göstermek için öğütte bulunur:

“Dostum sen bir kadın mı yahut bir erkek misin? Eğer bir erkek isen bir erkek gibi süslen, bir maskara veya sapıtmış bir adam gibi ortaya çıkma. Sokrates Alkibiades’e daha güzel görünmesini tavsiye ettiği vakit, ne demek istiyordu? Ondan bedeninin güzelliğini ihmal ederek, ruhun güzelliğini temine çalışmasını istiyordu. O halde pis ve iğrenç mi olmalıyım? Asla! Asla! Fakat temizliğinin erkekçe ve erkeğe lâyık olarak yapılması icap ettiğini bilmen lâzımdır.”²⁶

Diğer taraftan kişinin daima kullanabileceği bir tıp bilgisine sahip olması, onun her sıkıntıda hekime gitmesine gerek olmaksızın kendi danışmanlığını yapmasını sağlar. Kişinin kendini donatması gereken bilimlerden biri de kuşkusuz tıbbi bilgidir; hatta o dönemde, kendi için kaygılanan insana bu bilgiyi edinmek zorunlu tutulurdu. “Akıllıca bir yaşam, bir sağlık pratiği olmaksızın sürdürülemez; bu pratik, her an neyin nasıl yapılması gerektiğinin bilinmesini sağlayarak bir anlamda gündelik yaşamın sürekli iskeletini oluşturur”²⁷.

²¹ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 227.

²² Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 67.

²³ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 340-341.

²⁴ Bkz. Musonius Rufus’tan Kalanlar, çev. Melike Molacı. (İstanbul: Çizgi Yayınları, 2021).

²⁵ Bkz. Lucius Annaeus Seneca, *Ahlak Mektupları*, çev. Türkân Uzel. (İstanbul: Jaguar Yayınları, 2020).

²⁶ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak. (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 97.

²⁷ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 375.

Epiktetos şöyle der: “Filozofun mektebi hekimin eczanesi gibidir; oraya zevk duymak için gidilmez, fakat kurtaran bir ıstırapı çekmek için gidilir”²⁸. Yazıcı, bu hususu şöyle dile getirir:

“Bu mektepte öğrenilecek en önemli şey insanın bir bütün olarak rasyonel, duygusal ve sosyal yönleriyle doğaya uygun hareket etmeyi kavramasıdır. Bir felsefe öğretmeni olarak Epiktetos’un öğrencilerinden talep ettiği ilk şey kendilerine kim olduklarını sormalarıdır. Bu talep Sokratik ilkenin yani *kendini bil* ilkesinin Epiktetosçu versiyonundan başka bir şey değildir. Epiktetos öğrencilerine kim olduklarını sorgulatarak öğrencilerinin kim oldukları ve kim olmak istedikleri arasında bir ayırım yaptırır ve böylece kim olmaları gerektiğini anlamalarını sağlamaya çalışır.”²⁹

Stoacıların uyguladığı asketik pratikler ve sınamalar, kişinin erdemli olabilmesini ve ahlaki varoluşu gerçekleştirebilmesini amaç edinirdi. Kişinin erdemli davranışı edinmek için de kendini bağımsızlaştırması gereken alışkanlıklarına karşı, bir sınama sınavına girmesi gerekir. Kendisine haz veren şeylerin yokluğu hangi boyuta geldiğinde ona acı vermeye başlar? Kişi bu türden soruları zihninde canlandırarak, kendimize dert ettiğimiz şeylerin aslında o şeylerin kendisi olmayıp onlar hakkındaki zihinsel yargılarımız olduğunu anlamalıdır. Çünkü “Stoacı felsefeye göre yaşam temel olarak insanın iç söylemine/iç seslerine egemen olmasından ibarettir. Bireyin yaşamında her şey, nesnelere zihninde nasıl canlandırdığına, yani onları kendi içinde nasıl adlandırdığına bağlıdır”³⁰. Stoacılar bu türden sınama talimleriyle insanın sonradan elde ettiklerinin, elinden gitmesinin ona aslında acı vermemesi gerektiğine insanı inandırmak ister. Stoacılar bu durumu “duygusuz (heyecansız) olmak anlamına gelen *apathie* kavramıyla karşılar. *Apathie* genel olarak zevke ve acıya karşı kayıtsızlıktır bu kayıtsızlık aynı zamanda bağımlılıktan ruhu özgürleştiren ahlaksal yönelimin ve nefis terbiyesinin biricik amacıdır.”³¹ Stoacılar için önemli olan, nesnelere ruhta meydana getirdiğimiz kötü yargılara kaynaklık etmediğini göstererek her türlü alışkanlığımızın ve önyargılarımızın önüne geçerek kendimizi özgür kılabileceğimizi gösterebilmektir. Bir başka deyişle nefisten gelen iç sesleri dinleme bağımlılığından kurtulmaktır. Duygularından bağımsız olan insan, her türden olay karşısında akla dayalı bir duruşa sahip olur. Stoacıların yaptığı, insanı karşılaşılabileceği her türden zorlukla baş edebilmesini sağlayacak türden bir hazırlık talimidir. İnsan ne kadar çok zoru görür ve kendisini ona göre hazırlarsa o denli kolay başa çıkar zorluklarla. Örneğin Seneca şöyle der:

Seneca: “beklenmedik olaylar daha ağır gelir insana. Görülmedik şeyler oldu mu, felaketlerin etkisi yüreklere daha bir işler, ölümlülerden her birinin acısı bu acıya bir de şaşkınlıkları eklendiği için daha büyük olur. Bu yüzden önceden düşünmediğimiz hiçbir şey gelmemeli başımıza. Olup bitmekte olanları, alışılmış şeyleri değil, olabilecek şeyleri düşünelim”³² der.

Bir olay başımıza geldiğinde aniden avlanmamak ve olayın etkisinin ruhumuza işlememesi, bizi zayıf duruma düşürmemesi için önceden hazırlıklı olmak gerekir. Stoacıların genel kanısı, “nesnelere ruha dokunamadıkları, bizim dışımızda kaldıkları ve onların yargılarımızı üretmedikleri”³³ yönündedir. Böyle olduğundan kişi olaylara ve nesnelere ilişkin yargısını kendisi zihninden üretir. Örneğin kötü bir olay, ancak ben onu kötü olarak yorumladıysam kötüdür eğer aksine kendimi ikna edersem o olay eskisi kadar kötü olmayacaktır. Bu şekilde zihinsel alıştırma yapan kişi, kötü olay karşısında endişelenmeyip gerektiği gibi

²⁸ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 113.

²⁹ Aslı Yazıcı, “Epiktetosçu Eğitimde Erdemli İnsan,” *Felsefe Dünyası* sayı: 34 (2001): 65-66.

³⁰ Pierre Hadot, *İçsel Kale: Marcus Aurelius Üzerine Düşünceler*, çev. H. Can Utku. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 95.

³¹ Arslan Topakkaya, “Stoa Etiğinin Temel Kavramları,” *Felsefe Dünyası* sayı: 49 (2009): 57.

³² Seneca, *Ahlak Mektupları*, 358.

³³ Hadot, *İçsel Kale: Marcus Aurelius Üzerine Düşünceler*, 177.

davranabileceği şekilde kendini eğitmelidir. Dolayısıyla böyle bir durumda bu olayı beklemiyordum dememeli ve her daim en kötüsüne hazırlıklı olmalıdır.

Yunanlar bu hazırlık talimine *paraskeue*, “προετοιμασία/preparation”³⁴ der. Türkçe’de hazırlık anlamına gelen kavram, yaşama sanatı literatüründe bireyin hayatı boyunca doğasını bildiği ama nasıl ve ne zaman olacağını hatta olup olmayacağını dâhi bilemediği olaylara karşı hazırlıklı olmasını, gardını almasını ifade eder. “*Paraskeue* bireyin yaşamın olaylarına hem açık hem de ereksel bir hazırlanması olarak adlandırılabilir. Söz konusu olan, olabilecek olana ve yalnızca ona ve olduğu takdirde tam da olduğu anda uyum sağlaması için bir hazırlanma, *paraskeue*’dir”³⁵ *Paraskeue*, kendilik pratiği olarak aslında bizim anladığımız anlamda (Hıristiyanlıkta olduğu gibi), bir çile/askesis gibi görünmez. Bilhassa, insana kendisini başına gelebilecek her türlü iyi veya kötü olaya karşı önceden hazırlama olanağı sağladığından olumlu bir faaliyet olarak anlaşılır. Söz konusu ruhun her an olaylara karşı hazır olması durumunun ne olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için tasavvuf felsefesindeki teslimiyet, tevekkül ve kadere rıza kavramlarını hatırlatmakta da fayda vardır.

Bu faaliyet, Antik Yunan-Roma döneminin yaşama sanatı olarak adlandırdığı şeydir buna felsefi çile de diyebiliriz. Hıristiyanlığın kendinde bulunanlarla (nefs, günah, kovulmuşluk vb.) savaşmak için girdiği çileden farklı olarak, felsefi çile dışarıdan gelen şeylere karşı ruhsal ve zihinsel bir hazırlık egzersizi içerir. Bu egzersizler, belli bir takım sözel yinelemeleri içerdiği gibi gün sonunda yapılan vicdan muhasebesini de içerir.

Bireyin yaptığı zorlu talimleri, kişinin sürekli olarak tekrar etmesi ve zihin yoklaması da yapması gerekir aksi halde yapılan talimlerin sonucunda erdem bir sağduyu olarak yerleşmez. Yine Seneca’dan örnek verecek olursak, Lucilius’a mektubunda şöyle der:

“Biliyorum ki Lucilius, hiç kimse bilgeliği öğrenmeden mutlu yaşayamaz. Yaşamaya bile katlanamaz; iyice aklın yatmış buna: Mutlu yaşamı sağlayan, yetkin bir bilgeliktir; ne var ki bilgeliğin başlangıcında bile insan yaşama katlanabilir artık. İşte bu düşünceler apaçık belirmiş zihninde. Ama bu açık seçik belirginliği güçlendirmeli, her gün üstünde düşünme düşünme içimize daha da sindirmeliyiz. Verdiğimiz kararları korumak, şerefli olan kararı almaktan daha zor bir iştir. Ayak diremeli, sürekli bir çalışma ile ona güç katmalı ki, iyi niyet sonunda bir sağduyu haline dönüşsün.”³⁶

Stoacılar da sınıma bu kadarla kalmamıştır; bir de düşüncenin kendisi üzerine bir çalışma yapılması gerekir. İnsanın kendi kendisinin denetçisi olarak görebileceğimiz bu sınamada kişi, aynı zamanda neyi yanlış, neyi eksik yaptığını ölçer, tartar. Bu yöntemle kendi eksiğini görerek kendisini düzeltir. Bu sınamada, insanın kendi bağlılığından tamamen kurtulduğundan emin olması için bir denetim yapılır. Kişi, aklına gelen her temsili sorgulamalıdır; ilk geleni olduğu gibi kabul etmemeli ve sorgulayarak doğru olanı bulmalıdır. Foucault, Stoacıların kendilik pratiklerini şöyle karakterize eder:

“Bu kendilik pratikleri, genelde, bireylerin kendileri vasıtasıyla, kendi bedenlerinde, ruhlarında, düşüncelerinde, davranışlarında belirli sayıda faaliyetleri gerçekleştirmelerine imkân veren teknikleri gerektirir ve bu faaliyetler, kendi kendilerini dönüştürecek, değiştirecek ve belirli bir mükemmellik, mutluluk, saflık, ruhsal güç elde edecekleri şekilde gerçekleşir.”³⁷

³⁴ Watts, *The Oxford New Greek Dictionary*, 383.

³⁵ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 270.

³⁶ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 75-76.

³⁷ Michel Foucault and Richard Sennett, “Sexuality and Solitude” in *Humanities and Review*, ed. David Rieff (New York: Cambridge University Press, 1982), C. 1, 10.

Alkibiades'ten Stoacılığa geçişte kendilik kaygısının yalnızca anlam ve içerik bakımından değil hangi yaşta olması gerektiği ile ilgili de değişim yaşanmıştır. Alkibiades'te bu yaşın çocukluktan çıkıp ergenliğe giriş dönemi olduğunu ve özellikle ellili yaşlarda olsaydı kendiyile ilgilenmesinin ne kadar zorlaşacağını görmek mümkündür. Oysa Stoacılar da kendilik kaygısı, yalnızca gençlerde değil yetişkin ve olgun insanlarda da olması gereken bir faaliyettir. Hatta Stoacılıkta, kendiyile ilgilenmek yetişkinlikten yaşlılığa geçiş döneminde yani hayatın sonunda daha da önem kazanır. Nitekim Seneca, kendisi de yaşlıyken felsefe okuluna gider ve insanın bilgisizliği devam ettiği sürece öğrenmesi gerekir, der ve ekler: “ben de o okula bir şey öğretiyorum: yaşlı bir insanın bile öğrenmesi gerektiğini öğretiyorum.”³⁸

Stoacı düşüncede, kendilik kaygısının insanı en yetkin seviyeye getirdiği ve onu ödüllendirdiği zaman yaşlılıktır. Bu Hıristiyanlıkta göreceğimiz gibi, öte dünyada elde edilecek bir mutluluk değildir. Bu mutluluk Stoacılıkta bu dünyada ve insanın yetişkinlikten yaşlılığa geçtiği dönemde doruk noktasına ulaşır. Stoacılar da ahiret inancı olmadığından ve insanın bedensel hazlardan kolayca kurtulup akla dayalı yaşamı seçtiği yaşlılık dönemi, kendiyile ilgilenmenin en uygun dönemi olarak görülür. Bu dönemde kendiyile ilgilenmek artık, Alkibiades'te olduğu gibi belli bir yaş grubuna veya seçkin zümreye verilen bir tavsiye değildir; yaş ve sınıf farkı gözetmeksizin herkese hitap eden bir tavsiye niteliği taşır. Herkes kendiyile ilgilenmelidir çünkü herkesin yaşlılığa hazırlanmaya ihtiyacı vardır. Epikürosçularda da felsefe, kendiyile ilgilenmeye ilişkin sürekli bir egzersiz olarak görülür. İnsan genç de olsa, ihtiyar da olsa kendiyile ilgilenmek ve felsefe yapmak için ne geçtir ne de erken. Aynı önemi Seneca şöyle dile getirir: “işin gücün yok diye felsefeyle uğraşmamalısın; tersine, felsefe yapmak için zaman yaratmalıyız ve her şeyi bir yana bırakarak işin başına oturmalıyız.”³⁹ Kendilik kaygısı o dönemde, bir takım ıslah ve arınma faaliyetleri içerdiğinden herkesin kolaylıkla tercih ettiği bir egzersiz olmamıştır. Bu nedenle en uygun dönem olan yaşlılıkta daha çok uygulanmaya çalışılmıştır. Felsefi yaşam kişiye hazırlanmayı öğrettiğinden Stoacılar için ideal yaşam biçimidir ve insan hangi çağında olursa olsun kendiyile ilgilenmeli ve felsefi yaşamı tercih etmelidir. Bu yaşam biçimi aklın hâkim olduğu ve duyguların insanı yönetmediği ruhu her türlü kötü olaylara karşı hazırlıklı tutan bir yaşamdır.

Felsefi yaşam için yapılan tüm asketik pratiklerin ortak nihai amacı, kendine dönme/yönelmeyle nitelenebilir. Bu kendine yönelme, Hıristiyanlığın çileci idealinde görüldüğü gibi kendi içine kapanma, inzivaya çekilme manası taşımaz. Bu daha çok felsefi anlamda yönelişsel bir çiledir. Felsefi çile, akla dayalı yaşamı seçmek demektir. Kişinin tüm etkinliklerinde ve eylemlerinde erek olarak kendiyile ilişkisini belirlemesidir. Kavram, bireyin tüm bağımlılıklarından kurtulmak üzere yaptığı sınama ve egzersizlerden sonra dönüp kendine bakmasını, kendine sığınmasını niteler. Burada kendilik artık saf kendiliktir çünkü bağımlılıklarından arınmış, kendini tanımıştır. Bu anlamda insan ilk defa kendine kavuşmuştur ve ilk defa kendinden haz duymuştur. Bu haz geçici bir haz değildir, sürekli bir erinçtir çünkü kaynağını kendi içinde bulmuştur. Seneca'nın dediği gibi: “Bir neşe sürekli olacaksa, kendi içinde bulmalıdır bu sevinci.”⁴⁰

2. Erken Hıristiyan Kültürde Asketik Pratikler

Asketizm, erken kilise tarihinde -Helen-Roma döneminde olduğundan- oldukça farklı iki anlamı ifade etmeye başlamıştır. “Asketizm, ilk olarak, nihai bir amaç için öncelikle bedenin disipline edilmesi anlamına

³⁸ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 268.

³⁹ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 257.

⁴⁰ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 258.

gelir. Diğer anlamda ise, daha ileri düzeyde beden tamamen kurban edilir. Bir bakıma, çileciliğin işlevi eğitim değil, bedenin yok edilmesi ya da öneminin olumsuzlanması anlamına gelir.”⁴¹ Aynı zamanda Hıristiyan literatürün dünyayı da ifade eden bedenin disipline edilmesi, Stoacılar da görebileceğimiz bir pratik iken bedenden vazgeçme veya isteklerini tamamen yok saymak gibi bir düşünce veya egzersizi onlarda göremeyiz.

“Etimolojisinin de gösterdiği gibi asketizm bir disiplindir. Stoacı-Platoncu ilkelere dayanan, iştah, cinsel istekler gibi bedensel zevkler ve öfke, kıskançlık, hırs, kibir gibi ruhu kirleten hislerden arınarak kendini kontrol etmeye dayalı sistematik bir hayat tarzıdır. Asketizm kişiyi sınırlamak için değil dönüştürmek için uğraşan bir metot ya da disiplindir diyebiliriz. Asketizm, kişiyi ilahi irade doğrultusunda dönüştürmeyi, Tanrıyla bir olmayı gaye edinir; kanatlanıp dünyadan uçmayı değil kendi iç dünyasında ve manevi âlemde derinleşmesini öngörür.”⁴²

İlk üç yüzyılın asketizm anlayışı Mesih merkezlidir ve Kutsal Kitap’ın öğütlediği şekildedir. Kıyametin yaklaştığı düşüncesiyle, mülk edinmenin ve dünyaya düşkün olmanın faydasız olduğu fikri üzerinedir. Üçüncü yüzyıldan sonra kıyamet sebebiyle yönelinen asketik hayat, yerini ruh-beden düalizmi anlayışıyla nefsanî arzuları öldürmeyi amaçlayan bir asketizm anlayışına bırakmıştır.⁴³ Yani ilk zamanlar bir disiplin şeklinde iken sonraları feda ediş, yok oluş, fena şekline dönüşmüştür. Eski Yunan ve Yahudilikte de görebileceğimiz asketik pratikler –yeme, içme ve cinselliğe dayalı perhizler, zenginlik ve statüden feragat gibi- Hıristiyanların Kutsal Kitap’ta bulduğu referansla birlikte onları hayatlarına dâhil etmelerine, münzevi yaşama rağbet göstermelerine yol açmıştır. Kutsal Kitap’ta Hz. İsa kalabalık halk topluluklarına şöyle seslenir: “Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz. Çarmihini yüklenip ardından gelmeyen, öğrencim olamaz.”⁴⁴ Bu sesleniş, çoğu keşişin Hz. İsa’nın koruması altında olacağına inanarak toplumdan uzaklaşmasına, bedenin isteklerinden kaçınıp ruhsal olana yönelmesine yani çileci yaşamı seçmesine yol açmıştır.

“Beden ile ruh arasındaki savaş, erken Hıristiyan manastır düşüncesinde hâkim bir temaydı. Bir bireyin, bütün zamanını toplumsal yaşamın oyalamaları tarafından rahatsız edilmeden Tanrıyı tefekküre ayırabildiği bir inziva yaşamı sağlamayı amaçlayan manastırcılığın, diabloji (şeytanlık kuramı) için belirgin bir önemi vardı. Bilinen ilk keşiş Aziz Anthony (251-356), köyünden çıkıp çileci bir yaşam sürmek üzere çöle gitti ve daha sonra benzer bir mekânda Aziz Pachomius (286-346), senobitik (toplu biçimde çile çekenler) manastırcılığı kurdu. Çöl, Hıristiyanın en sert biçimde sınıandığı yer olarak arenanın yerini aldı. Toplumdan uzaklaşmakla keşişler, dünyevi hazlara ve arzulara karşı mücadeleyi üstlendiler.”⁴⁵

Çöl, keşişler için bedensel perhizlerin yaşandığı bir sığınak durumundaydı, manastırcılık Mesih merkezli olduğundan keşişler doğrudan Hz. İsa’yı örnek alıyorlardı ve Hz. İsa’nın çöle çekilmesini taklit edip şeytanın ayartmalarına karşı onun koruması altına girdiklerini düşünüyorlardı. Daha sonraları keşişler, özellikle Anadolu’da dağ yamaçlarına, sert kayalıklara, ıssız ve gözden uzak yerlere inşa ettikleri manastır yapılarında yaşadılar. O dönemde çilecilik yalnızca rahip veya rahibelerin sürdürdüğü bir yaşam biçimi değildi. Anadolu’da yaşamış erken Hıristiyan dönemin en ünlü münzevisi Nissia’lı Gregory, Kutsal Kitap’a dayanarak “yalnızca rahip ve rahibelere değil tüm Hıristiyanlara uygulanabilecek bir çilecilik fikri geliştirmiştir.”⁴⁶ Bu çağrı ve uygulamalarla birlikte asketizmi yaşayanlar çoğalarak bir araya gelmiş ve Hıristiyanlık artık çoğunlukla örgütlü

⁴¹ Thomas Cuming Hall, “Asceticism (Introduction)” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, M. A., D.D (Edinburgh: T.&T. Clark Publication, 1910), C. 2, 63.

⁴² Susanna Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 13-14.

⁴³ Mary Emily Keenan, “De Professione Christiana and De Perfectione: A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa” in *Dumbarton Oaks Papers* (London: Harvard University Publication, 1950), C. 5, 174.

⁴⁴ Kutsal Kitap, Luka 14: 25-27 (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), 1107.

⁴⁵ Jeffrey Burton Russell, *İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleniği*, çev. Ahmet Fethi. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000), 191-192.

⁴⁶ Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and Post-Modern* (New York: Oxford University Press, 2007), 136.

manastır yaşamına dönüşmüştür. “Manastır asketizmi, yeme-içme gibi dünyevi lezzetleri en aza indirme, cinselliği tamamen terk etme gibi perhizler tavsiye eden bir sistemdir.”⁴⁷ Münzevi sınıfa mensup kişiler, toplumun ortasında yaşamalarına rağmen toplumdan emekli olmuş, evlilikten ve maldan gönüllü olarak vazgeçmiş, kendilerini tamamen oruç tutmaya, dua etmeye ve dini tefekküre adanmıştır.⁴⁸ Bu türden münzeviler, “daha çok hayvansal gıdalardan uzak dururlar ve hayatlarını sürekli oruçla geçirirler. Bazıları da bekâret ve diğer çileciliği uygular”⁴⁹ ve böylece bedeninin isteklerine ket vurarak Hıristiyan mükemmelliğine ulaşmaya çalışırlar.

Asketizme bağlı olarak, Hıristiyanlığın evrensel görevi, yalnızca hayvan iştahının ılımlılığını veya kısıtlanmasını değil, aynı zamanda kendi içinde meşru olan zevklerden, şaraptan, hayvansal gıdalardan, mülklerden ve evlilikten, vücudun her türlü pişmanlık ve arınmasıyla birlikte tamamen yoksun kalmayı -teni çok istediği zevkten mahrum etmeyi, onu acı ile yüzleştirmeyi- içeriyordu.⁵⁰ Özetle asketizm, Hıristiyanlıkla birlikte, kendini bedeninin arzu ve isteklerinden uzak tutma, dünyevi arzularına perhiz uygulama, Tanrının istekleri doğrultusunda bedeninin arındırılması egzersizlerinin yanı sıra dünyadan el etek çekme, kendinden vazgeçme egzersizlerini ifade etmeye başlamıştır. Hıristiyanlığın insanlara tavsiyesi, insan bu dünyada sürgün hayatı yaşarken Tanrıyla kopardığı bağı yeniden inşa etmek amacıyla hareket etmelidir. Bunun en iyi yolu ise asketizm yani daimî egzersiz ve arınma ritüelleridir. Keşiş Pontuslu Evagrius, “Tanrının yardımıyla insan, perhiz ve dua yoluyla Tanrıyla yeniden birleşene/ittisale kadar ontolojik merdiveni tırmanabilir. Bütün zekâlarda bu tedricen olacaktır”⁵¹, der.

Eski Yunanda asketik egzersizi yapan kişi daima spor eğitiminde olan ve egzersiz yapan bir atlete benzetilmiştir fakat Hıristiyan kontekstte bu atlet, ruhani egzersizlerinden dolayı Hıristiyan ruhani atlet veya Tanrının sporcusu olarak anılmıştır.

“Hıristiyan atlet azizliğe doğru, kendinden vazgeçme noktasına dek *kendini aşmasını* gerektiren sonsuz bir ilerleme yolunda olacaktır. Ayrıca her şeyden önce, Hıristiyan atletin bir düşmanı, bir rakibi olacaktır ve gardını almak zorunda olacaktır. Kimle ve neyle ilgili olarak? Kendisiyle ilgili olarak! Karşı çıkması gereken en zehirli ve en tehlikeli güçleri kendinde bulduğu ölçüde (günah, düşmüşlük, şeytan tarafından baştan çıkarılma, vb.) kendine karşı mücadele etmelidir. Stoacı atlet, antik ruhanilik atleti de aslında mücadele etmek zorundadır. Bir mücadeleye hazır olmalıdır ve bu mücadelede hasmı dış dünyadan gelip kendini gösterebilecek her şeydir: Olay. Antik atlet bir olay atletidir. Hıristiyan kendi kendisinin atletidir.”⁵²

Hıristiyan çileci, daima şeytanın ayartması ile karşı karşıyadır bu nedenle bu ayartmalara karşı hazırlıklı olmalıdır; antik çileci ise, kendi kendinden ödün vermemek ve olaylar karşısında aciz kalmamak için hazırlıklı olmalıdır. Bu tamamlanmış ve yetkinliğe ulaşmış bir kendilik için gerekli bir talimdir. Stoacılarıdaki kendilik kaygısı, Hristiyan düşüncesinde dünyaya veya kendine sürekli karşı olmak kaygısına dönüşmüş durumdadır.

Bu gelenekler, kişinin iki farklı amaç için ve iki farklı yöntem dizisiyle kendisiyle ilgilenmesinin gerekliliğini göstermiştir. İlkinde –Helen kültüründe-, kişi kendisiyle ilgilenmelidir çünkü bu kendi kendinin tamamlanışı için önemlidir; ikincisinde –Hıristiyanlıkta-, kişi kendisiyle ilgilenmelidir çünkü kendini tanıması, Tanrıyı

⁴⁷ Bilal Baş, *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağda Mısır Manastırları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 15.

⁴⁸ Philip Schaff, *History of the Christian Church* (New York: Charles Scribners Sons Publication, 1914), C. 2, 390.

⁴⁹ Saint John of Damascus: Writings, *The Fathers of Church*, trans. Frederic H. Chase, J.R. (New York: Lithography by Bishop Litho, 1958), C. 37, 115.

⁵⁰ Schaff, *History of the Christian Church*, 388.

⁵¹ Russell, *İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, 206.

⁵² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 271.

tanınması ve kurtuluşa ermesi için elzemdir. Ancak bu düşüncede kendi, kendinin düşmanıdır, düşmüşlükten ve ilk günahattan ötürü dünya tıpkı şeytan gibi alt edilmesi gereken en büyük rakiptir.

Hıristiyan düşüncesinde görebileceğimiz, temelde bu dünyaya ait olan her şeyin şeytani, kötü ve değersiz, öte dünyaya ait olan her şeyin yüce ve değerli olduğu düşüncesinin Platoncu gelenekten kısmen etkilendiğini söylemek mümkündür. Ruhun Platoncu düşüncede Tanrısal ve değerli görülüp bedenın aşağı ve değersiz görülmesi Hıristiyan öğretilerde de görülür. Bedenin arzu ve isteklerinin ruhu hakikate ulaşmada alıkoyduğu veya yavaşlattığı düşüncesiyle, Hıristiyan asketikler bedenin isteklerine karşı koymaya çalışmışlardır. Bu dünyayla ilişkimiz ne kadar az olursa ruhu ıslah etmemiz ve Tanrıyla ilişki kurmamız o denli mümkün olur. Burada Platoncu etkiyle, “amacımız olan ilkemize geri dönmek için ilkin çile olarak adlandırılan vazgeçiş yoluyla maddeyi terk etmemiz, daha sonra idealarımızın dünyasını aşmamız ve bir tür üst görüşle, zihnin görüşü ile maverayı keşfe çalışmamız gerekir”.⁵³ Bu düşüncede yeni Platoncu felsefenin de etkilerini görmek mümkündür. Ancak Hıristiyanlığa özgü olan ontolojik olarak dünyaya karşı olmak, onunla savaşmak düşüncesini Platonda da, yeni Platoncu düşüncede de görmek mümkün değildir. Kişi, beden hapishanesini yok ederek ondan kurtulup aklın mertebelerini kullanarak görünenin arkasındaki gerçekliğe ulaşmayı dener. Dolayısıyla Hıristiyanlıkta kurtuluşa ermek için, dünyaya hâkim olmak için ve hakikate ulaşmak için asketik talimler gereklidir. Bu pratikler Helen kültüründe gördüğümüz üzere, bazı kısıtlamaları içeriyordu fakat oradaki tema, bedeni aşağılamak ve ruhu yüceltmek değil aksine bedenin sıhhati, dünyanın ıslahı ve ahlaki bir özne oluşturma amacıyla yapılan ruhsal perhizlerdi.

Hıristiyan çileciliğinin birçok unsuru antikçağ asketizminden gelir. Hatta erken dönem Hıristiyan kilisesinde asketizm, örgütlü topluluklar şeklinde –manastır- organize olunduğundan, Hıristiyanlığın helenleşmesi şeklinde anılmıştır.⁵⁴ Nitekim Helen dünyasında da, asketizm pratiklerini öğrenmek için toplu bir şekilde, okullarda öğrenim görmüşlerdir.

Stoa ve Epikürcülerde uygulandığı şekliyle asketik pratikler, kişinin içe dönüp kendini denetlemesi ve gün sonunda kendine yaptığı itiraflar ve vicdan yönlendiricisinden aldığı dersler vb. Hıristiyanlıkla birlikte hem içerik hem de muhatap bakımından belli birtakım kendine özgü dönüşümler geçirerek ve katılarak süreklilik kazanmıştır. Örneğin Stoacılar da kişinin kendi yapıp ettiklerinin kurala uyup uymadığını kontrol etmek için vicdan muhasebesi adı altında kendine yaptığı itiraflar, Hıristiyanlıkla birlikte Tanrıya veya papaza yani bir başkasına yapılması gereken sistemli itirafa dönüşmüştür. Hatta bu itiraf yalnızca yaptıkları eylemleri değil niyetleri de açıkça söylemeyi gerektiriyordu. Çünkü dünyaya karşı olmak niyetinin ne kadar sağlam olduğunu örgütlü itiraf mekanizmasının toplumu daha iyi idare edebilmek için görmesi ve bilmesi gerekiyordu. Yani kişi yalnızca hakikati açıklamıyor aynı zamanda kendisine özgü niyetini de kiliseye böylece teslim etmiş oluyordu. İtiraf hakikatin keşfi değildi çünkü dünyevi olan günah hakikati temsil etmezdi, hakikat olan sadece niyetin gücünü ortaya çıkarmaktı. Niyet ve iman en güçlü hakikatti.

Kendi kendini sorgulama artık kendi kendine hâkim olmaya yönelik değildi, tersine insanın düşünce ve arzularının gerçek doğasını sorgulamasına ve özellikle de bedenin yasaklanmış arzularının avlanmasına

⁵³ Maurice Blondel, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 89.

⁵⁴ Zöckler, “Asceticism (Christian),” 74.

yönelikti. Kişi kendi içinde olup biten şeyi ruhani liderine açtığı için ona etkili tarzda yol gösterebilecekti.⁵⁵ “Kim olursa olsun bu itiraf sayesinde kişinin kendi kendisini anlamaya başlayacağı inancı olanaklı kılındı. Zamanla her alana yayılan itiraf sistemi nedeniyle, Foucault’nun deyimiyle batılı insan bir itiraf hayvanına dönüştü.”⁵⁶ Böylelikle, kendi kendini tanıyan insan hem dünyada Tanrının kurallarına uygun yaşayacak hem de öte dünya için kurtulmayı amaç edinerek nefsi arzularından feragat etmiş olacaktı. Ancak en önemlisi de üzerinden bir türlü atamadığı düşkünlüğü ve çile ile yenemediği dünya sevgisine karşı da vicdan rahatlığını yaşayacaktı.

İtiraf sisteminin işleyişi inançtan farklı olarak insanın kendini arındırmasını amaçlıyordu. Öznenin doğru söylemlerle kendini kitap gibi okuması, parça parça kendinden feragat etmesi ve sonunda çileye dönüşen kendinden tamamen vazgeçme. Stoacılar kendine dair doğru söylemlerle kendini kurmayı hedeflerken, Hıristiyanlıkta bu Söze dayalı doğru söylemler kendinden vazgeçmeyi hedefler.

“Her insan kendisinin ne olduğunu, yani içinde neler yaşandığını bilmeye, kusurlarını kabul etmeye, onu baştan çıkaranları fark etmeye, arzularının kaynaklarını çözmeye çalışmak zorundadır ve herkes tüm bunları ya Tanrıya ya da topluluktaki diğer insanlara açıklamakla sorumludur, yani kendisine karşı özeldir veya halkın önünde bir tanık bulmalıdır. İnançla ve kendilikle ilişkili hakikat zorunlulukları birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağlantı, kişinin kendini tanımadan ruhunu arındırabilmesini imkânsız kılar.”⁵⁷

İtiraf üzerinden kendiliğin keşfi etrafında şekillenen asketizmin temel amacı kişinin ne olduğunu bilmesi, kendini tanıması ve bu yolla Tanrı ile ilişki kurmasını desteklemektir. Asketizme dayalı bu halka açık itirafın dayanağı, kişinin tedavi edilmesi için yaralarını açması gerektiği düşüncesiyle paraleldir. Kişi kendi hakkındaki kendi gerçeğini kendinden koparır ve açığa çıkarır. Kendini açığa çıkarmak kendinden vazgeçmek, uzaklaşmak anlamına gelir. Bu itiraflar daha çok, kişinin kendisine dair gerçeği itiraf etmekte en çok zorlandığı dünya sevgisi, arzuları özellikle cinsel edimleri ve niyetleriyle ilgiliydi. Bu itiraflar Stoacılar da kendiliğin disipline dayalı, tıpkı bir kitap düzenindeki gibi ahlaki bir varlık olarak kendi kendini okuyup kendi kendini inşa eden özne olmaya olanak sağlarken Hıristiyanlıkta ise, okuduğu her parçayı kendinden söküp atarak, kendilikten vazgeçerek arınma ve kurtuluşa vesile olmaktadır. Başka bir deyişle, Stoacılar da asketik pratikler kendinin doğru söylemin öznesi olmasını sağlarken, Hıristiyanlıkta kendinin doğru söylemde nesneleşmesine dönüşmüştür. Çünkü doğru sözü söyleyen vahiydir, birey ona dayanarak itirafta bulunur dolayısıyla kendi söyleminin nesnesi konumundadır. Bir bakıma Hıristiyanlıktaki itiraf ve sorgu, Stoacıların kendi kendine yaptıkları egzersizlerin katı, içeriği değiştirilmiş dinsel yorumunu oluşturur.

Dolayısıyla Hıristiyanlığın temelde, antik dünyanın etik kurallarından farklı kurallar getirdiği sık sık söylenir ve genellikle antik dünyadan aldığı kurallara yeni güç ilişkileri önerip onları yaygınlaştırdığı gerçeğine neredeyse hiç değinilmez.⁵⁸

“Fakat eski Yunan-Roma dünyasının “kendini kurmak, kendini inşa etmek için kendini işle” şeklindeki etik boyutunun üzerine Hıristiyan ahlakı sonradan yerleşir. Hıristiyan ahlakı, artık hiçbir biçimde, kendimle ilgili olarak yapmak istediklerimi seçmem üzerinden değil, kurallar bütününe uymam üzerinden işler; bir zevkler,

⁵⁵ Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, çev. Hüsamettin Arslan. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 102-103.

⁵⁶ Ali Akay, *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995), 111.

⁵⁷ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri,” 55-56.

⁵⁸ Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: Chicago University Press, 1983), 214.

arzular, edimler, davranışlar, ilişkiler bütünü üzerinden değil, Hıristiyan ahlakının ten adını vereceği şey üzerinden işler. Hıristiyan söylemindeki ten; zevk ve arzu boyutunun mutlak olarak askıya alınmasıdır.⁵⁹

Hıristiyan asketizminin arınma ritüellerinin başında arzuların anası olarak nitelendirilen cinsel perhiz gelir ki, kişi eğer şehvet duygularından arınmıyorsa onun Tanrıyla ilişki kurması, günahlarından kurtulması mümkün değildir.

“Hıristiyanlığın ilk metinlerinde, cinselliğin bir anlamda kötülükle bağdaştırılmasına, üremeye yönelik bir tekeşlilik kuralına, aynı cinsler arası ilişkinin mahkûm edilmesine ve cinsel perhizin özendirilmesine rastlanır. Ancak her şey yine de bununla sınırlı değildir: Çok daha geniş bir tarihsel yelpazede, kuşkusuz Hıristiyan etiğini ve modern Avrupa toplumlarının ahlakını etkilemiş olan ama daha önceleri Yunan ya da Yunan-Roma düşüncesinde de açıkça mevcut olan temaların, endişelerin ve zorlamaların sürekliliği izlenebilir.”⁶⁰

Hıristiyanlıkla birlikte cinsel yaşamın kısıtlanması bir kurala dönüşmeye başlamıştır. Stoacıların yaşam enerjisini düşürdüğü ve eşler arasında sadakati tahsis etmek için evlilikle sınırlandırdığı cinsel deneyimler, Hıristiyanlıkla birlikte bir yandan evlilikle sınırlandırılmaya devam etmiş bir yandan da evlilikten tamamen kurtularak bekâret çilecilik kapsamına alınarak yüceltilmiştir. Bu bekâret çileci hayatın ilk biçimini oluşturmuştur. Özellikle Nissia’lı Gregory’nin *On Virginité* (Bekâret Üzerine) adlı eserinde Hıristiyan asketizminin kendini arındırmak için cinsellikten feragat edip bakirliği yüceltmesinin bir kaideye dönüştüğü görülebilir. Tanrıya ulaşmak için kişinin temiz kalması bekâret ile, arınması da cinsel deneyimden uzak durmasıyla özdeşleştirilmiştir. Augustinus *İtiraflar*’da şöyle söyler: “Tanrı tarafından yaratılmış olan doğamız bu türlü cinsel sapıklıklarla kirlenirse, Tanrıyla aramızdaki o güçlü birlik bile bozulur.”⁶¹ Augustinus kendi cinsel arzuları üzerinden ele aldığı bu meseleyi “Tanrısal şeylerin bilgisine erişmekten alıkoyan engeller” başlığı altında inceler. Augustinus, Tanrıdan uzaklaşmamın sebebi cinsel arzularımdı diyerek bu arzularını evlilikle sınırlandırıp beden istekleriyle daha az meşgul olmuştur. Böylelikle Augustinus, adım adım ruhsal olana yönelip ruh aracılığıyla da hakikate yükseldiğini söyler. Tanrı, Hıristiyanlara “bedenin tutkularını gemle, gözlerine hâkim ol ve dünyevi hırslardan kaçın diyor. Cinsel ilişkiden uzak dur diyor, evlenmeyi yasaklamıyor ama daha iyi bir yaşam tarzı tuttur diyor.”⁶² Evlilik, Hıristiyanların kendilerini cinsel sapkınlıklardan koruması ve günaha girmesini engellemesi için cinsel birlikteliğin sınırlandırılması bakımından bir yol olarak görülmüştür.

“Hıristiyanlara göre, bir cinsel etik düzgüsüne tabi olmak, dinsel nedenlerle evlenmeme ideali açısından mutlak bir dışlama ya da, en azından, daha az düzeyde kahramanlık gösterenler açısından tekeşli evliliğin sıkıca sınırlandırılmış alanıyla kısıtlanmaktı. Bunun karşısında, eski insanlar (Yunanlar) açısından bu tabiyet zevklerin uygun kullanımı sorunuydu; gerçekten de, kötü sayılabilecek bazı eylemlerden kaçınmamak, fakat uygun bir ılımlılıkla (elbette, kadınlardan ya da kölelerden değil de özgür erkeklerden söz ettiğimiz düşünülerek) çok çeşitli cinsel etkinliklere (homoseksüel, evlilik içi, evlilik dışı) girişmek.”⁶³

Yunanlarda bu etkinlikler İ.Ö. 4. Yy.da uygulanırken son dönemlerde özellikle Helenistik dönemde daha sıkı perhiz ve kısıtlamalara başlanmıştır. Hıristiyanlıkta da bu dönemin uygulamalarının birtakım sürekliliklerle devam ettiğini görebiliriz. Hıristiyanlıkta beden, ruhtan aşağı görülerek bedensel arzu ve zevklerin askıya alınıp ruhun ıslahına, manevi olarak iyileştirilmesine önem verilir. Bu ideali gerçekleştirebilmek için

⁵⁹ Judith Revel, *Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay. (İstanbul: Otonom Yayınları, 2006), 169.

⁶⁰ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 125.

⁶¹ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), 92.

⁶² Augustinus, *İtiraflar*, 328.

⁶³ Gary Gutting, *Foucault*, çev. Hakan Gür. (Ankara: Dost Yayınları, 2010), 153.

de asketik talimler zorunlu görülmüştür. Dünyadan vazgeçme, cinsel arzuların feragat etme, inziva gibi talimler bu manevi ıslah için elzemdir.

Hıristiyanlıkta cinsel edim, hakikatle kurulacak ilişkide engel teşkil ediyordu bu nedenle her tür ten deneyiminden arınmak gerekiyordu. Ayrıca kişinin kendisiyle bir çeşit hakikat ilişkisine girmesi gerekiyordu.

“Eğer kişi hakikate erişmek ve bu uğurda kendini arındırmak istiyorsa, ilk iş olarak –ki bu, arınma açısından bir ön koşul ve vazgeçilmez bir süreçtir- belirli bir çeşit hakikat ilişkisi kurmak zorundadır: Bu, kişinin kim olduğuyla kuracağı hakikat ilişkisidir. Özne kim olduğunu bilmelidir. Eğer arınmak ve bu arınma yoluyla varlığın hakikatine erişmek istiyorsam, kim olduğumu ve cinsel arzu namına bende nelerin bulunduğunu bilmek zorundayım. Kim olduğuma dair hakikat, arınmam için gereklidir. Hakikatin bendeki tezahürü; bizzat benim, kendim için ve kendimde ortaya çıkaracağım hakikat –işte hakikate erişmeme mâni olan cinsel arzuyla bağımı koparmamı sağlayacak olan budur.”⁶⁴

Bu düşüncede kendini bilmek, kendi içinde mevcut kalan gizli veya bastırılmış cinsel niyetleri açığa çıkarmak ve onlarla yüzleşmek, arınmak için gerekli görülmüştür. Elbette nihai amaç, hakikatle kurulacak ilişkiye uygun hale gelmektir; kişi, arzularının hakikatini kendine dönerek, kendinde görerek hakikatle arasındaki engele onay verecektir. Burada bir, özne, hakikat ve cinsel arzular tablosu oluşur ve cinsellik böylece öznenin hem kendi hakikatine hem de var olan hakikate erişme de önemli bir rol oynar.

“Kendi cinsel davranış düzgülerine uygun yaşamak için, eski insanlar, öz-denetim uygulamaları tarafından sağlanan eğitim (askesis) yoluyla elde edilen özyönetime, yani kişinin kendi kendisiyle gerçekleştirdiği mücadelede ulaştığı zafere ulaşmaya çalıştılar. Hıristiyanlar açısından, bu mücadele, kişiye arzuları aşılayan kötülüğün dış güçleriyle –nihai anlamda Şeytan’la- süregelmekteydi ve zafer de “ben”in radikal biçimde anlaşılması yoluyla gerçekleşebildi; bu da Tanrı uğruna “ben”den vazgeçme temeline dayanıyordu: özyönetim değil, özün inkârı.”⁶⁵

Hıristiyan asketizmi bekâreti önemsemekle birlikte, insanın ruhunu bedenden kurtarması ve böylelikle bir arınmaya ulaşması gerektiği düşüncesi işte bu özün inkârından kaynaklanmaktaydı. Beden ruhun hapisanesi olarak görülür ve eğer bedenden kurtulursa ruh ağırlığından kurtulur ve Tanrıya ulaşır. Bunun için insan, para, şan, şöhrat, hırs vs. türden her arzuyu bir kenara bırakmalı ve asloğan imana kavuşmalıdır. “Çileciliğin getirdiği bu tamamen yoksunluk, vazgeçme durumu ilk kilise babalarının çoğuna tek radikal ve etkili tedavi gibi görünüyordu”.⁶⁶

Stoacıların asketik talimleri, Hıristiyanlığın çileci hareketinde gördüğümüz türden yasaklamaları içermez fakat beden ve ruhun sağlığı için önerilen perhizler Hıristiyanlığın katılaştırdığı bazı uygulamalara temel ve devamlılık sağlamıştır. Örneğin Stoacılar, cinsel ilişkide Hıristiyanlıkta da görebileceğimiz üzere bir perhiz uygular ve cinsel birleşmeyi evlilik ile sınırlandırır. Aynı fikir Epikürcülerde kabul görmez fakat Hıristiyanlar bu fikri olduğu gibi alır ve daha da katılaştırır. Bu, –yasa niteliğinde olmasa da- Helenistik dönemde de görebileceğimiz bir temadır. Özellikle Epikürcülerin evliliği doğru bulmamalarına karşı, Stoacılar evliliği onaylar.⁶⁷ Örneğin Musonius Rufus, “ölçülü birinin ne bir metresi ne de özgür bir kadınla evlilik dışı bir ilişki-

⁶⁴ Michel Foucault, *Özellik ve Hakikat*, çev. Sibel Yardımcı. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 143.

⁶⁵ Gutting, *Foucault*, 153-154.

⁶⁶ Schaff, *History of the Christian Church*, 386.

⁶⁷ Epiktetos, Epikürcülerin evlenilmemesi, çocuk sahibi olunmaması ile ilgili düşüncelerine şöyle karşı çıkar: Epiküros’un vecizelerine göre idare edilen bir şehir tasarlayın. Orada her şey altüst olacak ve şehir hayatı kurulamayacaktır. Evlilik olmayacak, mahkeme olmayacak, mektep, medrese kalmayacak, polis olmadığı gibi edep ve terbiye de olmayacak. Hâlbuki akla dayalı prensiplerle yönetilen şehirde, herkesin çocuğu olacak, karısı kocasından hoşnut olacak komşusunun karısına göz koymayacak, kendi servetinden memnun olacak ve başkasının servetini kıskanmayacaktır. Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 100-101.

si olur, hatta o, kendi kölesiyle bile birlikte olmaz⁶⁸ diyerek cinselliğe bir diyet biçer. Aynı zamanda Stoacılar da cinsel ilişki evliliğin yanı sıra, hem üremeyi hedef almalıdır hem de eşler arasındaki sadakati ve sevgiyi yansıtmalıdır. Hıristiyanlıkta ise, bir borç gibi görülür; sanki evlilik içi cinsel birleşme olmazsa, karşımızdaki günah işleyecekmiş gibi düşünüp onu bu günahıtan alıkoymak adına yaptığımız bir eylem niteliğindedir. Elbette Hıristiyan düşüncede cinsel hayat, yalnızca evlilikle sınırlanmamıştır aynı zamanda üremenin bu dünyaya bağlılığı artıracığı düşüncesinden dolayı -özellikle çileci temada- uygun görülmemiştir.

“İlk dönemlerdeki Hıristiyanlık, antikçağın asketizmine birçok önemli değişiklik getirmiştir: yasaların biçimini kuvvetlendirmiş, ama ayrıca kendilik pratiklerini kendiliğin yorumbilgisine ve insanın kendisini bir arzu öznesi olarak deşifre etmesine yöneltmiştir. Anlayacağınız, yasa ile arzunun eklemlenmesi Hıristiyanlığın oldukça önemli bir karakteristiği olarak görünmektedir.”⁶⁹

Stoacılar da hiçbir asketik pratiğe yasa dayatması yapılmazken Hıristiyanlıkta Tanrısal bir yasa, Sözü getirildiği mecburiyetle desteklenerek bir zorunluluğa dönüşmüştür. Çünkü Hıristiyan inanç sisteminde öteki dünya kaygısı varken Stoacılar da böyle bir kaygı bulunmaz. Stoacılar yalnızca bu dünyada iyi yaşamı arzularlar. Bunun yolu da felsefedir. Seneca “yaşamamız Tanrıların, iyi yaşamamız da felsefenin bize armağanıdır”⁷⁰ der.

“Hıristiyan düşünceyle karşılaştırdığımızda antikler için çilenin (askesis) anlamında derin bir farklılık vardır. Çünkü ilk olarak, elbette onlar için söz konusu olan, asketikliğin sonunda kendinden vazgeçmek değildi. Tersine, söz konusu olan, askesis yoluyla kendini kurmaktır. Daha doğru olarak, şöyle söyleyelim: Söz konusu olan, tamam, bitmiş, eksiksiz ve kendinden duyulan mutluluk olan o derin dönüşümü yaratmaya muktedir bir kendiyi ilişkinin oluşmasını sağlamaktır. Çilenin amacı buydu. Dolayısıyla, kendinden vazgeçmeyi düşündürecek hiçbir şey yoktu.”⁷¹

Buna göre antiklerde çilecilik yöntemiyle *muktedir kendilik* inşa etmek söz konusu iken Hıristiyan düşüncesinde Tanrı için *feda edilmiş kendilik* söz konusu olduğu görülmektedir. Yine de bu basit ayrımda kalmak ve felsefi çilenin kendinin eğitimi için bir egzersizden ibaret olduğunu söylemek yeterli olmayacaktır. Felsefi çilenin, doğru bilgi öznesini doğru eylem öznesi olarak kurmanın belirli bir biçimi olduğu söylenebilir. Kendini aynı anda hem doğru bilgi hem de doğru eylem öznesi olarak kurmak suretiyle, sınama olarak algılanan, bilinen ve pratiği yapılan bir dünyada konumlanılır veya böyle bir dünya kendinin bağlulaşığı (kendinin var olması dünyaya bağlı) olarak alınır.⁷² Kısaca felsefi çile, hakikati bilen öznenin hakikati eyleyen özneye dönüşmesini sağlar. Dolayısıyla askesis, özne ile hakikat arasında çilecilik ile sağlam bir bağ kurmanın rolünü üstlenir.

Sonuç

Asketizm, bedensel egzersiz, hazırlık talimi ve dini literatürde çilecilik anlamına gelen bir kavramsallaştırma. Kişinin kendisiyle belli bir tarzda ilişki kurmasını gerekli kılan ve Helenistik dönemde kendilik kaygısı, erken Hıristiyan dönemde kendi günahını bilmek yoluyla kendini tanımak bağlamında şekillenen bir dizi çileci talimler bütünüdür.

⁶⁸ Musonius Rufus'tan Kalanlar, 52-53.

⁶⁹ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar* 2, 89.

⁷⁰ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 345.

⁷¹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 269.

⁷² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 410.

Platoncu kendilik kaygısından Helenistik döneme kadar gelişen asketik alıştırmalar, kendini bilmek üzerinden şekilleniyordu. Kişinin kendiyile ilgilenmesi demek kendini tanımaya çalışması demektir. Ancak bu şekilde kim olduğunu ve ne olmadığını bilebilir. Helenistik dönemle birlikte kendini bilmek, kendilik kaygısına dönüşmüş ve artık kişi kim olduğunun değil nasıl yaşaması gerektiğinin peşine düşmüştür. Asketik pratikler de Helenizmle birlikte, ruhun erdemli ve sağlıklı olması için daha çok beden üzerinden gelişen tıbbi ruhani pratiklere dönmüştür. Çünkü bedenin sağlıklı olması ruhu doğrudan etkileyen bir unsurdur bu nedenle bedene iyi bakmak ruha iyi bakmak demektir. Özetle ilk dönemde asketizm kendini bilmek bir hakikat pratiği iken sonraları bir yaşam pratiğine dönüşmüştür.

Helenistik dönemde bedensel ihtiyaçlar üzerinde birtakım perhiz uygulamalarına başlanmıştır. Yeme, içme, uyuma ve cinsellik gibi bedensel hazların yasaklanma olmasa da ılımlı bir şekilde, arzuların disiplin altına alınması açısından, devamını uygun görmüşlerdir. Burada amaç, kişinin bedensel haz ve acılardan bağımsız olmasını sağlamak ve yaşam boyu insanın başına gelebilecek her türden olaya karşı hazırlıklı olmaktır. İnsanlar acıyı da hazzı da ölçülü bir şekilde yaşamalı asla kendilerini duygularına kaptırmamalıdır. Ölçülü insan akla dayalı yaşamı yani felsefi yaşamı seçen insandır. Bu açıdan bakıldığında Helenistik kültürün asketizmi, dinsel/ruhani çile değil yaşam kaynaklı bir felsefi çiledir.

Felsefi çile, kişiyi her daim aklın ilkeleriyle donanımına kavuşturmayı, ölüme hazırlık yapmasını, olaylara karşı hazırda beklemesini ve hayatını sürekli bir egzersizle geçirmesini sağlar. Okuma, yazma, dinleme, tekrar etme, zihinde temsil kurma ve hayal etme, gün sonunda kendini bir kitabı sınar gibi sınama ve vicdan muhasebesine girme gibi egzersizlerin tümü asketik yaşamın vazgeçilmezleridir. Asketik pratikler ile bu dönemde, kişinin kendini ahlaki bir özne olarak inşa etmesi amaçlanır. Günah ve yasak gibi herhangi bir kaygı güdülmez çünkü Hıristiyanlıkta olduğu gibi bir öte dünya inancı bulunmaz. Onlar için yaşam bu dünyada mükemmelleştirilmelidir tıpkı bir sanat yapıtı gibi.

Felsefi çilenin genel manada yoksunluk olarak bedensel çileye dönüştüğü Hıristiyanlıkta kişinin kendi hakikatine ulaşmak için yaptığı asketik talimler katılasmaya, yasalaşmaya ve hatta kapalı örgütlemeye başlamıştır. Hıristiyanlığın Kutsal Kitap dışında asketik talimlere dayanak bulduğu yerin antik Yunan düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Erken Hıristiyan çileciliğinin en yoğun yaşandığı manastırlarda, kişi hayatla neredeyse bağını koparma noktasına gelir, sosyal hayattan uzaklaşıp inzivaya çekilir, günlerce oruç tutup bedensel her türlü hazdan uzak durup böylelikle bedensel kirlilerden arındığını düşünürdü. Bu çizgiyi Stoacılar da etik kaygıyla bağlantılı olarak ve daha ılımlı bir versiyonda görmüştük Hıristiyanlık ise, bu etik kaygıyı dini varoluş, iman kaygısına dönüştürmüş ve Stoacıların bedenlen zinde kalmak için uyguladığı perhizleri daha sert bir uygulamayla ve yasaya tâbi kılarak bedeni yoksunlaştırma üzerinden sürdürmüştür.

Hıristiyan çileciliğinde amaç, insanın kendi içindekilerini deşifre ederek kendini tanıması ve kendinde bulunan her türlü kötülük ve iğvaları bu asketik egzersizlerle temizlemektir. İnsan ancak bu pratikler yoluyla tenindeki kirlilerden, ruhundaki kötülüklerden arınabilir ve ancak insan arınabilirse ruhundaki karanlığa ışık yansıyabilir. Görüldüğü üzere, Hıristiyanlık temelde kurtuluş için çileci yaşamı tercih etmiştir yoksa etik bir kaygı ve yaşamın güzelleştirilmesi gibi bir gayesi yoktur. Burada önemli olan nokta, Hıristiyan çileci geleneğin kendine özgü ve kökensiz bir uygulama olmadığını görebilmektir. Onun bir taraftan Platoncu geleneğin izlerini taşıdığını ve diğer taraftan Helen-Roma kültürünün etkisi altında geliştiğini görmemiz gerekir. Aynı zamanda kendilik kaygısının da asketik talimlere bağlı olarak her iki dönemde de farklı şekilde

geliştiğini söylemeliyiz. Antik dönemde muktedir bir kendilik inşası söz konusu iken Hristiyanlık döneminde ise günahlarından dolayı kendini ve dünyayı inkâr eden, fedakârlık ile ancak kendini ispat edebilen kutsanmış kendilik kültürü söz konusudur. İlk dönemde kendilik kaygısı, kendi için önemlidir yani insan kendisi için kendisiyle ilgilenmelidir. Fakat Hristiyanlıkla birlikte kendilik kaygısı, kendindeki günahı görüp onu itiraf yolu ile kendilik itirafı haline getirmeye dönüşmüştür. Kişi kendine dair gerçeği ne derecede dile getirirse kendisine o kadar yakınlaşmış olur. Günah da böylece onun hakikati olur. Oysa asıl hakikat Tanrıdır ve iman ancak çileli bir yoldan sonra sahibini O'na götürür. Özetle, yaşam için felsefe geleneği Tanrı için yaşama geleneğine dönüşmüş ve kişinin her eylemi hakikatle ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Akay, Ali. *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Augustinus. *İtirafılar*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- Aurelius, Marcus. *Düşünceler*. Çeviren: Şadan Karadeniz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Baş, Bilal. *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağda Mısır Manastırları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Blondel, Maurice. *Mistisizm*. Çeviren: Özkan Gözel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Dreyfus, Hubert L. ve Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- Elm, Susanna. *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. Çeviren: Burhan Toprak, İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Falzon, Christopher. *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*. Çeviren: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Foucault, Michel ve Richard Sennett. "Sexuality and Solitude" in *Humanities and Review*, Editör: David Rieff, 3-22. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Foucault, Michel. "Kendini Biçimlendirme Teknikleri" *Kendini Bilmek* içinde, Editör: Zeynep Tuğçe Özcan, 26-67. İstanbul: Profil Kitap, 2019.
- Foucault, Michel. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress" in *The Foucault Reader*, Editör: Paul Rainbow, 340-373. New York: Pantheon Press, 1984.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Çeviren: Ferda Keskin ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel. *Öznellik ve Hakikat*. Çeviren: Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi*. Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Grote, George. *Plato and The Other Companions of Sokrates*. London: London Murray Published, 1867.
- Gutting, Gary. *Foucault*. Çeviren: Hakan Gür, Ankara: Dost Yayınları, 2010.
- Hadot, Pierre. *İçsel Kale: Marcus Aurelius Üzerine Düşünceler*. Çeviren: H. Can Utku, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. Çeviren: Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Hall, Thomas Cuming. "Asceticism (Introduction)" in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Editör: James Hastings, M. A., D.D., 63-69. Edinburgh: T.&T. Clark Publication, 1910, C. 2.
- Keenan, Mary Emily. "De Professione Christiana and De Perfectione: A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa" in *Dumbarton Oaks Papers* 5, 167-207. London: Harvard University Publication, 1950.
- Kutsal Kitap. Luka 14: 25-27. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Ludlow, Morwenna. *Gregory of Nyssia, Ancient and Post-Modern*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Musonius Rufus'tan Kalanlar. Çeviren: Melike Molacı, İstanbul: Çizgi Yayınları, 2021.
- Platon. *Alkibiades I-II*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

- Platon. *Diyaloglar (Lakhes)*. Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. *Diyaloglar (Sokrates'in Savunması)*. Çeviren: Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Plutarkhos. "On the Control of Anger" in *Plutarch's Moralia*, Editör: T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, L. A. Post, E. H. Warmington, 90-163. London: Harvard University Press, 1962, C. 6.
- Revel, Judith. *Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Çeviren: Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayınları, 2006.
- Russell, Jeffrey Burton. *İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*. Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- Saint John of Damascus: Writings, *The Fathers of Church*, Translated: Frederic H. Chase, J.R., New York: Lithography by Bishop Litho, 1958.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. New York: Charles Scribners Sons Publication, 1914.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlak Mektupları*. Çeviren: Türkân Uzel, İstanbul: Jaguar Yayınları, 2020.
- Topakkaya, Arslan. "Stoa Etiğinin Temel Kavramları," *Felsefe Dünyası* sayı: 49 (2009): 56- 68.
- Watts, Niki. *The Oxford New Greek Dictionary*. New York: Berkley Books, 2008.
- Xenophon. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Translated: E. C. Marchant and O. J. Todd, London: Harvard University Press, 1997.
- Yazıcı, Aslı. "Epiktetusçu Eğitimde Erdemli İnsan," *Felsefe Dünyası* sayı: 34 (2001): 61-68.
- Zöckler, O. "Asceticism (Christian)" in *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T.&T. Clark Publication, 1910.

Pre-Critical Kant on Traditional Logic: What is the *Mistake* in Syllogistic Theory?

Arman Besler¹

ORCID: 0000-0002-0553-9131

DOI: 10.55256/TEMASA.1112423

Abstract

Immanuel Kant held nearly two decades before (1762) the beginning of his 'Critical period' (1781) that the traditional tripartite/quadripartite division of the figures in categorical syllogistic remained a 'mistaken subtlety' (*falsche Spitzfindigkeit*), given (i) that the Aristotelian perfect moods were the only 'pure' patterns of reasoning that exemplify the term order – called *the first figure* – prescribed by the general rule of ratiocination per se, and (ii) that every imperfect mood in the same theory could be 'reduced' to one of those four. There really are sheer logical problems, already noted in the literature, in Kant's reading of the standard reductive scheme for categorical syllogistic as a set of instructions for restoring the first figure within the premises of a given imperfect mood. However, the real issue is the way Kant benefits from these points to justify his 'mistaken subtlety thesis' (MST), which translates in turn into the issue of the correct interpretation of the thesis itself. This paper aims to show that, contrary to appearance, MST might fail to make any definite sense; to that end, it first presents and evaluates Kant's own special conception of *judgment* and *reasoning* that centers around the notion of syllogistic mediation, on which basis Kant states MST; then it shows that a tenable reading of MST answering to the Kantian conception and to common facts about inference and deduction cannot be made. The paper concludes by proposing to connect this negative result to Kant's wavering between descriptive and prescriptive perspectives on purely logical matters.

Keywords: Traditional Logic, Syllogistic Figure, Judgment, Reasoning, Mediation, Kant.

Eleştirel Dönem Öncesi Kant'ta Geleneksel Mantık: Tasım Kuramındaki Yanılgı Nedir?

Öz

Immanuel Kant, Eleştirel döneminin (1781'deki) başlangıcından yaklaşık yirmi yıl önce (1762), kategorik tasımlar kuramında geleneksel olarak yapılan üçlü/dörtlü şekil ayrımının 'yanıltıcı bir incelik/karmaşıklık' (*falsche Spitzfindigkeit*) olmakla kaldığını savunmuştur. Kant bu savunuyu, (i) Aristoteles'in mükemmel kiplerinin, en geniş anlamıyla akıl yürütmenin genel kuralı tarafından dayatılan ve *birinci şekil* olarak adlandırılan terimler düzenini örnekleyen yegâne 'saf' kipler olmasına ve (ii) aynı kuramdaki eksik kiplerin her birinin bu dördünden bir tanesine 'indirgenebilir' olmasına dayandırmıştır. Kant'ın, kategorik tasımlar kuramının standart indirgeme planını, verilen eksik kipin öncüllerinde birinci şekli 'yeniden oluşturmaya' yarayacak talimatlar dizisi olarak yorumlamasında gerçekten de düpedüz mantıksal sorunlar bulunmaktadır. Ne var ki asıl sorun, Kant'ın yukarıda anılan iki noktadan, 'yanıltıcı incelik savını' (YİS) haklılaştırmak için yararlanma biçimindedir ki bu sorun da, savın kendisinin uygun/doğru yorumu sorununa dönüşmektedir. Bu çalışma YİS'nin, görünenin aksine, belirli herhangi bir anlam taşıyor olabileceğini göstermeye çalışmaktadır; bunun için de ilk olarak Kant'ın, YİS'nin altında yatan ve tasımsal aracılık fikrini merkez alan kendi özel *yargı* ve *akıl yürütme* anlayışını sunup değerlendirmekte, sonra da YİS'nin, hem Kant'ın anlayışına hem de çıkarım ve dedüksiyon hakkındaki genel olgulara yanıt veren makul bir yorumunun yapılamadığını göstermektedir. Çalışma bu olumsuz neticeyi, Kant'ın salt mantıksal konuları ele alırken betimleyici ve kural koyucu iki bakış açısı arasında gidip gelmesine bağlamayı önererek sonlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Mantık, Tasım Şekli, Yargı, Akıl Yürütme, Aracılık, Kant.

¹ Asst. Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Department of Philosophy. armanbesler@nevsehir.edu.tr

Introduction

Kant's short essay from his pre-Critical period, *On the Mistaken Subtlety of the Four Syllogistic Figures*² (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762; abbreviated onwards as *FS*) is an important work for at least two reasons: first, it is the only complete work on formal logic authored by Kant himself³; secondly, the essay develops and defends a distinctive negative thesis about the traditional theory of the (categorical) syllogism, bringing under light several aspects of pre-Critical Kant's philosophy of logic, or of syllogistic in particular. In *FS*, Kant essentially deals with the logical architecture of traditional categorical non-modal (assertoric) syllogistic, the core theory of the traditional science of logic, and his main thesis is that the standard grouping of valid patterns of inference formulable in this theory under the three or four term orders called *figures* (*skhêmata*) is utterly *mistaken*, given that (i) all non-primitive patterns – *imperfect syllogisms* in Aristotle's jargon – can be reduced to only four primitive patterns all of which follow the term order of the first syllogistic figure, that is, the *perfect syllogisms*; and, more critically, that (ii) the nature of reasoning *as such* calls for this very order.

Kant clearly states in *FS* §5⁴ that his point does not concern the extravagance or uselessness of the tripartite/quadrupartite division of term orders (figures) within the standard reductive scheme for categorical syllogistic. This could be shown simply without being attached to the conception of reasoning mentioned in (ii) above: any imperfect (valid) syllogistic mood, save Baroco in the second and Bocardo in the third figure (see below), can be proved to be valid by means of a few principles of immediate inference plus one of the four (or alternatively two) perfect moods – moods which are *self-evidently* valid⁵. Although these four (two) moods are all in the first term order, which order they are in or what kinds of other forms there are has no bearing on the deductive layout: perfect moods function as *axioms* or *basic principles of inference*, and imperfects as *theorems* or *derivative rules*, that is the end of it.⁶ But Kant's point is not this. He insists on there being a logical *mistake* in the doctrine of figures.

This paper poses the question what this mistake is, and argues that a tenable answer, which Kant seems to lack, is not forthcoming either. Contemporary studies on the issue generally focus on the reductive scheme they take Kant to base his main argument on, and show its purely logical deficiencies (which do exist).⁷ However, what is really interesting, this paper argues, about Kant's position is the confused conception of reasoning

² I prefer to use Abbott's classical translation: Immanuel Kant, *Introduction to Logic-On the Mistaken Subtlety of the Four Syllogistic Figures*, trans. Thomas Kingsmill Abbott. (London: Longmans, Green, & Co, 1885), 79-95. However, a more recent English translation – with the title “The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures” – can be found in Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, trans. and ed. David Walford. (New York: Cambridge University Press, 1992), 85-106.

³ Alberto Vanzo, “Kant's False Subtlety of the Four Syllogistic Figures in its Intellectual Context” in *The Aftermath of Syllogism: Aristotelian Logical Argument from Avicenna to Hegel*, ed. Luca Gili and Marco Sgarbi (London: Bloomsbury Publishing), 157.

⁴ Kant, *Mistaken Subtlety*, 89.

⁵ For a detailed discussion on the connection between the Aristotelian notion of *perfect syllogism* (*teleios sullogismos*) and the epistemic idea of self-evidence, see Günther Patzig, *Aristotle's Theory of the Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics*, trans. Jonathan Barnes. (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1968), 43-87.

⁶ What *type* of deductive system, if any, Aristotle had in mind is a matter of debate. The most famous defense of the *axiomatic* option is Lukasiewicz's classical work: Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (London: Oxford University Press, 1957). For a much powerful defense of the *natural deductive* option, see John Corcoran (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations: Proceedings of Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21 and 22 April, 1972* (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1974), 85-132.

⁷ Two outstanding instances are Kirk D. Wilson, “The Mistaken Simplicity of Kant's Enthymematic Treatment of the Second and Third Figures,” *Kant-Studien* 66, no: 1-4 (1975): 404-417.; Johan Arnt Myrstad, “Kant's Treatment of the Bocardo and Baroco Syllogisms” in *Law and Peace in Kant's Philosophy/Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Proceedings of the 10th Internati-*

that appears to lie behind his thesis about the term orders, namely, that they misrepresent inference *as it is*. The vital point, it will be argued, is Kant's indecision over what this inference as it is should be.

1. The Nature of Reasoning in FS

Kant's justification of his *mistaken subtlety* thesis (*MST*) employs two main elements: his special conception of reasoning (and judgment), and the standard reductive scheme⁸ for categorical syllogistic. Kant actually appeals to the latter element for one of its consequences, namely, that every (valid) regular pattern of inference in categorical syllogistic is either in the first figure, or could be reduced to some other pattern in that figure. Here, by 'reduce to' one should understand 'prove/demonstrate (its validity) by means of'; so, for instance, the syllogistic mood Cesare (in the second figure) is 'reduced to Celarent (in the first)', for Cesare is shown to be valid (in the standard scheme) by means of Celarent and some rule/pattern of immediate inference:⁹

Cesare:

No C is B.

Every A is B.

Therefore, no A is C.

Celarent:

No B is C.

Every A is B.

Therefore, no A is C.

e-conversion:

No A is B.

Therefore, no B is A.

The reductive proof of Cesare¹⁰:

1. No C is B. [Premise of Cesare]
2. Every A is B. [Premise of Cesare]
3. No B is C. [1, e-conversion]
4. No A is C. [3, 2, Celarent]

onal Kant Congress/Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, ed. Margit Ruffing, Guido A. De Almeida, Ricardo R. Terra & Valerio Rohden (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 163-173.

⁸ I use the expression 'standard reductive scheme' quite loosely to cover both Aristotle's original scheme in *Analytica Priora* A 2-6 and its later traditional variants (even those containing a fourth figure). As will be seen, nothing in my discussion hinges on this matter. For a quick analytic description of the Aristotelian scheme, see Terence Parsons, *Articulating Medieval Logic* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 21-43.

⁹ For some meta-logical perspectives on the Aristotelian idea of a reductive (i.e. 'perfecting') proof in syllogistic theory, see Patzig, *Aristotle's Theory of the Syllogism*, 132-183. and articles in Corcoran, *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*. I will not dwell on this or related problems, nor on the correct term to name the Aristotelian reductive proofs.

¹⁰ Parsons, *Articulating Medieval Logic*, 32.

Of course, not all (valid) non-first-figure patterns can be proved to be valid in this direct fashion: Bocardo (in the third), for instance, is ‘reduced to’ Barbara indirectly – i.e. by means of *reductio ad absurdum*¹¹ – in the following way:

Bocardo:

Some B is not C.

Every B is A.

Therefore, some A is not C.

Barbara:

Every B is C.

Every A is B.

Therefore, every A is C.

a-conversion (per accidens):

Every A is B.

Therefore, some B is A.

The reductive proof of Bocardo:

1. Every A is C. [Assumption: conclusion of Bocardo negated]
2. Every B is A. [Premise of Bocardo]
3. Every B is C. [1, 2, Barbara]
4. Some B is not C. [Premise of Bocardo]
5. Some A is not C. [1, 3, 4, *reductio*]

With this wide enough range of application, the idea of syllogistic reduction does the job of unveiling the primitives of all categorical syllogistic: the valid (regular) patterns of inference in the first figure, that is, Aristotle’s perfect syllogisms.¹²

However, the key element of Kant’s justification is his conception of reasoning as such. Kant’s conception is (as expected) based on syllogistic theory in particular – even the definition he proposes for reasoning employs the syllogistic notion of a *mediating* unit for two other units of the same kind, namely, the *middle term* (*terminus medius, meson*): reasoning is nothing other than judging by means of a mediator, or in Kant’s terms, an *intermediate mark* (*nota intermedia*).¹³ In an orderly simple categorical syllogism (i.e. a syllogism with only two categorical premises and a categorical conclusion), which is (for Kant and many others) the paradigmatic case of reasoning, the mediating mark of the whole inference is represented/expressed/denoted by the middle

¹¹ Parsons, *Articulating Medieval Logic*, 36. Note in the same place that Aristotle presents *alternative* proofs for some of the moods, and Bocardo is one of them: the mood, believes Aristotle, can also be reduced without recourse to any non-first figure mood, solely by means of *ecthesis* (exposition). But more importantly, in *An. Pr. B*, Aristotle defines a whole alternative scheme which employs the logic of *reductio* as a means of transforming *any* two of the three Aristotelian figures to the other one (for instance, 1 and 3 to 2): Aristotle, *Prior Analytics*, trans. Robin Smith. (Indianapolis: Hackett Publishing, 1989), B 11, 82-84.

¹² Note that the traditional ‘subaltern’ moods in the first figure (i.e. Barbari and Celaront), which are not present in Aristotle’s own system, might fail to be perfect by Aristotle’s criterion/criteria, so one should not take without caution the idea of syllogistic perfection as the abstract idea of *validity in the first figure*.

¹³ Kant, *Mistaken Subtilty*, §1, 79.

term, which comes in the premises into contact with the boundary terms (*oroi*¹⁴), namely, the minor and the major, only to yield a connection between these latter two, stated by the conclusion of the inference.

Now the characteristic feature of Kant's conception of reasoning is that it takes reasoning as some kind – or maybe some limiting case – of judging: judging *mediately*.¹⁵ Judgment itself is defined by Kant as the *comparison* of some thing (*res*) with a mark (*nota*), i.e. with a property/concept/trait/character etc.¹⁶ Here, comparison seems to be thought of as a genus of affirmation and denial¹⁷; again, 'res' is taken to mean the subject of comparison and nothing more, so that even a universal can serve the function of *res* in a judgment, provided that the term denoting that universal is in the subject position within that judgment. That is why judgment can be singular or general (universal/particular) on the one hand, and affirmative or negative on the other.

Kant's point is that when this comparison is made by means of *another* mark, a mark that is compared with *res* in one premise and with the mark of the target comparison in the other premise, what we have is reasoning (ratiocination). If we use the above pattern (Bocardo) as a schematic example, the target comparison is the particular negative predication of C of A, which is made on some comparisons of B, the middle term, with C and A. Here then C is only a *remote* mark of A, for it is compared to A only through the comparison of one of its more *proximate* marks, B, with C. At least in the context of this particular reasoning, B is an *immediate* (i.e. most proximate) mark of A, although in some other syllogism which concludes by comparing A and B it will be a remote mark of A as well. Thus, a mark can be an immediate mark of a *res* in the perfect sense only in an *immediate* proposition (*amesos protasis*), a proposition which cannot in principle be justified further, for there is not any more proximate mark of the *res* to *mediate* it and the mark (hence the label *amesos*).¹⁸

Kant believes that reasoning defined in this way will naturally sit on the first syllogistic figure, the term order in which the mediating mark actually holds the middle position. To *see* this, we could use the original Aristotelian schemata for predicative forms and syllogistic figures:¹⁹ the predicative form/schema 'B belongs-/doesn't belong-to-every/some/no A' is simply represented as *BA*; accordingly, the three Aristotelian figures are represented as *CBA*, *BCA*, and *CAB* respectively, where 'B' always signifies the middle term position, and 'C' and 'A' the major and minor term positions (respectively), and every term is to be predicated of every term that stands to its right, and of them only. The only figure, in this schematization, where the middle term finds its intuitively correct position is the first figure, *CBA*, and this confers the first figure a yet indeterminate priority over the other two.

¹⁴ Actually, Aristotle sometimes employs the expression 'oros' to denote terms in general, but in the primary texts on syllogistic, it specifically denotes the terms that are to be brought together, namely, the subject term and the predicate term of the conclusion. Note that the primary sense of 'sullogismos' is *bringing together* (two terms by means of a third), which is, I believe, at least weakly confirmed by its early translations into Latin as 'collectio' (collection in the sense of bringing together many things). See David Londey and Carmen Johanson, *The Logic of Apuleius—Including a complete Latin text and English translation of the Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura* (Leiden: E. J. Brill, 1987), 46.

¹⁵ Kant, *Mistaken Subtilty*, §1, 80.

¹⁶ Kant, *Mistaken Subtilty*, §1, 79. For a detailed philosophical-historical account of the somewhat vague notion of *mark*, see Alain de Libera's entry for 'Merkmal' (*nota*, mark) in Barbara Cassin (ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, trans. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski. (Princeton: Princeton University Press, 2014), 654-657.

¹⁷ Roughly in line with the Port-Royal conception of *jugement*. See Antoine Arnauld and Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser* (Paris: Gallimard, 1992), 105 (Part II, chapter 5).

¹⁸ For the notion of *immediate proposition/premise* pertaining to Aristotle's logic of science, see Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. Jonathan Barnes. (Oxford: Oxford University Press, 1993), 3 (Book A, ch. ii 72a7).

¹⁹ Lynn E. Rose, "Aristotle's Syllogistic and the Fourth Figure," *Mind* 74, no: 295 (1965): *passim*.

Kant happens to take such priority to signify the naturalness and correctness of the first figure, namely, to signify that the first figure corresponds to the order of the terms of reasoning *as it really is* (more on this notion later). Kant rather finds a confirmation of this priority in his universal law couple for all reasoning, *nota notae/repugnans notae*, i.e. the rule or principle that reads “the mark of a mark [of the thing] is a mark of the thing itself, [and] that which opposes [i.e. contradicts with] a mark [of a thing] opposes the thing itself”²⁰, a rule/principle which follows (or maybe better, prescribes) the term order of the first figure: reasoning, in its correct and pure form, is showing that a mark remotely belongs to/opposes a thing on the grounds that this mark belongs to/opposes another mark which belongs to the thing. Schematically:

Mark1 belongs to/opposes Mark2
 Mark2 belongs to Res.
 Therefore, Mark1 belongs to/opposes Res.

Note that this schema not only sits on the first figure, but prescribes the two necessary (but not sufficient) conditions of validity in that figure: namely, that the minor premise be affirmative, and that the quality of the conclusion be the same as that of the major premise²¹.

Kant applies his definition of reasoning to the traditional division of inferences into *immediate* and *mediate*, and concludes justly that immediate inference is not (a kind/species of) reasoning.²² Clearly, an immediate inference contains a single premise, unlike mediate inferences which contain at least two premises; but the point is not essentially the number of the premises of the inference, but whether the terms of its conclusion, i.e. the *oroī* of the inference, are mediated by a third term, which definitely cannot be the case in an immediate inference.

Now the standard traditional scheme of reduction for categorical syllogistic ‘reduces’ every non-first-figure syllogistic pattern to one of the perfect patterns all of which are in the first figure, and posits a rule/principle of (syllogistic) reasoning, namely the so-called *dictum de omni et nullo*, as the ground in turn of the perfect patterns.²³ However, Kant takes it to be an extensional principle (in the modern sense), derivable in some way from his intensional *nota notae-repugnans notae*²⁴, which favors the first figure. In this way, Kant establishes broadly that reasoning as such is reasoning in the first figure.

²⁰ *Nota notae [rei] est etiam nota rei ipsius; repugnans notae repugnat rei ipsi.*

²¹ These two are necessary conditions for both the first and third figures in the proper sense, for they follow logically from the traditional general rules for syllogistic validity, and the terms orders of the figures. This could be shown for the first condition and the first figure in the following way: *Suppose the minor is negative.* Then the conclusion is negative as well (by the rule: *the conclusion always follows the defective premise*), so the major term is distributed in the conclusion (where it necessarily holds the predicate position). But then it should be distributed in the major premise (by the rule: *the extremes must be the same in the conclusion as in the premises*), so the major premise is surely negative. But *from two negative premises nothing follows*, so *the minor is affirmative*. But we began by supposing that the minor is negative: *absurdum*. Therefore, the minor is (necessarily) affirmative. The second condition can be easily shown in a similar way to follow from the traditional rules by recourse to two indirect proofs. Anyway, my point above is that Kant’s *nota notae-rep. notae* rule is just more determinate than needed.

²² Kant, *Mistaken Subtilty*, §3, 82.

²³ Parsons, *Articulating Medieval Logic*, 30. Here we must be reminded that the so-called *dictum* of the medievals goes back to a couple of Aristotelian equivalences concerning quantifier negation each of which might actually contain only *two*, not three, terms, which makes it an unlikely ground of syllogistic validity.

²⁴ Kant, *Mistaken Subtilty*, §2, 82-83.

And this is where Kant makes his critical move forward. He presents two non-overlapping divisions for syllogistic reasoning: *simple-compound* on the one hand, and *pure-mixed* on the other.²⁵ A simple reasoning is one which harbors only a single mediate inference, whereas in a compound reasoning there are more than one. But reasoning can also be pure or mixed: if it contains *only* mediate inferences it is pure, otherwise it is mixed (or hybrid). The first two options in the resulting 2*2 matrix are historically exemplified: perfect moods (*simple* and *pure*) and polysyllogisms/sorites (*compound* and *pure*). Now what Kant has in mind when he thinks of *simple* and *mixed* reasoning is *the reductive proof of some imperfect pattern in the traditional (and his own) scheme*. Any such proof will consist of several steps, at least one of which employs a (perfect) pattern of mediate inference, and some other which employs a pattern of immediate inference. In such a proof, the conclusion of the target syllogistic pattern is shown to follow from the original premises only through the relevant perfect pattern *plus the required immediate inference* (some conversion principle) which is used to obtain the premises of the relevant perfect pattern, killing the purity of the inference. For instance,

1. No C is B. [Premise of Cesare]
2. Every A is B. [Premise of Cesare]
3. But then no B is C. [1, e-conversion]
4. Therefore, no A is C. [3, 2, Celarent]

is a mixed reasoning, for the premises of Cesare themselves are not sufficient to obtain the required conclusion – Step 3 is needed to obtain the couple of premises (3 and 2, in the major-minor order) that can ‘purely’ entail it.²⁶

Before proceeding further, let me pause to note that Kant’s classification, and the resulting picture of an imperfect syllogistic pattern, fail to apply to the two traditional imperfect moods, Baroco and Bocardo, without certain additions to or modifications of the deductive apparatus employed in the standard reductive scheme. The problem is clear enough: Baroco and Bocardo cannot be reduced to the first figure in a *deictic* fashion (i.e. directly), since in each pattern the only *convertible* premise is an *a*-proposition, and the only thing to be obtained from such a conversion is yet another particular premise; but from a couple of particular premises nothing follows (*nil sequitur geminis ex particularibus unquam*). Johan A. Myrstad argues²⁷ forcefully – and optimistically – that Baroco and Bocardo in Kant’s (Critical) system could be marking the limits of *formal* logic proper, in the sense that their direct reductions to the first figure require a *synthetically* grounded kind of immediate inference – obversion – so that these two moods are valid without being *formally* so. Much earlier, Kirk D. Wilson – whom Myrstad heavily criticizes – rather pessimistically tries to show that Kant’s (pre-Critical and Critical) restrictive approach to syllogistic reduction could be made to work only by allowing certain logical-syntactical operations – such as quantification into terms – which cannot cohere with Kant’s overall conception of formal logic²⁸ (or, probably, his ‘semantics’), rendering Kantian logic defective.

²⁵ Kant, *Mistaken Subtilty*, §3, 82-83.

²⁶ I am not sure if the last option, *compound* and *mixed*, can actually be exemplified ever, given Kant’s approach to imperfect patterns (see below).

²⁷ Myrstad, “Kant’s Treatment of the Bocardo and Baroco Syllogisms,” *passim*.

²⁸ Wilson, “The Mistaken Simplicity of Kant’s Enthymematic Treatment,” *passim*.

However, there is another kind of problem – which I believe to be the main one – in *FS*, a problem that would remain as it is even if the reductive scheme were brought to logical perfection: since Cesare’s validity, for instance, is *demonstrated* by means of the above four-step reasoning, one can rightfully say that Cesare’s premises *entail* its conclusion. They do, admits Kant²⁹, but only by means of an interpolated immediate inference, the e-conversion in Step 3, and another mediate inference, Celarent in Step 4. But these steps are steps of a reasoning which is some *proof* of Cesare, not Cesare itself. So Cesare itself should be no less pure than (say) Celarent, for it too is a valid pattern which consists of two and no more categorical premises harboring a middle term and two extremes, and a categorical conclusion harboring only those extremes. Then in what sense Cesare, or any other imperfect (valid) pattern, should be mixed? The following section argues that Kant might not have a satisfactory answer to this question.

2. MST and the Problem of Its Interpretation

2.1 The Thesis

So what is Kant’s main thesis concerning traditional categorical syllogistic? Actually, the title of the fifth section of *FS* gives a quick answer: “The logical division of the Four Figures is a Mistaken Subtilty.”³⁰ And before concluding the essay, Kant summarizes his position in this way:

We learn then...that it is impossible to draw simple and unmixed inferences in more than one figure, since the *vis consequentiæ* is still only in the first figure, which by the help of covert inferences lies hidden in a ratiocination, and the altered position of the terms only makes it necessary to proceed by a more or less roundabout way in order to see the consequence; and thus we see that the division of the figures, if they are intended to contain pure inferences unmixed with interpolated judgments, is mistaken and impossible.³¹

First of all, Kant does not deny validity (in the usual, logical sense) of the traditional non-first-figure categorical syllogistic moods: “It cannot be denied that we can draw conclusions *legitimately* in all these figures.”³² Kant believes, however, that the conclusion of a non-first-figure (valid) mood could be attained by an alternative couple of premises which nevertheless harbor the same middle term as the one in the original couple, but which take the shape of the first figure, the figure that guarantees purity and simplicity (non-complexity) for ratiocination: “...the very same conclusion would follow from the same middle term in the first figure by pure and unmixed reasoning.”³³

Up to this point, what Kant seems to be justifying is the relatively weak thesis that once the logical purity (and hence priority) of the first figure in syllogistic reasoning and the traditional scheme of reduction which favors the first figure are admitted, the remaining figures become ‘useless’ in logical theory. This might be a valuable reminder in itself, given certain vivid historical instances of syllogistic theorization which present and employ the doctrine of figures even though they obviously do not need it at all. One such instance is Arnauld & Nicole’s *Port-Royal Logic*, where a traditional decision procedure, based on the general laws for syllogistic

²⁹ Kant, *Mistaken Subtilty*, §5, 89.

³⁰ Kant, *Mistaken Subtilty*, §5, 89.

³¹ Kant, *Mistaken Subtilty*, §6, 91.

³² Kant, *Mistaken Subtilty*, §5, 89, italics mine.

³³ Kant, *Mistaken Subtilty*, §5, 89.

reasoning, is employed instead of the traditional scheme of reduction.³⁴ In this procedure, a given syllogistic inference – and not even the corresponding inferential schema – is put to a test consisting of few laws none of which it should violate in order to be counted as valid. However, Arnauld & Nicole not only present the traditional quadripartite division of figures, but they apply the general rules to the four figures to obtain a local set of inferential rules for each figure which could be employed as shortcuts in those cases where the figure of the syllogism being tested is known.³⁵

But Kant pushes further and insists on the presence of a mistake/falsity (instead of an extravagance) in the employment of syllogistic figures in logical theory: “It might then be thought that the other three figures were at worst useless, but not false. But when we consider the purpose for which they were invented, for which they are still expounded, we shall come to a different conclusion”.³⁶ What is the ‘mistake/falsity’ here according to Kant? I believe that the answer to this question reveals pre-Critical Kant’s curious approach to the nature of reasoning, more particularly to its relation to deduction. In answering this question, Kant implies that non-first-figure moods fail to give “the clearest representation of an argument”, simply because it is not the case that they are “simple, unmixed and without concealed by-inferences”.³⁷ In clearer words, the representation of a non-first-figure pattern of syllogistic inference as a *primary unit* fails to correspond to what actually happens in ‘cognitive reality’, in the sense that when one is to reason in the so-called second figure (e.g. in Cesare), what one actually is performing is a hybrid, mixed reasoning which contains an immediate inference (i.e. the e-conversion) and a pure mediate one from a couple of premises in the first figure (i.e. Celarent).

2.2 Representing Inference as It Is?

So there are (at least) two different ways to represent a non-first-figure syllogistic inference: the one in which it remains pure (i.e. free from the interpolation of any immediate inferences) and sits on a non-first figure, and the one in which it is mixture of a pure mediate inference in the first figure and some immediate inferences. For instance, for a syllogism which we would normally take to sit on the pattern Darapti, the two different representations are:

Rep 1

Every B is C.

Every B is A.

Therefore, some A is C.

Rep 2

Every B is C.

Every B is A.

But then some A is B.

Therefore, some A is C.

³⁴ Arnauld and Nicole, *Logique*, Ch. 3, 171-176.

³⁵ Arnauld and Nicole, *Logique*, Chs. 5-8, 179-189. Kant does the same – except for the fourth figure – but only to enhance his argument in favor of the first figure. See Kant, *Mistaken Subtilty*, 84-86.

³⁶ Kant, *Mistaken Subtilty*, §5, 89.

³⁷ Kant, *Mistaken Subtilty*, §5, 89.

To repeat, Kant holds that Rep 1, as a representation, is false/mistaken – in a word, it is a misrepresentation. The most natural sense in which a representation should be false (or mistaken or incorrect etc.) is that it fails to remain true at least in certain respects to what it is a representation of. And the question here is what exactly the second term of this relation of *representing* is: is it the inference as it is actually performed in a mind or some/all minds? Or else is it the inference in itself, irrespective of its actual or possible implementations in particular minds, residing as it is in some Platonic heaven? Neither type of answer provides a tenable position for Kant, for the following reasons.

The first answer clearly opens the way to a psychologistic conception of logical relations. Tenable in itself or not, this sort of psychologism – or psychologism about this problem – turns MST into an ordinary scientific hypothesis: the traditional treatment of the theory of syllogism is false, for it fails to capture what is really happening in the minds. Whenever one (with a mind) attempts, for instance, to draw a conclusion from premises of the form “Every B is C” and “Every B is A”, one first infers a third premise of the form “Some A is B” from the second one, then applies the general law/rule of ratiocination – which ‘exemplifies’ itself as *Darii* in this case – to the first premise and the novel third one to arrive at “Some A is B”. Unlike Rep 1, Rep 2 remains true to this cognitive psychological *fact*, hence is true/correct/etc.

If Kant’s point were this (which definitely is not, see below), the whole argument to that effect would become irrelevant, for the argument falls back on *logical*, not cognitive psychological ‘facts’ about the use of syllogistic forms/patterns of inference. (If logical reasons determined cognitive psychological facts, then erroneous reasoning, let alone impure reasoning, should be impossible – but it is not.) Kant’s ground rule of ratiocination, which (according to him) necessarily follows the term order of the first syllogistic figure, should have nothing to do with the cognitive psychological ground (if any) employed in actual courses of syllogistic reasoning in actual minds: it is not that every mind does, but *ought* to employ the ground rule in reasoning that makes it the ground rule of a *logical* theory (i.e. the theory of the syllogism).³⁸ Thus, even if Kant admitted that MST were nothing other than a hypothesis concerning the cognitive, MST would only make a weak one at that, given that the backing logical argument could make no significant contribution to its verisimilitude.

As for the second answer, it disastrously replaces an imperfect mood (as it is conceived in the tradition) with its reductive proof in a given deductive system, and by doing so, it makes the perfecting proof (or demonstration, or reduction) of the mood completely pointless. Now since Rep 2 above does what Rep 1 fails to do, namely, represent the inference (or inferential schema) as it really is, but since what is represented is nothing other than its standard reductive proof within the chosen deductive system, then the inference (or the inferential schema) must be identical with that proof. The first problem following this identification is an instance of the one-many problem: even if we disregard the fact that alternative deductive systems can be proposed for traditional categorical syllogistic, alternative reductive proofs can be given at least for some syllogistic inferences/inference schemata within one and the same system. Aristotle himself, for instance, notes in *An. Pr. A 7* that *Darii* and *Ferio* could be reduced through the second figure to *Barbara* and *Celarent*, modifying his original

³⁸ Assuming that what we call ‘logical relations’ are actually prescriptions or directions of sorts. More on the supposed normativity of logic below.

scheme without changing anything in his original ‘deductive system’.³⁹ The question is obvious: which one of the alternative reductive proofs will the inference (or schema) be equated with?

Suppose Kant justifies in some way the absence of alternative deductive systems, and even of alternative deductive schemes, and is content with the idea of equating a syllogistic inference pattern with its one and only reductive proof in the relevant scheme (for instance, Darapti with Rep 2). In this way, he could spare himself the above question. But then is not the whole point of proving something in a deductive system to become able to use that thing in stating further facts and/or giving proofs of further propositions/schemata/etc.? Once Darapti, for instance, is equated with Rep 2 (which is its one and only reductive proof according to our supposition), there remains no function to be served for Darapti as it is represented by Rep 1; but then Rep 2 does no work at all, since there is no non-primitive pattern of inference (such as the one represented by Rep 1) proven by it – it seems that the only thing, if any, that could be proved by Rep 2 is itself! (Or is it so?)

If we generalize this conclusion, Kant seems to disregard the conceptual distinction between *demonstratio* and *demonstrandum* in the case of imperfect moods, probably because he makes no such distinction between an inferential schema and a/the demonstrative proof of an inferential schema. Even if we admit that any non-first-figure syllogism is actually identical with a reductive proof, we cannot take that proof to prove itself – it must be the proof of something else.⁴⁰ And that something else is nothing other than the non-first-figure syllogism taken as an inference from two premises to a conclusion, namely, as it appears in the traditional representation of non-first-figure syllogisms. So Rep 2 above is the/a reductive proof of Rep 1 (on the basis of the chosen deductive system and the chosen deductive scheme); but Rep 1, for Kant, is a misrepresentation, which means that it corresponds to nothing logically or cognitively real; therefore, Rep 2 is the/a proof of *nothing*, not even of itself.

Conclusion

In the final section of *FS*, Kant gives definitions for some notions, which direct our attention to the *acts* and *powers* of the mind; he even derives the conclusion that Understanding and Reason are one and the same *faculty*, as “[b]oth possess the power of judging; but when we judge mediately we reason.”⁴¹ Kant continues with an analytic *description* of the difference between “rational and irrational animals”, then with general formulae – declaring rules with a *prescriptive* air – for judging and reasoning affirmatively and negatively.⁴² Here, the fact to be taken note of is his insistence, as it were, on preserving the constant vacillation between descriptive and prescriptive (normative) points of view on logical matters. A philosopher could of course choose to view

³⁹ Aristotle, *Prior Analytics*, 35. By ‘his original deductive system’, I mean the set of axioms/basic rules of inference, and methods of proof that Aristotle employs in chs. 2-6, and nothing more. See footnote 7 above.

⁴⁰ John Corcoran, “Conceptual Structure of Classical Logic,” *Philosophy and Phenomenological Research* 33, no: 1 (1972): 25-47. is most useful for the justification of the above and relevant conceptual distinctions, although the range of application of Corcoran’s investigation is to be classical (i.e. modern elementary), and not traditional, logic.

⁴¹ Kant, *Mistaken Subtily*, §6, 93.

⁴² It is somewhat customary to attribute to the pre-Critical Kant a Leibniz-Wolf-induced intensionalism and analyticism about terms and propositions, and the idioms of the final section of *FS*, where Kant defines (categorical) truth in terms of *identity* and *contradiction*, seem to confirm this attribution. The same is true of his *nota notae/reugnans notae* principle for syllogistic ratiocination. See, however, R. Lanier Anderson, *The Poverty of Conceptual Truth: Kant’s Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2015), ch. 2, 44-74 for the Wolffian ground, and chs. 7-8, 179-231, for how Kant is to define his own distinctive position through the notion of *syntheticity*. See also Charles Nussbaum, “Critical and Pre-Critical Phases in Kant’s Philosophy of Logic,” *Kant-Studien* 83, no: 3 (1992): 280-293.

logical matters from a strictly descriptive – even an empirical psychological – perspective; but then s/he will be expected to lose the chance to employ normative elements, elements effective only within the boundaries of a *deductive* system of choice, in her/his justification of that perspective.

Actually, there is some evidence⁴³ that Kant (in his Critical period) denies any psychologistic approach to the relation between thinking on the one hand, and the laws (rules, principles) of logic *qua laws of thinking* on the other. What is not clear, however, is whether Kant views this relation alternatively as an instance of normativity. Clinton Tolley, for instance, argues⁴⁴ (with strong textual evidence) that Kant's Critical justification of the necessity of the laws of logic for Understanding (or thinking) is based on their *constitutive* status with respect to – in a word, on their essentiality to – Understanding. They are not norms for thinking, because they are not rules that thinking *can violate* without thereby ceasing to be thinking (i.e. without losing its identity as a capacity), or rules that are *imposed* on it *from without*. (According to Tolley's Kant, an immoral act is still an act, but 'illogical thinking' is not thinking at all.) Tolley shows that some coherent non-normative sense can be given to Kant's view of the 'bindingness' of the logical laws within his whole system, basically by means of its *own* philosophical and meta-philosophical conceptual repertoire.⁴⁵ All in all, there still seems to be room for discussions⁴⁶ about and novel interpretations of Kant's Critical position concerning the sense in which logical laws *describe* what they describe, if they describe anything at all. The analysis given in this paper of the problem of interpreting MST could provide some (pre-Critical) clues for such discussions and interpretations.

References

- Anderson, R. L. *The Poverty of Conceptual Truth: Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Aristotle. *Posterior Analytics*. Translated with a commentary by Jonathan Barnes, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Aristotle. *Prior Analytics*. Translated with introduction, notes and commentary by Robin Smith, Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.
- Arnauld, Antoine and Pierre Nicole. *La Logique ou l'Art de Penser*. Paris: Gallimard, 1992.
- Cassin, Barbara (ed.). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Translated by Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski, Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Corcoran, John (ed.). *Ancient Logic and its Modern Interpretations: Proceedings of Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21 and 22 April, 1972*. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1974.
- Corcoran, John. "Conceptual Structure of Classical Logic," *Philosophy and Phenomenological Research* 33, no: 1 (Sep. 1972): 25-47.
- Kant, Immanuel. *Introduction to Logic – The Mistaken Subtlety of the Four Syllogistic Figures*. Translated by Thomas Kingsmill Abbott, with a few notes by Coleridge, London: Longsman, Green, & Co, 1885.
- Kant, Immanuel. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote, New York: Cambridge University Press, 1992.
- Londey, David and Carmen Johanson. *The Logic of Apuleius (Including a complete Latin text and English translation of the Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura)*. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Lu-Adler, H. "Kant and the Normativity of Logic," *European Journal of Philosophy* 25, no: 2 (2017): 207-230.

⁴³ Clinton Tolley, "Kant on the Nature of Logical Laws," *Philosophical Topics* 34, no: 1 & 2 (2006): 371-401, 372.

⁴⁴ Tolley, "Kant on the Nature of Logical Laws," *passim*.

⁴⁵ Tolley, "Kant on the Nature of Logical Laws," *passim*., but especially 386-389.

⁴⁶ As exemplified by Huaping Lu-Adler, "Kant and the Normativity of Logic," *European Journal of Philosophy* 25, no: 2 (2017): 207-230.

- Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. London: Oxford University Press, 1957.
- Myrstad, Johan Arnt. "Kant's Treatment of the Bocardo and Baroco Syllogisms", in *Law and Peace in Kant's Philosophy/Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Proceedings of the 10th International Kant Congress/Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Edited by Margit Ruffing, Guido A. De Almeida, Ricardo R. Terra & Valerio Rohden, 163-173. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Nussbaum, Charles. "Critical and Pre-Critical Phases in Kant's Philosophy of Logic", *Kant-Studien* 83, no: 3 (1992): 280-293.
- Parsons, Terence. *Articulating Medieval Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Patzig, Günther. *Aristotle's Theory of the Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics*. Translated by Jonathan Barnes, Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1968.
- Rose, Lynn E. "Aristotle's Syllogistic and the Fourth Figure," *Mind* 74, (1965): 382-389.
- Tolley, Clinton. "Kant on the Nature of Logical Laws", *Philosophical Topics* 34, no: 1 & 2 (2006): 371-407.
- Vanzo, Alberto. "Kant's False Subtlety of the Four Syllogistic Figures in its Intellectual Context" in *The Aftermath of Syllogism: Aristotelian Logical Argument from Avicenna to Hegel*, Edited by Luca Gili and Marco Sgarbi, 157-190. London: Bloomsbury Publishing, 2018.
- Wilson, Kirk D. "The Mistaken Simplicity of Kant's Enthymematic Treatment of the Second and Third Figures," *Kant-Studien* 66, no: 1-4 (1975): 404-417.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 06.05.2022

Kabul: 23.05.2022

Atıf: Avcı, Mahmut ve Ebrar Yıldız. "Ayn Rand Düşüncesinde Objektivizm Bağlamında Rasyonel Egoizm," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 17 (Haziran 2022): 205-215. <https://doi.org/10.55256/temasa.1113203>

Ayn Rand Düşüncesinde Objektivizm Bağlamında Rasyonel Egoizm

Mahmut Avcı¹

ORCID: 0000-0003-2993-7473

Ebrar Yıldız²

ORCID: 0000-0002-2315-8754

DOI: 10.55256/TEMASA.1113203

Öz

Bu çalışmada filozof ve yazar olan Ayn Rand'ın kurucusu olduğu objektivizm felsefesi bağlamında rasyonel egoizm anlayışı, Rand'ın yaşadığı dönem ve çevrenin onun üzerindeki etkileri ve etkilendiği filozofların düşünce oluşumuna etkileri çerçevesinde ele alınmıştır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından düşüncelerine etki eden temel kavramlara da değinmeyi uygun bulduk. Özellikle laissez faire, laissez passer kapitalizminin savunucusu olan Rand, radikal görüşleri nedeniyle bazı çevrelerce nefret söylemleri ile anılırken, bazı çevrelerce de saygınlık görmüş bir şahsiyettir. Rand'a göre kurucusu olduğu etik anlayışı kapitalizmin sahip olması gereken ahlaki kaideleri içerisinde barındırmaktadır. Rand'a göre etik, insanların doğru amaçlar geliştirmesi konusunda onlara rehberlik eden, eylemlerine yön veren değerler kodudur. Değerler ise alternatifleri ile vardır. İyinin değeri kötünün varlığı ile bilinir. Doğrunun değeri yanlış ile anlaşılır. Aynı şekilde hayatın değeri ölümün gerçekliğine bağlıdır. Alternatiflerin temelinde yer alan en önemli değer hayattır. Kişinin diğer değerleri elde edebilmesi kendi yaşamını sürdürülebilir kılmasına bağlıdır. İnsanın en ulu amacı mutlu bir yaşam sürmektir. İnsanların bütün eylemleri hayatta kalma içgüdüleri ile yön bulur. Bu nedenle rasyonel egoizm bize hayatta kalmanın akılcı ve nesnel yollarını sunar.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Etik, Objektivizm, Rasyonel Egoizm, Ayn Rand.

Rational Egoism in the Context of Objectivism in Ayn Rand Thought

Abstract

In this study, the understanding of rational egoism in the context of the philosophy of objectivism founded by philosopher and writer Ayn Rand, the effects of Rand's period and environment on him and the effects of the philosophers he was influenced by on the formation of thought are discussed. In order to better understand the subject, we found it appropriate to touch on the basic concepts that affect their thoughts. Particularly, Rand, who is a defender of laissez faire and laissez passer capitalism, is known with hate speech in some circles due to his radical views, while he is a respected figure in some circles. According to Rand, the ethical understanding he founded includes the moral principles that capitalism should have. According to Rand, ethics is a code of values that guides people to develop true goals and guides their actions. Values exist with alternatives. The value of the good is known by the existence of the bad. The value of the right is understood by the wrong. Likewise, the value of life depends on the reality of death. The most important value underlying the alternatives is life. A person's ability to achieve other values depends on making his own life sustainable. The supreme aim of man is to lead a happy life. All actions of people are guided by the instinct of survival. This is why rational egoism presents us with rational and objective ways of surviving.

Keywords: Philosophy, Ethics, Objectivism, Rational Egoism, Ayn Rand.

¹ Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. mahmut.avci@usak.edu.tr

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri. ebrar.yildiz64@gmail.com (Bu makale, yüksek lisans teziyle ilişkilidir.)

Giriş

Ayn Rand'ın etik anlayışına göre, bir eylemin ahlaki sayılabilmesi için içerisinde egoist unsurlar barındırması gerekir. Kant'ın ödev ahlakı anlayışına göre ise, yapılan iyilik hiçbir karşılık beklemezsizin yapıldığında ahlaki bir eylemi yansıtır.³ Fakat insanlar doğası gereği hayatta kalma içgüdüleri ile yaşamlarını idame ettirirler. Hayatta kalabilmek için asıl olan insanın kendi akılcı menfaatlerini gözetmesidir. Bu nedenle insanın yaptığı her eylemden faydalanması ve eylediklerinde kendi menfaatini gözetmeyi amaç edinmesi gerekmektedir. Burada rasyonel egoizmi hedonizmden ayıran önemli nokta, rasyonel egoizmin kişiye fayda sağlayan her eylemi meşru kılmamasıdır. Buradaki asıl ölçüt kişinin en temel değeri olan hayattır. Kişiyi hayatta tutan akıldır. Bu nedenle kişinin iyiliğine olan eylemleri akıl belirler. Rand, Kant ve benzeri altruist düşüncelere sahip olan filozofların felsefelerini temelsiz bulmakla birlikte daha önceki filozofların aksine o, doğru bir ahlak sisteminin subjektif değil tamamen objektif ve akılcı bir ahlak ve etik kaideler içermesi gerektiğini düşünür. Bu düşüncesini, o zamana kadar var olan tüm felsefeler ile ciddi bir uyumsuzluk yaşadığı ve özellikle de ahlak anlayışları ile ters düştüğünü, bu nedenle kendi düşünce sistemini geliştirmek zorunda hissettiği düşünceleri ile dile getirir.⁴

Buna göre objektivist etik, kişinin kendi rasyonel menfaatini gözeterek eylemlerde bulunması ve kişinin kendi eyleminden faydalanması gerektiğini savunur. İnsan doğası gereği mutluluk arayışındadır. Bu nedenle kendisine haz veren şeylere yöneldiği gibi ona ıstırap veren şeylerden kaçmalıdır. Kişinin hayatını devam ettirmesine katkı sağlayan eylemler iyi, hayatını sürdürmesine mâni olan eylemler kötü olarak değerlendirilir. Bu yönüyle Ayn Rand, etiğe nesnel temelli bir boyut kazandırmıştır. Özellikle Türkiye'de çok tanınan bir filozof olmadığı gibi tanıyan kesimler tarafından tartışma konusu yaratan ve genellikle kendisi hakkında yanlış bir algıya sahip olunan Rand'ı tanıtmak amacıyla kısaca dönemin ve çevrenin kendisi üzerindeki etkilerine değinmeyi uygun bulduk. Türkçe literatür alanında yapılan çalışmalarda boşluğa ışık tutması amacı ile objektivizm felsefesi adı altında rasyonel egoizmi konu alarak incelemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Ayn Rand'ın Genel Düşünceleri

1.1. Ayn Rand Üzerinde Dönemin ve Çevrenin Etkisi

Dini hassasiyetlere sahip olmayan bir aile ortamında yetişen Alisa⁵, 14 yaşında inanmadığına kanaat getirmiştir.⁶ Yaşadığı dönemin siyaseti yönetiminde komünist rejim hüküm sürmekte idi. Kendisi bir süre komünizmin baskıları altında yaşamış ve bu sürecin yıkımları onda maddi ve manevi zarar yaratmıştır.⁷ İlerideki anti kolektivist ve katı bireyci düşüncelerinin temelinde daha çocukluk döneminde yaşamış olduğu bu zorlukların da etkisinde yadsınamaz bir gerçektir. Felsefesinin odak noktasına bireyciliği koyan Rand'ın bu tutumu siyasi görüşlerine de yansımıştır. Rand, ekonominin devletten bağımsız olması gerektiğini öngören

³ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 57-59.

⁴ Ayn Rand, "Yeni Entelektüeller Üzerine" (Görüşmecisi: James McConnel, Video Kaydı, 1961), <https://www.youtube.com/watch?v=vmm9YasicnA>

⁵ Rusya'da yaşadığı döneme dair hiçbir şey hatırlamak istemediği için ülkeyi terk edip Amerika'ya yerleştikten sonra kendisine Ayn Rand ismini verdi.

⁶ Barbara Branden, *Who is Ayn Rand* (New York: Paperback Library, 1962), 151-152.

⁷ İlkay Yılmaz, *Ayn Rand Biyografisi* (Turuz Dil ve Etimolojik Kütüphanesi, 2010), 3.

laissez faire, laissez passer (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) sistemini savunur.⁸ Kolektivizm ve sosyalizm anlayışının bu denli baskın olmasını politik sistemlerin ahlak anlayışının temelinde yer alan altruist ahlak anlayışının hakim olmasının bir sonucu olduğu düşüncesindedir.⁹ İnsanlar arası barışın sağlanmasının ve adil bir düzenin kurulmasının ancak bu yönetim ile mümkün kılınabileceğini ifade eder.¹⁰ Görüşlerinin liberalizm ile benzerlikler barındırdığı fikirlerine karşın liberteryenlerin, rasyonalizm karşısında sübjektivizmi temele aldıkları iddiası ile bu iddiaları reddeder.¹¹ Rand, kaleme aldığı eserlerde yaşadığı toplumdan izleri bizleri sunar. Eserlerinde felsefi düşüncelerini edebi bir biçimde ele alarak objektivizm felsefesi ve egoizm görüşlerine yer vermiştir. Böylelikle eserlerinden hareketle felsefesine yönelik çıkarımlarda bulunmak mümkündür.

1.2. Etkilendiği Felsefi Akımlar

Hali hazırdaki bütün felsefelerin özellikle etik anlayışlarından farklı bir düşünce yapısına sahip olduğunu belirten Rand, bu nedenle kendine has bir felsefe oluşturma mecburiyetinde olduğunu hissettiğini belirtir.¹² Daha önceki filozofların etik anlayışlarının temelinde sübjektivizmin yer aldığını savunur.¹³ Bu nedenle objektivist anlayış ve rasyonel temeller barındıran bir etik anlayışı geliştirmiştir. Kurucusu olacağı bu felsefenin adı objektivizm olacaktır. Rand'ın objektivizm felsefesinin temelinde Aristoteles'in felsefesine ilişkin etkiler görülmektedir. Aristoteles'e karşı duyduğu hayranlığın en önemli sebebi onun mantığın kurucusu olmasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles felsefesinde insanın eylemlerindeki en temel amaç iyiye ulaşmaktır. İyiye ulaşmak ancak aklını kullanmak ile mümkündür. Neticede mutluluk ve erdem üzerine bir hayat sürmeyi hedefleyen insan akıl aracılığıyla iyiyi aramalıdır.¹⁴ Rand, Aristoteles'i kendisini etkileyen tek filozof olduğunu dile getirerek övgüye mazhar kılmıştır.¹⁵ Varoluş(ontoloji) ve bilinç konularını rasyonel açıdan ele alması onu kendisine hayran bırakan en önemli yönüdür. Rand'ın felsefesine göre varoluş bilinçten önce gelir. Buna karşılık "Varım o halde düşünceğim." şeklinde bir önerme sunmuştur.¹⁶ "Varlık vardır. A=A' özdeşlik ilkesi ve dış dünyadaki varoluşların akıldan bağımsız var olan objektif bir gerçeklik olduğu görüşünü destekler.¹⁷ Aristoteles'in varlık ve bilinç hakkındaki bu düşüncelerini kendi etik anlayışına yansıtarak ahlakın objektif bir gerçeklik olduğunu savunur.¹⁸

Kant'a karşı ağır eleştirilerde bulunan Rand, onun felsefesini akli felsefe alanından soyutladığına dair görüşlerinin varlığından dolayı tenkit eder. Kant'ın felsefesindeki "Algıladıklarımız, insan zihnindeki bir takım sınıflandırmalar ve algı biçimleri tarafından oluşturulan bir yanılsamadır." iddiaları Rand'ın felsefesinde karşılık bulmaz. Ona göre varlıkları var olduğu gibi göremeyeceğimizi savunmak ve bu görüşü ispatla-

⁸ Ebru Ersoy, "Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Etik Egoizmin Rolü" (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2014), 68.

⁹ Ersoy, "Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Etik Egoizmin Rolü," 68.

¹⁰ Ayn Rand, "Ayn Rand, Demokrasi ve Kapitalizmin Geldiği Noktayı Tartışıyor" (Video Kaydı, Görüşme 1959), <https://www.youtube.com/watch?v=C6-V5BlmCys&t=4s>

¹¹ Ayn Rand, *Philosophy: Who Needs It* (New York: Penguin Group, 1984), 202.

¹² Bkz. Rand, "Yeni Entelektüeller Üzerine."

¹³ Ayn Rand, *Bencilliğin Erdemi*, çev. Nejdet Kandemir. (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2013), 13.

¹⁴ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2018), 41.

¹⁵ Marlene Podritske and Peter Schwartz, *Objectively Speaking: Ayn Rand Interviewed* (Maryland: Lexington Books, 2009), 174-175.

¹⁶ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti*, çev. Belkıs Dişbudak. (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2018), 642.

¹⁷ Ayn Rand, *For the New Intellectual* (New York: Random House, 1961), 18.

¹⁸ Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 11.

ma yollarına girmek algılanan her şeyin yanlış olduğu anlamını taşır. Şeylerin yanlış olması algımızın yanlış olduğu anlamına gelir. Rand burada yalnızca insan bilincine değil her türden bilince yönelik bilinçli bir algı operasyonu olduğunu düşünmektedir. Bu durumu algımızın gerçekliğinin ya da değerinin inkârı olarak adlandırır.¹⁹

Bir filozof ve aynı zamanda yazar olan Rand'ın görüşlerinde Nietzsche'nin yansımaları görülmektedir. Nietzsche, insanın devlet, toplum ve geleneklerle bütünleşme eğilimine karşı çıkar. Bu görüş bağlamında *We the Living* romanı, Nietzsche'nin özgür insan tanımından bazı izler barındırır.²⁰ Ayrıca ikisinde ortak görüş olarak ruh ve akıl birbirinden farklı şeyler değildir. Nietzsche'ye göre ruh yaşamın hareketliliğini sağlayan enerji dolu bir yapıdan başka bir şey değildir. İnsan ise bu enerjinin vücutla bütünleşmiş halidir ve beden bu enerjinin dışında bir forma sahip olamaz.²¹ Bu birlik Nietzsche'de duygu ve akıl çatışmasına yer olmadığı ile temellendirilirken Rand'da duygular yalnızca akla hizmet eder görüşüne dayandırılır. Nietzsche, insanların tabi oldukları ahlak ve değer yargılarının akılcı bir dayanağı olmadığını görüşündedir. Bu nedenle hiçbir ahlaki otoriteyi kabul etmez. Akıl, Rand'a göre etiğin temellendirildiği asıl nokta olduğundan, Nietzsche ile bu durumda tam bir görüş farklılığı içerisindedir.

Rand, Kant'la aynı görüşü paylaşan ve her şeyin idea olduğunu savunan Hegel'e, akli kabul etmeyen, her şeyi madde olarak isimlendiren ve herkesin toplumun ortak faydasına feda edildiği bir sistemi öngören Marx'a, altruizmi kavramlaştıran Comte'a, bir fiili eylemeden önce ondan etkilenebilecek insanları düşünerek hareket edilmesi gerektiğini söyleyen Bentham'a, mutluluğun toplumun faydasına göre aranılması gerektiğini söyleyen Spencer'a tamamen karşı çıkarak onları sert bir üslupla eleştirmiştir. Hayek'i de bu eleştiriye tabii tutulmuştur. Rand, kolektivizmin neden olduğu sonuçlardan tüm kolektivist filozofları sorumlu tutar.²²

2. Ayn Rand'ın Düşüncelerine Etki Eden Temel Kavramlar

2.1. Objektivizm

Objektivizm felsefesi, yirminci yüzyılın modern anlayış döneminde gelişim göstermiştir. Bu gelişim, Rand'ın felsefesini insanın tarihteki zihinsel ve sosyal evrimine değinmesiyle başlamıştır. Ona göre, insanın akıl ve cehalet adına verdiği savaşta aklın galibiyetiyle medeniyet kazanılmıştır.²³ Rand'a göre insanın bir hayata sahip olması yaşayabilmesi için yeterli değildir. Yaşamak için gerekli olan aklın kullanılması, düşündürmektir.²⁴

Rand'a göre felsefenin temeli beş ana sütundan oluşmaktadır. Bunlar metafizik, epistemoloji, etik, siyaset ve sanatta temellenir. Metafiziksel anlamda objektif gerçeklik, insan bilincinin dışında bir hakikat olarak vardır. Epistemoloji, insan bilincinin, varoluşu kavrayabilmesi ve gerçeği anlayabilmesi, mantık ilkeleri ışığında düşünmesi ve var oluşa uyum sağlayabilmesi ile ilgili alandır. Etikte, insanın insana yakışır bir hayat

¹⁹ Bkz. Rand, "Yeni Entelektüeller Üzerine."

²⁰ Öznur Latife Şişman, "Rand'ın Bencilliğinde Tamamlayıcı Sistem Olarak Kapitalizm" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2021), 19.

²¹ Fehmi Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 66.

²² Seval Yaman ve Belgin Tarhan, *Liberteryenizmin Felsefi Temelleri* (İstanbul: Liberus, 2021), 67.

²³ Burak Bilgehan Özpek, "Ayn Rand, Objectivism and Architecture" (Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2006), 23.

²⁴ Ayn Rand, *Hayatın Kaynağı*, çev. Belkıs Dişbudak. (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003), 451.

sürmesinde kendi menfaatine uygun ve akılcı eylemlerde bulunması gerektiği anlayışı olan egoizm vardır. Siyasette ise bireysel haklar ve karşılıklı kar menfaatini gözetten kapitalizm esastır.²⁵ Rand'ın kapitalizmin sıkı bir savunucusu olmasının nedeni, kapitalizmi, temel hakları gözetten, insanların mutluluğunu amaçlayan tek siyasi düzen olduğunu iddia etmesindedir.²⁶ Son sütun olarak insan bilincini tatmin eden estetik gelir. Rand, sanatı, "Gerçekliğin sanatçının metafizik değer yargılarına göre yeniden yaratılması" olarak ifade etmiştir.²⁷

Rand, objektivist etiği, bir başkasının mutluluğu ve faydası uğruna kendini feda etmesi gerektiği anlayışından sıyrılamamış, bu noktada akli reddeden, keyfi istekler, hisler ve arzular peşinde koşan, subjektif tercihlerle elde edilen değerleri ahlakın temelini koyan insanların ahlak anlayışından muaf tutar. Rand'ın tanımladığı ahlak anlayışının temelinde insanlığın bekasının gerektirdiği değerlerin kazanılması esası vardır.²⁸

2.2. Kapitalizm

Adalet ilkesine dayalı Ayn Rand siyasi sistemleri devlet ve birey odaklı iki farklı kategoride inceler. Bu sınıflandırmaya göre bireyi temele alan tek sistem de kapitalizmdir. Devlet odaklı siyasal sistemler kolektivizm temelini dayalıdır. Bu sistemlerde altruizmin izleri görülmektedir. Kolektivizmde ise toplumun ve devletin faydasının gözetilmesi önceliktir. Buna göre egoizmin bireye sunduğu değeri politikada ancak kapitalizm insanlığa sunabilir.²⁹ Devlet faydasını bireysel faydadan öncelikli tutan hiçbir yönetim insan hakları konusunda bir teminat sunamaz.³⁰

Haklar konusunda; insan eylemlerindeki özgürlük sınırları toplumsal ölçütlere dayandırarak belirlenir. İnsanın sahip olduğu en temel hak, yaşama hakkıdır. İnsanın iyi bir yaşam sürmesi için sahip olduğu yegâne haklar egoizm etiğine bağlı olarak; özgürlük, mülkiyet edinme ve mutluluk arayışı haklarıdır. Devletin asıl amacı insana özgür ve güvenli bir yaşam ortamı sunmak ve insanları fiziksel şiddetten korumak olmalıdır.

31

İnsanın yaşam mücadelesinde aklın rolü yadsınamaz bir gerçektir. İnsan akli sayesinde düşünür, düşündükleri sayesinde eylemlerde bulunur ve bu eylemleri hayata geçirerek üretimde bulunur.³² Bu bağlamda insanın hayatta kalmak için üretim yapması şarttır demek yanlış olmaz. İnsanın üretimde bulunduğu şeyler üzerinden hak talep etmesi de onun en doğal gerekçesidir. İnsanın ürettiği ürün, akli ve emeğinin sonucunda meydana geldiği için Rand, mülkiyet hakkını nedensellik ilkesinin bir sonucu olduğunu savunur.³³ Rand'ın savunduğu Laissez-faire (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) kapitalizmi, ekonomide devletten tam bağımsız bir yönetimin olması gerektiği anlayışıdır. Rand, bu sistem sağlanılıp üretim ve ticaretin

²⁵ Mücella Can, *Ayn Rand'ın Rasyonel Bencillik Ahlakı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018), 8.

²⁶ Ayn Rand, *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*, çev. Nejdet Kandemir. (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2004), 11-34.

²⁷ Ayn Rand, *Romantic Manifesto* (New York: The New Publishing Company, 1975), 45.

²⁸ Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 45.

²⁹ Ersoy, "Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Etik Egoizmin Rolü," 45.

³⁰ Naci İspir, "Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Bireysel Hakların Mutlaklığı Sorunu," *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2, (2007): 512.

³¹ Rand, *Atlas Vazgeçti*, 44-45.

³² Serdar Saygılı ve diğerleri, *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Felsefenin Değeri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 18.

³³ İspir, "Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Bireysel Hakların Mutlaklığı Sorunu," 215.

düzenlendiği takdirde ancak o zaman insanlar arasında barışçıl bir iş birliğine, uyuma ve adalete ulaşılabilirliğini savunur.³⁴

2.3. Sanat

Rand'a göre sanatın amacı, insan bilincinin ihtiyaçlarını yansıtmaktır.³⁵ Onun, sanat tanımında 'recreation' terimini kullanılır. Bu ifadenin anlamı, 'bir şeyi aynen taklit etmekten ya da tanrısal bir yaratmadan ziyade, tutarlı ve gerçekçilikle bağlantılı olarak yeniden yaratmak' şeklinde açıklanır.³⁶

İnsanın evren ve varoluşun hakikatini kavramada öncelikle nesnel yargıların bilgisine ulaşabilmesi gerekmektedir. Bu bilgeliğe insana amaç sunar. Ayn Rand felsefesinde varlık, bilinçten önce gelir. Her şeyin temelindeki esas, gerçek varlığın varlığıdır ve bu bilgiye de ancak akıl ve mantık ile ulaşılır. Öyle ki, 'algılıyorum' dediğiniz şey aslında yoksa, bir bilince sahip değilsinizdir.³⁷ Sanat, varlığın özünden kaynaklanan bu bilme ihtiyacını tamamlamada ve bu amaca nasıl erişileceği konusunda akla rehberlik etmektedir.

Sanatta felsefi anlamda bir temel eksikliği olduğuna vurgu yapan Rand, bunun nedeni olarak altruizmin etkisini dile getirir. Buna karşılık, objektivizm ve egoizm felsefesi temelinde yeniden yaratılmış bir sanat anlayışını öngörür. Sanat insan bilincine hitap etmek için vardır bu yüzden kolektifleştirilmesi mümkün değildir.³⁸ Ancak düşünmeye, hayal etmeye ve üretmeye öncülük etmesi gerekmektedir.³⁹

Sanatın ortaya çıkış süreci, insanın bilgi edinme ve eylemlerde bulunma süreci sonucundaki soyutlamalara dayalı olarak gelişim göstermiştir. Sanat icra etmek için temelde kavramların doğasının bilgisini edinmek gereklidir. Metafizik, varlıkların doğasının bilgisini inceler. Bu bilgi, insanın en geniş soyutlamalarına dayalıdır. Gerçeğin bilgisini elde etmede sanat bir araç görevi üstlenerek objektif realiteyi keşfedebilmemizi ve üst bilince ulaşabilmemizi sağlar. Sanat, soyut olan kavramları somut bir halde yansıtarak insan bilincinin algılama seviyesine uygun bir şekilde bilinir hale getirir.⁴⁰

2.4. Egoizm

Mutlu bir hayat yaşamının şartı olarak kişisel menfaati gözetmesinin ahlaki bir ilke olduğu savunulur. Egoizm, başkalarının mutluluğu ve faydası uğruna kendini feda etme anlayışı olan altruizmin karşısında bireyi temel alır. Egoizm felsefesine göre, kişisel menfaat gütmek birincil motivasyon kaynağıdır. Hayat en önemli değerdir ve hayatta kalmak kendi başına bir amaçtır. Kişinin yaşamını idame ettirmesinde kendi menfaatlerini göz önünde bulundurması şarttır.

³⁴ Bkz. Rand, "Ayn Rand, Demokrasi ve Kapitalizmin Geldiği Noktayı Tartışıyor."

³⁵ Özpek, *Ayn Rand, Objectivism and Architecture*, 20.

³⁶ Rand, *Romantic Manifesto*, 45.

³⁷ Rand, *Atlas Vazgeçti*, 926.

³⁸ Ahmet Beşe ve Nevzat Can, "Ayn Rand'in Felsefesinde Sanatın Neliği ve Psiko-Epistemik İşlevi" (Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2006), 75.

³⁹ Rand, *Romantic Manifesto*, 17.

⁴⁰ Özpek, *Ayn Rand, Objectivism and Architecture*, 22.

Egoizmin tarihçesine bakılacak olursa, ilk olarak Thomas Hobbes, 17. yy. modern felsefenin temellerinin atıldığı dönemde insanların eylemlerine yön veren asıl motivasyonun kişisel menfaate dayalı olduğunu savunan filozof olmuştur. Ona göre insan, doğası gereği egoisttir. Joseph Butler Hobbes'un bu fikirlerine kısmen katılmış olsa da ona göre insan, doğası gereği iyilik yapmaya meyillidir.⁴¹ Adam Smith'e göre egoizmde karşılıklı fayda esastır. Ona göre kişinin iyilikle karşılık alması için iyilik göstermesi gereklidir.⁴² Bernard Mandeville, 'Arıların Masalı' adlı eserinde insanın egoist yapısının onun doğasında var olduğunu ve egoizmin ise erdemli olduğunu savunur.⁴³

Egoizm konusu kendi içerisinde türlere ayrıldığından onlara da kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

2.4.1 Psikolojik Egoizm

İnsan eylemlerinin özündeki motivasyonlarının bencil dürtülerden kaynaklandığının savunulduğu düşüncedir. Fedakâr olarak gözüken eylemlerin dahi temelindeki asıl dürtünün kişinin kendi menfaatini gözetme isteği barındırdığı savunulur.⁴⁴ Örneğin fakir bir aileye maddi yardımda bulunmak her ne kadar fedakâr bir davranış olarak görülse de aslında bencil bir davranıştır. Çünkü bireyi bu davranışa yönlendiren motivasyon; yardıma muhtaç olan o insanların mutluluğuna şahit olmanın verdiği sevinci yaşamak, ihtiyaçlarının giderileceği, karınlarının doyacağını bildiğinde oluşan iç huzuru tatmak, ailedeki çocukların yüzündeki gülümsemenin sebebi olduğunu bilmenin onda yaratacağı manevi doyum ya da yardım eden eden kişi inanç sahibi biri ise bu yardım karşılığında elde edeceği sevaptır. Psikolojik egoizm savunucularına göre, ahlaki eğitim, ödül ceza yöntemleri ile öğretilir. Bunun psikolojideki karşılığı, 'Kişinin ona zevk ve mutluluk verecek olana ulaşmak isteği ve bunun için çaba göstermesi, ona ıstırap ve sıkıntı verenden kaçtığıdır.' şeklinde savunulur. Bu görüşe göre herkes egoist duygularla hareket eder çünkü eylemlerde başka bir motivasyon kaynağı yoktur.⁴⁵

2.4.2. Etik Egoizm

Bireyin kendi çıkarını amaç edinerek eylemlerini bu amaç uğruna yönlendirmesinde ahlaki açıdan bir yanlışlık olmadığı görüşüne dayanır. Eylemlerde ahlakilik ölçütü olarak bireyin kendi menfaatine yarar sağlaması vardır. Etik egoizmde başkalarının menfaatine yönelik eylemlerde bulunmanın kötü veya yanlış olduğu düşüncesi yoktur. Aksine, kişinin kendi yararına olan bir eylemin başkasına da fayda sağlayabileceği ve aynı oranda bir başkasının yararına olan bir eylemin de geniş çerçevede kişinin kendi yararına da fayda sağlayabileceği görüşü yer alır.⁴⁶ Etik egoizm ve faydacılık felsefesi birbirleri ile karıştırılmamalıdır. Etik egoizmde bireyin mutluluğu hedef alınırken, faydacılıkta toplumun refahının temel teşkil etmesi aralarındaki en önemli farklılıktır. Etik egoizmi psikolojik egoizmden ayıran esas fark ise, etik egoizmin insanın kendi menfaatimizle

⁴¹ Alasdair MacIntyr, *After Virtue, A Study In Moral Theory* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), 711-73.

⁴² Cao Yang, *Egoism: Adam Smith's Theory And Chinese Traditional Ideologies Compared* (International Journal of Social Economics, 1996), 226-330.

⁴³ Melis Fettahoğlu-Hallier, "Felsefede Egoizm," *Gorgon Dergisi* 11, (Temmuz 2020): 79.

⁴⁴ Elliot Sober, *What is Psychological Egoism?* (Cambridge: Cambridge Center for Behavioral Studies, 1989), 89-102.

⁴⁵ Louis Pojman and James Fieser, *Ethics: Discovering Right And Wrong* (Stamford: Cengage Learning, 2008), 78-82.

⁴⁶ James Rachels, *Ethical Theory: An Anthology* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2013), 193-199.

çatışan eylemlerde bulunmanın imkansız olduğunu değil, yanlış olduğunu savunmasıdır. Yani etik egoizme göre insanın başkalarının menfaatine fayda sağlayabilecek eylemlerde bulunması olasıdır fakat doğru kabul edilmez.

2.4.3. Rasyonel Egoizm

Rand, etik konusu bağlamında ilk olarak ‘Nasıl ahlaklı olabilirim?’ sorusunun cevabının aranmasından ziyade ‘Neden ahlaka ihtiyaç duyuyorum?’ sorusuna odaklanmanın daha doğru olacağını düşünür.⁴⁷ Rand’ göre ahlakı, “İnsana hayatın amacı sunan hayatı nasıl yönlendirmesi gerektiğini insana sunan ve eylemlerinde ona rehberlik eden değerler kodu.” olarak tanımlar.⁴⁸

Rasyonel olan, kişinin mutluluğa ulaşmada kendi menfaatlerini gözeterek bu amacı elde etmesidir. Bencil ev aynı zamanda ahlaklı olabilmek için duygular ve keyfi istekler doğrultusunda hareket etmekten ziyade mantık çerçevesinde ve sonuçları değerlendirerek eylemlerde bulunulması gereklidir. İnsanın en temel amacı mutlu bir hayat sürme isteğidir. Bu hedefe ulaşmayı amaçlayan insan doğru bir hayatın nasıl kazanılacağına dair değer ilkelerini bilmeli ve hayatını bu ilkeler temelinde sürdürmelidir. İnsan, menfaatlerini akılcı bir zemin üzerinde kurgularsa o zaman insana yakışır, doğru bir hayat elde edebilir. İnsanın hayatta kalmasında aklın rehberliği yadsınamaz bir gerçektir. Rand, etiği tanımlarken: “Etik, olağanüstü güçlerin, keyfi isteklerinizin bir lütfü değil, insanın hayatta kalmasının nesnel bir ihtiyacıdır.” der. Burada vurgulanması gerekli olan önemli nokta, objektivist etiğin insanın menfaatine olan bütün eylemleri meşru kılmamasıdır. Eylemlerdeki bu ölçüt, akılcı ve objektif olmasıdır. Kişinin eylemde bulunurken özgür irade ile onu gerçekleştirmesi yine ahlaki bir ölçüt değildir. Yani akılcı ve objektif fayda temele alınmalıdır.

Günlük konuşma dilinde alışıla gelinen kullanıma göre ego, nankörlük ile eş anlamlı bir kelime olarak kötü bir terim olarak anlaşılmaktadır. Egoist insan ise, kendisini herkesten üstün sayan, kibirli, bilinçsizce ve yalnızca kendi iyiliğini amaç edinen bu amaç uğruna hiçbir etik kaideyi gözetmeyen insan olarak tanımlanır. Oysa ki Latin kökenli bir kelime olan ‘ego’ sözlükte ‘benlik’ anlamı taşımaktadır. Bu tanımdan yola çıkarak egosuz insan olamayacağı sonucuna varılabilir. Aynı zamanda bencillik, literatürde ‘kişinin kendi menfaatlerini gözetmesi’ anlamına gelir. Buradan hareketle sözlük anlamı ya da kelimenin özü itibarıyla herhangi bir ahlaki ifade içermeyen bencillik, popüler anlayışa göre, amaçlarına ulaşmak için her şeyi doğru saymak, bütün canlı varlıkları değersiz kabul edip tek değer olarak kendisini benimsemek ve ona göre eylemlerde bulunmak, kendi zevk ve istekleri doğrultusunda akli önemsizleştirmek gibi ifadelerle zihinlere işlenmiştir. Bu anlamda iyi ya da kötü bir değer yargısına varılması için benliğin nasıl yönlendirildiği ile ilgilenmek bize doğru sonucu sunacaktır.

Etik alanında tartışılması gereken en önemli konu değerdir. Rand değeri, ‘kazanılması ve korunması gereken şey’ şeklinde tanımlar. Objektivist etik bağlamında elde edilmesi ve korunması gereken en önemli değer standardı hayattır, insanın etik amacı ise kendi hayatıdır.⁴⁹ İyi ve kötünün değerinin anlaşılması için alternatiflerin varlığından söz etmemiz gerekmektedir. İnsanın eyledikleri eylemleri iyi veya kötü olarak değerlendirmemiz yaşam mücadelesine bağlanır. Bir şey, kişinin hayatta kalma mücadelesinde onun lehine

⁴⁷ Tara Smith, *Ayn Rand’s Normative Ethics the Virtuous Egoist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 19.

⁴⁸ Ayn Rand, *The Objectivist Ethics* (United States of America: Literary Licensing, 2011),13.

⁴⁹ Rand, *The Objectivist Ethics*, 25.

ise o şey iyi aleyhine ise kötüdür.⁵⁰ Ölüm ve yaşam hayattaki en temel alternatiftir. Amaçlarımız, eylediklerimiz her şeyin temelinde var olan ölüm ve yaşam bağlamında şekil alır. İnsan yaşamak için çalışır çabalar, öğrenir, kendisini geliştirir. Her eylem bizim hayatta kalma olasılığımızı güçlendirir ya da zayıflatır. Hayatta kalabilmek için insanın temel ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Burada hayatta kalmaktan kasıt yalnızca nefes almak değildir. Bunun haricinde insanı hayatta tutan şey, insana yakışır bir hayat elde etmesinden geçer. Bu yaşamın elde edilmesi ise değerlere sahip olmayı gerekli kılar.

İnsanlar, hayvan ve bitkiler gibi otomatik yaşam koşullarına sahip değildir. Örneğin bitkiler besin ve enerjiyi topraktan, sudan, güneşten otomatik olarak alırken hayvanlar beslenme ihtiyaçlarını avlanma içgüdüleri ile karşılarlar. İnsanın, otomatik olarak sağlanan bir takım fizyolojik ihtiyaçları hariç, kendi yaşam standartlarını kendisi belirlemelidir. Seçimlerimiz, düşüncelerimiz, duygularımız ve fiile döktüğümüz eylemlerimiz yaşamımıza yön verirken aynı zamanda yaşam kalitemizi de belirler. Bu sebeple düşüncelerimiz ve eylemlerimiz arasında tutarlılık esas olmalıdır.⁵¹ Aynı şekilde doğru-yanlış, iyi-kötü ayrımını rasyonel bir temel üzerinde yapmalı, değerler rehberliğinde amaçlar geliştirmeli ve yaşama o şekilde devam etmeliyiz.⁵² Bahsettiğimiz değer kavramı üzerine temellendirilen ahlak anlayışı rasyonel egoizmdir. Rand, etik anlayışında egoizmi önceler ve bir kişinin kendisinin başkaları için feda etmesine ne kadar karşılıksa aynı ölçüde başkasının karşısındakinin faydası ve mutluluğu için kendisini feda etmesine o denli karşıdır. Çünkü herkes kendi hayatını inşa etmede sorumludur. Kişi yaşamına ancak kendisini hayatının merkezine alarak değer katabilir. Yaşamı üzerinde kayıtsız olan insan için değer kavramı yoktur bu kişinin öz saygısı da olmadığından egoizm onun için bir şey ifade etmeyecektir.⁵³ Bu kişi için en temel alternatif olan ölüm ve yaşam kavramları değersiz olduğundan kendi hayatını idame ettirmede söz sahibi olmadığı gibi başkalarının hayatı uğruna kendisini feda etmesi de bir anlam taşımayacaktır. Kendi hayatından vazgeçmiş bir insan için diğer değerlerin varlığından söz etmek mümkün değildir.

Rand'ın etik anlayışını diğer felsefelerden ayrı kılan en önemli husus değeri nesnel bir zemin üzerine inşa etmesidir. O, nesnellik üzerine bu temellendirmeleri yaparken, yaşamaya dair temel ihtiyaçları göz önünde bulundurur. Zevkler, arzular, hazlar, toplumsal fayda gibi hiçbir subjektif değer yaşamın devamı için olmazsa olmaz nesnel bir katkı sağlayamaz. Değerler, yaşam üzerindeki temellerden ve canlılar üzerindeki etkilerinden bağımsız düşünülemez. Değerlerin nesnelliği bilinç ve varoluş arasındaki ilişkiye göre temellenir.⁵⁴ Bir şeyi iyi yapan, herhangi birinin arzu ve isteklerinden ya da ona sağlayacağı faydadan bağımsız olarak kişinin yaşamı üzerindeki etkisine göre değerlendirilir.

Sonuç

Siyasette kolektivizme karşı bireyciliği esas alan Rand, kapitalizmin savunuculuğunu yapmıştır. Bireyciliğe karşı birlik olmayı savunanların bu düşünceyi kendi menfaatleri uğruna insanlara dayattığını ve bunun sonucunda yalnızca kendilerinin çıkar elde ettiğini savunmuştur. Yaşadığı dönem ve çevrenin etkisi onun altruizme karşı egoizmi temele alan radikal görüşler oluşturmalarına sebep olmuştur.

⁵⁰ Leonard Peikoff, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand* (New York: Penguin, 1991), 241-243.

⁵¹ Nurullah Denizer ve diğerleri, *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla İnanç Eylem Tutarlılığı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 14.

⁵² Peikoff, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, 214.

⁵³ Robert Mayhew, *Ayn Rand Answers* (New York: Penguin, 2005), 248.

⁵⁴ Peikoff, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, 150-151.

Rand, yaşadığı dönemde insanın değersizleştirildiğine inanmış, felsefesini oluştururken temele aldığı değer kavramı olan hayat, onda yalnızca hayatta kalmak, nefes almak anlamının ötesine geçmiştir. O, hayatta kalmayı 'insanca yaşamak', 'insana yakışır bir şekilde hayat sürmek' olarak nitelendirmiştir. Bunu gerçekleştirmek ise başta insanın öz saygısı ile mümkündür. Ona göre, erdemli ve mutlu bir hayat sürmek insanın yalnızca kendisinden sorumlu olduğunun bilincinde olduğu bir düşünce tarzı ile mümkün kılınabilir. Bu bilince ulaşmak ise yalnızca aklın rehberliği ile sağlanabilir. Akli bu denli önemli bir konumda tutması, Aristoteles'e karşı olan derin hayranlığının nedenini bizlere sunmaktadır.

Rasyonel egoizmi savunan Rand, bazı kesimler tarafından bencillik anlayışının ahlaki bir temel oluşturamayacağı, bunun başlı başına korkunç bir anlayış olduğu gerekçesiyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu sorunun temelinde egoizm, diğer adıyla bencillik kavramının zihinlere işlenmiş olan, kötü olarak addedilen karşılığı görülebilir. Kişinin kendi çıkarını gözetmesi gerektiği anlayışı bu tür kitlelerce kendisinden başka bir değer olduğunu kabul etmeyen, mevzu bahis kendi istek ve arzuları olduğunda fütursuzca tavır sergileyen, akli otorite saymayan ve mutluluğu uğruna her türlü eylemi doğru kabul eden insan olarak anlaşılmaktadır. Bu nedenle popüler kullanımda bencillik, egoist kelimeleri kötü bir algıya sahiptir. Ancak bu algıların aksine Rand, var olan tüm felsefelerin özellikle etik anlayışlarını nesnel bir zeminde inşa edilmediği gerekçesi ile reddetmiştir. İyi olarak tanımlanan şey sübjektif yargılar içerebilir. Örneğin haftanın üç günü çalışmak işçi için iyi olarak adlandırılırken patron için iyi değildir. Ancak her insan kişisel menfaatine göre talep ve eylemlerde bulunursa ve biz nihayet bulan bu eylemleri iyi olarak nitelendirirsek menfaat çatışmalarına engel olabilir miyiz ya da bu eylemlerden hangisinin 'daha iyi' olduğuna ne şekilde karar verebilir? Cevabı bize nesnel bir değer anlayışına sahip olan objektivizm sunacaktır. Kişisel fayda, istek ve arzulardan bağımsız olarak nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilebilecek olan iyi, insanı hayatta tutandır.

Bireyi felsefesinin temelini alarak insan hayatına, özgürlüklerine ve haklarına vurgu yaparak insanın değerini ön plana çıkaran Rand, ahlakı temellendirmede iyi ve kötü ayrımına giderken bu konuda net bir sonuca varamamıştır. O, kötüyü yalnızca objektivist etik anlayışının temelini oluşturan rasyonel menfaatle çatışan eylem olarak değerlendirerek sınırlandırmıştır. Kötü olanın doğasını tek bir nedene indirgemek, geniş bir kavramı kapsadığından dolayı zannımızca doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Örneğin, başkalarının hakları üzerinde söz sahibi olmayı iddia eden, onların özgürlüklerini hiçe sayan yönetimleri ancak kişisel menfaatlerle bağdaşan siyasi ilkeler geliştirerek kötü olarak var saymıştır. Başka bir örnek vermek gerekirse Rand'ın değerlendirmesinde sosyal hayatta karşılaşılabileceğimiz ve hayatın olağan akışına ters düşen, 'kötü' olarak tanımlanabilecek bir eylem, -hırsızlık gibi- kişisel menfaate dayandırılan sosyal bir ilke geliştirilerek değerlendirilme yoluna gidilerek kötü olduğuna karar verilir. Neticede bu sosyal ya da siyasi ilkelerin ulu amaç olarak tanımlanan hayatta kalma gayesi ya da rasyonel ahlakın temelini koymuş olduğu kişisel menfaatle çatışabilmesi mümkündür. Bu durumda Rand'ın felsefesinin temelinde birtakım tutarsızlıklar kendini göstermektedir. Aynı zamanda iyi olan temellendirilirken kişi için hayatta kalmayı mümkün kılan şeyin ahlaken doğru olduğu anlayışı da herhangi bir temellendirmeye tabii tutulmamıştır.

Kaynakça

Baykan, Fehmi. *Nietzsche'nin Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

Beşe, Ahmet-Can Nevzat. "Ayn Rand'ın Felsefesinde Sanatın Neliği ve Psiko-Epistemik İşlevi," *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2, (2006): 69-80.

- Branden, Barbara. *Who is Ayn Rand*. New York: Paperback Library, 1962.
- Can, Mücella. "Ayn Rand'ın Rasyonel Bencillik Ahlakı." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Denizer, Nurullah, Serdar Saygılı, Mahmut Avcı ve Nazım Bayrakdar. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla İnanç Eylem Tutarlılığı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2018.
- Ersoy, Ebru. "Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Etik Egoizmin Rolü." Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2014.
- Fettahoğlu-Hallier, Melis. "Felsefede Egoizm," *Gorgon Dergisi* 11, (Temmuz 2020): 79-88.
- İspir, Naci. "Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Bireysel Hakların Mutlaklığı Sorunu," *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2, (2007): 509-512.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- MacIntyr, Alasdair. *After Virtue, A Study In Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
- Mayhew, Robert. *Ayn Rand Answers*. New York: Penguin, 2005.
- Özpek, Burak Bilgehan. "Ayn Rand, Objectivism and Architecture." Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2006.
- Peikoff, Leonard. *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. New York: Penguin. 1991.
- Podritske, Marlene and Peter Schwartz. *Objectively Speaking: Ayn Rand Interviewed*. Maryland: Lexington Books, 2009.
- Pojman, Louis-Fieser James. *Ethics: Discovering Right And Wrong*. Stamford: Cengage Learning, 2008.
- Rachels, James. *Ethical Theory: An Anthology*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2013.
- Rand, Ayn. *Atlas Vazgeçti*. Çeviren: Belkıs Dışbudak, İstanbul: Plato Film Yayınları, 2008.
- Rand, Ayn. "Ayn Rand, Demokrasi ve Kapitalizmin Geldiği Noktayı Tartışıyor." (Video Kaydı, Görüşme 1959). <https://www.youtube.com/watch?v=C6-V5BlmCys&t=4s>
- Rand, Ayn. "Yeni Entelektüeller Üzerine." (Görüşmecisi: James McConnel, Video Kaydı, Görüşme 1961). <https://www.youtube.com/watch?v=vmn9YasicnA>
- Rand, Ayn. *Bencilliğin Erdemi*. Çeviren: Nejdet Kandemir, İstanbul: Plato Film Yayınları, 2013.
- Rand, Ayn. *For the New Intellectual*. New York: Random House, 1961.
- Rand, Ayn. *Hayatın Kaynağı*. Çeviren: Belkıs Dışbudak, İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003.
- Rand, Ayn. *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*. Çeviren: Nejdet Kandemir, İstanbul: Plato Film Yayınları, 2004.
- Rand, Ayn. *Philosophy: Who Needs It*. New York: Penguin Group, 1984.
- Rand, Ayn. *Romantic Manifesto*. New York: The New Publishing Company, 1975.
- Rand, Ayn. *The Objectivist Ethics*. United States of America: Literary Licensing, 2011.
- Saygılı, Serdar, Mahmut Avcı, Nazım Bayrakdar ve Nurullah Denizer. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Felsefenin Değeri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Smith, Tara. *Ayn Rand's Normative Ethics the Virtuous Egoist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Sober, Elliot. *What is Psychological Egoism?*. Cambridge: Cambridge Center for Behavioral Studies, 1989.
- Şişman, Öznur Latife. "Rand'ın Bencilliğinde Tamamlayıcı Sistem Olarak Kapitalizm." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021.
- Yaman, Seval ve Belgin Tarhan. *Liberteryenizmin Felsefi Temelleri*. İstanbul: Liberus, 2021.
- Yang, Cao. *Egoism: Adam Smith's Theory And Chinese Traditional Ideologies Compared*. International Journal of Social Economics, 1996.
- Yılmaz, İlkyay. *Ayn Rand Biyografisi*. Turuz Dil ve Etimolojik Kütüphanesi, 2010.

Dîvân Şiirinde Kullanılan Üç Kelimeye (Kalem, Kîl ve Kâl) Hermeneutik Yaklaşım

Mehmet Malik Bankır¹

ORCID: 0000-0001-7798-6603

DOI: 10.55256/TEMASA.1114880

Öz

Beynin temel fonksiyonlarından olan dil ile ilgili birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. Dilin yapı taşlarından olan düşünebilme, konuşma ve ifade edebilme yeteneği beyin içerisinde yer aldığına göre beyin üzerindeki bilgilerimiz ne kadarsa dil konusunda da aşağı yukarı o kadar bilgiye sahip olmamız doğaldır. Çünkü dil de en az beyin kadar karmaşık ve büyümlü bir dünyaya sahiptir. Başka bir ifadeyle beyin, dilin temel birimlerinden olan kelimeler vasıtasıyla düşünür. Durum böyle olunca düşünme, dille, dolayısıyla kelimelerle ilişki kurabilme yeteneğidir. Mantık kuralları çerçevesinde düşünüldüğünde kelime hazinesinin çok oluşu ve genişliği beynin kapasitesini doğru orantılı olarak etkiler. Kelime hazinesinin çokluğu da bireysel kültür, olgunluk ve bilgelikle doğru orantılıdır. Çocukluklarından itibaren iyi bir tedrisat gören ve kendisini çok yönlü yetiştiren dîvân edebiyatı şâirlerinin; düşünüş tarzına, bilimlere ve belâgate olan hâkimiyetleri bunun en somut örneğidir. Kelimenin farklı manalarda ve görevlerde kullanıldığını bilen ve kelimeyi farklı manalara gelecek şekilde kullanabilen dîvân şâiri, ayrıca ayaklı bir sözlük gibidir. Çalışmamızda dîvân şâirinin bu kabiliyetinden yola çıkılarak ulaşılabilen eserler taranıp bu üç kelime (kalem, kâl ve kîl) üzerinde duruldu. Bu üç kelimenin beytin anlamını nasıl etkilediği ve beyti nasıl şekillendirdiği, kelimelerin bağlam içerisinde oluşturdukları anlam derinliği beyitlerle örneklendirildi. İncelenen eserlerde bu üç kelimenin çokça kullanıldığı görüldü. Eserlerde çok kullanılan bu kelimelerin geçtikleri bütün beyitler alınmadı. Sadece farklı manalarda ve orijinal biçimde kullanılanları seçilip çalışmaya dâhil edildi.

Anahtar Kelimeler: Kalem, Kîl ü Kâl, Sözlüksel Anlam, Bağlamsal Anlam.

Hermeneutic Approach to Three Words (Kalem, Kîl and Kâl) Used in Divan Poetry

Abstract

Many studies were performed and continue to be done on language, which is one of the basic functions of the brain. Since the ability to think, speak and express, which are the building blocks of language, is located in the brain, it is natural that we have more or less language information as much as our knowledge on the brain. Because language has a complex and magical world at least as much as the brain. In other words, the brain thinks through words, one of the basic units of language. As such, thinking is the ability to relate to language, and hence words. When considered within the framework of logic rules, the abundance and width of the vocabulary affects the capacity of the brain in direct proportion. The multiplicity of vocabulary is also directly proportional to individual culture, maturity, and wisdom. The most concrete example of this is the mastery of the way of thinking, sciences, and eloquence of the poets of dîvân literature, who have received a good education since their childhood and raised themselves in a versatile way. Dîvân poet, who knows that the word is used in different meanings and tasks and can use the word in different meanings, is also like a walking dictionary. In this study, the works that can be reached based on this ability of the dîvân poet are scanned and focused on these three words (kalem, kâl and kîl). How these three words affect the meaning of the couplet and how they shape the couplet and the depth of meaning that the words create in context are illustrated with couplets. It was seen that these three words were used a lot in the examined works. All couplets in which these words, which are commonly used in the works, were used were not taken. Only those used in different meanings and original forms were selected and included in the study.

Keywords: Kalem, Kîl ü Kâl, Lexical Meaning, Contextual Meaning.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. mmalikbankir@kastamonu.edu.tr

Giriş

Kâinatta yer alan nesnelere, varlıklar ve bunların hareketlerinden meydana gelen eylemler; insanoğlunun merakını hep celp etmiş ve insanoğlu bunları anlama, adlandırma, algılama ve anlatma yoluna gitmiştir. Kâinatta yer alan bu nesne ve varlıklar her an değişim içerisindeydirler. Kâinatta değişen her nesne ve varlık gibi dil de bu değişimden payını alır. Dildeki bu değişiklik ses, şekil, kelime dizilişi (cümle) ve anlam alanlarında gerçekleşir. Dildeki bu değişiklikler tabiat olayları gibi çeşitli sebeplerden doğar. *Başlı başına ayrı bir araştırma konusu olabilecek anlam değişiklikleri*² her zaman sistemli bir şekilde olmasa bile ortaya çıkabilecek niteliktedir. Meydana gelen bu değişikliklerden de en kapsamlı değişim ses ve anlam (semantik) alanında kendini gösterir. Çünkü algı, algılama, anlama ve anlamlandırma çok boyutludur. İnsandaki anlama, anlatma ve gördüğünü, hissettiğini, öğrendiğini farklı ifade edebilme özelliği beraberinde çoklu anlamı ve algılamayı getirir. Bildiğini ve gördüğünü farklı ifade edebilme yeteneği de -bir kıyaslama yapılırsa- doğadaki aynı elementin izomerlerini oluşturur. Temel yapı aynı, fakat diziliş farklıdır. Meydana gelen değişikliklerde kelimelerin sözlüksel ve kültürel alt yapısı, şekilsel özellikleri, anlam katmanları, içinde bulunduğu kelimelerin durumu; her birisinin yanında istediği kelime ve almak istediği ek, bağlanmak istediği eylem, vurgu ve tonlama gibi birçok kavram ve kategori işin içine girmektedir. Aslında, iş bununla da bitmiyor. İşin içerisine anlama, anlatma; bireysellik, toplumsallık; mekânsal, zamansal; psikolojik, sosyolojik ve kültürel gibi pek çok etmenler de girince dil denilen sistemi açıklayabilmenin zorluğu ortaya çıkacaktır. Bu zorluğun üstesinden gelmeye çalışma, diziliş sistemindeki sırlı yapıyı çözmeye çalışma ve dizgeyi kavramaya çalışma sosyal bilimlerde farklı bilim dallarının ortaya çıkmasına sebep olmuş ve yorumlamayı “hermenötik” doğurmuştur. Günümüzde yorum bilim veya hermenötik olarak adlandırılan bu bilim dalı; edebiyat, hukuk, ilahiyat, felsefe, psikoloji gibi sosyal bilimlerle ilgili bilimlerin çokça başvurdukları alan hâline gelmiş bulunmaktadır. Bu alanların her birisinin temel gayesi kendi yöntem arayışı çerçevesinde evreni, tabiatı, bireyi, toplumu ve olayları anlaşılır hâle getirmek ve hayatı anlamlandırmaktır. İnsanoğlunun bunun ne kadarını gerçekleştirdiği ve gerçekleştireceği ise başka bir konudur. Aktay’ın da belirttiği gibi *insan ve içinde yaşadığı dünya, hiçbir zaman tümüyle aşılamayacak olan bir anlamlar dünyasıdır*.³ Çünkü kâinatta her şey, her zaman bir değişim içerisindeydir ve her şey kendini yenilemektedir. Bu değişimden bilim, birey, tabiat, bilgi, beyin ve akıl da etkilenmektedir. Bireyin *nasil konuştuğu, konuştuğu ile ne yapmağa çalıştığı, elde ettiği birikimle doğru orantılıdır*. Bu değişimden edebî eserlerin metinlerini anlamlandırma da nasibini almaktadır. Aslında içinde gözümüzü açtığımız, daha sonra tedricî olarak algılayıp idrâk etmeye çalıştığımız kâinat kendini olduğu gibi bize göstermez. İçindekilerle de bir muamma olan *bu kâinat, açıklamalarla, tanımlamalarla, anlamlandırma ve betimlemelerle anlamlı hâle getirilmeye çalışılmaktadır*. Bir yapıt, mimarî bir bina ve bir eserin de bundan farklı bir yönü yoktur. *Bir sistem bilgi akışını geliştirdiği ve bu bilgileri işlediği ölçüde üstünlük kazanır. Dolayısıyla insan sahip olduğu karmaşık bilgi işleme sistemiyle bilgiyi diğer canlılardan daha farklı düzeyde alır ve değerlendirir*.⁴ Bu yüzden insanoğlu, kendisince mantıklı bulduğu gerçekliğe; *konuştuğu ve anlaştığı dilde oluşturduğu anlamlar, ifadeler ve açıklamalar* ile varır. Bu da *dilde sabitlenmiş bir gerçekliğin olmadığını, dilde sürekli baştan üretilen açıklamaların mevcudiyetini gösterir*⁵ Yazar ve okuyucu ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde gerçekleştirilmeye çalışılan bu

² Çetin Pekacar, “Kumuk Türkçesine Arapça ve Farsçadan Geçen Kelimelerdeki Ses Olayları,” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19, (2006): 54.

³ Yasin Aktay, Erol Göka ve Abdullah Topcuoğlu, *Önce Söz Vardı* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2020), 47.

⁴ Mustafa Özkan, Hatice Tören ve Osman Esin, *Yüksek Öğretimde Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013), 39.

⁵ Sibel A. Arkonaç, *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi* (İstanbul: Hiper Yayınları, 2017), 14-16.

çabalama, konuşma etkileşimini kuran yazarın oluşturduğu kodda okuyucunun o kodu çözüp anlamı gerektiği gibi yakalama teşebbüsüdür. İşte bu anlamı yakalamaya çalışma teşebbüsü çeşitli etmenlerden dolayı bireyden bireye farklı anlama ve anlamlandırmalara yol açar. Bu algılamalar da şairin veya yazarın tam ifade etmek istediğini bütünüyle ayna gibi yansıtmaz; ancak ona yakın düşebilir, büsbütün ondan bağımsız olmaz. *Dil ve onu kullanan toplumun* hatta bireyin karşılaştığı nesneye ad verirken nesneyi algılayışı ile anlamlandırışının⁶ farklı olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bireyin anlama kabiliyeti, içinde bulunulan toplumdaki eğitim ve öğretim değerlerinin tarihsel, kültürel ve genetik alt yapısıyla doğru orantılıdır. Bakış açısı değiştiği oranda anlama ve anlamlandırma da değişir.

Kendilerini çok yönlü yetiştiren Osmanlı edebiyatı dîvân şâirleri tıptan ruh bilimine, astronomiden tabiat bilimlerine ve teolojiye ait bazen genel bazen derin bilgi birikimlerine sahiptirler. Osmanlı dönemi şairlerinin çok yönlü yetiştirme tarzlarına ve birikimlerine *devletin kapsadığı coğrafyanın büyüklüğü, uzun bir dönemi kapsayan tarihi ve içinde barındırdığı etnik gruplar ve boyların çeşitliliğini de eklemek gerekir.*⁷ Bu bilgi birikimlerini kullanırlarken dîvân şairleri şiirlerini oluşturma aşamasında bilimsel karşılığıyla ontolojik ve epistemolojik yaklaşımı göz önünde bulundururlar. Bu birikimlerini kullanarak bilim dallarının metodolojisiyle kelime ve terimleri metinlerinde mantık kuralları dâhilinde farklı anlamlandırma ve algılatmalara yol açacak şekilde kullanmayı başarmışlardır. Bunu yaparlarken de metinlerini mantıksal bir bütünlük yapısında kurmuşlardır. *Bu da bize şairlerin divanlarına başka gözlerle de bakmamız gerektiğini hatırlatıyor.*⁸ Bu da aslında klasik eserlerin bir göstergesidir.

İnsanoğlu, özellikle şiirin ve musikinin ahengi ile veznin ritmik duyusunun insan kulağında, beyinde ve ruhunda oluşturduğu coşkun etkisinden dolayı, manzum ve musikî söyleyişe karşı temayülde bulunmuş; hatta kendisine aktarılacak her bilginin ritmik, ahenkli, kafiyeli ve uyumlu olarak verilmesini arzuladığı gibi kendisi de başkasına bir aktarma yaparken bu hususiyetleri göz önünde bulundurmaya özen göstermiştir. Tabii ki bunda, şiirin öğrenmeye ve öğrenilenleri akılda tutmaya sağladığı katkı ve kolaylığın bilincine varılması ve bundan yararlanma yoluna gidilmesi de etken olmuştur. Şiirin bilgiyi daha kolay öğrenme ve akılda tutma avantajının yanında onu anlama, anlamlandırma ve bağlantı kurma yönü zorlaşır; çünkü şiirde belli kalıplar ve az kelimeyle meramını tam dile getirme yönü devreye girer. Bu yüzden bu çerçevede birçok bilim dalı ve edebî sanat ortaya çıkmış, dil bilimi içerisinde de bir şiir dili oluşmuştur. Şiir dilindeki özel dil, iletişimin hiçbir zaman yüzde yüz olmaması, estetik endişesi ve edebî sanatlardan dolayı gönderenin iletmek istediği mesaj, bize kendisini kâinattaki nesne, olay ve varlıklarda olduğu gibi tam anlatmaz. Dile getirilen faktörlerden dolayı bir boşluk oluşur - bu boşluktan dolayıdır ki mesajlar- özellikle şiir, çoğu zaman farklı yorumlanmaya ve anlaşılmaya imkân sağlayan bir edebî türdür. Bu şiir dilinde her ne kadar estetik, dilde kapalılık ve sanat endişesi ön planda ise de anlaşılmak da şairin hedefleri arasında yer alır. İletilmek istenen mesaj alıcı tarafından birtakım faktörlerle anlamlandırılmağa çalışılır. Anlamlandırılmağa çalışmada fiziksel ve kimyasal unsurlar son derece önemlidir.⁹ Görünür âlemdaki nesnelere sürekli bir değişim içerisinde oldukları için onları anlamlandırmamız ve açıklamalarımız da aynı oranda değişir. Bilgi birikimi değiştikçe bağlama getirilen anlam değeri değişir, anlam değeri değiştikçe açıklama, algı ve analiz de değişir.

⁶ Şaban Doğan, "Eski Oğuz Türkçesinde Tıp Dilinin Oluşumu ve Özellikleri," *Turkish Studies International Periodical Fort he Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 5, (2010/1): 335.

⁷ Fikret Turan, "Osmanlı Ağız Çalışmalarında Amaçlar, Kaynaklar ve Problemler," *Türkbilig* 4, (2002): 125.

⁸ Yakup Karasoy, "Şiban Han Divanına Farklı Bakmak," *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5, (2021/4): 1688-1697.

⁹ İsa Sarı, *Algı Fiillerinde Çok Anlamlılık: Gör- Örneği. Algı'ya Dâir* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2019), 136.

İncelenen kaynaklarda kalem kelimesiyle ilgili birçok metin ile karşılaşıldı. Karşılaşılan metinlerdeki tespitleri yaparken kalem geçen her beyit alınmadı; çünkü belirtildiği üzere bu kelime edebiyatımızda çokça kullanılan kelimelerden biridir. Kelimeyi kullanan sanatçı, o kelimeye sözlükte karşılığı olmayan bir anlam yükleyebiliyorsa o sanatçının, eserinde orijinalliği yakalamış olduğu kanısına ulaşılır. Örnekler seçilirken metinlerde yazıldıkları biçimde alınmaya dikkat edildi. Kelimeler (kalem, kîl ü kâl kelimeleri) maddeler hâlinde tasnif edildi. Madde sayısı üç olması gerekirken “kalem” kelimesi dışındaki ikinci ve üçüncü kelimelerin genellikle (kîl ü kâl veya kâl u kîl şeklinde) beraber kullanılmalarından dolayı üç maddelik yan başlık iki madde olarak tertip edildi. Başka bir ifadeyle I. madde “kalem” kelimesini, II. madde de “kîl ve kâl” yan başlığını oluşturdu. Eserler içerisinden örnekler alınırken örnek metinlerin farklı anlamlar ihtiva eden beyitler veya mısralar olmasına özen gösterildi:

1. Kalem

1.1. Akıl, Bilgi, İlim

Bilimsel metotlara uygun olarak *Sokrates’le birlikte ilk kez hayatın merkezine insan, insanın merkezine akıl konumlandırılır*.¹⁰ İnsanı diğer canlılardan ayıran temel organlardan biri de geçmişi eleştirel bakış açısıyla ölçen, geleceği ise geçmiş ve hâl ile sentezleyen akıl ve akla bağlı olan gelişmiş insan dilidir. Tarih boyunca doğa ve doğadakilere mücadelede insan, aklıyla onlara galip olmuştur. İnsan doğası gereği çevresindeki her şeyi bilmek ister. Onu bilmek için önce akıl ve mantık yolunu dener, aklın işlemediği yerde tecrübeyi kullanmaya çalışır.¹¹ Beden gücü olarak bakıldığında insanoğlunun diğer canlılardan daha zayıf, daha kırılgan ve daha korunaksız olduğu bir gerçektir. Bu zayıflığının farkına aklıyla varan insan, zekâsını devreye sokarak çeşitli icatlarda bulunmuştur. Bu icatlar da onu yaşamında diğer canlılardan ve doğadan nispeten koruyabilmiştir. Aşağıdaki beyitte de aslında insanın öteki canlılardan farkının ve üstünlüğünün akıl ile gerçekleştirildiği vurgulanır.

Cem’-i sipehe nev’-i nebâtât ne kâdir

Ancak kalem ol rütbe-i ‘ulyâda ‘alemdür¹²

(Ordu topluluğuna bitki türünün gücü yetmez, ancak akıl (bilgi) o yüce mertebede dikilmiş bir bayraktır).

Rabbi ekrim çün sana talim eyledi kalem

Alleme’l-insâne mâlem ye’lem ol ilmün durur¹³

(İkram sahibi Allah, sana akıl ve ilim öğretti; insana bilmediğini öğretmesi o ilmindir).

1.2. Hüküm, Ceza Anlamında

Cümlede metnin dil bilgisi kurallarının sıralanışı ve kelimelerin ifade içerisindeki dizilişi önemlidir. Şiir dilinde ise bu yapı biraz daha farklılık arz eder. Burada yer alan hüküm veya ceza anlamındaki kalem hukûkî bir terimi ifade etmektedir. Kültürlerde ceza veya hükmün çeşitleri söz konusudur.

¹⁰ Yusuf Kaplan, *Düşüncelerin Serüvenleri* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019), 13.

¹¹ Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 3.

¹² Ali Fuat Bilkan, *Nâbi Dîvânı* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 96.

¹³ Hüseyin Ayan, *Nesîmî Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 116.

Didi dîvâneye dirler kalem yok

Eyitdi dilde sevdâdan raķam çok¹⁴

(Deli için cezanın olmadığını söylerler dedi; gönülde kara sevdadan işaret çok dedi).

Şeyhâ ‘inâyet eyle naķsım var ise söyle

Ben görmedim risâle “dîvâne-râ kalem nîst”¹⁵

(Ey üstat, yardım et; eksğim varsa söyle; ben “deli için ceza (hüküm) olmadığına dair” bir yazı görmedim).

“Dîvâne-râ kalem nîst” “Deli için hüküm yoktur” anlamında Farsça bir ibaredir. İnsan odaklı ve demokratik uygulamalı yasalarda uzman hekim raporuyla delinin akıl melekesi olmadığı için, o yasalar çerçevesinde akıllı kimselere uygulanan yasalar onlar için geçerli değil ve o yasalar onlara uygulanmaz. Dolayısıyla “kalem” hukukun uygulanması anlamına gelen *hüküm*, *ceza* anlamında kullanılmıştır.

Lutf idüp kâtiblerün dîvânına yaz ben kulun

Dime kim dîvâneye yokdur kalem yazar kalem¹⁶

(Lütfedip ben kulunu kâtiplerin divanına yaz; deliye ceza yoktur deme, kader yazar).

Şair ikinci mısra da iki sefer kalem kelimesini kullanmış olup her ikisi de farklı anlama gelecek şekilde mısraa yerleştirilmiştir.

Tiğ-i müjen dokerse ger kanımı işte gerdenüm

Sâhib-i tâc u tahtsın seyf senün kalem senün¹⁷

(Kılıç gibi olan kirpiğin kanımı dökmek isterse işte boynum; taç ve taht sahibisin, padişahsın, kılıç senin, hüküm de senindir).

1.3. İdam, Ölüm Cezası

Sözlükte yok etmek, imha etmek¹⁸ anlamlarına gelen idam kelimesi; şiir metinlerinde sevgilinin âşığına biçtiği cezadır. Bu ceza çeşitli şekillerde tezahür edebilir. Sevgilinin âşığı anlayamaması, onu göz ardı etmesi ve ona farklı bir şekilde bakması âşığın ölümü anlamına gelmektedir.

Katlüme engüş-t-i yâr itsün işâret gam degül

Kangı nâdândur o kim hükm-i kalemden incinür¹⁹

(Ölümüne sevgilinin parmağı işaret etsin, önemli değil; o hangi bilgisizdir ki kalemin hükmünden (idamdan) incinir).

Bağlam içerisinde kullanılan “katlüme ve hükm-i kalemden incinmek” kelimeleri kalem kelimesini anlamlandırmak için birer ipucu, karine mahiyetinde olup okuyucuya “*kader-kaza ve karar, hâkimin vereceği en*

¹⁴ Şevkiye Kazan Nas, *Celîlî, Hüsrev ü Şîrîn*, erişim 5 Ağustos 2021, 212. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-211944/celili-divani.html>

¹⁵ Osman Horata, *Esrâr Dede Dîvânı*, erişim 4 Ağustos 2021, 159. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-240609/esrar-dede-divani.html>

¹⁶ Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi Dîvânı*, erişim 16 Haziran 2021, 33. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195827/asik-celebi-divani.html>

¹⁷ Mustafa Erdoğan, *Bursalı Rahmî Dîvânı*, erişim 4 Ağustos 2021, 218. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195643/bursali-rahmi-divani.html>

¹⁸ Serdar Mutçalı, *El-Mucemü'l-Arabîyyü'l-Hadis Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayıncılık, 1995), 555.

¹⁹ Sabahattin Küçük, *Bâkî Dîvânı*, erişim 1 Ağustos 2021, 107. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78361/baki-divani.html>

ağır hüküm dolayısıyla idam” anlamını verdirtir. Hâkimler biri hakkında eldeki delillerden yola çıkarak idam kararı vermişlerse karar imzalandıktan sonra kararı imzalayan o kalem kırılır.

Osmanlı edebiyatının zenginliklerinden biri de kelimenin birden fazla anlama gelecek şekilde kullanılması durumudur. İkinci mısra da geçen kalem kelimesi, hem *güç*, *kuvvet* hem de *karar*, *hüküm* anlamlarında değerlendirilebilir ve anlamda hiçbir eksiklik söz konusu olmaz.

‘Adâlet tîğini götür ‘alem kıl

Çalem-zen destini tutup çalem kıl²⁰

(Adalet kılıcını götür, bayrak yap; kalem çalan elini tutup hüküm ver).

Adlî ve hükmî bir davayı içermektedir; çalan kişinin veya hırsızın hükmü kanunlar çerçevesinde bellidir; gereğinin yapılması istenmektedir.

1.4. Hükümdar, Karar Veren, Kâtip

Mutlak hüküm süren veya karar verenin kararları tartışılmazdır, o mutlak hükümdar da semavî dinlere göre yaratıcıdır.

Bir şâha kul olmuşam ki hükmi

Mülk-i dil ü cânadur kalem-rev²¹

(Bir padişaha kul olmuşum ki hükmü gönül ve ruh mülkünü kuşatmıştır).

“Kalem-rev” *kalem yürüyüşlü* dolayısıyla *kuşatıcı*, *her şeyi içine alan*, *her an her şey onun emri dâhilinde olan*, *karar veren*, *hüküm süren*, *hükümdar* anlamındadır. Kalem de geçtiği yeri egemenliği altına alır, orayı ele geçirir.

Lutf idüp kâtiblerün dîvânına yaz ben kulun

Dime kim dîvâneye yokdur kalem yazar kalem²²

(Lütfedip ben kulunu kâtiplerin divanına yaz; deliye ceza yoktur deme, kâtip yazar).

Üç dilin ince noktalarına hâkim dîvân edebiyatı şairlerinden biri olan Âşık Çelebi, aynı mısra içerisinde bir kelime aralıkla iki defa kullandığı kalem kelimesine zekâsının güçlülüğü ve dilin inceliklerine hâkimiyeti ile aynı dize içerisinde farklı iki anlam yükleme maharetini göstermiştir. Şair ilk kalem kelimesini *hüküm*, *ceza*; ikinci kalem kelimesini ise Allah’ın, kullarının işlediği bütün işlerinin melekleri tarafından yazıldığı düsturuna atıfta bulunarak *ilahî*, *mutlak adalet* anlamlarında kullanmıştır.

Tebyîz iden anı kalem-i ‘afv-ı Hudâ’ dur

Müsvedde-i amâl ki pür cürm ü günehdür²³

(Temize çeken Allah’ın bağışlayıcı gücüdür, amel defteri suç ve günah ile doludur).

²⁰ Kazan Nas, *Celîlî Dîvânı*, 184.

²¹ Mehmet Çavuşoğlu, *Helâkî Dîvânı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 159.

²² Kılıç, *Âşık Çelebi Dîvânı*, 33.

²³ Mehmet Kırbıyık, *Kâtibzâde-Sâkib Dîvânı*, erişim 7 Ağustos 2021, 327. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-199763/katib-zade-sakib-divani.html>

İslam inancında Allah'ın affediciliği, cezalandırcılığının; merhamet gücü, öfkesinin (gazabının) üstündedir. Beyte bu bakış açısıyla bakıldığında kalem kelimesinin *merhamet gücü* anlamında kullanıldığı görülür.

1.5. Hüküm Koyucu, Yasa Düzenleyici

İnsanoğlu sosyal bir varlık olduğu için hemcinsleriyle bir arada yaşamak ve belli kurallara uymak zorundadır. Karışıklık ve düzensizliğin oluşmaması için belli normlara ihtiyaç vardır. Bu normları ortaya koyan hüküm koyucu veya yasa düzenleyicilerdir.

Kalem vaz eyleyenler nüsha-i tevkî-i ikbâle

Felekden iltimâs-ı devleti mercûh yazmışlar²⁴

(Hüküm koyucular, yükselme fermanının nüshasına mutluluğunun iltiması için felekten tercihli olduğunu yazmışlar).

Beyitten de anlaşılacağı üzere hüküm koyucular (kalem vaz eyleyenler), yasa düzenleyenler, nizam ortaya koyanlar anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır.

1.6. Mûsikî, Âhenkli Ses

Sosyal psikologlara göre canlılar belli bir ahenk içerisinde olmak zorundadırlar. Bu âhengi oluşturan unsurlardan biri de mûsikîdir. Kendilerini kabullendirmiş şair ve sanatçılar, yetenekleri çerçevesinde kelime ve kavramlara yeni anlamlar yükleyerek orijinal tespitlerde bulunurlar.

Kalem ey Nûrî nây-ı Mevlevî-i kâr-ı devrândır

Dem-i cân bahş-ı takrîri gıdâ-yı gûş-ı dünyâdır²⁵

(Ey Nuri, kalem Mevlevîlerin neyinin dönme sanatıdır; can bağışlayan anlatım nefesi dünya kulağının gıdasıdır).

Yukarıdaki beyitte şair kaleme iki tanım getirmiştir: Birinci mısırda Mevlevîlerin dönen neyine benzeterek onu tanımlamış, ikinci mısırda ise onun yazı yazarken çıkardığı sesin, kulağın dünyalık gıdası olduğunu belirtmiş ve her iki mısırda da onun yazı yazarken çıkarmış olduğu sesi güzel bir müzik aleti olan neyin ahenkli sesine benzeterek anlamlandırmıştır.

1.7. Yazmak, Çizmek, Yazıya Dökmek, Yazıya Geçirmek

İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran en önemli farklarda biri düşünme yeteneğidir. Düşündüğünü yazıya geçirmek ise daha farklı bir meziyettir. Onun için divan şairleri yazdıklarıyla övünürler.

Elüm al kim katı üftâdeyem ben

Kalem çek çünkü levh-i sâdeyem ben²⁶

(Aşırı derecede çaresiz olduğum için elimden tut, ter temiz bir defter olduğumdan -istediğini- yaz).

²⁴ Haluk İpekten, *Nâilî Dîvânı* erişim 21 Ağustos 2021, 339. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-247199/naili-i-kadim-divani.html>

²⁵ Abdullah Aydın, *Hanyalı Nûrî ve Dîvânı* (Almanya: Türkiye Âlim Kitapları Yayınevi, 2015), C.I, 184.

²⁶ Kazan Nas, *Celîlî Dîvânı*, 94.

Yardımcı eylemlerle kullanıldığında farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılır. Kalem çek ifadesiyle yazmak anlamında kullanılmıştır.

Aldım kaleme cemâlinin nûktelerin

Mecmû'-ı şî'rim oldu levh-i mahfûz²⁷

(Güzelliğinin nûktelerini yazıya geçirdim, şiirlerimin hepsi korunaklı defter oldu).

Dili zenginleştiren hususiyetlerden biri de birbiriyle kullanılan kelimelerin zamanla kalıplaşarak deyim hâline gelip yeni anlamlar kazanmasıdır. Bu kazanım hem kelime dağarcığı hem de anlam zenginliği açısından dikkat çekicidir. Bunlardan biri de *kaleme almak* deyimidir. *Yazmak*, *yazıya geçirmek* manalarına gelen bu deyim, ikinci mısradaki *levh-i mahfuz* kelime grubuyla düşünüldüğünde sonsuza kadar sürecek bir eylemi ifade etmektedir.

1.8. Çare, Devâ

Aşk için bilinen bir ilaç yoktur; âşık için iyileşme, ilaç, çare sevgilinin ona ilgisidir; onunla ilgilenmesidir.

Işk oldu sebep Mansûr bigi halk oda yandı

Her ne dir ise dünyâda bu işka kalem yok²⁸

(Aşk sebep oldu, Mansur gibi halk ateşe yandı; her kim ne derse bu aşka çare yoktur).

İnsanlar dertlerini paylaşırken az da olsa o yükleri biraz hafifler. Yazma eylemi de bir dereceye kadar dert paylaşımıdır. Dertler kalem vasıtasıyla yazıya dökülünce bir paylaşım olur ve dertler hafifler, ancak aşk derdi bunun dışındadır.

1.9. Çizmek, Silmek, Kapatmak

Kâinatta olan her şey geçicidir ve bir gün sırası gelince ömrünü tamamlayacaktır. İslâm dinine göre imtihan sürecini tamamlamak üzere bu dünyaya gelmiş olan insan ömür sermayesini tamamladıktan sonra, bu dünyadan göçüp gidecektir; ama ahirette başlayacak olan yeni hayat buradan götürülecek sermaye ile şekillenecektir.

Ey hâce gâfil olma sakın kâtib-i ecel

Bir gün olur ki defter-i 'ömre kalem çeker²⁹

(Ey efendi, ecel kâtibi bir gün gelecek ömür defterini kapatacağı için sakın gafil olma).

Bu örnekte olduğu gibi *kalem çekmek* bir deyim olarak kullanıldığında *çizmek*, *silmek*, *kapatmak* anlamında kullanılır.

²⁷ Horata, *Esrâr Dede Dîvânı*, 416.

²⁸ Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdâl Külliyyâtı* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021), 635.

²⁹ Yaşar Aydemir, *Vizeli Ramazan Behiştî Dîvânı* erişim 16 Ağustos 2021, 192. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-199899/vizeli-ramazan-behisti-divani.html>

1.10. Soyu Kesilmek, Budanmak, Kurumak, Yok Olmak, Kırılmak

Kur'an-ı Kerim'de bir sure adı olan "ebter" kelimesi (b,t,r) harflerinden türetilmiş "budanmış, kırılmış, kısaltılmış, tam olmayan; evladı olmayan" anlamlarına gelen bir kelimedir.

İletdi başa işin tığ gibi her nâ kes

Revâ mıdur kala Nev'î kalem gibi ebter³⁰

(Kendini bilmeyen herkes, kılıç gibi işini başa ulaştırdı, Nevi'nin, işlevini yerine getirmeyen kuru kalem gibi soyu tükenmesi uygun mudur?)

Bıkr-i fikrimden tulû etsin nice böyle nuût

Dest-i acimde ilâhî kalmasın ebter kalem³¹

(Ey Allah'ım, üretken düşüncemden böyle nice naatlar doğsun; âciz elimde kalem kurumasin).

Kamıştan yapılan "kalemin kuruması, hiçbir işe yaramayan kalem" anlamında kullanılmıştır. Beyitte "kalem" kelimesi "ebter" kelimesiyle anlam bütünlüğü oluşturmaktadır. Sözlüksel olarak kalem ile ebter kelimelerinin anlamları "budanmış, kırılmış, kısaltılmış, tam olmayan, eksik; evladı olmayan, soyu kesik" ³² şeklinde kesişmekte ve anlam bakımından kalemin de mürekkebinin kuruması, artık kalemin ürün vermeme- si, işlevini yerine getirmemesi şeklinde birbirlerini desteklemektedirler; ebter suresine telmih bunu daha da güçlendirmektedir.

Kalem olsun eli ol kâtib-i bed-tahrîrin

Ki fesâd-ı rakamı sûrumuzu şûr eyler

Gâh bir harf sükûtiyle kılar nâdiri nâr

Gâh bir nokta kusûriyle gözü kûr eyler³³

(O kötü yazı yazan yazıcının eli kırılınsın; yanlış yazımı sonucu sûr kelimesini şûr şeklinde yazar, bazen bir harf eksikliğiyle nâdir kelimesini nâr, bazen de bir nokta eksikliğiyle gözü kör eder).

Şairler *bilerek veya bilmeyerek estetiğin temel kavramlarını kullanmakta ve estetikteki değerlerin yapısı tartışması bağlamında kendilerini bir yerde konumlandırmaktadırlar*.³⁴ Fuzûlî, metinde doğrudan eli kırılınsın, eli donsun, eli tutmaz olsun şeklinde değil daha nazik ve ince bir ifade olan eli kalem olsun ibaresini kullanmıştır. Böylece Türkçenin bir noktada diğer dillerden *daha yumuşak, ince ve kibar*³⁵ bir söyleme sahip olduğunu da sezdirmiştir.

³⁰ Mertol Tulum ve Mehmet Ali Tanyeri, *Nev'î Divân, Tenkidli Basım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990), 40.

³¹ Ali Şakir Ergin, *Yozgatlı Mehmet Sait Fennî Divânı* (Yozgat: Yozgat Belediyesi Yayınları, 1996), 25.

³² Mutçalı, *El-Mucemü'l-Arabiyyü'l-Hadis Arapça-Türkçe Sözlük*, 38.

³³ Kenan Akyüz, Sedit Yüksel, Müjgân Cumbur ve Süheyl Beken, *Fuzûlî Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 18.

³⁴ Arslan Topakkaya, "Âşık Veysel'in 'Güzelliğin On Para Etmez' Adlı Şiirine Felsefi Açından Bir Bakış," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Dergisi* 67, (2013): 92.

³⁵ Mehmet Malik Bankır, "Dil Felsefesi Bağlamında Fuzûlî'de Üç Kelime: Kalem (olsun), Kıl ve Kâl," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 14 (Aralık 2020): 106-107.

1.11. Bölmek, Yarmak, Parçalamak

Bağlam içerisinde kullanılan şemşir “kılıç” kelimesi kalem kelimesini anlamlandırmak için bir ipucu, karine mahiyetinde olup okuyucuya “*bir nesneyi veya varlığı bir vuruşta iki parçaya ayırmak, bölmek, yarmak*” anlamını verdirtir; çünkü kamıştan yapılan kalemin ucu, mürekkebi içine çekmesi için ikiye bölünür. Ayrılık kılıcı Baki’yi kalem gibi ikiye bölmüş, bir benzetmeye başvurulmuştur.

Bâkî’yi kalem eyledi şemşîr-i firâkun

Bir kerre nasîb olmadı takbîl-i enâmîl³⁶

(Ayrılık kılıcın Baki’yi parçaladı, parmak uçlarını öpmek bir kere nasip olmadı).

Kalem kılaydı ellerin olup dîvâne gayretten

Eger nakşını göreydi benüm dîvânumun Mânî³⁷

(Eğer Mâni benim divanımın nakşını görseydi, kıskançlıktan delirip ellerini yarardı).

Metin içerisinde kullanılan “nakşını, dîvânumun, gayretten, ellerin” kelimelerinden hareketle kalem kelimesine “*yararak kalem haline getirmek*” anlamı verilebilir.

1.12. Batırmak, Deşmek; Araya Girmek

Beyitte kelimelerin birbirleriyle ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda ok vücuda saplanınca vücudu deler, delinen vücut tedavi edilerek iyileşmeye başlar; fakat iyileşme esnasında o yaraya kesici veya delici bir alet batırılınca o yara iyileşmeyip daha da derin bir hal alır ve acı artar. Bu anlamıyla kalem, kalem olma görevinin yanında kalemin “*kesici, delici bir alet olma, yaraya kalem batırma, acıtma*” özelliği devreye girer. Ayrıca kalemin ve sözün yaralayıcı yönü vardır.

Ezel kilki beden levhinde sıhhatnâme yazmışdı

Giderdi sıhhatin anun ammâ tîrûn kalem katdı³⁸

(Ezel kalemi, beden defterinde sağlık yazmıştı, fakat ok gibi olan kirpiğin araya girerek sağlığını giderdi).

Hey kıyâmet haşre dek tükenmeye bu kıl ü kâl

Sînede her bir kalem şerh etse zülfün mû-be-mû³⁹

(Hey ayakta duran, bu söz haşre dek tükenmesin; sinede her bir kalem -elif gibi açılmış yara- zülfünü -yazı stilini- kıl kıl-ineden inceye- şerh etsin, açsın).

Beyitte kalemin sinede olması kelimeyi anlamlandırmak için bir karine oluşturmaktadır. *Âşığın bağrında elif şeklinde oluşan çatlak ve yara* anlamında kullanılmıştır.

Hayâlî Bey beyitteki hemen hemen bütün kelimeleri birden fazla anlama gelecek şekilde ve mecazlı kullanmıştır.

³⁶ Küçük, *Bâkî Dîvânı*, 207.

³⁷ Mustafa Canpolat, *Ömer Bin Mezid Mecmûatu’n-Nezâir, Metin-Dizin-Tıpkıbasım* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), 15.

³⁸ Mehmet A. Yekta Saraç, *Emrî Dîvânı* erişim 26 Ağustos 2021, 283. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78368/emri-divani.html>

³⁹ Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî Bey Dîvânı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1945), 341.

1.13. Bütünlüğü Oluşturan Çeşitlerden Her Biri

Anlam bilimi doğrultusunda beyte bir genel bir de özel anlam açısından yaklaşıldığında genel anlamda *kalem* kelimesi bir bütün içerisinde bütünü oluşturan çeşitlerin her birisi için kullanılan bir dil birimidir (bir markette bulunan ürünlerden şu kalemden bu kadar, o kalemden şu kadar şeklinde). *Bütünlüğü oluşturan çeşitlerden her biri* anlamındadır. Özel manada bakıldığında ise “*bu gazel*” kelime grubu içerisindeki *gazel* kelimesi anlam karinesini oluşturmaktadır; çünkü mısra “*bu gazel, söz ustalarının bulunduğu mecliste tek gazeldir.*” şeklinde günümüz Türkçesine çevrilebilir. *Yek* kelimesiyle de düşününce eşsiz, eşi ve benzeri olmayan anlamı çıkar. Bu çeviride *kalem* kelimesinin diğer anlam boyutları üzerinde durmadık. Dolayısıyla *kalem* kelimesi burada *gazel* kelimesine gönderme yaparak bir noktada onun zamiri görevinde kullanılmıştır.

Meclis-i ehl-i sühanda yek kalemdür bu gazel

Es'edâ söz var mı hüsn-i tab' u isti'dâdîma⁴⁰

(Şairler meclisi içinde bu gazel tektir; ey Esat, güzel söyleyiş ve yeteneğime söz söylenebilir mi?)

Her nice itdün ise maksim-i erzâk-ı enâm

Kalem-i kısmetini haşre degin kıl icrâ⁴¹

Bu beyitte geçen *kısmet* kelimesi bir paylaşımı, bölüşümü hatırlatır. *Kısmet* kelimesi *kalem* kelimesiyle tamlama kurarak metinde *pay*, *hisse*, *bütünlüğü oluşturan çeşitlerden her biri* anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Ayrıca şair olma ve şiir söyleme de bir kabiliyet ve bir nimet olduğu için nimetler içerisinde *şair olma*, *şiir söyleme yeteneği* anlamlarına da gelir. Bu da yukarıda belirtildiği gibi nimet, *kısmet bütünlüğü* içerisinde bir parçayı, bir bölümü karşılar.

1.14. Elest Bezmi, Kader, Yazgı Makamı

İnsan ruhunun ezelde yaratıldığına veya böyle bir sözleşmenin yapıldığına dair Kur'an-ı Kerim'de bir delil bulunmamasına ve ayetteki ifadenin temsilî olduğuna dair mantıklı yorumlar yapılmasına rağmen çoğu mutasavvıf ve şairler böyle bir anlaşma meclisinin olduğunu kabul ederler. Bu meclis şairler tarafından *ahd-i ezel*, *bezm-i elest*, *bezm-i ezel*, *kâlû belâ*⁴² ifadeleriyle de adlandırılır.

Vir rıza Şâhi kazâya fâriğ ol endişeden

Hayr u şer evvel kalemde yazılan serden geçer⁴³

(Ey Şahi, kazaya rıza göstererek endişeden kurtul; hayır ve şer yazgı makamında yazıldığı şekilde baştan geçer).

Elest bezminde yazılan kararlar kesin olduğu gibi resmî kurumlarda ve devlet dairelerinde yazılan hükümler de kesindir. Şair *kalem* kelimesini her iki anlamı çağrıştıracak biçimde kullanmıştır.

Yir ü gök 'arş u kürs ü levh ü kalem

⁴⁰ Naci Okçu, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, erişim 3 Haziran 2020, 385. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78404/seyh-galib-divani.html>

⁴¹ Yunus Kaplan, *Fevzî Dîvânı*, erişim 5 Ağustos 2020, 195. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78371/fevzi-divani.html>

⁴² Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu IV. C.* (İstanbul: DBY Yayınları, 2020), 125.

⁴³ Filiz Kılıç, *Şâhi Dîvânı*, erişim 5 Ağustos 2020, 62. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-212025/sahi-divani.html>

İns ü cin iç ü tış u cûd u ‘âdem⁴⁴

(Yer ve gök, arş ve her şeyin içinde yazıldığı defter ve her şeyi o deftere yazan kalem; insan ve cin, iç ve dış, varlık ve yokluk).

Kelam ilmine göre ulûhiyet âleminde bütün nesne ve olayların kayıt altına almasını sağlayan araç ve her şeyin orada kararlaştırıldığı makam anlamında kullanılmıştır.

Ol durur ‘arş u ferş ü levh ü kalem

Yaradan hem semâ u arz u bihâr⁴⁵

(Arş ve ferşi, her şeyin içinde yazıldığı defter ve her şeyi o deftere yazan kalemi, yeri, göğü ve denizleri yaratan odur).

Şairler, *kalem* kelimesini bu iki beyitte evren biliminde (kozmojide) bir *tabaka* adı olarak kullanmışlar. O tabakada yazılıp alınan kararların kesinliğinden ötürü bu tabaka kalem ile adlandırılmıştır.

Kalem yazdığı nesne ayruhsı olmaz

Bu zühd ü bu riyâ pes ne ta’abdur⁴⁶

(Elest bezminde yazılından başka bir şey olmaz, öyleyse bu zühd, takva için çekilen sıkıntı nedendir?)

Fizikî âlemde her şey bir değişim içerisindedir. Bir şeyin değişmemesi İslam inancına göre onun *levh-i mahfuzda* o şekilde takdir-i ilahîde kayıt altında olmasına bağlıdır. Beyte bu bağlamda bakıldığında kalem kelimesinin *kader, yazgı, alın yazısı* anlamında kullanıldığı anlaşılır.

Lutf idüp kâtiblerün dîvânına yaz ben kulun

Dime kim dîvâneye yokdur kalem yazar kalem⁴⁷

(Lütfedip ben kulunu kâtiplerin divanına yaz; deliye ceza yoktur deme, kader yazar).

O ‘âlemgerd-i reh-peymâ ki devr-i lâ-mekân eyler

Kalem nokta koyunca merkez-i nûn-ı mekân üzre⁴⁸

(O âlemin yolunu kat etmeyi sağlayan düzen, hüküm; nun harfinin ortasına nokta koyunca dönmek için yönünü şaşırır).

İslam inancında tabiatın sürekliliği ve düzenliliği için Allah tarafından konulmuş olan kanunlar vardır. Bu kanunlar hiç şaşmadan görevlerini yerlerine getirirler. Mutasavvıflara göre bu kural ve düzen “ol! (kün)” emriyle başlamış ve kıyamete kadar devam eder. Kâinatta olacak her şey Allah’ın vereceği kararlarla neticelenir, gerçekleşir. Beyitte de kalem kelimesi *ilahi emir, bilgi, hüküm ve takdir* anlamında kullanılmıştır. Bütün nesne ve varlıkların Allah’ın emir ve iradesiyle hareket ettiği ve hareket halindeki her şeyin de yine onun hükmüyle duracağı vurgulanmaktadır.

⁴⁴ Mehmet Özdemir, “Harnâme’nin Tahkiye Dışındaki Bölümlerine Şekil ve Muhteva Açısından Bakış,” *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3, (2010/1): 72.

⁴⁵ Erdoğan Boz, *Hakîkî Dîvânı*, erişim 16 Ağustos 2021, 239. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194363/hakiki-divani.html>

⁴⁶ Horata, *Esrar Dede Dîvânı*, 321.

⁴⁷ Kılıç, *Âşık Çelebi Dîvânı*, 33.

⁴⁸ Metin Akkuş, *Nef’î Dîvânı*, erişim 28 Haziran 2021, 40. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206118/nefi-divani.html>

1.15. Yorum Bilimci, Şârih, Şâir

Düşünce ve cümleler tek tek kelimeler üzerinde gerçekleşmez. Dolayısıyla cümleyi meydana getiren kelimelerin birbiriyle bütünlüğü sonucunda mantıklı bir hüküm ortaya çıkar. Aşağıdaki beyitte de geçen şerh etmek eylemi kalemle gerçekleşir, fakat şerh eden kalem değildir; kalem vasıta görevini yerine getirmektedir; şerh eden kişidir. Şârihin de kalemin de yarmak, ayırmak anlamlarında olmaları beyti daha anlamlı hâle getirir.

Anun evsâfını dil söyleyemez

Kalem binde birin şerh eyleyemez⁴⁹

(Onun özelliklerini dil anlatamaz, yorum bilimci de binde birini yorumlayamaz).

Saçun vasfın dilüm kılmadı takrîr

Kalem şerhin anun nicesi yaza⁵⁰

(Saçının özelliklerini gönlüm anlatamadı; yorumcu onun yorumunu nasıl yazsın?)

1.16. Kalem, Kamış, Yazı Yazma Aleti

Kalem kelimesi “*sert kamışın yazı yazmak üzere özel biçimde yontulup açılan her çeşit yazı yazan alet, kamış*” anlamında kullanılmıştır. Ramazan ayında imsak vaktinin girmesiyle başlayan oruç tutma ibadeti kaleme de tutturularak kalem kişileştirilmiştir. Kalemin yeme içmesi bünyesine mürekkebi almasıdır.

Yeter vakt-i sahûr oldu kalem de eylesin imsâk

Mürekkebe bozmasın savmını kilik-i nükte-pîrânın⁵¹

(Sahur vakti doldu, artık kalem de imsak eylesin; nükte donanımlı kalemin orucunu mürekkep bozmasın).

Aşağıdaki beyitte ise bir derviş kalemin başını önüne eğerek görevini icra etmesi betimlenmiştir. Bu görevini yaparken de ondan her zaman Allah’ı yanında bilmesi ve ona göre hareket etmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Ser-be-pîş ol hemçü dervîş ey kalem

Hakkı hâzır bil müdâm ol şermsâr⁵²

(Ey kalem, derviş gibi başın önde olsun; Allah’ı her zaman hazır bil ve utangaç ol).

Dîvân şâiri bir kelimeyi sadece sözlük anlamıyla kullanma sanatında bulunmaz; o kullandığı kelimeyi birden fazla anlamda kullanarak dile olan hâkimiyetini meslektaşlarına göstermek ister. Aşağıdaki beyitte geçen kalem kelimesi bunun bir delilidir. “Ne” kelimesi kalem kelimesine özel bir mana yükleyerek bunun basit bir kalem olmadığını özel bir kalem olduğunu okuyucuya hissettirmektedir.

Ne o hatt-ı ârız o hoş nükât bu ne hoş kitâb-ı abîr-i hat

⁴⁹ Ayhan Gültaş, *Halîlnâme* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1996), 168.

⁵⁰ Canpolat, *Ömer Bin Mezîd Mecmûatu’n-Nezâir, Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, 126.

⁵¹ Aydın, *Hanyalı Nûrî ve Dîvânı*, C.II, 233.

⁵² Aydın, *Hanyalı Nûrî ve Dîvânı*, C.II, 139.

Şuna ebruvân diyelim fakat ne kalem ki böyle keşîde-şûh⁵³

(O ne güzel yanak, o ne hoş nükte, bu ne hoş kokulu güzel yazı kitabı; şuna kaşlar diyelim, fakat nasıl bir kalemdir ki bu kadar güzel çekilmiş).

Kıl kalemlerle yazarlar safha-ı defterlere

Kâkül-i dilberde birkaç dürlü bendüm var benim⁵⁴

(Defter sayfalarına kıl kalemlerle yazarlar, sevgilinin alınının üstüne dökülen saçta benim birkaç çeşit bağım var).

Bu beyitte kalem kelimesi önüne bir sıfat alarak kültürel ve sosyolojik manada kalemin ham maddesi belirtilmiştir. “*sert kamışın yazı yazmak üzere özel biçimde yontulup açılan her çeşit yazı yazan alet, kamış, özel bir kalem çeşidi*” anlamında kullanılmıştır.

Murg-ı ervâhı şikâr itmege her dem kalemün

Hüsn-i hatdan varak-ı sîme çeker müşgîn-dâm⁵⁵

(Senin kalemin kuş ruhluları avlamak için her zaman sırmalı sayfaya güzel yazıdan misk kokulu tuzak kurar).

Anlam repertuarını oluşturan her bir kelime ve kelime grubu özellikle hüsn-i hat, varak-ı sime, müşgîn-dâm çekmek gibi dil birlikleri kalem kelimesine *güzel yazı yazma ve çizme gibi benzeri işlerde kullanılan çeşitli biçimlerde oluşturulmuş özel araç* anlamını zorunlu kılar.

Hey kıyâmet haşre dek tükenmeye bu kîl ü kâl

Sinede her bir kalem şerh etse zülfün mû-be-mû⁵⁶

(Hey ayakta duran, bu söz haşre dek tükenmesin; sinede her bir kalem -elif gibi açılmış yara- zülfünü -yazı stilini- kıl kıl-ineden inceye- şerh etsin, açsın).

Beyitte kalemin sinede olması kelimeyi anlamlandırmak için bir karine oluşturmaktadır. Âşığın bağrında *elif şeklinde oluşan çatlak ve yara* anlamında kullanılmıştır.

Hayâlî Bey beyitteki hemen hemen bütün kelimeleri birden fazla anlama gelecek şekilde ve mecazlı kullanmıştır.

1.17. Ürün, Yazı Metni, Yazma Sonucu Elde Edilen Hasılat

Beyitte kalem kelimesine sadece birinci mısraı göz önünde bulundurarak *şiiir, inşa, her türlü yazılı metin*, ikinci mısradaki kîl-i yaran tamlamasıyla beraber düşünerek *şair* anlamlarını vermek mümkündür.

Yok kalemlerde Mezâkî tab’-ı zer-kârün senün

Kîl-i yârân itmesün ol hâme-i zer-keşle bahs⁵⁷

⁵³ Mustafa İsen ve Rıdvan Canım, *Hamâmîzâde İhsân Dîvânı*, erişim 21 Ağustos 2021, 120. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-240980/hamamizade-ihsan-divani.html>

⁵⁴ Mustafa Kaçalın, *Âhî Dîvânı*, erişim 5 Ağustos 2021, 32. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78356/ahi-divani.html>

⁵⁵ Tuba Işınsoy Durmuş ve Rıdvan Canım, *Edirneli Şevkî Dîvânı*, erişim 06 Nisan 2021, 104. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-210484/sevki-divani.html>

⁵⁶ Tarlan, *Hayâlî Bey Dîvânı*, 341.

⁵⁷ Ahmet Mermer, *Mezâkî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkitli Metni* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 39.

(Ey Mezaki, senin altın değerindeki ürünlerinin benzeri ürünler içerisinde yok; kalem sahipleri o altın işlemeli kalemle övünmesin).

Şairin adının kökenini oluşturan mezak kelimesi, “zevk, tat alma” uyum içerisinde şiirden tat alma, şiirin tadına varma ile özleşerek bir repertuvar oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece insandaki tat alma duyusu şiirden zevk alma duyusu ile bütünleştirilmiştir.

Nakkâş-ı Çîn âlem-i manâ kalemleri

Âlim-pesend nazm-ı teri bî-kusûrdur⁵⁸

(Ürünleri Çin sanatçılarının eserleri kadar anlam dolu; âlimlerin övgüsünü kazanmış yeni tarz nazmı kusursuzdur).

Sosyal bilimlerde hayvanlarla insanları birbirinden ayıran özelliklerin başında insanın mükemmel bir iletişim aracı olan dile sahip olması, geçmişi ve geleceği düşünebilmesi, bilgi edinebilmesi, akıl ve zekâsını kullanabilmesi, kendisini kültürel yönden geliştirebilmesi, olaylar arasında mantık kurabilmesi gelmektedir. Burada da kalem kelimesiyle insanın bu yönü vurgulanmıştır. Beyitte de canlılar grubundan canlılık özelliğine sahip fakat akıl sahibi olmayan bitki grubunun bir orduya güç getiremeyeceği; yüce makamda da üstünlük alametinin “bilgi, ilim” olduğu vurgulanmaktadır.

1.18. Edebiyat

Güzel sanatların bir dalı olarak kabul edilen edebiyat ve edebiyat içerisinde özel bir yer tutan şiir; ölçüsü, ahengi, seçiciliği, anlam derinliği ve mantık yürütme özelliğiyle bir bilim dalı olarak da kabul görmüştür. Beyit içerisinde kullanılan fen kelimesiyle birlikte kullanılan kalem kelimesi *şiir ilmi, yazı ilmi, edebiyat* anlamında bir kelime grubu oluşturmuştur.

Olur fenn-i kalemde hâme âciz vasfa başlarsa

Fezâ-yı ilm[i] cevîlângâh ederdi kilki dikkatle⁵⁹

(Sonsuz ilmi; vasfa başlarsa edebiyat biliminde kalem yetersiz kalır, kalemi dikkatle hareket ederdi).

1.19. Resmî Dairelerde Yazı İşlerinin Yürütüldüğü Yer, Makam

Sefaret kelimesi kalem kelimesine özel bir mana atfetmektedir. Bu manasıyla kalem kelimesi *elçilik binasında, resmi dairelerde resmi yazı işlerinin yürütüldüğü yerdir*.

Helâl olsun sefâretde kalemde çekdiğim zahmet

Yine eski tarîkimdir bana ikrâm u şâdânî⁶⁰

(Elçilikte yazı işlerinde çektiğim zahmet helal olsun, bana ikram ve mutlulukta bulunma eski mesleğimdir).

⁵⁸ Aydın, *Hanyalı Nûrî ve Divânı*, C.III, 183.

⁵⁹ Hicral Demir, *Lâzîkizâde Feyzullâh Nâfiz Divânı*, erişim 16 Ağustos 2021, 103. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191378/lazikizade-feyzullah-nafiz--divan.html>

⁶⁰ Ahmet Yenikale, *Sünbülzâde Vehbî Divânı*, erişim 26 Nisan 2021, 180. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196833/sunbulzade-vehbi-divani.html>

1.20. Söz

Anlam bilimi, ifade içerisinde kullanılan bir kelimeyi öteki kelimelerden bağımsız olarak görmez. Bağlam oluşturan kelime, bir dereceye kadar bağımsızdır; ama çoğunlukla da öteki kelimelerle uyum içerisinde bulunmak zorunda olduğu için bir o kadar da onlara bağımlıdır. Bu yüzden kalem kelimesini sözlüksel bağımlılıktan çıkarsak bile bu sefer de metnin içerisindeki diğer kelimelere bağlı kalmak zorundadır ve bu yönüyle kelimeler aslında toplumsal davranış özelliklerini sergilemektedirler. Kelimelerdeki bu değişiklik sosyal psikolojideki “Birlikte Değişim Teorisi” ile doğru orantılıdır. Başka bir ifadeyle *sözlüksel özlerini kaybetmeyen kelimelerin karmaşık ilişkiler sistemiyle bütünlükçü tavır sergilemeleri, uyumları ve fedakârlıklarda bulunmaları aslında insanların bireysel ve toplumsal düzeni sağlama açısından göz önünde bulundurmaları*⁶¹ gereken yönlerdir. Bunların hepsi dil kanunları çerçevesinde değerlendirildiğinde beyit içerisinde kullanılan kalem kelimesine bakılınca bir noktada sözlüksel bağlamından çıkmış, bağımsızlığını ilan etmiş, rind-i çire-dest-i sühen ve isti’arat-ı nazm ibareleriyle bütünlük arz edip hoş sıfatını alarak *kaleme alınmış, söz, şiir, nazım* anlamını yüklenmiştir.

Hoş kalem rind-i çire-dest-i sühen

İsti’ârât-ı nazmda yek fen⁶²

(Güzel sözlü, rint meşrep söz ustası; istiareli şiir yazmada tek otorite).

1.21. İnce, Narin, Nazik, Kibar

Dilde genellikle isim kategorisinde kullanılan kalem kelimesi, bu beyitte barmak kelimesini niteleyerek sıfat olarak kullanılmıştır. Düzgün, ince ve zarif bir kamyştan elde edilen kalemin bu özelliği parmak kelimesine atfedilerek mısradaki *ince, çok zarif ve düzgün* anlamında kullanılmıştır.

Tünd olup hışm-ıla çekdüm ana tığ

Ol kalem barmakların kesdüm dirîğ⁶³

(Şiddete kapılıp öfke ile ona kılıç çektim, o nazik parmaklarını kestim; yazık).

Eger kim görsem bir gün kalem barmakların yârün

Dil-i mahzûnı yıllarla yazılmaz ben dil-efgârun⁶⁴

(Eğer ben bir sevgilinin nazik parmaklarını görsem, benim gibi bir âşığın yaralı gönlü yıllarca yazılmaz).

1.22. Bilgi, İlim

Padişahın huzurunda sürekli olarak bulundurulması gereken iki unsurdan birisinin kılıç, öbürünün kalem (bilgi, ilim) olduğu vurgulanmaktadır. Birisi can ve vatani korumak için gerekli olan savaş gücünün

⁶¹ Sibel A. Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 136.

⁶² Kâşif Yılmaz, *Güftî ve Teşrifâtü’ş-Şu’arâsı*, erişim 16 Mayıs 2021, 201. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-247200/gufti-tesrifatus-suara.html>

⁶³ Harun Arslan, “Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl Giriş, Metin, İnceleme, Sözlük, Adlar Dizini” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2001), 159.

⁶⁴ Bayram Ali Kaya, *Azmîzâde Hâletî Divânı*, erişim 05 Ağustos 2021, 615. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196456/azmizade-haleti-divani.html>

kullandığı kılıç, öbürü de barış döneminde sosyal refah ve düzeni kurmak için gereken icraatları yapan *adalet, bilgi, ilim* kast edilmiştir.

Tapuna her dem mülâzımdur şehâ tiğ ü kalem

Birisi vakt-i sâgar birisi hengâm-ı hazer⁶⁵

(Ey şah, kılıç ve bilgi; birisi içme vakti birisi kaçınma vakti olmak üzere huzurunda her an hazırdır).

1.23. Keskin Söz

Psikolojik yaralanmanın fiziksel yaralanmadan daha ciddi olduğunu ifade eden ruh bilimciler ruhsal travmanın kalıcı sonuçlar verebileceğini ifade ederler. Yaralayıcı aletler de fiziksel yaralamada değişkenlik gösterir. Fiziksel olmayan yaralanmada yaralama aletlerinden biri de sözün keskin, acı olması, gönlü incitmesidir.

Zülfikâr-ı kalem almış ele üstâda bakın

Bû 'Alî rütbe Emîrî-i sühandândur bu⁶⁶

(Zülfikar gibi keskin bir söz almış ele, üstada bakın; bu rütbece şairlerin emirinin büyük babasıdır).

Beyitte Farsça isim tamlamasıyla oluşturulmuş kalem, Zülfikar sıfatıyla nitelendirilmiş, *kalemi veya sözü keskin* anlamında kullanılmıştır.

1.24. Adım Adım, Karış Karış, Tek Tek, Yer Yer

Türkçede olduğu gibi Arapçada da bir kelimeyi aynı kökten kolaylıkla türetebilmek mümkündür; aralarındaki tek fark Türkçe kelimelerin köklerinin sonlarına türetme ekleri veya işletme ekleri getirilerek kelime türetimi yapılır. Arapçanın ise aynı kökü vezinler vasıtasıyla çekimleyerek veya bükümleyerek kök kelimedenden farklı kelimeler türetilebilir. Kalem kelimesinin çoğul biçimi Arapçada aklâm şeklinde ef'âl vezninde, *cem'-i mükesser (düzensiz çokluk) olarak adlandırılan çokluk kategorisindedir ve aslında semai⁶⁷* yani duyularak öğrenilen kelimedir. Kalemin çokluk biçimi aklam; kalemler, kaleme geçirilmiş şeyler, yazılar, dîvânlar anlamına gelir. Bu beyitte ise aklâm kelimesi; devlet dairelerinde bulunan kütüphaneler, nadide eserler anlamındadır. İkinci mısraın sonunda ikileme olarak kullanılan “kalem kalem” kelimesini ise *tek tek, adım adım, karış karış* anlamında almak mümkündür.

Yokdur mahall-ı kaydı berât-ı müsellemin

Aklâm-ı Hâcegânı tolaşdum kalem kalem⁶⁸

(Doğruluğu kabul edilmiş bir yazılı belgenin kayda ihtiyacı yoktur, önde gelen kalem sahiplerinin yazdıklarını tek tek inceledim).

Aldım kaleme cemâlinin nüktelemin

⁶⁵ Muvaffak Eflatun, “Fezî-i Kefevî Dîvânı: Tahlil-Metin” (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2003), 219.

⁶⁶ İsen ve Canım, *Hamâmizâde İhsân Dîvânı*, 300.

⁶⁷ Hayati Develi, *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu I. C.* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2015), 199.

⁶⁸ Gülgün Erişen Yazıcı, *Kâmî Dîvânı*, erişim 28 Nisan 2021, 243. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195832/kami-divani.html>

Mecmû'â-ı şî'rim oldu levh-i mahfuz⁶⁹

(Yüzünün güzelliğinin nüktelelerini tek tek yazdım, şiirlerimin toplamı korunmuş defter-levh-i mahfuz- gibi oldu).

1.25. Memleket, Ülke, Yer

Ülke içerisinde *tek ülke, memleket* anlamlarında kullanılabileceği gibi *çeşit, tür; eşi, benzeri olmayan, tek* anlamında da kullanılabilir.

Bir şehenşehsin ki âlem taht-ı ahkâmundadır

Defteründe yek kalemdür milket-i Osmân Dede⁷⁰

(Âlemin hükümlerinin altında olduğu bir şahlar şahısın; defterinde Osman Dede'nin ülkesi tek ülkedir).

1.26. Kısa Zaman Dilimi, Ân

Kalem kelimesi beyitte *kısa zaman dilimi an, dokunuş* anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır.

O vâlâ satırlar kim bir kalemd eyledin tahrîr

Sezâdır her birin âvîze-i tâk-ı semâ eyle⁷¹

(O yüce, kıymetli satırları bir anda yazdın; her birini gök kubbenin avizesi yapmak uygundur).

Ne nücûm u ne kamer var idi ne mihr ü felek

Ne mülk ne kalem ü levh ü ne rûz u ne leyâl⁷²

(Ne yıldızlar, ne ay, ne güneş, ne gökyüzü; ne ülke, ne zaman, ne defter, ne gündüz, ne gece vardı).

Kalem kelimesi bir zaman dilimi olarak kullanılmış; evvel sıfatıyla ruhlar âleminde herkesin kaderinin yazıldığı ve netleştirildiği *anı* belirtmektedir.

1.27. Öncülük, Liderlik

Kalemin bir özelliği de hep başı öne eğik ve önde gitmesidir. Böylece yazıya öncülük ve liderlik yapmış olur. Liderlik yapmak da arkada kalanlara yardım etmeyi gerektirir. Şairliğin övünç kaynaklarından biri de diğer şairlerin kendilerini takip etmesidir.

O tıflun tahta-ı talîme döndi levh-i pehlûsı

Devât-ı hokka-ı sîmînine herkes kalem basdı⁷³

(O çocuğun levhaya benzeyen böğrü eğitim tahtasına döndü; herkes gümüş renkli mürekkep kutusuna kalem bastı, yazdıklarıyla herkese öncülük etti).

⁶⁹ Horata, *Esrar Dede Dîvânı*, 416.

⁷⁰ Yaşar Aydemir, *Ravzî Dîvânı*, erişim 16 Ağustos 2021, 73. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196580/ravzi-divani.html>

⁷¹ Muhsin Macit, *Nedîm Dîvânı*, erişim 27 Ağustos 2021, 115. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196897/nedim-divani.html>

⁷² Aydın, *Hanyalı Nûrî ve Dîvânı*, C. II, 35.

⁷³ Kadri Hüsnu Yılmaz, *Diyarbakırlı Hâmî Ahmed Divânı*, erişim 26 Nisan 2021, 213. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196122/diyarbakirli-hami-ahmed-divani.html>

2. Kîl ve Kâl

Kîl (كىق) ve kâl (لاق) kelimeleri Arap gramerinde sözlüksel anlamı dışında gramatik ve semantik bir yer teşkil eder. İsmail Hakkı Bursevî kîl (كىق) ve kâl (لاق) kelimeleri için *yerine göre bir şey yapmak* manasında kullanıldığını ifade eder. Bursevî *Kitâbu'l-Furûk* isimli eserinde bu kelimeleri izah ederken Arapların nadiren de olsa fiilleri cins isme dönüştürdüklerini⁷⁴ anlatır. Bu iki kelime aynı kökten türemiş kelimelerdir. Kâl kelimesi, aktarma etken cümlelerde *dedi, söyledi* anlamında; kîl kelimesi ise edilgen cümlelerde *dendi, denildi*⁷⁵ anlamında kullanılır.

İncelenen divanlar içerisinde bu kelimelerin farklı anlamda kullanım biçimleri maddeler halinde aşağıda yazılmıştır:

2.1. Bilgi, İlim

Şiirde bilgi, mantık ve düşüncenin mi yoksa duygu veya lirizmin hâkim olması gerektiği düşüncesi hep tartışılmalıdır. Bu iki hususiyeti şiirlerinde kullanan Fuzûlî duygu ve ilimden yoksun bir şiirin her zaman eksik kalacağını ifade eder. O, hayal gücünün sınırlarını aşan şiir zekâsı ile şiirlerinde samimi duyguyu yakalamış; âlim olması yönüyle de ilim, bilgi, mantık ve mana derinliklerini birbirleriyle mezcetmiştir. Devrinin sultanu-şuarası olarak edebiyat tarihine geçmiş olan şairi diğer şairler de takip etmişler. Hamamizade'nin aşağıdaki beytinde de şiirde bulunması gereken *hayal derinliği, ilim ve irfanın* gerekliliği üzerinde durulmuştur.

Bahsi ciddiyetle tut kâfi hayâl u kîl ü kâl

Sanma kendin buğday ambarındasın ey aç tavuk⁷⁶

(Ey aç tavuk, kendini buğday ambarında sanma; konuyu ciddiyetle ele al, hayal, bilgi ve ilim yeterlidir).

Şiir yazma ve şairliğin basit bir iş olmadığı, bunun ciddi bir iş olduğu ifade edilmiştir. Üstelik hayal, söz ve bilginin de bu iş için gerekli olduğu vurgulanmıştır.

Âşıka virmez tesellî kîl ü kâl-i medrese

Ey Behiştî nüzhet istersen fenâ kûyında kal⁷⁷

(Ey Behiştî, medresenin ilim ve bilgisi âşığa teselli vermez; eğer ferahlık istersen yokluk mahallinde kal).

Burada kil ü kal kelimesi medresede öğretilen her türlü *aklî ve dünyevî bilgi, ilim; eğitim, öğretim, tedrisat* anlamında kullanılmıştır.

2.2. Düşünce, Fikir

Sevgilinin boyu ve ağzını düşünme fikri bir an bile olsa aşığın başka bir şeyi düşünme fırsatını âşığa tanımamaktadır. Dolayısıyla kil ü kal kelimesi *düşünme, düşünce iradesi* anlamında kullanılmıştır.

⁷⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, çev. Ömer Aydın. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 233-235.

⁷⁵ Bankır, "Dil Felsefesi Bağlamında Fuzûlî'de Üç Kelime: Kalem (olsun), Kîl ve Kâl," 106-107.

⁷⁶ İsen ve Canım, *Hamâmizâde İhsân Dîvânı*, 278.

⁷⁷ Aydemir, *Vizeli Ramazan Behiştî Dîvânı*, 275.

Miyânunla dehânun fikri aklum

Komaz bir lahza gayrı kîl ü kâl⁷⁸

(Belinin ve ağzının düşüncesi bir an bile başka bir şey düşünmeye fırsat bırakmaz).

Bu sâdır olan kâli vü kîli kalekimden

Hep laktaka resm-i şu'arâ bir hezeyandır⁷⁹

(Düşüncemden ortaya çıkan; hep dedikodu, hep boş laftır; şairlerin yazdığı bir saçmalıktır).

2.3. Dedi, Den(il)di

İlim sürekli gelişme ve ilerleme içerisindedir. Bir zincirin halkaları veya bir binanın tuğlaları gibi zamanla ilim erbabı insanların katkılarıyla gelişir. Sonradan gelen bilim insanları bağlı buldukları alanla ilgili olarak önceki bilim insanlarının o konu hakkında ifade ettiklerini ya direkt veya dolaylı aktarma cümleleri kurarlar. Aktif aktarma cümlelerinde dedi, pasif aktarma cümlelerinde ise dendi veya denildi ifadesi kullanılır.

İlm kesbiyle pâye-i rif'at

Ârzû-yı muhâl imiş ancak

Aşk imiş her ne var âlemde

İlm bir kîl ü kâl imiş ancak⁸⁰

(Yükselmek amacıyla ilim tahsil etmek ancak boş bir hayal imiş; âlemde her ne var ise aşk imiş, ilim ancak dedi ve denilmeden ibaretmiş).

Dörtlüğün son mısraında geçen kîl ve kâl kelimelerinin her kelimedede olduğu gibi titizlikle seçildiği görülmektedir. İlim ve bilgi sürekli bir değişim içerisindedir. Bilim insanları görüşlerini desteklemek amacıyla bir öncekilerin görüşlerini de alarak bir aktarımda bulunurlar. Yapılan bu aktarım cümlelerde pasif veya aktif cümleyi gerektirir.⁸¹

2.4. Dedikodu, Gereksiz Söz

Beyitte *gereksiz söz*, *dedikodu*, *söylenti* anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Kıl kelimesi ile kîl kelimesinin Osmanlı alfabesiyle aynı yazılması da beyte ayrıca derinlik katmıştır.

Gönlümi bir kılı-la esir eyledi saçun

Arada dahı nedür eyit bunca kâl u kîl⁸²

(Saçın kılıyla gönlümü esir eylediği halde aradaki bunca dedikodunun sebebinin ne olduğunu söyle).

Erbâb-ı kîl ü kâl zevâhir ne anlasın

⁷⁸ Kaçalın, *Âhî Divânı*, 52.

⁷⁹ Orhan Kurtoğlu, *Diyarbakırlı Lebîb Divânı*, erişim 08 Haziran 2021, 374. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194358/diyarbakirli-lebib-divani.html>

⁸⁰ Akyüz, Yüksel, Cumbur ve Beken, *Fuzûlî Divânı*, 306.

⁸¹ Bankır, "Dil Felsefesi Bağlamında Fuzûlî'de Üç Kelime: Kalem (olsun), Kîl ve Kâl," 107.

⁸² Yaşar Akdoğan, *Ahmedî Divânı*, erişim 3 Ağustos 2021, 456. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78357/ahmedi-divani.html>

Hâl ehline velîk ayân kudret-i azîz⁸³

(Dedikodu ehli coşkun denizleri ne bilsin, fakat hâl ehline sevgilinin gücü apaçık ortadadır).

Bu sâdır olan kâli vü kîli kaleminden

Hep laklaka resm-i şu'arâ bir hezeyandır⁸⁴

(Düşüncemden ortaya çıkan hep dedikodu, hep boş laftır; şairlerin yazdığı bir saçmalaktır).

2.5. Sorgu, Sual, Sebep

Bursevî, yukarıda adı geçen eserinde kîl ve kâl kelimeleri için ayrıca *kâl(e) kelimesinin söze başlarken, kîl(e) kelimesinin ise cevap verirken*⁸⁵ kullanıldığını ifade eder.

Şem tek yakdın beni artık bana yokdur zevâl

Fehm eden uşşâka aşk olsun bu remzim vâsf-ı hâl

Cânımı hicrâna kurbân eyledim bî-kîl ü kâl

Ben kebâb-ı firkatım pervâne kurbân-ı visâl

Ehl-i dil temyîz edereler farkımı pervânenen⁸⁶

(Beni mum gibi yaktın artık benim için yok olmak yoktur; bu durumumun sırrını anlayan âşıklara aşk olsun; canımı sorgusuz sualsiz ayrılığa kurban ettim; ben ayrılık kebabıyım, pervane kavuşmanın kurbanı; gönül ehli olanlar benim farkımı pervânenen ayırırlar).

İnsanın hayatta olduğunun belirtisi canıdır. İnsan için en kıymetli varlık da yine kendisinin canıdır. Şair, bu kıymetli varlığını *söylentiye, dedikoduya* mahal bırakmadan, herhangi bir şeye aldırış etmeden kurban etmektedir. Bunu yaparken de herhangi bir karşılık ve çıkar beklemeden yapmaktadır. Dolayısıyla şiirde kîl ü kâl ibaresi *sorgusuz, sualsiz, tereddüt etmeden* canını vermektedir.

Sebep dinlememekte perdelerden nağme-i vahdet

Zevâhir ehlinin kesretle bahs-ı kîl ü kâlidir⁸⁷

(Birlik terennümü perdelerden sebep dinlememekte, fakat sebeplere bağlı kalanların çoklukla bahsettiği sebep sonuç ilişkisidir).

Beyitte insanoğlunun sebeplere takılıp ona göre hüküm verdikleri, neden sonuç ilişkilerine takıldıkları ifade edilmekte; ancak perde arkasındaki gerçek hükmün sebepleri dinlemediği belirtilmektedir.

2.6. Metin, Şiir, Nazm, İnşâ

Dildeki kelimeler anlam biliminin vaz geçilmez unsurlarıdır. Kelimeleri anlamlandırmak için de sözlükler anlam biliminin ilk başvuru kaynaklarıdır. Onları genel veya özel anlamda kullanmak cümle içerisindeki konumlarıyla ilgilidir. Metindeki kîl ve kâl kelimelerinin ilk etapta söz anlamı akla gelirse de

⁸³ Aydın, *Hanyalı Nûrî ve Divânı*, C.III, 209.

⁸⁴ Kurtoğlu, *Diyarbakırlı Lebib ve Divânı*, 374.

⁸⁵ Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, 235.

⁸⁶ Sırrı Hanım, *Sırrı Hanım Divânı* (İstanbul: Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum, No: 202), v. 13b.

⁸⁷ Aydın, *Hanyalı Nûrî ve Divânı*, C.III, 178.

sözün ötesinde daha büyük anlam birimleri *metin, şiir, nazım, inşa* ve bunların alt veya üst birimleri gibi daha geniş anlamda kullanıldıkları görülmektedir.

Vasf ideli miyân u lebin ol perîveşün

Nâzûk hayâl ile anılır kîl ü kâlümüz⁸⁸

(O sevgilinin boyunu ve dudağını betimlediğimizden beri şiir ve nazmımız nazik hayal ile anılır).

Bu sâdır olan kâli vü kîli kalemimden

Hep laklaka resm-i şuarâ bir hezeyandır⁸⁹

(Düşüncemden ortaya çıkan; hep dedikodu, hep boş laftır; şairlerin yazdığı bir saçmalaktır).

Ağızdan çıkan kal ve kil, söz; kalemden çıkan kal ve kil ise *her türlü yazı* olur; dolayısıyla beyitte kil ve kal kalemden çıktığına göre şair için kendisinin kaleme aldığı şiirin, yazının her türüdür.

2.7. Söz, Kelam

Metne bakıldığında kîl ü kâl söz, dedikodu anlamında kullanıldığı görülür; ancak ikinci mısrayla değerlendirildiğinde *söz ile ilgili her şey* anlamında kullanıldığı görülecektir.

Tasavvuf terk-i kîl ü kâle dirler

Hemân vecd ü semâ' u hâle dirler⁹⁰

(Tasavvufun söz ve kelamın terk edilmesi olduğunu söylerler; onun coşku, kendinden geçme ve iç dünyaya dalma olduğunu söylerler).

Fâriğ ü âzâdeyüz dîvâne-i 'ışk olalı

Yok-durur 'âkil ü dânyâ kîl ü kâlümüz⁹¹

(Aşk delisi olduğumuzdan beri rahat ve özgürüz, akıl sahibi ve bilge kişiye söyleyecek sözümüz yoktur).

Beyitte Mısırlı Şâhidî kîl ü kâl kelimelerini akıl ve mantık çerçevesinde ifade edilecek her söz, söylenecek her şey anlamında kullanmıştır.

Düşüp sevdâsına sevmiş deyü bir zülf-i hoş-büyü

Habîbüm söylenen dillerde hep bu kîl ü kâlümdür⁹²

(Sevdasına düşüp saçı güzel kokulu birini sevmiş derler; ey sevgilim, dillerde söylenen hep bu sözümdür).

Beyitte Mısırlı Şâhidî kîl ü kâl kelimelerini bir önceki mısradaki geçen ifadeyi, cümleyi hatırlatacak şekilde kullanmıştır.

⁸⁸ Küçük, *Bâkî Dîvânı*, 167.

⁸⁹ Kurtoğlu, *Diyarbakırlı Lebib Dîvânı*, 374.

⁹⁰ Orhan K. Tavukçu, *Dede Ömer Rûşenî Dîvânı*, erişim 16 Mayıs 2021, 47. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78365/dede-omer-ruse-ni-divani.html>

⁹¹ Osman Kufacı, *Mısırlı Şâhidî Dîvânı* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2020), 158.

⁹² Kufacı, *Mısırlı Şâhidî Dîvânı*, 125.

2.8. Sohbet, Söyleşi

Bağlam içerisinde kelimenin anlamını bulmak insanlar için tecrübe dünyası ile o insanın bilgi dünyası arasındaki sentez ile de yakından alakalıdır ve *tecrübe dünyası insan bilgisinin tamamını zorunlu olarak içermektedir*.⁹³ Huzûr-ı yâr sevgiliyle kalınan bir mekânı içerir; orası bir meclistir ve *güzel sohbetler, güzel sözler* söz konusudur. Dilsel, mantıksal ve kültürel ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda *meclis sohbeti, karşılıklı güzel söz, incitici olmayan söz* ifadelerinin kil ü kal kelimeleriyle örtüştüğü görülecektir.

Huzûr-ı yârdayuz kîl ü kâlimiz hoşdur

Zamâne hâlimüze korsa hâlimüz hoşdur⁹⁴

(Sevgilinin huzurundayız söyleşimiz hoştur, yaşanılanlar bizi bize bırakırsa hâlimiz hoştur).

2.9. Âhenkli Söz, Mûsikî, Şarkı

Kelimenin anlamının bağlam içerisinde ortaya çıktığını ifade eden dil bilimcilerin yanında kelimenin sözlüksel anlamının gerektiğini iddia edenler de vardır; bu düşünceyi savunan dil bilimcilerin temel dayanağını Palmer *bağlamı tatmin edici bir şekilde ele almanın teorik ve pratik yönden son derece büyük zorlukların bulunması düşüncesidir. Muhalif görüşlerin düşünceleri de göz ardı edilemeyecek kadar gerçek olmakla beraber kelimeyi bağlam içerisinde iyice değerlendirmek gerekir*.⁹⁵ şeklinde ifade eder. Gerçekten kelime bağlam içerisinde hak ettiği anlamı kazanmakla birlikte kelimelerin sözlüklerdeki anlamlarının da son derece önemli olduğu ayrı bir gerçektir. Örnek beyit gül ve bülbül kelimeleriyle dikkatli bir şekilde incelendiğinde kal ve kil kelimelerinin *ahenkli söz, nağme, şarkı* anlamlarında kullanıldığı göze çarpar.

Devr-i hüsnünde okur Hamdî miyânun medhini

Bülbüle gül mevsiminde kâl u kîl eksük degül⁹⁶

(Hamdi, güzellik döneminde boyunun övgüsünü dile getirir; bülbüle gül mevsiminde şarkı söylemek eksik olmaz).

2.10. Çekişme, Zihni Kurcalama

Edebî sanatının yanında kelimeleri metin içerisinde kullanma ustalığını burada da gösteren Galip, kafası kurcalayan ve her gece soru yumağı olarak onu rahatsız eden unsurun cevabını metnin içerisine dağıtmıştır. Âşık psikolojisi içerisinde kendince sorular sorup onların cevaplarını ustalıkla veriyor. Birinci mısradaki kil ü kal kelimelerine *kafayı kurcalamak, soru olarak akılda kalmak, uykuyu kaçırmak* anlamında kullanarak diğer mısralarda ise hayal, sual ve en sonunda maksadını açığa vurarak sevgilisinin gönlünün kimde olduğunu sormuştur.

Gamzesinde münderic sırr-ı celâl u hem cemâl

Hatt-ı pür şûr ile fikr-i bî-mecâlîm pür melâl

⁹³ F. R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk. (Ankara: Fol Kitabevi, 2020), 76.

⁹⁴ Şerife Akpınar, *Âgâh Dîvânı*, erişim 28 Haziran 2021, 92. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195642/agah-divani.html>

⁹⁵ Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, 75.

⁹⁶ Ali Emre Özyıldırım, *Hamdullâh Hamdî Dîvânı*, erişim 20 Mayıs 2021, 49. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78375/hamdullah-hamdi-divani.html>

Haşre dek peyveste olmak ya neden bu kîl ü kâl⁹⁷

(Gamzesinde hem celal hem de cemel sırrı saklıdır, karmakarışık yazıyla güçsüz düşüncem sıkıntı dolu; öyleyse kıyamete kadar devam edecek bu çekişme neden?)

Mısrada çekişme, lüzumsuz işler anlamında kullanılmıştır.

Perçemin sevdâsı her şeb kîl ü kâlimdir benim

Bahs-i zülfün çok zamânlardır hayâlimdir benim

Sormak ayb olmazsa sultânım suâlimdir benim

Kangî âşıkdır senin gönlünde gönlün kimdedir⁹⁸

(Saçının siyahlığı her gece benim zihnimi kurcalamaktadır, saçının konusu uzun zamandan beri benim hayalimdir; sultanım, ayıp olmazsa senin gönlünde hangi âşık var ve senin gönlün kimdedir? Sorularını sormak benim isteğimdir).

2.11. Nasihat, Öğüt

Vaizin söyleyecekleri söz, konuşma olmakla beraber, Türk kültüründe vaiz kürsüde halka hitaben *nasihat*, *öğüt* verir. Bu anlamıyla kîl ü kal beyitte daha anlamlı bir hâl alır.

Vâ'izün kürsüde kîl ü kâli var

Celb-i dünyâ için bin makâli var⁹⁹

(Vaizin kürsüde nasihati var, dünya celbi için bin sözü var).

2.12. Hata, Yanlışlık

Dîvân edebiyatı şairi, seçtiği kelimeye derin anlamlar yüklemekle yetinmez; onlara edebî sanatlar içerisinde farklı boyutlar kazandırarak zenginleştirir. Bu zenginleştirme kelimenin dış görünüşü olan yazı biçiminde başlar; anlam boyutunu katmanlaştırarak devam eder. Osmanlı alfabesiyle kıl(كَل) (mu, muy, tüy) anlamındaki kelimeyle kîl (كَلِي) (söz) anlamındaki kelimenin yazılışları aynıdır. Edebî sanat açısından anlam boyutuna gelince söylediği sözden geri dönme “rücu” söz konusudur; buradaki geri dönme bir benzetmeye dayalıdır; sevgilinin ince ve düzgün beli ile kılın inceliği ve pürüzsüzlüğü karşılaştırılarak rücutun ötesinde bir teşbih-i tafdil sanatı kullanılarak söylediği sözden geri dönüş yapılmış ve bu ifadenin benzerliğinin eksikliğine değinilmiştir. Dolayısıyla şair, kîl ü kal itmek deyimiyile *eksik söyleyerek bu yanlışlıktan geri döndüğünü* ifade etmektedir.

Miyânun mûya teşbih eylemekde kîl ü kâl itdüm

Hilâle benzedüp ebrûların egri hayâl itdüm¹⁰⁰

(Belini tüye benzetmekte hata ettim, kaşlarını hilale benzetip eğri hayal ettim).

⁹⁷ Okçu, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 161.

⁹⁸ Okçu, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 167.

⁹⁹ Azmi Bilgin, *Nigârî Dîvânı*, erişim 16 Ağustos 2021, 105. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55757,nigari-divanipdf.pdf>

¹⁰⁰ Erdoğan, *Bursalı Rahmî Dîvânı*, 236.

2.13. İddia

Nedim aşağıdaki beytinde kîl ü kâl kelimelerini sözlüksel manasıyla birlikte kullanmıştır; ancak “burhan, dava ve müsbet” kelimeleri için içine girince kil ü kal kelimesine de *iddia* anlamı vermek olumlu bir tercih olur. Fakat bu iddia söze dayalı ve ispatı olmayan, delilsiz bir iddiadır.

Efendim neylerim ben öyle kîl ü kâli kim anun

Ne bir burhânı var ber-câ ne bir davâsı müsbetdür¹⁰¹

(Efendim, ben öyle iddiayı ne yapayım; onun ne yerinde bir kanıtı var, ne bir davası müspettir).

Sonuç

Dil, beyne ait zihinsel bir ürün olduğu için çok yönlüdür; bu yönlerden biri de bakış açısidir. Bakış açısı bir ifadenin algılanışı ve yorumlanışından ifadenin kişiler arası sonuçlarına, bilişsel süreçlerine kadar etkilidir. Kelimelerin ve içinde buldukları öbeklerin bilgi değerine sınır çekmek zordur. Dilin bu yönünü bilen dîvân şairleri, diğer bilgi birikimlerini de kullanarak birer iyi dil ve söz ustasıdır. Onlar şiirlerini yazarlarken sözlük bilimci, belagat ilmüne hâkim, dil bilgisi kurallarını en ince noktasına kadar iyi bilen kişilerdir. Örneklerden de görüldüğü üzere şairler kelimeleri tek anlama gelecek şekilde değil, birden fazla anlama gelecek şekilde kullanmışlar. Kelimelerin madde başlıkları burada (sonuç kısmında) bir arada tekrar verilip madde başlarında geçen anlamlar noktalı virgülle birbirinden ayrılmıştır. İncelenen eserler içerisinde *kalem* kelimesinin “akıl, bilgi, ilim; hüküm, ceza; ölüm cezası, idam; hükümdar, karar veren; hüküm koyucu, yasa düzenleyici; mûsikî ahenkli ses; yazmak, çizmek, yazıya dökmek, yazıya geçirmek; çare, deva; çizmek, silmek, kapatmak, soyu kesilmek, budanmak, kurumak, yok olmak, kırılmak; bölmek, yarmak, parçalamak, batırmak, deşmek, araya girmek; bütünlüğü oluşturan çeşitlerden her biri; elest bezmi, kader, yazgı makamı; yorum bilimci, şâir, şâir; kalem, kamış, yazma aleti; ürün, yazı metni, yazma sonucu elde edilen hasılat; edebiyat; resmî dairelerde yazı işlerinin yürütüldüğü yer, makam; söz; ince, narin, nazik, kibar; bilgi, ilim; keskin söz; adım adım, karış karış, tek tek, yer, yer; memleket, ülke, yer; kısa zaman dilimi, an; öncülük, liderlik” şeklinde müteradif biçimleri hâric yirmi yedi madde altında, *kil ü kâl* veya *kâl u kil* kelimelerinin ise “bilgi, ilim; düşünce, fikir; dedi, den(il)di; dedikodu, gereksiz söz; sorgu, sual, sebep; metin, şiir, nazm, inşâ; söz, kalem, sohbet, söyleşi; ahenkli söz, mûsikî, şarkı; çekişme, zihni kurcalama; nasihat, öğüt; hata, yanlışlık; iddia” şeklinde yine müteradifleri hariç on üç madde altında farklı anlamda kullanıldıkları tespit edildi. Bu sayının, bütün edebiyat tarihi süresince kaleme alınmış edebî eserler incelendikten sonra daha da artacağını söylemek mümkündür. Türk edebiyatı tarihinde yapılacak böyle bir araştırma; geçmişteki kültürün devam etmesine, şimdiki yaşantımızı güçlendirmesine ve gelecekteki tefekkür dünyasının temellerinin daha sağlam atılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Akdoğan, Yaşar. *Ahmedî Dîvânı*. Erişim 3 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78357/ahmedi-divani.html>
- Akkuş, Metin. *Nef’î Dîvânı*. Erişim 28 Haziran 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206118/nefi-divani.html>
- Akpınar, Şerife. *Âgâh Dîvânı*. Erişim 28 Haziran 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195642/agah-divani.html>

¹⁰¹ Macit, *Nedim Dîvânı*, 64.

- Aktay, Yasin, Erol Göka ve Abdullah Topcuoğlu. *Önce Söz Vardı*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2020.
- Akyüz, Kenan, Sedit Yüksel, Müjgân Cumbur ve Süheyl Beken. *Fuzûlî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Arkonacı, Sibel Ayşen. *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*. İstanbul: Hiper Yayın 2017.
- Arkonacı, Sibel Ayşen. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Arslan, Harun. "Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl Giriş, Metin, İnceleme, Sözlük, Adlar Dizini." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2001.
- Arslan, Hüsamettin. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Ayan, Hüseyin. *Nesimî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Aydemir, Yaşar. *Ravzî Dîvânı*. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196580/ravzi-divani.html>
- Aydemir, Yaşar. *Vizeli Ramazan Behiştî Dîvânı*. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-199899/vizeli-ramazan-behisti-divani.html>
- Aydın, Abdullah. *Hanyahî Nûrî ve Dîvânı IV C*. Almanya: Türkiye Âlim Kitapları Yayınevi, 2015.
- Bankır, Mehmet Malik. "Dil Felsefesi Bağlamında Fuzûlî'de Üç Kelime: Kalem (olsun), Kîl ve Kâl," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 14 (Aralık 2020): 99-109.
- Bilgin, Azmi. *Nigârî Dîvânı*. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55757,nigari-divanipdf.pdf>
- Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî Dîvânı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Boz, Erdoğan. *Hakîkî Dîvânı*. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194363/hakiki-divani.html>
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kelimeler Arasındaki Farklar Kitâbu'l-Furûk*. Çeviren: Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Canpolat, Mustafa. *Ömer Bin Mezid Mecmûatu'n-Nezâir, Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Çavuşoğlu, Mehmet. *Helâkî Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Demir, Hiclal. *Lâzîkîzâde Feyzullâh Nâfiz Dîvânı*. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191378/lazikizade-feyzullah-nafiz--divan.html>
- Develi, Hayati. *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu I. C*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Doğan, Şaban. "Eski Oğuz Türkçesinde Tıp Dilinin Oluşumu ve Özellikleri," *Turkish Studies International Periodical Fort he Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 5 (1), (2010): 313-373.
- Eflatun, Muvaffak. "Feyzî-i Kefevî Dîvânı: Tahlil-Metin." Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2003.
- Erdoğan, Mustafa. *Bursalı Rahmî Dîvânı*. Erişim 04 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195643/bursali-rahmi-divani.html>
- Ergin, Ali Şakir. *Yozgatlı Mehmet Sait Fennî Dîvânı*. Yozgat: Yozgat Belediyesi Yayınları, 1996.
- Gültaş, Ayhan. *Halîlnâme*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdâl Külliyyâtı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Horata, Osman. *Esrâr Dede Dîvânı*. Erişim 4 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-240609/esrar-dede-divani.html>
- İpekten, Haluk. *Nâilî Dîvânı*. Erişim 21 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-247199/naili-i-kadim-divani.html>
- İsen, Mustafa ve Rıdvan Canım. *Hamâmîzâde İhsân Dîvânı*. Erişim 21 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-240980/hamamizade-ihsan-divani.html>
- Kaçalın, Mustafa Sinan. *Âhî Dîvânı*. Erişim 5 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78356/ahi-divani.html>
- Kaplan, Yunus. *Fevzî Dîvânı*. Erişim 5 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78371/fevzi-divani.html>
- Karasoy, Yakup. "Şiban Han Dîvânı'na Farklı Bakmak," *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5 (4), (2021): 1688-1697.
- Kaya, Bayram Ali. *Azmîzâde Hâletî Dîvânı*. Erişim 5 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196456/azmizade-haleti-divani.html>
- Kazan Nas, Şevkiye. *Celîlî, Hüsrev ü Şîrîn*. Erişim 5 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-211944/celili-divani.html>
- Kılıç, Filiz. *Şâhî Dîvânı*. Erişim 5 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-212025/sahi-divani.html>
- Kılıç, Filiz. *Âşık Çelebi Dîvânı*. Erişim 16 Haziran 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195827/asik-celebi-divani.html>
- Kırbyık, Mehmet. *Kâtîbzâde-Sâkib Dîvânı*. Erişim 7 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-199763/ka>

tib-zade-sakib-divani.html

Kufacı, Osman. *Mısırlı Şâhidî Dîvânı*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2020.

Kurtoğlu, Orhan. *Diyarbakırlı Lebîb Dîvânı*. Erişim 8 Haziran 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194358/diyarbakirli-lebib-divani.html>

Küçük, Sabahattin. *Bâkî Dîvânı*. Erişim 1 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78361/baki-divani.html>

Macit, Muhsin. *Nedîm Dîvânı*. Erişim 27 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196897/nedim-divani.html>

Mermer, Ahmet. *Mezâkî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkitli Metni*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.

Mutçalı, Serdar. *El-Mucemü'l-Arabiyyü'l-Hadis Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayıncılık, 1995.

Okçu, Naci. *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Erişim 3 Haziran 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78404/seyh-galib-divani.html>

Özdemir, Mehmet. "Harnâme'nin Tahkiye Dışındaki Bölümlerine Şekil ve Muhteva Açısından Bakış," *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (1), (2010): 68-82.

Özkan, Mustafa, Hatice Tören ve Osman Esin. *Yüksek Öğretimde Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013.

Özyıldırım, Ali Emre. *Hamdullâh Hamdî Dîvânı*. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78375/hamdullah-hamdi-divani.html>

Palmer, Frank Rober. *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*. Çeviren: Ramazan Ertürk, Ankara: Fol Kitabevi, 2020.

Pekacar, Çetin. "Kumuk Türkçesine Arapça ve Farsçadan Geçen Kelimelerdeki Ses Olayları," *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19, (2006): 53-71.

Saraç, Mehmet A. Yekta. *Emrî Dîvânı*. Erişim 26 Ağustos 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78368/emri-divani.html>

Sarı, İsa. *Algı Fiillerinde Çok Anlamlılık: Gör- Örneği. Algı'ya Dâir*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2019.

Sırrı Hanım. *Sırrı Hanım Dîvânı*. İstanbul: Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum, No: 202.

Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu IV. C*. İstanbul: DBY Yayınları, 2020.

Tarlan, Ali Nihat. *Hayâlî Bey Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1945.

Tavukçu, Orhan Kemal. *Dede Ömer Rûşenî Dîvânı*. Erişim 16 Mayıs 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78365/dede-omer-ruseni-divani.html>

Topakkaya, Arslan. "Âşık Veysel'in 'Güzelliğin On Para Etmez' Adlı Şiirine Felsefî Açından Bir Bakış," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Dergisi* 67, (2013): 89-102.

Tulum, Mertol ve Mehmet Ali Tanyeri. *Nev'î Dîvân, Tenkidli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

Turan, Fikret. "Osmanlı Ağız Çalışmalarında Amaçlar, Kaynaklar ve Problemler," *Türkbilig* 4, (2002): 125-135.

Whitehead, Alfred North. *Düşüncelerin Serüvenleri*. Çeviren: Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019.

Yazıcı, Gülgün Erişen. *Kâmî Dîvânı*. Erişim 28 Nisan 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195832/kami-divani.html>

Yenikale, Ahmet. *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*. Erişim 26 Nisan 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196833/sunbulzade-vehbi-divani.html>

Yılmaz, Kadri Hüsnü. *Diyarbakırlı Hâmî Ahmed Dîvânı*. Erişim 16 Mayıs 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196122/diyarbakirli-hami-ahmed-divani.html>

Yılmaz, Kâşif. *Güftî ve Teşrifâtı'ş-Şu'arâsı*. Erişim 26 Nisan 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-247200/gufti-tesrifatus-suara.html>

Yazarlara Notlar

temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık**: Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi**: Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID**: Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz**: ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler**: Öz'de bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. **İkincil Başlık**: Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. **İkincil Öz**: Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. **İkincil Anahtar Kelimeler**: Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

İ. Giriş: Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

J. Ana Metin: Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

İ. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

İİ. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

İİİ. Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

K. Sonuç: Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

L. Kaynakça: Başlık numarasız, bold, ortalı, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 17th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

Atıf ve Kaynakça Gösterimi

Kitap:

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Kitap Bölümü:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “In” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Makale:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Tez:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

Bildiri:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343