

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

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

ÖZEL SAYI / SPECIAL ISSUE
IDEA VE DOĞA / IDEA AND NATURE

Sayı 38, YAZ 2024
Issue 38, SUMMER 2024

Bilgi için/For Information

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

Yazışma Adresi

Mailing Address

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

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

E-mail: flsfdergisi@hotmail.com

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

İmtiyaz Sahibi / Owner

Hamdi BRAVO

Sayı Editörleri / Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Görkem AYTİMUR

Erman KAÇAR

Sedat BİNGÖL

M. Eren GEDİKLİ

Melek Candan ÖZTÜRK

Sercan PALAVAN

Dil Editörleri / Language Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr./Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Doç.Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Elissa HELMS (Central European University)

Prof.Dr. Mark JUERGENSEMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Ertan KARDEŞ (İstanbul Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

Prof.Dr. Filimon PEONİDİS (Aristotle University of Thessaloniki)

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdüllatif TÜZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Dr.Öğr.Üyesi Necdet YILDIZ (Anadolu Üniversitesi)

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. TUBITAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler İndeksi (TR Dizin), Philosopher's Index ve EBSCOHost Humanities Sources, EBSCOHost Humanities Source Ultimate, EBSCOHost The Belt and Road Initiative Reference Source, ASCI-Database, ACAR Index, ASOS Index tarafından indekslenmektedir.

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in TUBITAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler İndeksi (TR Dizin), Philosopher's Index, EBSCOHost Humanities Sources, EBSCOHost Humanities Source Ultimate, EBSCOHost The Belt and Road Initiative Reference Source, ASCI-Database, ACAR Index and ASOS Index.

BU SAYININ HAKEMLERİ **REVIEWERS**

Prof. Dr. Hülya ALTUNYA

(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Faik ANLI

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN

(Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Emel KOÇ

(Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülatif TÜZER

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Zeynep YILMAZ KURT

(Muş Alparslan Üniversitesi)

Doç. Dr. Yunus Emre AKBAY

(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞAN

(Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Görkem AYTİMUR

(Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihal Petek BOYACI

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Cüneyt COŞKUN

(Kastamonu Üniversitesi)

Doç. Dr. Dinçer ÇEVİK

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatma DORE

(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehtap DOĞAN

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Gülümser DURHAN

(Muş Alparslan Üniversitesi)

Doç. Dr. Adnan ESENYEL

(Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Ceyhun GÜRKAN

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Sever IŞIK

(Gaziantep Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA

(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Doç. Dr. Emrullah KILIÇ

(Hacı Bayram Üniversitesi)

Doç. Dr. Emre KOYUNCU

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Umut MORKOÇ

(Adıyaman Üniversitesi)

Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

(Hacettepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Ercan SALĞAR

(Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. Alper Bilgehan YARDIMCI

(Pamukkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Tamer YILDIRIM

(Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sedat BİNGÖL

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Samet BÜYÜKADA

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi ÖVÜNÇ CENGİZ

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR

(İğdır Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erman KAÇAR

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Fatih TEKİN

(Kastamonu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cafer ŞAKAR

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mert Can YİRMİBEŞ

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Tural ABBASOV

Dr. Mustafa Efe ATEŞ

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Dr. Mehmet Eren GEDİKLİ

Dr. Orkan ERNALBANT

(Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Yasin KARAMAN

(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU
ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN
DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?

ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF
IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE
MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN (1-20)

GERÇEKLIK PARADOKSU: GERÇEK ULAŞILAMAYACAK BİR YERDE
THE PARADOX OF REALITY: REALITY IS BEYOND REACH

Volkan ÇİFTECİ (21-38)

PLATON'DA İDEA-DOĞA İLİŞKİSİNE "FARKLI" BİR BAKIŞ
A "DIFFERENT" VIEW OF THE IDEA-NATURE RELATIONSHIP IN PLATO

Mehmet Eren GEDİKLİ (39-66)

PLATON'UN TIMAIOS DİYALOĞUNDA KHORA VE MİTOLOJİK KÖKENLERİ
THE IDEA OF KHORA AND ITS MYTHOLOGICAL ORIGINS IN PLATO'S
TIMAEUS DIALOGUE

İbrahim KÖRPE (67-87)

SİYASAL BİR TASARI OLARAK PLATON'DA İDEA
THE IDEA FOR PLATO AS A BLUEPRINT FOR POLITICAL PRACTICE

Fatma DORE (89-106)

IRIS MURDOCH'IN DENİZ DENİZ ADLI ROMANINDAKİ DOĞAYA KAÇIŞ
METAFORUNA PLATONİK BİR OKUMA
A PLATONIC READING OF THE METAPHOR OF ESCAPE TO NATURE IN IRIS
MURDOCH'S NOVEL THE SEA, THE SEA

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU (107-126)

AKSELROD VE DEBORİN: SPİNOZA'NIN AKOZMİZMİ ÜZERİNE BİR
POLEMİK

AKSELROD AND DEBORİN: A POLEMIC ON SPİNOZA'S ACOSMISM

Barışcan DEMİR (127-146)

SHELLING FELSEFESİNDE MUTLAK, DOĞA VE SANAT İLİŞKİSİ
THE RELATIONSHIP BETWEEN THE ABSOLUTE, NATURE AND ART IN
PHILOSOPHY OF SCHELLING

Ash KORKMAZ (147-158)

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE DOĞADA TÜRÜ SÜRDÜREN KÖLELİK:
CİNSEL AŞK

THE SLAVERY SUSTAINING THE SPECIES IN NATURE IN
SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY: SEXUAL LOVE

Cüneyt ARIKAN (159-178)

WITTGENSTEIN'DA İDEAL DİL ELEŞTİRİSİ VE DOĞAL TARİH
THE CRITICISM OF IDEAL LANGUAGE AND NATURAL HISTORY IN
WITTGENSTEIN

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (179-197)

POLİTİK OLANIN DOĞASINI CİDDİYE ALMAK: LEO STRAUSS VE
MODERNİTE ELEŞTİRİSİ
TAKING THE NATURE OF THE POLITICAL SERIOUSLY: LEO STRAUSS AND
HIS CRITICISM OF THE MODERNITY

Efe BAŞTÜRK (199-216)

KAÇ YAYLA? DOĞA-KÜLTÜR DÜALİZMLERİ ELEŞTİRİSİNDE BATESON
ANTROPOLOJİSİNDEN DELEUZE-GUATTARİ FELSEFESİNE KAVRAMLARIN
SEYRİ

HOW MANY PLATEAUS? THE PATH OF CONCEPTS FROM BATESON'S
ANTHROPOLOGY TO DELEUZE-GUATTARI'S PHILOSOPHY IN THE
CRITICISM OF NATURE-CULTURE DUALISMS

S. Mete AKBABA (217-238)

AMAÇ VE YÖNTEM BAKIMINDAN DİN, FELSEFE VE BİLİM
RELIGION, PHILOSOPHY AND SCIENCE IN TERMS OF PURPOSE AND
METHOD

Merve BİNGÖL (239-257)

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), bir felsefe dergisidir. Felsefe alanında araştırma makaleleri yayımlanır (Sosyal bilimlerin başka alanlarında çalışan araştırmacıların felsefi makalelerine de yer verilmektedir).
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) FLSF **elektronik bir dergidir**. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
- 4) **İçerik:** Yalnızca araştırma makaleleri değerlendirmeye alınmaktadır. Makaleler başka yerde yayınlanmamış olmalıdır. Makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
- 5) **Dil:** Makaleler Türkçe ya da İngilizce olarak yayımlanabilir.
- 6) **Başlık:** Makalenin başlığı 16 punto olarak, hepsi büyük harflerle, Cambria karakterinde yazılmalıdır. Başlık, akademik çalışmalara uygun olması gözetilerek, konu hakkında bilgilendirme amacı taşımalı ve kısa olmalıdır.
- 7) **Yazar Bilgileri:** Yazar adı ve soyadı başlığın altında, sağa yaslı şekilde, 11 punto olarak ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazar ya da yazarların çalıştığı kurum ve ünvanları, e-mail adresleri ve ORCID numaraları her bir soyadına eklenmiş dipnotta belirtilmelidir.
- 8) **Öz:** Yazarın adının hemen altına 100-200 sözcük aralığında Türkçe bir "Öz", 4 ile 8 sözcükten oluşan "Anahtar Sözcükler", bunların altına da aynı boyutlarda İngilizce bir "Abstract" ve "Keywords" eklenmelidir. Bunlar 10 punto, italik ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Öz, çok kısaca makalenin problemini, amacını, yöntemini ve ana sonuçlarını özetlemelidir.
- 9) Makalelerin **6000 sözcüğü** aşmamasına özen gösterilmelidir.
- 10) Makalenin marjinleri A4 ebatlarına göre sağdan ve soldan 4,5 cm, üstten 5cm, alttan 4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- 11) **Altbaşlıklar** sol tarafa yaslı şekilde, 10 punto ve koyu (bold) olarak yazılmalıdır.
- 12) Değerlendirilmesi istenen çalışmalar **ULAKBİM Dergipark** uygulaması üzerinden ulaştırılmalıdır.
- 13) Kabul edilen makalelerin yukarıda sayılan kısımları haricindeki ana metinleri, Word programında, 10 punto ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Dipnotları 9 punto ve Cambria karakterinde olmalıdır.
- 14) **Makale Değerlendirme Süreci:** ULAKBİM Dergipark üzerinden ulaştırılan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecine giren her makalenin iki hakemden olumlu görüş alması gerekmektedir. Hakemlerden birinin olumsuz görüş bildirdiği durumlarda makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da (makalenin konusuna bağlı olarak) editörler tarafından değerlendirilir. Özel koşullarda, hakemlerin olumlu görüş bildirdiği durumlarda dahi, editörlerin makaleyi reddetme hakkı saklıdır. Bu tür durumlarda yazarlar hak iddia etmemeyi kabul ederek çalışmalarını değerlendirme sürecine sokar. Düzeltme istenen yazılar, elden geçirildikten sonra, en geç iki hafta içinde Dergipark üzerinden yayın kuruluna geri gönderilmelidir.
- 15) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 16) **Referanslar ve Kaynakça** *Chicago Stili ile uyumlu olmalıdır.* Daha fazla detay ve örnek için <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules> adresine bakılabilir.
- 17) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek yukarıdaki linkte belirtilen şekilde -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **KAYNAKÇA** koyunuz.
- 18) **İnternet Kaynakları** en sonda bu başlıkla ayrıca belirtilmelidir. Yararlanılan link adresi ve bu yararlanma tarihi belirtilmelidir.
- 19) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonuna; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir. Yazılar hakemlere **Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekim'in ilk gününden itibaren** gönderilmeye başlar. Önceden gönderilmiş olsalar da, bu tarihlerden önce makaleler için değerlendirme süreci başlatılmaz. Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. Bütün raporlar ulaştıktan sonra, değerlendirme sonucu yazarlara iletilir. Bahar sayıları Mayıs'ın 15-31'i arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-31'i arası yayınlanır.

Publication Principles

- 1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a journal of philosophy. Provided that being philosophical, also open to evaluate papers of academicians from fields of social sciences.
- 2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.
- 3) FLSF is an **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.
- 4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.
- 5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.
- 6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.
- 7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase. The university or the institution where author(s) currently works, author's mail address and ORCID number should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.
- 8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic. The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.
- 9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.
- 10) Papers should not exceed **6000 words**.
- 11) The **margins of paper** should be set up according to A4 paper format as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.
- 12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.
- 13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to <http://dergipark.org.tr/pub/flsf>.
- 14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal. The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.
- 15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.
- 16) **References and Bibliography** should be according to Chicago style. For more information: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules>
- 17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.
- 18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "**Internet Resources**". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.
- 19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September. Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive. Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?

Ömer Fatih TEKİN*

ÖZ

Nedensellik ilkesi, bilim felsefesi açısından oldukça önemli bir kavramdır. Doğada karşılaştığımız olayların neden gerçekleştiği üzerine düşündüğümüzde bu ilkenin varlığını keşfederiz. Ancak, bu ilke, bilen öznenin üretimi olarak mı yorumlanmalı, yoksa öznenin zihinsel üretiminden bağımsız doğanın düzenliliğini kavrama aracı olarak mı? Bu çalışma, nedensellik ilkesi üzerine düşünene iki filozofun (Hume ve Kant) görüşleri üzerinden şekillenecek ve bu ilkeyi de içeren doğa yasalarının doğanın düzenli bir yapıya sahip olduğunu kavrayabilmemize aracı olduklarını iddia edecektir. İnsan zihninden bağımsız bir şekilde doğanın düzenli olduğu üzerine kurulu böyle bir yaklaşım, nedenselliği kategorik bir forma dönüştüren yaklaşıma nazaran çağdaş yaklaşımlarda daha çok ilgi çekici bir konuma yerleşmiştir. İnsan zihninin doğanın yasalarına uyumlu olması, doğayı anlamak bakımından önemli görünse de insan ırkının yok olduğu bir durumda bile böyle ilkelerin doğadaki düzenliliği devam ettireceği aşikardır. Çalışma, idea-doğa kavramları üzerinden nedensellik ilkesinin konumunu doğanın düzenlilik içinde olduğu ve bu düzenliliği nedensellik gibi doğa yasaları aracılığıyla kavrayabileceğimiz varsayımı üzerinden şekillendirmeyi amaç edinmektedir. Aynı zamanda, Hume ile Kant'ın nedensellik anlayışlarının detayları verilerek çağdaş bilim felsefesinde Hume'cu literatür üzerinden nedensellik tartışmasının güncel durumunu özetlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Nedensellik, idea, doğa, zihin, kategori, Hume, Kant

ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

ABSTRACT

The principle of causation is a highly significant concept in the philosophy of science. When we contemplate why the events we encounter in nature occur, we discover the existence of this principle. However, should this principle be interpreted as a product of the knowing subject or as a tool for understanding the regularity of nature independent of the subject's mental production? This study will be shaped by the views of two philosophers (Hume and Kant) who have thought about the principle of causation and will argue that the laws of nature, including this principle, serve as a means to comprehend that nature has a regular structure. Based on the premise that nature is orderly and independent of the human mind, such an approach has become more intriguing in contemporary approaches than the approach that transforms causation into a categorical form. While the compatibility of the human mind with the laws of nature seems important for understanding nature, it is evident that such principles would continue to maintain regularity in nature even in the event of the extinction of the human race. The study aims to shape the position of the principle of causation through the concepts of idea and nature, based on the assumption that nature is in regularity and that we can comprehend this regularity through natural laws like causation. At the same time, it provides details on Hume and Kant's understanding of causation. It summarizes the current causation debate in contemporary philosophy of science through the Humean literature.

Keywords: Causation, idea, mind, nature, category, Hume, Kant

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, oftekin@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1142-2706.

Makalenin geliş tarihi: 29.06.2024
Makalenin kabul tarihi: 26.08.2024

Submission Date: 29 June 2024
Approval Date: 26 August 2024

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

Giriş

Felsefe tarihine derinlemesine bakıldığında, filozofların çoğunun doğa hakkında çeşitli görüşler bildirdiği görülmektedir. Doğanın kendi başınlığı ya da doğa-insan iş birliği gibi açıklamalarla birlikte, doğanın felsefesi yapılarak Thales'ten günümüze bu tartışma süregelmiştir. Doğa ile ilgili tartışmalar devam ederken, en az doğa tartışmaları kadar ilgi çekici ve üzerinde titizlikle durulmuş bir başka tartışma noktası da idea kavramı olmuştur. Platon'un idealer dünyasından Armstrong'un tümeler kavramına; Aristoteles'in tekilerin özünde bulunan potansiyel güçler olarak dile getirdiği idealardan Kant'ta aklın kavramları olan idelere kadar bu tartışma derinlemesine incelenmiştir. Tüm bu tartışmalar bağlamında, idea-doğa ekseninde nedensellik ilkesinin konumu önem teşkil etmiş; bu ilkenin zihnin bir kategorisi mi yoksa doğadaki düzenlilikleri anlamada kullanılan bir kavram mı olduğu tartışma konusu olmuştur.

Nedensellik gibi bir ilkenin zihinde mi yoksa doğada mı olduğu hakkında görüş belirtmeden önce böyle bir ilkenin kendisi üzerinde durmak gerekir. Nedensellik ilkesi olarak adlandırdığımız şey kabaca, doğada gerçekleşen bir olayın bir nedeninin olması, diğer tüm koşulların aynı olduğu her bir durumda nedenlerin her zaman aynı sonuçları ortaya çıkaracağı olarak adlandırılır. Daha net söylenmesi gerekirse, iki durum arasında birinin diğeri için neden olduğu bir ilişkinin yaslandığı merkezi ilkeye nedensellik ilkesi denir. Cevizci'ye göre nedensellik, "zaman dizisi içinde, biri olmadan diğerin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen, ya da süreç arasındaki ilişki"¹dir. Yeşilçayır ve Tural, nedensellik ve belirlenimcilik arasında benzerlik olmasına rağmen bu kavramların birbirlerinden farklı olduklarını belirtirler. Belirlenimcilik, evrendeki ve tarihteki bütün işleyişin belli mekanik/fiziksel yasalarla gerçekleştiğini iddia eder. Buna göre belirlenimcilik daha katı ve mekanik yasaların mutlak hakimiyetine dayanan bir anlayıştır. Nedensellik ise iki olay/fenomen arasındaki neden-sonuç ilişkisine odaklanmaktadır.²

Nedensellik ilkesi üzerine inşa edilecek bu çalışmada Kant'ın ve Hume'un görüşleri irdelenecek, Hume'un görüşlerinin çağdaş bilim felsefesi literatüründe temel alındığı belirtilecek ve bu ilke sadece epistemolojik bir

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları. 2000: 673.

² Celal Yeşilçayır ve Ayşe Tural, Kant Felsefesinde Nedenselliğin Uğrakları, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32, (2023): 582.

zeminde değil aynı zamanda ontolojik bir düzlemde de ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bakımdan eğer sadece epistemolojik bir düzlemde ele alınmış olsaydı varılacak nokta Kant'ın kategoriler öğretisi olacaktı. Fakat bu makalede Hume'un nedenselliği yalnızca epistemolojik düzlemde irdelemediği aynı zamanda ilkeyi ontolojik bir zeminde kurgulamaya çalıştığı da vurgulanacaktır. Böyle bir tavır, çağdaş analitik bilim felsefesinin de günümüzde Hume üzerinden ilerlemesine yol açacak; Hume'un ardılları düzenlilik teorisi üzerinden onun görüşlerini genişletip ilerleteceklerdir.

İdea-Doğa İlişkisi

Tarihsel perspektiften bakıldığında doğa ve idea arasında yoğun bir ilişkinin olduğu yadsınamaz. Bu iki kavram, uzaktan bakıldığında filozofları, dönemleri ve hatta felsefi akımları bile etkilemiş, filozofların görüşlerini kategorize etmiştir. Söz gelimi, rasyonalist filozoflar idelerin varlığını akıl yoluyla açıklarken; empirist filozoflar ise deneyimden bağımsız bir ideanın ya da bilginin olamayacağı düşüncesine sahiptirler.

İdea ve doğa ilişkisi, felsefe tarihi boyunca tartışılan ve farklı filozoflar tarafından çeşitli şekillerde irdelenen önemli bir meseledir. Örneğin, Platon "idea" (veya "form") kavramını ortaya atan ilk filozoflardan birisidir. Platon'a göre, idealar mükemmel ve değişmez olundır; prototip olarak, görünüş dünyasının nesnelere hakiki formlarıdır. Duyusal dünyadaki nesnelere idealar dünyasındaki kusursuz formların kusurlu yansımalarıdır. Doğa (duyusal dünya) ise Platon'a göre geçici ve değişkendir. Hakiki gerçekliğin kopyası olan doğa, kendi bünyesinde fenomenleri yani kusurlu nesnelere barındırır.

Aristoteles için böyle bir ilişki tikel bir ilişki olarak okunabilir. Çünkü o, Platon'un idealar teorisine karşı çıkmış, form ve maddeyi nesnede birleştiren bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre form (idea) ve madde ayrılmaz bir şekilde bir aradadır. Doğadaki her şey, bu iki bileşenin birleşimidir. Aristoteles'e göre doğa, form ve maddenin bir araya gelmesiyle oluşur ve bu birleşim, nesnelere özünü ve işlevini belirler.

Rasyonalist filozofları düşündüğümüzde Descartes'a göre, idealar zihinde bulunur doğrudan zihinsel işlevlerin ürünüdür. Doğa ise fiziksel dünyadaki nesnelere ve olaylarla ilgilidir. Descartes, ideaların doğrudan doğadan türetilmediğini, ancak zihnin doğayı anlamlandırma biçimleri olduğunu savunur.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

Doğa, Descartes'e göre mekanik yasalarla işleyen bir sistemdir ve bu yasalar, matematiksel ve mekanik açıklamalarla anlaşılabilir. Spinoza ise kısaca, evrende rastlantısal ya da tesadüfi hiçbir şeyin olmadığını belirtir. Her şey belirli bir nedensel zincir içinde zorunlu olarak gerçekleşir. Bu bağlamda, Spinoza için nedensellik içkindir. Yani, tüm nedenler ve sonuçlar, tek bir töz olan Tanrı ya da Doğa içinde yer alır.

Empirist filozoflara göz gezdirdiğimizde Locke, deneyim üzerinden felsefesini kurgular. Locke, bilgi felsefesinde insan zihnini boş bir levha olarak görmüş, doğuştan idealar görüşüne karşı çıkmıştır. İdealar, duyuusal deneyimler ve zihinsel yansımalar aracılığıyla oluşur. Bu bağlamda nedensellik anlayışı da deneyime dayanır. Ona göre nedensellik, olaylar arasındaki düzenli ardışıklıkların gözlemlenmesiyle anlaşılır. Bu bakımdan ona göre nedensellik doğrudan gözlemlenemez ancak deneyimlerimiz sayesinde çıkarım yapılarak anlaşılır.

İdea ve doğa ilişkisi daha fazla genişletilebilir elbette fakat konumuz sınırlılıkları bağlamında burada kalmak yeterli olacaktır. Şimdi, bu ilişkiyi nedensellik ilkesi üzerinden değerlendirmek ve bu ilkeyi zihnin bir kategorisi olarak gören Kant'ı incelemeye başlamak faydalı olacaktır.³

4

Zihnin bir kategorisi olarak Kant'ın nedensellik ilkesi

Kant matematik, doğa bilimleri ve metafiziğe ilişkin üç tür soru sorar, bunlar: "Saf matematik nasıl mümkündür?", "Saf doğa bilimi nasıl mümkündür?" ve "bir bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?". Kant, ilk sorunun cevabını duyusallığın saf görüleri olan *zaman* ve *mekân* formlarının iş gördüğü "Saf Aklın Eleştirisi"nin "Transandantal Estetik" bölümünde, ikinci sorunun cevabını ise aynı kitabın anlama yetisinin saf kavramları olan *kategorilerin* iş gördüğü "Transandantal Analitik" bölümünde açıklar, metafizikle ilgili olan kısım ise "Transandantal Diyalektik" bölümünde incelenir. Kant'ın nedensellik hakkındaki görüşleri incelenirken ilk iki kısım ve kategorilerin üçüncü grubu olan ilişki⁴

³ Tarihsek açıdan bu probleme bakılacak olsa ide, önce Hume'un ardından Kant'ın incelenmesi beklenirdi. Fakat, probleme tarihse değil; fakat kavramsal ve sorunsal açıdan eğildiğimiz için ve Kant yerine Hume'un görüşlerinin çağdaş bilim felsefesi bakımından daha çok sahiplenildiğinden dolayı Kant'ın görüşlerini öne aldık.

⁴ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993: 77.

kategorileri yani *deneyimin analogileri* bölümü merkeze alınarak Kant'ın nedensellik ilişkisi ile ilgili görüşleri irdelenecektir. Nedensellik Kant'ta anlama yetisinin a priori bir kategorisi olarak karşımıza çıkacak ve kategoriler bir bütün olarak görünüşleri birbirlerine iliştirerek onların deneyimini olanaklı hale getirecektir.

Deneyimin analogileri, *süreklilik, ardışıklık ve eşzamanlı* olarak zamanda olan ilişkidir⁵. Bu ilişkide Kant'a göre tüm değişimler, neden ve etki bağıntısı yasasına göre yer alırlar.⁶ Fenomenlerin zamandaki konumlarını a priori olarak belirleyen anlama yetisinin kurallarıdır ve bu a priori ilkeler sayesinde doğa yasalarının bilgisi olanaklı hale gelir. A priori bilgi *zorunlu, geçerli ve evrensel* olandır. Bu bağlamda evrensel ve zorunlu olan her şeye a priori denir.⁷ Kant'a göre ilişki kategorileri diğer kategoriler içinde, deneyin özünü oluşturan anlama yetisi kavramları olarak bulunurlar. Bu kavramlar olanaklı deneyin koşulları a priori ilkelere dayandığı sürece geçerli olacaktır. O halde "bütün şeyler, deney nesnelere olarak, sözü edilen bu koşul altında zorunlu bir biçimde a priori olarak bulunurlar".⁸ Bu bağlamda nedensellik kategorisinin deneyimde uygulanan a priori ilkesi, nedensellik yasalarının zamansal ardışıklık ilkesi olarak görülür.⁹

Nedensellik ilkesi, anlama yetisinin bir kategorisi olduğu için, fenomenal dünyanın anlaşılabilmesini sağlamak adına nesnelere düzene sokan a priori bir ilkedir. A priori olmanın yanında, herhangi bir deneyim bilgisine dayanmayan zorunlu bir nitelik olarak değerlendirilir. Kant, bu ilkenin mantık sayesinde a priori olarak bulunduğunu iddia eder. Ona göre, a priori olarak varlık gösteren bu ilkeye algı aracılığıyla da ulaşabiliriz. Saf Aklın Eleştirisi adlı kitabında Kant, bilginin deneyime dayandığı ile ilgili olarak şöyle bir örnek verir; "balmumunu aydınlatan güneşin aynı zamanda onu eritirken buna karşı kili sertleştirmesi olgusunu hiçbir anlağın bu şeylerin önceden iye olduğumuz kavramlarından bulamayacağını ve yasal olarak çıkarsamasının ise hiçbir şekilde söz konusu olamayacağını, ancak deneyimin bize böyle bir yasayı öğretebileceğini"¹⁰ belirtir.

⁵Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 129.

⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 133.

⁷ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*. Çeviren Ulus Baker. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007: 17.

⁸ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çeviren İonna Kuçuradi & Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002: 95.

⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 134.

¹⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 353.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

Kant'ın Prolegomena'da verdiği güneşin taşı ısıtması örneği bu duruma ilişkin verilecek en belirgin örnektir. Buna göre "bir cisme yeterince uzun bir süre güneş ışınları vurursa, ısınır"¹¹ dediğimizde nedendeki zorunluluk açıkça bilinemez, bilinebilmesi onun deney yargısına sahip olmasıyla yani deneyimin kendisini temsil etmesi ile olabilir. Aynı zamanda Kant için neden kavramı fenomenlerin bir özelliği değil, deneyimin a priori bir ön koşuludur. Kant'a göre neden ve etki arasındaki zorunlu bağlantı da a prioridir. Ona göre zorunlu bağlantı, anlama yetisinin nesnelere ve olaylar ya da şeyler arasındaki bağlantıları a priori düşünmesini sağlayan tek bir kavram değildir.¹²

Kant'a göre neden ve etki ilişkisinde, nedenin kendisinde sonucu belirleyici bir özellik vardır. Neden ve etki algının kavramları değil, salt anlama yetisi kavramlarıdır. Nedensellik ilişkisi ile nesnelere ardışıklığını bilebiliriz ve ancak bu yolla fenomenler deneyimin nesnelere haline gelirler. Saf Aklın Eleştirisi'nden örnek verirsek, eğer bir yastık üstünde duran ve orada çukur bir iz bırakan topu neden olarak görürsem, o zaman neden etkisi ile eş anlamlıdır. Buna göre zamansal ardışıklık nedenin nedenselliği ile bağlantı içinde etkinin biricik görgül ölçütüdür.¹³

6

Kant, nedenselliğin insan zihninin doğayı anlamlandırma biçimlerinden biri olduğunu savunur. Ona göre, nedensellik zihnin bir kategorisidir ve deneyimlerimizi olanaklı hale getiren a priori bir kavramdır. Kant'a göre "Her olayın bir nedeni vardır." dediğimizde, yargımda a priori bir yön vardır. Bu bilgi düşüncelerin çağrışımı ile üretilen bir beklenti temelinde ortaya çıkamaz. Herhangi bir olayın bir nedene sahip olduğu a priori olarak bilinmektedir¹⁴. Bu bağlamda, nedensellik doğada var olan bir ilke değil, zihnimizin dünyayı anlamlandırma biçimidir.

Kant, Hume için, Arı Usun Eleştirisi kitabında, "belki de tüm kuşkucular arasında en akıllısı"¹⁵ ifadesini kullanır. Bu ifadeden, Kant için nedensellik düşüncesinin oluşumunda Hume'un ne kadar etkisinin olduğu Prolegomena'dan rahatlıkla çıkarılabilir.

¹¹ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 100.

¹² Frederick Copleston, *Kant*. Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2004: 4.

¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 138-139.

¹⁴ Aslı Üner, "Nedensellik İlkesi: Hume'a Karşı Kant". *Mavi Atlas*. 3/2024:105.

¹⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 353.

İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarım kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, DAVID HUME'un bu hatırlatması olmuştur. Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım; ama HUME kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçlar beni harekete geçirdi; çünkü bu parça, bütünü göz önünde bulundurmadan hiçbir bilgi veremez. Eğer insan başka birinin bize bıraktığı, bir temele oturtulmuş ama sonuna kadar geliştirilmemiş bir düşünceden işe başlar ve bu düşünce üzerine düşünmeye devam ederse, kendisine bu ışığın ilk kıvılcımını borçlu olduğu o keskin görüşlü adamın ulaştığı yerden daha ileriye gitmeyi umabilir.¹⁶

Doğa yasası diye bahsedilen yasaları Kant, doğanın belirli bir bütünsellik ile kurallar oluşturduğu bir bütünlük olarak görür. Kant'ın doğa yasası olarak göreceği şeyler Newton mekaniği aracılığıyla doğadaki düzenlilik üzerine kurulan sabitlikler yani doğanın kendi nedenselliği olarak görülebilir. Bunun yanında anlama yetisinin a priori formu olan nedensellik ilkesini böyle bir sabitlik olarak görmek Kant için uygun olmayacaktır, çünkü o doğanın dayattığından kurtulmak ve insan anlama yetisine bu etkinliği vermek ister. Böylece o, klasik bakış açısından kurtulmak ve Kopernik devrimi olarak adlandırılan dönüşümü epistemolojisinde yapmayı hedeflemişti. Heimsoeth'a göre "[...] bir şeyin başka bir şeyle açıklanmasını gerektiren nedensellik, bir doğa yasası olan nedensellik, aynı zamanda bir evren yasasıdır da".¹⁷ Doğa mekanizması/nedenselliği aynı zamanda Kant düşüncesindeki meşhur antinomi (çatışkı) ilkesinin doğa kategorisine tekabül etmektedir.

Kant epistemolojisinde "görüşüz kavramlar boş; kavramsız görüşler kördür" ilkesi üzerinden bilginin sınırını çizmesine rağmen bilinemez şeylere olan merak ve bunların bilinebilir olacağına yönelik ilgi sonucu ortaya çıkan çelişki, diyalektik olarak adlandırılır. Kant böyle çelişkili durumları Aşkınsal Diyalektik bölümünde işler. Us, aslında hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceği şeyleri bilebileceği kanaatine kapılır.¹⁸ Evrende her şeyin bir nedeninin olduğunun söylenmesi neticesinde sürekli geriye giderek sonsuza kadar mı bir nedensellik var yoksa her şeyin bir ilk nedeni mi var sorusu usumuzun bize bir çelişik sorusu olarak karşımıza çıkar. Evrenin uzayda bir sınırının olup olmadığı

¹⁶ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, 8.

¹⁷ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. Çeviren Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993: 110.

¹⁸ Allen, W. Wood. *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitapevi, 2009: 114.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

sorusu ve bu soruya verilen iki zıt cevap da birbirleriyle bir o kadar aynı değere sahip. Doğal olarak usumuzun bize oynadı başka bir oyun. Son antinomi ise, nedensellik üzerine. Doğada sıkı bir nedensellik olmasına rağmen irade sahibi insanın davranışları arasındaki ilişki bir çelişki doğurmaktadır. Makalede özellikle bilim felsefesi bağlamında Kant'ın görüşleri irdelenirken onun ideden anladığı metafizik alanla ilgili olarak Tanrı, ruh ve evren olduğunu unutmamak gerekir. Görüleceği gibi deneyimin sınırlarının ötesine geçen bir yaklaşım ile ideleri ele alan Kant'ın bilim felsefesi açısından nedensellik ilkesi üzerine ileri sürdüğü görüşlerinin irdelenmesini zorlaştırmaktadır. Bu bakımdan Kant'ın antinomileri ile ilgili çok detaylı bilgi vermenin de makalenin konusu bakımından akışı bozmaması adına gerekli olmadığı görülecektir.

Doğadaki nedenler zincirinde nedensellik her zaman bir üst nedene bağlı olarak, koşullu bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ Nedenler zinciri Kant'a doğadaki değişimin belirli neden/sonuç ilişkisinin bir sonucu olduğu izlenimini doğurmuştur. Böyle bir birliktelik, olayların birbirini takip ettiği bir ilke yani "nedensellik yasalarına göre zamansal ardışıklık ilkesi" olarak adlandırılmasını gerektirmiştir.²⁰ Böylelikle o şüpheli filozofların nedensellikteki ardışıklık için insan zihninin alışkanlığı olduğunu yönündeki savlarından ayrılmaktadır.²¹

Bağlantı kategorilerinin ikincisi olan neden-etki, doğa bilimlerinde karşımıza çıkan nedensellik ilkesinin temelidir. Doğa bilimlerinin nedensellik ilkesine dayanan sentetik a priori yargıları, neden-etki kategorisine ve algı formlarından zaman içinde olup biten olayların tersine çevrilemez art arda gelme tarzına dayanmaktadır. Kant'a göre bütün değişmeler, nedensellik bağlarının ilkesine göre olup biter.²² Doğada gerçekleşen herhangi bir olay önceden gerçekleşme olayını düzenleyen bir ilkeye ihtiyaç duyar. Kant tam da burada nedensellik ilkesi ile ilgili olarak onun anlama yetisinin bir kategorisi olan neden-etki kategorisinin bir tezahürü olduğunu dile getirir.²³

Doğada fenomenler arasındaki nedensel ilişkinin olmadığını söylemek Kant açısından bilim ve matematiğin tüm ilke ve yasalarının boşa çıkarılmasına yol açacaktır. Böyle bir nedensel ilişkiden şüphe duyulduğu zaman bilimin temel

¹⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 240.

²⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 133.

²¹ Yeşilçayır ve Tural, *Kant Felsefesinde Nedenselliğin Uğrakları*, 586.

²² Üner, "Nedensellik ilkesi: Hume'a Karşı Kant", 107.

²³ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, 97.

ilkeleri de sarsılmış olur. Ona göre nedensellik ilkesini anlamada “deney” (a posteriori) bilgisi ile “a priori” bilginin sentezlenmesi önem arz etmektedir.²⁴ Ancak bu şartla insan zihni doğanın nedensel bağlılığını anlayabilecek ve doğa hakkında bilgi sahibi olmaya başlayacaktır. Onun sözleriyle belirtmek gerekirse: “Neden kavramının yalnızca deney nesnelere bakımından nesnel gerçekliğini kanıtlayabilmekle kalmadım, aynı zamanda bu kavramı bağlantıyla ilgili içerdiği zorunluluktan ötürü, a priori bir kavram olarak türetebildim”.²⁵

Kant’ın nedensellik üzerine düşüncelerinin oluşumunda Hume’un payının olduğu daha önceden belirtilmişti. Şimdi, Hume’un nedensellik anlayışını irdelemek makalenin ana iddiasını ortaya koymak adına ve aynı zamanda çağdaş bilim felsefesinin gelişim sürecini daha iyi anlayabilmek açısından oldukça önemlidir.

Doğanın düzenliliğini kavrama aracı olarak Hume’un nedensellik ideası

Hume, nedensellik araştırmasında her idenin bir izlenimi olması gerektiğinden ilk önce nedensellik idesinin izleniminin var olup olmadığını inceleyerek işe başlar. Bu bağlamda Hume’a göre,

Çevremize, nesnelere baktığımızda ve nedenlerin işlemleri üzerinde düşündüğümüzde, hiçbir zaman, tek bir durumda herhangi bir kuvvet ya da zorunlu bağlantı; etkiyi nedene bağlayan ve birini öbürünün kaçınılmaz sonucu kılan herhangi bir özellik bulamayız. Gördüğümüz sadece, birinin gerçekten, olgu olarak, ötekinin ardından geldiğidir. Bilardo toplarından birinin darbesini ötekinin hareketi izler. Dış duylulara sadece bu kadarı görünür. Zihin, bu iki objenin art arda sıralanmasından hiçbir duygu ya da iç izlenim de duymaz. Dolayısıyla, belirli, tek neden-etki durumunda, kuvvet ya da zorunluluk ideasını verebilecek hiçbir şey yoktur.²⁶

Hume, nedenselliğin nedenler arasındaki ilişkiden çıktığı düşüncesi üzerinde durur. Ayrıca ona göre nedensellik üzerinde *zamansal ardışıklık* ve *bitişiklik* in çok büyük etkisi vardır. Hume’a göre yalnızca mekândaki nesnelere yoluyla deneyimler elde edilir ve mekânda nesnelere birbirine bitişik halde bulunur. Deneyim, nedensellik bağlantısının bilinebilmesi için gerekli olan

²⁴ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren İonna Kuçuradi, Ülker Gökberg ve Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021: 59-60.

²⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 60.

²⁶ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976: 52.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

önemli bir unsurdur. Hume'a göre nedenler ve etkiler akılla değil, deneyimle elde edilirler. Doğadaki olayların benzerliği ve bunların bilinmesi de yine akla değil, deneyime dayanır.²⁷

Hume, nedenselliği anlamamızın tek yolu olarak deneyimi gösterir. Doğada deneyimlediğimiz olaylar ve nesnelere zamansal olarak bitişiklik ve ardışıklık ilişkisinde dirler. Bundan dolayı bize bu nesnelere ve olaylar aralarında bir ilişki varmış gibi gözükürler. Nedenselliği açıklamamızda sürekli birliktelik bize yardımcı olur fakat olayların ya da nesnelere neden ve etkileri arasında bulunan zamansal ardışıklık özelliği gibi sürekli birliktelik özelliği de açıklamalarda tek başına yeterli değildir.²⁸

Hume'a göre *alışkanlık* sayesinde nedenlerden sonuca ulaşabiliriz. Alışkanlık bize önceden verilmiş değildir ve deneyim yoluyla kazanılır. Bu bağlamda, deneyimlerimizden elde edilen her çıkarım, akıl yürütmenin değil alışkanlıkların ürünüdür. Alışkanlıklarımız, nedenlerin etkileri doğurmasına, neden düşüncesinden sonra etki düşüncesinin gelmesine ve nedenden etkiye ya da etkiden nedene geçmeye yarar. Hume'a göre alışkanlıklarımız bizde geleceğin de geçmiş gibi olacağı düşüncesini oluşturacaktır.

Hume, var olduğu düşünülen zorunlu bağlantı idesinin kaynağının ne olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Zorunlu bağlantının kaynağında deneyim ve alışkanlık vardır ve bunlar bir nesnenin var oluşunu başka bir nesneden çıkarmamızın tek yoludurlar. Hume burada şöyle der:

“Tikel bir olaylar türü her zaman, tüm durumlarda, bir başkası ile bitişmiş olduğu zaman, artık birinin görünüşü üzerine ötekini önceden bildirme ve bize herhangi bir empirik olay ya da var oluş konusunda güvence verebilecek o biricik uslamamayı (nedensel çıkarsama) kullanma konusunda hiçbir duraksama göstermeyiz. Sonra nesnelere birine neden ötekine etki deriz.”²⁹

Hume'a göre, her idenin bir izlenimi olduğu için, zorunlu bağlantı idesinin de bir izlenime bağlı olması gerekir, ancak bu izlenimi doğada bulamıyoruz. Duyularımız doğada bu izlenimi bulamadığı için zorunlu bağlantı idesi bir iç izlenimden türemiştir. Bu bağlamda zorunluluk düşüncesi kaynağını nesnelere değil, zihnimizde bulur. Zorunlu bağlantı nedenleri ve etkileri

²⁷ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 61.

²⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 62

²⁹ Frederick Copleston, *Berkeley & Hume*. Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993: 89.

birbirine bağlar; böylece zihnin, birinden ötekine geçmesine yol açar. Zorunlu bağlantının meydana getirdiği izlenim, aklın deneyimlere dayanarak geçmişten geleceğe geçişine olanak tanır. Bu geçişin olanağını sağlayan da Hume'a göre doğadaki düzenliliktir.³⁰

Doğada bulunan düzenlilik sayesinde doğadaki nesnelere ve olaylar üzerine işlemler yapıp, akıl yürütebilir; belli başlı çıkarımlarda bulunabiliriz. Nedensellik düşüncesinin, zorunlu bağlantı idesinin oluşmasının ve alışkanlıklarımızın da sebebi, doğadaki tek biçimciliktir. Hume, doğadaki mantıksal düzenliliğinin temeli nedir? ve doğa bilimlerindeki çıkarım türünde tikellerden tümelleri türetmemizi sağlayan şey nedir? gibi sorulara verilen *nedensellik ilkesi* cevabını, izlenimi olmayan ide olamaz düşüncesiyle eleştirir. Kuvvet, güç gibi bağıntı ideleri için de tek bir neden-etki durumunda kuvvet ya da zorunluluk idesini verecek hiçbir şeyin olmadığını, hiçbir cismin bu idenin kaynağı olacak kuvveti belli etmediğini ifade eder.

Hume, nesnelere arasında bulunan ilişkinin nesnelere dışında aranması anlayışına karşı çıkmaktadır. Nesnelere arasındaki ilişki gibi içsel algılarımız arasındaki bağlantının da anlaşılması zordur ve yalnızca deneyim sayesinde bilinebilir. Hume'a göre herhangi bir nesnenin ya da olayın, başka bir nesne ya da olayla, ne kadar ilişkisi olsa da birbirleri arasında olası bir bağlantının var olduğu düşüncesi insanların zihinlerine işlenmemiştir. Bu düşünce nesnelere ya da olayların sürekli tekrarlanmasından doğar ve bu tekrarlar nesnelere herhangi bir şey meydana getirmez ya da açıkça herhangi bir şeye neden olmaz; ama yalnızca nesnelere ya da olaylardan birinden diğerine geçiş yapmamızı sağlayan alışkanlıkları ortaya çıkartır ve zihin üzerinde bir etkide bulunurlar. Buna göre bu alışkanlıklar sayesinde gerçekleşen geçiş, güç ve zorunluluk ile aynı şeydir ve bunlar nesnelere değil, algıların nitelikleridir ve içsel bir izlenimin ürünüdürler.

Hume için klasik nedensellik açıklaması eksik ve yetersizdir. Doğada meydana gelen herhangi bir olay başka herhangi bir olay için neden olarak görülebilir. Böyle bir durumu zorunlu nedensellik anlayışı ile açıklamaya çalışmak yanlış olacaktır. Böyle bir ardışıklık sayesinde neden etki ilişkisi zorunluluk kavramı ile değil ancak ve ancak insan zihninin üretimi olan alışkanlık kavramı ile açıklanabilir. Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir; Hume için doğadaki nedensellik reddedilebilecek bir kavramsallık değildir; fakat

³⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 53.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

deneyimin kendisi böyle bir bağlantılılığı bizim zihnimize yönlendiremez. Hume'un kendi sözleriyle belirtirsek: "İstencimizin etkisini sadece deneyimlerimizden öğreniriz. Ve bir olayın her zaman diğerini takip ettiğini de ancak deneyim bize öğretir, ama bunları birbirine bağlayan ve kopmaz hale getiren gizli bağlantıyı asla söylemez".³¹ Neticede, Hume için doğada olaylar ya da fenomenler arasında yakaladığımız art arda gelme hareketliliğini zorunlu nedensellik ilkesi olarak düşünmek yerine; zihnin işlevinden kaynaklanan bir alışkanlık olarak okumak daha uygun olacaktır. Çünkü insanlar kendi zihin alışkanlığından kaynaklanan ardışıklığı zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi olarak düşünmektedir.³²

Kant için zihnin bir kategorisi olarak düşünülen nedensellik ilkesinin konumu Hume felsefesinde doğanın düzenliliğini kavramaya yarayan bir araç olarak karşımıza çıkmaktaydı. Bu tartışma çağdaş bilim felsefesi literatüründe oldukça fazla irdelenmiş ve ağırlıklı olarak Hume'un düşüncelerinin ilgili tartışma konusuna yeni potansiyeller kazandırdığı görülmüştür. Hume, zihnin alışkanlığı olarak gördüğü bu ilkeyi tamamen reddetmemiş, doğanın kendi içindeki düzenliliğine bağlamıştır. Kendisinden sonraki literatürdeki filozoflar da bu düzenlilik üzerinden Hume'un nedensellik anlayışını yorumlamış ve derin ve etkileyici bir tartışma atmosferi oluşturmuşlardır.

Kant'ın nedensellik anlayışı yerine Hume'un görüşleri üzerinden şekillenen günümüz nedensellik anlayışları idea/doğa bağlamında nedensellik ilkesinin doğadaki düzenlilikleri kavramada kilit bir rol oynadığı izlenimi doğurmaktadır. Bu bakımdan, çağdaş bilim felsefesi açısından güncel nedensellik tartışmasını kabaca tanıtmak makalenin daha iyi anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir.

Çağdaş Humecü nedensellik yaklaşımı

Son 50 yılda, Hume'un nedensellik anlayışına yönelik yeni bir okuma ortaya çıkmıştır. Bu okuma, Norman Kemp Smith (1941) ve John P. Wright'ın (1973) çalışmalarıyla şekillenmiştir. ³³ Wright, Hume'un "şüpheli bir realist" olduğunu savunarak, doğada gerçek nedenlerin ve nesnel zorunlu bağlantıların

³¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 65.

³² Yeşilçayır ve Tural, *Kant Felsefesinde Nedenselliğin Uğrakları*, 584.

³³ Stathis Psillos. *Nedensellik ve Açıklama*. Çeviren: Ömer Fatih Tekin ve Sercan Palavan. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2024: 21-22.

varlığını kabul ettiğini,³⁴ ancak bu bağlantıların insan zihni (idea) tarafından tam olarak anlaşılabilirliğini belirtir. Bu, Hume'un doğa (fiziksel dünya) ile idea (zihinsel kavramlar) arasındaki ilişkiye dair şüpheli³⁵ bir yaklaşım sergilediğini gösterir. Craig ise, Psillos'un aktarımıyla³⁶, Hume'un katı bir düzenlilik teorisini öğrettiği fikrinin artık geçerli olmadığını savunur ve Hume'un nedensellik anlayışının, düzenliliklerin sadece zihinsel bir yapı olmadığını, aynı zamanda doğadaki olaylar arasında nesnel bağlantılar olduğunu kabul ettiğini öne sürer.

37

Yeni Humecü yaklaşımına göre: “dünya birçok düzenlilik içerir. Düzenlilik, herhangi bir türden nesnenin başka bir nesne ile ilişkili olması ya da başka bir nesne tarafından takip edilmesidir”.³⁸ Wright'ın da içinde olduğu Yeni Humecü düşünürlere göre, doğada ontolojik olarak fiziksel ya da metafiziksel bir zorunluluktan bahsedemeyeceğimiz gibi; nesnelere yalnızca birer olay dizisi oluşturdukları belirtilebilir.³⁹

Çeşitli filozoflar *nedensel gerçekçilik* terimini farklı şekillerde kullanırlar. Örneğin Strawson, nedensel gerçekçiliği "dünyanın temel doğası hakkında, dünyanın davranışlarında düzenli olmasını sağlayan bir şey"⁴⁰ olarak adlandırır. Diğer taraftan Tooley nedensel gerçekçiliği “nedensel ifadelerin doğruluk değerlerinin genel olarak nedensel olmayan olgular tarafından mantıksal bir şekilde belirlenmediği”⁴¹ şeklindeki indirgeme karşıtı görüş olarak adlandırır. Nedensellik düzenliliklere indirgenmesi sürecine, düzenlilik yaklaşımının savunucuları nedensellik konusunda gerçekçi olabilir. Bu açıklamalar ışığında nedensel gerçekçilik terimi Hume'un nedensellik görüşünü ileri bir boyuta taşımakla birlikte, Strawson ve Tooley arasında gerçekleşen zorunlu bağlantıların düzenliliklere indirgenip indirgenemeyeceği yönündeki iddialar

³⁴ John, P. Wright. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1973: 127.

³⁵ Wright. *The Sceptical Realism of David Hume*, 144.

³⁶ Stathis Psillos. *Nedensellik ve Açıklama*, 22.

³⁷ Edward Craig. “The New Hume Debate” içinde, *Hume on Causality: Projectivist and Realist?* editörler R. Read & K.A. Richman, London: Routledge, 2000: 113.

³⁸ Stephen Mumford & Rani Anjum, *Causation A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2013: 15.

³⁹ Sercan Palavan, “Çağdaş Nedensellik Anlayışında İki Model: Yeni Humecü Görüş ve Yeni Aristotelesçi Görüş”, *Liberal Düşünce Dergisi*, (107), 2022: 23.

⁴⁰ Galen Strawson. *The Secret Connexion*. Oxford: Clarendon Press, 1989: 84.

⁴¹ Michael Tooley. *Causation: A Realist Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1987: 246.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

nedensel düzenlilik görüşünü çeşitlendirmiştir. Nedensellik üzerinden düzenlilik yaklaşımının felsefi pozisyonları nedensel anti-realist, nedensel indirgemeci olarak idea ve doğa ilişkisi bağlamında zihinden bağımsız olması bakımından nesnelci bir konuma yerleşirler.

Bazı Humecu düşünürler ise (özellikle John Stuart Mill ve John L. Mackie) düzenlilik yaklaşımının daha sofistike versiyonlarını geliştirdiler. Bu versiyonda nedensellik *yeterli ve zorunlu koşullar* açısından analiz edilmelidir Doğada çok fazla düzenlilik vardır ve bunların hepsi sezgisel olarak nedensel değildir. Dolayısıyla Hume'cu düşünürler, düzenliliklere karşı aynı mesafede değildirler. Nedenselliği doğa yasalarına bağlayarak nedensel ilişkileri destekleyebilecek düzenlilik türünü karakterize etmeye çalışırlar. Bununla birlikte, Humeculuğu savunan diğer filozoflar, nedensellikteki düzenliliklerin (ya da yasaların) rolünü küçümserler. Oldukça belirgin bir yaklaşım, Lewis'in karşı olgusal koşullar açısından nedensellik açıklaması olmuştur. Elbette, düzenlilikler nedenselliğe dolaylı bir şekilde yani karşı olgusal iddiaların doğru olduğu koşulları elde etmek için bir araç olarak ele alınan bir yaklaşımla giriş yaparlar.

Armstrong, nedensel ilişkilerin eşit koşullar altında sergilediği kalıcı "tekrarlanabilirlik"⁴² karakterinden dolayı nedenselliği "gerekli" olarak tanımlamayı tercih eder. Bu nedenle, Armstrong nedenselliğin nesnel ve özellikleri arasındaki ilişkide var olan örtük yasaların bir tezahürü olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Böylece Armstrong, idea ve doğa ilişkisini nesnel ve özellikleri arasında arayarak insan zihninin etkinliğini kısıtlayarak doğaya daha çok önem vermiştir.

John Curt Ducasse'nin *tekil farklılık* açıklaması⁴³ (kabaca, ancak ve ancak *e*'nin oluşmasından önce çevresindeki son- ya da tek- farklılık *n* ise *n* olayı, *e* olayının nedenidir) neden gibi olaylar ile etki gibi olaylar arasında olabilecek veya olmayabilecek herhangi bir düzenli ilişkiden bağımsız olarak tekil olayları birbirine bağlamak için nedenselliği ele alır.

Bird, düzenlilikleri doğal türden niteliklere sahip nesnelere düzenli kalıpları olarak görür ve doğa yasalarının, doğadaki düzenliliklerin zihinsel kavramlarla açıklanabileceğini gösterir.⁴⁴ Düzenlilikler tekil nesnelere

⁴² David M. Armstrong, *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

⁴³ John, C. Ducasse, *Causation and Types of Necessity*. New York: Dover, 1969.

⁴⁴ Alexander Bird, *Nature's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2007:1-3.

durumları üzerine sistematik bir işleyiş ile oluşur. Lewis, bir Humecü olarak, doğada insan zihninden bağımsız bir şekilde birtakım düzenliliklerin bulunduğunu varsayar. Doğa yasaları olarak kabul edilen yasaların da düzenlilikler olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.

Lewis, karşı olgusal önermeler aracılığıyla düzenlilikleri incelemeye başlar. Lewis nedensellik kavramını karşı olgusal önermelerin mantıksal açıdan doğru olduğu koşullara bağlar.⁴⁵ Lewis, konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına şu örneği verir: “Hume, nedeni tanımlarken kabaca C nedeni ve E etkisi arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundururken Lewis, c olayı meydana gelirse, e meydana gelir veya c olayı meydana gelmezse e meydana gelmez şeklindeki ifadelerle ilgilenir. C ve E nesnelere arasında meydana gelen ilişkinin nedensel olması için karşı olgusal durumun doğru olması gerekir”.⁴⁶

Lewis gibi Psillos da nedensellik konusunda realist bir yaklaşımı savunur. Ona göre, nedensellik doğada var olan ve bilimsel açıklamalarda önemli bir rol oynayan ilkedir. Psillos, nedenselliğin sadece zihinsel bir yapı olmadığını, aynı zamanda doğada nesnelere ve olaylar arasındaki gerçek ilişkileri yansıttığını önerir.

Psillos, Hume’un nedensellik anlayışına eleştirel bir yaklaşım sergiler. Hume’un nedenselliği sadece olaylar arasındaki düzenli ardışıklıklar üzerinden açıklamasının yetersiz olduğunu savunur. Psillos’a göre, nedensellik, olaylar arasındaki düzenliliklerin ötesinde, doğada var olan gerçek güçler ve mekanizmalarla ilgilidir.

Nedensellik ilkesi üzerine yapılan çağdaş yorumlardan bir başkasının temel savı da ilkenin ontolojik statüsü ile ilgilidir. Tooley⁴⁷ ve Anscombe⁴⁸ gibi düzenlilik savunucuları, nedenselliğin Doğanın ilksel bir özelliği olmadığını, diğer başka temel özellikler için anlaşılması gereken bir kategori olduğunu düşünmüşlerdir. Yani bu filozoflar için nedensellik yalnızca bir çimento değil aynı zamanda doğanın gerçekliğinin temelidir.

⁴⁵ Aret Karademir & Pakize Sandıkçioğlu. “David Lewis’in Modal Realizminde Dünya-Ötesi Karşıolgusal Önermeler, İkinci Dereceden Dünyalar ve Dünyalar-Arası Nedensellik Sorunları”. *Felsefe Tartışmaları*, 2009: 2.

⁴⁶ David Lewis, *Causation*, New York: Oxford University Press, 1993: 199.

⁴⁷ Michael Tooley. *Causation: A Realist Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

⁴⁸ Margaret, G. E. Anscombe. “Causality and Determination”. See Sosa & Tooley (1993), 1971,88-104.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

Ontolojik açıdan nedensellik ilkesini doğada var olduğu düşünülen “güçler” üzerinden kategorize etmeye çalışan Mumford⁴⁹, Ellis⁵⁰ ve Bird⁵¹ gibi eğilimsel nedenselliği savunan filozoflar vardır. Hume’cu düzenlilik görüşünün defolarını eğilimsel nedenselliğin çözebileceğini iddia ederler. Neticede, yeni Hume’cular, temel olarak doğada var olduğunu düşündükleri düzenliliğin insan zihninden bağımsız bir şekilde bulunduğunu söyleyerek idea/doğa ilişkisinde doğanın kendi başına konumunu koruduğunu iddia etmektedirler.

Sonuç

İdea ve doğa kavramları, filozoflar arasında üzerinde en çok düşünülen ve tartışılan konulardandır. Antik Yunan’dan günümüze kadar epistemolojik açıdan olsun ya da ontolojik bir tartışmada konum arayışı bağlamında olsun idea ve doğa her zaman ilgi çekici kavramlar olmuştur. Aynı zamanda nedensellik ilkesi de bilim felsefesi açısından oldukça önemli bir kavramdır. Makalemizin de konusu bakımından nedensellik ilkesinin konumu idea ve doğa bağlamında ele alınmış; bu ilkeyi zihnin bir kategorisi olarak ele alan Kant ile doğadaki düzenliliklerin anlaşılmasında etkin olan bir kavram olarak gören Hume irdelenmiştir. Hume’un nedenselliği, insan zihninden bağımsız bir şekilde doğanın düzenli olduğu üzerine kurulu yaklaşımı, nedensellik ilkesini zihnin bir kategorisi olarak gören Kant’ın yaklaşımına göre özellikle çağdaş bilim felsefesinde yeni Hume’cu yaklaşımın merkezi tezi olarak görülmüş; nedensellik anlayışı böylece güncel bir form edinmiştir. İnsan zihni tabii ki doğa yasalarına uygun olabilir fakat doğanın kendisinin belirli bir düzene sahip olduğu, doğada nesnelere arasında belirli bir ilişkinin olduğu kabul edilmediği zaman modern bilim ve çağcıl felsefede bilim ile felsefe arasında var olan karşılıklı ilişki oldukça eksik ve hatalı bir yol olarak değerlendirilmek zorunda kalmaktadır.

Bu bakımdan Hume’un görüşlerinin çağdaş bilim felsefesi literatüründe takip edildiğinin söylendiği yanlış bir kanı olmayacaktır. Düzenlilik yaklaşımı olarak literatürde kendisine alan bulan Yeni Hume’cu düşünürler, nedensellik ilkesi gibi doğanın yasaları hakkında Hume’u takip ederek ve yorumlayarak felsefi düzlemde oldukça ilgi çekici görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerin hemen hemen hepsinin ortak paydada birleştikleri nokta doğanın insan

⁴⁹ Stephan Mumford. *Dispositions*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

⁵⁰ Brian D. Ellis. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

⁵¹ Alexander Bird. *Nature’s Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

zihninden bağımsız bir şekilde düzenli var oluşudur. Bu düzenliliğinin ise altına herhangi bir metafizik zemin koymazlar. Humecu olmak zaten metafizik bir zeminden kaçınmayı gerektirmektedir.

Doğanın kendi başınlığını ontolojik ve epistemolojik olarak insan zihninin kategorilerine hapseden Kant'ın yaklaşımı çağdaş bilim felsefesinde Hume'un düşünceleri kadar ilgi çekici olmamıştır. Belirli düzenliliklerin toplamı olarak doğanın yasaları hakkında görüş belirten günümüz Humecu filozoflar, bilim felsefesi çalışmalarında Kant'ın kategorik olarak zihne yüklediği nedenselliği doğanın kendisinde de düzenlilik olarak görülebileceği düşüncesiyle geliştirmiş ve üzerinde görüş bildirilebilir bir forma yerleştirmiştir. Bu bağlamda sonuç olarak, idea ve doğa üzerine çağdaş bilim felsefesinde çalışmalar nedensellik ilkesi üzerinden devam etmektedir. Devam eden tartışma, nedensellik gibi ilkelerin doğada insan zihninden bağımsız bir şekilde bulunduğu kabulüyle alevlenmiş ve hızla alana yayılmıştır. Bilim felsefesi gerçekçilik tartışmaları ile günümüzde oldukça popüler bir pozisyona geçmiş; bu ilginin kaynağını da Hume ve onun ardıllarının nedensellik ilkesi üzerine yapmış oldukları yorumlar sağlamıştır.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKEİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE, ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. 7. Baskı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- Anscombe, G. E. Margaret. 1971. "Causality and Determination". See Sosa & Tooley (1993), 88-104.
- Aristoteles, *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996: Kitap VII, 1037a-1037b.
- Armstrong, M. David, *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press. 1983.
- Bird, Alexander. *Nature's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Bozkurt, Nejat. *Kant*. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları. 2000.
- Copleston, Frederick. *Berkeley & Hume*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Copleston, Frederick. *Kant*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.
- Craig, Edward. "The New Hume Debate" içinde, *Hume on Causality: Projectivist and Realist?* editörler R. Read & K.A. Richman, London: Routledge, 2000: 113-121.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çeviren: Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınları 2007.
- Ducasse, C. John. *Causation and Types of Necessity*. New York: Dover, 1969.
- Ellis, B. David. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Heimsoeth, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. Çeviren Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren: Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren: Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. Çeviren: Ionna Kuçuradi ve Yusuf-Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ionna Kuçuradi, Ülker Gökberg ve Fusun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021.
- Karademir, Aret & Sandıkçioğlu, A. Pakize. “David Lewis’in Modal Realizminde Dünya-Ötesi Karşı olgusal Önermeler, İkinci-Dereceden Dünyalar ve Dünyalar-Arası Nedensellik Sorunları”. *Felsefe Tartışmaları*, 2009: 1-15.
- Lewis, David. “New Work for A Theory of Universals”. *Australasian Journal of Philosophy*, 1983: 343-377.
- Lewis, David. *Causation*. (Dü. E. Sosa, M. Tooley) New York: Oxford University Press, 1993.
- Mumford, Stephen. *Dispositions*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Mumford, Stephen ve Anjum, Rani. *Causation A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Palavan, Sercan. “Çağdaş Nedensellik Anlayışında İki Model: Yeni Humecü Görüş ve Yeni Aristotelesçi Görüş”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 107, (2022): 19-34.
- Psillos, Stathis. *Nedensellik ve Açıklama*. Çeviren: Ömer Fatih Tekin ve Sercan Palavan. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2024.
- Strawson, Galen. *The Secret Connexion*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Tooley, Michael. *Causation: A Realist Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Üner, Aslı. “Nedensellik İlkesi: Hume’a Karşı Kant”, *Mavi Atlas*. 3/2024:100-108.
- Wood, W. Allen. *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitapevi, 2009.
- Wright, P. John. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1973.

İDEA-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK İLKESİNİN KONUMU ÜZERİNE: İLKE,
ZİHNİN BİR KATEGORİSİ Mİ YOKSA DOĞANIN DÜZENLİLİĞİNİ KAVRAMA ARACI MI?
ON THE POSITION OF THE PRINCIPLE OF CAUSATION IN THE CONTEXT OF IDEA-NATURE
RELATIONSHIP: IS THE PRINCIPLE A CATEGORY OF THE MIND OR A TOOL FOR
UNDERSTANDING THE REGULARITIES OF NATURE?

Ömer Fatih TEKİN

Yeşilçayır, Celal ve Tural, Ayşe. "Kant Felsefesinde Nedenselliğin Uğrakları",
Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 32, 2023.

GERÇEKLİK PARADOKSU: GERÇEK ULAŞILAMAYACAK BİR YERDE

Volkan ÇİFTECİ*

ÖZ

Bu çalışmada, felsefe tarihi boyunca etkisini hissettiren *idea* ve *doğa* arasındaki ayrımın izlerini sürüyorum. Söz konusu ayrıma vurgu yaparak gerçeklik anlayışımızın, paradoksal bir şekilde, doğrudan erişilmesi olanaklı olmayan bir *doğası* olduğunu göstermeye çalışıyorum. Var olan birçok gerilimin nedeninin, *idea* ve *doğa* arasında süregelen ayrım olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz. Daha en baştan, fizik ve metafizik arasındaki fark bu ayrım perspektifinden anlam kazanır. Özel olarak, iç-dış, ben-dünya, özne-nesne, varlık-oluş, zihin-beden gibi ikiliklerin kökeninde *idea* ve *doğa* arasındaki ayrım bulunur. Genel olarak bakıldığında, ontolojik açıdan İdealizm-Realizm ve epistemolojik açıdan Rasyonalizm-Empirizm karşıtlığı da bu ayrımdan kaynaklanır. Çoğunlukla, gerçekliğe doğrudan erişilemeyeceği düşünülür. *Doğası gereği* dolaylı yollardan bilgisine ulaşabileceğimiz ve asla kolay ve doğrudan erişilecek gibi görünmeyen gerçeklik o halde ne kadar gerçeklik olarak adlandırılabilir? Pisagor ve Parmenides ile görünür olan, gerçekliğe doğrudan erişilemeyeceği iddiası, Platon, Descartes ve Kant gibi düşünürler tarafından da kabul edilir. Bugün modern sinirbilim de gerçekliğin (*gerçek dünyanın bilgisinin*) bir temsil/tasarım (*representation*) olduğu görüşünü savunur. Gerçekliğin zihinden bağımsız olması, ancak zihin tarafından bilinebileceği sorunludur. Benzer şekilde, gerçekliğe doğrudan erişilememesi, onun üzerinde işlem yapılarak bilinebileceği iddiası da sorunludur. Her iki durum da gerçekliğin kendinde halinden (*in-itself*) farklı olması varsayımı nedeniyle paradoksal görünmektedir.

Anahtar kelimeler: *idea*, *doğa*, gerçeklik, tasarım, paradoks

THE PARADOX OF REALITY: REALITY IS BEYOND REACH

ABSTRACT

In this study, I trace the distinction between *idea* and *nature*, which has left its mark throughout the history of philosophy. In doing so, I attempt to show that our understanding of reality, paradoxically, has a nature that is not directly accessible. It would not be incorrect to say that many existing tensions are caused by the ongoing distinction between *idea* and *nature*. From the very beginning, the difference between physics and metaphysics makes sense from this perspective of distinction. Specifically, the dualities such as inner-outer, self-world, subject-object, being-becoming, and mind-body originate from the distinction between *idea* and *nature*. Generally speaking, the ontological opposition between Idealism and Realism and the epistemological opposition between Rationalism and Empiricism also stem from this distinction. Generally, it is thought that reality cannot be directly accessed. By its nature, reality, whose knowledge can be attained only indirectly and which never seems easy and directly accessible, can thus be questioned as to how much it can truly be called reality. The claim that reality cannot be accessed directly, first proposed by Pythagoras and Parmenides, is also accepted by thinkers like Plato, Descartes, Kant, and so on. Today, modern neuroscience also supports the view that reality (the knowledge of the real world) is a representation (*idea*). The fact that reality is independent of us but cannot be accessed directly is problematic. Similarly, the claim that reality can only be known through processing it, without direct access, is also problematic. Both situations appear paradoxical due to the assumption that reality is different from as in itself.

Keywords: *idea*, *nature*, reality, representation, paradox

* Dr. Öğr. Üyesi, Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, vcifteci@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5576-6255

Makalenin geliş tarihi: 29.06.2024
Makalenin kabul tarihi: 01.09.2024

Submission Date: 29 June 2024
Approval Date: 01 September 2024

Giriş

Felsefe tarihinde *idea*¹ ile doğa arasındaki ayırım birçok düşünsel gerilimin ana nedenidir. Söz konusu gerilimin, gerçekliğin doğasına ilişkin farklı bakış açılarından kaynaklandığını saptamak belki de soruna karşı daha derin bir kavrayış edinmemizi sağlar. Öncelikle düşünürler “gerçeklik nedir?” diye sorarak varlığın doğası konusunda bir ayırımın oluşmasına neden olur. Buna cevap verirken de doğalcılık (gerçekçilik) ve idealizm diye iki kampa ayrılırlar. Doğalcılar, gerçekliğin doğal terimlerle açıklanabileceğini ve fiziksel olanın gerçek olduğunu öne sürer. Bu yaklaşıma göre nesnelere vardır ve zihinden bağımsızdır. İdealist yaklaşım ise gerçekliğin özünde zihinsel veya zihne bağlı olduğunu savunur. Bu ontolojik ayırım tarih boyunca devam eder. Düşünürler, “gerçekliğin bilgisine nasıl ulaşılabilir?” diye sormaya devam ederek bu kez epistemolojik açıdan iki yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olur. Bunlardan empirist kamp, gerçekliğe duyu verileri aracılığıyla, yani deneyim ile ulaşılabilmesini söyler. Bu görüşe göre *idealar* soyutlamalardan ibarettir. Ancak, rasyonalist düşünürler gerçekliğin bilgisinin ancak akıl ile erişilebilecek tarzda bir bilgi olduğu konusunda ısrar ederken doğuştan *ideaların* varlığını öne sürer.

Gerçekliğe ilişkin sorgulamalar sonucu ortaya çıkan bu iki temel karşıt görüş metafiziğin kaynağı olarak kabul edilebilir. Kimi düşünürler, gerçekliğin doğasını araştırma sürecinde fiziksel olanla yetinmez; görünenin ötesindeki “asıl varlık”, “ilk ilke”, “nedensiz neden”, “değişmeyen şey” gibi kavramları araştırır. Bu araştırma sonucunda, Russell’ın *gerçeklik, görünenden fazlasıdır*² diye özetlediği bir sonuca ulaşırlar. Bu sonuç, sadece metafizikçiler tarafından kabul edilmez. Bugün sinirbilim (*neuroscience*); gerçekliğin fiziksel dünyanın kendisi olduğunu ve gerçekliğin bilgisinin de doğrudan edinileceğini reddeder. Aksine, gerçekliğin, beynimizin duyuşal girdileri kendi anlayacağı dile dönüştürüp (transdüksiyon) yorumlaması sonucu ortaya çıkan bir *idea*; başka bir deyişle,

¹ *İdea*, felsefe tarihi boyunca *algı*, *düşünce*, *fikir*, *form*, *temsil*, *tasarım*, *fenomen* (*phenomenon*) gibi anlamlarda kullanılmıştır. Önemli nokta, *idea* terimi ile kastedilenin; doğal, fiziksel veya aktüel olarak dış dünyada var olanlardan farklı olmasıdır. Bu anlamda *idea*; fiziksel, doğal ve olgusal olanın zihindeki izdüşümü (yeniden canlandırılması) anlamına gelmektedir. Ancak, Platoncu anlamda, tam aksine *idea* asıl gerçek olarak kabul edilirken fiziksel dünyada var olanlar *ideaların* örnekleme (kopyası) olarak düşünülür. Bu çalışmada *idea* ilk açıklanan anlamda kullanılmıştır. Ek olarak, kafa karışıklığını önlemek için, Türkçe *ide* sözcüğü yerine metin boyunca *idea* sözcüğü kullanılmıştır.

² Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıdıroğlu, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, 17.

temsil/tasarım (*representation*) olduğunu kabul eder. Gerçekliğe ilişkin araştırma, *idea* ve doğa arasındaki gerilim merkezinde devam ediyor.

Paradoks: Devam eden bu gerilim sonucu ortaya çıkan durum paradoksal görünüyor. Paradoks, çelişkiye neden olan önermeler olarak kabul edilebilir.³ Bir önermenin ortaya koyduğu iddianın sezgiye aykırı olması, ortak görüye uymaması veya beklentinin tam tersi sonuç doğurması anlamına gelir. Paradokslar, ortaya konan bir önerme “doğru” da kabul edilse, “yanlış” da kabul edilse çelişkiye düşülen, kendi kendisiyle ters düşen önermelerdir. Örneğin, Giritli Epimenides şu önermede bulunur:

“Tüm Giritliler her zaman yalancıdır.”

Bu önerme “doğru” ise, Giritli bir kişi bu önermede bulunduğu için yalan söylemektedir; öyleyse önerme “yanlış” olmalıdır. Ancak, eğer önerme “yanlış” ise önermede bulunan Giritli ya “doğru” ya da “yalan” söylüyordur. Epimenides’in “doğru” söylediği durumu değerlendirmiştik. Eğer Epimenides “yalan” söylüyor ise bu kez de önerme “doğru” olmalıdır. Bu nedenle, önerme “doğru” ise “yanlış”, “yanlış” ise “doğru” olmalıdır gibi bir sonuç ortaya çıkar. Her iki durumda da çelişkiye düşülür.

Gerçeklik tanımı gereği, zihninden bağımsız bir şekilde var olanların tümü (nesne veya *idea*); başka bir deyişle, dolaysız, açık ve kesin olarak var olanlar, anlamlarını içerir.⁴ Ancak, bu tanıma göre *zihninden bağımsız bir gerçeklik vardır* demek, sonra da bu var olanın insan zihni aracılığıyla *doğrudan* bilinebileceğini savunmak sorun yaratır. Benzer şekilde *gerçeklik, doğrudan elde edilen veriler (duyum, algı vb.) üzerinde bir işlem (dolaylama) yoluyla bilinebilir* demek de onu kendinde halinden farklı bir şekle sokup zihne bağımlı kıldığı için sorun yaratır. Gerçeklik, zihinden bağımsız bir varoluş alanına gönderimde bulunuyor ise gerçekliğe ulaşılabilmesi iddiası paradoksal görünmektedir.

Duyulurun Ardı

İdea ve doğa arasındaki ayrımın izini sürmek için çalışmaya en başından, ilk düşünür olarak kabul edilen Thales’ten başlamak gerekir. Thales ve onun

³ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 267.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, 378; Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 309.

izinden giden İyonyalı düşünürler (Anaximenes, Anaximandros, Herakleitos ve Anaxagoras) evreni doğal terimlerle açıklamaya çalışan doğa düşünürleri olarak kabul edilir. Ancak, görünenin arkasındaki “ilk ilke” ya da “ilk madde” (*arkhe*) nedir, diye sorarlar. Bu soru günümüze kadar varlığını koruyan, gerçekliğin iki yönü olduğu düşüncesinin kıvılcımlarını yakar. Parmenides ile, görünen (*appearance*) ve gerçeklik (*reality*) ikiliği tam anlamıyla ortaya konulur. Parmenides için duyularla elde edilen *zamanın aktığı ve hareketin olduğu* bilgisi sadece görünenidir. Duyu organları ile elde edilen veriler yanıltıcıdır ve gerçek değildir. Gerçek, ancak akıl ile bilinebilir. O halde duyulur (*sensible*) ile akılsal (*intellectual*) olan arasındaki farkı anlamak filozofun işidir. Parmenides için, duyularla elde edilen *yanılsamadır*; gerçek ise, zamansız bir ve tek varlıktır.⁵

Antik Yunan düşüncesi, görünenin ötesindeki “ilk nedeni”, “başlatıcı ilkeyi” araştırma konusunda ısrar eder. Gözlemlenen ve deneyimlenen duyulur dünya ile yetinmek dönem düşünürleri için olanaklı değildir. Antik Yunan düşüncesini diğerlerinden ayıran ve felsefe ile bilimin Antik Yunan’da ortaya çıkmasını sağlayan şey onların duyulur güzelliğin ardında saklı olan entelektüel güzelliğe tutku duymalarıdır.⁶ Evrenin yapı taşı, hareketin başlatıcısı ve devindiricisi, canlılığın gizemi, var olanların nedeni, göklerdeki düzenin yasası, hep “görünenin ötesine geçmeyi” veya “duyulurun ardına bakmayı” gerektirir. Doğal terimlerle yapılan açıklama yetersiz, kuru veya sığ kalır.

Felsefe tarihinin daha en başında, gerçekliğin doğal terimlerle açıklanacağını savunanlar ile *idealarla kavranacağını* söyleyenler arasında bir kamplaşma meydana gelir. Bu durum, var olanların doğası sorununu ele aldığı için *ontolojik* açıdan gerçekçilik (*realism*) ve idealizm arasındaki çatışmaya neden olur. İki farklı dünya görüşünü savunan kampın ortaya çıkması, etkisi günümüze kadar devam edecek olan bir ayrışmanın başlangıç noktasıdır. Parmenides ve doğalcı düşünürler ile başlayan gerilim, Platon’un evreni ikiye ayırarak görünen dünya ve ideal dünya yaklaşımıyla artık tamamen su yüzüne çıkar. Görünen ve gerçeklik ayrımı yalnızca *ontolojik* açıdan kabul edilen bir ayrım değildir. Bu ayrım, var olanın doğasına ilişkin bir iddia ortaya koymanın yanı sıra onun nasıl bilineceğine ilişkin bir sorunu da beraberinde getirir. Bu sorun, *epistemolojik* bakışın; rasyonalizm ve empirizm olarak adlandırılan

⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, 16-17.

⁶ Henri Poincaré, *Science and Method*, trans. Francis Maitland, New York: Thomas Nelson and Sons, 1914, 24.

bilginin nasıl edinileceğine dair iki karşı felsefi yaklaşımını oluşturur. Rasyonalizm, gerçekliğin doğasına akıl ve *idealar* ile erişilebileceğini iddia ederken, empirizm gerçekliğin duyu organları aracılığıyla doğal dünyanın gözlemlenmesi sayesinde (deneyimle) bilineceğini öne sürer. *İdea* ve doğa gerilimi sonucu ortaya çıkan, sözü edilen bu *ontolojik* ve *epistemolojik* ayrımlar, bugün aslında felsefe ve bilimin iki ayrı çalışma alanı olarak kabul görmesine neden olan köşe taşlarıdır.

Doğru Söyleyeni Mağaradan Kovarlar

Gerçekliğin görünenden ibaret olmaması gerektiği sezgisi, düşünürlere başka bir dünyanın kapısından içeri girmeyi vaat etmiş benziyor. Gerçekliğin gizemini açığa çıkarma umudu, reddedilmesi pek de mümkün olmayan bir çağrı haline gelmiş olsa gerek. Pisagor, Parmenides ve Platon, görünürün ötesine ilişkin kuramlar geliştirmiş öncü düşünürlerdir. Bu metafizikçiler, insan aklının doğrudan gözlem ve deney ile değil; dolaylı olarak gerçekliğin bilgisine erişebileceğini iddia eder. Pisagor, sayıların deneyimlenen varlıklardan farklı ve özel bir statüsü olduğunu düşünür. Evrenin matematiksel düzen ve geometrik ahenk olmadan var olamayacağını savunur.⁷ Aşkın gerçeklik ancak akıl ile kavranabilir. Parmenides, duyulurun ötesinde hareket ve değişimin olmadığını, varlığın sabit ve “bir ve tek” olduğunu iddia eder. Platon için de benzer bir durum söz konusudur: Platon’a göre asıl varlıklar; değişmeyen, asla yok olmayacak olan *idealar*dır.⁸ Benzeri metafizik düşünceler ve tartışmalar, felsefe tarihi boyunca devam eder. Bu nedenle Kant, metafiziğin, *insan aklının “doğal bir yatkınlığının” ürünü olduğunu söyler.*⁹ Düşünmek, haliyle metafizik/teorik entiteleri (*ideaları*) de düşünmeye neden olur.

Bazı düşünürlerin, doğrudan deneyimlenen ile yetinmeyip, gerçekliğe ilişkin *daha fazlası* olması gerektiğini varsayması kimilerine göre “gereksiz bir uğraş”, “zaman kaybı” ve belki de “paranoya” olarak görülebilir. “Modern bir düşünür, hayatında hiç şarlatan olduğu hissine kapılmamışsa büyük ihtimalle

⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, 25.

⁸ Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012. VI. ve VII. kitap; Weber, *Felsefe Tarihi*, 57. Platon için gerçek *ideadır*. Bu anlamda, “Platoncu realizm, idealizmin ta kendisidir”. Bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, 53.

⁹ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, 117.

çalışmaları okunmaya değer olmayan oldukça dar görüşlü bir kişidir”¹⁰. Her şey *görünenden ibaret olmamalı*, diye düşünmeye başlanılan anda konfor alanı terk edilir. Kapısından içeri girilen bu yeni alanda çoğu şey haliyle yabancı gelir. Sadece kapıdan içeri giren için değil, dışarıda kalan için de içeride olanın söyledikleri yabancı, yer yer de ürkütücü olur. Platon’un mağara benzetmesi bu durumu anlatmak için çok iyi bir örnektir:

Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş... İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kımıldanabiliyor ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. [Görebildikleri şey sadece gölgeler] [...] Şimdi düşün: Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verirsen, her şeyi olduğu gibi görürlerse, ne yaparlar?¹¹

Mağaranın içerisi görünen dünya (gölge) olması nedeniyle karanlık ve dışarıyı gerçekliğe erişmek anlamına geleceği için aydınlıktır. Platon’a göre gerçek *idea* olduğu için *ışık* (Güneş) metaforu ile, gerçeğin yansıması (soluk kopyası) olan görünen de *gölge* metaforu ile karşılanır. Bu anlamda doğa *ideanın* kopyasıdır. Gözü karanlığa alışkın olan insan, dışarı çıkar çıkmaz güneş ışığı karşısında ilk aşamada geçici bir körlük yaşayıp düzgün bir görüş elde edemez. Burada elde edeceği bilgi daha önce karşılaştıklarına benzemediği için doğal olarak ona yabancı gelir. Daha önemlisi, bu edindiği bilgilerin gerçek olduğunu geriye dönüp mağarada kalan arkadaşlarına söylediğinde onlar tarafından bu görüşler kolayca kabul edilmez. Analojiye göre gerçekliğin bilgisini edinmek o denli zordur ki, sıradan birisi için ona tahammül etmek güçtür. Olur da ısrar ederse bu kez düşünür, arkadaşları tarafından hoş karşılanmaz; hatta bulunduğu gruptan/toplumdan dışlanır.

¹⁰ “A modern philosopher who has never experienced the feeling of being a charlatan is such a shallow mind that his work is probably not worth reading”. Leszek Kolakowski, *Metaphysical Horror*, Oxford: Basil Blackwell Inc, 1988, 1.

¹¹ Platon, *Devlet*, 514 a-514 e.

Metafizik: “Ötesini” Düşünmek

Metafizik, en başından beri filozofların duyulurun ardını, görünenin ötesini düşünmeye çalıştıkları bir alan olmuştur. Genel kabul, duyulurun tüm gerçekliği sunmaya yeterli olmadığıdır. Metafizik kullanılan metodoloji ve ele alınan konular bakımından farklı şekillerde kavranabilir.¹² Ancak, Aristoteles’in ortaya koyduğu şekilde metafizik, en sade haliyle, varlığın doğasına ilişkin sorgulama yapan; başka bir deyişle “varlığı varlık olarak” (*being qua being*) anlamaya çalışan disiplindir.¹³ Aristoteles için, metafizik “varlığın evrensel bilimi”; gerçekliğin doğasına ilişkin çalışma alanıdır. Aristoteles, *Metafizik*’te “ilk ilke”, “ilk neden”¹⁴ “varlık olarak varlık” ve “değişmeyen şey” konularını ele alır. Aristoteles metafizik terimini kullanmaz¹⁵, eserine “ilk felsefe” (bilgelik) ismini verir.¹⁶

Metafizik, genel metafizik ve özel metafizik olarak ikiye ayrılabilir. Genel metafizik, gerçekliğin doğasına, yapısına ve ilkelerine dair bir açıklama sunmaya çalışır. Özel metafizik ise üç ana başlığa ayrılır: kozmoloji, rasyonel psikoloji ve teoloji. Kozmoloji varlık olarak nesnelere; psikoloji zihni; teoloji de tanrıyı konu edinir. Kozmoloji; evrenin yaratılış amacını sorgulayarak var olan nesnelere üzerine bir araştırma yapar. Psikoloji; nesnelere ziyade, zihin (ruh) nedir ve diğer varlıklardan farklı mıdır? Ruh ölümsüz müdür? Zihin-beden arasındaki ilişki nasıldır? Özgürlük gerçek midir? gibi sorulara cevap vermeye çabalar. Teoloji de Tanrı ile ilgili sorgulamalar yaparken evrenin “ilk nedeni” nedir? diye sorar. Ancak, özel veya genel, metafizik en sonunda varlığın ve gerçekliğin doğasını anlamaya çalışan disiplindir. Özel metafizik, Descartes’in metafizik projesinde açık bir şekilde ele alınır. Descartes, “Düşünüyorum, o halde varım” (*cogito*) önermesini ile, varlığını kanıtladığı *beni* “ilk ilke” kabul eder.¹⁷ Daha sonra, Tanrı’nın varlığını da doğuştan “mükemmel Tanrı *ideası*” üzerinden kanıtladığını gösterir. Dış dünyanın varlığını, “ilk ilke”den yola çıkıp “mutlak-iyi

¹² Michael J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, New York & London: Routledge, 2006, 1.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 1003a20.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 981b27-8.

¹⁵ Rodoslu Andronicus, Aristoteles’in eserlerini sınıflarken, Aristoteles’in Fizik’le ilgili konulardan sonra gelen konuları ele aldığı kitap olarak metafizik (*meta ta physika*) adını kullanır. Ahmet Arslan, “Giriş”, içinde *Metafizik*, Aristoteles, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 9.

¹⁶ Arslan, “Giriş”, 9.

¹⁷ Rene Descartes, *A Discourse on the Method*, trans. Ian Mclean, Oxford: Oxford University Press, 2006, 28.

Tanrı" *ideası* ile kanıtladığını iddia eder. Böylece, rasyonel psikoloji, teoloji ve kozmoloji konularını etraflıca sorgulayıp bunların ilgilendiği varlıkların (Ruh, Tanrı ve Evren [Fiziksel Nesnelere]) doğalarına ilişkin bir sonuca ulaştığını savunur.¹⁸

Bir zamanlar "tüm bilimlerin kraliçesi"¹⁹ olarak kabul gördüğü zamanlar olduğunu söylediği metafiziği Kant, bu haliyle, deneyimin ötesine geçen ilkeleri araştıran, deneyimin sınırlarını aştığı için de uzlaşmanın olanağının olmadığı "sonsuz anlaşmazlıkların savaş alanı" olarak tanımlar.²⁰ Bu nedenle Kant metafiziği, düzenleyici (*regulative*) bir işlevi olan, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceği konusunda bir rehber görevi gören çalışma alanı olarak anlar. Metafiziği sistematik bir zemine oturtup ona bilgi konusunda *sınır* çizen bir görev atfeder.

Kant, Platon gibi deneyimden elde edilen (*a posteriori*) bilginin evrensellik ve zorunluluk getirmeyeceğini düşünür. Ancak, Platon'un aksine evrenselin, deneyimin ötesinde aşkın (*transcendent*) bir varlık alanında bulunduğunu iddia etmez. Kant'a göre *a priori* şekilde elde edilen bilgi, gerçeklik ile ilgili evrensel ve zorunlu bir iddiada bulunabilir. Kant, metafiziğin Tanrının varlığını, evrenin tümünün bilgisini ve düşüncenin bir öznesi olduğunu kanıtlayabileceğini düşünmez. Ona göre, metafiziğin olumsuz bir işlevi vardır. Aklın *ideaları* (tanrı, evren, özne) düzenleyici işlevlere sahiptir. Bu *idealar* bizi metafizik varlıkların gerçek varoluşuna götürmez; onların gerçekliklerinin açıklanabilir olduğunu söylemez. Aksine, bu *idealar*, bilginin düzenleneceği ve araştırılacağı yöntemi gösteren soruşturmanın amacı ve yönünü temsil eder.²¹

Kant, Descartes'e benzer şekilde metafiziğin üç alt sınıfa ayrılabilirliğini ileri sürer. Bu sınıflardan ilki düşünen öznenin mutlak birliğini içerir. İkinci sınıf, görünen dünyanın (*appearances*) koşullarının serilerinin birliğini içerir. Üçüncü sınıf ise, genel olarak düşüncenin tüm nesnelere ilişkin koşullarının mutlak birliğini içerir.²² Bu üç sınıftan "düşünen özne" *psikolojinin* nesnesidir; "dünyanın koşullarının serilerinin birliği" *kozmojinin* nesnesidir. Son olarak

¹⁸ Rene Descartes, "Meditations on First Philosophy", in *Meditations on First Philosophy in Focus*, ed. Stanley Tvein, London & New York: Routledge, 1993.

¹⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. trans. and ed. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, viii.

²⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, A, viii.

²¹ Paul Guyer & Allen W. Wood, "Introduction" in *Critique of Pure Reason*. trans. and ed. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 18.

²² Kant, *Prolegomena*, 83.

“düşünülebilen her şeyin (varlıkların varlığı) imkanının en üst koşulu” da *teolojinin nesnesidir*.²³ Tabii bunlar, saf aklın nesnelere oldukları için *idea* olarak kabul edilir. Kant için de metafizik; *özne, dünya ve Tanrı idealarını* konu edinir.

Kant’a göre, saf aklın bu üç *ideasının* düzenleyici (*regulative*) kullanımlarının olmasının anlamı, anlama yetisinin (*understanding*) kategorilerinin deneyimin sınırlarının *ötesine* geçmesini engellemektir. Başka bir deyişle, kategorilere içerisinde özgürce hareket edebilecekleri bir *sınır* çizmektir. Kant’ın metafizik eleştirisi, doğa ve *idea* ayrımı ön plana çıkarırken bunların karşılıklı bir ilişki içerisinde olduklarını da varsayar. Böylece, empirizm ve rasyonalizm arasında bir köprü kurar. Dünya ve insan aklı bir eşgüdüm (*co-ordination*) içerisinde çalışınca bilgidan bahsedilebilir; ancak bu şekilde metafizik sistematik bir raya oturtulabilir. Saf aklın düzenleyici *ideaları* olmaksızın bilgi ortaya çıkamaz ve metafizik anlamsız bir çalışma alanı haline döner. Dünyadaki *kaosu* yasa koyarak organize bir şekilde düzenleyecek ve böylelikle ondan bir *kozmos* üretecek olan insan aklıdır. Bu noktada doğa ve *idealar* birlikte hareket eden, birbirine ihtiyaç duyan, bir aradalıklarında bir anlama gelen, belki de madalyonun iki yüzü gibidir. Ancak, Kant duyu verileri (*sensations; impressions*) ve *idealar* arasında bir iş birliği ile deneyim dünyasının bilgisi sorunu çözdüğünü iddia edip gerçekliği de deneyimlenen (görünen) gerçeklik olarak ortaya koyarken *kendinde şey (thing-in itself)* diye bir kavramdan bahseder. Ona göre *kendinde şey* asla bu haliyle bilinemez. Bu *aşkınsal idealist* pozisyon, gerçekliğin bilgisi için deneyimin *ötesine* gitmek gerektiğini düşünen klasik metafizikçileri tatmin etmez.

Söz konusu üç *idea* derinlemesine bir analizde, doğanın zorunlu neden-sonuç ilişkisinin *ötesinde* kendiliğindenliği (*spontaneity*) – özgürlüğü – bulmaya çalışan bir yaklaşımın ürünleri olarak değerlendirilebilir. Bu noktada Tanrı *ideasının* analizini yapmak yararlı olur.

Tanrı *Ideası*:

Tanrı *ideasının* sistematik bir analizini yapmak için aşağıdaki üç soruyu cevaplamaya çalışmak önemlidir.

- Evrenin var olmasının nedeni olarak Tanrı kanıtlanabilir mi?

²³ Kant, *Critique of Pure Reason*, A334/B392.

- Tanrı, neden-sonuç zincirinin dışında bir “nedensiz neden” (*uncaused cause*) mi?
- Bu anlamda Tanrı mutlak özgürlük mü?

Tanrı ile ilgili bu üç soru metafizikçilerin cevaplamaya çalıştığı önemli sorulardır. İlk soru, bir yaratmanın gerekli olduğu, evrenin kendi başına var olmasının mümkün olmayacağı varsayımı nedeniyle ortaya çıkar. Evrendeki varlıklar arasında bir hiyerarşi gözlemlenebilir. Varlıklar birbirlerinden birçok yönden daha iyi olarak kabul edilebilir. Bu düşünce biçimi, en yüksek varlık fikrini meydana getirir. Diğer tüm varlıklardan daha üstün bir varlık; “Doğa düzeninin en yüksek bir varlığı” olanaklı mıdır? sorusu doğal olarak ortaya çıkar. Bu soru Augustinus tarafından “ontolojik kanıt” olarak bilinen bir akıl yürütme ile “evet” diye cevaplanır. Daha sonra benzer bir akıl yürütme ile Descartes “mükemmel varlık” *ideasından* mükemmel varlığın var oluşunun kanıtlanabileceğini öne sürer.²⁴

30

İkinci soru Aristoteles tarafından ele alınır. “Kozmolojik kanıt” olarak bilinen bir akıl yürütme ile cevaplanır. Bu akıl yürütmeye göre, neden-sonuç zinciri zamanda geriye doğru takip edildiğinde sonsuz bir geri gidiş ile karşılaşılır. Aristoteles’e göre bu hareket zincirin bir başlatıcısı olmalıdır. Ancak, bu ilk hareket ettiricinin kendisi hareket etmiyor olmalıdır (*unmoved mover*).²⁵ Aksi takdirde, onu da hareket ettiren bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyar. Bu ilk hareket ettirici hareket etmez; başka bir nedene ihtiyaç duymaz. Bu, neden-sonuç zincirinin başlatıcısı, neden-sonuç dünyasının içerisine düşmez. Bu nedenle deterministik dünyanın dışındadır. Kendisi *nedensiz bir nedendir*.

Tanrı özgür eylemde bulunan, zaman-mekân ve neden-sonuç gibi doğaya atfedilen özelliklerin içerisinde eylemeyen, ötesinde, dışında, yani aşkın (*transcendent*) bir varlık olarak kabul edilir.²⁶ Bu söylenenler ışığında, Tanrı var olmak için herhangi bir nedene ihtiyaç duymaz. Eylemleri (veya hareketi) söz konusu olursa, onun eylemde bulunması için başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Tanrı’nın, dünyayı kendiliğinden ve özgürce yarattığı sonucuna ulaşılır.

²⁴ Descartes, “Meditations on First Philosophy”, 81-2.

²⁵ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalıcı: 2017, 154-55.

²⁶ Bu düşünce, Tanrı’nın zaman, mekân ve neden-sonuç zincirine düşmemesi gerektiğini savunurken bu özellikleri ile evreni de yaratmış olması gerektiği iddiası arasındaki uyumsuzluğu da çözmeye çalışır. Determinizm ve özgürlük uyumsuzluğu ile mutlak zaman ve mekân sorunu için bkz. Leibniz. Özellikle zaman sorunu için bkz. Boethius. Tanrının dünyaya aşkınlık sorunu için bkz. Plotinus.

Kant'ın, "Saf Aklın İdeali" bölümünde gösterdiğini iddia ettiği gibi, saf aklın üç *ideasından* biri olan Tanrı *ideası* teorik olarak kanıtlanamaz. Bu *ideal* – tüm varlıkların koşulu olan varlık kavramı – bir bilgi nesnesi olamaz.²⁷ Tanrının varlığını teorik olarak bilineceğini savunmak paradoksaldır.

Evren *İdeası*:

Evren *ideasının* sistematik bir analizini yapmak için aşağıdaki üç soruyu cevaplamaya çalışmak önemlidir.

- Evrenin kendisi ideal mi maddesel mi?
- Evrenin zamanda bir başı ve sonu var mı?
- Evrene dair bu soruların cevabı nasıl (akılla mı duyu organlarıyla mı) edinilir?

Metafizikçilerin cevaplamaya çalıştığı ikinci önemli soru evrenin doğasına ilişkindir. Evrenin doğasına dair görüşler de doğa ve *idea* arasındaki gerilim ile şekillenir. Parmenides ile başlayan, evrenin nesnel varlığının bir *yanılsama* olduğu, evrenin ancak akılla kavranabileceği iddiasından Platon da etkilenir. Platon'a göre gerçeklik aşkın varlıklar olan *idealardan* ibarettir. Doğal evren bu ideaların kopyası veya yansımasıdır. Öyleyse gerçeklik *ideal* olandır. Berkeley de insanlar da dahil tüm var olanların Tanrı'nın zihninin *idealaları* olduğu öne sürer.

Ancak, deterministik bir şekilde işleyen dünya, zamanda geriye doğru takip edilince sonsuz bir hareket ortaya çıkar. İşte bu noktada kimi düşünürler, bir yerde bu deterministik zincirin son bulması gerektiğini düşünür. Zorunlu ilişkinin dışında, zorunlu olmayan bir neden ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken zorunlu ilişkiden özgürlüğe, determinizmden kendiliğindenliğe bir kapı aralanmaya çalışılır. Neden-sonuç zinciri dışında olan ancak kendisi bir nedene bağlı olmayan bir ilk ilke (nedensiz neden veya özgürlük) bulunmak istenir.

Kant, "Saf Aklın Antinomisi" bölümünde ise dünyanın serisinin tümünün bir deneyim nesnesi olamayacağını gösterdiğini öne sürer. "Evrenin bir başı ya da bir sonu var mı?" sorusu, "evrenin tümü" zamansal olarak baştan sona deneyimde içerilemeyeceği için bir bilgi nesnesi olamaz. Başka bir deyişle, neden-sonuç zincirinin tümünün deneyim nesnesi olması olanaksızdır; bunu

²⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, A334/B392; Kant, *Prolegomena*, 84.

iddia etmek paradoksaldır. Evren, saf aklın bir *ideası* olarak düzenleyici işleve sahiptir.²⁸

Özne İdeası:

Özne ideasının sistematik bir analizini yapmak için aşağıdaki üç soruyu cevaplamaya çalışmak önemlidir.

- Zihin (ruh) maddeden ayrı mı?
- Özne, maddi nesnelere gibi zorunlu neden-sonuç zincirinde bir halka mı?
- Özne, özgür irade sahibi otonom bir varlık mı?

Ruhun yalnız bir töz olduğu nasıl bilinebilir? Descartes, meditasyon (iç gözlem) sonucu varlığından kesin olarak emin olduğu bir şeye ulaştığını iddia eder: kendi varlığı (*I*). “Düşünüyorum; o halde, varım” olarak formüle ettiği önermesinde, yalnız *Ben*'in var olduğunu ve bunun şüphesiz bir şekilde bilinebileceğini savunur.²⁹ Bahsettiği *ben*, bedenden bağımsız, maddesel olmayan, doğa ile ilgili hiçbir özellik taşımayan, “özü düşünce olan”³⁰, ölümsüz bir ruhtur. Meditasyonu yapanın, maddi olmayan kendi *ben*'inin varlığını bu şekilde kanıtlandığını iddia etmesi sorunludur. Kant, “Saf Aklın Paralogizmleri” başlığı altında düşüncenin öznesinin bedenden ayrı bir varoluşu olduğu ve bunun kanıtlanabileceği iddiasını eleştirir. Kant'a göre “yalnız bir varlığın kavramını olanaklı hiçbir deneyde duyuşal, dolayısıyla somut bir biçimde anlaşılır kılamayız”.³¹ Yalnız, ölümsüz ve özgür *ben* (*I*) aklın üç *ideasından* birisidir. Mantıksal bir özne olarak kabul edilebilir; ancak nesnel olarak kanıtlanamaz. Bu iddianın nedeni şudur: İç gözlem sonucu iç duylara erişilir. İç duyları bilmek için onları zamansal-mekansal olarak algılamak ve nedensellik kategorisi altında düzenlemek gerekir. Bu şekilde düzenlenen iç duylar artık bir deneyim nesnesine (*an appearance*) dönüşür. Bu nedenle, iç duyu içerikleri yalnız özne halini kaybeder.³² Kant buradan hareketle, özneyi kendi halinde bilmenin olanaklı olmadığını söyler. Ne kadar meditasyon yaparsak yapalım özne

²⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, A336/B393; Kant, *Prolegomena*, 84.

²⁹ Rene Descartes, *A Discourse on the Method*, çev. Ian Mclean, Oxford: Oxford University Press, 2006.

³⁰ Descartes, *A Discourse on the Method*, 29.

³¹ Kant, *Prolegomena*, 84.

³² Kant, *Critique of Pure Reason*, B68/69.

elimizden kayıp gider. Bildiğimiz şey en sonunda bize görünen haliyle öznedir; başka bir deyişle, iç duyumun nesnesidir (*an appearance*).

İnsanı neden-sonuç zincirinin ötesinde özgür bir varlık olarak konumlamak da onu zorunlu düzenin dışında otonom bir özne olarak kabul etmek de; son olarak, onun maddeden bağımsız bir ruh olarak bilinebileceğini söylemek de (teorik olarak) paradoksaldır.

Kant ve Sinirbilimin Ortak Yönü

Kant, empirizm ve rasyonalizmin arasında bir uzlaştırma yaparak bilginin deneyimlenen dünyanın verileri ve aklın saf kavramlarının (kategoriler) ortak çalışması sonucu ortaya çıkabileceğini iddia eder. Bilgi için aklın iki temel yetisine ihtiyaç duyulur: duyusallık (*sensibility*) ve anlama yetisi. Duyusallık, insan zihnine sunulmuş veriler (*intuition; görüş*) tarafından etkilenirken; anlama, yetisi saf kavramları (*categories*) ile bu veriler üzerinde bir işlem yapar. Dünya ile insan zihni arasındaki ilişkiyi Kant şu şekilde ifade eder: “İçerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görümler [intuitions] kördür”.³³ Özetle, Kant’a göre insan zihni fiziksel dünyayı olduğu gibi, yani kendi halinde (*in-itself*) bilemez. Zihnin aktif özelliği sayesinde duyu verileri üzerinde belirli işlemler yaparak ondan anlamlı birlik üretir; ancak, verilerin bu işlenmiş hali ile bilgi olanaklıdır. Dünyaya dair tüm bilgimiz, bu nedenle, bir temsil veya tasarım (*representation*) – Kant’ın kullandığı terim ile *phenomenon* – olmak durumundadır.

Felsefe tarihindeki doğa ve *idea* gerilimi 20. ve 21. yy.’da da varlığını hissettirmeye devam ediyor. Özellikle zihin felsefesi, bilincin doğası üzerine yaptığı çalışmalarda, beyin ve bilinç arasındaki ayrıma odaklanarak tartışmayı dış dünya çerçevesinden iç dünya çerçevesine çekip, konuya yeni bir perspektif sunar. Günümüzde sinirbilim de beyin ve sinir sisteminin yapısı ve işlevini anlamaya çalışırken dış dünya ve iç temsil arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya çalışıyor. Dar perspektiften değerlendirildiğinde, maddi dünyanın bir parçası olan beyin nasıl oluyor da bilinci ortaya çıkarıyor sorusu önem kazanır. Daha geniş bir perspektiften ise, gerçeklik dediğimiz şeyin, insan zihninden bağımsız olmayan; aksine, beyin (sinir sistemi) tarafından oluşturulan bir *temsiller ağı* olduğu iddiası ön plana çıkar.

³³ Kant, *Critique of Pure Reason*, A51/B75.

David Chalmers'ın ortaya koyduğu “bilincin zor problemi” (*hard problem of consciousness*) beyin durumlarının (*brain states*) nasıl olup da zihinsel durumlara (*mental states*) neden olduğunu sorgular.³⁴ Zor problem, fiziksel olan beyin ile fenomenal bilinç (öznel deneyim, *qualia* vb.) arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışırken, *idea* ve doğa arasındaki ayrım tekrar gün yüzüne çıkar. Söz konusu ayrım, “açıklama gediği” (*the explanatory gap*) ifadesinde de sorgulanan ayrımdır. İfade, basitçe bilincin nasıl olup da fiziksel olan beyin süreçlerine bağlı olabildiğini soruşturur. Levine tarafından ortaya atılan ifade öznel deneyimlerimizin, dayandıkları fiziksel süreçler ile aralarında psikofiziksel bağ eksikliği olduğunu göstermeye çalışır.³⁵ *İdea* başlığı altında sınıflayabileceğimiz öznel deneyimler, temsil, tasarım, fenomenal bilinç, *qualia* vb. diğer varlıklarla paylaşmadığımız ve dış dünyada bulunmayan özellikler gibidir. Öyleyse, *idea* ve doğa arasındaki ayrım nasıl kapatılabilir? Bu sorunun olumlu bir yanıtı varmış gibi görünmüyor.

34

Sinirbilim, bir anlamda, Kant'ın iddia ettiği gibi, gerçekliğin yalnızca algılanan ve deneyimlenen gerçeklik olduğunu, başka bir deyişle, gerçekliğin *idea* (temsil; tasarım) olduğunu söyler. Beynimizi “dünyayı nöral olarak temsil eden bir sistem gibi düşünebiliriz”.³⁶ Sinirbilim uzmanları beynin dışarıdaki dünyaya erişimi olmadığını, gerçeklik dediğimiz şeyin kafatasının içerisindeki yaklaşık 1.5 kg ağırlığındaki pembemsi, jölemsi kıvamlı ve kıvrımlı bir madde kütesinin içindeki nöral etkileşimlerden ibaret olduğunu düşünür. 1833'te Müller “doğrudan dış dünyanın değil, yalnızca sinir sisteminde yayılan sinyallerin farkında olduğumuz” iddiasını ortaya koymasına neden olan bir dizi deney yaptı.³⁷ “Gerçeklik algımız, ‘oralarda’ [dış dünya] olup bitenlerden çok, beynimizin içinde olup bitenlerle ilgilidir”.³⁸ Beden-zihin sorununu Crick ve Koch (1998) “bilincin nöral korelatları” (*Neural Correlates of consciousness* [NCC]) kavramını ortaya atarak çözmeye çalışırlar.³⁹ Buna göre, bilinçli bir durum (örn.

³⁴ David Chalmers, “Facing up to the Problem of Consciousness.” *Journal of Consciousness Studies*, no. 3 (1995): 201.

³⁵ Joseph Levine, “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap.” *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 64 (1983): 354–361.

³⁶ Saffet Murat Tura, *Zor Problem: Bilinç, Bilinç Nörobiyolojisinin Fenomenal Dünya Yorumu*, İstanbul: Metis Yayınları, 2021, 23.

³⁷ akt. David Eagleman, *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep Arık Tozar, İstanbul: Domingo, 2022, 15.

³⁸ Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 47. “Göze ışık tuttuğu, basınç uyguladığı ya da göz sinirlerini elektrikle uyardığında (...) benzer görsel duyumlar oluşuyordu.”

³⁹ Francis Crick & Christof Koch, “Towards a Neurobiological Theory of Consciousness.” *Seminars in the Neurosciences* no. 2 (1990): 263-275.

kırmızı deneyimi) beyindeki bazı nöron kümelerinin karşılık geldiği bir durumdur. Bu görüş zihin ve *ideaları* doğal olana (beyne) indirgeyerek açıklayan “indirgemeci materyalist” bir yaklaşımdır. Öte yandan, Crick’e göre gerçeklik duyu verilerinin beyindeki nöronlar tarafından işlenmesi sonucu oluşan bir nöral temsildir; gerçeklik beyin tarafından üretilmiş bir içsel modeldir.

Yorum yapma; gerçeği söyle, diye bir çıkış yapmak anlamlı görünmüyor. Beyin, bilme sürecinde duyu verilerini yorumlamaktan – ayırık çoklukları anlamlı bütünlükler olarak ilişkilendirmekten – başka bir şey yapmaz. Beyin dünyayı olduğu gibi değil “kendisine göre” olduğu gibi algılar.⁴⁰ “Gerçekliğin görebildiğimiz incecik dilimi, biyolojimizle sınırlanmıştır” (...) “Hiçbir canlı, nesnel gerçekliğin kendisini deneyimlemez (...).”⁴¹

Sonuç: Gerçekliğe Doğrudan Ulaşılamaz

Antik Yunan düşünce geleneği, duyulur güzelliğin ötesindeki akılsal güzelliğe, zihin için kesinlik sağlama ve ona sağlam bir zemin oluşturma nedeniyle, daha fazla önem veriyordu.⁴² Sürekli değişen, hareket halindeki duyulurun ele avuca sığmayan doğası, bilgi için gerekli olduğu düşünülen kesinlik, nesnellik, zorunluluk ve evrensellik gibi özellikleri sunmaktan uzaktır. Gerçeklik ve onun bilgisi değişmeyen bir doğaya, her şeye uygulanabilen özelliklere ihtiyaç duyar. Bu özelliklerin de duyulurun ardında olduğu varsayılır. Duyulurun ardına ilişkin sorgulamaların son bulması pek olanaklı görünmüyor. Metafizik, insan aklının “doğal bir yatkınlığının” ürünüdür.⁴³ Bu nedenle, “[d]ünyada her zaman (...) düşünen insanda metafizik olacaktır”.⁴⁴

Felsefe tarihinin başından beri, düşünürleri huzursuz eden; onların, arkalarına yaslanıp görünen (deneyimlenen) dünyanın gerçek olduğunu kabul etmelerine engel olan; görünenin “ötesinde” bir şeyler olması gerektiğini söyleyen; büyük ihtimalle de kendilerini “şarlatan” gibi hissetmelerine neden olan sezgi çok da yanlış çıkmış görünmüyor. Bugün modern sinirbilim, bildiğimizi iddia ettiğimiz her şeyin aslında sadece temsil (*representation*) olduğunu, bu şeylerin beynimizdeki elektrokimyasal veri toplamından başka bir

⁴⁰ David Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, çev. Zeynep Arık Tozar, İstanbul: Domingo, 2022, 40.

⁴¹ Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 71.

⁴² Poincaré, *Science and Method*, 24.

⁴³ Kant, *Prolegomena*, 117.

⁴⁴ Kant, *Prolegomena*, 122.

şey olmadığını söylüyor. Buna göre, fiziksel bir doğaya sahip olan dünyadan edinilen veriler (ışık, ses, koku vb.), beyin tarafından elektrokimyasal verilere dönüştürülür ve dünyanın bir resmi (temsili) oluşturulur. Bizim “bilgi” dediğimiz şey bu temsillerden ibaret. Öyleyse, gerçeklik, zihinden bağımsız fiziksel dünya ise, zihin temsilleri bu gerçeklikten radikal bir şekilde farklı. Beynimizin ürettiği bu temsilleri *idea* olarak alırsak, bugün yine *idea* ve doğa (düşünce-varlık; öznesne; ben-dünya vb.) arasındaki karşıtlık ile baş başa kalırız.

Kant’ın nelerin bilineceğine bir sınır çizmesine benzer bir şekilde, Wittgenstein, *Tractatus*’da düşünmeye, daha doğrusu “düşüncelerin dile getirilişine” bir sınır çizmek ister. Düşünmenin ötesine geçmeye çalışmanın paradoksal olduğunu Wittgenstein şöyle anlatır: “Düşünmeye sınır çizmek için bu sınırın iki yanını da düşünmemiz gerekirdi (yani düşünülmeyle elvermeyi düşünmemiz gerekirdi)”.⁴⁵ Sınırın ötesinde kalan, Wittgenstein için düpedüz saçma olacaktır.⁴⁶ Gerçeklik zihinden bağımsız bir şekilde kabul edildiği sürece, bu gerçekliğe doğrudan ulaşılabileceğini iddia etmek paradoksal olacaktır.

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 1921] 2016, 11.

⁴⁶ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 11.

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet. "Giriş", *Metafizik*, Aristoteles, 1-28. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Chalmers, David. "Facing up to the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, no. 3 (1995): 200-19
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Crick, Francis & Koch, Christof. "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness." *Seminars in the Neurosciences*, no.2 (1990): 263-275.
- Descartes, Rene. "Meditations on First Philosophy." In *Meditations on First Philosophy in Focus*, edited by Stanley Tweyman, 34-100. London & New York: Routledge, 1993.
- Descartes, Rene. *A Discourse on the Method*. Translated by Ian Mclean. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Eagleman, David. *Beyin: Senin Hikayen*. Çeviren Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo, 2022
- Eagleman, David. *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*. Çeviren Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo, 2022.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prolegomena*. (Çeviren Ioanna Kuçuradi & Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer & A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kolakowski, Leszek. *Metaphysical Horror*. Oxford: Basil Blackwell Inc, 1988.
- Levine, Joseph. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap." *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 64 (1983): 354-361.
- Loux, Michael J. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York & London: Routledge, 2006.

GERÇEKLİK PARADOKSU: GERÇEK ULAŞILAMAYACAK BİR YERDE
THE PARADOX OF REALITY: REALITY IS BEYOND REACH
Volkan ÇİFTECİ

Poincaré, Henri. *Science and Method*. Translated by Francis Maitland. London & New York: Thomas Nelson and Sons, 1914.

Russell, Bertrand. *Felsefe Sorunları*. Çeviren Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Ross, David, *Aristoteles*, çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı: 2017.

Tura, Saffet Murat. *Zor Problem: Bilinç, Bilinç Nörobiyolojisinin Fenomenal Dünya Yorumu*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2021.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, [1921] 2016.

PLATON'DA İDEA-DOĞA İLİŞKİSİNE "FARKLI" BİR BAKIŞ

Mehmet Eren GEDİKLİ*

ÖZ

Platon, sık sık deneysel bilimleri ihmal eden, Antik Yunan'da ve sonrasında empirik bilimlerin ilerlemesinin önünde engel oluşturan, matematiksel bilimlerin salt formal ve kuramsal yapısının dışında herhangi bir bilgiye ya da bilimsel görüşe değer vermeyen, duyulur gerçeklikten yalnızca doksa düzeyinde bilgiler çıkarılabileceğini düşünen, en iyi ihtimalle doğa hakkında akla en yakın ya da olası bir mitos geliştirmenin ötesine geçilemeyeceğini düşünen bir filozof olarak anılır. Makale bu bağlamda artık meşhûrât haline gelmiş, doğayı salt bir yanılsamadan, görünüşten ibaret gören ve bu sebeple duyulur şeylerden uzaklaşarak saf aklın, tefekkürün "emin sularına" doğru yelken açarak "ayrı" ve "aşkın" bir gerçeklik olarak ideaları temaşa etmeyi salık veren bir "öte-dünyacı filozof Platon" imajını sorgulatmayı hedef edinmiştir. Çünkü ifade edilen Platon "anlatısı" büyük oranda Platon'un belirli bir biçimde yorumlanmasının neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda makale, Platon'un "bilimci" yönünü vurgulayan Nettleship, Burnet, Natorp, Lutoslawski gibi yorumcuların Devlet diyalogunun "Bölünmüş Çizgi Analogisi" ve "Bilim Sınıflaması" gibi pasajları üzerine yorumlarına odaklanarak Platon'da idea-doğa ilişkisini farklı bir biçimde resmetmeyi ve böylece Platon'un bilimsel gelişmeyi engelleyen değil, tersine bilimsel düşünceyi teşvik eden bir filozof olduğunu göstermeyi hedefliyor.

Anahtar Sözcükler: Platon, Bölünmüş Çizgi Analogisi, İdea, Doğa, Bilim.

A "DIFFERENT" VIEW OF THE IDEA-NATURE RELATIONSHIP IN PLATO

ABSTRACT

Plato is often referred to as a philosopher who neglected the empirical sciences, who was an obstacle to the progress of the empirical sciences in Ancient Greece and afterwards, who did not value any knowledge or scientific opinion beyond the purely formal and theoretical structure of the mathematical sciences, who thought that only doctrinal knowledge could be deduced from sensible reality, who thought that at best one could not go beyond developing the most plausible or possible mythos about nature. In this context, the article aims to question the now well-known image of Plato as an "other-worldly philosopher" who sees nature as a mere illusion, an appearance, and who therefore recommends sailing away from sensible things towards the "safe zone" of pure reason and contemplation and experiencing ideas as a "separate" and "transcendent" reality. This is because the Platonic "narrative" is largely the result of a certain interpretation of Plato. In this direction, the article aims to paint the idea-nature relationship in Plato in a different way by focusing on the interpretations of commentators such as Nettleship, Burnet, Natorp, Lutoslawski, who emphasize Plato's "scientist" aspect, on passages such as "The Analogy of the Divided Line" and "The Classification of Science" in the "State" dialogue, and thus to show that Plato is a philosopher who encourages scientific thought rather than hindering scientific development.

Keywords: Plato, Divided Line Analogy, Idea, Nature, Science

* Dr., E-posta: erengedikli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6036-6683

Makalenin geliş tarihi: 05.07.2024
Makalenin kabul tarihi: 04.09.2024

Submission Date: 05 July 2024
Approval Date: 04 September 2024

Giriş

Makale, felsefe tarihinde ve tarihçiliğinde meşhûrât haline gelmiş, önyargı haline dönüşmüş duyulur şeyleri, doğayı salt bir yanılısamadan, görünüşten ibaret gören ve bu sebeple duyulur şeylerden uzaklaşarak saf aklın, tefekkürün "emin sularına" doğru yelken açarak "ayrı" ve "aşkın" bir gerçeklik olarak ideaları temaşa etmeyi salık veren bir "öte-dünyacı filozof Platon (M.Ö. 427-347)" imajını sorgulatmayı hedef edinmiştir. Çünkü ifade edilen Platon "anlatısı" büyük oranda Platon'un belirli bir biçimde yorumlanmasının neticesi olarak ortaya çıkmıştır.¹

Platon, sık sık deneysel bilimleri ihmal eden, Antik Yunan'da ve sonrasında empirik bilimlerin ilerlemesinin önünde engel oluşturan, ideaların ve matematiksel bilimlerin salt, formal ve kuramsal yapısının dışında herhangi bir bilimsel bilgiye ve görüşe değer vermeyen, duyulur gerçeklikten yalnızca doksa düzeyinde bilgiler çıkarılabileceğini düşünen, en iyi ihtimalle doğa hakkında (Timaios diyalogu²) akla en yakın ya da olası bir mitos geliştirmenin ötesine geçilemeyeceğini düşünen bir filozof olarak anılır.³

Platon'un doğa (duyulurlar) ve idea (düşünürlükler) arasında doğrudan bir ilişkinin kurulmasını imkânsız gördüğüne dair bu vb. yorumlar, temelde Platon'un idealara (matematiksel idealar dahil olmak üzere) "ayrı birer varoluş ya da tözsellik" yüklediği görüşünü merkeze koyarak iddialarını temellendirirler. İdealar ve matematiksel nesnelere değişmez ve hareketsiz oldukları için bu nesnelere oluş ve bozulma tabi olan diğer bir ifade ile değişim ve harekete tabi olan duyulur şeylerle ilişkili olması mümkün değildir. İdealar ve matematiksel nesnelere ayrı birer töz olarak "gökte bir yerlerde" mevcudiyetini korurken duyulur şeylerle aralarındaki ilişkiyi ise örneğin "Demiurgos" gibi ilahi bir varlığın müdahalesi sağlar. Böylece idea tarzı varoluş kipleri kendi saflıklarından, değişmezliklerinden bir şey kaybetmeden doğanın dolaylı nedeni haline gelir. Nitekim Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) idealar kuramına getirdiği eleştirilerden önemli bir tanesi de ideaların yapısal özelliklerinden dolayı aslında Platon'un

¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a Cilt:2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 323-325.

² Platon, Timaios, (çev. Furkan Akdemir), İstanbul: Say Yayınları, 2015, 38.

³ Lange, F. Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II (çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan)*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016, 66-78; Lloyd, G. E. R., *Eski Yunan'da Bilim Thales'ten Hristiyanlığın Doğuşuna (çev. Fatih Özeş)*, İstanbul: Say Yayınları, 2022, 106-112; Collingwood, R.G., *Doğa Tasarımı (çev. Kurtuluş Dinçer)*, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 68-71, 86-94.

öngördüğü duyulur şeylerin nedeni olma işlevini yerine getiremeyeceği ile ilgilidir. Dahası idealar, kendinde şeyler oldukları için onların bilgisini elde etmenin duyulur şeylerin ya da doğanın bilgisini elde etmede hiçbir işlevi ya da doğal şeyleri açıklama işlevi söz konusu olmayacaktır.⁴

Bu görüş çerçevesinde Platon için insanın gerçeğe ulaşabilmesi yalnızca saf düşünce ya da saf tefekkür yolu ile idea tarzı varlıklara ulaşarak ve duyusal tüm bilgilerden olabildiğince arınması ile mümkün hale gelir. İnsan ya da ruh önceki yaşamında tanıklık ettiği gerçekliği bu dünyaya geldiğinde unuttur ve duyulur dünyada karşı karşıya kaldığı bazı dışsal “tetikleyiciler” ile bu gerçeklikleri tekrar hatırlar ve idealar alemini de bu yolla keşfeder. Artık onun için bu safhadan sonra doğadan ödünç alınacak ya da ondan çıkarılacak hiçbir sonuç yoktur. Bu ise idea ve doğa arasındaki köprülerin tamamen yıkıldığı hatta tam bir bilgelik için yıkılması gerektiği metafiziksel ve epistemolojik bir görüşü Platon’un savunduğu anlamına gelir.⁵

Makale boyunca bu vb. görüşleri Platon yorumlarının merkezine koyan Platon yorumcuları ile örtük polemik yürütülecektir. Bu polemik, genel itibari ile klasik Platon yorumu olarak kabul edilmesi doğru olacak olan bu yorumlama biçiminin karşısına Platon’un “bilimci” yönünü daha baskın gören ve Platon’u bu perspektiften yorumlayan Nettleship, Burnet, Natorp gibi isimlerin yorumlarını getirmeye çalışarak sürdürülecektir. Bu sayede Platon’da idea-doğa ilişkisinin farklı bir perspektif ile nasıl ele alınabileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

Platon’un bilimselci yorumu olarak isimlendirilmesi mümkün olan bu yorumlama biçimine göre Platon’un entelektüel hayatı boyunca asıl amaçlarından biri, doğaya dair bilgimizi duyarlılığın öznel, keyfi, geliş-güzel verilerinden ayırmak, duyusal gerçekliğin yasal ve objektif yapısını ortaya çıkarmaktır. Kısaca “görünümleri” kurtarmaktır. Bu bağlamda Platon, doğayı ve doğal olguları “açıklamayı” mümkün kılan koşullar, yöntemler hakkında düşünmüş bir düşünürdür. İdealar kuramı, diyalektik, episteme gibi Platon denildiğinde ilk akla gelen kuram, yöntem ve kavramlar da özünde yalnızca bu açıklama amacı için geliştirilmiştir. Bu yorumcu grubuna göre yukarıda ifade edilen metafizikçi Platon yorumunun (böyle isimlendirmek belki de en doğrusu

⁴ Arslan, Ahmet, *Aristoteles Cilt:3*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 42-47, 126-130; Copleston, F., *Platon, Felsefe Tarihi Yunanistan ve Roma Cilt:1 Bölüm:B (çev. Aziz Yardımlı)*, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013, 47-53, 56-61.

⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a Cilt:2*, 321-322; Ross, Sir William David, *Plato's Theory of Ideas*, London: Oxford University Press, 1951, 58-68.

olacaktır) aksine Platon, bilimsel düşüncenin/düşünmenin önünde bir engel olmak şöyle dursun aksine onun gelişimi için ve ilerlemesi için gerekli ön-hazırlığın değerini ilk fark eden bunu da idealar ile doğa arasındaki bağı sürekli daha iyi ve sistematik bir hale getirmeye çalışarak göstermeye çalışmış bir düşünürdür. Öyle ki kısa ve sonuçsuz diyaloglar grubu olan Sokratik diyalogların ötesine geçerek kendi pozitif öğretisini ortaya koymaya başladığı andan itibaren Platon'un (örneğin, *Phaidon* diyalogundan itibaren) asıl meselelerinden birisi ve hatta teorik felsefesinin en temel problemi doğal gerçekliğin açıklanabilirliğidir. Tüm bu yorumcular için Platon, salt düşünce dünyasının zenginliğini keşfetme amacının çok ötesine geçmiş, idealar dünyasını Aristoteles'in⁶ ona atfettiği şekilde doğal gerçeklikten ayırmak şöyle dursun daima Parmenides (M.Ö. 515-460) merkezli Yunan Düşüncesi'ne musallat olmuş monist gözükken ancak özünde düalist evren kavrayışını aşmaya çalışmıştır. Bunu ise idealar ve doğa arasındaki ilişkiyi gerçek anlamda tesis etme yolu ile gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁷

42

Platon'un bilimselci yorumu, geleneksel yorumun Platon'da idea-doğa ilişkisini yanlış yorumladığı kadar matematik ve doğa ilişkisini de yanlış yorumladığını düşünür. Bu bağlamda klasik yorumun birçok temsilcisi ana hatları ile Platon'un; I) doğa ve matematik arasındaki ilişkiyi dikotomik bir tarzda ele aldığını iddia etmiş ve bu düşüncenin doğal bir uzantısı olarak II) matematiksel nesnelerin bilgileri aracılığıyla duyulur şeylerden ve doğadan "kopmanın" onu "aşmanın" mümkün olduğunu ve bu sayede ideaların bilgisine erişilebileceğini savunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu minvalde, Aristoteles'in de

⁶ Yukarıda sayılan isimlerin tümü Platon'un yanlış yorumlanmasının baş sorumlularından birisinin Aristoteles olduğunu düşünür. Bu durumu özetlemek için Burnet'ten bir alıntı yeterli olacaktır: "...Aristoteles'in eleştirdiği doktrini gerçekten anladığını göstermiyor. Bir matematikçi değil, bir biyolog olduğu ve günümüze kadar bu iki bakış açısını birbirinden ayıran bir duvar olduğu için, anlamamış olması pekâlâ mümkündür...Aristoteles'in kendinden önceki filozofların düşüncelerini eleştirmek isteyenler için çok gerekli olan tarih anlayışından tamamen yoksun olduğunu ve onun bu eksikliğini kendisinden önceki felsefeleri anlamamıza ciddi bir şekilde müdahale ettiğini unutmamalıyız. Makedonyalı genç bir İyonyalı'nın Akademi'de bulunan son derece gelişmiş matematik bilimini gerçekten anlaması beklenemezdi..." Burnet, John, *Platonism*, Berkeley: University of California Press, 1928,121-122.

⁷ Burnet, John, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, London: Macmillan and Co, 1928, 223-230, 349-350; Nettleship, Richard Lewis, *Lectures on the Republic of Plato*, London: Oxford University Press, 1922, 249-258, 289-284; Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism (Ed. & Trans. Vasilis Politis)*, Germany: Academia Verlag; Sankt Augustin 2004, 201-213; Lutoslawski Wincenty, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London: Longmans, Green, And Co. 1897, 295-310.

etkisi ile, oluş ve bozuluştan ibaret olan doğa ile ezeli-ebedi değişmez matematiksel doğrular ve gerçeklikler arasında herhangi bir ilişki kurulmasının her ikisinin farklı varlık tarzları olmaları nedeniyle a priori imkânsız olduğu görüşü Platon'a atfedilmiştir. Haliyle ideal bilim örneği olarak da yalnızca hipotetik-dedüktif ve formal sistemler -örneğin geometri gibi- olduğu Platon'a söylettirilmiştir.⁸ Ancak bilimselci yoruma göre Platon'a atfedilen bu görüş - makalede sorgulanacağı ve aksi birçok iddia ve yorumla destekleneceği gibi- doğru değildir. Bu nedenle matematik ve doğa arasındaki ilişki de sanıldığı kadar dikotomik de değildir. Aksine onlara göre Platon, günümüz "matematiksel fiziğinin" ilk fikir babalarından birisidir. Dolayısıyla onların nezdinde Platon, matematiksel ideaların "doğal işlevini" ilk fark eden böylece hem doğayı duysal verinin ötesinde "fizik bilimi" aracılığıyla görme yoluna gitmiş hem de duyulur nesnelerin bireysel, özel, değişken durumlarının ve özelliklerinin ötesinde bir doğa bilgisinin mümkünüğünü göstermeye çalışmış bir düşünürdür.⁹

O halde makalenin temel amacı yalnızca Platon'u tüm bilimsel gelişmelerin önünde bir engel, doğayı ihmal etmiş en azından küçümsemiş ve tüm gerçekliği ötelede bir yerlerde aradığına dair yaygın kanının sorgulanabilir olduğunu onun önemli yorumcularından örnekler ile göstermek, böylece geleneksel yorumların idea ve doğa arasında varsaydığı gerilimli ilişki tezine dair yorumların ve kanaatlerin sorgulanabilir olduğunu ve hatta olması gerektiğini göstermektir. Bu bağlamda makale kendini, Platon'un aşkın gerçekliği kanıtlamayı kendisine merkezi amaç edindiğine dair intibayı bırakan orta dönem diyaloglarından *Devlet* diyalogunun önemli pasajlarından ikisi olan "Bölünmüş Çizgi Analjisi"nin (509d - 511e) yer aldığı ve filozofun eğitiminde yer alması gereken "Bilim Sınıflaması"nın (522c - 534a) yer aldığı pasajlarla sınırlı tutacaktır. Bu pasajların seçimi keyfi olmaktan ziyade çoğu yorumcu tarafından Platon'un arkitektoniğini ve/ya felsefesinin bir tür özeti olarak kabul edilen pasajlar olmaları ve Platon felsefesinin nihai amacı olan "İyi İdeasına" giden yolun epistemik ve bilimsel aşamalarını içermesi nedeniyledir.¹⁰ Böylece Platoncu metafiziğin temel metinleri/pasajları olarak kabul edilen pasajların bile

⁸ Arslan, *Aristoteles Cilt:3*, 42-47, 126-130.

⁹ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 223-230, 349-350; Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 249-258, 289-284; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 201-213; Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 295-310.

¹⁰ Cevizci, Ahmet, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1992, 134-138.

esasında genel intibanın aksine özünde ne kadar "bilimsel" amaçlar için kaleme alınmış olabileceği de gösterilmeye çalışılacaktır.¹¹

1. "Bölünmüş Çizgi Analojisi" Bağlamında İdea-Doğa İlişkisi:

Devlet diyalogunun altıncı kitabının sonunda Platon, iyi ideasına ulaşmak için gerekli olan bilgi, varlık ve zihin durumlarını içeren bir analogi sunar. Bu analogi dörde bölünmüş bir çizgi hayal edilmesini ister, bu çizginin iki ana bölümünü bilgi türü bakımından episteme (en iyi tercümesi ile bilimsel bilgi) ve doksa (sanı) ardından bu iki ana bölümün tekrar bölünmesi ile ikişer alt bölüm episteme alanı için "dianoia (anlama yetisi)" ve "noesis (akli sezgi)" zihin halleri, doksa alanı için ise "pistis (inanç)" ve "eikasias (bulanık görüntü alma)"dan oluşan dördü bir bölümlere ortaya çıkar.¹²

Makalenin kapsamını aşacağı için burada yalnızca idea-doğa ilişkisinin kuruluşu ile ilgili ana noktalara değinmekle yetinilecektir. Bu doğrultuda büyük çoğunluğunu Platon'un düalist metafizik görüşe sahip olduğunu ileri süren yorumcuların oluşturduğu grubun yorumuna göre Platon, burada düalist metafiziğine uygun olarak episteme ve doksa bilgi türü ayrımını ortaya atmıştır. Böylece kuşkusuz episteme, "idealar"la ilgili iken doksa ya da sanılar da "duyulur şeylerle" ilgili bilgi türüdür. Bu yorumun doğal bir sonucu olarak idealar ile doğa arasında aşılmaz bir bariyer söz konusudur. Bu bariyer yalnızca ontolojik değil

¹¹ Burada ilgili pasajların tercih edilmesinin nedeninin yanı sıra şu hususa da işaret edilmesi önemlidir. İfade edilen yorumcular için ve dahi tüm Platon yorumcuları için Timaios diyalogu hâlihazırda Platon'un doğa bilimlerini ele aldığı bir diyalogdur. Bu nedenle ilk bakışta çalışmada bu diyalogun da yer alması elzem gibi durmaktadır. Ancak belirtilen yorumcuları farklı kılan husus Timaios diyalogu üzerinden ortaya çıkmamaktadır. Aksine ifade edilen Platon yorumcuları için Platon'un teorik felsefesi empirik doğa bilimlerini de temellendiren "genel bir doğa bilgisi" ile ilgilidir ve bu alan Timaios diyalogu gibi son dönem diyaloglarından çok önce Platon'un ana problem alanıdır. Diğer bir ifade ile bu yorumcular için Timaios diyalogunda örneklendirilen doğa bilimleri Platon'da doğa epistemolojisi ya da doğa felsefesinin bir alt dalı olarak işlev görür. Dolayısıyla Timaios gibi doğa bilimlerini merkeze alan bir diyalog ifade edilen yorumcular için idea-doğa ilişkisi bakımından tali, idea-doğa bilimleri ilişkisi bakımından ise aslidir. Çalışma ağırlıklı olarak ilk konu üzerine eğilecektir ancak ilk konunun bazı örneklemelerini içermesi bakımından ikinci konuya da Timaios diyalogu ile ilişkilendirilmeksizin geçişler söz konusu olacaktır. Timaios merkezli Platon ve empirik doğa bilimleri arasındaki pozitif ilişki için bkz.: Cevizci, Ahmet, *Platon (Fikir Mimarları Dizisi-30 Yaz. & Yay. Haz. Ahmet Cevizci)*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, 63-87; Salgar, Ercan, "Platon ve Doğa Bilimleri" içinde *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji Dergisi* (Yıl: 2023, Sayı: 41); ¹² Cevizci, *Platon*, 88-90; Platon, *Toplu Diyaloglar I (çev. Hüseyin Demirhan)*, Ankara: Eos Yayınevi, 2007, 610-612.

aynı zamanda bu ontolojiye bağlı olarak ortaya çıktığı düşünülen bilgi türleri nedeniyle epistemolojiktir. Dolayısıyla bu yorumlama biçimi nedeniyle idea ve doğa ilişkisi bölünmüş çizgi analogisi çerçevesinde neredeyse imkânsız hale gelecek ya da en iyi ihtimalle şeylerin pay alma ilişkisi nedeniyle ideaların birer kopyası, benzeri olmaları bakımından asıl-kopya ilişkisinden öteye geçemeyecektir.¹³

Platon'un düalist bir metafiziğe sahip olmadığı görüşünde olan yorumculara göre ise ifade edilen düşüncenin aksine Platon, doğanın epistemasi olabileceği görüşünü ileri sürmüş ve dahası doksa alanına ait olduğu ileri sürülen tüm bilgilerin (pistis ve eikasia) esasında doğanın yalnızca "görünür", "hissedilir" bilme tarzına ya da zihin durumuna (pathos) ait olan fenomenal tarafı ile ilgili olduğunu kabul etmişlerdir. Diğer bir ifade ile bu yorumculara göre Platon, doğanın sadece belirli bir "görme" biçimi ile görülmesini doksa kabul etmiş ve doğanın episteme çerçevesinde de "görülebileceğini" ileri sürmüştür. Öyle ki bu durum, Platon söz konusu olduğunda tamamıyla bir episteme alanı olarak görülmesi gereken matematik nesnelere dair bilgilerde bile geçerlidir. Üçgen, bir yönü ile doksa alanına ve pistis zihin durumuna ait iken farklı bir zihin durumu ile (dianoia) ele alındığında episteme haline gelmektedir. Bu anlayış çerçevesinde ifade edilen yorumlama biçimine göre idealar ve doğa karşıt "saflarda" olmak şöyle dursun idealar yalnızca doğanın objektif kavranılabilmesi, bilinebilmesi için Platon tarafından ortaya atılmış birer bilgi nesnesi ya da noetonlardır. Dolayısıyla episteme alanına giren daha doğru bir ifade ile epistemik bilgiye neden olan dianoia ve noesis zihin durumları doğayı ve tüm gerçekliği objektif bir bilgi sistemine kavuşturmak için bürünülmesi gereken bir zihin durumundan ibarettir. Bu zihin durumunun karşılık geldiği bilgi tarzı episteme ve bu zihin durumunun nesnesi ya da konusu ise objektif bilgilerin tamamı olarak epistemolojik ve bilimsel yasaların birer toplamı olan noetonlar, düşünce nesnelere ya da idealardır.¹⁴

Bu doğrultuda Platon'un bilimselci yorumu, çizgi analogisinin Platon tarafından süreklilik arz edecek şekilde ontolojik birlik temelinde tasarlandığını ileri sürmüştür. Daha açık bir ifade ile bu yorumu farklı kılan husus ve idea-doğa

¹³ Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 58-68; Cevizci, *Platon*, 96-99; Guthrie, William Keith Chambers, *Yunan Felsefesi Tarihi IV Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem (çev. Ahmet Ergenç)*, İstanbul: Kabalıcı Yay., 2021, 480-484.

¹⁴ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 243-258; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 201-213.

ilişkinde farklı bir bakış açısı getirmelerini sağlayan temel görüş, bölünmüş çizgi analogisinden düalist bir metafizik çıkarmak isteyen yorumcuların aksine bölünmüş çizgi analogisinin tek bir gerçekliğin farklı düşünsel ve/ya zihinsel ve epistemik seviyeler göstermekten başka bir işlevi olmadığını savunmalarıdır. Kuşkusuz bu bağlamda bölünmüş çizgi analogisinde ayrı birer bilgi sahası gibi görülen alanların esasında yukarıdan başlayarak aşağıya doğru bilginin temellendirilmesi bakımından bir süreklilik arz ettiği vurgulanmak istenmektedir. Böylece Platon'da idea-doğa ilişkisinin bütüncül bir epistemik perspektif ile çözüme kavuşturulduğu iddia edildiği gibi Platon'un ideal teorisini doğayı temellendirmek, açıklamak, doğal fenomenleri yasal bir düzen içinde kavramak için geliştirdiği de ileri sürülmüştür.¹⁵

Bilimselci yorumun bölünmüş çizgi analogisine dair yorumlarının temel iddiaları ise şu şekilde özetlenebilir:

I) Bölünmüş çizgi analogisi Platon'un bilgi aşamaları teorisidir ve insan zihninin mükemmel bilgiye ulaşmak için geçirdiği aşamaları ve dünyanın zihne sunduğu farklı görünüşleri açıklar. Çizginin dört bölümünün temsil ettiği ölçek bir aydınlık ölçeğidir -bilginin açık ve seçikliği ya da berraklığı ile ilgili- ve üst bilgi türünün aşağıdaki bilgi türünü temellendirip temellendiremeyeceği kriterine göre ortaya atılmış bir analogidir.

II) Zihnin farklı aşamalarda kavradığı nesnelere, düşünce nesnelere olmaları bakımından bir ayrıma tabi olduğunu ya da dünyanın farklı görünüşlerini temsil ettiğini unutmamak önemlidir. Aynı nesne, farklı insanlar tarafından farklı şekillerde anlaşılabilir. Bilgi edinme süreci, şeylerin en yüzeysel görünümünden en derin görünümüne doğru bir ilerlemedir.

III) Her aşamada, zihin bir önceki aşamaya göre daha fazla şey algılar. Somut bir nesne, onun yansımasından veya görüntüsünden daha fazlasını içerir. Bilim (diyalektik), dünyadaki somut nesnelere nihai gerçek olmadığını, gerçek bilginin nesnesinin bu somut nesnelere ilkeler ve kalıcı yasalar olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle bilim, günlük görünüşleri, gündelik deneyimi aşarak bize dünyanın daha derin bir anlayışını sunar.¹⁶

¹⁵ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 238-242; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 189-191.

¹⁶ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 238-258; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 191-213; Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 223-230.

...Çünkü aynı nesne dediğimiz şey, farklı insanlar için çok farklı yönlerde sahiptir; örneğin, botanikçi ve botanik bilmeyen kişi, gözlerinin gittiği yere kadar aynı çiçeği görebilir, ancak onu tamamen farklı şekillerde anlarlar; birincisi için bu, tüm botanik yasalarının görüntüsüdür. Bunlar yüzeysellik ve derinlik dereceleri kadar müphemlik ve aydınlık dereceleri bakımından da farklılık gösterirler....Gerçek somut nesnede, onun sadece bir yansıması ya da resminde olduğundan daha fazlası vardır; ve bilim gelip de dünyadaki varlıklar olarak adlandırdığımız bu somut nesnelere nihai gerçek olmadığını, gerçekten bilinmeye değer olanın onların içerdiği ilkeler olduğunu, belirli bir bitki ya da hayvanın değil, tüm bu tür şeylerde görünen kalıcı ve tekdüze doğanın gerçek bilginin nesnesi olduğunu söylediğinde, o zaman bilim, gerçek dünyayı geride bırakıyor gibi görünse de, bize şeylerin sıradan görünümünün bize söylediğinden daha fazlasını söyler.¹⁷

Şimdi bu genel perspektiften sonra bu yorumlama tarzının önemli temsilcilerinin yorumlarını kılavuz olarak bölümümüz çizgi analojisi çerçevesinde Platon'un idea-doğa ilişkisini nasıl kurduğunun detaylarına geçilebilir. Ancak hemen belirtmelidir ki makale kapsamında idea-doğa ilişkisini ortaya çıkaracak yorumlara yer verilmekle yetinilecek, her bir alanın detaylarına inilmeyecektir.

Platon'a göre, dünyanın en yüzeysel görünümü, gerçeklik hakkında en az bilgi edindiğimiz zihin durumu ya da hali (pathos) "eikasia" olarak adlandırılır ve etimolojik olarak iki anlamı vardır: I) Tahmin; belirsiz bir inanç, genellikle görünüme veya yüzeye dayalıdır, II) İmge (Hayal) Algısı ya da imgesel algılama; nesnelere yalnızca imgeler olarak algılayan zihin durumu. Eikasia zihin durumu, belirsiz ve kesinlikten yoksun, imgeler ve yüzeysel görünüşlerle sınırlı iken nesnesi (düşünce nesnesi olarak) "imgeler", "gölgeler" veya "yansımalar" gibi yüzeysel ve belirsiz nitelikteki subjektif algılamamızdır.¹⁸

Eikasia bir tahmin, bir imgeden ibarettir, bir sonraki aşama olan pistis, eikasia ile "kesinlik", "netlik", "zamansal ve mekânsal süreklilik" gibi kriterler açısından karşıt olarak adlandırılır. Pistis, duyuşal bakımdan kesinlik hissidir. İnsanlar bir şeylere doğrudan temas ettiğinde, bu şeyler hakkında yalnızca

¹⁷ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 239-240.

¹⁸ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 241-246; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 193-194.

başkaları aracılığıyla bildiklerinden çok daha kesinlik hissederler. Pistis, yaşamın gerçek somut unsurları olarak adlandırdığımız şeyleri bildiğimiz zihinsel durumdur, her bir duyunun özel tanıklığının, şahitliğinin mümkün olduğu, çoğu kez birbirlerini desteleyebileceği, her bir bireyin doğrudan kendi duyuşal sezgisine konu olan diğer bir ifade ile aracısız bir duyu verisine ait olan bir zihin durumudur. Platon için bu tarz somut nesnelere tek gerçeklik olmasa bile onlar hakkında duyuşal kesinlik bağlamında ve subjektif olarak "imgelere" nazaran daha "sağlam bir kesinlik" hissederiz. Ancak bu kesinlik hissi gerek farklı bireysel tecrübelerimiz ile gerekse diğer bireysel varlıkların tecrübeleri ile karşılaştırıldığında ve hissedilen nesnenin değişimi, dönüşümü, oluş ve bozuluşu ile azalmaktadır.¹⁹

Özel olarak "doğru sanı", belirli ilkelere dayanan, deneyimlerimizin çoğuna uygun bir zihin durumudur. Ancak bu zihin durumunun yetersiz ya da nihai epistemik kesinlikten uzak olmasını sağlayan tarafı, belirli zaman ve mekân aralığındaki deneyimlerimize, deneyim nesnelere bağlı olması ve bu nesnelere özelliklerinin değişken ya da karakterlerinin sabit olmaması, çevresel faktörlere göre değişebilmesidir. Bu ise bu tarz bir zihin durumuna olan güvenimizi sarsmaktadır. O halde aynı zihin bu kez şu soruları sormaya yönelir: I) Eğer adalet, güzellik, eşitlik veya ağırlık gibi kavramlar farklı durumlarda bu kadar değişiyorsa, gerçekte ne olabilirler? II) Değişen ve çeşitlilik içeren "dünya"nın altında yatan bir birlik var mıdır? Bu sorular zihni, Platon'un "idealar" olarak adlandırdığı, değişen şeylerin temelini oluşturan ilkeleri veya yasaları aramaya iter.²⁰

Platon, bunu yapmaya başladığımızı söylediği zihinsel gelişim aşamasına dianoia adını verir. Bu aşamada, kişi duyuşal algılardan ziyade kavramlarla ilgilenir. Platon, dianoianın iki özelliğini belirtir: I) Duyumsanabilir şeylerle ilgilenir ve ilintilidir, ancak bunları duyumsanmayan bir şeyin "sembolik" ifadesi olarak kullanır; II) hipotezlerden veya postulatlardan yola çıkarak akıl yürütme yapar. Platon, dianoia'nın örnekleri olarak aritmetik ve geometriyi verir. Ancak Nettleship gibi Platon'un bilimselci yorumcuları, Platon'un dianoia bilme tarzının örnekleri olarak aritmetik ve geometriyi seçmesinin nedeninin dönemseldiğini ileri sürerler. Şöyle ki Platon'un elinde

¹⁹ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 247-250; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 194-196.

²⁰ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 247-250; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 194-196.

hipotezler temelinde sistematik ve tutarlı bir bilgi türü olarak yalnızca ifade edilen bilim dalları mevcuttu. Bu sebeple dianoia bilme tarzının karşılığı olarak yalnızca bu iki bilimi tercih etmekten başka şansı yoktu. Dolayısıyla Platon için aslında tüm hipotez temelli sistematik hale gelmiş bilimler ya da bilgiler dianoia alanına girmektedir. Örneğin; doğanın duyumsanan tarafı pistis zihin durumuna ait iken aynı doğanın matematiksel fizik ile kavranan, yasal hale getirilen, akledilir hale getirilen ya da getirilmiş tarafı kesinlikle dianoia zihin durumuna aittir ya da A. E. Taylor'ın verdiği örnekle modern evrimsel biyoloji adaptasyon hipotezi aracılığıyla tüm biyolojik gerçekliği açıkladığı için dianoia zihin durumuna sokulmalıdır.²¹

Dianoia zihin durumunun ya da onun karşılık geldiği düşünce nesnesi olarak referansta bulunduğu bilimlerin sembolik doğası söz konusudur. Bilimler özünde yalnızca deneyimlediğimiz nesnelere semboller olarak kullanır. Diğer bir ifade ile dünyadaki duyusal şeyleri, daha soyut kavramların temsilleri olarak görürler. Örneğin, bir botanikçi belirli bir bitki türünü temele alarak bitki kavramına ya da ideasına ulaşmaz, onu bitki ideasına ulaştıran ve onun için önemli olan genel olarak her bitkinin soyut özelliklerini anlamaktır ya da eğer belirli bir bitki türünü inceliyor ise o bitki türünü diğer bitki türünden ayıran özellikleri anlamaya, soyutlamaya çalışır. Diaonia bilme tarzı bu nedenle pistis bilme tarzından farklı olarak nesnesini öncelikle soyutlamak zorundadır. Çünkü bilim adamları, inceledikleri nesnelere birçok özelliğini göz ardı ederek belirli yönlerine odaklanırlar. Örneğin, bir geometriçi bir üçgenin boyutları, rengi veya malzemesiyle ilgilenmez. Onun ilgilendiği şey, üçgenin kenarları ve açıları arasındaki soyut ilişkilerdir.²²

İşte tam bu noktada dianoia bilme tarzı ile pistis bilme tarzının karşılık geldiği düşünce nesnelere arasındaki fark netleşir. "Görünür üçgen" terimi, duyularımızla algıladığımız üçgeni ifade ederek pistis bilme tarzının düşünce nesnesi iken, "akledilir üçgen" geometri biliminin incelediği soyut kavrama tekabül eden bir düşünce nesnesidir. Bu ayrım Platon'da akledilir ve duyulur üçgenler olmak üzere iki ayrı üçgen sınıfı olduğu anlamına gelmez. Daha açık bir ifade ile Platon için bu iki üçgenin farklı şeyler ya da farklı tözselliğe sahip varoluş

²¹ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 249-255; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 194-197; Taylor, A. E., *Plato The Man and His Work*, London: Methuen & Co. Ltd. 1955, 293.

²² Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 249-255; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 194-197.

tarzları olduğu düşünülmemelidir, ayrımın sadece aynı kavramın farklı yönlerini temsil ettiği fark edilmelidir. Duyulur üçgen ya da üçgenler hem tür bakımından ikiz kenar üçgen, dar açılı üçgen, eş kenar üçgen vb. gibi üçgen türlerinin özelliklerini barındırabileceği gibi aynı zamanda bireyselleşmesi ve somutlaşması neticesinde kazandığı boyutu, rengi, ağırlığı vb. gibi onu o yapan özüne ait niteliklerden ayrı kendine özgü bireysel özelliklere de sahiptir. Akledilir üçgen ise tüm bu özelliklerin ve türlerinde ayrılmış bir biçimde üçgen olmağın neligini ifade eder. Geometriciler, bu ek özellikleri genellikle hesaba katmazlar veya sadece sembolik olarak görürler. Böylece bilimin nesnelere hiçbir tekilde somutlaşmayan (örneğin; prototip üçgen budur denilerek gösterilemeyen) salt sembolik düzlemde kalan ama gerçeklik bakımından oluş ve bozuluşa sahip nesnelere çok daha gerçek olan daha doğru bir ifade ile nesnelligi ve geçerliliği olan bilgi nesnelere aittir.²³

Bilimin akla dayalı doğası tam olarak buradan gelir. Bilimlerin incelenmesi bizi duyularımızı terk etmeye ve aklımıza güvenmeye zorlar. Bilimsel araştırma, duyularımızı ve onlarla ilişkili çağrışımları bir kenara bırakarak nesnelere "akılsal" bir şekilde bakmayı gerektirir. Yani, belirli bir yasa veya ilkeyi anlamaya odaklanmalı ve diğer her şeyi göz ardı etmeliyiz. Bilimin sıradan, olağan ya da gündelik deneyimden farklılığı da bu yönü ile ortaya çıkar. Dianoia zihin hali ya da bilimsel bakış, ilk etapta sıradan çağrışımlarımızı bozar ve onun inceleme nesnesi sıradan deneyimlerimizden daha az gerçekmiş gibi görünebilir ancak epistemik bakımdan nesnelligi ve geçerliliği söz konusu olduğunda gündelik deneyimlerden çok daha gerçek bir zihin durumu ile karşı karşıya kalındığı görülecektir.²⁴

Platon'a göre dianoia, hipotezlerden yola çıkarak ilerler ancak güncel olarak kullanılan hipotez kavramının içeriği ile Platon'un kullandığı anlam arasında farklılıklar söz konusudur. Güncel anlamı ile hipotez özellikle empirik bilimlerdeki kullanımı ile geçici olarak doğru kabul edilen, gerçeklerle uyuşmadığı takdirde terk edilebilecek bir varsayım anlamına gelmektedir. Ancak Platon için hipotez kavramı bundan farklıdır. Platon'un hipotez tanımı, aslında daha yüksek bir "gerçeğe", "ilkeye", "yasaya" dayanan ya da onda temellenen, temellendirilmesi gereken, ancak kendi başına da daha doğru bir ifade ile kendi "bilgi sahası" açısından da nihai ve birincil olarak kabul edilen bir hakikati ifade

²³ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 249-255; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 194-197

²⁴ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 223-230, 349-350

eder. Bu hakikatin mutlak doğruluğundan ya da yanlışlanabilmesinden sözü edilebilmesi ancak daha üst bir hipotezin varlığına bağlı olsa bile burada asıl olan bu hipotezin ilgili bilimin kendi içinde geçerliliğidir. Dolayısıyla Platon'un hipotez anlayışıyla bizim hipotez anlayışımızın ortak noktası, her iki durumda da "hipotezin" koşullu ve bağımlı olmasıdır. Ancak Platon'un "hipotezleri" geçici teoriler değil, tüm bilimlerin temelini oluşturan bilimsel gerçeklerdir.²⁵

Platon'un sıklıkla bilim prototipi olarak aldığı bilim dalları güncel olarak formal bilimler olarak ifade edilebilecek olan aritmetik ve geometridir. Geometri nokta, doğru, düzlem gibi varsayımlara ya da hipotezlere dayanırken aritmetik tek ve çift sayıların varlığına ya da bölünemez bir birim olarak monadın ya da 1'in varlığına dayanır ya da bunları hipotez olarak alır. Aritmetikçi ya da geometrici bunun hesabını vermek zorunda olmadığı gibi sayının ya da kesikli niceliğin varlığını ve boyutlu büyüklüğün varlığını, geometrik uzayın varlığını inkar ederse, aritmetik ve geometri çalışma olasılığını ortadan kaldırır ancak örneğin sayı bir başlangıç noktası (arkhe) olarak kabul edildiğinde ya da hipotez/varsayım olarak kabul edildiğinde, aritmetikçi onunla bağlantılı ve tutarlı bir şekilde akıl yürütür ve istediği herhangi bir özel aritmetik gerçeği böylece keşfeder. Aynı şekilde fizikçi madde ve hareket kavramlarıyla, biyolog yaşamla, ekonomist parayla, ahlakçı ahlakla başlar. Bunlar, en temel biçimleri ve niteliklerinden birkaçıyla birlikte, kendileriyle ilgilenen bilimlerin hipotezleridir ve her bilimin benzer şekilde kendi hipotezleri vardır.²⁶

Platon'un "hipotez" terimini kullanması, bu kavramların geçerliliklerinin başka gerçeklere bağlı olduğunu ima eder. Bunlar doğru olmadıkları için hipotez değildir, bunlar hipotezdir çünkü eğer şeyleri tamamen ve oldukları gibi görebilseydik, varlığın tek bir bütün (kozmos) olduğunu ve bu bütünün içinde çeşitli biçimlerin veya türlerin birbirine bağlı olduğunu görmemiz gerekirdi. Ancak aritmetikçi ve geometrici, kendi varlık biçimlerini tamamen bağımsız gibi ele alır ve onları açıklamadan varsayarlar. Bu varsayımlar, varlıkların birbirine bağlı bir bütünün unsurları olarak gösterilmesini (görülebilmesini) bekler.²⁷

²⁵ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 254-258; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 196-201.

²⁶ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 254-258; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 196-201.

²⁷ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 254-258; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 196-201.

Bu nedenle, başlangıç noktalarının varsayımsal olması ve gerçek veya tam bağlantıları içinde görülmemesi, "dianoia"nın bir eksikliğidir; çünkü bilimin idealinde mükemmel bağlantı ve mükemmel açıklama aranır. Bu ideal, bilgi talep ettiğimiz sürece tatmin olmaz. Neden diye sorabildiğiniz sürece, bilgi ideali istenen, yeterli "doygunluğa" erişemez. Neden diye sormak, bunun neye bağlı olduğunu sormakla aynı şeydir. Mükemmel bilgi, her şeyi koşulsuz bir ilkeye bağlı olarak görmek anlamına gelir. İnsan zihni böyle bir ilkeye bu aşamada asla ulaşamaz, ancak her zaman onu arar ve bu arayışta geride kaldığı sürece bilgi ideali için yeni bir aşama ya da "bakış" gereklidir. Bu bakış, aklın ya da zihin durumunun son aşaması olan "noesis"tir ve noesis "episteme"ye (gerçek bilgiye) giden yolu işaret eder.²⁸

Platon'da idea-doğa ilişkisinin doğru anlaşılabilmesi için dianoia alanı kadar ve belki de yanlış anlamaların daha fazla önüne geçilebilmesi için asıl üzerinde durulması gereken konu "noesis"ın, "episteme"nin ve bu zihin durumu ve bilgi türünün yöntemi ve aynı zamanda bilimi olan "diyalektiğin" gerçek anlamıdır. Çünkü aşkın, deneyimden tamamen bağımsız, kendinde gerçeklikler olarak idealara ve onların bilgisine erişildiği düşünülen böylece girişte ifade edilen Platon'un metafizik yorumunun asıl vurgusu bu alana ilişkindir. Bu doğrultuda Platon'un metafizik yorumu için noesis zihin hali aşkın, kendinde gerçeklik olarak ideaların dolaysız sezgisi anlamına gelir. Bu doğal fenomenlerin tamamen göz ardı edilmesini gerektiren bir alandır ve Platon'u metafizik bir filozof yapan da budur. Bilimselci yorumculara göre ise tam aksine bu zihinsel halin (akli sezginin) Platon tarafından kendi epistemik mimarisinin en yüksek aşamasına koyulmasının sebebi (akli sezginin), idealar ile doğa ilişkisinin tüm bütünselliği, bağıntısallığı, temellendirilmişliği, hiyerarşisi ile görülebilmesi içindir.²⁹

Platon'un tanımladığı şekliyle bu, saf bir idealdir; onu gerçekleştirmek insan aklının kapsamı dahilinde değildir. Ancak bu, onun neyi amaçlamamız gerektiğine ve bilginin neye yöneldiğine dair fikrini ifade eder. Bize, ilk olarak, içinde hiçbir duyu unsuru bulunmayan mükemmel bir zekâ durumunu içerdiğini söyler. İkinci olarak, hipotezlerin yokluğunu içerir; özel bilimlerin çeşitli ilkeleri hipotezler olarak değil, gerçekte oldukları gibi görülecektir, hepsi doğal olarak

²⁸ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 248-258; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 196-201.

²⁹ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 254-258, 277-289; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 196-201, 211-213.

dünyanın bir akıl dünyası olduğu gerçeğinden kaynaklanır; her biri bir üsttekine bir adımdır ve sonuçta hepsinin bağlı olduğu koşulsuz ilkeye götürür.³⁰

Mükemmel ya da kusursuz, saf zekâ ya da akıl durumundan Platon'un duyu algısını tamamen dışlamasının sebebi işte tam olarak burada netleşir. Her bir bilimsel hipotez git gide tüm duyuların "yasal" olan kısımlarını zaten içerecektir. Dolayısıyla daha alt kategoride bir hipotezden daha yukarıya doğru çıktıkça duyuusal bilginin verilerine ihtiyaç ortadan kalkacak ideadan ideaya akılsal çıkarımlar yapılmaya çalışılacaktır. Örnek olarak, bir geometrici tarafından dikkate alınan ve onun tarafından bir sembol olarak kullanılan herhangi bir nesneyi, örneğin bir üçgeni ele alalım. Gördük ki, onun hakkında düşündüğü gerçek nesne belirli bir üçgen değil, üçgenin kendisidir. Dolayısıyla, duyulur nesnede geometrici için nesne olmayan, ama onun düşüncesinin dışında kalan çok şey vardır. Bunu görmezden gelmesi, üçgeni üçgen yapan şeyi belli bir boyut ya da renkle karıştırmaması onun için son derece önemlidir. Aksi takdirde, on santimetre yüksekliğinde bir üçgen gördükten sonra, bir metre yüksekliğinde başka bir üçgen görmeye geldiğinde, üçgen olarak ikisinin özelliklerinin farklı olduğunu varsayacaktır. Üçgen olan nesnenin geometrici tarafından göz ardı edilen diğer özellikleri de yine başka bir duyunun ya da duyuusal verinin bilimsel araştırması yoluyla "aklıleştirilecek", yasallaştırılacaktır. Örnekten devam edildiğinde geometricinin ihmal ettiği renk fenomeni bir optik öğrencisi tarafından, kimyasal bileşimi ya da ışık spektrumunu vb. yolu ile araştırılacaktır. Böylece her tekil nesne sayısız doğa yasasının buluşma noktası haline alacak ya da her tekil nesnede birçok idea iletişim halinde olacaktır. O zaman farklı bilim adamlarının bir nesnenin tüm özelliklerini tüketmek için çalışmaya koyuldukları hayal edildiğinde ve nesnenin tüm bu özelliklerinin -bir geometrici tarafından bir üçgenin "üçgenliğinin" tüm özellikleriyle anlaşılması gibi- yetkin bir şekilde anlaşılması tam bir "akledilebilirlik" kazanması sağlanacak böylece nesne bir dizi doğa yasasının ya da Platon'un idealar dediği şeyin birleştiği merkez haline gelmiş olacaktır. Dolayısıyla mükemmel bilgide duyu unsuru olmayacaktır; duyularımızın bize söylediği hiçbir şey gözden kaçmayacaktır, ama nesnenin her duyulur özelliği akledilir bir ideanın tezahürü olarak görülecektir. Böylece duyulur nesnelere onun için sürekli değişen ve kendileriyle sürekli çelişen

³⁰ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 254-258, 277-289; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 196-201, 211-213.

özelliklerin karışık bir toplamı değil, çeşitli kalıcı ve değişmez ideaların, yasaların ya da ilkelerin bir buluşma noktası olacaktır.³¹

İşte tüm bu ifade edilen bilişsel gelişim aşamalarının varmak istediği İyi ideasının anlamı da böylece netleşmiş olmaktadır. İyi ideası tam olarak ifade edilen her şeyin dünyadaki diğer her şeyle ilişkileri ve yakınlıkları temelinde ortaya çıkan yasal işleyişi ve bütünlüğü merkez alan bir kozmosun, evrensel bir zekanın bilimsel, epistemolojik bir kabulü ya da varsayımıdır. Bu en yüksek ve diğer her türlü bilimde içkin olan kendisi başka bir hipotez gerektirmeyen en yüksek iyidir. Her şey ifade edilen iyiye nispetle kavranılmaya çalışılır. Böylece gerçeğin tek bir parçasını, tek bir konuyu anladığımız oranda, herhangi bir yerden başlamanın ve onun içinde ve onunla en yakından bağlantılı konularda herhangi bir yere ulaşmanın mümkün olduğunu görürüz ve böyle bir zihin durumu, kelimenin tam anlamıyla noesistir ve idea-doğa ilişkisinin tam bir buluşması bu zihin hali ile mümkün olur. Tekraren her tekil şey iyiye nispetle yani evrensel yasallığa nispetle en ince ayrıntısına kadar böylece bilinir hale gelir, böylece doğanın "görünüşleri" içinde değil "gerçekliği" içinde bilinir hale gelir.³²

Şimdi bölünmüş çizgi analojisi çerçevesinde ortaya çıkan idea-doğa "pozitif" ilişkisini pekiştirmek amacıyla Platon'un bilimselci yorumu olarak isimlendirdiğimiz yorumun analoji ile bağlantılı olarak ortaya çıkan filozofun eğitimi ve bu eğitimde yer alan bilim sınıflaması konusundaki yorumlarına değinmek yerinde olacaktır.

2. Filozofun Eğitimi Bağlamında İdea-Doğa İlişkisi

İlk olarak, Platon'un Akademi'deki ve *Devlet* diyalogundaki ders planının ana hedefi koruyucu sınıfın en yüksek iyiye ya da iyi ideasına ulaşması için gerekli olan bilimsel saflığı sağlamaktır. İfade edilen bilimsel saflık öğrencilerin "gözlerini" oluş dünyasından varlık dünyasına doğru kaydirmalarına sebebiyet verecek diğer bir ifade ile duyuusal bilgilerden daha doğru bir ifade ile duyuya

³¹ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 254-258, 277-289; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 196-201, 211-213.

³² Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 254-258, 277-289; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 196-201, 211-213.

dayalı sanılardan gerçek, değişmez bilgilere doğru yani epistemeye doğru yükselişlerini sağlayacaktır.³³

Aristoksenos'un Aristoteles'ten aktardığına göre akademide "İyi Üzerine" dersler veren Platon, dinleyicileri sık sık hayrete düşürmüştür. Çünkü dersin adı gereği dinleyiciler Platon'dan "Yaşamaya değer hayat nedir?" şeklindeki etik soruların cevabını beklerken o, "aritmetik", "astronomi" gibi bilimlerden ve "sınır", "bir" gibi kavramlardan bahsetmiştir. Bu doğrultuda Platon'un bu vb. bilimleri zihni "iyinin izine" sokmak için kullandığı ve filozofu bu temel üzerine eğitmeyi amaçladığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Platon'un felsefesi için bilimler ve onların temsil ettiği epistemik gerçeklik başat öneme sahiptir.³⁴

Sayı, uzay ve hareket gibi temel kavramlar ya da idealar üzerine inşa edilmiş olan bu bilimler, zihnin "terbiye" edilmesi ve dahası evrenin düzenli, ahenkli ve en önemlisi yasal yapısını fark ettirmek içindir. Bu vb. bilimlerde zihnini ehliştiren bireyler, tüm gerçekliği ilahi bir zekanın ürünü gibi görmeye başlayabilir böylece duyu bilgisi ile sınırlı olarak bilgisini edindiğimiz görünür şeylerin "altında yatan" yasal düzenin bilincine erişerek gerçekliğin bilgisine erişebilir. Sayı, uzay ve hareket yasalarını fark eden kişiler iyi ideasının belli başlı "görünümlerine" şahit olarak -güncel bir ifade ile doğa yasalarının örneklerine tanıklık ederek- tüm gerçekliği iyi ideasının, yasallığın, düzenin perspektifinde görmeye başlayabilir.³⁵

Esasında Platon, *Phaidon* diyalogunda hipotezsiz hipotez arayışının doğa bilimlerinin ve tüm gerçekliğin kavranışı için vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu belirtmiştir.³⁶ *Devlet* diyalogunda ve ifade edilen şahitlikler doğrultusunda Platon bu ilkenin saf bilimler sisteminin tümünün öğrenilmesi ile diğer bir ifade ile entelektüel bir yükseliş ile kazanılabileceğini ileri sürmüştür. Bu yükselişin duyuusal bilgiden soyutlaşmayı sağlayan I) aritmetik, II) düzlem ya da iki boyutlu uzay ve III) üç boyutlu cisimler ya da uzay geometrisi, IV) astronomi ve V) müzikten geçtiği *Devlet* diyalogu ile sabittir. Ancak yükselişin ve iyi ideasının künhüne ulaşılabilmesi için nihai bilim diyalektiktir ki aşağıda

³³ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 223-230; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 201-211; Platon, *Toplu Diyaloglar I*, 621.

³⁴ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 223-230

³⁵ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 223-230; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 201-211.

³⁶ Platon, *Phaidon Ruh Üzerine*, (çev. Nazile Kalaycı), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012, 195-200

detaylandırılacağı gibi diyalektik esasında tüm bu bilimlere bütüncül bir perspektifte yaklaşabilme, onları bir bütün halinde görme ile ilgilidir. Eğer güncelleştirmek mümkün ise Platon için ifade edilen bilimlerin öğrenilmesi ve ardından bilimsel bilgileri temel alan bir bilim felsefesi ve bu bilim felsefesini de mümkün kılan -onu temellendirmeye ve açıklamaya çalışan- bir epistemoloji iyi ideasının bilgisine doğru koruyucuları yönlendirecektir.³⁷

Bu bilimleri Platon'un yapmadığı bir ayırım üzerinden statik ve dinamik olarak gruplandırmak yerinde olacaktır. Çünkü idea-doğa ilişkisi bağlamında özellikle dikkate değer nokta ideaların statik, değişmeyen yapısı ile doğal fenomenlerin değişen ve dönüşen, oluş ve bozuluşa tabi yapısı arasındaki gerilimli ilişkidir. Dolayısıyla Platon'un bilimselci yorumunu metafiziksel yorumundan farklı kılan asıl nokta statik konumdaki saf bilimlerin neliğinden ziyade dinamik olan diğer bir ifade ile içinde "hareket" unsuru barından bilimlerin neliği ve işlevi ile ilgilidir. Bu bağlamda bilimselci yorum için ruhu oluş dünyasından varlık dünyasına doğru yükseltme hedefinde olan Platonik eğitim modeli, doğal fenomenlerdeki hareketi ya da ruhu görmezden gelmek ya da gözlem ve deneyi tamamen göz ardı ederek ruhun yalnızca düşünce dünyasında kalmasını arzulamamıştır. Aksine statik bilimler kadar doğal fenomenlerdeki dinamik yapıları inceleyen bilimler de tam olarak idealar kuramının ve iyi ideasının bir konusu ya da parçası olarak belirlenmiştir.

Şimdi kısaca bu bilimlerle ilgili Platon'un görüşlerine değinmek ardından yorumlara yer vermek yerinde olacaktır.

Statik Bilimler:

1) Aritmetik

Aritmetik, faydacı ya da ticari amaçlar yerine, sadece düşüncenin yoluyla sayıların doğasını anlamak için incelenmelidir. Duyusal algının belirsizliği ve göreceliliği nedeniyle, gözlemlenen şeyler farklı bakış açılarıyla farklı görünebilir. Çünkü duyusal algı belirsiz ve görecelidir. Duyulara bir olarak görünen şey, başka bir bakış açısından çok olarak görünebilir. Bir sayıyı gördüğümüzü veya ona dokunduğumuzu söylersek, yanlış konuşmuş oluruz.

³⁷ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 223-230; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 201-211; Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 270-277

Çünkü sayılar fiziksel nesnelere değildir. Örneğin, bir parmak hem bir hem de iki olarak algılanabilir. Görünür veya fiziksel bir birim bölünebilir ve bu nedenle hem bir hem de çok olabilir, ancak aritmetikçinin kendisine hipotez olarak aldığı "1"nin kendisi, "birliğin kendisi", "monad" ya da "1 ideası" bölünmezdir. Görünür ve fiziksel birimler zorunlu olarak birbirine eşit değildir, ancak aritmetikçinin birimleri mutlak olarak eşittir. Bu nedenle, bunları ayırt etmek ve duyu tarafından sunulan karmaşıklığı düşünceyle çözmek aritmetiğin işlevidir. Kısaca aritmetiğin amacı, sayıları kendi başlarına ele almaktır, görünür veya fiziksel sayıları daha doğru bir ifade ile görünüme gelen ya da duyusal örnekten soyutlanmış olan sayıyı değil. Aritmetik çalışmalarına eğitimsel değerini veren de zihinsel saflaşmaya yaptığı bu vb. katkılarıdır.³⁸

II) Düzlem Geometrisi

Geometri çalışmaları da faydacı amaçların ötesinde saf teorik amaçlar için kullanılmalıdır. Platon, gördüğümüz ve dokunduğumuz üçgenlerin (örneğin, kağıt üzerindeki diyagramlar) gerçek inceleme nesnelere olmadığını, bunun yerine gerçek nesneyi, yani görünmeyen ve dokunulamayan üçgenliği temsil eden semboller olduğunu savunur. Kuşkusuz üçgenliğin kendisi de yalnızca düşünülebilmesine rağmen, yine de görebildiğimiz ve dokunabildiğimiz şey hakkında düşünmenin bir sonucudur (mantıksal nedensellik değil zamansal nedensellik anlamında). Ancak geometrinin nesnelere bizim kurgularımızı sayesinde varlığa gelmeyen belirli ve zorunlu içsel uzamsal ilişkilerden oluşmaktadır. Bu durum da tıpkı aritmetikte olduğu gibi yine zihni öznellikten nesnellığe doğru kaydırıldığı ve filozof adayının bilgiyi saf haliyle yakalayabilmesine imkan tanıdığı için eğitsel değere sahiptir.³⁹

II) Katı Geometri

Devlet diyalogunda Sokrates, geometriden astronomiye geçmek üzereyken bu iki bilim arasında başka bir bilim olduğunu ancak bu bilimin henüz yeteri kadar gelişemediğini ileri sürer. Küp vb. üç boyutlu, uzunluk ve genişliğin yanı sıra derinliği de konu edinen bu bilim de Platon'un düşüncesinin saflaşması amacı ile gerekli gördüğü bir bilimdir.⁴⁰

³⁸ Platon, *Toplu Diyaloglar I*, 624-626.

³⁹ Platon, *Toplu Diyaloglar I*, 627-629

⁴⁰ Platon, *Toplu Diyaloglar I*, 627-629

Dinamik Bilimler:

IV) Astronomi

Bununla birlikte, Platon astronomi ve müziğe (armoniye) geldiğinde, bunları yazma biçimi ilk başta aşkını yorumu tümüyle destekler görünür. Platon bir insanın hayatı boyunca yıldızlara bakabileceğini ama yine de onların hareketleri hakkında hiçbir şey öğrenemeyeceğini, asıl bakılması gerekenin gerçek hız, gerçek hareket olduğunu söyler.⁴¹

Gökteki süsleri maddi şeylerin en güzelleri, en yetkinleri saymamız gerekir; ama görülür dünyanın malı olduklarına göre, gerçek süslerden, hareketlerden aşağıdır bunlar. Gerçek hareketlerse, saf çabukluk ve saf yavaşlığın gerçek sayıdaki ve bütün gerçek şekillerdeki, gerek birbirleriyle ilişkili, gerek kendi içlerindekiyle birlikte olan hareketleridir. Bunlar yalnız akıl ve düşünceyle kavranır, görmeyle değil. Yoksa sence öyle değil mi?⁴²

Şimdi bu ifadeler kuşkusuz ilk olarak şu soruyu akla getirmektedir: O, yıldızları, gökyüzünü, gezegenleri gözlemlemeden astronominin gerçeklerine ulaşılabilirliğini mi söylemek ister? Bilimselci yoruma göre Platon, yalnızca salt gözlemlerle hiçbir bilginin elde edilemeyeceğini ileri sürmekten başka bir şey yapmaz ve aksine günümüz matematiksel fiziğini öngörerek fiziksel gerçekliğe ancak belli başlı teoriler aracılığıyla yaklaşıldığında anlamlı olabileceğini dile getirmek ister.⁴³

...gök cisimlerinin görünür hareketleri tüm labirentimsi karmaşıklıklarıyla birlikte gerçek astronomiyle ancak bir geometricinin analiz ettiği diyagramların kendi bilimiyle ilişkili olduğu kadar ilişkilidir, yani bu görünür hareketler yalnızca birer örnek olarak ele alınmalıdır. Onlara çözüm değil, "problem" olarak yaklaşmalıyız. İncelememiz gereken şey gerçek hızın ve gerçek yavaşlığın birbirleriyle ilişkili olarak, gerçek sayılar ve gerçek

⁴¹ Platon, *Toplu Diyaloglar I*, 629-632

⁴² Platon, *Toplu Diyaloglar I*, 630.

⁴³ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 223-230, 238-248; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 201-211; Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 270-277.

biçimler içinde hareket ettiği ve içeriklerini kendileriyle birlikte taşıdığı gerçek hareketlerdir.⁴⁴

Platon, gök cisimlerinin görünür hareketlerini gerçek hareketlerinden ayırmaya devam eder, ancak birincisinin olağan anlamda gerçek dışı olduğunu kastetmez. O da bizim yaptığımız gibi görünür hareket ile gerçek hareketi karşılaştırır. Hiç kimse Güneş'in hareketlerinin basit gözleminin bize onlar hakkındaki gerçeği söylediğini söyleyemez yine hiç kimse Güneş'in günün farklı zamanlarında gökyüzünde farklı yerlerde bulunduğuna dair basit gözlemin gerçek bir gözlem olmadığını varsaymaz; bu gerçek bir olgudur, gördüğümüz şeydir. Asıl soru bu gerçeği nasıl yorumlayacağımızdır. Bu yorumlama bir düşünce eylemidir; bu basit gözlemi ve diğerlerini bir araya getiririz ve sonunda hepsini mükemmel bir şekilde açıklayacak bir hipoteze ulaşana kadar bir görünümü diğeriyle düzeltiriz. Hepimizin bir anlamda sahip olduğumuz her deneyim eşit derecede gerçektir ancak hiç kimse sıradan bir gözlemcinin Newton ya da Kepler kadar astronominin gerçeklerine vakıf olduğunu ileri sürmez. Platon'un sözünü ettiği hareket yasalarının asıl gerçeklik olduğu benim gökyüzünde gözlemlediğim şeylerin ise gerçek olmadığı değildir. Burada gerçekler arasındaki fark, onları bilen insanların söyleyebilecekleri şeylerin miktarıyla ilgilidir. Benim gökyüzünü gözleme olgum bana gökyüzü hakkında çok az şey söylerken Newton'ununki gibi büyük bir kuramsal genelleme sayısız olguyu birbirine bağlar ve içerir. *O halde Platon'un söylediği şey, gök cisimlerinin görünen hareketlerinin, gerçek hareketleri düşünmek için örnek ya da semboller olarak kullanılması gerektiğidir; bunların gerçek dışı olduğu değil, çünkü bunlar hayal, yanılısama ya da gerçek dışı değildir.*⁴⁵

Gök cisimlerinin görünür hareketleri, bizim onların görünür hareketleri olarak adlandırdığımız, büyük bir karmaşıklığa sahip olan ve ilk bakışta oldukça düzensiz görünen hareketlerdir. Bazen bir gezegen bir yönde istikrarlı bir şekilde ilerler, sonra tamamen durmuş gibi görünür ve başka bir zamanda ters yönde ilerliyor gibi görünür. Örneğin; gezegenlerin yolları ekvatora eğik olduğundan, görünen rotaları daireler değil spirallerdir ve bu nedenle, Merkür ve Venüs bir seferinde Güneş'ten daha hızlı hareket ederler, böylece Güneş'in önüne geçerler ve sabah yıldızları olarak görünürler; başka bir seferinde ise Güneş'in gerisinde kalırlar ve akşam yıldızları olarak görünürler. Aslında bu üç cisim her zaman

⁴⁴ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 225-226.

⁴⁵ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 272-274.

birbirlerini geçmekte ve birbirleri tarafından geçilmektedirler. Bunun yanı sıra bazen sabit yıldızlar arasında durağan görünmek ya da hatta onlardan bir miktar ileride olmak için hızlarını artırıyor gibi görünürler; diğer zamanlarda ise yavaşlarlar ve geriye doğru bir hareketleri varmış gibi görünürler. Çözülmesi gereken "problem" de bundan başka bir şey değildir ve bu salt gözlemleme ile asla çözüme kavuşturulamaz çünkü problemin kaynağı bizzat gözlemlerimizdeki tutarsızlık, düzensizliktir. Platon'a göre bu durum doğru olamaz ve bu anormalliklerin bir açıklamasını bulana kadar ya da başka bir deyişle, bu hareketlerin bu görünür düzensizliklerini açıklayacak bir açıklamasını keşfedene kadar gezegenlerin hareketleri asla anlaşılmamış olarak kalacaktır.⁴⁶

Bilimselci yoruma göre Platon'da astronominin işlevi o halde göksel fenomenlerin görünürdeki karmaşıklığını açıklayacak en basit hipotezleri keşfetmektir. Nitekim bu sebeple Platon, Güneş anomalisini bilginlerine bir problem olarak sunmuş, bunun yanı sıra Eudoxos'un Dünya'nın merkezi konumu varsayımıyla tüm bu düzensizlikleri açıklamak için eşmerkezli küreler gibi bir hipotez icat ettiğinde bile Platon bu çözümü tatmin edici olarak kabul etmemiş diğer bir ifade ile Eudoxos'un yirmi yedi küre varsayımı yeterince basit, işlevsel ve açıklayıcı görmemiş konu hakkında farklı teorilerin imkanını zorlamıştır.⁴⁷

...M.S. altıncı yüzyılda, Akademi'nin kütüphanesine sahip olan Simplicius da, gök cisimlerinin hareketlerinin düzenli olması gerektiğini savunan Platon'un, gezegen hareketlerinin görünürdeki düzensizliğinin "görünüşleri kurtarmak" için hangi hipotezle açıklanabileceğini bulmayı bir problem olarak ortaya attığını söyler.⁴⁸

Bu vb. deliller bilimselci yoruma göre Platon'un astronomisini hayali bir "ideal cennete" gönderme yapan olarak yorumlayanlar için "ölümcüldür". Çünkü eğer astronomi özünde saf düşüncede ortaya çıkan geometrik çalışmaların ötesinde hiçbir anlam ifade etmeseydi, sadece bu tarz çalışmalar için tetikleyici konumda olmanın ötesinde bir anlam ifade etmeseydi Platon'un gezegenlerin hareketlerinin düzensizliği konusunda kendini rahatsız hissetmesi ve

⁴⁶ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 345-346; *Platonism*, 96-110.

⁴⁷ Lloyd, *Eski Yunan'da Bilim Thales'ten Hristiyanlığın Doğuşuna*, 138-139; Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 338-349.

⁴⁸ Burnet, *Platonism*, 105-106.

gezegenlerin görünen hareketlerinin açıklanabilmesi için bir hipotez ileri sürülmesini istemesinin bir anlamı kalmazdı.⁴⁹

Şimdi bütün bunların Platon'un felsefi konumuna nasıl bir ışık tuttuğunu görelim. İlk olarak, çözülmesi gereken sorun görünür göklerin fenomenleridir ve baştan sona varsayım, bunların anlaşılabilir bir açıklamasını vermenin mümkün olduğudur. Gezegen hareketlerinin tekdüzeliğini duyulur dünyanın eksikliklerine ya da daha sonra popüler Platonculuğun yaptığı gibi maddeye ya da kötü bir dünya-ruhuna atfederek zorluktan kaçma girişimi yoktur. Fenomenleri hayali olarak göstermeye yönelik herhangi bir girişim de yoktur; aksine, araştırmanın tüm amacı onları "kurtarmaktır". Görünüşler tam olarak oldukları gibi kalır, sadece artık ne anlama geldiklerini biliriz. Akledilebilir olan ile hissedilebilir olan arasındaki uçurum şimdiye kadar kapatılmıştır; gök cisimlerinin görünür hareketleri akledilebilir bir sisteme havale edilmiştir ya da başka bir deyişle, İyî'nin ışığında görülmüşlerdir.⁵⁰

V) Harmonik

Bir sonraki çalışma, Pisagorcuların Astronomi'nin karşılığı olarak gördükleri Armoni'dir. Biri gözle algılanan hareketlerle ilgilendiği gibi, diğeri de kulakla algılanan hareketlerle (sesin hareketi ya da ses üreten cisimlerin hareketi) ilgilenir. Platon hareketin pek çok dalı olduğunu söyler ama o sadece iki tanesini ele alır: gözle görülen gök cisimlerinin hareketi ve kulağa ses veren cisimlerin hareketi. Burada yine, ses biliminin gerçekte duyduklarımızla keşfedebileceğini ve bunlardan ibaret olduğunu ve en iyi kulağa sahip olan ve en küçük aralıkları takdir edebilen kişinin ses yasalarının çoğunu bildiğini düşünen profesyonel müzisyenlere gülerek başlar. Burada da Platon, müzik önemsizdir, sesler sadece armonik olarak çözümlenmelidir demek istemez o yalnızca hassas bir kulağa sahip olmakla bir ses bilimci ya da müzikolog olunamayacağını ileri sürer. Çünkü sesler ne kadar dinlenirse dinlenilsin, müzikal skalanın dayandığı ilkeleri gösteremez.⁵¹

⁴⁹ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 348-349.

⁵⁰ Burnet, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, 348-349.

⁵¹ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 274-276; Platon, *Toplu Diyaloglar I*, 631-632.

V) Diyalektik

Özel bilimlerin kusuru, hiçbir bütünsel açıklama yapamamaları ve bu nedenle hipotezlere bağlı olmalarıdır. Dahası, *Devlet*'te benimsenen bilim görüşü gerçekten de özel bilimlerin hipotezlerinin yok edilmesini gerektirmektedir. İdeal olan, aritmetik, geometri ve diğerlerinin tek bir bilime indirgenmesidir ve özel hipotezleri kaldığı sürece bu yapılamaz. Ancak bunlar ortadan kaldırıldığında, artık bir postulat olmayan ilk ilkeye (İyi İdeasına) yükselebiliriz. Böylece tüm bilim bir tür teleolojik cebire yani diyalektiğe indirgenmiş olur.⁵²

Buna göre diyalektik, bilgi yöntemi anlamında, birleştirme/toplama ve bölmeden oluşan ikili bir süreç olacaktır (sunagoge-diairesis). Bu şu anlama gelir; "Tümevarımsal" akıl yürütmede, bir dizi farklı örnekle başlanır ve bunların bir sabit ilkesi, yasası bulmaya çalışılır, bu da ilke olarak birleştirme ya da toplama anlamına gelir. "Tümdengelim" akıl yürütmesinde ise, belirli bir kavram ya da olgu ile başlanılır ve o, belirli uygulamaları ya da örneklemeleri içinde takip edilir, genel ilkenin yeni bir duruma nasıl uygulandığı ya da "bir" in kendisini "çok" ta nasıl tikelleştirdiği böylece ortaya çıkar bu da bu "bölme"ye karşılık gelir. Bu yöntem öncelikle duyulur şeylerin çokluğu içinde birliğin unsurları olarak ideaları bulma ile ilgilidir ancak aynı yöntemin *Devlet* diyalogunda ifade edilen daha ileri uygulaması da söz konusudur bu her ideanın diğer idealarla ilişkilisidir ve nihayetinde bu da şeylerin tüm ideaların birbiri ile ilişkisi, bağı aracılığıyla ortaya çıktığı ve gerçekliğin tek bir sistem oluşturduğu anlamına gelir.⁵³

Mükemmel bilgi, tüm şeylerin kendilerini mükemmel bir şekilde bağlantılı bir düzen olarak sunduğu bir zihin durumudur. En küçük ayrıntısına kadar her parçanın uygun bir yere sahip olduğu ve zihin tarafından nihayetinde diğer her parçayla ve hepsini bir yapan ilkeyle bağlantılı olduğu görülen bir düzen. Böylece şeyleri tanımlayabilmek, yani onun hakkında doğru bir kavrayışa sahip olmak, onun hangi idea ya da ideaların tam olarak hangi modifikasyonu olduğunu görebilmektir. Diğer bir ifade ile herhangi bir şeyi açıklamak ya da sınıflandırmak, ona bilgi şemasındaki yerini vermektir ve onu tanımlamak da aynı şeydir. Elbette bu, yalnızca sıradan anlamda mantıksal süreç dediğimiz şeyle gerçekleşmez; bu ancak tüm olgular dünyasının gözlemimize açık olmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla diyalektik, diğer bilimlerin yanında var olan bir bilim

⁵² Burnet, *Platonism*, 96-110.

⁵³ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 282-289; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 211-213.

dalı değildir. Bu kelime ya insan düşüncesinin ilgilendiği tüm sorulara farklı durumlarda farklı şekilde uygulanacak evrensel bir yöntem için ya da tüm bilimlerin sistemi olan ideal bir bilim için kullanılabilir.⁵⁴

Son olarak bilimselci yorumun filozofun eğitiminin geçtiği pasajlara yönelik genel yorumunu şu alıntı ile bitirmek konuyu özetler nitelikte olacaktır:

...Kuşkusuz bu yanlış anlamaya sık sık fırsat verir, ama kendisi duyulur olanla düşünülür olan arasına keskin bir çizgi çekmez; çünkü duyulur olanı sürekli olarak düşünülür olanın görünümü, imgesi, iması olarak adlandırır; biri özünde diğeriyle ilişkilidir. Yaptığı şey, tüm bilim ve felsefenin gerçekten dayandığı gerçeği, hakikatin gerçekten basit duyularla (terimin normal olarak anlaşıldığı şekliyle) ya da bunların herhangi bir kombinasyonu ile değil, düşünceyle bulunduğunu ve bu nedenle hakikatin şimdiye kadar duyulur değil, anlaşılır bir şey olduğunu fark etmek ve güçlü bir şekilde çalışmaktır; duyunun bir yorumudur ya da onun söyleyeceği gibi, duyulur deneyim onun bir simgesidir ya da onun bir yeniden üretimidir ya da ona katılır.⁵⁵

Sonuç

Platon'un geleneksel olarak kabul gören "öte-dünyacı", "empirik bilimlere ve duyusal gerçekliğe karşı mesafeli bir yaklaşım sergileyen", "matematiksel ve saf akılsal bilgiler dışında herhangi bir bilgiyi mümkün görmeyen" düşünür imajı bu çalışmada gösterildiği şekli ile oldukça yoruma açık bir konudur. İlk bakışta felsefe tarihçilerinin üzerinde uzlaşıya vardığı düşünülen bu imajın esasında birçok Platon yorumcusu tarafından kabul edilmediği görülmektedir. Platon'un bilimselci yorumu şeklinde görüşleri açıklanmaya ve toparlanmaya çalışılan bu yorumcuların belki de en temel iddiası Platon'un düalist bir ontolojiye sahip olmadığı bu sebeple bilgi, varlık ve değer konusundaki görüşlerini, doğal fenomenleri göz ardı ederek oluşturmadığıdır. Diğer bir ifade ile bilimselci yorum referans alındığında Platon, mutlak düalizmi benimseyerek duyusal gerçekliği bir kenara koymamış, ilgili bilimlere duyusal gerçeklikten "kopmak" için ileri sürmemiştir. Aksine duyusal gerçekliğin

⁵⁴ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 282-289; Natorp, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*, 211-213.

⁵⁵ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 275-276

"duyularımız" aracılığıyla ortaya çıkan "duyumsanan yönünün" göreceli ve değişken yapısının altında yatan "gerçekliği" kavramaya çalışmıştır. Böylece olguları kurtarmaya, mutlak düalizmi yıkmaya çalışmıştır.

Bu doğrultuda sık sık Platon'a atfedilen görünüş ve gerçeklik ayrımı da Platon için bir tarafta "hayali varlıklar olarak görünüşlerin" diğer taraftan "kendinde gerçeklikler olarak idealarin" mevcut olduğu bir ayrıma işaret etmez. Görünüş ve gerçeklik ayrımı yalnızca aynı dünyanın "akledilir ya da yasal kavranışı" ile "duyularımız aracılığıyla kazanılan öznel ve keyfi kavranılışı" arasındaki farka işaret eder. Bu doğrultuda bilimselci yorum genel olarak Platon'un, özel olarak da burada yer verilen pasajların asıl amacının doğal fenomenlerin, bireysel ve göreceli "duyusal bilgilere" bağlı algılanışını aşarak onların saf aklın ışığında "nesnel, genel-geçer, yasal" bir tarzda yeniden algılanışına zemin hazırlamaktır. Ve böylece duyumsanabilir olanı aşamalı olarak akledilebilir hale getirmektir.

Platon'un çeşitli bilimler aracılığıyla ortaya koymaya çalıştığı entelektüel yükselişin amacı da o halde her bir tekilin "tümel bir kavrayış" aracılığıyla bilimsel sistem içerisindeki kesin, değişmez yerini tespit etmektir. Dolayısıyla eğer ifade edilen yorumlar doğru kabul edilir ise Platon'un tekilleri tümel tarzda bilme arzusu ve dahası bu bağlamda kozmosun yasal yapısına vurgusu onu oldukça modern bir doğa filozofu haline getirmektedir. Bu konuda bilimselci yorumun önemli bir temsilcisi olan Burnet'in ifadeleri ise şu şekildedir:

...Rönesans'la ilgili en ilginç şey, büyük akıl hocalarının bu konularda Aristoteles'ten Platon'a geri dönme ve böylece modern bilimi kurma şeklidir. Kopernik, Kepler ve Galileo'nun kendilerini Pythagoras ve Platon'un Aristoteles tarafından kesintiye uğratılan çalışmalarını sürdürüyor olarak gördükleri bir gerçektir ve onların zamanından beri astronominin Platon'un ilk ortaya koyduğu çizgide istikrarlı bir şekilde ilerlediği de bir gerçektir. Astronominin neden bu kadar uzun bir duraklama dönemi geçirdiğini kendimize sormamız gerekir.⁵⁶

Son olarak Platon'u bir tür bilim düşmanı ve bilimsel gelişmenin önünde bir engel olarak gören Lange'nin eğer burada gösterilmeye çalışılan bilimselci yorumun Platon felsefesine dair anlayışı kabul edilir ise aşağıda verilen alıntıdaki

⁵⁶ Burnet, Platonism, 108-109.

övgülerini Antik Yunan'daki tutarlı materyalizme değil Platon'a yapması daha yerinde olurdu:

...Tutarlı materyalizmin duyusal dünyaya bir düzen ve uyum getirmekte bütün diğer sistemlerden daha başarılı olduğunu ve insanın kendisini ve bütün eylemlerini genel doğa yasalarının özel bir hali olarak görmekle mantıklı davrandığını görmüştük...⁵⁷

⁵⁷ Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II, 86.

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet, *Aristoteles Cilt:3*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a Cilt:2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Burnet, John, *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*, London: Macmillan and Co, 1928.
- Burnet, John, *Platonism*, Berkeley: University of California Press, 1928.
- Cevizci, Ahmet, *Platon (Fikir Mimarları Dizisi-30 Yaz. & Yay. Haz. Ahmet Cevizci)*, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet, *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1992.
- Collingwood, R.G., *Doğa Tasarımı (çev. Kurtuluş Dinçer)*, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Copleston, F., *Platon, Felsefe Tarihi Yunanistan ve Roma Cilt:1 Bölüm:B (çev. Aziz Yardımlı)*, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013
- Guthrie, William Keith Chambers, *Yunan Felsefesi Tarihi IV Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem (çev. Ahmet Ergenç)*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2021.
- Lange, F., Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II (çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan)*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Lloyd, G. E. R., *Eski Yunan'da Bilim Thales'ten Hristiyanlığın Doğuşuna (çev. Fatih Özeş)*, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Lutoslawski Wincenty, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London: Longmans, Green, And Co., 1897.
- Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism (Ed. & Trans. Vasilis Politis)*, Germany: Academia Verlag; Sankt Augustin 2004.
- Nettleship, Richard Lewis, *Lectures on the Republic of Plato*, London: Oxford University Press, 1922.
- Platon, *Phaidon Ruh Üzerine, (çev. Nazile Kalaycı)*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Platon, *Timaios, (çev. Furkan Akdemir)*, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon, *Toplu Diyaloglar I*, Ankara: Eos Yayınevi, 2007.
- Ross, Sir William David, *Plato's Theory of Ideas*, London: Oxford University Press, 1951.
- Salğar, Ercan, "Platon ve Doğa Bilimleri", *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji Dergisi* (Yıl: 2023, Sayı: 41). Erişim Tarihi: 12.08.2024
- Taylor, A. E., *Plato The Man and His Work*, London: Methuen & Co. Ltd. 1955.

PLATON'UN TIMAIOS DİYALOĞUNDA KHORA VE MİTOLOJİK KÖKENLERİ

İbrahim KÖRPE¹

ÖZ

Bu çalışmada Platon'un Timaios Diyalogunda üçüncü tür olarak adlandırıldığı ve çeşitli metaforlar ile sunumunu yaptığı khora düşüncesinin kökenlerinin Yunan dini düşüncesinin başlangıç ögeleri olan Khaos ve Gaia temsillerinde olduğu iddia edilmiştir. İddia gerekçelendirilirken khora tasavvurunun Khaos ve Gaia ile benzeşen yönleri üzerinde tek tek yorum ve incelemede bulunulmuştur. Buna göre khoranın Khaos temsili ile dört Gaia temsili ile üç ana noktada benzeştiği tespit edilmiştir. Khora tasavvurunun mitolojideki Khaos temsili ile; (1) belirli bir biçimden bağımsız olmak anlamında suretsiz oluşu, (2) evrenin kurucu ögeleri ve oluşun malzemesi ile dolu oluşu (3) suretsizliklerinden dolayı kavranmalarının belirsiz ve puslu bir akıl yürütmeyle oluşu ve (4) her iki tasavvurun da tüm varlıklara oluşturu malzeme ve yerler temin etme yönleriyle tözsel bir karakterde oluşu yönüyle benzediğinden bahsedilmiştir. Khora tasavvurunun Gaia temsili ile ise; her ikisinin de (1) tüm varlıkların alıcısı ve besleyicisi olması, (2) oluşa tâbi tüm varlıkları kendisinden var ettiği için anneye benzemesi ve (3) var olanları kendisinin temin ettiği malzeme ile kendinden var ettiği için tanrısal olarak nitelenmesi yönleriyle benzediğinden bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Khora, Khaos, Gaia, mitoloji, kozmogoni, kozmoloji.

THE IDEA OF KHORA AND ITS MYTHOLOGICAL ORIGINS IN PLATO'S TIMAEUS DIALOGUE

ABSTRACT

In this study, it is claimed that the origins of the idea of khora, which Plato calls the third species in the Timaeus Dialogue and presents with various metaphors, are in the representations of Khaos and Gaia, which are the initial elements of Greek religious thought. While justifying the claim, the similarities of the khora conception with Khaos and Gaia have been commented and analyzed one by one. Accordingly, it has been determined that the khora resembles the representation of Khaos at four main points with the representation of Gaia at three main points. It was mentioned that the conception of Khora resembles the representation of Khaos in mythology in that (1) it is formless in the sense of being independent of a particular form, (2) it is filled with the constitutive elements of the universe and the material of becoming, (3) because of their formlessness, their comprehension is through an uncertain and hazy reasoning, and (4) both conceptions have a substantial character in that they provide constitutive materials and places for all beings. It has been mentioned that the Khora conception is similar to the Gaia representation in that both are (1) the receiver and nurturer of all beings, (2) similar to the mother in that they bring into existence all beings subject to becoming, and (3) characterized as divine in that they bring into existence all beings with the material provided by themselves.

Keywords: Khora, Khaos, Gaia, mythology, cosmogony, cosmology.

¹ Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen. E-posta: korpeibrahim@gmail.com.
ORCID: 0000-0003-0359-2200

Giriş

Kozmoloji öğretisini ortaya koyduğu *Timaios* Diyalogunda Platon doğanın üç temel varoluş düzeyinden oluştuğundan bahseder:

“Bunlar böyle ise, kabul etmeliyiz ki ilk olarak aynı kalan Form vardır: Bu doğmamıştır ve yok olmazdır, ne başka bir yerden bir şeyi kendi içine alır ne de kendisi bir yerde bir şeyin içine girer, görünmezdir ve başka bir şekilde algılanamazdır ve bunu incelemek düşünmenin işidir. İkincisi aynı adı taşıyan ve o Forma benzeyendir, duyulurdur, doğmuştur, sürekli hareket halindedir, belli bir yerde meydana gelir ve yine oradan yok olur ve algıyı içeren kanıyla kavranabilir. Üçüncü tür, ebedi olan, yok oluşu kabul etmeyen Mekandır; meydana gelen her şey için bir konum sağlar, ancak kendisi duyuların yardımı olmadan bir tür piç akıl yürütmeye kavranır ve pek de bir inanç nesnesi değildir.”²

Timaios'un en önemli pasajlarından bir tanesi olan yukarıdaki pasajda Platon ilk olarak, saf ve hiçbir şeye dahil olmayan; görülemez, başka bir deyişle duysal tecrübeye kapalı, yalnızca düşünmenin konusu olabilen, oluşa tâbi olmayan ve yok edilemez mutlak bir idea olan değişmez bir formun var olduğunu kabul etmemiz gerektiğinden bahseder.³ Platon'a göre idealar, zihnin onlar hakkında bilgiye sahip olduğu kendi başına bağımsız ve zihinden ayrı olan unsurlardır.⁴ Ancak belli bir seviyede yetkinliğe ulaşmış akıl ile kavranabilen idealar, duysal deneyime kapalı olan fakat tüm duysal varlıkların kendilerinden pay almak suretiyle var olabildikleri ezeli-ebedi gerçekliklerdir. Buna göre idealar, şeyler evreninin kendilerine uygun olarak inşa edildiği formları ya da tipleri oluştururlar.⁵ İdealar; ahlaki değerlerin temeli, bilimsel bilginin kökeni ve bütün oluşa tâbi varlıkların kendilerinden pay almak suretiyle çok çeşitli mantıksal kurulumlar şeklinde var oldukları, nihai kökenlerdir.⁶ Böylelikle üç varlık düzeyinden bi-

² Platon, (a). *Timaios, Doğa Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayıncılık, 2022, 147-148, 52a-b.

³ Cornford, Francis., Macdonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Indiana Hackett Publishing Company, 1997, 192, 51e6-52a.

⁴ Taylor, Alfred., Edward. *Platon Bilgi, Ruh ve Devlet*. çev. Cengiz İskender Özkan. Ankara: Fol Kitap, 2020, 41.

⁵ Taylor, *Platon Bilgi, Ruh ve Devlet*, 41.

⁶ Kenny, Anthony. *Batı Felsefesi Tarihi, Cilt 1: Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2017, 77.

rincisi ve gerçekte var olan varlıklar olarak idealar düşüncesinin merkezini oluşturduğu Platoncu dünya, her biri geri kalanlarla değişmez ilişkiler içinde duran, tam olarak tanımlanmış mantıksal kavramlar dünyasıdır.⁷

Yukarıdaki pasajda bahsedilen üç varlık düzeyinden ikincisi, idea⁸ ile aynı ismi taşıyıp ve ona da benzeyen, algısal inanç tarafından algılanabilen, belli bir yer olan *toposta* var oluş düzeyine çıkıp yine orada ortadan kaybolan, sürekli hareket halinde olup duyu deneyiminin nesnesi olandır.⁹ Onun felsefesine göre duyusal deneyimin nesnelere olan varlıklar belirli bir zaman ve yerde var olup yine belirli bir zaman ve yerde varlığı ortadan kalkan geçici varlıklardır. Onların varoluş tarzları değişim yasasına bağlıdır ve bundan dolayı onlar oluş ve yok oluşa zorunlu olarak tâbidir. İdealar ise, kendilerinden ‘pay alan’ veya kendilerine ‘benzeyen’ cisimlerden ‘ayrı başına’ var olan unsurlardır ve onların oluşa tâbi suretleri olan şeyler, bu ideaların isimleriyle isimlendirilir.¹⁰

1. Timaios'ta Khora'nın Ontolojisi

Platon'un yukarıda alıntıladığımız pasajda yaptığı ayırmada bahsini ettiği “üçüncü tür ise ebedi olan, yok oluşu kabul etmeyen mekandır [χώρα, (khora)]; meydana gelen her şey için bir konum sağlar, ancak kendisi duyuların yardımı olmadan bir tür piç akıl yürütmeye kavranır ve pek de bir inanç nesnesi değildir.”¹¹ Sözlükte genel olarak yer, toprak, arz, alan, mekan, uzam, boşluk, açıklık gibi anlamlara gelen ve Antik Çağ felsefesinde mekan ve maddeyle yakından ilişkilendirilen *khora*,¹² Platon'un *Timaios* diyalogunda çeşitli metaforlar üzerinden ele alarak mahiyetini ortaya koymaya çalıştığı bir kavramdır.¹³ Pasajda *khora*dan Platon, idealar ve onların kopyaları olan oluşa tâbi cisimlerin yanında, üçüncü bir tür olarak bahseder. “Burada ilk kez, ‘ebediyen vardır ve yok oluşu kabul etmez’ olarak adlandırılan mekanın mahiyeti, forma (ideaya) uygulanandan yalnızca sözlü olarak farklı olmakla birlikte üçüncü türün, yaratılmamış ve yok olmaz” bir

⁷ Taylor, *Platon Bilgi, Ruh ve Devlet*, 47.

⁸ ἰδέα (idea); “dış görünüş; görünüm, özel nitelik, karakter; genel prensip, genel düşünce” (Çelgin, 2018: 380).

⁹ Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, 192, 52a.

¹⁰ Taylor, *Platon Bilgi, Ruh ve Devlet*, 44.

¹¹ Platon, (a). *Timaios, Doğa Üzerine*, 147-148, 52a-b.

¹² χώρα (khora); “ülke, memleket; arazi, toprak parçası, yer; bölge, alan” (Çelgin, 2018: 845-846).

¹³ Peters, Francis. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, 187.

mahiyette olduğundan bahsedilir.¹⁴ Alıntılanan pasajda *khora*nın ayrıca var olan her şeye belirli bir konum sağlamasından bahsedilir ki bu konum sağlama mevzusu, belli yerlerde oluşup yine belli yerlerde yok olan, oluşa tâbi cisimlerin varoluş zemini olan *topos*un konum sağlamasından farklıdır. Pasajda Platon *khora* kavramını *topos* kavramından ayırmış ve ikisine ayrı ayrı konum sağlama işlevleri yüklemiştir. Onun bu ayrımı yapmasının amacı oluşa tâbi cisimlerin kendisi üzerinde oluşup yok olduğu uzamı temsil eden ve 'yer, zemin' olarak adlandırabileceğimiz *topostan*, *khora*yı ayırmaktır.

Platon açısından var olan her şeyin mekansal dayanağı olan *khora*, "duyulur imgelerden oluşan dünyanın meydana gelmesi için zorunlu, bağımsız ve ebediyen var olan bir etken olarak kabul edilir."¹⁵ Var olan her şeyin mekansal dayanağı ya da Platon'un ifadesiyle *khora*, "ebediyen vardır ve yok oluşu kabul etmez."¹⁶ *Khora*nın ezeli-ebedi bir tarzda var olması yani sonsuz olması, onun, ideaların suretleri olan oluşa tâbi cisimlerden ayrıldığı en önemli noktadır. Böylelikle Platon'un yer ile mekan arasında yaptığı ayrım da anlam kazanır: Fiziksel bir uzama karşılık gelen yer yahut *topos* aynı zamanda fiziksel bir var oluş kipine de karşılık gelir. Çünkü yerin kendisi vardır ve duyuşal deneyim aracılığıyla tecrübe edilir ve böylelikle algısal inancın nesnesidir. *Khora* ise duyuşal tecrübeye konu olan algısal inancın nesnesi değildir. Böyle olmasına rağmen kendisini belli belirsiz kavratır, çünkü her ne yaparsak yapalım şeyleri mekansız tasavvur edemeyiz. Mekan tüm var oluş kiplerinin varoluşunu mümkün kılan temel unsurdur. Böylelikle kendisini mekansal karakteri ile belli belirsiz kavratan *khora*, Platon'un deyişi ile kendine özgü bir kavrayış düzeyi ile kavranır: "Bu aslında sanki bir rüyadaymış gibi baktığımız ve var olan her şeyin bir yerde olması ve bir mekan kaplaması gerektiğini ve yerde veya gökte bir yerde olmayanın bir hiç olduğunu söylediğimiz şeydir."¹⁷ Pasaja göre *khora*, mekansal karakteriyle öne çıkar. Bu anlamda "mekan duyuşal tecrübeye konu olmamasına rağmen daha ziyade görünür dünyada bir etkindir ve yine de ebedidir ve yok olmazdır ve ancak düşünmeyle kavranabilir; böylece çok şaşırtıcı bir şekilde akledilir olana katılır."¹⁸

¹⁴ Cornford, Francis., Macdonald. *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022, 270.

¹⁵ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 270.

¹⁶ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 270.

¹⁷ Platon, (b). *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. çev: Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022, 268-269-270, 50a.

¹⁸ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 270- 271.

Derrida'nın ifadesiyle Platon'un *khora* hakkındaki söylemi, kendini *sunduğu* şekilde, doğal veya meşru bir *logostan* değil, melez, piç, yozlaşmış bir usavurumdan ileri gelir.¹⁹ Platon üçüncü tür olarak adlandırdığı *khora*dan üç farklı metafor ile bahseder.

1.1. Alıcı ya da Hazne Metaforu

Timaios'ta üçüncü türden²⁰ bahsedilen ilk metafor onun doğasının her şeyi alan, kapsayan bir yapıda olduğuna dayalı *hazne* metaforudur: "...ama şimdi, öyle görünüyor ki, sav bizi zor ve müphem bir formu sözle açığa çıkarmaya çalışmaya zorluyor; öyleyse onun hangi kuvvete ve doğaya sahip olduğunu düşünmeliyiz? Her şeyden çok şudur: tüm oluşun *haznesi* -adeta dadısı- olmak."²¹ Burada *khora*nın var olan her şeyi kendi içine alan, oluşa tâbi cisimlere mekansallık anlamında yataklık eden ve onları besleyen bir yapıda olduğundan bahsedilir. Böylelikle Platon açısından idealar ve suretlerden ayrı olarak üçüncü tür, içinde oluşun gerçekleştiği bir şey olmalıdır.²² Pasajda üçüncü tür ile ilgili kullanılan sözcük *hypodoched*dir. Bu kavram sözlükte; kundak, alan, yer, yatak, *hazne*, kap gibi anlamlara gelir.²³ Platoncu anlamda konuşursak, eğer idealar asıl, oluş da onların suretleri olarak kabul edilirse asıl olanların suretlerinin yansıtılacağı bir mekana ihtiyaç duyulacaktır.²⁴ Mekanı üçüncü tür olarak adlandıran Platon, bu ilk metaforunda ondan, alıcılık, kapsayıcılık anlamlarını imleyen *hypodoché* ile bahseder. Buna göre *hazne ya da khora*, "tek ilksel gerçeklik, belirsiz, her şeyi içine alan bir temeldir; kendine ait bir formu ya da belirlenimi yoktur, ama dışarıdan herhangi bir form ya da belirlenim alabilir."²⁵

Değınmemiz gereken bir husus, *khora*nın ontolojik açıdan ne türden bir doğaya sahip olduğudur. Üçüncü tür yani *khora*, eğer fizikselse, bu durumda

¹⁹Derrida, Jacques. *Khôra*. çev. Didem Eryar. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008, 14-15.

²⁰ τρίτον γένος (triton genos); üçüncü tür ya da khora.

²¹ Platon, (a). *Timaios, Doğa Üzerine*, 142, 49b).

²² Guthrie, William., Keith., Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*. çev. Ahmet Ergenç, İbrahim Şener. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2021, 257.

²³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 163.

²⁴ Hafız, Muharrem. *Platon Felsefesinde Khora: Varlık, Oluş, Mekan Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2019, 19.

²⁵ Grote, George. "Sunuş: Timaios Üzerine" *Timaios Doğa Üzerine*, içinde. çev: Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayınları, 2022, 58.

oluşa tâbi cisimlerin niteliğine sahip olacak ve böylelikle ikinci tür (oluş) olacaktır.²⁶ Bu ise imkansızdır. Çünkü ideaların kopyaları olan oluşa tâbi cisimlerin alıcısı olan *khora*, eğer ki içine aldığı ya da kendisinde kapsadığı varlıklardan birine benzeseydi, diğer şeyleri kusursuzca üretemez, araya kendi özelliklerini de kattardı.²⁷ Böyle olduğu zaman da üçüncü tür tarafından kapsanan ve içerilen varlıkların hepsi ondan özellikler taşıyacağı için onları birbirinden ayırmak imkansızlaşır. Dolayısıyla üçüncü türün bir surete, biçime sahip olduğunu düşündüğümüz zaman oluş kesintiye uğrayacaktır. Üçüncü türün fiziksel değil de metafiziksel bir mahiyette olduğu varsayıldığında ise onun metafizik tarzda mekan/*khora*, olduğu iddia edilmiş olur ki böyle bir durumda da metafizik anlamda mekanın doğası ifade edilmelidir.²⁸ Metaforda Platon üçüncü türün oluşa tâbi cisimlerin mekansal dayanağı olduğundan bahseder. Mekan ise fiziksel bir uzama referansta bulunmadan kendi başına algılanamaz.²⁹ Bu durumda üçüncü tür algılanabilir bir yer olması anlamında bir yönüyle fiziksel, var olan her şeyi kapsayıp içermesi ve algılanamaz olması anlamında diğer yönüyle de metafiziksel.

1.2. Altın Metaforu

Khora, hem oluşa tâbi cisimlere kendisi üzerinde ve içinde yer alacağı mekanı temin eder hem de bütün algılanabilir şey ya da özelliklerin kendisi içinde oluşacağı mecra ya da malzemeyi temin eder.³⁰ Platon ilk metaforda oluşa tâbi cisimlerin alıcısı ve kapsayıcısı olarak bahsettiği *khora*dan ikinci metaforda altın örneği vererek bahseder:

“Ama bu şeyi [hazne] bir kez daha da net bir şekilde açıklamaya gayret etmeliyiz. Diyelim ki biri altından her türlü şekil biçimlendirmiş ve her birini durmaksızın diğer şekillere yeniden biçimlendiriyor olsun. Bu durumda, bir kişi bunlardan birini işaret edip ‘Bu ne?’ diye sorsaydı, hakikate ilişkin açık ara en sağlam yanıt bunun ‘altın’ olduğunu söylemek [olurdu]. Şimdi aynı şey tüm cisimleri içine alan doğa [hazne] içinde söylenmelidir. Ona her zaman aynı denmelidir; zira her zaman her şeyi içine aldığından kendi karakterinden asla ayrılmaz ve hiçbir şekilde içine giren şeylerden birine benzer bir karaktere bürünmez. Doğası gereği her

²⁶ Miller, Dana., Ribeiro. *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2003, 49.

²⁷ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 258.

²⁸ Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*. 49.

²⁹ Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*. 49.

³⁰ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 262.

şey için bir *matris* olarak oradadır, ona giren şeyler tarafından değişir ve farklı şekiller alır ve onlardan ötürü farklı zamanlarda farklı niteliklere sahip *görünür*; içine girip çıkan şeyler ise ebedi varlıklar tarafından tuhaf ve ifade etmesi zor bir şekilde izleri bırakılan suretlerdir.”³¹

Bu metaforunda sanatçının altından şekiller yaptığını ve onların karşısına geçen kişiye sorulan “Bunlar nedir?” sorularına en doğru yanıtın, “Bunlar altındır.” olduğu söylenmektedir.³² Metaforu net bir şekilde anlamak adına, geniş bir zeminde erimiş halde yayılmış ve kendine özgü belli belirsiz hareketlerle dalgalanıp durmakta olan sıvı altını düşünelim. Bu erimiş altın, belli belirsiz hareketlerle dalgalanıp çalkalanmakta ve ideaların kendisine girip çıkması ile kendisinde bulunan malzeme olan altın ile idealara benzeyen surette oluşa tâbi cisimleri yine kendisi zemininde üretmektedir. Onun suretsizliği, cisimlerin suretlerini kendisinde tab edebilmesinin tek yolunun kendisinin suretsiz olmasının mantıksal gerekliliği ile temellenir. Çünkü onun bir surete, biçime sahip olması durumunda oluşa tâbi cisimlere bu suret geçecek ve varlıkları birbirinden ayırt etmek imkansızlaşacaktır. Bundan dolayı üçüncü türün kendisinin suretsiz, biçimsiz olması gerekir. *Khora*, oluşa tâbi cisimlere hem maddi kaynak hem de mekansal dayanak sağlar. Ancak Platon, *khora*nın ne alıcılık yönüyle ele alındığı *hazne* metaforunda ne de altın metaforunda ne de onun salt akla dayalı sunumunu verdiği pasajlarında, madde terimini hiç kullanmamıştır.³³

İki metaforu birlikte düşündüğümüzde üçüncü tür; hem tüm cisimlerin kendisi üzerinde yer aldığı, oluşa yataklık eden kozmik bir dayanak hem de tüm cisimlerin kendisinden kaynak alarak oluştuğu, oluşa tâbi her şeyin içinde oluşacağı mecra ya da malzeme olarak yorumlanabilir. “İçinde terimi Yunancada muğlak bir anlama sahiptir; örneğin balçıktan yapılma bir büst uzaydadır ama ayrıca balçık içerisinde şekillenmiştir.”³⁴ Üçüncü türün temel işlevi, ezeli-ebedi gerçeklikler olan ideaların duyumsanabilir kopyalarını almak olduğu için o, kendine ait, kopyayı çarpıtacak ya da oluşu kesintiye uğratacak bir surete/biçime sahip olmamalıdır.³⁵ Platon’a göre üçüncü tür yani *khora*, “kapsadığı şekillerden hiçbirine benzer bir şekil almaksızın her şeyi içerir, onun özünde her şeyi kapsamak vardır, onun içine giren şeyler harekete geçer ve şekil alır.”³⁶ Her iki metaforu bu

³¹ Platon, (a). *Timaios, Doğa Üzerine*, 144-145, 50c.

³² Hafız, *Platon Felsefesinde Khora: Varlık, Oluş, Mekan Üzerine Bir İnceleme*, 64.

³³ Algra, Keimpe. *Concepts of Space in Greek Thought*. New York: Brill, 1995, 86.

³⁴ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 262.

³⁵ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 262.

³⁶ Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020, 62, 50a.

son pasajla birlikte düşünürsek *khora*nın doğasına daha fazla nüfuz etmiş oluruz. *Khora*, alıntılıdığımız bu son cümlede bahsedildiği üzere hareketsiz değil daimi bir düzensiz hareketlilik halindedir.³⁷ Onun daimi düzensiz hareketliliği, ideaları her an içine almaya hazır olan ve bu yolla kendisinde var olan malzemeyi kullanarak ideaların kopyaları olan oluşa tâbi cisimleri yine kendisinde üretmeye teşne bir hareketliliktir. Bu noktada *hazne*, kendisi içerisinde evrenin ilk kurucu öğeleri olan niteliklerin sürekli dalgalandığı ve geçici görünüşlerini yaptıkları şeydir.³⁸ *Hazne* kendisini kaplayan ilksel öğeler ya da özelliklerin 'güçleri' tarafından elektteki bir tahıl tanesi gibi sallanmakta, çalkalanmakta ve onlara karşılık vermektedir.³⁹

1.3. Anne Metaforu

Altın metaforuyla haznenin doğasına bizi daha da yaklaştıran Platon anne metaforunda kozmosun üç temel sacayağından bahseder: "(50c7) Her ne olursa olsun, şimdilik üç şeyi tasavvur etmeliyiz: (50d) Oluşan şey; bunun içinde olduğu şey, ve oluşan şeyin suretinde doğduğu model; nitekim alıcıyı bir anneye, modeli bir babaya ve aralarında ortaya çıkan doğayı yavrularına benzetebiliriz."⁴⁰ Metaforda kozmosun üç temel sacayağı olan idealar, onların kopyaları olan oluşa tâbi cisimler ve üçüncü tür olarak adlandırılan *khora* bir aileye benzetilir. Kendisi suretsiz bir temel ve oluşturucu bir güç olan *hazne* alıcılık yönüyle oluşa tâbi cisimlerin asılları olan ideaları alıp, besleyicilik yönüyle de bünyesindeki nitelikleri işe koşarak onları besler ve taşıyıcılık yönüyle de hem onları kapsar ve içerir hem de onlara kendisi içinde ve üzerinde yer alacakları belirli mekanlar tesis eder. "Kozmos ve onun oluşuma dair verilen bu açıklamada, bu görünmez temel ya da *khora*, 'tüm oluşun anası veya dadısı' olarak varsayılır ve ebedi formların ya da ideaların, ona etki etmesi, belirlenim veya nitelik vermesi varsayılır."⁴¹

"Ayrıca gözlemlememiz gerekir ki, tüm görünüm çeşitliliğini sunan bir iz varsa, izin içinde yer aldığı şeyin kendisi, başka yerden alacağı tüm o karakterlerden arınmış olmadıkça, uygun bir şekilde hazırlanmış olamaz.

³⁷ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 259.

³⁸ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 255.

³⁹ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*, 259.

⁴⁰ Platon, (b). *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 261.

⁴¹ Grote, George. *Timaios Doğa Üzerine*, içinde. çev: Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayınları, 2022, 58.

(50e) Zira içine giren şeylerden herhangi biri gibi olsaydı, o zaman, karşıt ya da tamamen farklı nitelikler geldiğinde, onları alırken onları kötü bir şekilde yeniden üretti, çünkü kendi özellikleri araya girerdi. Bu nedenle, kendi içine her türü alacak olan şey, tüm karakterlerden azade olmalıdır; tıpkı hoş kokulu yağların üreticilerinin ustalıkla başlamaya çalıştıkları baz gibi; kokuları alacak sıvıları mümkün olduğunca kokusuz yaparlar. Ya da yine, şekillerin yumuşak bir maddede izlerini çıkarmaya girişen biri, hiçbir şeklin kendisini orada önceden göstermesine izin vermez, ancak yüzeyi olabildiğince pürüzsüz ve düz yapmakla işe başlar. (51a)⁴²

Pasajda tüm görünüm çeşitliliğini sunan ve mümkün kılan üçüncü türün bunu yapabilmesi için kendisinin suretsiz olması gerektiğinden bahsedilir. Platon'a göre 'alıcı', kapsadığı şekillerden hiçbirine benzer bir şekil almaksızın her şeyi içerir.⁴³ *Timaios* açısından haznenin ideaların suretlerini almasına rağmen kendisinin bir sureti yoktur. "Onun özünde her şeyi kapsamak vardır, onun içine giren şeyler harekete geçer ve şekil alır."⁴⁴ Fakat *haznenin* kendisi suretsiz, biçimsizdir. Platon'un verdiği örneklerde olduğu üzere *khora*, içine aldığı suretlere yataklık etmek ve onların suretlerine bürünmekle ve onları kendisinde tab etmekle birlikte kendisi bir biçime, surete sahip değildir; çünkü onun bir suretinin olması durumunda bu diğer suretlerin alınımı engelleyecektir.⁴⁵

2. Temaslar: Mitolojide Khaos ve Gaia Tasavvurları

Dünyanın yapısını çözümlenmeye dair herhangi bir girişim, "eğer rasyonel bir mizacımız varsa bizde hemen bir ferahlık hissi uyandırır ve çoğunlukla şu düşünceye ulaşırız; burada nihayet Dünya hakkında doğru olarak tasarlanmış ve ileri sürülmüş bir açıklama var; bir *mythos* değil, bir *logos*."⁴⁶ Eğer rasyonel bir karaktere sahipsek, bir *mythos* çoğu zaman zihinlerimizi puslu bir iklime sürükler. Aynı zihine bir *logos* ise son derece aydınlık ve ışık dolu bir iklime sürükler. Ancak bazen *mythos* ile *logos* arasındaki fark görüldüğü kadar belirgin değildir. Benzerlikler, biraz derine inildiğinde araştırma hattının doğru tayin edildiği bir karşılaştırma çalışmasında ortaya çıkarılır. İddiamız odur ki varlığı ve dünyayı

⁴² Platon, (b). *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 261-262.

⁴³ Platon, (b). *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 62, 50c.

⁴⁴ Platon, (b). *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 62, 50c.

⁴⁵ Hafız, *Platon Felsefesinde Khora: Varlık, Oluş, Mekan Üzerine Bir İnceleme*, 62.

⁴⁶ Cornford, Francis., Macdonald. *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020, 103.

anlama noktasında felsefede en erken akılcı teoriler olarak gösterebileceğimiz Antik Çağ Yunan felsefesinin temelinde, Yunan dini temsilini oluşturan Yunan mitolojisi vardır. Elbette felsefenin ortaya çıkışı meselesinde onun Yunan olmayan ulusların kültürlerinden etkilenme yoluyla ya da tamamen kendine özgü mucizevi bir şey olarak ortaya çıktığı yönündeki görüş ve düşünceler kendi içlerinde ele alındığında tutarlı görünebilir. Ancak temel iddiamız olan felsefenin kökenlerinin Yunan dini temsilinde olduğu görüşünden dolayı bu düşünceler bize göre yanılısamalardan ibarettir.

Antikçağın ünlü mit yorumcusu Rhegionlu Theagenes'in, Homeros ve Hesiodos'un eserlerindeki saldırgan içerikli mitoloji pasajlarını ebedi olarak değil ama alegorik olarak anlamaya dayalı farklı bir mit yorumlama tarzı vardır.⁴⁷ Onun bu girişimi *mythos*ları, Xenophanes gibi etkili hicivcilerin *mythos*lara yönelik eleştirilerine karşı savunma amacı taşımaktaydı. *Mythos*ların birer sembol olarak ele alınmalarını savunan bu yorumlama tarzına göre *mythos*lar, varlığın ve dünyanın yapısına dair son derece açıklayıcı semboller içermektedir. Örnek olarak "Theagenes'e göre mitolojide *tanrıların* birbirleriyle çatışması, gerçekte doğal öğelerin arasındaki çatışma hakkındadır."⁴⁸ Bu görüşe göre *mythos*lar ve içerikleri çeşitli doğa olaylarının sembolik kişileştirmeleridir. Tanrıların birbirleriyle olan mücadeleleri ya da daha başka mitolojik öyküler "uygun bir kavrayışla bakıldığında sahne kesinlikle saldırgan değildir çünkü bu figürler, fiilen kozmosun doğası hakkındaki en yüksek doğruları üstü kapalı bir üslupla iletmektedir."⁴⁹ Bu en yüksek doğrular doğada cereyan etmiş ve etmekte olan doğal olaylar iken bunların kapalı bir üslupla iletilmesi, kişileştirmeler yoluyla hikayeler halinde sunulmasıdır.

Hesiodos'un Theogonia'daki kozmogonisi, başlangıçta var olanın *Khaos*⁵⁰ olduğu düşüncesiyle başlar: "*Khaos*'tu hepsinden önce var olan."⁵¹ Anlamı, "esnemek, yarılmak, açılmak" ya da "bir şeyi doğurmak üzere esneyip açılmak" anlamına gelen *khasko*⁵² fiilinden türetilen *Khaos* kelimesi, "boşluk, açıklık,

⁴⁷ Hansen, William. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2017, 29.

⁴⁸ Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, 29-30.

⁴⁹ Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, 29-30.

⁵⁰ Χάος (Khaos); "uçurum, kaos, büyük boşluk; sonsuzluk; akıcı sıvı, özellikle su" (Çelgin, 2018: 832).

⁵¹ Erhat, Azra., Eyuboğlu, Sabahaddin. *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. çev. Azra Erhat, Sabahaddin Eyuboğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977, 108.

⁵² χασκο (khasko); "biraz aralanmak, hafifçe açılmak; şaşkınlıktan ağzı açık kalmak" (Çelgin, 2018: 834).

esneyen yarık anlamlarına gelir ve var olan her şeyin, dünya düzeninin boşluktan ya da bilinmeyen büyük bir uçurumdan sıçramış olduğunu ima eder.⁵³ *Khaos* başlangıç çağlarında, bizim bugün tasavvur ettiğimiz gibi, biçimsiz bir düzensizlik değildir.⁵⁴ Bu anlamda düşündüğümüzde, günümüzde kelimeye yüklenen, her şeyin cılgınca birbirine karıştığı bir şey olarak *Khaos*, yaygın olmakla birlikte oldukça yanlış bir anlayıştır ve bu yanlış görüşe dayanan *Khaos* ile *kozmos* arasındaki karşıtlık bütünüyle modern bir icattır.⁵⁵ Sözlükteki anlamlar merkezinde düşündüğümüzde, mitolojiyi yaratan düşüncenin, tüm var olanların temelinde, hiçbir şeyin olmadığı zamanlarda evrenin ilk durumu olan *Khaos*'u gördüğü söylenebilir.⁵⁶ Mitolojinin ilksel ögesi olan *Khaos* temsili, doğayı oluşturan ilksel öğeleri ve kurucu unsurları bünyesinde barındırır. Bu anlamda *Khaos*, evrenin kurucu öğelerinin henüz ayırt edilmemiş bir karışımı, yani σύγχυσις στοιχείων (*synkhysis stokheion*); düzeni olmayan, biçimi, sureti olmayan ve henüz tek tek şeylerin (varlıkların) farklılaşmamış başlangıcıdır.⁵⁷ *Khaos* ve içeriği biçimsiz, düzensiz ve belirsizdir ancak ondan çıkanlar belirli biçim, düzen ve netliğe sahiptir. Bu anlamda düşündüğümüzde *Khaos* kendisi bir tanrı olmamasına rağmen mitolojinin ilksel tanrılarını kendi bağrından çıkartan suretsiz, biçimsiz bir temeldir.

Khaosun doğasına dair söyleyebileceğimiz bir başka şey sözcüğün 'esneyen yarık' anlamı üzerinden yapabileceğimiz bir yorumdur. Buna göre *Khaos*'un daimi bir düzensiz hareketlilik halinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumda *Khaos*'un, kendisinde barındırdığı mitolojinin ve evrenin ilk kurucu öğeleri ve aktif güçlerle birlikte süregelen bir düzensiz hareketlilik halinde esnemekte olan kozmik bir yarık, açıklık ya da boşluk olduğu söylenebilir. Bu anlamda *Khaos*'un boşluk anlamı üzerinden devam edersek onun boş uzam olduğu ve ondan çıkanların uzama geldiği düşüncesine ulaşırız.⁵⁸ *Khaos*'un mahiyetine ilişkin verdiğimiz bu bilgilerden sonra ilk olarak *Khaos* ile Platon'un *Timaios*'ta *khoraya* yüklediği anlamlar ve işlevler arasında var olduğunu düşündüğümüz benzerlik ve temaslardan bahsetmeye geçebiliriz.

⁵³ Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, 19.

⁵⁴ Cornford, *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma*, 131.

⁵⁵ Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011, 27.

⁵⁶ Erdemli, Atilla. *Mitostan Felsefeye*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, 90.

⁵⁷ Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 21.

⁵⁸ Erdemli, *Mitostan Felsefeye*, 94.

2.1. Khaos ve Khoranın Suretsizliği

Khora ile *Khaos* arasında bulunduğunu düşündüğümüz ilk benzerlik her iki tasavvurun da suretsiz bir doğaya sahip olduğudur. Platon'un *khorasının* suretsiz karakterine ilgili başlıklarda yeteri kadar değinmiştik. Üçüncü tür olan *khoranın* bir surete sahip olması durumunda bu suret, ideaların kopyaları olan oluştâbi cisimlere de katılacak ve bundan dolayı da oluştâbi suretlerin kusursuz bir şekilde üretilmesini engelleyecektir. Bundan dolayı üçüncü tür yani *khora* suretsiz bir doğaya sahiptir. Onun suretsizliği bünyesinden ideaların kopyaları olan oluştâbi cisimleri çıkarmaya teşne bir suretsizliktir. Buna göre diyebiliriz ki Platoncu zorunluluk -ya da bu zorunluluğun temsil ettiği ve doğası zorunluktan ayrı düşünilemeyen *khora-*, Hesiodos'un kozmogonisinde tanınan 'ilksel *Khaos*'la aynıdır ki bu şair bize *Khaos*'un ilksel bir şey olduğunu söyler.⁵⁹

Kendisinden mitolojinin ilk tanrıları ve tüm evreni çıkarmaya teşne halde olan *Khaos* da suretsiz bir doğaya sahiptir. "*Khaos* doğuran ama karanlık; doğurdukları üstünde etkileri süren ama karşı konulması gereken; ele geçiremediğimiz ve tanımlayamadığımız için mahkum ettiğimiz karmaşa; çıkış noktası olan ama belirsiz olduğu için kaçınılması gereken bir yarığı çağrıştırmıştır."⁶⁰ Bu özellikleri ile *Khaos*, *khorada* olduğu üzere kendisinden bütün suretleri, belirli biçimlere sahip varlık düzeylerini çıkarmaya teşne bir suretsizlik ve biçimsizliğe sahiptir diyebiliriz. Bu suretsiz ve belirsiz varoluşundan dolayı "*Khaos*'un tam anlamıyla 'o' yani bir tür şey olduğunu söylemek mümkün değildir çünkü *Khaos* tam da şeylerden çekilmeyi adlandırır ki bu da şeylerin var olmasına mahal verir."⁶¹ *Khaos*'un belirsiz ve suretsiz doğası nasıl ki ondan, onun sayesinde şeylerin doğmasını ya da var olmasını olanaklı kılan bir karaktere sahip ise, benzer şekilde *khoranın* belirsiz ve suretsiz doğası da kendisinden ve kendisinde, oluştâbi cisimlerin doğmasını ya da var olmasını mümkün kılar.

⁵⁹ Grote, George. *Timaios Doğa Üzerine*, içinde. çev: Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayınları, 2022, 38.

⁶⁰ Arpacı, Murat. "Kaos, Khora, Beden ve Ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze." *Cogito, Kaos ve Karmaşıklık: Düzenli Düzensizlik*. sayı: 62 (2010): 136.

⁶¹ Freydberg, Bernard. *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2020, 65.

2.2. Khaos ve Khoranın Kurucu Unsurlar ile Dolu Olması

Khaos ve *khora* arasındaki ikinci benzerlik ise *khora* ile *Khaos*'un doğasına, hareketlerine ve kendilerinde barındırdıkları içeriklere dair benzerliktir. Suretsiz ve biçimsiz doğasıyla *Khaos*; hem bünyesinde evrenin ilk kurucu öğeleri olan temel nitelikleri ve çeşitli aktif güçleri barındırır hem de bünyesindeki bu kurucu öğeler ve aktif güçlerin tamamen rastlantısal salınımlarından dolayı süregelen bir düzensiz hareketlilik içinde salınarak esneyip durmaktadır. Böylelikle “*Khaos*; ilksel eşsiz başkalık, radikal ayrılık, düzen ya da düzensizlikle ilgisi olmayan ama hem düzen hem de düzensizliğe benzer herhangi bir şeyin imkanının koşulu” olmaya gebe bir doğaya sahiptir.⁶² *Khaos*'a benzer şekilde suretsiz ve biçimsiz doğasıyla *khora* da; hem ideaların kendisine girip çıkması ve kendi görünümünü orada bırakması yoluyla tüm oluşa tâbi varlıkları kendisinden çıkarmaya teşne bir karaktere sahiptir hem de bünyesinde evrenin kurucu aktif güçlerini barındırdığından daimi bir düzensiz hareketlilik halindedir. *Khoranın* bünyesindeki nitelikler ve “güçler dengeli değildir, çünkü henüz bir ölçü ve orantı ilkesi yoktur ve bunların düzensiz etkileşiminin sonucu, *haznenin* ve tüm içeriğinin salınımı ve sallanmasıdır.”⁶³ Bu anlamda “*haznenin* sallanmasında, benzer benzeriyle bir araya gelmeye meyleder şeklindeki kör mekanik ilke işler ve bunun etkisi, farklı türlerin farklı bölgelere sürüklenmesi veya itilmesi olacaktır.”⁶⁴ Birbirine benzeyen niteliklerin ve aktif güçlerin bir araya toplanması, oluşa tâbi cisimlerin ortaya çıkmasında önemli bir aşamadır. *Khaos*'un ‘daimi bir düzensiz hareketlilik’ ile esneyip sallanması nasıl ki mitolojinin ilk tanrılarını ve diğer varlık düzeylerini kendisinden çıkarmaya teşne bir devinim ise *khoranın* da daimi bir hareket ile sallanması kendisinden oluşa tâbi cisimleri çıkarmaya teşne bir devinimdir. Evrenin ilk kurucu nitelikleri ve aktif güçleriyle koordine edilen bu devinim, *Khaos* için *Gaia* başta olmak üzere tanrılar ve dünya ile içindeki diğer tüm varlıklar, *khora* açısından ise oluşa tâbi cisimler ve onların genel toplamı olan dünyayı bünyesinden çıkarmaya teşne bir hareketliliktir.

⁶² Freyberg, *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*, 65.

⁶³ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 277-278.

⁶⁴ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 278.

2.3. Khaos ile Khoranın Bilinebilirliği

Khora ve *Khaos* arasındaki benzerliğin üçüncüsü, her ikisinin de kavranabilirliği ile ilişkilidir. *Khaos*, belirsiz ve suretsiz doğası gereği duyuusal etkilenmeden doğan algısal kavrayışa açık değildir. *Khaos*, duyuular yoluyla duyuumsanmaz çünkü onun ne belirli bir sureti ne de algıya konu olabilecek belirli bir görünümü vardır. *Khaos* bundan dolayı algısal inancın nesnesi değildir. Onun kavranması duyuusal etkilenmelere dayalı algısal bir kavrayış değil salt muhakemeye dayalı zihinsel bir kavrayıştır. Fakat *Khaos* açık seçik bir şekilde kavranmaz. Ondan ortaya çıkanların belirli suretleri ve belirli konumları olmasına rağmen *Khaos*un ne belirli bir sureti ve sabit nitelikleri vardır ne de belirli bir mekanda yer kaplar. Çünkü *Khaos* mekansal karakteriyle bir yerde bulunmayan ancak her şeyin kendisinde bulunduğu mefhumdur. Mekansal karakteriyle öne çıkan *Khaos*'un kavranması ise ondan ilk çıkanların onun oluşturucu niteliklerine yani maddesel karakterine ve kendisinden çıkanlara belirli yerler tahsis eden mekansal karakterine referans yoluyla gerçekleşir. Böylelikle zihnimizde bir yer bulup oturtamadığımız, sadece gönül bulandıran bir burçak olarak gördüğümüz *Khaos* kavranır bir hale gelir.⁶⁵ Ancak bu kavrayış, *Khaos* belirli bir suretten ya da kendi doğasını açık bir şekilde tanımlayan belirli ve sabit niteliklerden yoksun olduğu ve duyuusal etkilenmelerden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu için son derece belirsiz, zihinde bir yer bulamayan puslu bir kavrayıştır. Bu haliyle "Yunan mitolojisinde *Khaos*, tanrılar ve düzen öncesi bir durumdur, onu hem köken hem de karanlık, geniş ve derin bir yarık olarak tarif eden Hesiodos'un yazdıkları, düşüncenin *Khaos*'a karşı düzen ve yer-yurt arayışının kökenleri hakkında önemli ipuçları sunar."⁶⁶

Pasajda bahsettiğimiz kavrayış sürecine oldukça benzer bir kavrayış süreci *khora* tasavvuru için de geçerlidir. Hatırlanacağı üzere *khora*ın kavranması, duyuusal etkilenmelerden doğan algısal inanç yoluyla gerçekleşen bir kavrayış değil, ideaların kavranmasında olduğu üzere, düşünsel süreçlerin ve muhakemenin merkezde olduğu salt akıl tarafından gerçekleşen bir kavrayış düzeyidir. Ancak akledilirler arasında olmasına rağmen *khora*, idealar gibi açık seçik bir kavrayışla kavranmaz. Çünkü kendisi duyulur olmayan yani görülemez ve dokunulamaz olan *khora*, hem gerçek bir akledilir nesne değildir çünkü idealar arasında hiçbir

⁶⁵ Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 21.

⁶⁶ Arpacı, "Kaos, Khora, Beden ve Ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze.", 135-136.

statüsü yoktur hem de onun açık seçik kavranabileceği belirli bir sureti ya da sabit nitelikleri bulunmaz.⁶⁷ Bundan dolayı onun kavranması, son derece belirsiz ve muğlak bir kavrayış düzeyidir. *Khora*, ideaların kopyaları olan oluşturma tâbi cisimlere, belirli yerler temin eden mekansal karakteri ve onların kendilerinden yapıldığı evrenin ilk kurucu öğeleri ile aktif güçlerinin kaynak noktası olmasına referansla tıpkı *Khaos*'ta olduğu gibi iki yol ile kavranır. Bu anlamda *khora*, "görünür dünyada bir etkindir ve yine de ebedidir ve yok olmazdır ve ancak düşünmeyle kavranabilir; böylelikle çok şartlı bir şekilde akledilir olana katılır."⁶⁸

2.4. Khaos ve Khoranın Tözel Mahiyeti

Khaos ve *khora* arasında var olan bir diğer benzerlik hem her ikisinin de evrenin kurucu öğeleri ve temel kurucu güçlerinin ayırt edilmemiş karışımı ve başlangıcı ve tüm var olanların tözel dayanağı olduğu düşüncesidir. Bu başlık altındaki benzerlik hem *khora* hem de *Khaos*'un mekansal karakteri ile yakından ilişkilidir. Hem felsefe öncesi mitolojide hem de Antik Çağ Yunan düşüncesinde, üzerinde durulması gereken temel nokta, bu öğretinin kanallarının ana nesnesinin, duyu yoluyla açığa çıkan dış dünya değil, duyu-üstü uzama sahip bir töz olduğu iddiasıdır.⁶⁹ Duyu-üstü uzama sahip töz olarak ele alınan bu mefhumdan Platon'un *Timaios*'u üzerinden bahsedecek olursak *khora* ve onun mekansal karakterine temas etmiş oluruz. Çünkü *khora*, ideaların kopyaları olan oluşturma tâbi cisimlere hem yer temin eden mekansal karakteriyle hem de onların cisimler olarak varlık sahasına çıkmalarına olanak sağlayan maddi tözlerini, bünyesinde barındırdığı evrenin kurucu öğeleri ve çeşitli aktif güçler yoluyla temin eden alıcı, besleyici ve oluşturuca karakteriyle öne çıkar ve ayrıca kendisi duyu-üstü bir mahiyette olmasından dolayı, tözel bir doğaya sahiptir.

Benzer şekilde *Khaos* da kendisine atfedilen özelliklerden dolayı tözel bir karaktere sahiptir. Yunan dini ve düşüncesinin bahsettiğimiz ana nesnesi olan duyu-üstü töz, nasıl ki *Timaos* açısından *khora* ise mitoloji açısından da *Khaos*'tur. Çünkü *Khaos*, hem tanrılar ve diğer varlık düzeylerinin varoluşlarına malzeme temin edip var olmalarına neden olan oluşturuca bir unsur hem de tanrılar ve oluşturma tâbi cisimlerin kendisi içinde buldukları somut ve görünür be-
denden farklı, uzama sahip ama mahiyet olarak soyut olan bir mefhumdur. Bu

⁶⁷ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 270-271.

⁶⁸ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 270-271.

⁶⁹ Cornford, *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma*, 210.

anlamda *Khaos* da tıpkı *khora* da olduğu gibi tözsel bir karaktere sahiptir. Hem *Khaos* hem de *khoranın* doğasını karakterize eden bu duyu-üstü töz tasavvuru hem ontolojik statü olarak soyuttur hem de tüm var olanlara mekan ve materyal temin eden bir tür ikili ontolojiye sahiptir. Böyle ikili düzeyde bir ontolojik statüde bulunması ise onun belirli bir suret ve sabit niteliklerin yanında belirli bir sınırının da olmayışıyla alakalıdır. Duyu-üstü töz tasavvurunun hem felsefe hem de Yunan dini düşüncesinde varsayılması ise insan düşüncesi ve dünyayı anlamlandırma çabasının, kendisine sağlam bir zemin arayışı sonucunda ortaya çıkan kaçınılmaz bir sonuçtur. Duyu-üstü uzama sahip töz tasavvuruna yüklenen özellikleri *khora* ve *Khaos'a* atfedilen özelliklerle birlikte düşündüğümüzde benzerlik ve yakın temas ilişkisinin kurulması kaçınılmazdır. Çünkü Yunan dini temsilini ve akılcı nazariyatını karakterize eden bu duyu-üstü töz fikri, ilk başta; mekansal bir karaktere sahip olmasının yanı sıra hem canlı (Ruh) hem de ilahi (Tanrı) özelliklere sahiptir.⁷⁰ Benzer şekilde *Khaos* ve *khora* da mekansal karakterlerinin yanında hem süregelen bir düzensiz hareketlilik halinde salınarak esneyip durmakta hem de tüm var olanların kendilerinden doğduğu temel tözsel dayanak olarak karşımıza çıkmaktadır. Duyu-üstü töz fikrinin bir diğer özelliği, onun “aynı zamanda duysal özellikleriyle görünür ve elle tutulur bedenden farklı ve ayırt edilebilir, kendine has bir maddeye sahip” olmasıdır ki hem *Khaos* hem de *khoranın* doğası böyledir.⁷¹

3. Khora ve Gaia Arasındaki Benzerlikler ve Yakın Temaslar

Hesiodos'un kozmogonia'sında *Khaos'tan* sonra gelen ikinci tanrısal figür olan ve şairin “Tüm varlıkların güvenli ve ölümsüz evi olarak ortaya çıktı.” şeklinde kendisini betimlediği geniş bağrılı *Gaia*, halk dilinde ‘toprak’ anlamına gelir ve dini gelenekte ‘Toprak Ana’ anlamını kazanır.⁷² Hesiodos *Gaia'dan*; “geniş göğüslü *Gaia*, Toprak Ana, sürekli, sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin” şeklinde bahseder.⁷³ Bu anlamda *Gaia*, mekansal ve taşıyıcı karakteriyle tüm varlıklara yataklık edip onları besleyen ve büyüten figür, kosmos'un ve tanrıların anası

⁷⁰ Cornford, *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma*, 210.

⁷¹ Cornford, *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma*, 210.

⁷² Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 22.

⁷³ Erhat ve Eyuboğlu, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, 108.

şeklinde ele alınabilir. Zaten “*Gaia*’nın kökenine baktığımızda yerle ilgili niteliği çok açık bir biçimde ortaya çıkar.”⁷⁴

Dini temsilde *Gaia*’nın *khora* ile benzeştiği ilk nokta, *khora*nın, var olan her şeye yataklık ve bakıcılık eden kozmik bir döşek olduğu esasına dayalı olan alıcı metaforu ile olan benzerliktir. Bu metaforunda Platon, *khora*nın, tüm oluşun alıcısı ve bakıcısı olduğundan bahseder: “...Konuşmamız bizi (idealar ve suretlerden ayrı) güç ve karışık bir türü, sözle aydınlığa çıkarmaya zorluyor; O, doğan her şeyi içine alan, sanki besleyen bir şeydir.”⁷⁵ *Khora*nın, var olan her şeyi içine alan alıcı olması ve onlara yataklık etmesi ile *Gaia*’nın tüm var olanları bağrında tutması ve onların sarsılmaz, sağlam zemini olması arasında bulunan benzerlik çarpıcıdır. “Kozmogonide yer kökeni oluştursa da genelde edilgen bir rodedir.”⁷⁶ Başka bir deyişle yer, alıcı’dır; alır, kapsar, içerir, besler ve büyütür. Benzer görevler Platon’un *khora* düşüncesi içinde geçerlidir. Çünkü *khora*, tüm oluşun alıcısı ve besleyicisidir. Yer, toprak ya da *Gaia*, kozmosun temelini çatan ve ona yataklık edip tüm varoluş düzeylerini içine alıp besleyen ve bağrına basan bir tasavvurdur ve buna benzer şekilde *khora* da ideaların kopyaları olan oluşa tâbi cisimleri içine alan, onlara yataklık edip, taşıyıcılık yapan ve onları besleyen temel tasavvurdur.

İki tasavvur arasında bulunduğunu düşündüğümüz bir diğer benzerlik *Gaia* tasavvurunun Platon’un anne metaforu ile olan benzerliğidir. Bu metaforunda idealar babaya, ideaların kendisinde yansıtıldığı alıcı olan *khora* anneye ve ideaların suretleri olan oluşa tâbi cisimler de çocuğa benzetilmektedir. Metaforunda *khora*nın temel görevi ideaların alıcısı olmak ve onların kopyaları olan oluşa tâbi cisimleri oluşturmaktır.⁷⁷ Benzer şekilde kozmogonide *Gaia* da sonsuz üretkenlik kapasitesi ile kendisinden tüm bu varlık düzeylerini çıkartır. Çünkü kozmogonide “yerin toprak olarak, yerin üzerindeki toprak katmanıyla kazandığı en önemli *teofanilerden*⁷⁸ birisi onun sonsuz üretkenlik kapasitesi, yani doğurganlığıdır.”⁷⁹ Yer daima üreten ve doğuran bir anne olarak tasavvur edilir. Bundan dolayı da “bir anlamda kozmosun temelini oluşturan ve dinsel açıdan da pek çok

⁷⁴ Eliade, Mircae. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022, 269.

⁷⁵ Platon, *Timaios*. çev. Erol Güneş, Lütfi Ay. Ankara: Çağdaş Matbaacılık, Yayıncılık, 2001, 53, 49b.

⁷⁶ Eliade, Mircae. *Dinler Tarihine Giriş*, 272.

⁷⁷ Kendisin(den) ve kendisin(de)

⁷⁸ θεόφαντος (theophantos); “tanrı tarafından ortaya çıkartılan” (Çelgin, 2018: 317).

⁷⁹ Eliade, Mircae. *Dinler Tarihine Giriş*, 275.

simgeye, anlama ve boyuta sahip olan yere ya da toprağa; var olduğu, kendini ve başka varlıkları ifade ettiği, bahsettiği, ürettiği ve her şeyi bağrına bastığı için tapılır.”⁸⁰ Her iki tasavvurda da tüm var olanların anası olmak misyonu çarpıcı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Her iki tasavvur arasında bulunduğunu düşündüğümüz benzerliklerden bir diğeri *khora*nın ilahi karakteridir: “Ve yeri aynı anda dadımız ve evrenin tam içinden uzanan eksenin etrafında kıvrılırken, gece ve gündüzün koruyucusu ve yaratıcısı olmasını tasarladı. [Yer] gökteki tüm tanrıların ilk ve en kıdemlisidir.”⁸¹ “Yerin gökteki tanrıların ilki en kıdemlisi olarak kabul edildiği bu pasajda, o da canlı bir varlıktır; ilahi ve ebedidir.”⁸² Yerin tanrısallığından bahsedilen bu pasajda mevzubahis varlık düzeyi *khora* yahut üçüncü tür ve onunla bir ve aynı şey olan mekandır. Benzer şekilde mitolojide *Gaia*'da hem tanrıların ilkidir hem de rütbe ve irade yönünden onların en kıdemlisidir. Çünkü bütün varlık düzeylerini o üretir ve bu sonsuz üretkenlik kapasitesinden dolayı *Gaia*, mitolojideki en önemli temsillerden bir tanesidir.

Sonuç

Platon'un *khora* düşüncesi *kozmos*un ortaya çıkışındaki en merkezi aktörlerdendir. Çünkü *khora*; kendisine girip çıkan ideaların kopyalarını kendisinde var olan malzeme ile şekillendirip yine kendisinde tab eder ve böylelikle oluşa tâbi cisimlerin var olmalarını sağlar. *Timaios*çu kozmos projesi açısından konuşursak *khora* tasavvuru, evren ve içeriğinin oluşmasındaki en önemli etkenlerden biridir. Ayrıca *khora* doğasının bir parçası olan mekansal karakteriyle de oluşa tâbi cisimlere belirli yerler temin eden mekansal bir dayanaktır. Platon'un çeşitli metaforlar üzerinden sunduğu ve mekansal karakteri üzerinden kendisine tanrısallık atfettiği *khora* tasavvurunun kökenleri ise toplumsal bilinci besleyenana damarlardan bir tanesi olan felsefe öncesi dini temsilde bulunmaktadır. Bu anlamda düşündüğümüzde *khora* tasavvuru, mitolojik kozmogoninin başlangıç ögeleri olan *Khaos* ve *Gaia* temsillerine çeşitli noktalarda benzemektedir.

*Khora*nın *Khaos*'a benzediği noktalar; her iki tasavvurunda (1) belirli bir biçimden bağımsız olmak anlamında suretsiz oluşu, (2) evrenin kurucu ögeleri

⁸⁰ Eliade, Mircae. *Dinler Tarihine Giriş*, 270.

⁸¹ Platon, (b). *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 187, 40b8.

⁸² Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 175-176.

ve oluşun malzemesi ile dolu oluşu (3) suretsizliklerinden dolayı kavranmalarının belirsiz ve puslu bir akıl yürütmeye oluşu ve (4) her iki tasavvurun da tüm varlıklara oluşturucu malzeme ve yerler temin etme yönleriyle tözsel bir karakterde oluşu gösterilebilir. *Khoranın Gaia'ya benzediği noktalar* ise; her iki tasavvurun da (1) tüm varlıkların alıcısı ve besleyicisi olması, (2) oluşa tâbi tüm varlıkları kendisinden var ettiği için anneye benzemesi ve (3) var olanları kendisinin temin ettiği malzeme ile kendinden var ettiği için tanrısal olarak nitelenmesi gösterilebilir.

Felsefi bir kavram olan *khora* ile dini motiflerden olan *Khaos* ve *Gaia* tasavvurları arasında, başka bir deyişle *logos* ile *mythos* arasında, çalışmada elden geldiğince ortaya çıkarmaya çalıştığımız üzere salt tesadüflerle açıklanamayacak benzerlikler mevcuttur. Bu benzerlikler de bize göstermektedir ki felsefe ile felsefe öncesi dini temsil arasında gerçek bir süreklilik ve bağ vardır. Bu süreklilik ve bağların tamamının ortaya çıkartılması da bu ve benzeri çalışmalarla mümkün hale gelecektir.

KAYNAKÇA

- Algra, Keimpe. *Concepts of Space in Greek Thought*. New York: Brill, 1995.
- Arpacı, Murat. "Kaos, Khora, Beden ve Ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze." *Cogito, Kaos ve Karmaşıklık: Düzenli Düzensizlik*. sayı: 62 (2010) 135-150.
- Cornford, Francis., Macdonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Indiana Hackett Publishing Company, 1997.
- Cornford, Francis., Macdonald. *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Cornford, Francis., Macdonald. *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2018.
- Derrida, Jacques. *Khôra*. çev. Didem Eryar. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Erhat, Azra., Eyuboğlu, Sabahaddin. *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. çev. Azra Erhat, Sabahaddin Eyuboğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.
- Erdemli, Atilla. *Mitostan Felsefeye*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Eliade, Mircae. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Freydberg, Bernard. *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2020.
- Guthrie, William., Keith., Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi 5. Cilt: Geç Dönem Platon ve Akademi*. çev. Ahmet Ergenç, İbrahim Şener. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Grote, George. *Timaios Doğa Üzerine*, içinde. çev: Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Hafız, Muharrem. *Platon Felsefesinde Khora: Varlık, Oluş, Mekan Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2019.
- Hansen, William. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesi Tarihi, Cilt 1: Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Miller, Dana., Ribeiro. *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2003.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güneş, Lütfi Ay. Ankara: Çağdaş Matbaacılık, Yayıncılık, 2001.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Platon, (a). *Timaios, Doğa Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayıncılık, 2022.
- Platon, (b). *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Peters, Francis. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Taylor, Alfred., Edward. *Platon Bilgi, Ruh ve Devlet*. çev. Cengiz İskender Özkan. Ankara: Fol Kitap, 2020.

PLATON'UN TIMAIOS DİYALOĞUNDA KHORA VE MİTOLOJİK KÖKENLERİ
THE IDEA OF KHORA AND ITS MYTHOLOGICAL ORIGINS IN PLATO'S TIMAEUS DIALO-
GUE
İbrahim KÖRPE

SİYASAL BİR TASARI OLARAK PLATON'DA İDEA

Fatma DORE*

ÖZ

Atina demokrasisinin Sokrates'i idam etme kararı, öğrencisi Platon üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Bu, Platon için korkunç bir adaletsizlikti, çünkü Sokrates onun gözünde hiçbir şekilde suçlu değil, bilakis evrensel ahlaki öğretiler yoluyla toplumunu iyileştirmeye çalışan biriydi. Bu nedenle Platon, Atina demokrasisine tamamen yabancılaşmıştı ve bu duygusu, kelimenin tam anlamıyla, anavatanını terk etmek ve o zamanlar uygar dünya olarak görülen yerlere, tabakalaşmış yapıları dolayısıyla demokratik olmayan toplumların gerçekte nasıl işlediğini öğrenmek ve bunların kendi şehir devletinden üstün olup olmadığını görmek için yaptığı yoğun seyahatler şeklinde tezahür etti. Netice itibarıyla öyle olduklarına kanaat getiren Platon, Atina'ya döndüğünde, onlarda gözlemlediği gibi sınıflara ayrılmış, ancak kendisine özgü şekliyle yönetici sınıfta krallar ya da rahiplerin değil de filozof koruyucuların olduğu ideal bir devlet için bir plan oluşturmak amacıyla bu örneklerden yararlandı. Platon, bu devleti ideal bir devlet haline getirerek, onu dünyevi meselelerin üstüne yerleştirmeye ve eleştiriden muaf tutmaya, böylelikle zaman ve mekan bakımından evrensel olacak bir siyasi formül oluşturmaya çalışmıştır.

Bu makale, Platon'un mutlak doğrular dediği ideaları model olarak tasarladığı kusursuz devlet anlayışını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, filozofun bu teoriyi pratik bir amaca hizmet etmek, yani uygulanabilir bir devlet formu oluşturmak üzere dizayn ettiği vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda, makalede öncelikle Platon'un, aristokrat bir aileden gelmenin yanı sıra, çok sevdiği öğretmeni Sokrates'in memleketi demokratik Atina tarafından ölüm cezasına çarptırılmasından kaynaklanan demokrasiyi yadsıması ortaya konmaktadır. Daha sonra bu fikrinin, Sokrates'in ölümünü takiben gerçekleştirdiği seyahatlerde incelediği demokratik olmayan Doğu toplum yapılarından da bazı etkiler taşıyan politik bir şekle büründüğü gösterilmektedir. Ardından, Platon'un bu deneyim ve gözlemleri idealize ederek kusursuz siyasi düzenini ve bunlardan kaynaklanan ideal devlet kavramını oluşturduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda devlet, insan ve evren arasında düzen ve hakikat kavramları üzerinden paralellikler kurmaya yönelik Platon'un, ideaların ancak akıl yetisiyle kavranabileceğine ve dolayısıyla yalnızca bu yetiye sahip olan filozofların başında bulunduğu bir devletin ideal forma ulaşabileceğine inandığının altı çizilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Antikçağ Yunan Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Devlet, Sokrates, İdealar Teorisi.

* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, E-posta: dorefatma@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2804-4489

Makalenin geliş tarihi: 20.05.2024
Makalenin kabul tarihi: 02.09.2024

Submission Date: 20 May 2024
Approval Date: 02 September 2024

THE IDEA FOR PLATO AS A BLUEPRINT FOR POLITICAL PRACTICE

ABSTRACT

The decision by the Athenian democracy to put Socrates to death had a profound impact on his student Plato. In the eyes of Plato this was an act of horrific injustice for far from being a criminal, Socrates had for him simply attempted to better his own society through universal moral teachings. Thus, Plato was completely alienated from the Athenian democracy and this feeling was expressed literally in his leaving his homeland and travelling extensively in what was then thought of as being the civilized world to learn how societies of a stratified, and thus undemocratic, kind actually functioned to see if these were superior to that of his home city-state. He came to feel that they were, so when he returned to Athens, Plato drew on these examples to create a plan for an ideal state which would, like the ones he had seen, be stratified, but in his case, the ruling class would not be kings or priests but rather philosophical guardians. By making this state an ideal one, Plato sought to place it above worldly affairs and make it immune to criticism, thus establishing a political formula that would be universal for time and place.

This article aims to examine Plato's concept of the perfect state which is based on what he claims are absolute truths, i.e. ideas. It stresses that this concept was formed by him to serve a practical purpose which is the formation of a workable state. In looking at what kind this would be, the article first reveals Plato's rejection of democracy which is caused, in addition to his coming from an aristocratic family, by the sentencing to death of his beloved teacher Socrates by his native democratic Athens. Then it will show that this feeling was given some political shape by the societal structures of the non-democratic Eastern societies that Plato then came to see on his travels. Next, it will be shown that Plato idealized these experiences and observations to form his ideal political order and the subsequent concept of the ideal state that comes from them. It will emphasize that Plato, who is inspired for this reason to draw parallels between the state, man and the universe upon the concepts of order and truth, believes that his ideal can only be grasped through the faculty of reason, and therefore only philosophers, those with minds capable of comprehending what to him are true ideas, can perceive the ideal form of the state and put it into practice.

Keywords: Ancient Greek Philosophy, Political Philosophy, The Republic, Socrates, Theory of Forms.

Giriş

Sokrates, M.Ö. 399 yılında Atina mahkemesi tarafından yargılanarak idam edildi. Onu ölüme mahkum eden resmi suçlamalar Tanrılara saygısızlık ve gençliği yozlaştırmaktı. Gelgelelim, “yozlaşmış gençler” için bu bir kurtuluş değil, aksine dehşet verici bir olaydı. Vaka, bu gençlerden biri olan Platon'da (M.Ö. yaklaşık 428-347) derin bir travma yaratmıştır. Wycoff ve Franzese'in¹ belirttiğine göre travmaya maruz kalmanın etkileri uzun süreli olup çoğu zaman yaşamı değiştirir ve Platon'un durumunda bu kesinlikle doğrudur. Bu olay onun siyaset felsefesinin temeli olmuştur, çünkü Platon'un devlet teorisi, Sokrates'in yargısal cinayeti nedeniyle adaletsiz ve yozlaşmış dünyaya karşı bir yanıt olarak geliştirdiği ideal bir devlet fikrine dayanır. Nitekim *Devlet* adlı eserinde, tasarısını “en iyi kurulmuş devlet”² olarak tanıtmakla birlikte bundan “daha da güzel bir devlet”in³ varlığını ileri sürer ki bu, yeryüzü devletine model aldığı kusursuz devlet ideasıdır.

Belirtmek gerekir ki, Platon'un *Devlet*'inin siyasal bir taslak olduğu genelgeçer bir kanı değildir. Bakıldığında, örneğin filozof Iris Murdoch (1919-1999), değinilen eseri bu şekilde algılamaz ve onu gerçekte uygulanabilir bir siyasal program olmaktan ziyade, “ahlakî bir metafor” olarak görür.⁴ Yirminci yüzyıla hakim olan rölativist ahlak anlayışını eleştirerek Platoncu ahlakı olumlamış olan Murdoch'a göre Platon'un ideaları, yanılısamlarla dolu günlük yaşamda hakikatin keşfiyle erdeme dönüşü sağlayan görüden başka bir şey değildir.⁵ Bununla birlikte, Platon'un “[b]izim devletimiz ve anayasamız sadece birer hayal değildir”⁶ iddiasını, olumlu ya da olumsuz, boş bulmayan düşünürlerin sayısı daha çoktur. Nitekim, bu idealize edilmiş devleti kucaklayan Bizans'lı filozof Georgios Gemistous Plethon (1355-1452), Bargeliotes'in belirttiğine göre, geri dönmek istediği şehir-devlet organizasyonunu ciddi bir şekilde mevzubahis ederken Platon'un *Devlet*'ini model almıştır.⁷ Diğer tarafta,

¹ Kirby L. Wycoff ve Bettina Franzese, *Essentials of Trauma-Informed Assessment and Intervention in School and Community Settings*, USA: Wiley, 2019.

² Platon, *Devlet*, çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, 134.

³ Platon, *Devlet*, 267.

⁴ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı? Çeviren Serdar Rifat Kırkoğlu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008: 70-4.

⁵ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 19.

⁶ Platon, *Devlet*, 264.

⁷ Leonidas C. Bargeliotes, “Plethon's conception of justice and law.” *Phronimon*, 2/1 (2000), 23.

bu siyasal taslaktan hazzetmeyen hatta tehlikeli bulanlar vardır. Böyle düşünenlerden biri olan Karl Popper (1902-1994), Platon'un *Devlet*'ini demokrasi düşmanı ve totaliter bir rejimin manifestosu olarak⁸ tabir ederken, benzer duyguyla Bertrand Russell (1872-1970) ise Lenin ve Hitler tarafından pratize edilmiş "totaliter bir eser"⁹ olarak betimlemiştir.

Bütün bu eleştiriler, Platon'un ideal devletinin gerçekçi olduğunun birer göstergesi olarak görülebilir, ancak felsefesinin ciddi siyasal bir programı olduğunun en güçlü kanıtı, onun siyaset felsefesini olgunlaştırdıktan sonra 367 yılında II. Dionysios'un daveti üzerine Sicilya'ya gidip bunu gerçekleştirme girişimidir. George Grote'un *Timaios*'a yazdığı "Sunuş"undaki ifadesiyle, Plato'nun *Devlet*'i "model bir devlet teorisini tarif eden" bir eserdir.¹⁰ Grote, bu eserin "yasa koyucu ya da Koloni Kurucu olsaydı, kuracağı türden bir Devletin dayandığı ilkeleri tasvir et[tiğini]"¹¹ belirtir. Platon'un kendisi de, siyasal tasarısının zorluğunu kabul eder, ancak ona göre bunlar "olmayacak şeyler" değildir.¹² Zira "[b]ir devlet başkanı, bizim tasarladığımız kanunları ve kurumları, günün birinde ortaya korsa, yurttaşların bunlara uymaları imkânsız değildir"¹³ dediği devletini idealara göre tasarladığı için "[k]urduğumuz devlet, kurulabilecek devletlerin en iyisi"dir diye ortaya koyar.¹⁴

Plethon'dan Popper'a yüzyıllar boyunca savunulan Platon'un politik bir düşünür olduğu bakış açısını paylaşan bu makalenin amacı, Platon'un İdealar veya Formlar Teorisi olarak bilinen fikrinden, siyasal bir rejimin doğuş sürecini incelemektir. Ancak bu, Platon'da toplumsal anlamda siyasal bir düzen kurma ihtiyacından ayrı düşünülemez için, şekillenerek bir programa dönüşmesi çerçevesinde, çalışmada ilk olarak Sokrates'in ölümünün Platon'daki etkilerine bakılacaktır. Aristokrat bir aileden gelmekle halihazırda pek hazzetmediği düşünülebilecek demokrasiden, Sokrates'in başına gelenler yüzünden nefret etmeye başlayan filozofun bu rejimin niteliği üzerine yaptığı eleştiriler ortaya konacaktır. Bu başlıkta ayrıca, hocasının idamını takiben bir süreliğine Atina'yı terk eden filozofun, aldığı ilhamla siyaset felsefesine boyut katan demokrasi

⁸ Martha Nussbaum, *Plato's Republic: the good society and the deformation of desire*. Washington: Lynde and Harry Bradley Foundation, 1998, 10-11.

⁹ Bertrand Russell, *Unpopular Essays*. London: Routledge, 2006, 17.

¹⁰ George Grote, "Sunuş", *Timaios*, çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Fol Kitap, 2022, 30.

¹¹ Grote, "Sunuş", 79-80.

¹² Platon, *Devlet*, 212.

¹³ Platon, *Devlet*, 216.

¹⁴ Platon, *Devlet*, 335.

olmayan Doğu toplumlarındaki hiyerarşik yapı irdelenecektir. Daha sonra, değinilen seyahatlerden edindiği deneyim ve gözlemleri idealleştiren Platon'un, kusursuz siyasal bir düzen ararken idealar fikrine nasıl ulaştığı açıklanacaktır. Bunu takip eden başlıkta, ideal devlet fikrinin söz konusu idealara nasıl dayandığı gösterilecektir. Burada, Platon'un devlet, insan ve evren arasında kurduğu paralellikte düzen ve doğruluk kavramları ile bunu mümkün kılan akıl yetisine odaklanılacaktır. Sonuç itibarıyla, Platon'a göre yalnızca ideaları kavrayabilen akla sahip filozof kişiliklerin başında bulunacağı devletin ideal forma ulaşmış olacağı belirtilecektir.

Sokrates'in Ölümü ve Platon'a Etkisi

Diogenes Laertios'un (M.S. 180-240) aktardığına göre, Platon'un zayıf bir sesi varmış: "Derler ki, bir gece Sokrates düşünde dizlerinin üstüne oturmuş bir kuğu yavrusu görmüş: Yavru birden kanatlanmış ve tatlı tatlı cıvıdayarak uçup gitmiş: Ertesi gün Platon onun yanına öğrenci gelince, işte o yavru kuş bu, demiş."¹⁵ Solomon, Sokrates'in Batı felsefesinin ilk filozofu olduğunu, geçmişte ve günümüzde de filozofların ideal kişisi olarak kabul edildiğini kaydeder.¹⁶ Platon'un kendisi de, "[o] zamanlar tanıdığımız insanlar arasında en iyisi, en akli başındası ve en adili hiç kuşku yok Sokrates'ti"¹⁷ der ve eserlerinde benzer birçok ifadeyle bu kanısını tekrarlar. Sokrates'in öğretilerinden yararlanabilen "dahi bir adam"¹⁸ olan Platon, henüz yirmi yaşında onunla tanışmış ve sekiz yıl öğrencisi olmuştur. Onun Sokrates'le karşılaşması muhtemelen hayatındaki en önemli şeydir ve Platon "her şeyden önce Sokrates'in çağında doğmuş" olduğu için Tanrıya şükretmekle bunu dile getirmiştir.¹⁹

Sokrates'in yargılandığı suçlardan biri olan fikri zorbalık iddiasını yalanlayan Platon, felsefesini anlamaya yönelik herkesi kucaklamanın dışında onun hiçbir zaman kendisini bir öğretici olarak insanlara dayatmadığını

¹⁵ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, 131.

¹⁶ Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008, 1.

¹⁷ Platon, *Phaidon*, çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012, 265.

¹⁸ F. M. Cornford, *Before and After Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, 55.

¹⁹ Will Durant, *Outlines of Philosophy: Plato to Russell*. London: Ernest Benn Limited, 1962, 32.

savunur.²⁰ Bu yüzden, Delphi'deki kahinin tüm insanların en bilgisi olduğunu ilan ettiği Sokrates'i yetmiş yaşında öldüren toplumsal perspektif psikolojik anlamda onu sarsmıştır. Sokrates'in zehri içme zamanı yaklaştığında, Platon içinde bulunduğu ruh halini "babasını kaybeden ve sonraki yaşamına onsuz devam edecek yetim"²¹ gibi resmetmiştir.

Biraz daha geriden bakılacak olursa, Platon'un Sokrates'e saygıdan kaynaklı itaatinin, "kendi hırslı eğilimlerinin"²² siyasi meyvelerini verebileceği her yolu kapattığı görülür. Bunun nasıl olduğunu anlamak için, gençliğinde Atina'daki ana bölünmenin oligarklar ve demokratlar arasında olduğunu bilmek gerekir. Platon önde gelen oligarklardan biriyle akrabaydı ve muhtemelen onlara sempati duyuyordu. Bununla birlikte, Atina'nın kontrolünü ele geçirdiklerinde, kendisinden bir yurttaşın yasa dışı tutuklanmasında ödün vermesini istedikleri Sokrates bunu reddedince oligarklar ondan "intikam" almaya niyetlendi, ancak bu tehlike onları iktidardan uzaklaştıran demokratların devrimiyle ortadan kalktı,²³ fakat bu davranışları onları Platon'un gözünde büyük ölçüde karalamıştı.

Gelgelelim, demokratlar daha da kötü bir şey yaptılar. Sokrates'i hayatı için yargıladılar ve ölümüne neden oldular. Platon, Sokrates'in idam edilmesiyle sadece çok sevdiği akıl hocasını kaybetmekle kalmamış, aynı zamanda kendisi için temelde anlaşılmasız olan bir soruyla baş başa kalmıştı. Sokrates kadar erdemli ve başkalarına erdemi aşılacak isteyen bir adamın bunun bedelini hayatıyla ödemesini anlayamayan Platon için bu korkunç bir adaletsizlik ve Sokrates'in ölümünün sorumluluğunun Atina'daki demokratik siyasi sistemde olduğunu düşünüyordu. Bu da onu, Atina'nın sıradan insanının kamusal yaşamda erdemin önemini anlayamadığı için yerini bilmesi ve hükümette herhangi bir rol almaktan uzaklaştırılması gerektiği sonucuna götürdü. Durant'a göre Sokrates'in ölümü Platon'u:

demokrasiye karşı öylesine bir küçümsemeyle, ayaktakımına karşı öylesine bir nefretle doldurmuştu ki, bu onu demokrasinin yok

²⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çeviren Erman Gören. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2006, 81.

²¹ Platon, *Phaidon*, 2012: 257.

²² Cornford, *Before and After Socrates*, 57.

²³ Cornford, *Before and After Socrates*, 58.

edilmesi ve yerine en bilge ve en iyilerin yönetiminin getirilmesi gerektiği yönünde bir karara yöneltmiştir.²⁴

Böylece, giderek insanların çoğunun doğruyu görebilecek yetiden yoksun olduklarına inanan Platon, özgürlük temelinde bütün düzenleri içerdiğinden “ahlak değerlerine aldırış bile edilme[yen]” demokrasiyi “[b]ir düzen panayırı” şeklindeki siyasal bir sistem olarak küçümser.²⁵ Bu minvalde demokrasilerde “[b]ir devlet adamının nasıl yetişmesi, ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez” diyen Platon, bu rejimi, benzerlik kurduğu bir insan tipi üzerinden tahlil eder. Her ikisini de bir sürü boş istekle dolu, güzel alışkanlıklardan yoksun, kötü töreler ve yanlış inançların iyi olanların yerine geçtiği, dürüstlüğü budalalık, ölçülülüğün korkaklık sayıldığı ve nihayet içinde temiz hiçbir şeyin kalmadığı bir düzensizlik olarak tanımlar.

Öte yandan, Sokrates’in idamından kısa bir süre sonra Atina’yı terk eden Platon, demokrasinin olmadığı Doğu’ya gitmiş ve onların siyasal anlayışlarına dayalı toplum yapılarını incelemiştir. Bu niyetle araştırmalarda bulunduğu alanlardan en önemlileri Orta Doğu, İtalya ve Hindistan’a yapmış olduğu iddia edilen gezileridir.²⁶ Orta Doğu kapsamında özellikle kastedilen siyasal düzenler, antik Mısır Krallığı ve Pers İmparatorluğu’dur. Platon, bunların yönetim anlayışlarının toplumlarına yansıma biçimini anlamaya çalışmıştır. Bu toplumların yapısında ilk göze çarpan özellik hiyerarşik bir sisteme dayalı olmalarıdır. Bu şekilde kurulmuş siyasal düzenler, bireylerinin işlevselliklerine göre belirli konum ve görevlerle sınırlandırılmış sınıflara sahiptir. Söz konusu hiyerarşinin en tepe noktasında devletin başı olan hanedan üyesi olmakla birlikte, bunu takip eden ikincil mertebede gücü pek de azımsanamayacak rahipler sınıfı bulunmaktadır.

Sauneron, antik Mısır’daki rahipleri incelediği kitabında “rahip” sözcüğünden anlaşılması gereken mutlak anlamı “arınmış olanlar” şeklinde verdikten sonra bir tek bunların Tanrısal şeylerle ilgilenebildiklerini yazar.²⁷ Kendilerine “Tanrıların hizmetkârları” denen bu rahipler sınıfının, binlerce yıldır insanın evrenle ve onu yöneten yasalarla ilişkisini tanımlama görevini yerine

²⁴ Durant, *Outlines of Philosophy*, 32-3.

²⁵ Platon, *Devlet*, 285-90.

²⁶ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 131-32; Durant, *Outlines of Philosophy*, 33.

²⁷ Serge Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*. London: Cornell University Press, 2000, 57-9.

getirmek²⁸ ile, toplumsal hiyerarşide güçlü bir yere sahip oldukları barizdir. Bunun gibi, Eski Hint ve Aryan toplum yapısındaki hiyerarşik düzen de eski Mısır'dakine benzemektedir. Profesör Ninan, Hint Kast sistemi ve İran'ın eski sınıflarının neredeyse tam bir özdeşlik gösterdiğini ileri sürer. Bu açıklamada Hint Varna sisteminde rahiplere Brahminler denirken, İran Pistras sisteminde bunun karşılığının Atravan olduğu belirtilir.²⁹

Platon'un, eserlerinde değindiğine göre, bu toplumlardan özellikle Mısır'ı daha değerli bulduğu söylenebilir. Örneğin, *Timaios*'ta "Yediler'in en bilgisi" tabir ettiği Solon'un Mısır seyahati ve deneyimlerinden hayranlıkla söz eder. Güya Solon, Mısır'da onu karşılayan "eski çağları iyi bilen" rahiplerin, bilgide kıyaslandığında "çocuk" kalan Yunanlılardan çok üstün olduklarını teslim etmiş.³⁰

Altını çizmek gerekir ki, başta Mısır olmak üzere Doğu toplumlarından edindiği bulguları yüceltmış olan Platon, yine de bunları kendi düşüncesinde idealleştirmiştir. Zira onlardan faydalanmakla birlikte elde ettiği bulgular onun siyasi tasarısında aynı kalmaz. Bu toplumdaki hiyerarşik biçimi yeniden uyarlayan Platon'un bunlarda keşfettiği en önemli yapı rahipliktir. O, siyaset felsefesinde yönetimde tek bir hükümdara yer verilmesinden yana olmadığı için, krallıkla rahipliği tek bir sınıfta birleştirir. Ancak bu özgün sınıf filozoflardan oluşmaktadır. Platon'un bu sistemlerde asıl tasvip ettiği özellik, toplumun belli yetiler doğrultusunda görevlere bölünmesidir. İnsanlar yönetiliyor, toplumdaki yerlerini biliyor ve kabul ediyorlar. Bu tarzı demokrasiye tercih eden Platon'un, oluşturduğu özgün üst sınıf, geleneksel sınıflara tekabül etmez, nitekim bu sınıf dini değil, değinildiği gibi bir filozoflar sınıfıdır. Bu farkın özünde, gelenekten gelen dini nitelikli rahiplerin Tanrısal hakikate hizmet edenler olarak belirlenmelerine karşın, Platon'un filozoflarının doğüstü hakikati kendi akıllarıyla bulması vardır. Burada onun gezi rotalarından biri olan İtalya'da Pisagorcularla görüşmesinin de önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Zira Pisagorcuların sayı ve uyumu temsil eden göksel hakikate inanmalarının, doktrinel anlamda idealar fikrinin gelişmesindeki payı gözardı edilemez.

Nihai olarak, yaklaşık on iki yıl süren bu kendinden kaynaklı sürgün hayatını sonlandırıp Atina'ya dönen ve Akadémeia'da satın aldığı küçük bir

²⁸ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 4.

²⁹ M. M. Ninan, *Ambedkar's Philosophy of Hinduism and Contemporary Critiques*, 188.

³⁰ Platon, *Timaios*, 96-8.

bahçede hayatının geri kalanını adadığı felsefi okulunu kuran Platon, başta Doğu olmak üzere yaptığı seyahatlerden edindiği bilgi ve tecrübeleri kendi özgün düşüncesiyle birleştirerek inandığı en iyi devlet şeklini yazmıştır. Bu yapıyı detaylı bir şekilde incelemeye başlamadan önce Platon'un ideal siyasi tasarisının temelini oluşturan idea/idealar kavramına bakılacaktır.

Platon'un İdealar Fikri

Iris Murdoch, Platon'un idealarının, erdemin ne olduğu, nasıl bilinebileceği gibi soruların yanıtını arayanlar için postüle edilmiş olduğunu ileri sürerek,³¹ bunların kavramlardan ibaret olduğunu ima eder. Oysa Platon için idealar gerçek varlıklardır. Bu ise, filozofun ontolojisine değinmeden izah edilemez, çünkü onun evrenin ilkelerine dair görüşü, iki varlık dünyasını temel almaktadır. *Timaios*'ta, "ilk olarak şu ayrımı yapmalıyız" diyen Platon "[h]ep var olan ama hiç oluşa tabi olmayan" ile "hep oluşan ama aslında hiç var olmayan" olmak üzere iki varlık alanı belirler.³² "Görünenler" ve "görünmeyenler" olarak tanımladığı bu iki varlık alanından görünmeyenlerin her zaman aynı kalırken, görünenlerin daimi olarak değiştiğini söyler. Ona göre "hep aynı" kalanlar sırf bu özelliklerinden dolayı ancak "düşünceyle kavranır" şeyler olup, değişime tabi olanlar ise akılsız duyumun eşlik ettiği "kanıyla kanıl[anlar]"dır.³³ Platon'un anlama yetisiyle kavranan ve aynı kalan nitelikleriyle tanımladığı şeyler idealardır.³⁴ Bunların gerçekten var olup olmadıklarına yönelik retorik bir soru soran filozofun yanıtı, bunların "hiç şüphesiz haddizatlarında var" oldukları şeklindedir.³⁵

Platon, *Phaidros*'ta "Tanrısal olan" dediği ideayı, "güzel, bilge, iyi ve bu türden her şey demektir"³⁶ şeklinde tanımlar. *Devlet*'te "[b]irçok güzel şeylerin, birçok iyi şeylerin, birçok daha başka şeylerin varlığını kabul ediyoruz" diyen filozof akıl yürüterek "[k]endiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan da vardır" önermesine ulaşır ve buradan "birçok şeylerden her birinin değişmez bir tek varlığı, ideası olduğu" mantıksal çıkarımında bulunur.³⁷ Bununla, idealar

³¹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 11-12.

³² Platon, *Timaios*, 107.

³³ Platon, *Phaidon*, 119.

³⁴ Platon, *Timaios*, 109.

³⁵ Platon, *Timaios*, 147.

³⁶ Platon, *Phaidros*, 46.

³⁷ Platon, *Devlet*, 41.

teorisine kanıt oluşturan Platon, ideayı, deneyim dünyasındaki her şeyin farklı çeşitlerinin değişmeyen tek model kalıbı olarak gördüğünü gösterir. Gündelik dilde “güzel, iyi ve bu türden bütün varlıklar”ı duyularımızla ilişkilendirmemizi de, ideaların gerçekte var olduklarının açık göstergesi sayan³⁸ Platon, deneyim dünyasıyla idea arasındaki zorunlu ilişkiyi bir sedir örneği üzerinden izah etmeye çalışır. Marangozun “sedir ideasını, yani bizce aslını, özünü [değil de, yalnızca] bir çeşidini” yaptığını, bir başka ifadeyle “gerçeğini değil, gerçeğine benzeyen bir örneğini yapmış” olduğunu söyler.³⁹ O burada, marangozun yaptığı sedirin, Tanrı'nın yapmış olduğu sedirin özünün, yani ideasının bir kopyası olduğunu düşünmemizi ister.

Platon'a göre doğmamış, yok olmaz, başka şeylerle karışmayan ayrı ve görünmez niteliklerine sahip olan idealar, evrenin ilk örnekleridir. Nitekim *Timaios*'ta, daha evvel dağınık ve uyumsuz bir Kaos halinde olduğunu belirttiği dünyanın, şekil verici Tanrı Demiurgus tarafından düzenli Kozmos'a dönüştürüldüğünü beyan eder.⁴⁰ Demiurgus'un bunu yaparken “simetri, oran ve düzenlilik anlamına gelen idealar”ı örnek aldığını ileri süren Platon, Tanrı'nın evrene bir düzen vermesindeki biricik nedeni, onun “iyi” olmasına, dolayısıyla herşeyi olabildiğince kendisine benzer kılmak istemesine dayandırır.⁴¹ Görünür alem, Platon'un nazarında Tanrı'nın “en iyinin ideası”nın gerçekleştirilmiş halidir.⁴² İyi'yi, “şüphesiz her zaman güzeldir ve güzel asla orantısız değildir” ifadeleriyle betimleyen Platon'un düşüncesinde, ebedi İyi ideası, düzeni temsil eder.⁴³ Yukarıda da zikredildiği gibi, Platon'un “birbiri içine saçılmış olan çoklar bir arada görüldüğü zaman bunların tek bir *ideada* toplanması”ndan⁴⁴ kastı, yukarıda değinilen ideaların deneyim dünyasındaki nesne çeşitliliğine model kalıp teşkil ettiği düşüncesine işaret eder. Bu nedenle “Mimar” ya da “Zanaatkâr” dediği Demiurgus'un ideayı model alarak yaptığı için eserinin “zorunlu olarak güzel” olacağını iddia eden Platon, “evren[in] meydana gelmiş şeylerin en güzeli” olduğunun da altını çizer.⁴⁵

³⁸ Platon, *Phaidon*, 111.

³⁹ Platon, *Devlet*, 337-38.

⁴⁰ Platon, *Timaios*, 110-11.

⁴¹ Grote, “Sunuş”, 36-9.

⁴² Platon, *Timaios*, 138.

⁴³ Platon, *Timaios*, 213.

⁴⁴ Platon, *Phaidros*, 74.

⁴⁵ Platon, *Timaios*, 107-9.

Yaşantı dünyasındaki varlıkların kaynağını teşkil eden ebedi hakikatler olan idealar veya formlar, Huemer'ın da savunduğu üzere, Platon'un en bilinen kuramıdır.⁴⁶ Filozofa göre, her şeyde olduğu gibi, siyasal yapının da idea örneğine göre olması gerekir. Şimdi, Platon'un Kozmos'un temel ilkesi olan mutlak düzenin toplumsal yapıya da uygulanabileceği fikriyle kurduğu "İdeal Devlet" fikrine bakılacaktır.

İdeal Devlet Tasarısı

Platon'un, M.Ö. 380 ile 370 yılları arasında yazdığı *Devlet*, Batı felsefe geleneğinde siyaset felsefesinin ilk büyük eseridir.⁴⁷ Eser, Nussbaum'un tespitiyle, özünde Platon'un ruhu çürüttüğüne inandığı demokrasiye ölümcül bir saldırıdır.⁴⁸ Orta yaşlarında bile insanların çoğunluğu konusunda iyimser olmayan Platon, aslında en sıkıntılı anlarında bile temelde hiçbir zaman kuşkucu değildir: İyi (hakikat, gerçeklik) bizde yoktur ve erişilmesi zordur, ama yine de oradadır ve bizi ancak İyi tatmin edecektir.⁴⁹ Platon'un ideal devlet fikri, sağlam bir zemin tutarak tüm tartışma risklerini dışlamak niyetiyle onun idealar kuramına dayanır. Bertrand Russell'ın ifadesiyle "İyilik ve gerçeklik ilksiz ve sonsuz olduklarından, en iyi devlet, göklerdeki modeli yakından kopya eden, en az değişme ve en büyük dingin yetkinlik olanağına sahip; ilksiz ve sonsuz İyi'yi en iyi anlamış olan devlettir."⁵⁰

Bu noktada, kozmolojisinin temel düşünceleri olan İyi veya Düzenlilik ilkelerini akli faaliyetle ilişkilendiren⁵¹ Platon, Demiurgus'un evreni akılla düzene soktuğu misalinden dünyada da akıl sahibi insanların, bunu görebildikleri için, topluma düzen getirebilecek yegane kişiler olduklarına inanır. Ona göre İyi ideası insana bilme yetisini kazandırır. Onun nazarında, ancak arınmış felsefi görüşe sahip filozoflar bu yetiyle donanmıştır. Çünkü yalnızca bunlar, benzerliği her yerde en iyi şekilde bilecekler, varolanları türlerine göre ayırıp her birini "bir"e göre tek *idea* altında kavrayacaklardır.⁵² Devlet ideasına ulaşabilecekler de onlardır.⁵³ Platon için, deneyim dünyasındaki

⁴⁶ Michael Huemer, *Approaching Infinity*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2016, 11-2.

⁴⁷ Nussbaum, *Plato's Republic*, 9.

⁴⁸ Nussbaum, *Plato's Republic*, 10.

⁴⁹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 77-8.

⁵⁰ Russell, *Unpopular Essays*, 109.

⁵¹ Grote, "Sunuş", 40.

⁵² Platon, *Phaidros*, 85-6.

⁵³ Platon, *Devlet*, 225.

devletler, devlet ideasının kötü birer kopyalarıdır, öyle ki gökyüzünün ötesine konuşlandığı bu “gerçek gökyüzü”, “gerçek ışık”, “gerçek dünya” olan yukarıdaki, bizimkiyle kıyaslanınca çok daha üstün, çok daha parlak ve çok daha berraktır.⁵⁴

Ona göre ancak gücü yetenler ya da ölümsüzlerin onların peşi sıra gidebileceği “göğün ötesi”ndeki bu yer, hakikat alemidir.⁵⁵ Burası “[r]enkless, şekilsiz, ele gelmez ve gerçekten var olan, yalnızca ruhun kılavuzluğundaki akılla görülebilen, yalnızca hakikatin bilgisiyle bilinebilen varlıklar” alanıdır. Burada adalet, ölçülülük ve gerçek bilgiye ulaşılır. Platon, anımsama teorisi açıklarken, bütün ruhların hakikatleri görmüş olmakla birlikte, deneyim dünyasında bunları anımsamanın hepsi için kolay olmayacağını belirtir.⁵⁶ Bunlar, ya doğası gereği düşünme yeteneği olmayan veyahut buraya “talihsiz biçimde düşerek adaletsizliklere ortak olmak”la bir zamanlar görmüş olduğu kutsal şeyleri unutan ruhlardır. Platon’a göre hakikatleri anımsayacak çok az sayıdaki o ruha sahip olanlar “en kutlu” denilen sırra ulaşmış “mutluluk topluluğu”dur.⁵⁷ Burada, Platon’un idealar alemini adaletle ilişkilendirdiği görülür. Dolayısıyla, ancak ideaları model alan bir düzen adil olabilir. Bunu da sağlayabilecek olanlar Platon’un, yukarıda, ideaları görmeye “güçü yetenler” ya da “ölümsüzler” tabir ettiği filozoflardır.

Devlet'te, “filozoflar[ın ya da]...Tanrısal örnekler üzerinde çalışan bu sanatçıların çizdiği yoldan gitmeyen bir devletin, hiçbir zaman mutluluğa ulaşamayacağı savını tekrarlayan Platon, filozofların bunu nasıl yapacaklarını da açıklar. Filozoflar, devleti ve insan huylarını, üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alarak, öncelikle bu bezi temizleyecekler, ardından üzerine kuracakları düzenin taslağını çizeceklerdir. Çok önemli husus ise, bunu yaparken onların “durmadan bir modele” bakarak eserlerini tamamlamaya çalışmalarınıdır. Böylece Platon, filozofların, doğruluk, güzellik, ölçü ve diğer değerlerin özüne bağlı kalarak insanlar için siyasal bir taslak çıkarttıklarını, yani ideal devleti, “Tanrısal” model üzerine inşa ettiklerini ileri sürer.⁵⁸

Açıkça kendisinde bu yetkiyi gören Platon, *Devlet*'inde yeni baştan kurmaya niyetlendiği siyasal bir rejim ve toplum modeli üzerinde çalışır. En

⁵⁴ Platon, *Phaidon*, 237.

⁵⁵ Platon, *Phaidros*, 47.

⁵⁶ Platon, *Phaidros*, 50.

⁵⁷ Platon, *Phaidros*, 51.

⁵⁸ Platon, *Devlet*, 214.

başta, yaradılıştan birbirine benzemeyen insanların farklı farklı işlere yatkın olduklarından, en yetkin performanslarını uzman oldukları tek bir işe yoğunlaşmakla sergileyebilecekleri inancıyla⁵⁹ toplumu üç tabakaya böler. Özetle, “çiftçi” adıyla genellediği bir devletin temel fiziksel ihtiyaçlarını karşılayanlar, “bolluğa kavuşmuş” ve “gürbüz” bir toplumun teminatını sağlayan sınıftır. Öte yandan böyle bir devletin varlığını korumak için dövüşmek sanatına sahip savaşçı bir sınıf gerekir. Üçüncü sınıf olan Koruyucular’ın işi ise devleti yönetmektir.⁶⁰ Platon için en önemli odak noktası bu son gruptur. Aslında bilgelerin yönetimi fikri, değinildiği üzere, onun tüm siyaset felsefesinin merkezinde yer alır. Örneğin Cornford, Platon’un bu duruşunun özünü, “[b]ilgeliği sevenler kral oluncaya veya krallar, ilahi bir donatımla bilgeliği sevenler oluncaya kadar insan soyu kötülüklerden asla kurtulamayacaktır” ifadesiyle verir.⁶¹

Toplumu keskin bir şekilde sınırlı görev katmanlarına dağıtması, Platon’un, siyaseti insan doğasından ayırmamasından kaynaklanmaktadır. Bireysel varoluştan toplumsal varoluşa geçerken “meşe ormanlarından, kayalıklardan” değil “yurttaşların her işte ağır basan huylarından” çıktığını ileri sürdüğü devleti bir organizma olarak düşündüğü açıktır, nitekim ona göre “kaç çeşit insan yaradılışı varsa, o kadar da devlet şekli olacak”tır.⁶² Bu düşüncesini, yine insan ve devlet doğası arasında kurduğu bir paralellik üzerinden açıklamaya çalışır. Platon’a göre “[d]evletin içinde olduğu gibi, her insanın içinde de üç bölüm var”dır ve bu, her bölüme “özgü üç ayrı zevk, üç ayrı istek, üç ayrı buyruk” anlamına gelmektedir.⁶³ O halde, insanın doğasına içkin “bilgi edin[en]”, “öfkelen[en]” ve “isteyen” yanlarına mukabil “bilgisever, ünsever ve parasever” özelliklerini haiz “başlıca üç çeşit insan” vardır. Filozof, insanın içindeki bu yanlardan her birinin kendi işini görmesiyle “doğru kişi” olunabileceği şartını öne sürer.⁶⁴ Bir başka ifadeyle, ruhun rasyonel kısmının hakim olmasıyla bireyde uyum yaratılabileceğine inanan Platon için bu, “doğru (adil) insan” tanımlamasını sağlar. Tıpkı bunun gibi, devletin de ancak içindeki üç sınıftan her birinin kendi işini gördüğü zaman “doğru (adil)” devlet olabileceğini belirtir.⁶⁵

⁵⁹ Platon, *Devlet*, 56.

⁶⁰ Platon, *Devlet*, 59-62.

⁶¹ Cornford, *Before and After Socrates*, 58.

⁶² Platon, *Devlet*, 268-69.

⁶³ Platon, *Devlet*, 316-17.

⁶⁴ Platon, *Devlet*, 143.

⁶⁵ Platon, *Devlet*, 135.

Bu durumda devletin bekçiliğine, toplumu oluşturan diğer sınıftan bireyleri kendilerine uygun yerlerde kalmalarını sağlayabilecek kişilerin seçilmesi gerekir. Filozofun, toplumda nadir bulduklarını belirttiği bu “[y]aradılışında “filozofluk” olan “hem yumuşak huylu, hem de yiğit” erkek ve kadınlardan oluşan Koruyucular, “doğru (adil) insan” olduklarından⁶⁶ “doğru (adil) bir devletten ayrı olmayacak”lar⁶⁷ ve böylece iyi kurulmuş bir devletin şartı olan bu uyumu sağlayacaklardır. *Devlet*'te, “doğruluğu (adaleti) yalnızca etkileri nedeniyle değil, kendisi için de öven”⁶⁸ Platon'un ideal devleti, açıktır ki ideal yönetici temelinde tesis edilebilmektedir. Filozoflardan oluşan bu sınıfın en önemli özelliği ideaları kavrama gücüne sahip olmalarıdır ve Platon'a göre toplumun genel refahı için gereklidirler. Çünkü onlar “[d]üşünme, akıl yürütme” aracını kullandıklarından ötürü “gerçeği olduğu gibi tanı[ırlar].”⁶⁹ Platon bunu, *Devlet*'in yedinci bölümünde mağara metaforunu kullandığı panoramik bir yöntemle izah etmeye çalışır.⁷⁰ Gerçekliği “[d]eğişmez, ölmez, aldatmaz varlıktan” kaynaklanan “sağduyu, bilim, düşünce gibi değerler” olarak açıklayan Platon için, o varlığa en çok benzeyen de gerçekliğe en yakın insandır.⁷¹ Hakikate ulaşan kişinin, kavranan dünyadaki İyi İdeasına ulaşmış olduğunu düşünen filozof, bunun gerekçesini aklın, hem tanrılarda hem de insanlarda en şerefli iyelik olmasına dayandırır. Nitekim, değinildiği üzere, her şeyde olduğu gibi insan zihninin güzelliği de Tanrısal üstün akıl tarafından gölgede bırakılmıştır ve böyle bir insanın içinde “Tanrısal yan baş olmuş”tur. Bundan hareketle, “Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin” gerekli olduğuna inanan Platon için zaten kanunların varlık sebebi de “toplumun bütün teklerine yol göstermek”tir.⁷²

Burada Platon, bizim için en önemli şeyin ne olduğu hakkında düşünmemizi ister ve bu nedenle araştırma konusunun “küçük bir mesele” olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çeker, çünkü “yaşadıkça tutacağımız, bizi daha iyi bir hayata ulaştıracak yol buna bağlı”dır, bir diğer ifadeyle bu bir “doğru yaşam tarzı sorunudur.”⁷³ Filozofların, “İyi”nin kendisini kavrayıp bildikten

⁶⁶ Platon, *Devlet*, 62-66.

⁶⁷ Platon, *Devlet*, 134.

⁶⁸ Bernard Williams, “Plato”, *The Great Philosophers*. Editör Ray Monk ve Frederic Raphael. New Jersey: Orion Paperbacks, 2001, 71.

⁶⁹ Platon, *Devlet*, 318-9.

⁷⁰ Platon, *Phaidon*, 117-19.

⁷¹ Platon, *Devlet*, 323-24.

⁷² Platon, *Devlet*, 331.

⁷³ Platon, *Devlet*, 26.

sonra onu örnek alarak önce kendilerini, sonra insanları ve tüm toplumu düzene sokacaklarını düşünen⁷⁴ Platon'un izahı şöyledir:

Doğru adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken, bir tek oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor. Ondan sonra artık ne işe girişirse girişsin, ister zengin olmaya çalışsın, ister bedenini geliştirmeye, ister devlet işlerini görmeye, ister insanlarla alışveriş etmeye; her yaptığında doğru ve güzel diyeceği şey içinde böyle bir düzeni gerçekleştirmek olacak. Bunu yapmasını bilmeyi bilgelik sayacak. Tersine, bu durumun bozulmasına, bu düzeni kurmayı bilmeye de eğrilik diyecek.⁷⁵

İdeal devletin temel vasıflarını, dört ana erdem olarak bilinen “bilge, yiğit, ölçülü ve doğru” ile belirleyen Platon, bu koruyucuları “devleti kurmasını en iyi bilenler” olarak gösterir, çünkü yalnızca onların ideal devletin koşulu olan özel “koruyuculuk bilgisi”ne sahip olduklarını ileri sürer.⁷⁶ Platon'un nazarında bu, devleti kurmaya başladıklarında “Tanrı'nın doğruluğun örneğini [onlara] buldur[ması]”dır.⁷⁷ Platon için ancak “öyle bir bilgisi olan devlet, gerçekten bilge bir devlet”tir.⁷⁸ *Timaios*'ta böyle bir devleti en iyi yönetecek bu kişileri işaretlediği yerde, *Devlet*'teki bu görüşünü pekiştirir ve *Timaios*'u da filozof bir kral gibi över.⁷⁹

Gerek kendilerine ve gerekse tüm topluma bilgece davranabilmelerinin şartını “İyi” ideasını kavramalarına bağlayan⁸⁰ Platon, ideal devlet taslağında yetiştirmeyi planladığı filozoflara şöyle seslenmektedir:

[G]üzelin, doğrunun, iyinin gerçek örneklerini görmüş olduğunuz için, karşınıza çıkan her yansının aslını bileceksiniz! Böylece bizim devlet düzenimiz sizin için de, bizim için de gerçek bir varlık olacak; bugünkü devletlerin çoğunda olduğu gibi, bir rüya değil ... Doğru

⁷⁴ Platon, *Devlet*, 263-64.

⁷⁵ Platon, *Devlet*, 145.

⁷⁶ Platon, *Devlet*, 107.

⁷⁷ Platon, *Devlet*, 145.

⁷⁸ Platon, *Devlet*, 127.

⁷⁹ Platon, *Timaios*, 95-6.

⁸⁰ Platon, *Devlet*, 234.

olansa şudur: Bir devlette başa geçenler, başa geçmeyi en az isteyenler oldu mu, dirliğin de, düzenin de en iyisi olarak var demektir. Baştakilerin böyle olmadığı yerdeyse, tam tersine, ne dirlik vardır, ne düzen.⁸¹

İdealar, oran ve düzeni temsil ettiklerinden, ideayı model alan Platon'un devletinde en büyük vurgu ölçüydür. Daha çok bir düzene, bir ahenge benzettiği ölçünün, istek ve tutkulara vurulan bir çeşit dizgin olduğunu ve onda iyi yan, kötü yanı buyruğu altına almış olduğu için devletin "kendine hâkim" bir forma ulaşmış bulunduğunu iddia etmektedir.⁸² Yiğitlik ve bilgeliğin toplumun yalnız bir parçasında bulunduğunu ve bütün topluma bu özellikleri işlediğini belirten Platon, ölçü için "bütün topluma yayılır", ve "bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar" demektir.⁸³ Devletin bu üç değerinden başka, "[g]eriye kalan ve hepsini tamamlayan değer doğruluk"tur. İdeal devletin ayarı olan doğruluk "[h]erkesin kendi işine bakması, başkalarınınkine karışmaması"dır. Böylece devletin temellerini oluşturan dört ana erdemi tesis etmiş olmaktadır.

104

Platon, devlet ideasının, yaşantı dünyasında olamayacağını teslim eder, ancak "isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar"⁸⁴ der. Filozofun siyasal tasarısını, dünyevilikten arınmış böyle bir mecraya dayandırması, erdemli düzenin sarsılmadan devam etmesi içindir. Halböyleyken, devletin erdemli koruyucular tarafından yönetilmesi de kritik bir koşuldur, zira sistemin devamını ancak koruyucular sağlayabilir.⁸⁵ Copleston da ifadesiyle devlet, ancak kendisi iyiye erdemli vatandaşlar oluşturur.⁸⁶ İdeal devlet için "[b]öyle bir devlet ister bir yere kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, [yapılacak olan] yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır"⁸⁷ diyen Platon'un öngörüsü böyle bir sistemin işlemeye başladıktan sonra sonsuza kadar devam edeceği şeklindedir. Sonuç itibarıyla, bu ölçülerde kurulmuş siyasal bir rejimin, kusursuzluklarından dolayı temaşa nesnesi olan idealar gibi insanda "seyretme arzusu" uyandıracığını öne süren Platon, böyle düzenlenmiş bir

⁸¹ Platon, *Devlet*, 238.

⁸² Platon, *Devlet*, 128-29.

⁸³ Platon, *Devlet*, 130-33.

⁸⁴ Platon, *Devlet*, 333.

⁸⁵ Williams, "Plato", 72.

⁸⁶ Frederick Copleston, *The Enlightenment*, London: Continuum, 2003, 98-9.

⁸⁷ Platon, *Devlet*, 333.

devleti ve bunun yurttaşlarını yeterince övmeye gücünün yetemeyeceğini de ifadelerine ekler.⁸⁸

Sonuç

Bu makalede, Platon'un siyasal tasarısı olan *Devlet*'ini "idea" kavramı temelinde inşa ettiği öne sürüldü. Bunun bir bağlama oturtulması için öncelikle filozofun siyaset felsefesini şekillendiren temel etkenin, ahlak öğretilerinden çok etkilendiği Sokrates'in Atina mahkemesi tarafından yargılanarak idam edilmesi olduğu açıklandı. Platon'da psikolojik ve entelektüel sarsıntı yaratan olaya filozofun verdiği tepkinin nihayetinde siyasal bir karşılıkta tecessüm ettiği ifade edildi. Sokrates'in ölümünden hemen sonra demokrasiyle yönetilen şehri Atina'dan adeta kaçan Platon'un, yapıları hiyerarşiye dayanan Doğu toplumlarını incelemek üzere gerçekleştirdiği yoğun seyahatlere değinildi. Vardığı sonuçta bu devlet biçimlerinin daha üstün olduklarını düşünen Platon'un, yaklaşık on iki yıl sonra memleketine dönüp siyasal bir taslak hazırladığında gezilerinden edindiği tecrübelerden faydalandığı, ancak bunları idealleştirmekle tamamen kendine özgü bir siyasi anlayış geliştirdiği vurgulandı. Örnek toplumsal düzen arayışında ulaştığı "idea" fikrinin siyaset felsefesinin temelini oluşturmasındaki ana kaygının, devletin ehil olmayan insanların tartışma ve müdahalesine kesinlikle kapalı olmasını garantilemek ve onu evrensel temellere oturtarak sağlam kılmak için olduğu vurgulandı. Platon'un idea ve idealar dünyasına ilişkin tanım ve görüşleri açıklandı. Daha sonra ideal devletin özellik ve kısımları tanıtıldı. Kusursuz bir toplum yaratmak için insanların yetilerine göre üç sınıfa bölmelerinin gerekçesi izah edildi. Akıllarıyla ideaları kavrayıp bu modele göre en iyi devleti kurabilecek filozof Koruyucular sınıfının başta olduğu sistemin neden en iyisi olduğu gösterildi. İdeal yöneticiyle var olabilen bu devletin bilgi, cesaret, ölçü ve doğruluk üzerine temellendirildiğine işaret edilerek, Platon'un ideal devletin ahlaki amaç üzerine kurulduğu belirtildi.

⁸⁸ Platon, *Timaios*, 94-5.

KAYNAKÇA

- Bargeliotes, Leonidas C. "Plethon's conception of justice and law." *Phronimon*, 2/1 (2000): 23-29.
- Copleston, Frederick, *The Enlightenment*, London: Continuum, 2003, 98-9.
- Cornford, F. M. *Before and After Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Durant, Will. *Outlines of Philosophy: Plato to Russell*. London: Ernest Benn Limited, 1962.
- Huemer, Michael. *Approaching Infinity*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2016.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Murdoch, Iris. *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?* Çeviren Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.
- Nussbaum, Martha. *Plato's Republic: the good society and the deformation of desire*. Washington: Lynde and Harry Bradley Foundation, 1998.
- Platon. *Phaidon*. Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Platon. *Phaidros*. Çeviren Birdal Akar. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.
- Platon. *Timaios*. Sunuş: George Grote. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Fol Kitap, 2022.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Russell, Bertrand. *Unpopular Essays*. London: Routledge, 2006.
- Sauneron, Serge. *The Priests of Ancient Egypt*. London: Cornell University Press, 2000.
- Solomon, Robert C. *Introducing Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Wycoff, Kirby L. ve Bettina Franzese. *Essentials of Trauma-Informed Assessment and Intervention in School and Community Settings*, USA: Wiley, 2019.
- Williams, Bernard. "Plato", *The Great Philosophers*. Editör Ray Monk ve Frederic Raphael. New Jersey: Orion Paperbacks, 2001.

İnternet Kaynakları

- Ninan, M. M. *Ambekar's Philosophy of Hinduism and Contemporary Critiques*.
https://books.google.com.tr/books?id=BXZvDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

IRIS MURDOCH'IN DENİZ DENİZ ADLI ROMANINDAKİ DOĞAYA KAÇIŞ METAFORUNA PLATONİK BİR OKUMA*

Şeyma KÖMÜRÇÜOĞLU**

ÖZ

Bu çalışma Murdoch'ın *Deniz Deniz* adlı romanını; insanın doğaya, daha özelden de denize sığınma metaforu üzerinden değerlendirecektir. Romanın ana kahramanı olan Charles Arrowby Londra'da oyunculuk yapmış ve emeklilik dönemine gelmiş tanınmış bir tiyatro oyuncusudur. Arrowby, emeklilik döneminde oyunculuğu bırakarak İngiltere'nin bir kıyı kasabasına yerleşmeye karar verir. Bu karar romanda bir kopma fikriyle birlikte ve Arrowby'nin iyi arayışının odağında verdiği bir karar olarak yer almaktadır. Kahramanın iyi arayışı doğaya/denize sığınma metaforu ile birlikte karşımıza çıkar. Bu makale, Murdoch'ın ana kahramanının doğaya kaçması, sığınması fikri üzerinden işlediği iyi arayışı fikrinin Platonik bir okumasını yapmayı amaçlamaktadır. Bu okuma da Platon'un *Theaitetos* (172c-176c) pasajlarında işlediği, bu dünyadaki kötülüklerden kaçma fikriyle bağlantılı olarak Platon için iyinin niteliği ve ulaşılabilirliği üzerinden gerçekleştirilecektir. Dolayısıyla makalenin ana sorusu, Platon için iyinin bu dünyadan kaçarak mı gerçekleştirilebileceğine dair kadim meselenin Murdoch'ın kahramanının şehirden doğaya kaçması örneği çerçevesinde yeniden tartışmaya açılması üzerinden kurgulanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Murdoch, Platon, *Deniz Deniz*, Doğa, Kopma, İyi.

A PLATONIC READING OF THE METAPHOR OF ESCAPE TO NATURE IN IRIS MURDOCH'S NOVEL *THE SEA, THE SEA*

ABSTRACT

This study will evaluate Murdoch's novel *The Sea, The Sea* through the metaphor of man's refuge in nature, more specifically in the sea. Charles Arrowby, the main protagonist of the novel, is a well-known theater actor who has worked as an actor in London and has reached his retirement. In his retirement, Arrowby decides to quit acting and settle in a coastal town in England. This decision takes place in the novel with the idea of a rupture and as a decision that Arrowby makes at the center of his search for good. The hero's search for good appears in the metaphor of taking refuge in nature/the sea. This article aims to provide a Platonic reading of Murdoch's idea of the pursuit of the good, which the main protagonist of the novel deals with through the idea of escaping and taking refuge in nature. This reading will be realized through the nature and attainability of the good for Plato in connection with the idea of escaping from the evils of this world, which Plato deals with in *Theaitetos* (172c-176c) passages. Therefore, the main question of the article is based on the re-discussion of the ancient issue of the nature of the good life for Plato and whether this good can be realized by escaping from this world through the example of Murdoch's hero's escape from the city to nature.

Keywords: Murdoch, Plato, *The Sea The Sea*, Nature, Detachment, Good.

* Bu makale, 26-28 Haziran 2024 tarihinde Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümü ve SANART işbirliğinde gerçekleşen *Türkiye Çevre Çalışmaları Kongresi*'nde sunduğum ve özet kitapçığında yayımlanan sözlü bildiri hareketle yazılmıştır.

** Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, ORCID: 0000-0002-6575-7835.

E-mail: seyma.komurcuoglu@medeniyet.edu.tr

Makalenin geliş tarihi: 30.06.2024

Makalenin kabul tarihi: 06.09.2024

Submission Date: 30 June 2024

Approval Date: 06 September 2024

Giriş

“Tıpkı niyetlendiğim gibi yalnız ve bağılıklardan âzâde miyim sonunda?”¹

Hayatın günlük akışından kaçma, bir kopuş yaşayarak güncel hayatın koşturmacasından inzivaya çekilme fikri pek çok edebî, felsefî esere konu olmuştur. Uzak doğu mistisizminde rastlanan inziva yoluyla yükselme fikri, Hristiyan keşişlerinde rastlanan dünyadan el etek çekerek kendini kiliseye/Tanrı'ya adama ve bu şekilde ahlâkî merteye kazanma hedefi ve İslam tasavvufunun kimi yorumlarında karşımıza çıkan insanlardan ve günlük hayattan uzaklaşarak günahlardan kaçma fikri inzivanın farklı kültürel yorumları olarak karşımıza çıkar. Bu kültürel yorumlara ek olarak edebiyatta ve felsefede de inzivanın farklı şekillerde ele alındığı temel metinlerle karşılaşmak mümkündür. Birbirinden farklı kültürlerde yüzyıllardan beri karşımıza çıkan bu olgu, aslında temelde insanların *gerçek olandan kaçma çabasına eşlik eder*.

108

Peki, acaba insanlar gerçek olandan neden kaçmak isterler? Neden buldukları durumdan *çekilirler*? Bu çekilme bir hakikat arayışının neticesinde mi olur yoksa daha iyiye ulaşmak için mi gerçekleşir? İnziva bir yalıtılmışlık ise “yalıtılmışlık, kendine yabancılaşmanın bir belirtisi midir?”² Örneğin, *Venedik'te Ölüm*'ün münzevi başkarakteri Aschenbach neden Venedik'ten ayrılmayı tercih etmez?³ Heidegger'in kendisini şehirden ve toplumdaki soyutlayarak kulübesine çekilmesi nasıl bir inziva şeklidir? Örnekler elbette çoğaltılabilir. Peki, farklı edebî ve felsefî eserlerde karşımıza çıkan tüm bu çekilme/ kopma tecrübelerini düşünce-gerçeklik ilişkisi açısından nasıl yorumlamak gerekir?

Soruları ve örnekleri çoğaltmak mümkün olsa da biz bu makalede, bu üst sorulara Iris Murdoch'ın *Deniz Deniz* adlı romanındaki ana karakterin emeklilik döneminde bir kıyı kasabasına yerleşerek inzivaya çekilme çabası örneğinde cevap arayacağız ve bu geniş soruları şu şekilde daraltacağız:

Acaba romanın ana kahramanının inzivaya çekilme çabasını, Platoncu iyi arayışı fikriyle birlikte okuyabilir miyiz? Özellikle Platon'un *Theaitetos*'unda

¹ Iris Murdoch, *Deniz Deniz*, çev. Nuray Önoğlu, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, 512.

² Hans-Georg Gadamer, *Hegel'in Diyalektiği*, Derleyen: Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021, 146.

³ Thomas Mann, *Venedik'te Ölüm*, Çev. Behçet Necatigil, İstanbul: Can Yayınları, Haziran 2023.

karşımıza çıkan kötülüklerden uzaklaşmak için bu dünyadan kaçma fikrinin farklı yorumları, romanın kahramanının -başarısızlıkla sonuçlanan- inziva girişimini açıklamak için bize bir çerçeve sunabilir mi? Şimdi bu sorulara cevap aramak için öncelikle romanın olay örgüsüne, ardından Platon'un ilgili pasajlarına geçebiliriz.

1. Romandaki Olay Örgüsü ve Doğaya Sığınma Metaforu

Romanın kahramanı olan Charles Arrowby tanınmış bir tiyatro oyuncusudur. Londra'da meşhur bir oyuncu olarak gösterişli ve hareketli bir hayat yaşayan Arrowby emeklilik dönemlerine yaklaştığında İngiltere'nin şehirden uzak bir kıyı kasabasına yerleşmeye karar verir. Oyuncululuğu bırakır, eski arkadaşlık ilişkilerine mesafe koyar ve doğada inzivaya çekilerek yeni bir hayata başlamayı amaçlar.

Kahramanımızın yeni hayatı bir *kopma* ile başlamaktadır. Bu kopma hem metropolden hem oyuncululuğun getirdiği şöhretten hem de eski hayatından bir kopmayı içerir. Kopmayı takip eden süreç ise *doğaya sığınma* ile devam eder. Shuff End adlı kasvetli yeni evinde bilge münzevi bir karaktere bürünerek *doğaya sığınır*. Dünyevî işlere karşı son derece yüce gönüllü bir teslimiyetle yaşamak niyetindedir. Bunu yaparken oyunculuk ve yönetmenlik döneminde içine düştüğü entrikalar, karmaşık ilişkiler vs. gibi durumlardan da kendini uzak tutma amacını taşır.

Arrowby bir yandan öz saygısı çok yüksek, kendine çok değer veren ve bir yandan da manipülatif bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Yeni hayatında yapmayı planladığı şeylerden biri de bir günlük tutmaktır. Kendini o kadar çok merkeze almaktadır ki, günlük olarak yediği çok sıradan şeyleri bile büyük bir özenle günlüğüne kaydeder. Kendisi ile kendi hayatı ile ilgili olan her şey çok önemlidir. Bir tiyatrocü olarak Shakespeare hayranıdır. Kendisini *Fırtına*'nın ana karakteri Prospero ile özdeşleştirir ve kendini zamanının Prospero'su olarak görür. Daha önce yaşadığı hayattan o kadar el etek çekmeyi planlamaktadır ki, günlüğüne yaşadığı şeyleri değil gözlemlerini yazmayı düşündüğünü kaydeder:

Bir günlük tutmayı düşündüm; olanları değil, çünkü bir şey olmayacaktı:
Arka planda hava durumu ve başka doğal olayların basit betimlemeleri
eşliğinde, düşüncelerim, "felsefem". Bu şimdi yeniden iyi bir fikrimiş gibi

geliyor bana. Deniz. Koca bir cildi denize ilişkin sözcük-resimlerle
doldurabilirdim.⁴

Arrowby'nin, romanda bilge bir karakter olarak karşımıza çıkan bir kuzeni vardır: James. Romanın yazılış döneminde yükselişte olan Doğu mistisizminin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkan James, ordudayken doğu mistisizmi ile tanışmıştır. James, Arrowby'nin çocukluğundan beri kıskandığı, zaman zaman iç sesine de dönüşen bir karakter arz eder. Hayatının sonuna doğru dünyadan el çekerek Nirvana'ya ulaşmak fikrinin başka bir örneği olarak karşımızda durur.

James'in doğu dinlerine yönelişinin aksine Arrowby kiliseye giden biri değildir ancak yakınlardaki bir kilisede düzenli olarak ayin yapıldığını ve birilerinin bu ayine katıldığını bilmekten de hoşnuttur.

Uzaktan gelen kilise çanları bana günlerden Pazar olduğunu anımsatıyor. Bugün hava bulutlandı. Bulutları seyrederken, daha önce hayatım boyunca hiç öyle oturup bulutları seyretmediğimi fark ettim. Çocukken zamanımı bu şekilde ziyan etmeyecek kadar huzursuzdum. Zaten annem de engel olurdu bana. Akşam (...) Bir mutlu gün daha. Sessiz ve kaçamak bir şekilde, kendimden çok memnunum.⁵

Romandaki bir diğer karakter Clement'tir. Clement, Arrowby'nin artık ölmüş olan ilk sevgilisidir. O da bir tiyatro oyuncusu ve güçlü bir kadındır. Clement romanda Arrowby'nin hatıralarının bir parçası olarak yer alır. Lizzie, şu anda Gilbert ile aynı evi paylaşan Arrowby'nin eski sevgililerinden biridir. Lizzie, Rosina, Peregrine, Gilbert, Titus, Ben ve nihayet Hartley romanın diğer kahramanlarıdır. Arrowby'nin kuzeni James ara ara kahramanın iç sesi şeklinde devreye girdiği gibi, kimi zaman da mektuplarıyla romanda yer alır.⁶ Romanda güçlü kadın karakterler bulunsa da ana karakter, arayış halindeki bir erkektir.

Doğa ile ilgili tasvirlerin, kahramanımızın yer yer sıkıcı da bulunabilecek günlük rutinlerinin uzun uzun tasvirlerle anlatıldığı romanda, asıl kırılma noktası Arrowby'nin geçmişte âşık olduğu ve şu an evli olan eski sevgilisine kasabada rastlamasıdır. Mary Hartley isimli bu kadın da eski bir tiyatrocudur. Gençlik döneminde Charles Arrowby ile bir aşk yaşadktan sonra tiyatroculuğu bırakarak evlenmiş ve bir ev hanımı olmuştur.

⁴ Murdoch, *Deniz Deniz*, 20.

⁵ Murdoch, *Deniz Deniz*, 44.

⁶ Bu makalede tüm kahramanların başlarından geçen olaylar tek tek analiz edilmeyecektir. Romanın ana kahramanı Arrowby dışındaki tüm isimler, makalede incelediğimiz ana soruya katkısı bağlamında burada yer alacaktır.

Charles Arrowby, şehirden uzak bu sahil kasabasına, deniz kıyısındaki Shruff End adını verdiği bu gizemli eve aslında inziva için gelmiştir. Bu evin bizzat kendisi de romanda yer alan bir karakter gibidir. Evin kendine ait bir şahsiyeti vardır ve Arrowby'ın sığındığı bu gizemli mekân, Platonik bir mağarayı andırmaktadır. Kendisini çokça merkeze alan bir karakteri andıran Arrowby için bu ev, Londra'dan kaçıp sığındığı bir mekan olsa da, -metaforik olarak- kendinden kaçıp yine kendine sığındığı *kendi zihnini* andırmaktadır.

Arrowby bir kopma yaşayarak Shruff End'e gelir. Fakat işler beklediği gibi gitmez. İnziva için geldiği bu sahil kasabasında yıllar önce âşık olduğu Mary Hartley'e rastlaması romandaki akış için bir kırılma noktasını temsil eder. Hartley artık yaşlanmıştır. Mutsuz bir evlilik sürmektedir ve o kasabada eşiyile birlikte yaşayan bir ev hanımıdır. Arrowby'ın Hartley'e rastladığı andan itibaren romanın tüm olay akışı, Hartley'i yeniden kazanmaya, onu mutsuz evliliğinden koparıp tekrar Londra'ya götürmeye dönük çabalarla geçecektir. Sığınmak için geldiği doğa, ona umduğu rahatlığı ve avuntuyu sağlamamıştır. Oraya gelmeden önce, tüm gününü denizde yüzerek geçirmeyi planlamıştır fakat hırçın denizde yüzerken güçlüklerle karşılaşır. Kasabanın havasının sertliği de onu rahatsız etmeye başlar. Denizi izlemek için çıkıp oturduğu yüksek kayalıklarda denizin yükselen dalgalarını bir canavara benzeterek korkular yaşar. Hartley'in oğlu Titus, kayalıklardan denize düşerek hayatını kaybeder ve deniz ölümle özdeşleşmiş olur.

Şehir hayatının hengâmesinden kaçarak geldiği doğa ona beklediğini vermemekle birlikte bir diğer hayal kırıklığı Hartley'e rastlamış olmasıdır. Hartley, kocası Ben ile kasabada kendi hallerinde bir hayat sürerken Arrowby'ın kasabaya gelişi ile düzenleri bir anda bozulur. Romanda sinirli, huysuz ve şüpheli bir koca olarak tasvir edilen Ben, Arrowby'ın Hartley için o kasabaya geldiğini düşünür ve bunun bir tesadüf olduğuna inanmaz. Hartley, Ben'den çekinmekte, bu sebeple Arrowby'a selam vermek bile istememektedir. Arrowby ise artık tek bir şey yapmak ister: Hartley'i bu mutsuz evlilikten kurtararak tekrar onunla birlikte Londra'ya dönmek. Fakat romanın sonunda, Arrowby'ın Hartley'i kaçırmak dâhil tüm girişimleri sonuçsuz kalacak, Hartley kocası ile birlikte Avustralya'ya yerleşirken; Arrowby kendi başına Londra'ya geri dönmek zorunda kalacaktır.

Deniz Deniz her ne kadar yoğun bir olay örgüsüne sahipse de bu yoğun olay örgüsünün taşıdığı metaforik bağlam yönünden de oldukça zengin bir metin

olarak karşımıza çıkar. Bunlardan ilki mağara metaforudur. Arrowby'nin şehirden kaçarak gelip sığındığı ev ve hatta sığındığı doğa, onun mağarası olarak resmedilir:

James'in hayatlarını bir mağarada sona erdiren insanlarla ilgili bir şey söylediğini hatırlıyorum. Eh, bu, burası da benim mağaram. Ve buraya benimle yol alan o kıymetli şeyi kaybetmeden geldim. Sanki ancak şimdi açabileceğim bir muskaymış gibi. Nasıl da önemli ve görkemli geliyor kulağa! Gerçi ne demek istediğimi pek bilmediğimi itiraf ediyorum. Gelin bu sıkıntılı düşünceleri bir süreliğine bir kenara bırakalım.⁷

Arrowby kopma için geldiği bu yerin insanlar tarafından keşfedilmesinden ve ziyaret edilmesinden oldukça rahatsızdır: "Üzülerek söylemeliyim ki, kule arada bir turist çekiyor ama özel mülkiyettir uyarısı koymayı da hiç istemiyorum. Bu küçük çimenlik, evin arkasındaki küçük bir alan dışında sahip olduğum yegâne çimli yer."⁸ Arrowby aynı zamanda yaşadığı yeni yerin bir entelektüel istilası altında olmamasından da memnun görünür: "Buranın entelektüel istilası altında olmadığını sezmekten de mutluyum. Günümüzde her yer bu tehlike altında."⁹

İnzivaya çekilmek amacıyla doğaya sığınan Arrowby, hem kendi çevresinden hem de yeni yerleşeceği yerdeki komşularından uyarılar alır. Köylü yeni komşuları ona, oraların kışın soğuk ve fırtınalı olacağını söylemekten zevk duyarlar. Buna rağmen Arrowby için evinin konumu ilham vericidir ve zorluk olarak bahsedilen doğa olaylarını heyecanla bekler: "O fırtınaları, vahşi dalgaların kapımı döveceği günleri nasıl hevesle beklediğimi anlamıyorlar! Buraya geldiğimden beri hava sinir bozucu ölçüde sakin geçti. Dün deniz öylesine dümdüzdü ki yüzey geriliminin üzerinde yürüyor gibi görünen koca bir mavi sinek filosunu taşıyordu."¹⁰

Shruff End'in manzarası ise neredeyse tamamen denizden ibarettir:

Üst katın denize bakan pencerelerinden kişi eğilip de aşağıdaki kayalara bakmadığı sürece, manzara yalnızca denizden müteşekkil. Fakat alt kat pencerelerinden deniz gözden irak, insan yalnızca evi çevreleyen, görünüş ve boyutça file benzeyen kıyı kayalıklarını görüyor. Mutfak kapısı da olan

⁷ Murdoch, *Deniz Deniz*, 22.

⁸ Murdoch, *Deniz Deniz*, 25.

⁹ Murdoch, *Deniz Deniz*, 31.

¹⁰ Murdoch, *Deniz Deniz*, 29.

arka kapıdan kaktüsümü çimenler ve kekiklerin büyüdüğü, kayalarla çevrili “çimenlere” çıkılıyor.¹¹

Deniz romanda insanın kendisini bir yabancı ve yalnız hissettiği bir yer olarak da tasvir edilir: “Bu boş, kararmakta olan yolun üstünde, bu sessiz kayaların arasında, bu mağrur yabancı denizin kıyısında mutlak yalnızlığımı ve savunmasızlığı titreyerek hissettim.”¹²

Deniz bir yönüyle de kendisine sığınan insana *sahip olmuş ve sahip olunmuş* hissettiren bir hususiyete de sahiptir. Sakince yüzen Arrowby, bir yandan deniz manzarasını izlerken, kısa süre için sahip olmuş ve sahip olunmuş hisseder. Deniz çarşaf gibidir. Romanda deniz sıklıkla kişileştirilir. Hafif hafif kabaran denizin, düşünceli bir şekilde omuz silker gibi hareket ettiği ifade edilir. Her şeyi kendisini merkeze alarak yorumlayan Arrowby, denizde yüzerken oraya toplanan sarı gagalara sahip bir grup iri martının kendisini izlemek için oraya toplandığını düşünür.¹³ Denizi bir huzur kaynağı olarak düşünmekle birlikte, etkisiz bir ilaç olarak yudumlanması ve bu nedenle yudum yudum düzenli olarak alınması gerektiğini düşünür.¹⁴

Deniz ve gökyüzünün tasvir edildiği başka bir bağlam hareket ve dönüşüm bağlamıdır. Romanda deniz, yıldızlara teslim olmuş ve kararmıştır. Arrowby, tabloyu şöyle tasvir eder:

Yalnızca hareket vardı, yalnızca değişim ve her nasılsa bu görülebiliyor ve buna rağmen hayal edilemiyordu. Ve ben artık ben değildim, atomlar halinde hareketsiz kılınmış bir şey, bir atomun atomu, gerekli bir tutsak seyirdi, birbiri ardından görünen altın tozları dingince kaynayıp köpürürken, her şeyin içinde yansıdığı bir aynaydım.¹⁵

Romanda deniz ve doğa yalnızca hareket halinde bir bütün olarak tasavvur edilirken, bir yönüyle de bu hareket ve dönüşümün sessizlikle gerçekleşen ve hareketsizlik gibi algılanan yönüne dikkat çekilir: “Şimdi deniz bile tamamen sessizdi; ne bir kıpırtı ne de bir titreşim vardı. Gökyüzü hafif aydınlık gri; kayalar koyu, puslu, grimsi kahverengiydi. Yalnızlık duygusu yıldızların altındayken olduğundan çok daha yoğundu.”¹⁶

¹¹ Murdoch, *Deniz Deniz*, 29.

¹² Murdoch, *Deniz Deniz*, 117.

¹³ Murdoch, *Deniz Deniz*, 156.

¹⁴ Murdoch, *Deniz Deniz*, 157.

¹⁵ Murdoch, *Deniz Deniz*, 163.

¹⁶ Murdoch, *Deniz Deniz*, 163.

Eserde, Arrowby'ın kopuş yaşadığı ilk dönemlerde deniz sükûnetin, dinginliğin simgesi iken olay akışı ilerledikçe deniz artık ölümün simgesi haline gelir ve ölümle özdeşleşir. Arrowby'ın eski sevgilisi Hartley'in oğlu denize düşerek hayatını kaybeder, Arrowby bir gün kayalıklardan gizemli bir şekilde denize itilir. Bu gibi olaylar denizi artık sığınılacak bir dinginlik değil ölüm temsili haline getirir: "İyi bir yüzücü ölmeyi umarak kendini sakin bir denize atmaya düşünmezdi pek, fakat yüzmeyi bilmeyen biri için deniz huzurlu bir ölüm imgesinin ta kendisi olabilirdi?"¹⁷

Romanda denizin metaforik olarak kullanıldığı farklı bağlamlara bu şekilde temas ettikten sonra şimdi Arrowby'ın şehirden doğaya yönelik bu kaçma/kopuş çabasına Platonik bir yorum eşliğinde bakmaya çalışacağım.

2. Murdoch'ın Doğaya Kaçış Metaforu, Platonik İyi Arayışının/İdeasının Bir Yorumu Olarak Okunabilir mi?¹⁸

114

Murdoch, *Deniz Deniz*'de yoğun bir olay akışı içerisinde aslında bize, iyinin peşinde olan bir karakterin hikâyesini anlatmaya çalışır.¹⁹ Charles Arrowby'ın, şehir hayatıyla, şöhretle, karmaşık ilişkilerle dolu bir geçmişle başlayan hikâyesi, inziva niyetiyle sığındığı doğaya kaçışıyla, denize sığınmasıyla devam eder. Fakat her şeyi geride bırakarak geldiği, bir kopuşun ardından yeniden kurmaya çalıştığı bu yeni hayatında Arrowby'ın aradığını bulamadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sebeple roman *başarısız bir kopuş girişimini* konu edinmektedir. Romanın kurgusunda bu hayal kırıklığına neden olan iki temel husus bulunmaktadır: İlki sığınmak için geldiği doğa hayatının, ıssız evin ve kasabada karşılaştığı yaşam zorluklarının kahramanımıza ulaşmaya çalıştığı içsel huzuru sunmamış olmasıdır. Romanda kendisine çok fazla metaforik anlam yüklenen deniz, Arrowby'a beklediği sığınağı sağlayamamıştır. Sığınmak üzere

¹⁷ Murdoch, *Deniz Deniz*, 249.

¹⁸ Murdoch'ın *Deniz Deniz* adlı romanı hakkında bir literatür oluşmuş olsa da, romanı bu soru etrafında inceleyen müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak genel olarak Murdoch ve iyilik fikri üzerine yazılmış literatüre birkaç örnek vermek gerekirse: A. E. Denham, "Envisioning the Good: Iris Murdoch's Moral Psychology", *Modern Fiction Studies*, 47 / 3 (Sonbahar 2001), ss. 602-629; Katherine Weese, "Feminist Uses Of The Fantastic In Iris Murdoch's 'The Sea, The Sea'", *Modern Fiction Studies*, 47 / 3 (Sonbahar 2001), ss. 630-656, gibi çalışmalar örnek verilebilir.

¹⁹ Romanın ana karakterinin inzivaya çekilmesinin onun iyi arayışının bir sonucu olarak gerçekleşmiş olduğu aslında romanın olay akışında ilk bakışta görünmemektedir. Ancak romanın sonlarında inziva başarısızlıkla sonuçlanıp Arrowby Londra'ya dönmek zorunda kaldığında kendi kendine yaptığı iç konuşmalarda bu arayış kendin göstermektedir.

geldiği doğa bir noktadan sonra korku unsurları içeren, ölümlere sebep olan, ölümle özdeşleşen bir nesneye dönüşmüştür. İkinci husus ise, inziva için geldiği bu sahil kasabasında artık evli olan eski sevgilisine rastlaması, belki de şehir hayatının içinde yaşarken yapmadığı kadar çok plan yaparak eski sevgilisini yeniden kazanmaya çalıştığı bir duruma düşmesine neden olmuştur.

Oldukça hacimli olan romanda irili ufaklı pek çok olay gerçekleşir. Bunların ayrıntılı tasvir ve tahlili bu çalışmanın konusu değildir. Bu başlıkta cevabını arayacağımız asıl soru, Murdoch'ın tasvir ettiği doğaya kaçış girişiminin/çabasının, Platonik bir iyi arayışı fikri ile birlikte okunmaya müsait olup olmadığı sorusudur. Bu soruyu cevaplarken bir yandan Platon'un bu dünyadan kaçma ifadesini kullandığı *Theaitetos*'un ilgili pasajlarına gönderme yaparken bir yandan da Murdoch'ın *İyinin Egemenliği* adlı eserine atıfta bulunarak bir yorum geliştirmeye çalışacağım.

Romanda şehirden doğaya, (kusurlu olandan mükemmel olana), keşmekeşten sakin olana (şehirden denizin pürüzsüz sakinliğine) bir kaçış söz konusudur. Benzer bir kaçış fikrine rastladığımız *Theaitetos*'ta Sokrates ile Theodoros arasında bir konuşma geçmektedir. Bu konuşmada Sokrates filozofu, pazarın yerini bile bilmeyen, yönetmeliklerden tüzüklerden haberi olmayan, tikellere dair zihninde hiçbir şey olmayan ya da çok az şey olan, bu dünyayla ilgilenmeyen bir kişi olarak tasvir eder. Bu tasvirlerden sonra Theodoros Sokrates'e: "Eğer bu anlattıklarınla herkesi ikna edebilseydin dünyada daha çok iyilik, daha az kötülük olurdu" der. Sokrates'in buna cevabı ise, kötülüğün tamamen ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığı, iyiliğin karşıtı olarak kötülüğün her zaman var olacağı yönünde olur. Devamında ise, kötülüğün tanrıların arasında bulunmasının mümkün olmadığı, kötülüğün ancak ölümlü doğa üzerinde etki yapabileceği, iyiliği istiyorsak *buradan* mümkün olduğunca çabuk *oraya* kaçmaya çalışmamız gerektiğini zikreder.²⁰

Theaitetos'ta karşımıza çıkan bu kaçma fikrinden Platon'un ne kastetmiş olabileceği, nasıl bir hayatı idealize etmeye çalıştığı tartışma konusu olmuştur. Literatürde Sokrates'in *buradan* kaçmayı, kopuşu salık veren tavsiyesini Platon'un genel düşüncesi ile irtibatlı bulmayan yorumlar mevcuttur. Platon'un iyi arayışının bu dünyadan kaçmayı gerektirmeyeceği, onun ideal insan prototipini oluşturan filozof modelinin her ne kadar ideayla, tümellerle ilişki

²⁰ Platon, *Theaitetos*, Plato: Complete Works. (ed.) John Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company: 1997, içinde.

kursa da yine dönüp toplumu yöneten ve en ince ayrıntısına kadar toplumu şekillendirmeye çalışan biri olduğu, Platon için iyi arayışının *burada ve bu dünyada* gerçekleştirilecek bir hedef olduğu ifade edilmiştir. Bunun aksi yönde düşünen yorumcular ise (bu yorumcular daha ziyade Hristiyanlıktaki çileci inziva fikrini Platon'a nispet eden yorumculardır) Platon'un iyi arayışının ve kötülükten kaçma hedefinin *literal olarak kaçma* ile mümkün olabileceğini, burada bir mecazın değil doğrudan bu dünyadan kaçma fikrinin idealize edildiğini savunurlar.²¹

O halde burada cevap bulmamız gereken iki soru bulunmaktadır: İlki, Platon'un iyiliğe ulaşmak, kötülükten kaçmak için gerçek anlamda bir inzivayı salık verip vermediği sorusu, ikincisi ise Murdoch'un romanında karşımıza çıkan bu başarısız inziva fikrinin Platoncu bir yoruma yaslanıp yaslanamayacağı sorusudur.

Sokrates, *Theaitetos* (172c)'den başlayarak bize iki hayat tarzının karşıtlığından bahsetmektedir. Bu hayatlardan biri hakikî filozofun, diğeri ise onun tam karşısına yerleştirdiği, pratik işlerle meşgul biri olarak hukukçu-siyasetçinin, sofistin hayatıdır. Pasajda kötülükten kaçıp iyiliğe ulaşma ideali bir kaçış metaforuyla birlikte yer almaktadır. Bu kaçış, metinde literal olarak, *oraya* (ἐκεῖσε)²² kaçış olarak yer almaktadır. Fakat metinde kullanılan *oraya* ifadesinin gerçek anlamda dünyadan el etek çekmeyle sonuçlanacak bir inzivaya mı işaret ettiği tartışma konusu olmuştur.

Theaitetos'un ilgili pasajına yapılan yorumlara bakıldığında, çok fazla *öte dünyaya kaçma* vurgusu yapıldığı görülmektedir. Bunun bir sebebi de aslında

²¹ Bu konudaki literatürde Platon'un öteye kaçma fikrini ruhani bir çaba olarak okuyanlar olduğu kadar bu kaçma çabasını bu dünyalı bir girişim olarak okuyanlar da mevcuttur. Platon'un buradaki kopuş fikrini bir retorik olarak okuyan yorumcular da mevcuttur. David Sedley, "The Ideal of Godlikeness". *Plato II: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* içinde. (ed.) G. Fine. Oxford: Oxford University Press: 1997, 309-328; Julia Annas, *Platonic Ethics. Old and New*, New York: Cornell University Press, 1999; Rachel Rue, "The Philosopher in Flight: The Digression in Plato's *Theaitetos* (172c-177c)", *Oxford Studies in Ancient Greek Philosophy*, (11), 71-100 gibi isimler ilk zikredilmesi gereken yorumculardır. Bu konudaki literatürün ayrıntılı olarak değerlendirildiği bir eser olarak bkz. Şeyma Kömürcüoğlu, *Logostaki Mito: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2020.

²² Metindeki ἐκεῖσε kelimesinin *Theaitetos*'un farklı İngilizce çevirilerinde hangi farklı şekillerde çevrildiğini görmek için bkz. Kömürcüoğlu, *Logostaki Mito*, 73. Bu çeviri farklılıkları kelimeye sonradan yüklenen dünyadan el etek çekme anlamındaki inziva fikrini de açık eden içerikler barındırmaktadır.

Yunan kültüründe mevcut olmayan, Hristiyan keşiflerini andıran bir öte dünyaya kaçma ve inziva fikriyle birlikte Platon yorumlarına eşlik etmesidir.

Peki, Yunan dini gibi *buralı ve bu dünyalı* olan bir dinî inanışın *buradan kaçmayı* salık veren inziva ile olan ilişkisini nasıl kurabiliriz? Bu ilişkiyi anlayabilmek için de dostluk anlamına gelen *philia*ya Gadamer'in getirdiği yoruma müracaat edebiliriz. Bu yoruma göre Yunan kültüründe karşımıza çıkabilecek her türlü kendine çekilme girişimi, nihayetinde kişinin kendisiyle kuracağı dostluk zeminine dayanır. Zira ancak kendisiyle dostluk kurabilmiş olan bir kişi Platon'un öngördüğü işbirliği ve dayanışmaya dayalı toplumsal ödevi yerine getirebilir. Gadamer şöyle der:

Nedir dostluk? Grekçe karşılığı *philia*. Bu kavramla öylesine çok boyut anlaşılacaktır ki! İnsanların içinde yaşadığı birçok biçimi içerir; savaştaki ve evlilikteki, toplumsal grupların ve siyasi partilerin kurulmasındaki yoldaşlık kadar iş ilişkilerini de, takım çalışmasını da içerir- kısaca insan topluluğunun tüm yaşamını niteler. (...) Dostluk denilince bu sözcükle artık geçmiş gitmiş bir tinsel durumun ifade edildiği sanısına kaptırmamalıyız kendimizi. Doğrusu tam tersidir bunun. Birlikte yaşamaya bağlayıcı dayanışmalar dışında hiçbir şey üzerine kurulamaz. Bu yüzden dayanışmanın her yitimi yalıtılmışlığın getirdiği çileyi simgeler. Tersinden bakıldığında da, dayanışma her zaman Greklerin inzivayı değerli bulma ve kendine yeten yalnızlığın mümkün kıldığı "kendisiyle dostluk" dedikleri şeyi daha baştan varsayar. İnzivada (die Einsamkeit) kesinlikle ruhsuz uygarlık makinesini bir yana itmeyi ve kötülüklerden bîhaber doğaya duyulan sempatiyi öneren bir yan vardır. Bu da Rousseau'nun sözcüğe yüklediği kapalı göndermedir. Ama Greklerin dostluk dedikleri ve kendisiyle-dostluk olarak adlandırdıkları derin bir hakikati ifade etmektedir hâlâ.²³

Gadamer'in antik Yunan'daki *philia*ya yaklaşımı inzivayla da bağlantılı olarak *kendisiyle dostluk* zeminine dayanmaktadır. Gadamer Platon'un *Devlet*'te sunduğu devlet tasarımının Platon'un ruh tasarımının bir izdüşümü olmasını da benzer şekilde değerlendirir. İç ihtilafları ortadan kaldıran ve devletin tüm üyelerini birbiriyle işbirliği ve dayanışma halinde birbirine bağlayan devlet

²³ Hans-Georg Gadamer, *Hegel'in Diyalektiği*, 155.

tasarımı, “itkilere rağmen kendi iç bölünüşlerine hâkim olup da tek bir şeyin arkasında birlik kurmasını yansıtır. İnsanın iç kurgulanışı ve bir topluluğun parçası olabilme yetisi temelde aynıdır. Yalnızca kendiyile dost olandır ortak olana uyabilen.”²⁴

Gadamer'e göre psikiyatrik olarak anti-sosyal olanlar kendisine yakın olma, kendisiyle birlikte yaşama, kendiyile birlik kurabilme yetilerini kaybetmiş kişilerdir ve bu sebeple de bir diğeriyle birlik ve dayanışma içinde olamazlar. O halde Gadamer *philia* sözcüğünü bir yandan kendiyile dost olma zeminine dayandırırken, bir yandan da *Devlet*'te kurgulanan insan ve devlet modelinin kendisiyle dost olarak başkasıyla iş yapabilen bir insan olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede Hristiyanvârî bir inziva hayatının böylesi bir *philia* fikriyle ve bunun dayandığı dayanışma fikriyle çelişeceğini söylemek mümkündür. Bu durumda Platon için inziva, kopma ya da kaçış fikrinin ancak kişiye ideal devletin ideal yurttaşı olma imkânını sağladığı ölçüde kabul göreceğini, bunun da kişinin önce kendiyile kuracağı dostluğa dayanırken bir sonraki aşamada ise toplumsal dayanışma/işbirliği gerektireceğini söyleyebiliriz.

Şimdi ikinci sorumuza gelelim: Bu soru, Murdoch'ın romanda sunduğu şehirden doğaya kaçış fikrini, Platon'un iyiliğe ulaşmak için buradan kaçma metaforuyla bağlantılı olarak yorumlayabilir miyiz sorusudur. Hem Platon'un hem de bir Platon yorumcusu olarak Murdoch'ın *iyiyi*, buradan kaçma ile özdeşleştirme fikrine nasıl yaklaştığını anlama çabası bu soruya eşlik edecektir. Öncelikle *Theaitetos*'taki kaçma fikrini literal olarak bu dünyadan el etek çekmek, inzivaya çekilmek olarak anlayan; dolayısıyla iyi arayışını bir *kopuş* fikriyle birlikte ele alan yorumcuların bunu Hristiyanlıktaki hayattan kopuk rahip tiplmesiyle/imgesiyle bağlantılı olarak ele aldığını hatırlarsak; Murdoch'ın romanındaki ana karakterin yaşadığı kopmanın ve inzivanın doğrudan böyle bir dinî referansa dayanarak gerçekleşmediğini ifade etmemiz gerekir. Arrowby için Hristiyanlık, kilise, gibi unsurlar romanda sadece *onu varlığıyla rahatlatan unsurlar* olarak yer alır. Uzaklarda bir kilisenin olduğunu bilmek, oraya gitmese bile giden ve ayine katılan birilerinin olduğunu düşünmek Arrowby'ı rahatlatır. Kilise Arrowby için, çan sesini duyduğunda o günün Pazar günü olduğunu hatırlatan bir unsur olmaktan ileri gitmez. Bu sebeple, *Deniz Deniz*'deki ana karakterin şehir hayatından doğaya kaçışı, Hristiyanlığı referans alan bir kopma

²⁴ Gadamer, *Hegel'in Diyalektiği*, 156.

fikri ile irtibatlı değildir. O halde bu kopma fikrinin referansını nerede bulabiliriz? Bu referansı iki ayrı yerde bulmak mümkündür. Bunlardan ilki Platon'un iyi arayışı fikridir. Diğeri ise romanın yazıldığı dönemde yükselişte olan doğu dinlerinin Nirvana fikri etrafında gelişen hayattan kopuş, koparak yükselmeye dönük ilgililerdir. Bununla birlikte Murdoch, bir yandan ana romanını ana karakterin şehir hayatından ve insanlardan kopma çabası üzerine kurgularken, bir yandan da bu kurgu; kopma fikrinin başarısızlığa uğramasıyla, şehre geri dönüşle noktalanmaktadır. Asıl soru ise romandaki bu kurgusal inzivanın neden başarısızlıkla neticelendirildiği sorusudur.

Arrowby'nin kopma çabası romanda başarısız bir çaba olarak resmedilir. Romanın sonunda Arrowby, kasabada yaşadığı birbirinden talihsiz olaylar dizisinin ardından Londra'ya geri döner. Bu sebeple, Murdoch'ın iyiye dönük arayışının bir kopuş eylemini zorunlu kılmadığı fikrini romanda savunduğunu söylemek mümkündür.

John Burnside da *Deniz Deniz*'e yazdığı önsözde, Murdoch'ın karakterine öngördüğü fakat bir yandan da başarısızlıkla sonuçlanan bu kopma çabasını yetmişlerin sonunda yükselen tinsel uyanışla ve ekolojik hareketlerle birlikte ele almaktadır. Burnside romanın yazıldığı dönemi (1978), "egemen ataerkillendirgemeci-tüketici modelden; merhamet, şefkat, doğru eylem gibi ilkeleri gerçekten benimsemeye doğru bir paradigma değişimini gösteriyordu"²⁵ diyerek tasvir etmektedir. Yani söz konusu iyi arayışı dinî bir yönü olsa da bu İsevî bir inzivadan çok Uzak doğu dinlerinden kaynaklanan tinsel bir dinî anlayışla birlikte anlaşılmalıdır. Burnside'a göre doğada kirlenme, ekolojik kaynakların açgözlü bir şekilde tüketilmesi, hepimiz için tek sahici alanın kişisel olana dönüşmesiyle sonuçlanmıştır:

Siyasal ve sosyal kamusal alan, telafisi imkânsız bir biçimde yozlaşmış görünüyor. Kendi içine kapanma, sessiz kalma; kontrol edilebilir, sınırlı bir alan talebi yaygındır ve sahicilik özlemi köklü bir manevi ihtiyaç olarak değil, tedavi edilebilir bir nevroz türü olarak sunulmaktadır. Şartlarımdan rahatsızsam, ya stresten yahut ilaçlar, egzersiz rejimleri ve daha çok dışarıya çıkmakla tedavi edilebilecek depresyondan mustaribim demektir. Hepsinden daha önemlisi de, ihtiyaç duyduğumuz şeyin bir yol değil eşya;

²⁵ Murdoch, *Deniz Deniz*, 8.

düşünmek değil eğlenmek; sistem değil düzel olduğuna nasıl ikna edildiğimizdir.²⁶

Burnside'in önsözde sorduğu önemli bir soru, bir yandan tutkulu bir hayat yaşayıp bir yandan kopuşun gerçekleştirilme imkânının olup olmadığı üzerindedir. Burnside'a göre bu tarz bir kopuşun örneğini Platoncularda da, Budistlerin disiplinli doğru eylem arayışında da yahut erken dönem Hristiyanların erdem fikrinde de bulmak mümkündür. Tüm bu farklı düşünce geleneklerinde kopuş hemen hemen her manevi ve estetik yöntemde tekrar tekrar ortaya çıkan bir temadır. Ancak bu kopmayı, *insan ilişkilerinin olağan akışına üstün görenlerin uyguladığı bir tür benci dingincilik* gibi anladığımızda Burnside'a göre yanılıya düşmüş oluyoruz zira bir "kişi hem tutkulu olabilir ve aynı zamanda kopmayı uygulayabilir."²⁷

Burnside'in önsözde, Doğu dinleriyle ve tinsel yönelişlerle bağlantılı gördüğü kopma eyleminin, Murdoch'ın özellikle *İyinin Egemenliği*'nde²⁸ işlediği kusursuzluk fikriyle de bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.

120

Romanımızın ana kahramanı Arrowby'in doğaya sığınma çabası, kusurlu bir hayattan mükemmel bir hayata sığınma çabasıdır. Bu aynı zamanda kusurlu insanın mükemmel doğayla kendini tamamlama ihtiyacı olarak karşımıza çıkar ve bizi bir mükemmellik ve kusursuzluk arayışı fikrine de ulaştırır. Bununla birlikte Murdoch'a göre aslında "kusursuzluk düşüncesinin kendisi özünde bomboştur."²⁹

Murdoch kusursuzluk ve kesinlik kavramlarını yücelik meselesi ile sıkı bir ilişki içerisinde görür ve şu soruyu sorar: "İyilikle gerçekten ilişkisi olan daha iyi ve "gerçek bir kavrayış yoluna" uzanmanın olanaklılığı bizim için nedir veya psikolojik ya da ampirik terimlere indirgenmeden bir ölçüte dair kesinlik, kalıcılık yaklaşımı sunamaz mı?"³⁰

Ve devamla şu yorumu geliştirir:

Örneğin Freudyan ya da Marksist terimlerle yapılan indirgemeci bir analiz daha yüksek ve sağlam bir formun olması yönünde emin olan bir kişiye göre kavramın formunu bozmak için yapılan bir girişimden başka bir şey

²⁶ Murdoch, *Deniz Deniz*, 8.

²⁷ Murdoch, *Deniz Deniz*, 8.

²⁸ Iris Murdoch, *İyinin Egemenliği*, çev. Tuğba Güllal, 2.Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

²⁹ Murdoch, *İyinin Egemenliği*, 69.

³⁰ Murdoch, *İyinin Egemenliği*, 69.

olmayacaktır. Bu denli bir düşünce, hiç şüphe yok ki oldukça zordur. Avutucu bir hayal düşünmeksizin, nasıl olur da, iyinin o en saf hali, gözümüzü iyiden iyiye açtığımızda ancak fark edebileceğimiz gerçekliğin mutsuzluğu ve dünyanın bunca kötülüğü ile bir araya getirilebilir? (İşte tam bu noktada ahlak felsefesinin temel tartışması belirmiş olur.) İnançlı olmayan, ya da mistik şeylere inanmayan bir kişi için o halde iyi davranışın o çok çeşitli hallerinin ardında aradığı o iyilik meselesi kendisi için nasıl başka bir “formla” belirir? Bu fikir, erdemlerin karşılıklı ilişkileri ve yargıların kesinliği gibi kavramsal çerçeve bağlamında tartışılıp düşünülemez mi? Bu aşamaya gelindiğinde, “nitelikler” ile oldukça bağlantılı bir sonraki kavram olan kusursuzluk (mutlak iyi) ve zorunlu varoluş kavramlarını düşünmeden olmaz. Bu (liyakat ve gelişim fikrine karşıt olan) kusursuzluk fikrinin gerçekten önemli olup olmadığı ve ne gibi bir işleve sahip olacağı merakları cezbeden bir konudur.³¹

Murdoch bu konuya şöyle bir örnekle açıklık getirir. Bir pencere kenarında otururken, farz edelim ki zihnimize hücum eden düşüncelerin etkisi altındayız ve hayata karşı da ylgın ve kırılmış bir haldeyiz. Birden bire pencereden kanatlarını çırpıp çırpıp uçan bir kerkenezin havada süzülüşünü görüyoruz. Kerkenez kısa süre içinde tamamen yok oluyor ve ortada o güzel kerkenezden bir şey kalmıyor. Zihnimiz o andan itibaren diğer düşüncelerle meşgul olamıyor bile çünkü onlar artık o an öncesi kadar önemli değil. Murdoch’a göre böylesine ylgın ve kırılmış bir halden kurtulmak için başvurduğumuz yol tam da budur ve bunu bilinçli olarak yaptığımızı düşünür.³² Çünkü doğa bizim kendimizden kopup sığındığımız yerdir:

Kendi kendine yöneltilen, doğanın sunduğu o heyecan bir yerde zorunludur. Doğadaki sayısız ve eşsiz olan hayvanların, kuşların, taşların ve ağaçların böylesine özgün ve bağımsız bir biçimde varoluşuna tanık olmaktan gayri ihtiyari bir biçimde, yani kendiliğimizden keyif alırız. “Olup biten şey”, dünyanın gerçekte nasıl olduğu değil; bu gizemli oluşumundan başka bir şey değildir.³³

Murdoch’ın Platon yorumuna göre doğadaki güzellik, iyi bir hayata giden yolun başlangıcıydı. Ancak Murdoch’a göre, sevimli bir çocuğun taşıdığı güzelliği, canlılık veren bir güçle bağdaştıran Platon, doğanın ya da sanatın güzelliğini

³¹ Murdoch, *İyinin Egemenliği*, 68-69.

³² Murdoch, *İyinin Egemenliği*, 69.

³³ Murdoch, *İyinin Egemenliği*, 90.

bununla özdeşleştirmiyordu: “Platon sanatı, gerçeği bozan, bir tür kurmaca ya da teselli kaynağı olarak görmüştü. Formların oluşturduğu doğaya karşı hep temkinli yaklaşmıştı. Gerçekten de kir ve çamuru ya da saçları anlatabilen bir form yaratmak mümkün müydü? Eğer gerçekten mümkünse, doğa, hakiki bir bakışın içerisinde kendisini kurtarmıştı.”³⁴

Burada bir soruyu daha sormamız gerekebilir: Platon için idea değişmez, bozulmaz, mükemmel bir bütünlük olarak karşımıza çıkar. İnsanın ideayı teması, kusurlu doğası ile kusursuza yönelme çabasıdır bir anlamda. Fakat doğa, tabiat; değişen, bozulan, hareket halinde bir nitelik taşır. Bu sebeple acaba Platon’un ideayı temaşa, ideaya yönelme fikri ile Murdoch’ta karşımıza çıkan doğaya sığınma fikri aynı çizgide nasıl değerlendirilebilir? Bu soruyu cevaplarırken romanda Murdoch’ın yaptığı bir tasviri *Timaios*’taki bir pasajla birlikte okumanın yardımcı olabileceğini düşünüyorum.

Timaios (90a-e) pasajlarında Platon, insanın ölümsüz doğasını besleyebilmesini, tanrısal/akılsal yönüne özen göstermesini mutlu olabilmesinin hatta ölümsüzlüğü/bilgeliği tadabilmesinin bir koşulu olarak sunar. İnsan ancak kendi içindeki tanrısal parçayı besleyerek gerçek ölümsüzlük olan bilgiğe ulaşabilir. Peki, bu nasıl gerçekleştirilecektir? *Timaios*’taki anlatıda bu, insanın evrenle akraba kabul edilmesi zemini üzerinden ifade edilir. Evrendeki hareketler, insanın tanrısal yani akılsal yönüne akraba olarak kabul edilir ve insan kendi akılsal yönünü düzenlemek istiyorsa, beslemek istiyorsa, kendisine akraba olan bu hareketlere bakmalı, kendini bu hareketlere uyumlu hale getirmeye çalışmalıdır: “Kafamızın içindeki hareketleri evrenin hareketlerini ve harmonisini öğrenerek yönlendirmeliyiz ve düşünme yetisini objesiyle uyumlu hale getirmeye çalışmalı, orijinal haliyle uyumlu hale getirmeye çalışmalıyız.”³⁵

Şimdi Murdoch’ın ifadelerine bakalım:

Solumamı harika bir şey, bir tür kozmik hareket doğal ama yine de mucizevî bir şey olarak kavırıyordum. Yavaşça, sakinçe, derin derin, kararlı bir şekilde soluyordum. Altımda bir yerlerde monoton, sürekli bir hengâme vardı ve ben onun bağrında uzanmış yıldız bakıyordum. Acı duyuyordum, buna rağmen içim rahattı. Acıya kayıtsızdım. Sanki

³⁴ Murdoch, *İyinin Egemenliği*, 93.

³⁵ Platon, *Timaeus*, Plato: Complete Works. (ed.) John Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company: 1997, içinde.

mükemmel bir uykudan uyanmıştım ve belki birazdan yeniden uykuya dalacaktım. Gözlerimi kapadım, soludum.³⁶

Murdoch'ın burada, insanın her ne kadar değişen bir karakterde olsa da, doğanın hareketleriyle uyumlu olmasının, solumasını dahi doğanın seyrine uyumlu hale getirmesinin oluşturduğu huzuru tasvir ettiği görülmektedir. Doğayla o kadar hem haldir ki, uyumak ve uyumak dahi eşdeğer hale gelmiş, kişi kendini doğanın, yıldızların kozmik hareketine teslim etmiş durumdadır.

Roman boyunca kopma ve kaçış fikri çok açık bir şekilde takip edilebiliyor olsa da, ana karakterin bunu bir iyilik arayışı neticesinde yapıyor oluşu ancak romanın son sayfalarında kendini gösterir. Romanın sonunda Arrowby'ın kuzeni James ölmüş, Londra'daki evini ve mirasını Arrowby'a bırakmıştır. Romanın son sayfaları Arrowby'ın kendiyile yüzleşmeye dönük iç konuşmalarıyla geçer. Arrowby artık Londra'dadır ancak Shruff End'de ulaşmayı düşündüğü inzivaya acaba şehirde mi ulaşmıştır?

Yeniden doktoruma gittim ve hala hiçbir sorun bulamadı. Bütün bu “bilgeliğin”, fiziksel çöküşün başlangıcı mı olduğunu merak etmeye başlamıştım! Bütün gün yağmur yağdı ve ben evde kaldım. Mevcut pirinç, mercimek ve elma stokumla bütün kışı geçirebilirim. Telefonun sesi hala kısık. Tıpkı niyetlendiğim gibi, yalnız ve bağılıklardan azade miyim sonunda? Tarihçe bitti mi?

İnsan kendini değiştirebilir mi? Şüphe ederim. Yahut bir değişim varsa bile bir milimetrenin milyonda biriyle ölçülebilir. Zavallı hayaletler gidince, geriye sıradan görevler ve sıradan ilgiler kalıyor. İnsan sakince yaşayabilir ve minik iyilikler yapmaya ve kimseye zarar vermemeye devam edebilir.³⁷

Romanın bu son satırlarında Arrowby Londra'da James'ten kendisine miras kalan evde kendi kendisiyle yüzleşme halindedir. Arrowby, aslında yine tek başına yaşayan, telefonunun sesi kısık olan, yalnızca ara ara arkadaşlarıyla görüşen ve yiyecek stokuyla kışı geçirebileceğini düşünüp sevinen biridir. Bu da bir nevi inzivadır. Fakat geldiği noktada, insanın çok büyük değişimler yaşamasının imkânsız olduğuna kanaat getirmiş, sakın bir hayat sürerek ve küçük iyilikler yaparak yaşamaya devam edebileceği sonucuna varmıştır.

³⁶ Murdoch, *Deniz Deniz*, 378.

³⁷ Murdoch, *Deniz Deniz*, 512.

Sonuç

“Sonunda azizleşiyor muyum?”³⁸

Toplumdan, bireysel ilişkilerden koparak, kendini bu ilişkilerden azade kılarak bir kopuş yaşama ve bu kopuşun neticesinde daha iyi olana ulaşma isteği farklı kültürlerde karşımıza çıkan bir durumdur. Bu makale de modern bir kopuş hikâyesini merkeze almıştır. Makalede *Deniz Deniz*'in ana karakteri Arrowby'nin kopuş çabası doğaya sığınma metaforu etrafında tahlil edilmiştir. Bu tahlil de, Platoncu bir öteye kaçma fikri etrafından değerlendirilmeye çalışılmıştır. “*Deniz Deniz* romanı bir Platon yorumcusu olan Murdoch'ın öteye kaçarak iyiye ulaşma konusundaki Platonik iyi arayışını yorumlama denemesi olarak okunabilir mi?” sorusu bu çalışmanın ana sorusunu oluşturmuştur. Bu sorunun neticesinde Murdoch'ın kopuş yaşamaya çalışan ana karakterine hayal kırıklığı içeren bir son yazması ve romanın sonunda onu sığındığı doğadan tekrar Londra'ya geri göndermesi, iyi arayışının doğaya sığınarak, koparak gerçekleşmeyeceğine dair bir fikri olduğu cevabına ulaştırmıştır.

Antik Yunan kültürünü de dikkate aldığımızda, Platon'daki öteye kaçma fikrinin ruhanî ve mutlak bir kaçışa karşılık gelmediğini söylemek mümkündür. Aslında öteye kaçmak, şu anda ve burada olmayan her şeyi temsil etmektedir. Huzurun, mutluluğun, (daha) iyi olanın, hep bizim olmadığımız başka bir yerde olduğu fikri romanda da başarısız bir kopuş girişimine eşlik etmektedir. Arrowby emekli de olsa, kıyı kasabasında herkesten uzak Shruff End'e de sığınsa, geçmişinden gelen bir hatıra tüm kopuş girişimlerinin akamete uğramasına neden olmuştur. Bu aslında kişinin kendi gerçeklerinden kaçacak bir yeri olmadığını da ihsas ettiren bir sondur. Kopuş yaşama ve doğaya sığınma girişimlerimiz, umutlarımız, nihayetinde kendimizden yine kendimize ulaştığımız/vardığımız girişimler olarak kalmaktadır.

Romanda ana karakterin inzivasının başarısızlıkla sonuçlanmasının bir sebebinin de Arrowby'nin büyüklenmeci ve benmerkezci tavrı olduğunu ifade etmek mümkündür. Romandaki inziva çabası Burnside'ın *benci dingincilik* olarak tarif ettiği bu büyüklenmeci tavrı da barındırdığı için, Platonik işbirliği/dayanışma zeminine dayanan *philia* fikrinden de uzaklaşmış olmaktadır. Bu bağlamda *Theaitetos*'ta karşımıza çıkan kaçış fikrinin mutlak bir

³⁸ Murdoch, *Deniz Deniz*, 504.

kaçış olmadığını, Murdoch'ın da –romanda hiç Platon'dan bahsetmediği halde-, işlediği başarısız inziva hikayesi ile *iyi arayışını mutlak bir kopma fikri ile birleştirmedini* söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Denham, A. E. "Envisioning the Good: Iris Murdoch's Moral Psychology", *Modern Fiction Studies*, 47-3, (2001), 602-629.
- Sedley, David. "The Ideal of Godlikeness". *Plato II: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* içinde. (ed.) G. Fine. Oxford: Oxford University Press: 1997, 309-328.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hegel'in Diyalektiği*, Derleyen: Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Murdoch, Iris. *Deniz Deniz*, çev. Nuray Önoğlu, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Murdoch, Iris. *İyinin Egemenliği*, çev. Tuğba Gülal, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Annas, Julia. *Platonic Ethics. Old and New*, New York: Cornell University Press, 1999.
- Weese, Katherine. "Feminist Uses Of The Fantastic In Iris Murdoch's "The Sea, The Sea"", *Modern Fiction Studies*, 47-3, (2001), 630-656.
- Plato, *Theaitetos*, Plato: Complete Works. (ed.) John Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company: 1997, içinde.
- Plato, *Timaeus*, Plato: Complete Works. (ed.) John Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company: 1997, içinde.
- Rue, Rachel. "The Philosopher in Flight: The Digression in Plato's Theaitetos (172c-177c)", *Oxford Studies in Ancient Greek Philosophy*, (11), 71-100.
- Kömürcüoğlu, Şeyma. *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2020.
- Mann, Thomas. *Venedik'te Ölüm*, Çev. Behçet Necatigil, İstanbul: Can Yayınları, Haziran 2023.

AKSELROD VE DEBORİN: SPİNOZA'NIN AKOZMİZMİ ÜZERİNE BİR POLEMİK

Barışcan DEMİR*

ÖZ

Salomon Maimon'un ünlü yorumuna göre Spinoza'nın sistemi Tanrı'nın değil, dünyanın varoluşunun inkârını içerir ve bu nedenle de o ateizm olarak değil, akozmizm olarak tanımlanmalıdır. Daha sonra Hegel de bu yorumu devam ettirmiş ve Spinoza'nın dünyaya, sonlu varoluşa ve evrene değil de sadece Tanrı'ya realite ve kalıcılık atfettiğini söylemiştir. Bu yorum, Spinoza'nın bir idealist olduğunu, onun Tanrı, Töz ya da Doğa tasarımının donmuş, ölü, hareketsiz ve değişmez bir ideal olduğunu ve sonlu kiplerin bu sistemde herhangi bir etkinliğinin söz konusu olmadığını varsaydığımız sürece geçerlidir. Bu nedenle bu çalışmada ilkin, burada söz konusu olan "Spinoza'nın akozmizmi" argümanının nasıl şekillendiğini belirgin kılacağız. Devamında devrim öncesi Rus düşüncesinde bu argümanı benimseyen ve savunan figürlerin yorumlarını değerlendireceğiz. Ardından, Plekhanov'un söz konusu gelenekte belli kırılmalar yaratmaya başlayan yeni bir Spinoza yorumu geliştirdiğini ve Akselrod'un bu kırılmaları engellemeye çalıştığını göreceğiz. Son olarak da Deborin'in fikirlerinden yararlanarak, "Spinoza'nın akozmizmi" argümanına rağmen "Spinoza'nın dünyası"ndan nasıl bahsedebileceğimizi ortaya koyacağız. Böylelikle Spinoza'nın Doğa tasarımı canlı, hareketli ve değişken bir unsur olarak da ele alınabileceğini göstereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Hegel, Akselrod, Deborin, doğa, akozmizm

AKSELROD AND DEBORIN: A POLEMIC ON SPINOZA'S ACOSMISM

ABSTRACT

According to the renowned interpretation by Salomon Maimon, Spinoza's system involves the denial of the existence not of God but of the World, and therefore it should be defined not as atheism but as acosmism. Later, Hegel also continued this interpretation and stated that Spinoza had regarded not the World, finite modes, and the universe, but only God, as a real and enduring and permanent entity. This interpretation holds true as long as we assume that Spinoza was an idealist, his conception of God, Substance or Nature is a frozen, inert, motionless, and staid ideal, and presuppose that finite modes are not active entities within this system. Hence, in this study, we will initially elucidate the formation of the argument concerning "Spinoza's acosmism". Following this, we will assess the interpretations of figures within pre-revolutionary Russian thought who espouse and defend this argument. After that, we will ascertain that Plekhanov formulated a novel interpretation of Spinoza within the mentioned tradition, initiating certain ruptures, whereas Akselrod endeavored to impede these ruptures. Lastly, utilizing the ideas of Deborin, we will delineate how it is possible to discuss "Spinoza's Word" despite the argument of "Spinoza's acosmism". In this manner, we will illustrate that Spinoza's conception of Nature can be considered as a dynamic, animate, and unsteady entity.

Keywords: Spinoza, Hegel, Akselrod, Deborin, nature, acosmism

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, bariscandemir01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3281-4917

Makalenin geliş tarihi: 09.05.2024
Makalenin kabul tarihi: 09.09.2024

Submission Date: 09 May 2024
Approval Date: 09 September 2024

Giriş

Benedictus Spinoza’nın¹ Doğa tasarımı hareketsiz ve değişmez bir ideal olarak, bu Doğa tasarımının içinde karşımıza çıkan sonlu kipleri ise gerçeklikten ve kalıcılıktan uzak varolanlar olarak değerlendirmeye yönelik eğilim köklü bir geleneğin ürünüdür. Bu geleneğin şekillenmesinde Solomon Maimon’un “Ateizm Tanrı’nın varlığını inkâr ederken Spinozacılık dünyanın varlığını inkâr eder. Bu nedenle o ateizm olarak değil, akozmizm olarak tanımlanmalıdır.”² cümlesi oldukça önemli bir yer tutar. Maimon’un bu cümlesinin şekillenmesinde Spinoza’nın *E I, Ö 24*’ünde geçen “*Tanrı tarafından meydana getirilen şeylerin özü varoluş içermez.*”³ gibi ifadelerinin önemi büyüktür elbette, ama Samuel Atlas’ın da belirtmiş olduğu gibi Maimon’un bu belirlemeyi yapmasının asıl nedeni, onun Spinoza’da da tıpkı Parmenides’in düşüncesindeki gibi gerçekliğin sadece bir ideal olarak kavranabileceğini düşünmesidir.⁴ Bilindiği gibi Parmenides, başı ve sonu olmayan nihai gerçekliğin bir olduğunu, bütün ve parçalanmaz olduğunu, öncesi ve sonrası olmayan bu hareketsiz bütünü hep var olduğunu söylemektedir.⁵ Bu şekilde Parmenides, görme, duyma veya konuşma gibi yetilerimizle edindiğimiz alışkanlıklarımız bize aksini tembih etse de Varlık’ı, “meydana geliş”, “bozulma” ve “var olmama” gibi kavramlardan bağımsız, değişmeyen bir gerçeklik olarak varsaymamız gerektiğini belirtir.⁶ Parmenides’te Varlık, gerçeklik olarak, farklılaşmayan bütündür ve bu bütün, kanılar aracılığıyla değil, düşünce aracılığıyla yakalanabilir, çünkü Parmenides’in ünlü ifadesinde belirtildiği gibi düşünme ile var olma özdeştir.⁷ Farklılaşma ise yalnızca bizim “meydana gelme”, “bozulma” ve “var olmama” gibi kavramları Varlık’a katmamızı sağlayan yanlış kanılarımızın eseridir. Burada Parmenides’in reddettiği şey bahsi geçen

¹ Bu çalışmada, Spinoza’nın *Toplu Eserleri*’nin çevirmeni ve editörü olan Edwin Curley’i takip ederek Spinoza’nın metinleriyle ilgili gerekli yerlerde şu kısaltmaları kullanacağım: *Anlama Yetisinin Düzeltmesi Üzerine* için “*TdIE*”; *Mektuplar* için “*M*”; *Kısa İnceleme* için “*KV*”; *Metafizik Düşünceler* için “*CM*”; *Descartes Felsefesinin İlkeleri* için “*PP*”; *Teolojik-Politik İnceleme* için “*TTP*”; *Ethica* için “*E*” ve *Politik İnceleme* için “*TP*”. *Ethica*’yla ilgili olarak “Önerme” için “*Ö*”; “Tanım” için “*T*” kısaltmasını kullanacağım ve bölüm numaralarını roma rakamlarıyla, Tanım veya Önerme numaralarını ise doğal sayılarla belirteceğim.

² Maimon’dan aktaran Samuel Atlas, “Solomon Maimon and Spinoza,” *Hebrew Union College Annual* 30, (1959): 253.

³ Benedictus Spinoza, *Ethica*, çeviren. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı, 2011, 101.

⁴ Atlas, “Maimon and Spinoza,” 265.

⁵ Parmenides, *Fragmanlar*, çeviren. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa, 2019, 81; 91-93.

⁶ Parmenides, *Fragmanlar*, 87; 95.

⁷ Parmenides, *Fragmanlar*, 71; 91.

kavramlar dolayısıyla ortaya çıktığına inandığımız çokluğun ve farklılaşmanın gerçekliğidir. Bu bakımdan Maimon, Parmenides'in dünya kavrayışını "Spinozacılık" olarak adlandıracak ve Spinoza'nın düşüncesinde karşımıza çıkan sıfatlar ve kiplerin Parmenides'in düşüncesindeki farklılaşan kavramlara karşılık geldiğini belirtecek, diğer bir deyişle bunların da Parmenides'in söz konusu kavramlar özelinde ima ettiği gibi gerçek olmadıklarını ifade edecektir.⁸

Maimon'un açtığı bu yorum hattını Johann G. Fichte üzerinde büyük etkisi olduğu bilinen Karl L. Reinhold devam ettirmiştir. George di Giovanni ve H. S. Harris'in de belirtmiş olduğu gibi Reinhold, Spinoza'daki "hareket" bahsini "(...) yalnızca sonlu kipler arasındaki sonsuz küçük farka ilişkin görüşümüzü yansıtan bir metafor" olarak değerlendirdiği için, Spinoza'daki hareketin Tanrı'nın bir etkisi olmadığını, diğer bir deyişle gerçek olmadığını düşünmüştür.⁹ Bununla paralel olarak Fichte, Spinoza'nın kendi töz öğretisine bu töze içgörüsünün hareketini verecek olan yaşamı katmayı unuttuğunu, dolayısıyla da filozofun "Töz = yaşamsız varolan" formülüne saplanıp kaldığını belirtecektir.¹⁰ Friedrich W. J. Schelling de bu tavrı koruyacak ve Spinoza'da öznenin tümüyle kaybolduğunu, Fichte'nin öznel etkinlik vurgusunu taşıyan idealizminin Spinoza'nın hareketsiz varlığının karşısına çıkarılmış ters yönde bir Spinozacılık olduğunu söyleyecektir.¹¹ Hegel'e geldiğimizde ise, onun da Maimon'un açtığı hatta ilerlediğini ve Spinoza'yı ateist olmakla suçlayanların yanıtladıklarını, "(...) Tanrı'nın ve *sırf* Tanrı'nın *var* olduğunu savunan bir felsefenin ateizm olarak değerlendirilmemesi gerekir." dediğini gözlemleriz.¹² Alıntıda geçen italik vurgulara dikkat ettiğimizde de görebiliriz ki, Hegel de tıpkı Maimon gibi

⁸ Maimon'dan aktaran Atlas, "Maimon and Spinoza," 263; 265. Elbette Spinoza'nın sistemi ile Elea monizmi arasında paralellik kuran ilk isim Maimon değildir. Yitzhak Y. Melamed'in de belirtmiş olduğu gibi Maimon'dan önce Pierre Bayle ve Gottfried Wilhelm Leibniz bunu çoktan ima etmiş ve Maimon'un "akozmizm" belirlemesinin yolunu açmışlardır. Yitzhak Y. Melamed, "Acosmism of Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite," *Journal of the History of Philosophy* 48, no 1 (2010): 77-79.

⁹ Karl L. Reinhold, "The Foundation of Philosophical Knowledge," içinde *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, ed. ve çev. George di Giovanni ve H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing, 2000, 53-54; 96.

¹⁰ Johann G. Fichte, *The Science of Knowing - J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, çeviren. W. E. Wright, Albany: State University of New York Press, 2005, 69.

¹¹ Friedrich W. J. Schelling, "Kant-Fichte: Transzendental İdealizm Sistemi," çeviren. Ali Irgat, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, ed. Eyüp A. Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006, 512-513.

¹² Georg W. F. Hegel, *The Encyclopaedia of Logic - Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, çeviren. T. F. Geraets, W. A. Suchting ve H. S. Harris, Indianapolis ve Cambridge: Hackett, 1991, 97.

Spinoza’nın düşüncesinde eksik olan şeyin Tanrı olmadığını, fakat tinselliği imleyen bir “dünya” olduğunu ve bu nedenle Spinoza’nın dizgesinin ateizm olarak değil, akozmizm olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹³ Onun sözleriyle “[...] Spinozacı sistemde dünya, özsel gerçekliği olmayan önemsiz bir fenomen olarak belirlenir ki, bu sistem daha çok akozmizm olarak görülmelidir.”¹⁴ *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’e baktığımızda Hegel’in aynı tavrı koruduğunu, Spinoza’nın dizgesinin bir akozmizm olarak değerlendirilmesi gerektiğinden tekrar bahsettiğini ve bunun nedenini de Spinoza’nın “Dünyaya, sonlu varoluşa, evrene değil de yalnızca tözsel olan Tanrı’ya realite ve kalıcılık” atfetmesinde bulunduğunu belirttiğini gözlemleriz.¹⁵ Bu nedenle Hegel “Spinoza’nın mutlak tözü henüz Mutlak Tin değildir.” ve “Tanrı elbette zorunluluktur ya da diyebiliriz ki Mutlak Şey’dir, ama aynı zamanda Mutlak Özne’dir. Bu, Spinoza’nın asla ulaşamadığı bir yere işaret etmektedir.” diyebilecektir.¹⁶ Böylelikle Hegel, Spinoza’da tekilliklerin ve kiplerin varoluşa ortadan kaybolduğunu düşündüğü için, Spinoza’da “tekillik” denilen şeyin “sahte” olduğunu belirtebilecek ve şu yorumu yapmakta hiçbir sakınca görmeyecektir: Spinoza’da “[...] bizim dünya diye bildiğimiz her şey tek bir özdeşliğin uçurumuna itilm[ektedir].”¹⁷ Maimon’la birlikte ortaya çıkan bu yorum modelini giderek keskinleştiren Hegel, tüm bunların sonunda artık Spinoza’nın dizgesinde tekilliklerin onun uçurumuna sürüklendiği tözün “katı” ve “hareketsiz” olduğunu ve edimselliğin ya da gerçekleşmenin alanına, kısaca söyleyecek olursak tinselliğe temas etmeyen bu hareketsiz tözün de daima hareketsiz kalmak zorunda olduğu sonucuna varabilecektir.¹⁸

¹³ Hegel, *The Encyclopedia of Logic*, 97; 226-227.

¹⁴ Hegel, *The Encyclopedia of Logic*, 97.

¹⁵ Georg W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi 3. Cilt - Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, çeviren. Doğan. B. Kılınc, İstanbul: NotaBene, 2021, 257.

¹⁶ Hegel, *The Encyclopaedia of Logic*, 97; 226. Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, Hegel’in Spinoza’nın sisteminin mutlak ilkesi olduğunu iddia ettiği “her belirlenim bir yadsımadır” önermesinin Solomon’dan devralınmış olan “Spinoza’nın akozmizmi” argümanı ile paralel işlediği düşünülebilir. Biz her ne kadar Hegel’in bu yorumunu, yani Spinoza’nın “her belirlenim bir yadsımadır” ilkesini benimsediği iddiasını çoğunlukla dayanaksız buluyor olsak da söz konusu iddia ile bizim çalışmamızın temel aldığı “Spinoza’nın akozmizmi” temasının paralel işlediği fikri dikkate değerdir. Bu paralelliği tartışan titiz bir çalışma için bkz., Övünç Cengiz, “ ‘Her Belirlenim Bir Yadsımadır’: Hegel, Spinoza ve Akozmizm,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34, no1 (2022), 187-207. Ayrıca bkz., Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, çeviren. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom, 2012, 131-142.

¹⁷ Hegel, *Felsefe Tarihi 3. Cilt*, 240; 243; 257.

¹⁸ Hegel, *Felsefe Tarihi 3. Cilt*, 262-263.

Bu çalışmada yapacağımız şey de Spinoza'nın Doğa tasarımı akozmizmle eşleştiren, diğer bir deyişle onu cansız, hareketsiz ve değişmeyen bir bütün olarak değerlendiren bu köklü geleneğin karşısında, bazı Sovyet filozoflarının da yardımıyla, Spinoza'nın Doğa tasarımı nasıl hareketli, canlı ve değişken bir bütün olarak değerlendirebileceğimizi göstermek olacak. Çalışmamızda Sovyet filozoflarından yararlanmamızın nedeni, çoğunlukla yirminci yüzyıl Fransız filozoflarının yorumlarıyla birlikte değerlendirilen Spinoza'nın geçmişte farklı özgün yorumcularının da olduğunu belirgin kılmak. Bunun için ilkin, Sovyet filozoflarına geçmeden önce, onların ardıllarının, yani devrim öncesi Rus düşüncesinin "Spinoza'nın akozmizmi" yorumuna sırtını yaslayan gelenekle nasıl ilişkilendiğine bakacağız. Ardından Lubov Akselrod'un düşüncelerine odaklanarak, Spinoza'nın akozmizmi argümanının Sovyet dünyasında nasıl yeniden üretildiğini göreceğiz. Son olarak da Abram M. Deborin'in görüşlerinden yararlanarak, "Spinoza'nın akozmizmi" argümanına sırtını yaslayan geleneğe rağmen, Spinoza'nın dünyasından nasıl bahsedilebileceğini, Spinoza'nın Doğa tasarımı nasıl hareketli bir bütün olarak değerlendirebileceğimizi tartışacağız.

Devrim Öncesi Rus Düşüncesinde Spinoza

George L. Kline'in *Sovyet Felsefesinde Spinoza* başlıklı derlemesine¹⁹ yazdığı "Giriş" yazısında da belirtmiş olduğu gibi Rusya'da Spinoza'yla ilgili devrim öncesi literatür çoğunlukla eleştirel ve negatiftir.²⁰ Bir yanda 1819 ve 1830'da Spinoza'nın korkunç ahlaki kayıtsızlığından bahseden A. I. Galich ve Archimandrite Gavriil gibi isimleri, bir yanda 1872 ve 1874'te Spinoza'yı siyasal ve entelektüel özgürlüğün altını oyan bir dizge geliştirmiş olmakla suçlayan B. N. Chicherin ve P. I. Linitiski gibi isimleri, bir yanda 1891'de Spinoza'nın Tanrı'sını

¹⁹ Devrim öncesi ve sonrası Rus yazarlarının Spinoza üzerine yazdığı metinlerin çok azı İngilizce ve Türkçeye çevrilmiş olduğu için bu çalışmamızda kullanacağımız temel kaynak Kline'in *Sovyet Felsefesinde Spinoza* başlıklı derlemesi olacak. D. Rakhman'ın, Akselrod'un, Deborin'in, V. K. Brushlinski'nin, S. Ya. Volfson'un, I. P. Razumovski'nin ve K. Luppöl'un birer makalesine yer veren bu derleme, hem derlemeyi yapan Kline'in hem de söz konusu derleme üzerine yazdıkları inceleme yazılarında Milton H. Williams ve John Sommerville'in de belirtmiş olduğu gibi, bizim sırf Sovyet düşüncesindeki Spinoza'yı değil, Spinoza aracılığıyla da Sovyet felsefesini incelememizi sağlayan bir çalışmadır. George L. Kline, "Giriş," çeviren Akın Sarı, içinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, ed. George L. Kline, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023, 53. Milton H. Williams, "Review," *The Russian Review* 13, no 1 (1954): 72. John Sommerville, "Review," *The American Slavic and East European Review* 14, no1 (1955): 143.

²⁰ Kline, "Giriş," 9.

soyut ve cansız olduğu için eleştiren N. Grot gibi isimleri, bir yanda da 1897’de ve 1902’de Spinoza’nın bir ateist mi, bir panteist mi, yoksa bir materyalist mi olduğunu tartışan A. I. Vvedenski, Vladimir Solovyov ve L. M. Lopatin gibi isimleri görürüz. ²¹ Devrim öncesi Rus literatürü Spinoza’yı bu tarz farklı başlıklarda değerlendirmiş olsa da hemen hemen her yorumcunun Spinoza’yla ilgili giriştiği tartışmanın, sırtını Maimon’la birlikte ortaya atılan “Spinoza’nın akozmizmi” argümanına yasladığını rahatlıkla fark edebiliriz.

Örneğin Spinoza’nın bir panteist olarak da değerlendirilebileceğini belirten Solovyov, söz konusu panteizmi “durağan bir panteizm” olarak adlandırmış ve bu panteizmin ne dinî ne de felsefi gereksinimleri karşılayabildiğini, çünkü Tanrı’nın salt geometri ve fiziğin Tanrı’sı olamayacağını, aynı zamanda tarihin de Tanrı’sı olması gerektiğini, dolayısıyla da Spinoza’nın durağan panteizminin bizi Hegel’in tarihsel panteizmine hazırladığını belirtmiştir.²² Chicherin ve Linitski’nin Spinoza’yı siyasal ve entelektüel özgürlüğün altını oyan bir figür olarak değerlendirmelerinin nedenine baktığımızda, onların da bunu Spinoza’nın soyut doğa tasarımının özgürlüğün, bireyin ve tinin varlığının yadsınmasına yol açtığı fikrine dayandırdıklarını gözlemleriz.²³ Grot da Spinoza’nın Tanrı’sını yaşayan insanların Tanrı’sından çok, bir tür her şeyin ve hiçbir şeyin Budist Nirvana’sı olarak gördüğünü belirtmiş ve bu nedenle Spinoza’nın Tanrı’sının soyut ve cansız olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Diğer bir deyişle Solovyov, Chicherin, Linitski ve Grot da Maimon’un açtığı ve Hegel’in keskinleştirdiği yorum hattını takip etmekte, farklı başlıklar altında ve elbette farklı cümlelerle Spinoza’nın mutlak tözünün henüz mutlak Tin olmadığını vurgulamakta gibidir.

Devrim öncesi Rus literatüründe bu yorumu devam ettiren isimler bu saydıklarımızla sınırlı değildir. Örneğin 1902’de L. M. Lopatin Spinoza’nın sistemiyle ilgili şu sonuca varmıştır: “Bu tek töz, faal bir birlik olmayı bırakır”.²⁵ Diğer bir deyişle Lopatin de tıpkı Hegel gibi Spinoza’nın tözünde etkinliğin söz konusu olamayacağına, dolayısıyla da faal olduğu varsayılan şeylerin bu hareketsiz tözün gerçekliği tarafından massedileceğine inanır. 1907’ye geldiğimizde E. V. Spertorski Maimon’un ifadelerini neredeyse olduğu gibi

²¹ Kline, “Giriş,” 9-15.

²² Kline, “Giriş,” 13-14.

²³ Kline, “Giriş,” 11.

²⁴ Kline, “Giriş,” 12.

²⁵ Lopatin’dan aktaran Kline, “Giriş,” 15.

tekrarlayacak ve Spinoza'nın ideal ile gerçek arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalıştığını savunacaktır.²⁶ Spertorski'nin Spinoza'ya yönelik bir diğer eleştirisi, Spinoza'nın özgür iradeyi dışarıda bırakarak betimsel etiği normatif etiğin yerine geçirmeye kalkışmasıyla, temel kitabını *Ethica* olarak adlandırmış olmasına rağmen, aslında bu kitabın etikten ziyade insan davranışlarına dair natüralist bir fizik sağlamış olmasıyla ilgilidir.²⁷ Diğer bir deyişle Spertorki'nin yorumuna göre etik olgular, Spinoza'nın hareketsiz tözünde gerçekliğini yitirir. Son olarak 1914'e geldiğimizde, V. S. Shilkarski'nin, yine tıpkı Maimon'un yaptığı gibi Spinoza'nın sistemini Parmenidesçi bir panlojizm olarak yorumladığını görürüz.²⁸ Ona göre Spinoza'nın "mutlak anlamda sonsuz varlık"²⁹ ve "kendisinin nedeni"³⁰ kavramları "(...) gerçek varlığın sadece soyut ve tamamen negatif karakterlerini, onun mantıksal koşulsuzluğunu ifade etmektedir" ve bu bakımdan Spinoza'da "(...) gerçek varlığın negatif yüklemelerinden koşullu varlığın pozitif yüklemelerine geçiş söz konusu değildir".³¹

Rahatlıkla fark edilebileceği gibi, Marksist olmayan Rus yazarların genel eğilimi, Spinoza'nın tözünü Maimon'un bizi içine soktuğu doğrultuda, yaşamdan yoksun, devinmeyen ve değişmeyen bir bütün olarak, Spinoza'nın kiplerini ise gerçeklikten ve kalıcılıktan uzak varolanlar olarak değerlendirmek yönündedir. 1819'da da durum böyledir, 1914'te de. Lopatin, Spertorski ve Shilkarski bu bakımdan Solovyov, Chicherin, Linitski ve Grot'la aynı yerdedir. Burada söz konusu olan şey, Maimon'un 1800'deki ölümünün ardından Ruslar tarafından neredeyse yüz yıl boyunca değişmeden korunmuş bir yorum modelidir. Bu yüz yıllık kütle, 1890'lar ile 1900'lerin başlarındaki yazılarıyla Georgi V. Plekhanov tarafından aşındırılacak ve 1917'deki devrimle birlikte yenilenmeye hazırlanacaktır. Troçki tarafından "Marksizmin ilk Rus mücahiti" olarak anılan

²⁶ Kline, "Giriş," 17.

²⁷ Kline, "Giriş," 17.

²⁸ George L. Kline, "Introduction," içinde *Spinoza in Soviet Philosophy - A Series of Essays*, ed. George L. Kline, London ve New York: Routledge Publishing, 2020, 13.

²⁹ Spinoza'nın *E I, T 6*'da yaptığı Tanrı tanımında "mutlak anlamda sonsuz varlık" kavramı kendine şu şekilde yer bulmuştur: "Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka bir deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü." Spinoza, *Ethica*, 33.

³⁰ Spinoza *E I, T 1*'de "kendisinin nedeni" kavramını şu şekilde tanımlamıştır: "Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi." Spinoza, *Ethica*, 33.

³¹ Shilkarski'den aktaran Klein, "Introduction," 14.

Plekhanov'la³² birlikte açığa çıkan yeni Spinoza yorumu, yavaş yavaş Spinoza'yı yüz yıllık hantallığından çıkaracak ve deyim yerindeyse onu devrime doğru devindirecektir. Bu bakımdan 1917'deki devrimin, sırf siyasal düzeni değil, katılmış bazı düşünce modellerini de yenilediği rahatlıkla iddia edilebilir. Bu tarz bir yenileniş belki de yalnızca devrimlerin arifesinde ve hemen sonrasında mümkündür. Belki de diyoruz, çünkü göreceğiz ki, Plekhanov'un açtığı ve Deborin'in devam ettirdiği yeni Spinoza hattı, hem devrim sonrasında Akselrod gibi mekanistler tarafından engellenmeye çalışılmış hem de 1930 sonrasında Josef Stalin tarafından bastırılmıştır.³³ Çalışmanın devamında Plekhanov'dan Stalin'e uzanan bu güzergâhta ilerleyeceğiz.³⁴

134

Plekhanov ve Akselrod

Maidanski'nin de belirtmiş olduğu gibi gençliğinde felsefeyle hesaplaşmış olan Karl Marx, olgunluk döneminde kendisini tümüyle ekonomik ilişkilerin incelenmesine vermiştir.³⁵ Bu noktadan sonra felsefeyi ekonomik ilişkilerin sadece çarpıtılmış bir yansımasını ortaya koyabilen bir disiplin olarak değerlendirdiğini vurgulayan Marx, bir anlamda Marksizm açısından felsefenin ölümünü ilan etmiş olsa da "merhum felsefe" Marx'ın mirasçılarının çabalarıyla kısa bir süre sonra yeniden hayata döndürülmüştür.³⁶ Marksizmi, Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde doğrudan barınmayan felsefeyle buluşturmayı, dolayısıyla da diyalektik materyalizmi felsefi bir hatta oturtmayı deneyen, bu şekilde de bir yandan Marksizmin toprağında merhum olmuş felsefeyi yeniden

³² Andrey Maidanski, "Sovyet Spinoza: Anlam Arayışındaki İnanç," çeviren. Emine Ayhan, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, ed. Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013, 117.

³³ Kline'in de belirtmiş olduğu gibi Sovyet filozoflarının Spinoza üzerine tartışmaları 1920 ile 1930 arasında şiddetlenmiş ve 1930 sonrasında ise -Stalin'in 1953'teki ölümünün ardından 1955'te Vladimir V. Sokolov bu sessizliği bozana dek- Spinoza'ya dair derin bir sessizlik hüküm sürmüştür. George L. Kline, "Spinoza West and East: Six Recent Studies in Spinozist Philosophy," *The Journal of Philosophy* 58, no13 (1961): 348.

³⁴ Spinoza'nın sisteminin Marksizme bir temel oluşturup oluşturamayacağı ya da Marx'ın düşüncesiyle Spinoza'nınki arasında nasıl benzerlik ve fark serileri yakalanabileceği tartışmaları bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Söz konusu tartışmayı titiz bir biçimde yürütmüş olan çalışmalardan biri için bkz., Fred E. Schrader, "Töz ve Kavram: Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması," çeviren. Reyda Ergün, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, ed. Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013, 249-278.

³⁵ Maidanski, "Sovyet Spinoza," 117.

³⁶ Maidanski, "Sovyet Spinoza," 117.

dirilten isim ise “Marksizmin Rusya’daki babası”³⁷ olarak da anılan Plekhanov’dur.³⁸ Plekhanov, Marx’ın olgunluk döneminde barınan felsefe eksikliğini o dönemde Immanuel Kant’la, Ernst Mach’la veya Richard Avenarius’la doldurmaya yönelik projelere bir cevap olarak, hayranı olduğu Spinoza’ya dönme talebinde bulunur.³⁹ Plekhanov, modern materyalizmin tarihinin Spinoza’yla başladığını vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda Spinoza’nın etkisinin 18. yüzyıl sonrası Aydınlanma düşünürlerine, oradan Ludwig A. Feuerbach’a ve son olarak da Marx ve Friedrich Engels’e kadar materyalizmin tüm tarihine yayılmış olduğunu savunur.⁴⁰

Plekhanov’un Marksizmin Spinozacılığın bir türevidir olduğu yönündeki bu ısrarının bir tür “suçlu okuma”⁴¹ olduğunu belirtmek gerekir. Maidanski’nin de ifade ettiği gibi “(...) Marx Spinoza’yı hiçbir zaman, Hegel veya Ricardo’ya yaptığı gibi, ataları arasında saymamış, Spinoza hakkında içten bir söz etme lütfunu dahi göstermemişti[r].” Hatta Marx ve Engels’in birlikte yazdıkları *Kutsal Aile*’ye baktığımızda, “Hegel’de üç öge var: Spinoza’nın Töz’ü, Fichte’nin Kendinin-bilinci, bir de Hegel’in her ikisinin zorunlu biçimde çelişik birliği olan Mutlak Tin’i. Birinci öge, insandan *ayrılırken* metafizik olarak dönüşen *doğadır*; ikincisi doğadan ayrılırken metafizik olarak dönüşen Tin’dir; üçüncüsü gerçek insanla gerçek insan türünün metafizik olarak dönüşen birliğidir.” cümleleriyle, Marx ve Engels’in de Spinoza’yı tıpkı Hegel gibi değerlendirdiklerini fark ederiz.⁴² Demek ki Marx’a göre de Spinoza’nın Doğa’sı insandan ayrılmış olan bir bütündür ve bu

³⁷ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution - Volume II: The Golden Age*, çeviren. P. S. Falla, Oxford ve London: Oxford University Press, 1978, 329. Jonathan B. Bakker, “Deborin’s Materialist Interpretation of Spinoza,” *Studies in Soviet Thought* 24, no 3 (1982): 175.

³⁸ Bakker, “Deborin’s Spinoza,” 117. Kline, “Giriş,” 21.

³⁹ Iva Manova, “Interpretations of Spinoza’s Ontology in Soviet Philosophical Historiography in the 1950-70s,” *Rivista di Storia della Filosofia* 71, no 1 (2016): 75.

⁴⁰ Daniela Steila, *Genesis and Development of Plekhanov’s Theory of Knowledge: A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology*, Dordrech: Kluwer Academic Publishers, 1991, 26; 77.

⁴¹ Burada Louis Althusser’in 1965 tarihli *Kapital’i Okumak*’ta kendisine yönelik dile getirdiği “suçlu okuma” ifadesini ödünç alıyoruz. Althusser, *Max İçin* başlığını taşıyan makalelerindeki denemelerinde “suçlu bir okuma” gerçekleştirdiğini, çünkü Marx’ın Hegelcilikle flört ettiği açık olmasına rağmen *Marx İçin*’de yine de Marx’ı Hegel’den ayıran özgüllüğü ortaya koymayı denediğini belirtmiştir. Louis Althusser, “Kapital’den Marx’ın Felsefesine,” çeviren. Işık Ergüden, içinde *Kapital’i Okumak*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2007, 23; 46. Birazdan göreceğimiz gibi Plekhanov da “Spinoza’nın akozmizmi” varsayımına sırtını yaslayan yorum modelinde kırılmalar yaratmak için küçük bir suç işlemiştir.

⁴² Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Holy Family of Critique of Critical Critique*, çeviren. R. Dixon, Moscow: Foreign Languages, 1956, 186.

bütün, Fichte'nin sisteminin aksine, tinsellikten olabildiğince uzaktır. Bu noktada Plekhanov'un suçlu bir okuma yaptığını söylüyoruz, çünkü o, Marx'ın bu yıkıcı değerlendirmesini unutmayı seçerek, Marksizmin felsefi kökeninin Spinoza'nın metafiziği olduğunu iddia edecektir.⁴³ Plekhanov'un bu suçlu okuma aracılığıyla açtığı hat, Sovyet felsefesinde kendisine iki temel karşılık bulur. Bunlardan ilki ne Marx'ın ne Engels'in ne de Lenin'in kendilerine diyalektik materyalizmin sistemleştirilmiş bir teorisini bırakmadıklarını düşünen, dolayısıyla da Plekhanov'u takip ederek bu boşluğu Spinoza'yla kapatmayı deneyen "Deborinciler"dir ve bu grup Deborin ve Deborin'in öğrencilerinden N. A. Karev, I. K. Luppol, Tymyanski, G. Dimitriev ve Mankovski gibi isimlerden oluşur.⁴⁴ Bu isimler Plekhanov'un açtığı hatta ilerleyerek, bir noktadan sonra Spinoza'dan "sakalsız Marx" olarak bahsedecek kadar ileri gitmiştir.⁴⁵ İkinci grup ise "mekanistler" olarak adlandırılan, başını Akselrod'un çektiği ve Ivan I. Skvortsov, Arkady K. Timiryazev, Sandor Varjas ve Tseitlin gibi isimlerden oluşan gruptur.⁴⁶ Bu grup doğrudan doğruya Plekhanov'un düşüncelerini karşısına alamasa da, ondan etkilenen Deborincileri Marksizmi Spinozacılığa asimile etmekle suçlayacak, Spinoza'yı hızlıca idealist bir figür olarak değerlendirip filozofu tekrar Maimon ve Hegel'in yorumladığı hatta oturtmayı deneyecektir.⁴⁷

Çalışmamızın bu noktasında, Akselrod'un "Spinoza ve Materyalizm" başlıklı makalesinden yararlanarak, Plekhanov'un açtığı ve Deborincilerin sürdürdüğü yeni Spinoza hattının mekanist grubun yorumları tarafından nasıl kapatılmaya çalışıldığı üzerinde duracağız. Akselrod söz konusu makalesini, Plekhanov'un diyalektik materyalizmi Spinozacılığın bir türeği olarak gördüğünü hatırlatarak başlatır.⁴⁸ Hemen devamında, Plekhanov'un bu yorumundan yola çıkarak Spinoza'da bir bütün olarak tutarlı ve kesintisiz bir diyalektik materyalizm olduğunu iddia etmenin Plekhanov'un konuya ilişkin çekincelerini görmezden gelmek anlamına geleceğini belirten Akselrod, Deborincilerin böyle bir eğilimde olduğunu ima ederek, bu eğilimin karşısında

⁴³ Maidanski, "Sovyet Spinoza," 118.

⁴⁴ Kline, "Giriş," 22-23. David Joravsky, *Soviet Marxism and Natural Science 1917-1931*, London ve New York: Routledge, 2009, 109; 170-171.

⁴⁵ Kline, "Giriş," 22. Maidanski, "Sovyet Spinoza," 121-122.

⁴⁶ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution - Volume III: The Breakdown*, çeviren. P. S. Falla, Oxford ve London: Oxford University Press, 1978, 64-65. Kline, "Giriş," 22. Joravsky, *Soviet Marxism*, 121.

⁴⁷ Kline, "Giriş," 22. John Somerville, "Basic Trends in Soviet Philosophy," *The Philosophical Review* 55, no 3 (1946): 254.

⁴⁸ Lubov I. Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," çeviren Akın Sarı, içinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, ed. George L. Kline, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023, 67.

durmak için hem Plekhanov'un Spinoza konusundaki çekincelerini hem de Spinoza'nın materyalizminin hiç de sonuna dek çelişkilerden muaf olmadığını ortaya koyacağını ifade eder.⁴⁹ Akselrod'un dikkat çektiği ilk şey, Plekhanov'un Feuerbach'tan ve onun Spinoza yorumundan bahsederken vurguladığı "teolojinin bakış açısıyla şekillenmiş materyalizm" vurgusudur, çünkü bilindiği gibi Feuerbach, Spinoza'dan "materyalistlerin Musa'sı" olarak bahsetmekte, Spinoza'yı bütün metafizik özlerinden arınmış bir doğa tasarımını ortaya koymamış olmakla ve bunun yerine doğayı soyut ve metafizik bir varlıkla eşleştirmeye ihtiyaç duymuş olmakla suçlamaktadır.⁵⁰

Akselrod, Feuerbach'ın Spinoza'ya yönelik ifade ettiği bu çekinceler konusunda Plekhanov'un da benzer bir şekilde düşündüğünü iddia eder ve söz konusu çekincelerin nedeninin basitçe Spinoza'nın "Tanrı" kelimesini kullanmış olmasına indirgenemeyeceğini belirtir.⁵¹ Ona göre Spinoza'nın düşüncesine dikkatlice bakıldığında, Yahudiliğin temel fikirlerinden olan yüce iyinin Tanrı sevgisinde bulunacağı gibi fikirlerin Spinoza'nın kendi felsefesi için de merkezi bir yer tuttuğu rahatlıkla fark edilebilir.⁵² Akselrod, bu fikrin Spinoza'nın sisteminde karşımıza "Tanrı'ya yönelik akli sevgi" çehresinde çıktığını ve bu çehrenin *Ethica*'nın nihai tonu olarak belirlediğini iddia etmektedir.⁵³ Feuerbach'ın Spinoza'ya ilişkin "Tanrı'nın ötesinde ne nesnelere ne de bir dünya olduğunu kabul edersek, o zaman dünyanın ötesinde bir Tanrı olmadığı gerçeğini de kabul etmeliyiz." sözünü alıntılamanın akselrod, Feuerbach'ın burada Spinoza'nın dünyasının ve nesnelere halen Tanrı'nın bünyesinde bulunduğunu vurgulamakta olduğunu söyler ve bunun peşinden Feuerbach'ın bir diğer cümlesini alıntılar: "Panteizm, teolojik ateizmdir, teolojik materyalizmdir, teolojinin bir yadsımasıdır; fakat yine de teolojik bir bakış açısını savlayan bir yadsımadır, zira maddeyi ilahi tözün bir yüklemine ya da sıfatına dönüştürür".⁵⁴ Akselrod'un, arkasına Feuerbach'ın bu yorumunu alarak vurgulamak istediği şey, Spinoza'nın maddeyi Tanrı'nın bir sıfatına indirgemiş olmasıdır. Diğer bir deyişle Akselrod'a göre Spinoza'nın Doğa tasarımı Deborincilerin iddia ettiği gibi maddeyle eşanlı bir unsur olarak

⁴⁹ Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 67-68.

⁵⁰ Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 68-69.

⁵¹ Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 69.

⁵² Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 70-71.

⁵³ Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 71.

⁵⁴ Feuerbach'tan aktaran Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 75-76.

değerlendirilemez ve bu kavrayış sanki teolojik kabuğundan kurtulmuş bir materyalizm gibi sunulamaz.

Akselrod Deborincilere itiraz ettikten sonra, şu sözleriyle Spinoza'ya yönelik kendi mekanist yorumunu ortaya koyar: "(...) dolayısıyla bundan da *teolojinin kendisinin yalnızca mekanik nedenselliğin bir türü olduğu* sonucu çıkar. Nitekim mutlak zorunluluk yasasının, yani, bütün olayları niteleyen yasaya kati uygunluğun, Spinoza'nın sisteminde, bütün evreni çekip çeviren yüce egemen yasa olduğu apaçıktır."⁵⁵ Diğer bir deyişle, Akselrod'a göre Spinoza'nın içine saplanmış olduğu teolojik bakış, nedenselliğin kendisini de teolojikleştirmiş ve bu teolojik yasayla uyumlu Doğa tasarımı da karşımıza ondan hiçbir kaçışın olmadığı hareketsiz bir paralelizm olarak çıkmıştır.⁵⁶ Bu nedenle Akselrod "*Ve bu mutlak, egemen yasa, Spinoza'nın tözü ya da aynı anlama gelen, Spinoza'nın Tanrı'sıdır.*" cümlesini italik yaparak vurgulayacak, nedenselliğin Tanrı'yla eşleştirildiği mutlaklığında, ondan ve onun hareketsizliğinden hiçbir kaçışımızın olmadığını hissetmemizi sağlayacaktır.⁵⁷ Böylelikle Deborincilerin diyalektik olarak dönüşen bir maddeyle eşleştirdiği Spinoza'nın Doğa'sı ne kadar hareketliyse, Akselrod'un tanrısal bir nedensellik yasasıyla eşleştirdiği Spinoza'nın Tanrı/Doğa'sı da bir o kadar hareketsiz bir bütün olarak kendisini gösterir. Bu şekilde Akselrod, Spinoza'daki Doğa'nın diyalektik olarak dönüşen bir madde olmadığını, olsa olsa idealistçe şekillendirilmiş ve ondan hiçbir şekilde kaçamayacağımız hareketsiz bir bütün tasarımı olduğuna işaret ederek, bizi Maimon'un geliştirdiği "Spinoza'nın akozmizmi" argümanına geri döndürür. Bu nedenle Akselrod, şu cümleleriyle tıpkı Hegel'in değerlendirme modelindeki gibi Spinoza'nın sistemindeki insan tikellerinin hiçbir etkinliğinin olamayacağını, onların ancak kaderci bir eğilimle determinizme boyun eğen unsurlar olarak değerlendirilebileceğini vurgulamıştır: "(...) *Etika'dan* pasajlarda aynı zamanda pasif, kaderci bir eğilime rastlarız. Bu eğilim, determinizm 'bize herkesin kendisiyle yetinmesi gerektiğini söyler' yorumuyla ifade edilir. Başka bir deyişle, olayların nedensel zorunluluğuyla ilgili uygun bir kavrayış, insanın pozisyonunu değiştirme eğilimini basturmalıdır."⁵⁸

⁵⁵ Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 77.

⁵⁶ Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 81.

⁵⁷ Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 77.

⁵⁸ Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 87.

Deborin'le Yeniden Hareketlenen Spinoza'nın Doğa Tasarımı

Somerville'in de belirttiği gibi Deborinciler, Akselrod'un onun içinde sırf pasif bir kaderci olabildiğimiz bir unsur olarak değerlendirdiği Spinoza'nın mekanik Doğa tasarımı katı ve cansız bir tasarım olması dolayısıyla eleştirmiş ve Spinoza'yı tekrar materyalist bir hatta oturtmayı denemiştir.⁵⁹ Bunun nasıl söz konusu edildiğini takip edebilmek için Deborin'in "Spinoza'nın Dünya Görüşü" makalesinden yararlanacağız ve bu şekilde de Spinoza'nın Doğa'sını hareketli bir unsur olarak değerlendirmenin ipuçlarını yakalamış olacağız. Söz konusu makalesinde Deborin, ilkin tıpkı Akselrod gibi yol alır ve Plekhanov'un Feuerbach'tan yararlanarak giriştiği Spinoza yorumundan bahseder. Bu yoruma göre Spinoza esasında bir ateist ve materyalisttir, fakat kendi devrinin etkisinde kaldığı için materyalizmini teolojik bir kostüme büründürmüştür.⁶⁰ Plekhanov'un bu noktada durmadığını, onun için önemli olan şeyin söz konusu teolojik kostüm değil, Spinoza'nın akıl ve doğa ikiliğini ortadan kaldırması, Tanrı'nın adını Doğa olarak belirlemesi ve idealistlerden farklı olarak yer kaplamayı Tanrı'nın özelliklerinden biri olarak değerlendirmesi olduğunu açıkça belirttiğini ifade eden Deborin, Plekhanov'un Spinoza'yı idealistlerden ayıran bu vurgusuna rağmen, mekanistlerin hâlâ felsefe tarihçilerinin geleneğine uygun olarak Spinoza'yı bir tür idealist olarak değerlendirmesinin bir hata olduğunu belirtir.⁶¹ Deborin'e göre Spinoza'nın bir idealist olmadığını, teolojik kostümünü sadece giymek zorunda olduğu için giydiğini fark etmek çok kolaydır. Deborin, *TdIE*'de zihni dışsal dünyadan ayırık bir unsur olarak değerlendirerek onu bağımsız bir Tanrı'ya dönüştürenlerin karşısında "(...) bize her şeyden çok gerekli olanın fikirlerimizi fiziksel şeylerden çıkarsamak" olduğunu söyleyen Spinoza'ya,⁶² *E I*'in ünlü Ek'inde, her yerde nihai nedenler ve insanca arzulara sahip tanrılar gören filozoflarla alay eden Spinoza'ya ya da *TTP*'de dinin hiçbir teorik üstünlüğünün olmadığını, onun salt pratik bir öneme sahip olduğunu

⁵⁹ Somerville, "Basic Trends in Soviet Philosophy," 253-254.

⁶⁰ Abram M. Deborin, "Spinoza'nın Dünya Görüşü," çeviren. Akın Sarı, içinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, ed. George L. Kline, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023, 94-95.

⁶¹ Deborin, "Spinoza'nın Görüşü," 95.

⁶² Spinoza'dan aktaran Deborin, "Spinoza'nın Görüşü," 97. Deborin'in işaret ettiği bu tavır Spinoza'nın *TdIE*'ye düştüğü bir dipnotta geçen şu ifadelerinden de rahatlıkla çıkarılabilir: "Çünkü şeyler gerçek özleriyle değil de, böyle soyut olarak tasavvur edildiklerinde, hayal gücü onları anında birbirine karıştırır.". Benedictus Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, çevirenler. Çiğdem Dürüşken ve Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa, 2019, 35.

savunan Spinoza’ya⁶³ baktığımızda bunu rahatlıkla fark edebileceğimizi söyler.⁶⁴ Deborin’e göre Spinoza’nın felsefesinin büyüklüğü, onun Doğa’yı ilk nedeni olan Tanrı’dan kurtarmasında ve bizi kendisinin nedeni olan, dolayısıyla da herhangi bir dışsal nedeni ona dâhil etmemizin gerekmediği bir Doğa fikriyle buluşturmasında yatmaktadır.⁶⁵

Bu gibi argümanlarla Spinoza’nın diğer idealist kuramcılara benzemediğini ortaya koymuş olan Deborin’in bu noktadan sonra yapması gereken şey, “Spinoza’nın akozmizmi” argümanını dağıtmak için filozofun düşüncesinde sonlu tikellerin de etkin unsurlar olarak değerlendirilebileceğini göstermektir. Eğer bu gerçekleştirilebilirse, artık Spinoza’nın Doğa’sı, Maimon ve Hegel’in ona yakıştırdığı “hareketsizlik” kabuğunu parçalayacaktır. Deborin bunu iki şekilde gerçekleştirir. Bunlardan ilki genel olarak sonlu kiplerle, ikincisi ise özel bir sonlu kip olan insan tikeliyle ilgilidir. Deborin öncelikle Spinoza’nın mektuplarında geçen “Evrenin doğası, kanın doğası gibi sınırlı değil de mutlak olarak sonsuz olduğundan, parçaları da bu sonsuz güç tarafından sonsuz tarzda düzenlenir ve sonsuz varyasyonlara tabi olmak zorunda kalır.”⁶⁶ pasajını alıntılar ve bu pasajın da gösterdiği gibi Spinoza’nın Doğa tasarımı donmuş, ölü, hareketsiz ve değiştirilemez bir unsur olarak değerlendirmenin doğru olmayacağını, Spinoza’nın özellikle evrenin parçalarının sonsuz dönüşümler geçirebileceğini vurguladığını ifade eder.⁶⁷ Deborin, parçaların sonsuz dönüşümü vurgusuna *E I*’in son önermesi olan “*O’nun doğasından varolan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır.*” ifadesini de katarak, söz konusu dönüşümlerin kaçınılmaz olarak sonuçlar, yani etkiler doğuran unsurlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.⁶⁸ Demek ki Spinoza’nın Doğa tasarımı, tam da her parçasında dönüşen, her dönüşümüyle yeni bir sonuç doğuran hareketli bir bütündür.

Ancak bu belirlemeden sonra “Spinoza’da insanın Doğa’daki yeri” konusuna geçiş yapılabileceğini belirtmiş olan Deborin, ilkin bize Spinoza’da insanın ayrıcalıklı bir varlık olarak değerlendirilmediğini, onun Doğa’nın dışında ya da ötesinde olan bir varolan olarak ele alınmadığını söyler, çünkü ona göre

⁶³ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çevirenler. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost, 2008, 225-228.

⁶⁴ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 97-98.

⁶⁵ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 111.

⁶⁶ Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, çevirmen. Emine Ayhan, Ankara: Dost, 2014, 196.

⁶⁷ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 114.

⁶⁸ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 114. Spinoza, *Ethica*, 131.

“Doğanın bir parçası olarak insan, doğanın diğer parçaları kadar başka bedenlerle aynı etkilere maruz kalır.”⁶⁹ Bu şekilde Spinoza, bizi insan hayatının kaçınılmaz olarak kendi doğasının evrensel yasaları tarafından belirlendiği sonucuna ulaştırmış olur ve bu noktada geriye Deborin’in yüzleşmesi gereken tek bir problem kalır: İnsan tüm bu belirlenmişliği içerisinde nasıl etkin olabilir? Deborin’in bu soruya verdiği cevap, Spinoza’da insanın da diğer tüm doğal varlıklar gibi kendini korumaya alan, kendisi açısından faydalı olan her şey için çabalayan bir varlık olduğudur.⁷⁰ Spinoza’da erdemli hareket etmek demek “(...) kişinin kendisine faydalı olanı araması temelinde aklın prensipleri uyarınca varlığını koruması, yaşaması, eylemesi demek” olduğu için, dışsal nedenlere tâbi olması bakımından bir yönüyle pasif olan insan, kendisi açısından faydalı olanı yakalayabilmek için tutkularını aklın hizmetine verdiği ve dolayısıyla da bunları kendine tâbi kıldığında aktif olabilecek, kısaca söyleyecek olursak özgürleşecektir.⁷¹ Burada doğa yasalarına tâbi olan insan açısından özgürlüğün söz konusu olmadığı, fakat özgürleşmenin gayet de mümkün olduğu bir noktaya ulaşırız. Peki söz konusu özgürleşme bahsi bireyci bir özgürlük fikrini mi imlemektedir? Deborin’in de belirtmiş olduğu gibi, özgürleşme konusunda kalkış noktası olarak bireyi ele aldığı için ilk bakışta bireyci bir perspektife yerleşmiş gibi görünen Spinoza, *E IV*, Ö 18’in notuna geldiğimizde, daha önce vurguladığı “fayda” ifadesinin salt bireyci bir faydayı imlemediğini, “(...) herkesin aynı zamanda herkesin ortak yararını araması” fikrini imlediğini belirterek söz konusu bireyci perspektifi dağıtmanın da bir yolunu bulmuş olur.⁷² Deborin’in ifadesiyle söyleyecek olursak “Birey yalnızca kolektif içerisinde tüm kudretini geliştirebilir ve mutluluğun ve kusursuzluğun doruklarına çıkabilir.”⁷³ Deborin’e göre *E IV*’ün on ikinci ekinde geçen “Bu yüzden insanlar için en yararlı olan, yaşam yollarını birleştirmeleri, hepsini bir birlik haline getireceğine inandıkları sınıksız bağlarla birbirlerine kenetlenmeleri ve aralarındaki dostluğu mutlak anlamda güçlendirecek ne varsa yerine getirmeleridir.” ifadesi, tam da bu tarzda, Deborin’in daha sonra sadece komünizm çatısında erişebileceğimizi söylediği böylesi bir toplumsal organizasyon hayalinin bir ipucu olarak değerlendirilmelidir.⁷⁴

⁶⁹ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 115.

⁷⁰ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 117.

⁷¹ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 118.

⁷² Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 118.

⁷³ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 118.

⁷⁴ Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 119. Spinoza, *Ethica*, 693.

Sonuç

Bu makalede ilkin, Spinoza’nın dünyayı, sonlu varoluşu ve evreni değil de, sadece Tanrı’yı gerçek ve kalıcı bir unsur olarak ele aldığı, bu nedenle de onun Tanrı/Doğa/Töz tasarımı sadece bir ideal olarak varolabileceği ve bu bakımdan Parmenides’e oldukça yakın bir yerde durduğu yönündeki yorumlanışının köklü geleneğinden bahsettik. Maimon’dan Hegel’e ve oradan da Marx ve Engels’e uzanan bir eğride durmaksızın yinelenen bu Spinoza yorumunu kabul ettiğimizde, Spinoza’nın Doğa’sını kaçınılmaz olarak cansız, hareketsiz ve değişmeyen bir unsur olarak görmek, onu “akozmizm” başlığı altında değerlendirmek ve dolayısıyla da insan tikeli de dâhil olmak üzere tüm sonlu kiplerin Spinoza’nın sisteminde etkinlikten uzak, pasif ve geçici unsurlar olduğunu kabul etmek durumunda kalıyorduk. Bu çalışmada, hem bu değerlendirme modeliyle hesaplaşmak hem de Spinoza’nın bazı Rus yorumcularını kısaca da olsa tanıtmak için Sovyet filozoflarına bakmaya karar verdik.

Sovyet filozoflarının Spinoza’yı nasıl ele aldığı konusuna geçmeden önce onların ardıllarına, yani 1819 ile 1914 arasında Spinoza üzerine konuşmuş olan devrim öncesi Rus düşünürlerine baktığımızda, Solovyov, Chicherin, Linitiski, Grot, Lopatin, Spertoski ve Shilkarski gibi birçok ismin, hemen hemen her zaman “Spinoza’nın akozmizmi” argümanına sırtını yaslayarak yorum yaptığını tespit ettik. Bu noktada, Maimon’un 1800’deki ölümünün ardından, “hareketsiz Spinoza” argümanının Ruslar tarafından neredeyse yüz yıl boyunca korunmuş olduğunu gördük. Bu şekilde değerlendirilen Spinoza’nın Töz’ü hareket etmiyor, diyalektik olarak dönüşmüyor, kendisini tinselliği dışlayan ideal bir gerçeklik konuma sıkıştırıyordu. Bu noktada tam da Hegel’in görmek istediği “hareketsiz Spinoza”daydık. Devrim öncesi Rus düşüncesinin sahiplendiği bu Spinoza yorumunun ancak 1900’lerin başlarında Plekhanov’la birlikte sarsılmaya başladığını gördük. Plekhanov Spinoza’yı bir materyalist olarak değerlendiriyor, onun Töz’ünün teolojik bir kostüme sahip olmasına rağmen diyalektik olarak dönüştüğünü varsayıyor, diğer bir deyişle söz konusu Töz’deki sonlu kiplerin hiç de geleneğin varsaydığı gibi pasif olmadığını, aksine etkin olduğunu söylüyor ve bu bakımdan Spinoza’nın Marx’ın biricik atası olduğunu iddia ediyordu.

Marksizmin ve diyalektik materyalizmin teorik temelini Spinoza’da bulan Plekhanov, yüz yıldır sürmekte olan bir gelenekte kırılmalar yaratmış olsa da varsayımlarını yeterince desteklememiş, iddialarını Spinoza’nın pasajlarında temellendirmemiş olduğu için devrim sonrası Rus düşüncesinde kendisine

birbiriyle uyuşmayan iki karşılık bulmuştu: Deborinciler ve mekanistler. Deborincilerin Plekhanov'un Spinoza yorumunu takip ettiklerini ve Spinoza'dan "Sakalsız Marx" olarak bahsedecek kadar ileri gittiklerini; Deborincileri Marksizmi Spinozacılığa asimile etmekle suçlayan mekanistlerin ise, Spinoza'yı hızlıca bir idealist olarak değerlendirerek, filozofu tekrar gelenekteki konumuna oturtmayı denediklerini gördük. Akselrod, Spinoza'nın materyalizminin teolojinin bakış açısıyla şekillendiğini, "Tanrı" ve "Tanrı'ya yönelik akli sevgi" gibi kavram setlerini kullanmasının bir tesadüf olmadığını iddia ediyor ve Spinoza'da nedenselliğin, karşımıza yeni bir ilahi Tanrı olarak çıktığını, bu nedenle de bu sistemin ancak hareketsiz ve çıkışsız bir paralelizm olarak değerlendirilebileceğini ve bu belirlenimci sistemdeki insan tikellerinin kaçınılmaz olarak pasif ve kaderci bir konuma itildiklerini vurguluyordu. Bu sayede kendimizi Plekhanov'un yarattığı kırılmanın berisinde, gerisin geri "Spinoza'nın akozmizmi" varsayımının göbeğinde buluyorduk.

Deborin'in ise Akselrod'un yorumlarına ilk başta Spinoza'nın bir idealist olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulayarak itiraz ettiğini gördük. Deborin'e göre Spinoza, akli dışsal nedenlerden bağımsız bir unsur olarak kurgulayan idealistlerden farklı olarak fikirlerimizi daima fiziksel şeylerden çıkarmamız gerektiğini vurgulayan, hey yerde insani tanrılar ve nihai nedenler görenlerle alay eden ve dinin hiçbir teorik üstünlüğünün olmadığını, onun salt pratik bir öneme sahip olduğunu savunan biri olarak, diğer bir deyişle idealist bir filozof olarak değerlendirilmesi olanaksız bir isim olarak beliriyordu. "Spinoza'nın akozmizmi" bahsine geldiğimizde ise, Deborin bize Spinoza'daki sonlu kiplerin hiç de geleneğin varsaydığı gibi pasif ve geçici unsurlar olarak değerlendirilemeyeceğini söylüyordu. Spinoza tüm sonlu kiplerin sonsuz tarzda düzenlendiğini ve sonsuz varyasyona tâbi olduğunu, diğer bir deyişle her sonlu kipin de sonsuzca değiştiğini söyleyip ayrıca her şeyin bir sonuç, dolayısıyla da bir etki doğurduğunu vurguluyor olduğuna göre, Spinoza'nın Doğa tasarımı donmuş, ölü ve hareketsiz olarak değerlendirmemiz anlamsız olmalıydı. Deborin'in bu vurgusuyla birlikte yeniden hareket kazanan Spinoza'nın Doğa'sı, bir de onda barınan özel sonlu kipler olarak insan tikellerinin pasif unsurlar olarak değerlendirilemeyeceğinin, her sonlu kip gibi insan tikelinin de kendi varlığını korumak ve kendisi için faydalı olan adına çabalamak gücüne sahip olduğunun vurgulanışıyla birlikte, giderek daha da hareketli bir hale geliyor, bir tür canlı dünyaya dönüşüyordu.

“Spinoza’nın akozmizmi” argümanının çöktüğü bu noktada kendimizi artık Spinoza’nın dünyasında bulmaya başladık. Bu dünyadaki bir birey olarak, pasif olmak şöyle dursun, tüm nedenlerden bağımsız olmak anlamında asla bir özgürlüğe sahip olamayacak olsak da kolektif bir yaşam içerisinde özgürleşebiliyor, kederli duygularımızdan uzaklaşarak kendi güç derecelerimizi arttıracak şekilde etkinlik gösterebiliyorduk. Plekhanov’un açtığı hatta ilerleyen Deborin’in bu şekilde bizi Spinoza’nın canlı, hareketli ve değişken dünyasına soktuğuna tanık olduk. Bu bakımdan devrimin, elbette yüz yıllık bir düşünce geleneğini de devirdiğini rahatlıkla söyleyebilecek bir konuma geldik. “Spinoza’nın akozmizmi” argümanına rağmen Spinoza’nın hareketli Doğa’sından bahsedebiliyor, bunu Spinoza’nın pasajlarında temellendirebiliyorsak, artık Maimon ya da Hegel ne demiş olursa olsun, Spinoza’yla birlikte hareket etmeye başladığımızı söylemeye de hak kazanmış oluruz. Elbette şunu unutmamak koşuluyla: Üstte de vurguladığımız gibi böylesi bir kırılmanın ve dönüşümün çoğunlukla devrimlerin arifesinde ve hemen sonrasında olabileceğini, diğer bir deyişle bastırılana dek sürdürülebileceğini savunuyoruz, çünkü Kline’in da belirtmiş olduğu gibi Deborinciler mekanistlerle giriştiği polemik kazanmış olsalar da Aralık 1930’da ilk kez Stalin tarafından kullanılan “menşevik idealistler” yakıştırmasıyla birlikte, teoriyi pratikten ayırma ve Marksizmi soyut bir skolastisizme geri döndürme suçlamalarıyla birlikte, Ocak 1931’den itibaren resmi olarak inkâr edilmişlerdir.⁷⁵ Bize kalan, Deborincilerin çizdiği çerçeve doğrultusunda dönüşen Doğa tasarımını hatırlamak ve burada Spinoza’yla birlikte hareket etmektir.

⁷⁵ Kline, “Giriş,” 23.

KAYNAKÇA

- Akselrod, Lubov I. "Spinoza ve Materyalizm." Çeviren Akın Sarı. İçinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, ed. George L. Kline, 67-93. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Althusser, Louis. "Kapital'den Marx'ın Felsefesine." Çeviren Işık Ergüden. İçinde *Kapital'i Okumak*, 19-108. İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.
- Atlas, Samuel. "Solomon Maimon and Spinoza." *Hebrew Union College Annual* 30, (1959): 233-285.
- Bakker, Jonathan B. "Deborin's Materialist Interpretation of Spinoza." *Studies in Soviet Thought* 24, no 3 (1982): 175-183.
- Cengiz, Övünç. "'Her Belirlenim Bir Yadsımadır': Hegel, Spinoza ve Akozmizm." FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 34, no 1 (2022): 187-207.
- Deborin, Abram M. "Spinoza'nın Dünya Görüşü." Çeviren Akın Sarı. İçinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, editör George L. Kline, 94-122. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Fichte, Johann G. *The Science of Knowing - J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftlehre*. Çeviren W. E. Wricht. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Hegel, Georg W. F. *The Encyclopaedia of Logic - Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*. Çeviren T. F. Geraets, W. A. Suchting ve H. S. Harris. Indianapolis ve Cambridge: Hackett, 1991.
- Hegel, Georg W. F. *Felsefe Tarihi 3. Cilt - Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*. Çeviren Doğan B. Kılınç. İstanbul: NotaBene, 2021.
- Joravsky, David. *Soviet Marxism and Natural Science 1917-1931*. London ve New York: Routledge, 2009.
- Kline, George L. "Spinoza West and East: Six Recent Studies in Spinozist Philosophy." *The Journal of Philosophy* 58, no 13 (1961): 346-355.
- Kline, George L. "Introduction." İçinde *Spinoza in Soviet Philosophy - A Series of Essays*. Editör George L. Kline, 1-47. London ve New York: Routledge Publishing, 2020.
- Kline, George L. "Giriş." Çeviren Akın Sarı. İçinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, editör George L. Kline, 7-53. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution - Volume II: The Golden Age*. Çeviren P. S. Falla. Oxford ve London: Oxford University Press, 1978.
- Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution - Volume III: The Breakdown*. Çeviren P. S. Falla. Oxford ve London: Oxford University Press, 1978.
- Maidanski, Andrey. "Sovyet Spinoza: Anlam Arayışındaki İnanç." Çeviren Emine Ayhan. İçinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel*

- Müdahaleler*, editörler Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, 117-140. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- Macherey, Pierre. *Hegel ve/veya Spinoza*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Otonom Yayınları, 2012.
- Manova, Iva. "Interpretations of Spinoza's Ontology in Soviet Philosophical Historiography in the 1950-70's." *Rivista di Storia della Filosofia* 71, no 1 (2016): 69-92.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich. *The Holy Family of Critique of Critical Critique*. Çeviren R. Dixon. Moscow: Foreign Languages, 1956.
- Melamed, Yitzhak Y. "Acosmism of Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite." *Journal of the History of Philosophy* 48, no 1 (2010): 77-92.
- Parmenides. *Fragmanlar*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa, 2019.
- Reinhold, Karl L. "The Foundation of Philosophical Knowledge." İçinde *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, editörler ve çevirenler George di Giovanni ve H. S. Harris, 51-103. Indianapolis: Hackett Publishing, 2000.
- Schelling, Friedrich W. J. "Kant-Fichte: Transzendentel İdealizm Sistemi." Çeviren Ali Irgat. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, editörler Eyüp A. Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, 498-521. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006.
- Schrader, Fred E. "Töz ve Kavram: Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması." Çeviren Reyda Ergün. İçinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, editörler Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, 249-278. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- Somerville, John. "Basic Trends in Soviet Philosophy." *The Philosophical Review* 55, no 3 (1946): 250-263.
- Somerville, John. "Review." *The American Slavic and East European Review* 14, no 1 (1955): 142-145.
- Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çevirenler Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün. Ankara: Dost, 2008.
- Spinoza, Benedictus. *Ethica*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı, 2011.
- Spinoza, Benedictus. *Mektuplar*. Çeviren Emine Ayhan. Ankara: Dost, 2014.
- Spinoza, Benedictus. *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*. Çevirenler Çiğdem Dürüşken ve Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Steila, Daniela. *Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge: A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology*. Dordrech: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Williams, Milton H. "Review." *The Russian Review* 13, no 1 (1954): 72-73.

SCHELLING FELSEFESİNDE MUTLAK, DOĞA VE SANAT İLİŞKİSİ*

Aslı KORKMAZ*

ÖZ

Bu makale, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in doğa ve sanattaki yaratıcı süreçleri felsefesinde nasıl ele aldığını inceler. 19. yüzyıl Alman İdealizmi'nin önde gelen isimlerinden Schelling, Aydınlanma döneminin rasyonalizmine karşı çıkarak, öznel ve nesnel gerçekliklerin "mutlak" kavramı aracılığıyla nasıl bir bütünlük oluşturduğunu vurgular. Schelling'e göre, hem doğa hem de sanat, yalnızca öznel ya da nesnel sınıflandırmanın ötesine geçen "mutlak" olanın yansımalarıdır. Bu bağlamda, doğanın sürekli oluşumu ile insanın sanatsal yaratıcılığını birleştirerek, insanlık ve doğa arasındaki derin ilişkiyi ortaya koyar. Schelling'in sanata dair görüşleri, sanatın mutlak bilgiye ulaşmanın en yüksek yolu olduğunu savunur. Doğa, sanat ve özgürlük kavramlarının bir sentezini oluşturan Schelling, gerçekliği zıtlıkların birleştiği bir bütün olarak görür ve sanatın bu birliği en üst düzeyde temsil ettiğini ifade eder.

Anahtar Kelimeler: Schelling, doğa, sanat, yaratıcılık, mutlak, Alman İdealizmi.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE ABSOLUTE, NATURE AND ART IN PHILOSOPHY OF SCHELLING

ABSTRACT

This article delves into Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's exploration of the creative processes in nature and art within his philosophy. Schelling, a prominent figure in 19th-century German Idealism, challenges the Enlightenment's rationalism by emphasizing the unity of subjective and objective realities through the concept of the Absolute. He posits that both nature and art are manifestations of the Absolute, transcending mere subjective or objective classification. Schelling's philosophy intricately examines how these domains intertwine and reflect the Absolute's essence, with art representing the highest form of knowledge. By integrating nature's continuous creation with human artistic creativity, Schelling underscores a profound relationship between humanity and the natural world, culminating in his notion of artistic freedom as the embodiment of the Absolute's unity. This synthesis of nature, art, and freedom forms the cornerstone of Schelling's thought, offering a holistic vision of reality where opposites converge.

Keywords: Schelling, nature, art, creativity, Absolute, German Idealism.

*Bu çalışma Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo danışmanlığında hazırladığımız F.W.J. Schelling ve R.G. Collingwood Felsefelerinde Doğa ve Sanat Yaratımı başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Çalışmaya önemli katkılarından dolayı Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo'ya teşekkürlerimi sunarım. (Aslı Korkmaz, *F.W.J. Schelling ve R.G. Collingwood Felsefelerinde Doğa ve Sanat Yaratımı*, Ankara Üniversitesi, 2019)

* Doktora öğrencisi. Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü Sitematik Felsefe ve Mantık Programı. E-posta: aslikorkmaz.02@gmail.com, ORCID: 0009-0000-8995-7981

Makalenin geliş tarihi: 06.07.2024
Makalenin kabul tarihi: 06.09.2024

Submission Date: 06 July 2024
Approval Date: 06 September 2024

Giriş

Felsefe tarihinde Romantik anlayış insan aklının ve pozitivistin mutlak güvenilirliğine karşı bir tutum geliştirir. 19. Yüzyıl romantizmini, 18. Yüzyıl'ın Aydınlanmacı geleneğine bir eleştiri olarak değerlendirmek olanaklıdır. 19. Yüzyıl'ın büyük düşünürlerinden biri olan Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, kurduğu sistemle felsefe tarihinde özgün bir yere sahip olmuştur. Aydınlanmacı gelenekle insanın yaratıcı yetisini, duygularını, sezgi gücünü ve iradesini ön plana çıkararak ve bu anlamda sanat alanına vurgu yaparak hesaplaşır. Aynı zamanda bir bilgi formu olarak sanatı sisteminde en tepeye yerleştirir. Schelling, felsefesinde doğa ve sanat kavramlarını ve bunların yaratıcı süreçlerini derinlemesine inceleyen bir düşünce sistemi kurar. Doğa ve sanatın bu yaratıcı süreçler içerisinde nasıl birbiriyle ilişkili olduğunu ve bu süreçlerin insan ve doğa arasındaki ilişkiyi ne şekilde derinleştirdiğini ele alır.

Schelling, Alman İdealizmi'nin önde gelen filozoflarından biri olarak, doğa ve sanatın "mutlak" olanı ifade etme biçimleri üzerine derin bir düşünce geliştirmiştir. Schelling'e göre, "mutlak" kavramı ne tamamen özne ne de tamamen nesne olarak sınıflandırılabilir; bunun yerine, hem özneyi hem de nesneyi aşan ve onları birleştiren bir birlik olarak nitelenir. Doğa ve sanat, bu bağlamda "mutlak" olanın farklı yansımaları olarak anlaşılır.

Schelling, felsefeyi eylemsel ve kuramsal olarak ikiye ayırır. Doğa felsefesi kuramsal olanın konusunu oluşturmaktadır. Doğa, ona göre sürekli ve sonsuz bir oluşur.¹ Transandantal idealizmde ise Schelling insanın akla nasıl ulaştığıyla ilgilenir. Schelling felsefesi birbirini kapsayan ve aynı zamanda birbiriyle ilişkili beş bölüm altında incelenmektedir.² Schelling bu sistemi kurarken öznel ve nesnel olanın karşıtlığı ve birliğini arar. İlk bölümü oluşturan doğa Schelling'de salt nesnel olanken salt öznel olanlar da ego olacaktır. Tüm bilgi de bu salt nesnel ve öznel olanın birliğinde ortaya çıkar. Nesneden özneye doğru hareket eden doğa ve öznenen nesneye doğru hareket eden ego temsil edilen ve temsil eden; bilinçsiz olan ve bilinçli olandır.³ Bu ikisinin uyumunda ise bilgi ortaya çıkar. İşte Schelling'in 'ayrısızlık felsefesi' bu temelde yükselir. Ona göre ilk iki bölüm bilgiye ulaşmak için tek başlarına yeterli olmayacaktır. Gerekli

¹ Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 2. Baskı, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006, s.57

² A. Hofstader ve R. Kuhns(Edited By),*Philosophies of Art and Beauty: Selected Readings in Aesthetics From Plato to Heidegger*, New York, 1964, s.344

³ A. Hofstader ve R. Kuhns(Edited By), a.g.e., s.347

olan bir üçüncü felsefe, sanat felsefesi olmalıdır. Bu anlamda sanat felsefesi, doğa felsefesi ve transandantal idealizmin özdeşliğini sağlamaktadır. Böylece Schelling, sanatı doğa ve egonun özdeşliği olarak en tepeye yerleştirir. Schelling'e göre doğanın zorunluluğunun getirdiği koşullu bilgi zincirinin bir başlangıç noktası olmalıdır; bu ona göre "mutlak özgürlük" noktasıdır. Dördüncü bölümde böylece Schelling özgürlük alanına geçer. Özgürlük de Schelling tarafından diğer tüm sorunlar gibi özne-nesne karşıtlığı içinde ele alınır. Eğer özgürlük en temelde hiçbir şeye bağlı olmamaksa, nesnelere dünyasının koşullu zinciri içinde özgürlüğü bulmak olanaksızdır. Doğa dünyasının bize sunduğu duyuşal görü ile kavranan bu koşullu bilgi zinciri, zihinsel görü ile kavranan sezgisel bilgiden farklıdır. Schelling'e göre koşullu bilgi zincirinin bir başlangıcı olması gerekir. Bu mutlak özgürlük noktasında "ben" (mutlak ben) bulunmaktadır. Schelling, felsefesinin son bölümü olan din felsefesinde de tam olarak özgür bir iradenin, yani "mutlak ben" in kendini özgürce insanlığa açmasının sonucu olan Tanrısal dinden bahseder. "Ben", reel ve ideal dünyanın birliğı olan Tanrı'dır. Schelling özgürlük ve zorunluluğun, ideal ve reelin, eylemsel ve kuramsalın, bilinçli ve bilinçsiz tüm birliğini sanatta bulacaktır. Gerçek bilgiyi sağlayacak sanat felsefesi de Schelling kuramında en tepede durmaktadır.

Schelling felsefesinde "mutlak", ilksel ve merkezi bir konumda yer alır. Her şeyin birliğini ve ayrımsızlığını temsil eder. Schelling'de "mutlak" olanı, özne veya nesne olarak tanımlamak yerine ikisini de aşan bir birlik olarak anlamak daha uygun olacaktır. Doğa ve sanat bu bağlamda, "mutlak" olanın farklı görünümleri olarak anlaşılır. Bu çalışmada insan ve doğanın karşılıklı ilişkisini Schelling felsefesi bağlamında daha açık konumlandırabilmek amacıyla "mutlak" kavramı temelinde ilerlemek amaçlanmıştır. Schelling, doğa ve sanatın yaratıcı süreçte nasıl bağlantılı olduğunu ve bu sürecin "ben" ile doğa bağı ne şekilde derinleştirdiğini anlatır. Dolayısıyla öncelikle Schelling felsefesinde en yüksek bilgi olan sanat felsefesine ulaşmak için doğa ve "ben" i kapsayan "mutlak" olandan yola çıkılacak, insanın ve doğanın yaratıcı süreci etrafında birbirleriyle ilişkileri ele alınacaktır.

Schelling'in Mutlak Kavramı

Mutlak kavramı Schelling felsefesinin hareket noktasıdır. Kuramsal ve eylemsel felsefenin birliğinin zorunluluğı bu kavramla ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin tümünü içinde barındıran, parçalanamaz bu bütün "mutlak" olandır

denebilir. Schelling özdeşlik felsefesiyle bu iki felsefeyi birleştirmeyi, buradan da “mutlak” olanın izdüşümü olan sanat felsefesine ulaşmayı amaçlar. Schelling’i felsefe tarihinde diğer filozoflardan ayrı bir yere koyan bu görüşü olmuştur. Aslında Schelling bu şekilde doğa felsefesi ve transandantal idealizm arasındaki ayrımın nasıl ortadan kaldırılacağını göstermeyi hedeflemiştir.

Mutlak bütünlük, zorunlu-özgür, sonlu-sonsuz, reel-ideal, bilinçsiz-bilinçli gibi karşıt kavramları içinde barındırmasıyla zorunlu bir birlik sağlar. Ona göre bu kutupluluklar ancak bu bütünlük aracılığıyla kavranılabilir olur ve sanat felsefesiyle de görünür hale gelir.⁴ Ona göre bilgi ne tek başına öznel ne de tek başına nesnel olmalıdır. Bilginin kavranabilmesi için bu iki yanı da içinde barındırması gerekir. O halde ne doğa felsefesi ne de transandantal felsefe bize gerçek bilgiyi vermekte yeterli olacaktır.⁵ Ama bilme için bize kaynak sağlayacak yalnızca bu iki felsefe vardır. Schelling’e göre birini bir diğerine öncelemek olanaklı değildir. Doğa felsefesi doğa bilimlerinin; tin felsefesi ise etiğin ilkelerini ve zihnin ideal dünyasını sağlar.⁶ Dolayısıyla gerçek bilgiyi ancak bu iki karşıtı içinde barındıran “mutlak”ın bir yansıması olan sanat felsefesinden edinebiliriz.

Schelling felsefesinde reel olan ve ideal olan aynı kökten doğar; bu da öznedir. Bu anlamda nesne ve öznenin de tam olarak birbirinden ayrı olmadığını söylemek olanaklıdır.⁷ Ona göre ne özne yalnız öznel ne de nesnel yalnızca nesnel karaktere sahiptir. Bu birlik ona göre “mutlak ayrımsızlık”tır. “Mutlak”, felsefenin asıl nesnesidir ve kendisini bahsedilen bu üç alanda da, yani doğada, tinde ve sanatta, açımlar. Doğadaki yaratım ve entelektüel yaratımın temelini sağlayan şey de aynıdır. Dolayısıyla “mutlak”, bir özdeşlik noktasıdır. Schelling bunu ayrımsızlık yasasıyla açıklar. Ayrımsızlık yasası $A=A$ şeklinde bir thetik önermeyle⁸ ifade edilir. Bu önerme “mutlak varlık”ın yalnızca kendisine eşit olduğu anlamına gelir. Mutlak varlık kendini doğa yaratımı nesnede de zihin yaratımı nesnede de eşit olarak sergiler. Nesnel ve öznel olanın iki karakteri de

⁴ C Christopher Groves, “Schelling and Absolute Difference”, *Pli Journal*, 1999, s.27-29

⁵ Ömer Naci Soykan, *Schelling Yaşamı, Felsefesi ve Yapıtları*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006b, s.23

⁶ C. Groves, a.g.e., s.28

⁷ F.W.J. Schelling, *The Philosophy of Art*, Edited, translated and introduced by Douglas W. Scott, University of Minnesota Press, translators introduction, 1989, xxx

⁸ Mutlak geçerlilik ve kesinlik barındıran önermeler. Schelling’e göre bilgi her zaman nesnel ve öznelin birliğidir; yalnızca $A=A$ şeklindeki thetik önermeler böyle değildir. Onlar, Schelling felsefesinde düşüncenin öznel ve nesnel birliğini aşan temel önermeler olarak karşımıza çıkar. Bu biçimdeki önermeler ayrımsızlık yasasını temsil eder. (F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism*, translated by Peter Heith, The University Press of Virginia, 2001, s.22)

içinde barındırmasından kastedilen de budur. Bu anlamda Schelling diyalektik bir sürecin de kapısını açmış olur. Thetik önermelerin olumsuzluğu olarak karşımıza çıkan antithetik önermeler ise salt kesinlik barındırmazlar; bu önermeler bilginin genişlemesine olanak sağlayan önermelerdir. Thetik önermeler mutlak varlık, antithetik önermeler ise mutlak var-olmayan olarak gösterilir. Üçüncü olarak sentetik önermeler ise bu ikisinin birleşimi, sentez olarak karşımıza çıkar. Böylece Schelling sentetik önermelerde ben ile ben-olmayanın uyumunu göstererek mutlak birliği tesis etmiş olur.⁹ Böylece mutlak özdeşlik, mutlak birlik, mutlak varlık, mutlak us, Tanrı, evren aynı anlama gelmiş ve bütün karşıtlıklar bir olmuş olur. Schelling burada tüm reel ve ideal dünyayı kapsayan bir birlikten bahseder. Bu birlikten ortaya çıkan hareket de “mutlak irade”dir. Schelling bu edimi şu şekilde anlatır:

(Böylesi) bir mutlak kendinde ne bilinçli ne de bilinçsizdir, ne özgür ne özgür olmayan ya da zorunlu olandır. (...)onda etkilenebilirlik yoktur, onun dahilinde ya da haricinde onu koşullayabilecek ya da onun etkilenebileceği bir şey yoktur.¹⁰

Schelling, reel ve ideal birliğini kurarken yukarıda bahsedilen “mutlak ben”in karşısına duyusal görüş ile kavranan “ben-olmayan”ı koyar. Çünkü Schelling felsefesinde “mutlak” olanın karşısına başka “mutlak” bir şeyin konması olanaksızdır. Schelling felsefesinde “ben-olmayan”, “mutlak” olanın sınırlayan etkinliğinden açığa çıkar. Yani, “mutlak” olanın sınırsızlığına karşın “ben-olmayan” sınırlanmış olan olacaktır. “Mutlak ben” ideal potans belirlenimi altında ortaya çıkarken, “ben-olmayan” reel potanslar tarafından belirlenmiştir. Doğa alanı “mutlak” olanın reel serisi altında yer alır ve doğa ürünleri “mutlak” olanın bir yansıması olarak kendi içinde bir düzen ve uyum taşır. Doğa “mutlak” olanın yansımalarının sadece bir yüzüdür ve “mutlak” olan, doğayı da anlamının bir anahtarıdır. Dolayısıyla doğayı anlamak için empirik bilgi yanında entelektüel sezgiye de ihtiyaç vardır.

Doğa ve Sanatın Mutlak İle İlişkisi

Schelling’e göre madde yani ilk var olan diyalektik süreçte “ben”in karşısına “ben-olmayan”ın konulmasıyla, belirli zaman ve buradaki varlık

⁹ Ömer Naci Soykan, 2006b, s.65

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Sanat Felsefesi*, Çev: Merve Ertene ve Serhat Arslan, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017, s.71

(gerçeklikte) olmakla zorunlu olarak ortaya çıkar. Doğa, başlangıçta bilinçsiz bir güç olarak var olur ve bu güç, belirli yasalar doğrultusunda kendini sürekli yeniden üretir. Bu süreç, ışıktan organizmaya ve nihayet insana kadar devam eden bir evrimi içerir. Bu anlamda dinamik bir doğa tasarlar. Bu dinamizm maddeye içkin ve onun olanaklılığının koşullarını kendinde barındıran güçlerden başlar; tüm doğanın dinamizminin kaynağı da yine bu güçlerdedir.¹¹ Doğa ürününün var olmasını olanaklı kılan şey “mutlak” olanın kendisine kendi iradesiyle sınır koymasındır.¹² Schelling “mutlak” olanın kendini sınırlaması ve nesnelleşmesi edimini de $A=B$ ifadesiyle ortaya koyar. Bununla nesnenin belirlenmiş hale gelmesi imlenir. Maddeden insana devam eden hareketin her adımı birbirini kapsayıp aşar.

Schelling’e göre doğada da salt nesnel veya salt öznel varlığından söz edilmez. Doğadaki nesnelere de ideal ve reel potanstan hangisi baskınsa nesne de o karakterde olur. Ama nesne her zaman iki karakteri de bünyesinde barındırır. İkilik Schelling’in felsefesinde doğa üretiminin koşuludur; ikilik üzerinden birliğe ilerler bu da diyalektik doğa fenomenlerinin temelini ve doğadaki çeşitliliği sağlar.¹³ Schelling’e göre doğada her şey iki kutupludur her tek şey bu iki kutbun arasındaki çatışma sürecinden geçer ve dengeye varır. Her bir aşama bir öncekinden doğar ve evrimleşerek ilerler, bir öncekini kapsar.¹⁴

Doğa, evrimin her noktasında (halen) sonsuzdur, ancak bu nedenle doğa her üründe sonsuzdur ve evrenin oluşumu evrimin her bir aşamasında bulunur.(...) Ürün kendini sonsuzluğa evriltir.¹⁵

İnsanların dünyada gördüğü hiçbir şey bitmiş halde değildir. Deneyimlenen tüm nesnelere halen oluş halindedir. Schelling tarafından kurgulanan doğa aynı zamanda özerk bir yapıdadır; yani kendine yeter ve kendi yasalarına sahip bir doğadır. Bu salt özgür doğadır. Yani, mekanik bir doğa yerine kendi yasalarıyla ilerleyen otonom, dinamik, evrimsel bir doğa tasarımı söz konusudur. Doğa, kendi yaratıcı içsel gücünün yansıması olarak kendi

¹¹ Oya Esra Bektas, “Schelling’in Dinamik Doğa Tasarımı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)* iss.23, 2017, s.338-342

¹² F.W.J. Schelling, *First Outline of The Philosophy of Nature*, Translated with an introduction and Notes By Keith R. Peterson, SUNY Press, 2004, s.212

¹³ D. Wandschneider, “The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel (Ed. Dean Moyar)”, *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Routledge, 2010, s.81

¹⁴ J.W.F. Schelling, 2017, s.18

¹⁵ J.W.F. Schelling, 2004., s.207

yasalarına uygun yaratıcı bir süreçle işler. Ona göre doğa ne bir amaçla üretilmiş ne de bütünüyle amaçsızdır. Schelling, diğer her şeyde olduğu gibi onda da ikiliklerin ayrımsızlığını bulur. Çünkü doğa da ayrımsızlık kökünden doğmuştur. Buna doğanın fenomenal tekil nesnelere de dahildir. Doğadaki zorunlu üretimi olanaklı kılan şey, aynı zamanda onun kendi içinde barındırdığı dinamizm ve özgürlüktür. Doğanın nesnelere olan görünümler sürekli olarak yeniden üretilir. O halde doğa, ne tamamen mekanik ne de tamamen organik. İkisini de içinde barındırsa da organizma mekanizmayı daima önceler; yani mekanizma organizma olmadan olanaklı değildir.¹⁶

Doğa ürünü sürekli bir yeniden üretim etkinliği olmaksızın düşünülemez. Ürün her aşamada ortadan kaldırılıp yeniden üretilir olarak düşünülmelidir. Bizler doğa ürününün mevcudiyetini değil; aslında yalnızca onun sürekli olarak bu yeniden üretilme sürecini görürüz.¹⁷

Schelling'e göre bu kendini yeniden yaratma süreci bilinçsizce ilerler; ama bu kendi içsel prensiplerine bağlı ve sürekli olarak işleyen bir yaratıcı süreçtir. Ona göre doğanın üretimini anlamak için bu süreci anlamak kritik bir öneme sahiptir. Bu noktada Schelling'in natura naturata ve natura naturans ayrımına da değinmek gerekir. Schelling Spinoza'nın bu ayrımından beslenerek kendi doğa felsefesinde bu ayrım üzerinden ilerler. Natura naturans, yani yaratıcı olan doğa sürekli bir üretim ve evrim süreci içindedir. Natura naturata ise yaratılmış, üretici olmayan ve cansız doğadır. Bunların her ikisi de aynı kökten doğar. Aralarındaki ayrım bir derece ayrıımıdır; canlı doğa cansız doğanın daha yüksek bir potansa erişmiş halidir. Dolayısıyla natura naturansa, nesnesi hala yaratılmakta olan, özne olarak doğa, natura naturataya ise nesne olarak doğa demek olanaklıdır.¹⁸ Nesne olarak ve özne olarak doğanın birliğini aynı ilke sağlar; böylece aralarında bir geçişlilik bulunur. Schelling'e göre doğadaki üretim açığa çıktıkça ondaki amaçlılık da görünür olur. Doğanın yaratımı sürekli bir düzen ve hareket durumunda olsa da insanın yaratımından farklı olarak bilinçsiz bir yaratımdır. Aslında insan doğanın bilinçsiz yaratıcı sürecinin en üst noktasıdır. Doğa insanın doğuşu yoluyla kendini bilince taşır. İnsan, doğanın bu bilinçsiz yaratıcı gücünün bilinçli bir yansımasıdır ve bu süreçte doğanın potansiyelini bilinçli bir yaratıcı güce dönüştürür. Sanat da bu bilinçli yaratımın

¹⁶ O.E. Bektas, 2017, s.340

¹⁷ J.W.F. Schelling, 2004, s.205

¹⁸ Ö.N. Soykan, 2006a, s. 60-61

ifadesi olacaktır. Doğanın bilinçsiz üretimi ve insanın iradesi arasında yine de bir bağlantı bulunur. Doğa, bilinçsiz bir yaratıcı süreç olarak, kendi içsel potansiyellerini ifade ederken, sanat, bilinçli ve bilinçsiz yaratıcı süreçlerin bir birleşimi olarak, insanın içsel dünyasını ve yaratıcı gücünü yansıtır. Doğa etkinliği ve insan iradesindeki güç de ayrımsız olmalıdır. Aradaki fark, bahsedildiği gibi insan iradesinin üretiminde bilinç bulunmasıdır.¹⁹ Doğa mutlağın reel serisi, akıl mutlağın ideal serisi, sanat ise mutlağın ayrımsızlık serisidir. Yani sanat hem doğa hem tin dünyasının özdeşliği olarak Schelling felsefesinin doruk noktasında durur. Bu anlamda sanat felsefesinin doğa felsefesinden bağımsız durması olanaksızdır. Schelling'in amaçladığı şey, doğanın bahsedilen bilinçsiz etkinliği ve insanın bilinçli etkinliğinin aynı kaynaktan olduğunu göstermektir. Bunu karşılayacak olan şey sanat felsefesidir. Doğa dünyasındaki zorunluluk zincirinin karşısına koyulacak şey olan özgürlük ancak insan aklı tarafından konulabilir. İnsan estetik yaratımda bunu gösterir. Çünkü bu etkinlik ancak insanla başlayabilir ve onun tarafından gösterilebilir. Nasıl doğa Mutlak olanın reel serisinin iz düşümüyse sanat da ayrımsızlık serisinin iz düşümü olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda en yüksek bilgi formu ve felsefenin en yüksek potansı sanattır. Ayrımsızlık serisinin iz düşümü olarak birleştirici bir rol oynar. Schelling felsefesinin çok kritik bir noktasıdır.

Nesnel dünya, basitçe, tin dünyasının bilinçdışı şiiridir; felsefenin evrensel organı -ve tüm birliğini sağlayan mihenk taşı- ise *sanat felsefesidir*.²⁰

Sanat eserleri, Schelling'e göre, doğanın bilinçsiz yaratıcı güçlerinin insan bilinciyle bilinçli bir şekilde düzenlenmesinin sonucudur. Bu eserler, bilinçli ve bilinçsiz etkinliklerin bir arada nasıl işlediğini ve bu birleşimin estetik ürünlerle nasıl ifade edildiğini gösterir. Sanat, doğanın ve insanın yaratıcı süreçlerinin birleşimini ve bu sürecin estetik bir şekilde somutlaşmasını en iyi şekilde temsil eder. Schelling'in sisteminde doğa ürünü ve sanat ürünü, hem bilinçsiz mekanik süreçlerin hem de bilinçli yaratıcı etkinliklerin özdeşliği olarak konumlandırılır. Schelling'e göre, doğa ve sanat arasındaki ilişki, bilinçsizlik ve bilinçliliğin nasıl iç içe geçtiğini ve birbirini nasıl tamamladığını anlamamıza yardımcı olur. Bu ikili süreçler, doğanın ve sanatın ürünlerinde karmaşık ve

¹⁹ Andrew Bowie, "Schelling: Art as The Organ of Philosophy", *Aesthetics and Subjectivity*, Manchester University Press, 2003, s.111

²⁰ Maurizio S.G. Aurelio, "Schelling's Aesthetic Turn in the System of Transcendental Idealism", *Kritike*, 2012, s.44

derin bir yapı oluşturur. Sanat eseri “mutlak” olanı yansımasıyla ideal dünyaya, tekil bir nesne olmasıyla da reel dünyaya bağlıdır. Böylece hem doğa hem de özgürlük ürünüdür. Bu bir çelişki gibi görünse de sanat eserinin ayrımsızlığın karşılığı olduğu anlamına gelir. Sonsuz olan ancak sanat yoluyla sonlu olana katılabilir. Sanat her bakımdan sonsuz ve sonlu, zorunlu ve özgür, reel ve ideal olanın yansıması olmakla en yüksek bilgi formu olur. Schelling’e göre mutlak özdeşlik de sanatın en birincil örneğidir. Ona göre sanat “Mutlağın taşmasıdır”. Sanatçı başka şekilde anlatılması olanaklı olmayan şeyleri somut hale getirir ve bunu yaparken tamamen özgürdür. Sanatçının yaptığı şeyi anlamamızın nedeni herkeste ortak olarak bulunan ve evrensel olarak geçerli olan estetik sezgidir. Estetik sezgi “mutlak” olanı kavramamıza olanak veren entelektüel sezginin iz düşümüdür. Estetik sezgi duyularımızla kavranabilecek olanı kavramamızı sağlar. Bunu da bize sanatçı sanat eserinde verir. Bu anlamda Schelling’e göre sanatın felsefeye de ortaklıkları vardır, her ikisi de “mutlak” olanla ve yaratıcı yetiyle alakalıdır. Sanatı anlamak için felsefeyi de anlayabilmek gerekir. Filozofun entelektüel sezgide öznel olarak algılayabildiği şeyi, sanatçı hayal gücüyle nesnel olarak üretebilir. Bir diğer deyişle, filozof için öznel ve ideal olan şey sanatçı tarafından nesnel olarak üretilebilir; böylece fenomenal dünyada görünür hale gelir.²¹ Sanatçı da filozof da sahip oldukları dehayla diğer insanlardan ayrılır. Dolayısıyla denebilir ki Schelling’in sanat felsefesi, sanatı salt yaratıcı bir edim olarak değil, aynı zamanda insanın dünyayla olan ilişkisini temelden anlama ve betimleme sürecinin en temel aracı olarak görür. Schelling’e göre, sanat insanın kendi iç dünyasının keşfetmenin, duygusal ve düşünsel deneyimlerini ifade etmenin yanı sıra evrensel hakikatlerin estetik bir şekilde dışa vurulmasıdır. Sanat eseri sadece fiziksel bir nesne değil aynı zamanda sanatçının sahip olduğu estetik sezginin yansımasıdır. Sanatçının dehası sahip olduğu estetik sezgiyle kavradığı hakikatleri estetik bir yolla serimler. Böylece Schelling’e göre sanat doğanın bilinçsizce yarattığı şeyin bilinçli olarak yaratılmasıdır. Çünkü ikisi de aynı kökten, “mutlak” olanın kökünden doğar. Sanatçının kurduğu bu yapı evrensel olarak anlamlı bir yapı olmalıdır. Çünkü Schelling’e göre ortalama sanat eseri diye bir şey yoktur; sanat eseri ya iyidir ya da o şey sanat eseri değildir. Bu görüş de sanat eserinin “mutlak” olanın yansıması olarak hakikatleri tasvir ettiği fikrini güçlendirir. Yani aslında sanat bir bakıma insanın evrenle bağını vurgular. Sanatçı, doğanın yaratıcı güçlerini sezgisel olarak kavrayarak ve onları estetik bir formda organize ederek, insanın

²¹ M.S.G. Aurelio, a.g.m, s.47

evrensel hakikatlerle olan birliğini ortaya koyar. Çünkü doğa da “mutlak” olanın reel dünyadaki yansıması olmakla sanatla bağlantı içinde durur. Sanat, Schelling felsefesinde aynı zamanda felsefenin ulaşabildiği son noktadır. Felsefe ona göre hakikatleri kavrama çabasıdır. Filozof bunu entelektüel sezgiyle yapar ve ancak bu yolla tamamen kavranabilir. Sanat, entelektüel sezginin somut bir ifadesi olarak felsefenin amacını gerçekleştirir. Sanat eseri evrensel hakikatleri ve doğadaki yaratıcılığı estetik bir formda ifade ederek insanların bu hakikatleri doğrudan deneyimlemesini sağlar.

Mutlak, doğa dünyası ve sanat dünyası Schelling felsefesinde oldukça derinlikli bir bağ içinde bulunurlar.

İdeal ve Reel Dünyalar Arasındaki Uyum

Schelling felsefesinde doğanın yaratıcı bir süreç içinde olduğunu ve bu yaratıcı sürecin bilinçsiz olarak ilerlediğini anlatır. Ama bu süreç bir yandan insanın bilinçli etkinliğiyle sıkı bir bağ içindedir. Schelling’e göre doğa ve sanat ürünleri, ideal ve reel dünyalar arasındaki uyumu sağlar. Doğa bilinçsizce reel dünyanın öğelerini ideal bir uyum içinde düzenler; sanat da bilinçli bir şekilde bu düzeni estetik bir biçimde ifade eder. İkisi de aynı kökten, “mutlak” olandan gelir.

Schelling’e göre doğa, dinamik bir yapıdır. Onda sadece reel olanı değil, aynı zamanda ideal olanı da bulmak olanaklıdır. Hatta öyle ki her tekil nesne de bunu görmek olanaklıdır. Doğa üretimi nesne içinde reel potansı da ideal potansı da barındırır. Doğa aynı zamanda ideal olan uyum ve düzeni de serimler. Doğa ürünü dediğimiz şey, doğaya içkin güçlerin bilinçsiz yaratıcı süreçte ortaya çıkan somut yansımalarıdır. Doğanın unsurları da ideal bir güzellikle var olurlar. Doğa üretimi nesnel sınırlılık zinciri içinde var olsalar da doğa üretimi her zaman devam eder. Doğadaki bu düzen hem birliğin hem çokluğun, hem sınırsızın hem sınırlının, hem reelin hem idealin bir tezahürüdür. Sanat da doğanın bu uyumunun bir yansımasıdır. Sanatçı doğanın somut biçimlerini, uyumunu ideal dünyanın estetik formlarıyla buluşturur. Bunları bilinçli bir şekilde, estetik sezgiyle yansıtır. Bir bütünlük yaratır. Bilinçli bir tasarım olmasına rağmen, bir yanıyla da sezgisel olarak ideal ve reel dünyalar arasında birlik yaratır. Tekil birer nesne olmalarıyla reel dünyaya, ideal olanı yansıtmalarıyla da ideal dünyaya bağlıdır. Doğa ürünü de “mutlak” olanın reel yansımasıdır; sanat bu ürünlerdeki uyumu sezer ve yeniden yaratım süreciyle estetize eder. İnsanın sahip olduğu bilinçli yaratabilme yetisi sanatı yaratmasına olanak sağlar. Schelling’e göre insan da maddeden itibaren devam eden bir evrim sürecinin en üstünde yer alır. Doğa insanın doğuşuyla kendini bilince taşır. Böylece insan doğanın bilinçsiz yaratıcı gücünü bilinçli bir düzeye taşır. Bu

yüzden sanat Schelling felsefesinde hem başlangıç hem de son erektir. Doğa ve sanat aslında “mutlak” olanın farklı yüzleridir. Doğa ve sanat, ideal ve reel dünyalar arasındaki uyumu somutlaştıran araçlardır. Schelling'e göre estetik, bu iki dünya arasında bir köprü kurar. Doğa ve sanat, reel dünyanın somut gerçekliklerini ideal dünyanın estetik formlarıyla birleştirerek, insanın estetik deneyiminde bu uyumu ortaya koyar. Her iki süreç de belirli yaratıcı etkinliklerle, bir düzen ve yapı içinde işler. Doğanın fiziksel ve rastlantısal süreçleri, insan düşüncesinin, dolayısıyla sanatın, bilinçli ve anlam odaklı üretim süreçlerinden ayrılır. Bu fark, doğanın ve düşüncenin yaratıcı potansiyellerini nasıl organize edip ifade ettiklerini anlamamıza yardımcı olur. Bu iki süreç, hem doğanın hem de sanatın ürünlerinin, bilinç ve bilinçsizlik arasındaki dinamik ilişkinin bir tezahürü olduğunu gösterir.

Sonuç

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in felsefesi, 19. yüzyıl Alman idealizminin önemli bir parçası olarak doğa ve sanat teorileri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Schelling, doğayı sadece fiziksel yasaların bir toplamı olarak görmekten ziyade, onu dinamik ve yaratıcı bir süreç olarak değerlendirmiştir. Sanatı ise bir bilgi formu olarak görmesinin yanında ayrıca insanın bilinçli yanından beslenen bir üretim olarak tasarlaması sanattaki özdeşliğin doğadakinden farklı olduğunu gösterir. Schelling, doğanın organik ürününde de insan yaratımı olan sanat ürününde de bilinçli ve bilinçsiz elementin ayrımsız olduğundan bahsetse de sanattaki özdeşliğin ancak Ben tarafından fark edilmesi ile var olabileceğini düşünür. Bu da farkında olan, bilinçli ve özgür bir Ben tasviri olarak karşımıza çıkar. Böylece sanat ve özgürlük arasında da bir bağ kurmuş olur. “Mutlak”, Schelling'in felsefesinde hem doğanın hem de insan bilincinin birleştirici gücüdür ve bu kavram, varlığın temel birliğini ve çokluğunu anlamada kritik bir rol oynar. “Mutlak”, ona göre tüm gerçekliğin temelinde yatan bir birliğin ve ayrımsızlığın ifadesidir. Doğa da sanat da kaynağını “mutlak” olandan almakla ortak bir kökene sahiptirler. Fakat doğanın üretimi bilinçsizce başlar ve insanın bilincine doğru ilerler. Sanat ise tam tersi insanın bilinçli yaratıcı yetisi, hayalgücü ile başlayarak bilinçsiz olana doğru ilerler. Sanat, insana doğa tarafından sunulan bilinçsiz yansımaları bu yolla idea ile birleştirir.²² Schelling felsefesinde doğanın bilinçsiz yaratımları ile insanın bilinçli eserleri arasındaki ilişki, insanın doğa ile olan bağlantısını yeniden düşünmemize yardımcı olmuştur.

Schelling'in estetik teorisinde doğa ve sanat, ideal ve reel dünyalar arasındaki uyumu somutlaştıran araçlardır.

²² A. Bowie, 2003, s.124

KAYNAKÇA

- A. Hofstadter ve R. Kuhns(Edited By),*Philosophies of Art and Beauty: Selected Readings in Aesthetics From Plato to Heidegger*, New York, 1964
- Andrew Bowie, "Schelling: Art as The Organ of Philosophy", *Aesthetics and Subjectivity*, Manchester University Press, 2003
- Christopher Groves, "Schelling and Absolute Difference", *Pli Journal*, 1999
- D. Wandschneider, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel (Ed. Dean Moyar)", *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Routledge, 2010
- F.W.J. Schelling, *The Philosophy of Art*, Edited, translated and introduced by Douglas W. Scott, University of Minnesota Press, 1989
- F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism*, translated by Peter Heith, The University Press of Virginia, 2001
- F.W.J. Schelling, *First Outline of The Philosophy of Nature*, Translated with an introduction and Notes By Keith R. Peterson, SUNY Press, 2004
- F.W.J. Schelling, *Sanat Felsefesi*, Çev: Merve Ertene ve Serhat Arslan, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017
- Mauruzio S.G. Aurelio, "Schelling's Aesthetic Turn in the System of Transcendental Idealism", *Kritike*, 2012
- Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 2. Baskı, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006
- Ömer Naci Soykan, *Schelling Yaşamı, Felsefesi ve Yapıtları*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006b
- Oya Esra Bektas, "Schelling'in Dinamik Doğa Tasarımı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)* iss.23, 2017

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE DOĞADA TÜRÜ SÜRDÜREN KÖLELİK: CİNSEL AŞK*

Cüneyt ARIKAN*

ÖZ

Bu çalışmada, Schopenhauer felsefesinde, doğada insan türünü sürdüren cinsel aşkın, özgürlükle tamamen karşıt olduğu gösterilmiştir. Buna uygun olarak, isteme, tasavvur, idea, tür gibi kavramların aşkla ilişkileri ortaya konulmuştur. Schopenhauer bilinebilir her şeyin, isteme dediği kör ve bilinçsiz metafiziksel gücün nesneleşmesi olduğunu düşünür. Aşamalı şekilde nesneleşen isteme, kendini gittikçe daha mükemmel bir şekilde ortaya koymaktadır. Aşk, istemenin en mükemmel nesneleşme derecesi olan insan türünü doğada kusursuz bir şekilde devam ettirmek için ortaya çıkmıştır. Aşk, kişideki cinsel dürtünün belli ve özel bir insana olan yönelimidir. İçgüdü tarafından aldatılan aşıklar, türü amaçlanan şekilde sürdürecektir çocuklar yapmaları için bir araya getirilmişlerdir. Acıya yazgılı varoluşu sürdüren aşk, yaşam istencinin en büyük onayıdır. İstemeyi reddederek özgürleşmek aşkın reddiyle başlar. Sonuç olarak karşımıza aşılmaz bir karşıtlık çıkar: Ya aşk ve kölelik ya münzevilik ve özgürlük.

Anahtar Sözcükler: İsteme, Tasavvur, İdea, Tür, Aşk, Kölelik, Özgürlük.

THE SLAVERY SUSTAINING THE SPECIES IN NATURE IN SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY: SEXUAL LOVE

ABSTRACT

In this study, it is shown that in Schopenhauer's philosophy, the sexual love that sustains the human species in nature is completely opposed to freedom. Accordingly, the relationship between concepts such as will, representation, idea, species and love has been revealed. Schopenhauer thinks that everything knowable is the objectification of a blind and unconscious metaphysical force he calls will. Gradually objectifying, the will reveals itself more and more perfectly. Love arose in order to perpetuate the human species perfectly in nature, which is the most perfect degree of objectification of the will. Love is the orientation of the sexual impulse towards a particular and special person. Deceived by instinct, lovers are brought together to produce children who will perpetuate the species as intended. Love, that sustains an existence destined for pain, is the greatest affirmation of the will to live. Liberation from the will by rejecting it begins with the rejection of love. The result is an insurmountable opposition: Either love and slavery or asceticism and freedom.

Keywords: Will, Representation, Idea, Species, Love, Slavery, Freedom.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Hamdi Bravo danışmanlığında yazılan "Schopenhauer Felsefesinde İsteme ve Özgürlük Bağlamında Aşk" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi Felsefe bölümü.

E-posta: cnytrkn06@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9357-5580

Makalenin geliş tarihi: 20.06.2024
07.08.2024

Submission Date: 20 June 2024

Approval Date: 07 August 2024

Giriş

Aşk, insanların en çok görüş ayrılıkları yaşadıkları konulardan biridir. Kimileri için aşk, insan hayatındaki temel şeylerden biri değildir ve bu yüzden ikincil bir değere ve öneme sahiptir. Hatta kimileri doğaya uygun bulmadıklarından aşk diye bir şeyin var olmadığını bile iddia eder. Kimileri ise aşkın kutsal ve doğaüstü bir şey olduğunu düşünür. Hakkında bitmek bilmeyen tartışmaların sürdüğü bu meseleyi derinlemesine ele alan birkaç filozoftan biri Schopenhauer'dur. O, tıpkı insanı doğada türeyen bir şey olarak ortaya koyduğu gibi, cinsellikten kopararak ulvileştirilen aşkı da göklerden yere indirir ve onun insan türünün devamına hizmet etmesi için ortaya çıkan bir fenomen olduğunu gösterir. Gelecek nesillerin kaderinin kendisine bağlı olmasıyla aşk, insan hayatındaki en önemli amaçtır. Bununla birlikte, aşk yüzünden insanların servetlerini, kariyerlerini, itibarlarını, akıl ve beden sağlıklarını, hatta hayatlarını kaybedebildiklerine dikkat çekerek aşkı insan hayatının tam merkezine yerleştirir.¹ Aşkın, kişinin en değerli varlığı olarak görebileceğimiz yaşamını feda etmesine yol açabilmesi bunun bir abartı olmadığını göstermektedir. Yaşam istencine baskın gelerek kişiyi ölüme sürükleyebilmesiyle aşk, hayatta olduğu gibi, yaşam istencini felsefesinin temeli yapan Schopenhauer'da da merkezi bir role sahiptir ve bu haliyle de incelenmeyi gerektirecek büyük bir önem arz etmektedir.

Kant'ın bilinmeyeceğini düşündüğü kendinde şeyin, yaşam istenci ya da kısaca isteme olduğunu iddia eden Schopenhauer, bunu, her daim nesneleşmeye çalışan, kör ve bilinçsiz bir çeşit metafiziksel güç olarak ortaya koyar. Bilinebilir her şey onun nesneleşmesidir ve bir öznenin nesnesi olarak tasavvurdur. Doğayı oluşturan tek tek şeyler öznenin zaman, mekan ve nedensellik gibi kalıplarına bağlı olduklarından istemenin dolaylı nesneleşmesidir. Platonik idealar olan belli nesneleşme seviyeleri ise istemenin doğrudan nesneleşmeleridir. Bunlar sırasıyla inorganik varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlardır. Türler, idea olarak ezeli ve ebedidir ancak ideaların doğadaki yansımaları olarak türlerin ortadan kalkma ihtimalleri vardır. Tür karşısında bireylere değer vermeyen isteme, türü sürdürmek için bireyleri araç olarak kullanır. Her seviyede kendini daha mükemmel bir şekilde ortaya koyan isteme, insanla birlikte önceki seviyelerden farklı olarak seçici bir şekilde tezahür etmeye başlar. Artık cinsel dürtünün sadece niceliği gözetilen rastgele bir yönelimi değil, kendisine uygun belli bir

¹ Arthur Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, çeviren. Firuzan Gürbüz Gerhold, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021a, 145-149.

insanı hedefleyerek niteliği gözetilen bir yönelimi de söz konusudur. İçgüdü, türü saf ve doğru sürdüreceği çocukları yapmaları için belli insanları aşkla bir araya getirir. Aşkın ardında cinsellik ve üremenin yattığının farkında olmayan aşık, tüm bu yönelimin kendi mutluluğuyla ilgili olduğunu sanarak yanılır. Türün çıkarları için içgüdü aracılığıyla kandırılan insanların aşkta özgür olmaları mümkün değildir. İnsanların çoğunun temel amacının hayatta kalmak ve neslini sürdürmek olduğunu düşünen Schopenhauer, kendilerinde istemenin akla baskın çıktığı bu insanları türünün doğasına uygun sıradan insanlar olarak görür. Onların aksine deha, istemeden ve özneliğinden kurtularak ideaları idrak edebilecek kadar akla sahip olabilir. Ancak onlar da belli anlar dışında istemelerine hizmet ettiklerinden tam olarak özgür değillerdir. İstemeden tamamen kurtulanlar sadece münzeviler, azizler ya da çilecilerdir. İstemenin bütün oyunlarının farkında olan bu insanlar, aşk tuzağına düşmeyerek acıya yazgılı bir varoluşu sürdürmeyenlerdir. İstemeden kurtularak özgürleşmek, “gönüllü ve cinsel ilişki”nin reddedilmesiyle başlamaktadır. Herkesin bunu yapması halinde, insan türüyle birlikte bütün bir doğa, yani tasavvur olarak dünya ortadan kalkacaktır.

İstemenin Nesneleşme Basamakları Olarak İdealar ve Türlerin Sıçramalı Evrimi

Kant'ın yaptığı görünüş-gerçeklik ayrımını sürdüren Schopenhauer, ondan farklı olarak görünüşün ardındaki asıl gerçekliğin bilinebileceğini ve bunun da istemeye karşılık geldiğini düşünür. Dünyayı oluşturan kutuplardan biri tasavvurken, öteki isteme olarak karşımıza çıkar.² Elbette her şeyin özünde isteme olduğu bu sistemde, isteme-tasavvur ayrımı kendinde var olmayan, ancak özne kaynaklı ortaya çıkan bir ayrımdır.³ Zira burada “materyal” de, “eser” de, “usta” da bir ve aynı olan istemedir.⁴

Her daim nesneleşmek isteyen, hatta bu çabanın kendisine karşılık gelen istemenin, “dolaysız” ve “uygun” nesneleşmesi Platonik idealardır. Tasavvurlar arasında ikili bir ayrım yapan filozof, bir öznenin nesnesi olma anlamında

² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çeviren. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020, 71.

³ İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, İstanbul: Yankı Yayınları, 1968, 51.

⁴ Arthur Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, çeviren. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021b, 121.

ideaları da tasavvur olarak kabul eder. Ancak tek tek şeyler olarak görünüme gelen ve doğa olarak karşımıza çıkan tasavvurların aksine idealar öznenin deneyim kalıpları aracılığıyla ortaya çıkmaz. İdealar dışındaki tasavvurlar, ideanın “tekil ve geçici” bireylerle çoğaltılmasıyla meydana gelir ve bu anlamda istemenin dolaylı nesneleşmesi olarak karşımıza çıkarlar.⁵ Tek tekler, prototipler olan ideaların kopyalarıdır.⁶ Bu anlamda filozof için idealar, tek teklerden yapılan soyutlamayla elde edilen tümeller ya da kavramlardan farklıdır.⁷ “İdea yukarıdan gelir; o, her varlığın kendi düzeyinde yeniden ürettiği modeldir, oysa ki, kavram aşağıdan gelir, ardışık genellemeler yoluyla somuttan yola çıkarak elde edilmiştir.”⁸

İsteme ile onun tezahürleri arasında net bir ayrım yapan Schopenhauer, kendinde şey olan istemenin, öznenin zaman, mekan, nedensellik gibi kalıplarından ve çokluktan bağımsız olduğunu açıklar. İsteme kendinde bir ve tek olmasına rağmen, zaman ve mekana karşılık gelen “bireyleşme ilkesi” nedeniyle dolaylı nesneleşmelerinde birden çok görünür.⁹ Bununla birlikte, tek tek şeyler sürekli dönüşüm halinde olduklarından filozof tarafından yalnızca “görece varlığa sahip” olarak görülürler ve Hint felsefesindeki “Maya”ya benzetilerek yanıltıcı bir illüzyon olarak kabul edilirler.¹⁰ Bunların aksine zaman ve mekana tabi olmayan idealar tıpkı isteme gibi sabit ve değişmezdir ve bu halleriyle onlar var olan bir şey olarak görülürler. Ancak Schopenhauer’un ideayı Platon’daki anlamıyla kullandığını açıklaması, onun da ideayı asıl varlık olarak ortaya koyduğu anlamına gelmemektedir. İdealar filozof tarafından “tekil şeylerin ulaşılmaz modelleri”, “ebedi kalıpları”, “ilk örnekleri” olarak açıklanarak asıl varlık olan isteme ile tek tek şeyler arasına yerleştirilir. İdealar, “istemenin nesneleşmesinin her bir belirli ve sabit derecesi” olarak kabul edilir. İstemenin nesneleşmesinin bir hiyerarşi oluşturduğunu düşünen Schopenhauer, nesneleşme derecesinin bitkilerde taşlardan daha çok, hayvandan daha az olduğunu açıklar.¹¹ İsteme farklı nesneleşme seviyelerinde özünü gitgide daha mükemmel bir şekilde ortaya koyar. Bu seviyeler filozof açısından “belirli türler

⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 288-289.

⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 281-282.

⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 113.

⁸ Edouard Sans, *Schopenhauer*, çeviren. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, 57.

⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 213-214.

¹⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 73-74.

¹¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 233-235.

veya değişmeyen temel formlar”, “hem cansız hem de canlı cisimlerin özellikleri” ve “genel kuvvetlerde kendisini açık eden doğa yasaları”dır.¹² İstemenin aşamalı nesneleşmesi, sırasıyla inorganik varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanların ortaya çıktığı evrimsel bir süreçtir:

...Nedensellik yasası ve bu yasaya bağlı işleyen doğanın gözlemlenmesi ve araştırılması bizleri kaçınılmaz olarak zamanda maddenin daha karmaşık yapılanmasının daha ham hallerden evrildiği sonucuna götürmektedir. Yani insandan önce hayvanlar, kara hayvanlarından önce balıklar, balıklardan önce bitkiler, organik şeylerden önce cansızlar var olmuşlardır.¹³

İstemenin kendine has bir şekilde kendisiyle ikileştiğini düşünen Schopenhauer, istemenin nesneleşmesini mümkün kılan şeyin, onun tezahürleri arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen savaş olduğunu düşünür. İstemenin tezahürleri, maddeden pay kaparak temsilcisi oldukları ideayı ortaya koyabilmek için savaşır. Nesneleşme hiyerarşisinde daha alt seviyedekilerin çatışması daha üst seviyedeki bir ideanın tezahürünü meydana getirir. Ortaya çıkan daha üst idea, hiyerarşide kendisinden altta olanları da kapsadığından daha mükemmeldir.¹⁴ Sürekli değişen maddenin aldığı sabit form olan tür kendi içinde değişmezken,¹⁵ çatışmalar yeni türleri ortaya çıkarır. İstemenin en mükemmel nesneleşmesi olarak piramidin zirvesinde bulunan insan da türlerin sıçramalı evrimiyle ortaya çıkmıştır.¹⁶ “...İlk insanların, her ne kadar maymun değil, fakat doğrudan insan olarak Asya’da orangutanların atasından, Afrika’da şempanzeden doğduğunu kendimizden gizlemek istemiyoruz.”¹⁷

İdealar ezeli ve ebedi olsalar da onların doğadaki yansımaları olan türler tek tekleriyle birlikte yok olabilmektedir.¹⁸ Dodo denilen kuş türünün ortadan

¹² Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 281.

¹³ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 107.

¹⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 254-257.

¹⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 411.

¹⁶ Thomas Whittaker, *Schopenhauer Kimdir?*, çeviren. M. Masum Gökyüz, Ankara: Fol Kitap, 2021, 29-30.

¹⁷ Arthur O. Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, içinde *Schopenhauer*, çev. ve der. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2009, 208.

¹⁸ Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 198.

kalkması buna örnektir.¹⁹ Bu nedenle, türün sürmesi için, idealarının temsilcileri olan bireylerin hayatta kalıp çoğalmaları gerekir.²⁰

...Platoncu ideaların, bireyin zamanın biçimine bağlı türler, yani üreme bağıyla sıkıca bağlı, birbiri peşi sıra gelen türdeş bireyler olarak kendilerini oluşturdıklarını ve bu nedenle türün zaman içinde birbirinden ayrılan idea (form, tür) olduğunu hatırlatmıştık. Buna göre, aslında her canlının gerçek doğası önce kendi türünde bulunur: ama onun varoluşu da sadece bireyle mevcuttur.²¹

Bir Ölümsüzlük Çabası Olan Üreme

İsteme kendini tam olarak doğrudan nesneleşmesi olan ideada ortaya koyduğu için onun asıl umursadığı türün korunmasıdır. İdeanın ezeli-ebediliği karşısında gelip geçici olan birey ise sadece türü sürdürme amacına hizmet eden bir araçtır. Bu bakımdan, isteme için idea ya da tür karşısında bireyin bir değeri yoktur.²² Türün devamını sağlayan şey bireylerin üremesidir ve bu da bir çeşit ölümsüzlük çabasıdır. "Ebeveynin ayırt edici özelliklerinin tümü çocuklarında yeniden ortaya çıkar ve böylece ölüm aşılmış olur."²³ Doğrudan kendisini ölümsüz kılamayanlar, kendilerinin kopyası olarak gördükleri çocukları aracılığıyla ölümlerini aşmaya çalışırlar: "...Zaman ve nedensel zincirde, yani doğada, edimin sonucu olarak yeni bir yaşam tezahür eder. Peyda edenin karşısına peyda edilen çıkar ki bu, tezahürde peyda edenden farklı olmakla birlikte bizatihi kendinde veya idea olarak onunla aynıdır."²⁴ Bireydeki isteme olarak görebileceğimiz irade bedenle birlikte yok olup gideceği yanılgısına kapılarak üreme yoluyla ölümsüz olmak istemektedir:

...Kendileri gibi varlıkların ancak belli bir zaman zarfında ayakta kalabilecek şekilde tasarlandığının bilincindedirler. Bunun

¹⁹ Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 115.

²⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 256.

²¹ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 99.

²² Bertram M. Laing, "Schopenhauer ve Bireysellik, içinde *Schopenhauer*, çeviren ve derleyen. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2009, 175-176.

²³ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2019c, 80.

²⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 474.

içindir ki hayatı terk edip giderlerken onun yerini alacak başka birisine devretmek için teşebbüste bulunurlar. Bu teşebbüs, bu çaba kendine ait bilinçle cinsel içgüdü biçiminde ortaya çıkar ve başka şeylerin bilincinde ve dolayısıyla nesnel sezgisel kavrayışla cinsel organlar biçiminde kendisini dışa vurur.²⁵

İsteme halihazırda doğum ve ölüm çarkının dışında olsa da nesneleşmeleri olan hayvan ve insanda ölüm korkusuna sahiptir. Schopenhauer yaşamın kendinde bir değeri olmadığını ortaya koyan bilgi, deneyim ve düşünce ile ölüm korkusu arasında bir karşıtlık olduğunu vurgular.²⁶ Tasavvur olarak dünyanın kendisine bağlı olduğunu bilmediği için dünyanın onun ölümünden sonra da devam edeceğini sanan insan ölüm korkusuna kapılmaktadır.²⁷ Oysa, bilen ve isteyen olarak ikiye ayrılan “ben”, bilen yanıyla, yani bir tasavvur olan beyne bağlı bilinciyle ölümlüken, isteyen yanıyla, yani kendinde şey olan özüyle ölümsüzdür.²⁸ Filozof açısından, yalnızca türü önemseyen ve hiçbir bireyi özel görmeyen istemenin kişiye kendini özel hissettirmesi bir aldatmacadır. İsteme için bireyler hayatta kalıp üreme yoluyla türü sürdüren araçlar olmalarının dışında bir öneme sahip değildir.²⁹ Her parçası ve özelliğiyle insan bedeni, istemenin planlarına uygun şekilde meydana gelmiştir: “Dişler, gırtlak ve bağırsaklar nesneleşmiş aklıdır; üreme organları nesneleşmiş cinsel dürtüdür; tutan el, acele eden ayak istemenin daha dolaylı taleplerine tekabül etmektedir.”³⁰

Tıpkı Platon gibi ³¹ Schopenhauer da hayvanların ve insanların üremesinin bir ölümsüzlük çabası olduğunu ve bunun da sevgiyle güdülendiğini düşünür. ³² “Yavruların korunması üremeyle, ebeveyn sevgisi ise türlerin yaşamının devam ettiği cinsel içgüdüyle bağlantılıdır. Buna göre hayvanın yavrusuna duyduğu sevgi tıpkı cinsel içgüdü gibi, sadece kendi bireyselliğine

²⁵ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2019b, 73-74.

²⁶ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 53-55.

²⁷ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 113.

²⁸ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 95-96.

²⁹ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 43-44.

³⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 208-209.

³¹ Platon, *Şölen-Dostluk*, çeviren. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020, 50-51.

³² Fiona Ellis, “Schopenhauer on the Delusions of Erotic Love”, *Louvain Studies*, 44, no 3, (2021), 6.

yönelik çabaları fazlasıyla aşan bir güce sahiptir.”³³ Tıpkı Platon ve Freud'da olduğu gibi Schopenhauer'da da sevgi ve cinselliğin birliğiyle, bütün aşk ya da sevgilerin temeline cinselliğin yerleştirilmesiyle karşılaşılır.³⁴

Her ne kadar irade sadece bireyde özbilince ulaşırsa, yani kendini doğrudan sadece birey olarak tanısa da aslında gerçek doğasının kendini nesneleştirdiği türdür ve türlerin faaliyetlerinin, yani cinsel ilişkilerin, yavruların üremesinin ve beslenmesinin bireye her şeyden çok daha önemli görüldüğü derin bir bilinç ortaya çıkar. Hayvanlardaki ... kızgınlığın, insanda cinsel dürtülerin doyurulması amacıyla diğer bireyin tutkulu bir aşka varabilen özenli ve kaprisli seçiminin nedeni budur.³⁵

Schopenhauer aşkın yalnızca insanlar için mümkün olduğunu düşünse de, istemenin türü sürdürme projesinde hayvanların da insanların da benzer şekilde kandırıldığı konusunda emindir. Tıpkı insanlar gibi hayvanlar da kendi şahsi çıkarları için emek harcadıklarını düşünürler ancak esasında yavruları için çalışırlar. Yuva yapan kuşlar, yumurtaları için uygun yer arayan böcekler, komplike bir ekonomi ve yapı üreten karıncalar ve arılar filozofun verdiği bazı örneklerdir. İnsanların durumu da pek farklı değildir:

... Bir böceğin belli bir çiçeği, meyveyi, gübreyi, eti ya da firavunfareleri gibi yumurtalarını sadece oraya bırakmak üzere yabancı bir böcek larvasını seçmekte gösterdiği özen ve buna ulaşma adına ne zahmetten ne de tehlikeden sakınması, cinsel tatmin için bireysel yönden kendine uygun özelliklere sahip bir kadını seçen erkeğin gösterdiği özene ve böylesine tutkuyla çabaladığı amacına ulaşmak için çoğu zaman mantığına ters düşerek servetine, onuruna ve yaşamına mal olacak budalaca bir evlilikle, aşk ilişkisiyle, zina ve tecavüz gibi suçlarla mutluluğunu feda etmesine çok benzer: tüm bunlar sadece birey pahasına, doğanın her yerde bağımsız olan iradesine göre amaca en uygun şekilde türe hizmet etmeye yöneliktir.³⁶

³³ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 107-108.

³⁴ Theodor Reik, "Sevgi ve Cinsellik Ayrı Şeylerdir", içinde *Aşkın Anatomisi*, çeviren. Mehmet Harmancı, derleyen. A. Krich, İstanbul: Say Yayınları, 2005, 148.

³⁵ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 99-100.

³⁶ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 160-163.

İnsanla birlikte ortaya çıkan aşk da üremeye hizmet eder. Aşk, istemenin kendini yenileme gereksinimini gidermek için vardır.³⁷ İsteme için insan, aşık olup çocuk yapabildiği ve bu sayede türü istenilen şekilde sürdürebildiği sürece kıymetlidir. Üreme gücü azaldığı zaman bedenın yenilenme hızı da azalır; yaralar eskisi kadar çabuk iyileşmez ve hastalıklar kolayca atlatılmaz.³⁸ Zira artık üreyemeyen canlı, türü sürdürmek için gerekli bir aparat olmaktan çıkması nedeniyle değerini yitirir ve bir süre sonra hayat sahnesinden alınır.³⁹

...Birey, türlerin korunmasına hizmet ettiği andan itibaren yok oluşa doğa tarafından yönlendirilir. Doğa böyle yaparak oldukça naif bir şekilde bireylerin değil sadece ideaların esas gerçekliği olmasının büyük hakikatini dile getirmektedir; yani başka bir deyişle idealar, istemenin tam nesneleşmesidirler. Şimdi insan, doğanın ta kendisidir ve hatta doğanın kendi-bilinçliliğinin en üst derecesidir. Fakat doğa da sadece yaşam isteğinin nesneleşmesidir.⁴⁰

İnsan Türünü Sürdüren Tuzak Olarak Aşk

Schopenhauer, aşk konusundaki düşüncelerini açıklamaya, aşkın, doğaya uygun olmadığını ve bu yüzden gerçek kabul edilemeyeceğini düşünenlere karşı çıkararak başlar. Ona göre, aşk teması bütün kültürlerde yer alır, onların edebi eserlerinde karşımıza çıkar ve herkes tarafından ilgiyle karşılanır. Ayrıca tutkulu aşkın kimilerini delirttiğine, kimilerinin de yaşam istencini bastırarak onları intihara sürüklediğine sıklıkla rastlanır. Filozof, bu örnekleri göze alarak, aşkın insan doğasına uygun, gerçek ve hayati öneme sahip bir şey olduğuna işaret eder.⁴¹

İnsanlar üreme, cinsellik, yavruların beslenmesi ve korunması gibi konularda hayvanlarla büyük ölçüde benzeşirler ancak aşk yalnızca insana özeldir. Hayvanların aksine insanların aşık olabilmelerini sağlayan şey, onların rastgele bir şekilde cinsel yönelimde bulunmak yerine pek çok faktörü dikkate

³⁷ Raj Singh, *Schopenhauer: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum Books, 2010, 79.

³⁸ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 87.

³⁹ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 87.

⁴⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 410.

⁴¹ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 143-145.

olarak seçim yapmalarıdır.⁴² Her nesneleşme seviyesinde daha mükemmel olan isteme, insanın ortaya çıkışıyla birlikte belli kişileri seçerek aşkla bir araya getirmeye başlamıştır. İsteme artık birbirine uygun kişilerin bir araya gelerek yaptıkları çocuklarla somutlaşmak istemektedir. Bu anlamda, türün kalitesini değil yalnızca türe ait birey sayısını artırmayı hedefleyen cinsel yönelimler filozof tarafından aşk olarak görülmez.⁴³ Bununla birlikte, Schopenhauer, doğaya ait bir fenomen olarak ortaya koyduğu aşkın, ulvileştirilmesine de karşı çıkar. O, bütün aşkların cinsel dürtüde temellendiğini düşünür ve cinsel aşkı "kişiselleştirilmiş cinsel dürtü" olarak açıklar. Aşk, cinsel dürtünün "dikkatli, belirli ve iradeli" bir şekilde seçilen kişiye yönelmesidir. Schopenhauer'a göre, aşklarını kutsallaştıran aşıklar her ne kadar kabul etmeyecek olsalar da onların bütün aşk hikayelerinin altında yatan amaç çocuk yapmaktır. Aşıklar birleşerek tek bir varlık olmak isterler ve onların kalıtımsal özelliklerini taşıyan, aşklarının ürünü olan çocukla bu istek gerçekleşmiş olur. Filozof açısından, insan hayatının merkezinde yer alan cinsel aşk, insani çabaların ve yaşamın en önemli amacıdır. Bunun böyle olması tesadüf değildir, zira sonraki nesillerin kaderi buna bağlıdır: "Nasıl ki gelecekteki bu kişilerin varlığı, existentia'sı cinsel dürtümüzle önceden tayin edilmişse, özleri, essentia'ları da bu cinsel dürtünün tatmini için yapılan kişisel seçimde cinsel aşkla tümünden koşullanmış, her açıdan geri döndürülemez biçimde belirlenmiştir."⁴⁴

Schopenhauer açısından isteme, kişiye uygun olan partneri "türün duyusu" olan içgüdü aracılığıyla seçer. İçgüdü, aslında türün çıkarına olan bu aşk tercihini bireyin çıkarı ve memnuniyeti içinmiş gibi göstererek onu aldatır. İnsanın içgüdü aracılığıyla kandırılmasının gerekliliği, onun doğası gereği bencil bir yapıda olmasına dayanır. Filozof, tür karşısında ölümlü olan bireylerin isteme için değersiz olduğunu, ancak bencil bir öze sahip olduklarından bireylerin tür uğruna kendilerini feda etmeye gönüllü olmayacaklarını düşünür. Bu nedenle, bireye, hoşlandığı kişiye olan yöneliminin, onun şahsi mutluluğu için olduğu düşündürülür. Aşık olduğu insanı elde ettiği zaman beklediği sonsuz mutluluğa kavuşamayan kişi aldandığının farkına varır.⁴⁵ Ancak bu ana kadar aşıklar türün ruhu tarafından kontrol edildikleri için kendi çıkarlarına ters olan eylemlerde bulunabilmektedirler. Kendisinden çok türe hizmet eden aşık, bu süreçte

⁴² Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 21.

⁴³ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 179-180.

⁴⁴ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 148-153.

⁴⁵ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 157-162.

normalde yapmayacağı şekilde onur, vicdan, toplum, ahlak, ölüm korkusu gibi şeyleri görmezden gelebilmektedir.⁴⁶ Schopenhauer, aşkın insan hayatına olumsuz anlamda büyük etkileri olduğunu düşünür. Aşk nedeniyle kavgaların çıkması, ilişkilerin bozulması, önemli işlerin bölünmesi, zeki insanların bile kafalarının karışması, bilginlerin ve devlet adamlarının çalışmalarının aksaması mümkündür. Sadakat, dürüstlük, sağlık, zenginlik, rütbe ve mutluluk gibi şeyler aşk yüzünden kaybedilebilmektedir.⁴⁷

...Cinsel ilişkiden hemen sonra şeytânın kâhkahaları iştilir... ..bunun nedeni cinsel arzunun, özellikle belirli bir kadında takılıp kalmayla yoğunlaşıp ateşli bir karasevdaya dönüşmesi durumunda, bu soylu dünyanın ne kadar düzeni, tezgahı varsa tümünün özünü, esasını oluşturmasıdır; çünkü ifade edilemeyecek derecede sınırsız vaatlerde bulunur, fakat bunları sözü edilmeye değmez derecede yerine getirir.⁴⁸

Erkekler ve kadınlar aşık oldukları zaman biyolojik yapılarına göre farklı tarzda hareket ederek istemenin çıkarları için uğraşırlar. Schopenhauer, erkeklerin aşık oldukları kadını elde ettikten sonra aşklarında bir zayıflama, belli bir süre sonra da sönümlenme olduğunu ve yeni bir arayışa başladıklarını düşünür. Bunun nedeni, kadınla karşılaştırıldığı zaman aynı sürede erkeğin çok daha fazla çocuk yapabilme imkanına sahip olmasıdır. Kadın ise aşık olduğu erkeği elde ettikten sonra aşkı ve bağlılığı artar. Zira baba, çocuğun garantörü olarak görülür.⁴⁹ Bununla birlikte, sadece niceliği değil niteliği de önemseyen isteme, türün daha iyi, sağlıklı, güzel ve güçlü bireylerle devam etmesini amaçlamaktadır. Aşk konusunda insanları etkileyen faktörler, bu yönelimin kişinin kendisi için değil potansiyel çocuğu için olduğunu göstermektedir. Schopenhauer, insanların karşılıklarında aradıkları en temel şeylerin sağlık, güç, gençlik ve güzellik olduğunu söyler. Bunların, sağlıklı bebekler elde etmeye yönelik olarak seçildiği açıktır.⁵⁰ Filozof açısından, insanlar en başta en güzel olarak gördüklerine yönelirler ancak insanların güzellik arttıkça alacakları hazzın da artacağına dair düşünceleri bir yanılgıdır. Güzellik

⁴⁶ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 185-191.

⁴⁷ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 148-149.

⁴⁸ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 50.

⁴⁹ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 164-165.

⁵⁰ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 155.

kişinin kendisine faydasızdır ancak onun hedeflenmesinin nedeni türün "saf ve doğru" korunmasıdır.⁵¹

Schopenhauer, bizi etkileyerek aşık olmamıza neden olan faktörleri ikiye ayırır. Bunlar, herkes için söz konusu olanlar ile kişinin kendi durumuna, yapısına göre değişen faktörlerdir. Herkesi kapsayan faktörlerden biri yaşlılık; zira, üreme çağına giren genç insanlar bize çekici gelirken, üreme kabiliyetinin azalmasıyla çekicilik de azalmaya başlamaktadır. Karşıdaki kişinin sağlık durumu da bizim için önemlidir. Çocuklara geçebilecek hastalıklara sahip olanlar ya da iskelet yapısında, uzuvlarında bozukluk, asimetri olanlar bize daha az çekici gelmektedir. Ayrıca doğurganlığa ve çocuğun beslenmesine faydalı olacağı düşünülen dolgun göğüslere ve ete sahip kadınların erkekler tarafından daha çekici bulunduğunu düşünür filozof. Bunun aksine aşırı şişman veya aşırı zayıf kadınlar içgüdüsel olarak pek tercih edilmezler. Kadınlar ise güçlü ve cesur erkeklere yönelirler. Çünkü onlar çocukları koruyabilecek yeterlikte görülürler.⁵² Kişilerin kendilerine özel yapılarına bağlı faktörlere baktığımız zaman burada doğanın bir dengeleme mantığı izlediğini görebiliriz. Buna göre, insanlar kendilerinde olmayan özelliklerin peşinden koşmakta, onlara yönelmektedir. Bireylerdeki türü bozan sapmaları çocuklarında düzeltmek hedeflenir ve buna göre kişiler, onlardan farklı olanları beğenmektedir. Kısa boylu olanların uzun boyluları, çelimsiz olanların kaslı ve güçlü olanları, sarışınların esmerleri ya da kumralları beğenmesi gibi şeyler filozof tarafından örnek olarak verilir.⁵³ Bununla birlikte, Schopenhauer, fiziksel faktörler dışında zihinsel faktörlerin de aşıkta etkili olduğunu düşünür. Buna göre, kadınlar iradeli, kararlı, cesur ve dürüst erkeklerden hoşlanırlar.⁵⁴ Onların bu tercihlerinde, karakter özelliklerinin çocuğa anneden değil babadan aktarılması etkilidir. Bu nedenle filozof, çocuğa aktarılamayacağı için kadında karaktere, erkekte ise entelektüellik ve zekaya pek bakılmadığını düşünür. "Evlilikte hedeflenen zekice sohbetler değil, çocuk doğurmaktır: bu, kafaların değil, yüreklerin birleşmesidir." Elbette burada mantık evlilikleri değil aşk evlilikleri kastedilmektedir. Karşıdaki kişinin maddi durumunu, eğitim seviyesini, zekasını ve entelektüelliğini sorgulayarak ona yönelme aşk olarak görülmez.⁵⁵ Aşkta akli değil içgüdüsel bir tercih durumu

⁵¹ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 158-159.

⁵² Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 166-169.

⁵³ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 171-175.

⁵⁴ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 169.

⁵⁵ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 169-171.

vardır ve bu da tür için kendini feda etme anlamı taşır. Akıl etkin olduğunda bireyin çıkarları gözetilip türü bozan birliktelikler yaşanırken, içgüdünün faal olduğu durumda türü mükemmel bir şekilde sürdürme amacına hizmet edilir.⁵⁶

İçgüdünün Zaferi Aşk, Aklın Zaferi Özgürlük

Schopenhauer, felsefe tarihindeki yaygın kabulden farklı olarak, insanı insan yapan şeyi akıl olarak görmez ve aklın kontrol ettiği bir isteme yetisi yerine, istemeye bağlı bir akıl ortaya koyar.⁵⁷ Bu bağlamda onun felsefesinde insan, karşımıza akıl varlığı olarak çıkmaz. İnsanın zihnine büyük ölçüde egemen olan, bilinçdışı istemedir.⁵⁸ İnsan, düşünme ve karar verme süreçlerinin genellikle farkında değildir, zira bunlar zihnin derinlerinde bilinçsizce gerçekleşir. Yani halihazırda salt rasyonel bir varlık olmayan insan, farkında olmaksızın bilinçdışı isteme tarafından yönetilir. Filozof, zihnin farkında olunan kısmı olan bilinci, onun yüzeyi veya kabuğu gibi görür. Anlaşılacağı üzere bilinç, buzdağının görünen kısmıyken, asıl belirleyici ise görünmeyen kısımdadır.⁵⁹ Akıl ve isteme arasındaki mücadelede güçlü taraf istemedir ve bu baskınlığı sayesinde kendi çıkarlarına göre aklı yanıltmaktadır. Schopenhauer, insanın hesap yaparken farkında olmaksızın kendi lehine hata yapmasının bu durumun bir sonucu olduğunu düşünür. İstemenin amaçlarına hizmet etmesi için ortaya çıkan akıl onun kölesi gibidir:

Schopenhauer, akıl ve isteme arasındaki ilişki için birçok imge sunar ama en çok tercih ettiği imge, güçlü ama kör bir kişinin omuzlarında taşıdığı, gören ama topal olan bir kişidir. Akıl bilinçlidir ve dünyadaki penceremizdir, ancak bizi gideceğimiz yere götüren itici güç; ruhun, bedenimizin (veya organizmamızın) derinlerinde yer alır. İstemenin önceliği doktrininin, psikolojik veya etik birçok uygulaması mevcuttur. Schopenhauer bilinçdışı zihin ve cinselliğin davranışlarımız üzerindeki etkisi konusunda, bir

⁵⁶ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafizikliği*, 195-197.

⁵⁷ Hamdi, Bravo, "Schopenhauer'da Özgür İrade Sorunu ve Aklın İşlevi", *Düşünbil Dergisi*, no 43, (2014): 43.

⁵⁸ Emel Koç, "Schopenhauer Felsefesinde 'Ölüm' ve 'Ölüm Korkusu' Üzerine", *Dört Öge Dergisi*, no 13, (2018): 26.

⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *Akil Zayıflığı*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2019a, 81-82.

bakıma, yirminci yüzyıldaki düşünürlerin öncüsüdür çünkü ona göre, her ikisi de akıl ve isteme arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır.⁶⁰

Schopenhauer, bilinçdışı cinsel dürtülerin eylemlerimiz üzerindeki belirleyiciliğine Freud'dan önce dikkat çekmiştir.⁶¹ O, tıpkı diğer insan eylemleri gibi, çocuk yapmanın da salt rasyonel bir şey olmayıp istemenin yönlendiriciliğinde gerçekleştiğini düşünür. Potansiyel partnerlerimizin üremeye uygun olup olmadıklarını akıldan çok içgüdüsel sezgiyle değerlendirmemiz bunu göstermektedir.⁶² Filozof açısından dünya bir cehennem gibidir ve böylesine kötü bir yere çocuk getirerek insan soyunu sürdürmenin rasyonel olması mümkün değildir.⁶³ Aklın baskın olması durumunda tutkuları dizginleyebilmesi, isteme ile akıl arasında üstünlük kurma mücadelesi olduğunu gösterir.⁶⁴ "...Kendi öz-bilincimizde akıllı, bilinçli algı ve düşüncelerle dolu olan bir parçamız olarak ayırt edebiliriz. Bu bölünmenin öznel belirtileri, fark edebileceğimiz üzere, akıl ve isteme arasındaki "içimizdeki bir tuhaf etkileşim" kaynaklı çeşitli çatışma ve tahakküm türleridir."⁶⁵ İnsanları bilinç düzeylerine göre ayıran filozof, ancak çok az insanın dahi seviyesine çıkabileceğini düşünür. Bunların aksine çoğu insan, sadece hayatta kalıp üremelerine yetecek zihni güçlere sahiptir.⁶⁶ "...Eğer sıradan bir insan üçte iki irade üçte bir akıldan ibaretse deha bunun tersine üçte iki akıl üçte bir iradeden müteşekkildir."⁶⁷ Bir anlamda istemenin elinde oyuncak olan sıradan insanlar, standart bir insanın doğasına uygun olarak türü sürdürüp istemeyi onaylar:

Cinsellik dürtüsünün en güçlü ve en kati yaşam onayı oluşu, bunun tıpkı hayvanlarda olduğu gibi doğal insan hayatındaki nihai amaç, en yüksek hedef olmasından dolayı apaçıktır. İnsan, ilk olarak kendini sürdürme için çabalar ve bunu sağlar sağlamaz da sadece

⁶⁰ Cristhopher Janaway, *Schopenhauer*, çeviren. Haydar Öztürk, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2021, 63-67.

⁶¹ Gupta, R. K., "Freud and Schopenhauer", *Journal of the History of Ideas*, 36, no 4, (1975), 723.

⁶² Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 166-168.

⁶³ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 29.

⁶⁴ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 116.

⁶⁵ Janaway, *Schopenhauer*, 63-65.

⁶⁶ Arthur Schopenhauer, *Akıl Sağlığı*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017a, 138.

⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2019d, 43.

türün çoğalması için çabalar; salt doğal bir canlı olarak başka bir şey için çabalamaz. En iç özü yaşam isteği olan doğa da hayvanları olduğu gibi insanları da üremeleri için bütün kuvveti ile dürtür. Doğa, bireyde bu amacına ulaştıktan sonra ise bireyin yok olmasına tamamen kayıtsız kalır çünkü yaşam isteği olarak doğa sadece türün sürdürülmesi ile ilgilenir; birey ise doğa için bir hiçtir.⁶⁸

Schopenhauer, türünden farklı bir özellik taşımayan insanları sıradan insan olarak görür. İstemenin amaçlarına uygun yaşayan bu insanlar istemenin kölesidir.⁶⁹ Deha ve münzevi gibi nadiren rastlanan bazı insanlarda ise bu durum tersine dönebilmektedir.⁷⁰ Onlar, sıradan insandan farklı olarak kendilerinde istemenin değil, anlama ve akıldan oluşan *intelektin* kontrol sahibi olabildiği insanlardır. Bu durumda kendisini görüp tanıma şansı bulan istemenin, kendini inkar etme imkanı ve ihtimali doğmaktadır.⁷¹ Kör istemeye rehberlik etmesi için ortaya çıkan *intelektin* istemeden koparak özgürleşmesi dehalarda sanatsal üretimle, münzevilerde ise istemenin reddiyle karşımıza çıkar.⁷² “...Dehanın ifadesi, yüzlerinde aklın iradenin hizmetinden özgürlüğünü, serazatlığı, bilmenin istemeye baskınlığını açık seçik biçimde okumamızda saklıdır.”⁷³ Sıradan insanlardan farklı olarak dehanın çift aklı olduğunu düşünür filozof. Bunlardan biri istemenin amaçlarını gerçekleştirme içindir. Diğeri ise onu görünüşlerin ötesine götürerek nesnel bir idraka sahip olmasını sağlar.⁷⁴ İstemeden anlık olarak arınan deha saf özne olur, nesneye pratik amaçlarla yaklaşmaktan kurtulur ve böylece tek tek şeylerin ötesine geçerek nesnelere idealarını idrak eder.⁷⁵ Ancak bu durum anlık ve geçici olduğundan deha için kalıcı bir özgürlük mümkün olmaz: “İhtiyaçların kimisi tutkulara dönüşür; bunlar her şeyi önlerine katıp sürükler, hatta aklı perdeler, bilinci boğup susturur -cinsel hazlar bilhassa böyledir. Dehalar da bunları hisseder, der Schopenhauer; göklere yükselirler ve ardından dünyevi dürtüler karşılıklarına çıkar ve aşağı düşerler.”⁷⁶

⁶⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 476.

⁶⁹ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, 103-104.

⁷⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 473.

⁷¹ Günter Zöller, “Schopenhauer on the Self”, içinde *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 19-20.

⁷² Zöller, “Schopenhauer on the Self”, 30.

⁷³ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, 47-48.

⁷⁴ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, 18.

⁷⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 290-293.

⁷⁶ William M. Salter, “Schopenhauer, Felsefe ve Din”, içinde *Din Üzerine*, çev. Ahmet

Schopenhauer felsefesinde dahilerin aksine münzeviler istemelerini yenerek onu kalıcı bir şekilde susturabilen kişilerdir. Onların varlığı, akıl ve bilginin isteme karşısında tam bir zafer elde etmesinin sonucu olarak görülebilir. Tıpkı akıl gibi bilgi de normalde istemeye hizmet etmesi için vardır. Ancak istemenin kendini bilmesi, nesneleşmeye devam edebilmek için kendi kendisiyle çatışmak zorunda olduğunun farkına varması onun kırılmasıyla, yani bir anlamda intiharıyla sonuçlanmaktadır.⁷⁷Yüksek bir akıl sayesinde kişi, yaşamın ve bireysel varoluşunun bir yanlısına olduğunu idrak ederek ölüm korkusundan kurtulabilmekte;⁷⁸ acıdan kurtuluş yolunun ölüm olduğunu anlayabilmektedir.⁷⁹ Halihazırda, isteme olarak ölümsüz olduğunu bilen bir insanın, ölümsüz olmak için çocuk yapıp çatışmaya ve acıya yazgılı bir yanlısamayı sürdürmeyeceği açıktır. İnsanın ihtiyaç duydukça acı çekmeye devam edeceğine işaret eden Schopenhauer,⁸⁰ ihtiyaçların tamamının aynı amaca hizmet etmek için ortaya çıktığını düşünür: “Bütün çeşit çeşit isteme edimlerinde temel tema, ihtiyaçların tatminidir ve bu da sağlıklı oluşu içinde beden varoluşundan ayrılamaz; bu isteme edimleri ifadelerini bedende bulurlar ve bireyin sürmesi ve türün devamına indirgenebilirler.”⁸¹ Filozofa göre, özümüz olan isteme bitmek tükenmek bilmeyen sonsuz bir çabalama olduğu için insan sürekli ihtiyaç duyar ve eksiklik hisseder. İstemenin en mükemmel ve en komplike nesneleşmesi olması nedeniyle insan en çok ihtiyacı olan varlıktır. İsteklerini karşılayamadığı için çoğu zaman acı çeken insan, tatmin olduğu nadir zamanlarda da can sıkıntısı çekmektedir. Bu bağlamda filozof, acıya yazgılı olan yaşamı, ızdırap ve can sıkıntısı arasında giden bir sarkaca benzetir. Hayatta kalabilmek için onca tehlike ve zorlukla savaşıyor insan, bunun üstüne bir de türü sürdürmek için uğraşmaktadır. Seks dürtüsü ve tutkulu aşk, acının girdiği formlardandır.⁸² Aşk yüzünden insanların delirmesine, intihar etmesine, sevdiği kişiye zarar vermesine ya da hayal kırıklığına uğramasına sürekli rastlanır.⁸³ Tüm bunların farkında olan, hayatta her şeyin geçici, anlamsız ve değersiz olduğunu bilen insan çözümü istemenin tatmininde değil reddinde bulacaktır.⁸⁴ Aşk işleri, münzevinin

Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2020, 169-170.

⁷⁷ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 57-58.

⁷⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 419-420.

⁷⁹ Koç, “Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine”, 31-32.

⁸⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 314.

⁸¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 472.

⁸² Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 453-458.

⁸³ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 189-191.

⁸⁴ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 10-11.

ya da azizin, beyhudeliğini anlayıp istemeyi bıraktığı şeylerden biridir.⁸⁵ Hatta başlıcası olduğu da söylenebilir; zira cinsel aşkın temelinde yer alan üreme, türü sürdürmesi bakımından, bireyin kendi hayatını sürdürmesiyle karşılaştırıldığında yaşam istencinin çok daha güçlü bir şekilde onaylanmasıdır.⁸⁶ Bu bakımdan Schopenhauer, istemenin tuzağı olarak gördüğü⁸⁷ cinsel aşkın düşman olduğunu söyler.⁸⁸ Onun açısından, aşk tuzağına düşen ve istemenin kötülüğe ve acıya yazgılı nesneleşmesine hizmet eden aşıklar ise haindir.⁸⁹ Anlaşılacağı üzere istemeyi onaylayan aşıkla, onu reddeden münzevi tamamen karşıttır. Zira istemeden kurtularak özgürleşmenin anahtarı olarak cinselliğin reddi münzeviliğin temelidir.⁹⁰

Dünyadan elini eteğini çekişin veya yaşam isteğini reddedişin ilk adımı gönüllü ve cinsel ilişkiden tam bir uzak duruştur. Bu yolla dünyadan el etek çekiş, bireyin yaşamının ötesine geçen bir isteme onayını reddeder ve bu bedeninin yaşamının bitişi ile birlikte, tezahürü olduğu istemenin de ortadan kalkacağını garantisini verir. Her zaman hakiki ve saf olan doğa, eğer bu maksim genel olarak uygulanırsa insan türünün yok olacağını söyler ve istemenin bütün tezahürlerinin birbirine bağlı olduğu hakkında söylenenler göz önüne alındığında ... istemenin en yüksek tezahürünün düştüğü durumda, onun daha zayıf yansıması olan hayvanın da düşeceğini varsayabilirim. İdrakin tam ortadan kalkışı ile dünyanın geri kalanı da hiçliğe karışacaktır zira özne olmadan nesne de olmaz.⁹¹

Sonuç

Schopenhauer, ancak kendi tezahürlerinin çatışmalarıyla nesneleşmeyi sürdürebilen ve doğası gereği kötü olan istemeyi, varoluşun acıya yazgılı olmasının nedeni olarak ortaya koymuştur. İsteme, türü sürdürmek için bireyleri kandırıp bir araç olarak kullanıp atar. Hayvanlar ve insanlar hayatta kalma ve

⁸⁵ Julian Young, *Schopenhauer*, New York: Routledge, 2005, 189-190.

⁸⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 473.

⁸⁷ Sans, *Schopenhauer*, 21.

⁸⁸ Sans, *Schopenhauer*, 87.

⁸⁹ Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 199-200.

⁹⁰ Eleanor H. Green, "Schopenhauer and D. H. Lawrence on Sex and Love", *The D. H. Lawrence Review*, 8, no 3, (1975), 340.

⁹¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 539.

üreme yoluyla farkında olmaksızın istemenin nesneleşme oyununda birer kukla olurlar. İstemenin, en mükemmel tezahürü olan insan türünü saf ve doğru bir şekilde sürdürme çabası, üreme konusunda seçici olmasına neden olur ve böylece aşk ortaya çıkar. Schopenhauer, aşkın ardındaki amacın belli bir kişiyle üreme olduğunu ortaya koymuş ve bu şekilde, insanların ulvileştirmelerine karşın onun doğaya ait bir fenomen olduğunu göstermiştir. İlgüdü tarafından aldatılarak cinsel dürtüleri belli bir insana yöneltilen aşıklar, birlikte sağlıklı, güçlü, güzel bebekler yapabilecekleri insanlarla eşleştirilirler. Kendi mutlulukları için aşık olduklarını düşünen bu insanlar, kendilerini belirleyen bilinçdışı etkenlerin ve değerlendirme süreçlerinin farkında değildir. Schopenhauer, insanda asli yöneticinin akıl değil bilinçdışı isteme olduğu düşünür. Onun açısından, rasyonel bir varlık olmayan insanın eylemlerini en temelde cinsel dürtü yönlendirir; zira, insanın kendisi de nesneleşmiş cinsel dürtüdür. Bilinçdışı ve irrasyonelliği temel alan tüm bu düşünceleriyle Schopenhauer kendisinden sonra gelen başta Nietzsche ve Freud olmak üzere pek çok düşünürü etkilemiştir.

Schopenhauer'da istemenin araçları olarak ortaya çıkan akıl ve bilgi onun köleliğinden tamamen kurtulmadığı müddetçe özgür olunamaz. İnsanların çoğu, zihinlerine isteme hakim olduğu için hayatta kalıp nesillerini sürdürmeyi hayatın temel amacı olarak görürler. Zihinlerindeki akıl-isteme savaşında aklın galip geldiği münzeviler ise istemenin bütün oyunlarının, bütün tuzaklarının farkındadır. Onlar, bireylerin ve içinde yaşadıkları doğanın, öznenin yarattığı geçici birer tasavvur olmaları bakımından illüzyon olduğunu bilirler. İsteme nesneleştikçe illüzyon ve acı devam edecektir. İnsan zaten özü olan istemeyle ölümsüzdür; dolayısıyla çocuk yaparak ölümsüz olmaya çalışmanın da bir anlamı yoktur. Schopenhauer, istemeyi reddetmenin, en büyük yaşam onayı olarak gördüğü cinsel aşktan uzak durarak başladığını düşünür. Sonuç olarak filozofta aşk ve özgürlük arasında tam bir karşıtlık ortaya çıkar. Cinsel aşk köleliği sürdürürken, ondan başlayarak istemeyi reddetmek özgürlüğe götürür.

KAYNAKÇA

- Bravo, Hamdi. "Schopenhauer'da Özgür İrade Sorunu ve Aklın İşlevi", *Düşünbil Dergisi*, no 43 (2014): 42-44.
- Janaway, Christopher. *Schopenhauer*. Çeviren Haydar Öztürk. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2021.
- Koç, Emel. "Schopenhauer Felsefesinde 'Ölüm' ve 'Ölüm Korkusu' Üzerine", *Dört Öge Dergisi*, no 13 (2018): 21-41.
- Kuçuradi, İoanna. *Schopenhauer ve İnsan*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1968.
- Laing, Bertram. "Schopenhauer ve Bireysellik." İçinde *Schopenhauer*, çeviren ve derleyen Ahmet Aydoğın, 171-191. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Lovejoy, Arthur O. "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer." İçinde *Schopenhauer*, çeviren ve derleyen Ahmet Aydoğın, 193-220. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Platon, *Şölen-Dostluk*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Reik, Theodor. "Sevgi ve Cinsellik Ayrı Şeylerdir", İçinde *Aşkın Anatomisi*, çeviren Mehmet Harmancı, derleyen A. Krich, 139-152. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Salter, William M. "Schopenhauer, Felsefe ve Din", İçinde *Din Üzerine*, çeviren Ahmet Aydoğın. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Sans, Edouard. *Schopenhauer*. Çeviren Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *Akil Sağlığı*. Çeviren Ahmet Aydoğın. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Schopenhauer, Arthur. *Akil Zayıflığı*. Çeviren Ahmet Aydoğın. İstanbul: Say Yayınları, 2019a.
- Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. Çeviren Ahmet Aydoğın. İstanbul: Say Yayınları, 2019b.
- Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı*. Çeviren Ahmet Aydoğın. İstanbul: Say Yayınları, 2019c.

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE DOĞADA TÜRÜ SÜRDÜREN KÖLELİK: CİNSEL AŞK
THE SLAVERY SUSTAINING THE SPECIES IN NATURE IN SCHOPENHAUER'S
PHILOSOPHY: SEXUAL LOVE
Cüneyt ARIKAN

Schopenhauer, Arthur. *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*. Çeviren Ahmet Aydoğan.
İstanbul: Say Yayınları, 2019d.

Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çeviren A. Onur Aktaş.
Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Schopenhauer, Arthur. *Cinsel Aşkın Metafiziği*. Çeviren Firuzan Gürbüz Gerhold.
İstanbul: Alfa Yayınları, 2021a.

Schopenhauer, Arthur. *Doğadaki İsteme Üzerine*. Çeviren A. Onur Aktaş. Ankara:
Doğu Batı Yayınları, 2021b.

Singh, Raj. *Schopenhauer: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum Books,
2010.

Whittaker, Thomas. *Schopenhauer Kimdir?*. Çeviren M. Masum Gökyüz. Ankara:
Fol Kitap, 2021.

Young, Julian. *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005.

Zöllner, Günter. "Schopenhauer on the Self". İçinde *The Cambridge Companion to
Schopenhauer*, editör Christopher Janaway, 18-43. Cambridge: Cambridge
University Press, 2006.

İnternet Kaynakları

Ellis, Fiona. "Schopenhauer on the Delusions of Erotic Love." *Louvain Studies*,
44, no 3 (2021): 235-51. Erişim Tarihi: 25.12.2021.
https://www.academia.edu/59105321/Schopenhauer_on_the_Delusions_of_Erotic_Love

Green, Eleanor H. "Schopenhauer and D. H. Lawrence on Sex and Love." *The D.
H. Lawrence Review*, 8, no 3 (1975): 329-45. Erişim Tarihi: 17.07.2022.
<https://www.jstor.org/stable/44233515>

Gupta, R. K. "Freud and Schopenhauer". *Journal of the History of Ideas*, 36, no 4
(1975), 721-728. Erişim Tarihi: 17.07.2022.
<https://www.jstor.org/stable/2708999>

WITTGENSTEIN'DA İDEAL DİL ELEŞTİRİSİ VE DOĞAL TARİH

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN*

ÖZ

Wittgenstein dilin somut yaşam biçimlerinin pratiği içerisinde anlam kazandığını ortaya koymakta ve ideal bir dil anlayışının felsefi karışıklıklara yol açtığını iddia etmektedir. İnsanın dil ile olan ilişkisini onun doğal tarihinde konumlandırır düşünür, felsefi sorunlara da bu doğallaştırma çerçevesinde bakmıştır. Doğal tarihin olguları olarak sunduğu insani yaşam biçimleri ve bunların parçası olan dil-oyunları, dili kullanmanın somut bir pratik olduğunu gösterir. Bu şekilde dilsel ifadelerin sadece betimlenmesi gerekir. Aksi halde yanlış anlamalara yol açılmakta ve felsefi sorunların önü açılmaktadır. Dilin ideal ve metafizik kullanımları sonucunda açığa çıkan sorunların giderilmesi ise bir tutum değişikliği yoluyla sağlanabilir. Dolayısıyla Wittgenstein Felsefi Soruşturmalarda dili ideal alandan çekip yaşamsal pratiklerimizi gerçekleştirdiğimiz somut bir alana taşıyarak Tractatus'ta bulunan anlamın belirginliği fikrinden vazgeçer. Sonuç olarak insanın dilsel etkinliklerini onun yaşam biçimsel etkinlikleri olarak betimlemek, şeylere ideal ve kuramsal bir yerden bakışımızın yol açtığı karışıklıkları açık hale getirecektir. Dil kullanımlarının betimleyici bir şekilde doğal tarih ile bağının kurulması, dilin içine gömülü olduğu etkinlikler alanını da göz önüne yeniden serer.

Anahtar Sözcükler: doğal tarih, ideal dil, kavram, düşünce, yaşam biçimi

THE CRITICISM OF IDEAL LANGUAGE AND NATURAL HISTORY IN WITTGENSTEIN

ABSTRACT

Wittgenstein reveals that language gains meaning within the practice of concrete forms of life and asserts that an understanding of ideal language leads to philosophical confusion. Placing the human relationship with language in its natural history, the philosopher looked at philosophical problems within this naturalized framework. The forms of human life and the language-games that are part of them, which he presents as facts of natural history, show that the actual use of language is a concrete practice. In this way, linguistic expressions need only be described. Otherwise, misunderstandings and philosophical problems arise. The dissolution of the problems arising from the ideal and metaphysical use of language can be achieved by a change of attitude. Therefore, in the Philosophical Investigations, Wittgenstein abandons the Tractarian idea of the determinacy of sense by taking language out of the ideal realm and grounding it to a concrete nature. Consequently, describing human beings' linguistic activities as their activities of form of life will clarify the confusions caused by our ideal and theoretical way of looking at things. The descriptive linking of actual uses of language to natural history also brings back open to view the ground of activities in which language is embedded.

Keywords: natural history, ideal language, concept, idea, form of life

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.
E-posta: acgultekin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0748-9334.

Makalenin geliş tarihi: 30.06.2024
Makalenin kabul tarihi: 06.08.2024

Submission Date: 30 June 2024
Approval Date: 06 August 2024

Giriş

Wittgenstein'in felsefesinde öne çıkan ve felsefi düşünmede dönüşüme yol açan en önemli tavırlardan birisi idealizasyona ve genelleştirmeye karşı geliştirdiği yaklaşımdır. Düşünür bu tutumuyla, dile ilişkin yanlış anlamaları açığa çıkararak felsefi sorunların çözümü için dilin kullanımına dikkat çekerek bir rehberlik yapmayı hedefler. Ona göre söz konusu idealizasyonun ana kaynağı dildir. Dilin benzersiz ve ideal bir şey olduğu düşüncesi¹, kavramların da ideal olduğu düşüncesiyle koşutluk göstermektedir. Bu düşünce aslında bir yanılsamadır; dile ilişkin yanlış bakıştan ve yanlış yorumlamadan kaynaklı doğmuş bir batıl inançtır. Dildeki sözcüklerin anlamı sorunuyla bağlantılı olan bu idealleştirme eğilimi, anlamı kesinleştirme hedefinin bir sonucudur. İdealizasyonun nedeni olarak yanlış anlaşılmayı doğuran dilin benzersiz olduğu düşüncesi, onun aynı zamanda ideal olduğunu da varsayarak daha kritik bir soruna yol açar. Dilin kullanımı gözden kaçırıldığında sanki dil ideal bir şey olarak düşünülür ve bu batıl inanç genel bir idealizasyon eğilimine yol açar. Dolayısıyla sözcüklerin anlamına ilişkin belirginlik ve değişmeyen bir karşılık talebi, sözcüklerin açıklaması yerine sözcüklerin ne olduğu sorusu eşliğinde bir tür zihinsel krampı tetikler. Wittgenstein'a göre geleneksel felsefenin bizi sürüklediği şaşkınlığın ana kaynaklarından birisi de dile karşı takınılan bu tavidir.² Doğal olanın yerine geçirilmeye çalışılan ideal bir nesne bulmaya ve buna işaret etmeye ayartılırız, sözcüğe karşılık gelen böylesi ideal bir nesne bulamadığımızda da düşünsel alanda bir kavramı sözcüğe bağlarız.

Bu doğrultuda belirlenmeye çalışılan sabit bir anlamın ideal bir dili gerektirdiğine ilişkin eğilim, felsefi karışıklıkların da ana nedeni olmaktadır. "Gerçek dili ne denli dikkatli incelersek, talebimizle arasındaki çatışma da o denli şiddetli olacaktır."³ Burada sözü edilen talep, ideal şartların sağlandığı sürtünmesiz bir mantık temelinde kurulması gereken ideal bir dil anlayışıdır. Ancak Wittgenstein kendisinin de *Tractatus*'ta kurtulamadığı geleneksel felsefenin bu özcü talebini eleştirmekte ve açıkça ortada olan gerçek, yani bir bakıma kullanılan ve işleyen dile odağını kaydırmaktadır. Bu türden bir karşı

¹ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, §110.

² Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap*, çeviren. Doğan Şahiner, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 3.

³ Wittgenstein, FS, §107.

çıkışla dilde ideal bir anlam aramaktansa, anlamın farklı ve doğal açıklamalarının peşine düşmeyi önerir.

Önce ‘Anlamın açıklaması nedir?’ diye sormanın iki avantajı vardır. Böylece ‘anlam nedir?’ sorusu bir bakıma yeryüzüne indirilmiş olur. Zira, elbette, ‘anlam’ın anlamını anlamak için ‘anlamın açıklaması’nın anlamını da anlamak gerekir. Kabataslak söylendiğinde: ‘Anlamın açıklamasının ne olduğunu soralım, zira bunun açıkladığı şey anlam olacaktır. ‘Anlamın açıklaması’ ifadesinin gramerini incelemek size ‘anlam’ sözcüğünün grameri hakkında bir şey öğretecek ve sizi ‘anlam’ diyebileceğiniz bir nesne bulmak için çevrenize bakınma ayarısından kurtaracaktır.⁴

Bu yaklaşımın anlama ilişkin soruyu, uzamsal ve zamansal bir görüngenü olarak incelenen gerçek gündelik dil bağlamına⁵ indirdiğini söyleyebiliriz. Söz konusu inceleme sözcüklerin kullanımına ilişkindir. Dilin çeşitli alanlarındaki ifade biçimlerindeki yüzeysel benzerliklerden kaynaklanan yanlış anlamaların ortadan kaldırılması amaçlanır. İşte Wittgenstein bu şekilde ortaya konulan farklı ifade biçimlerinin çözümlenmesini⁶, dilin gramerinin açıklığa kavuşturulması olarak konumlandırır. Bu bakımdan düşünür için gramer, sözcüklerin kullanımı anlamına gelir. Dolayısıyla gramer kullandığımız ifade biçimlerinin gündelik bağlamlardaki çoklu anlamlarının farkını oluşturan işleyişin doğru anlaşılmasıyla açığa çıkarılabilir. Böylece, anlam sözcüğünün grameri açık kılınarak, ‘anlam’ denilebilecek ideal bir kavrayışın peşine düşmeye ayarlanmamız şeklinde kendisini gösteren rahatsızlık giderilebilecektir. Wittgenstein dili anlamayı insani bir etkinliğin parçası olarak dilin kullanmayla bağını göstererek açıklamaya çalışır. Bu çerçevede ideal bir dil düşüncesini eleştirir.

Filozoflar bir sözcüğü kullandıklarında -‘bilgi’, ‘varlık’, ‘nesne’, ‘ben’, ‘tümce’, ‘ad’- ve şeyin özünü kavramaya çalıştıklarında kendimize şunu sormalıyız: Bu sözcüğün, anayurdu olan dilde gerçekten böyle kullanıldığı olur mu hiç?

⁴ Wittgenstein, *Mavi Kitap*, 3.

⁵ Wittgenstein, FS, §108.

⁶ Wittgenstein, FS, §90.

Biz sözcükleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımına geri getiriyoruz.⁷

İşte düşünürün geleneksel felsefe yapma biçimi olarak metafizikten ve metafiziğin talep ettiği ideal dilden gündelik dil kullanımına geri dönme hamlesi, doğal bir tavra dönme çağrısı olarak kendisini gösterir. Bir bakıma Wittgenstein felsefedeki yanlış anlamaları ve dilin yanlış kullanılmasından kaynaklanan karışıklıkları, sözcükleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımına getirerek, yani sözcüklerin anlam ve kasıtlarının bağlamlarını betimleyerek sosyal ve kişisel koşulların içinde çözerek eritmekte ve doğal kullanımların içerisinde ortadan kaldırmaktadır. Wittgenstein metafiziksel olmayan kullanımı, §116'nın erken versiyonu olan daktilo yazmalarında *doğru/normal* ifadelerini kullanarak açıklamaya çalışmış; bunları sıradan ya da gündelik dil kullanımlarıyla eş tutmuştur.⁸ Dolayısıyla gündelik dil kullanımını bir bakıma 'normal olan', bu anlamda da doğal olan olarak konumlandırmıştır. Bu doğrultuda sözcüklerin kullanılma biçimlerini, söylenirken takınılan tutumları ve doğal yaşam bağlamlarını açığa çıkaracak olan bir soruşturma, sözcükleri gündelik kullanımına döndürerek felsefe sorunlarına karşı da dinamik bir konum almayı sağlayacaktır.

İdeal Dilden Doğal Kullanıma

Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da dili, ideal alandan çekip yaşamsal pratiklerimizi gerçekleştirdiğimiz somut bir alana taşır. *Tractatus*'taki anlayışın talep ettiği mantığın kristal saflığından⁹ yaşayan ve tüm doğallığıyla gerçek dilin pürüzlü zeminine dönmeyi hedefler. *Tractatus*'ta tümcelerinin anlamı konusunda çok sıkı bir belirginlik¹⁰ olması gerektiğini savunmuş olan düşünür artık bunun doğal dillerle ciddi bir karşıtlık oluşturduğunu fark etmiş ve bu projesinden vazgeçmiştir. Anlamın belirginliği talebi felsefi sorun ve karışıklıkların çözümü için işlevsel olamamaktadır. Dilin somut ve edimsel kullanımını açıklamak ve dilsel fenomenleri betimlemek için gündelik dile dönmek gerekir.

⁷ Wittgenstein, FS, §116.

⁸ Gordon Baker, *Wittgenstein's Method, Neglected Aspects*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, 101.

⁹ Wittgenstein, FS, §107.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çeviren. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, 3.23.

Demek istediğimiz, mantıkta bir muğlaklık olamayacağıdır. Şimdi bir fikre saplanmış durumdayız: İdealin gerçeklikte bulunması ‘gerek’ir. Bunun nasıl olduğunu henüz görmediğimiz ve bu ‘gerek’in özünü anlamadığımız halde. Gerçekliğin içinde bulunması gerektiğine inanıyoruz, çünkü onu orada şimdiden görüyor olduğumuzu sanıyoruz.¹¹

Mantıksal bir ideali gerçekliğe dayatmak, somut ve doğal dilin işleyişini anlamamaya ve dilsel pratiği sakatlamaya neden olmaktadır. İşte bu doğrultuda Wittgenstein tüm soruşturmasının yönünü değiştirme kararı alır. İncelemenin yönü gerçek ihtiyaçların eksenini oluşturacağı şekilde döndürülmelidir¹² ve bu yaklaşım dilin asıl doğal tarihi referans alınarak doğal kullanımı içinde oluşturulacağı anlamına gelir. Wittgenstein’a göre idealin ifade tarzlarımızda oynadığı rolü yanlış anladığımızda sözcüklerin gerçek kullanımlarını göremeyiz.¹³ Söz konusu olan dilin yüzeysel yapısının ve bizim yanlış anlama dürtümüz doğrultusunda dili ideal bir şey olarak varsayma eğilimimizin bizi büyülemesine karşı bir mücadeledir.¹⁴ Dili yanlış anlama, hatta anlayamayışımızın ana kaynağı Wittgenstein’a göre sözcüklerin kullanımının çeşitliliğini ve bağlantılarını bütünsel olarak göremiyor oluşumuzdur. İşte incelemenin yönünün değiştirildiği yeni güzergâh dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde müdahale etmeksizin betimleme yapmak olacaktır.¹⁵

Örneğin doğal dillerde sözcüklerin tanımını kesin olarak yapmak oldukça zordur, çoğu kavramın sınırları da belirsizdir. Birçok durumda uygun olan kesinlik değil, belirsizlik olabilir. “Birine, ‘yaklaşık olarak şurada bir yerde dur!’ dediğimde – bu açıklama mükemmel olarak iş göremez mi yani? Ve diğer her açıklama da başarısız olamaz mı?”¹⁶ Wittgenstein kesinlik derecelerinin de göreliliğini ve farklı pratikler çerçevesinde tek bir kesinlik idealinin olamayacağını ortaya koyar. Sözcüklerin edimsel uygulamaları söz konusu olduğunda kavramlarımız her olasılık için hazır değildir ve bu noktada ideal denilen şey bir illüzyon olarak görünmektedir.¹⁷ Böylece *Tractatus*’ta

¹¹ Wittgenstein, FS, §101.

¹² Wittgenstein, FS, §108.

¹³ Wittgenstein, FS, §100.

¹⁴ Wittgenstein, FS, §109.

¹⁵ Wittgenstein, FS, §122, §124.

¹⁶ Wittgenstein, FS, §88.

¹⁷ Severin Schroeder, *Wittgenstein, The Way Out of the Fly-Bottle*, Cambridge, Polity Press, 2006, 135-136.

savunulmuş olan anlamın belirginliğine ilişkin öğretinin reddi ile dile özünü veren dünyayı temsil etme biçimine ilişkin görüşün reddi¹⁸, ideal dil anlayışının da eleştirisinin kritik bölümlerini oluşturur. Dilimizin mantığını yüceltmeye karşı durmak, aşırı genelleştirmeye de karşı çıkmak anlamına gelir. Bir paradigmatik durumun her durum için model olarak kullanılması şeklinde bir basitleştirme sorunu yaratır. Dolayısıyla incelemenin yönünü değiştirmek, dilin ortak bir özü olduğu düşüncesinden uzaklaşıp dil fenomeninin çeşitliliğine yönelmek anlamına gelir.¹⁹

Edimsel dil tüm doğallığıyla aslında mantıkçıların talep ettiği saflıktan ve kesinlikten yoksundur ve böyle olmasıyla iş görebilmektedir. Wittgenstein erken döneminde bu bulanıklık ve belirsizliği görmezden gelmiş ve gündelik dilin arkasında mantıksal saf bir yapı olduğunu iddia etmiş olsa da bunun aksine *Soruşturmalar*'da dilin söz konusu belirsizliğinin düşünceyi açığa çıkardığını göstermeye çalışmaktadır.²⁰ Kuram oluşturmaya karşı olan Wittgenstein aynı zamanda düşüncenin idealleştirilmesi ve daha soyut olanın daha üstün olduğu görüşlerini de eleştirir. Ayrıca önerdiği etkinlik bilimsel bir inceleme de değildir. Soruşturmanın varsayımsal, yani bir bakıma ideal bir şey içermemesi gerektiğini dile getirerek, 'düşünmenin eter olarak kavranışı'²¹ dediği bir ayartılmadan özenle kaçınmaya çalışır.

Açıklama tümünden atılmalı, yerine betimleme geçmeli. Bu betimleme de ışığını, yani amacını, felsefi sorunlardan alır. Bunlar tabii ki deneysel sorunlar değildir ve dilimizin işleyişinin incelenmesi ile çözülürler: bu da bu işleyişin, onu yanlış anlama dürtümüze karşın, anlaşılmasıyla olur. Bu sorunlar yeni deneyimlerin kazanılmasıyla değil, zaten çoktandır bildiklerimizin bir araya getirilmesi ile çözülür.²²

Sözü edilen 'yanlış anlama dürtüsü' dili idealleştirip metafizik yapmaya ayartılmaktan başka bir şey değildir. Ancak dilin işleyişinin incelenmesi geleneksel felsefi sorunların doğal kaynaklarına götürülerek, spekülative ve yeni bir bilgi ortaya koymaya gerek kalmaksızın zaten bildiklerimizin yeniden düzenlenmesiyle ortadan kaldırılmasını sağlar. Wittgenstein kendi yaptığı

¹⁸ Robert J. Fogelin, *Wittgenstein*, London and New York: Routledge, 1995, 107.

¹⁹ Marie McGinn, *Wittgenstein, Scepticism and Naturalism: Essays on the Later Philosophy*, New York: Anthem Press, 2022, 114.

²⁰ Fogelin, *Wittgenstein*, 136.

²¹ Wittgenstein, FS, §109.

²² Wittgenstein, FS, §109.

etkinliğin, yani kendi anladığı şekliyle felsefenin, dilin eşsiz bir şey olduğu düşüncesinin etkisi altındaki bir büyülenmeye karşı bir mücadele olduğunu söyler. Düşünmenin eter olarak kavranışından kasıt da düşünmenin idealleştirilmesi olmaktadır. Ona göre düşünme de dil gibi somut ve doğal insani pratiklerimizden başka bir şey değildir.

Dilin somutluğundan soyutlanıp ideal bir şekilde kullanılmaya çalışıldığı durumlarda, ki Wittgenstein bunu dilin tatile çıkması olarak betimler²³, geleneksel felsefenin kendini yineleyen sorunları baş gösterir. Sözcüklerin ideal kullanımından, yani metafizik kullanımlarından gündelik kullanımına geri getirilmesi bu durumlarda gerçekleştirilmesi gereken bir etkinlik olarak ortaya konulur. Wittgenstein'in anladığı şekliyle felsefe yapmak bu türden bir soruşturma çerçevesinde betimleme yapmaktır. Peki geleneksel felsefenin veya metafiziğin dil kullanımları gündelik, yani sıradan kullanımlardan kendini ayırdığında ortaya çıkan temel sorun nedir? Wittgenstein'a göre geleneksel filozof gündelik dilden ayrıldığında ve sözcüklere kendine göre felsefi anlamlar verdiğinde, bu gündelikliğin yerine farklı bir pratiği koymamaktadır. Dahası pratik olandan uzaklaşmakta ve herhangi bir sorunu çözmemektedir.²⁴ Pratik olandan uzaklaşma, ideal olana ulaşma takıntısı ve fikriyle ilişkilidir. "Düşüncelerimizde ideal sarsılmaz bir yer tutmuştur. Onun dışına çıkamazsın. Hep geri dönmek zorundasın. Dışarıyı yoktur: Dışarıda nefes alamazsın. Nereden gelir bu? Bu fikir adeta burnumuzun üzerinde bir gözlük gibidir ve baktığımız her şeyi bunlarla görürüz. Çıkarmak aklımıza gelmez."²⁵ Her şeyi kendisiyle görme alışkanlığı edindiğimiz bu ideal gözlükler doğal ve gündelik olanı unutmamıza neden olmaktadır. Dolayısıyla dilin metafiziksel ve ideal kullanımına dönük çaba, yani zaten pratikte işleyen dili bir modele dönüştürüp kusursuz bir şekilde işletme idealiyle anlamı kesinleştirme hedefi, gündelik kullanımı içinde insani bir fenomen olan dilin zengin çeşitliliğini anlamayı engellemektedir. Pratikte dil işlediğinde ortaya çıkmayan felsefi karışıklıklar, daha doğrusu sözde sorunlar, geleneksel felsefenin metafizik kullanımlarında kendisini sürekli yineleyen sorunlar olarak dayatır. Wittgenstein bu durumda gündelik dilden örnekler yoluyla sorunların çözülebileceği bir yöntem önererek, felsefede çeşitli yöntemlerin olabileceği düşünür. Bir felsefi kuram ortaya koymaktan kaçınan düşünürün, yöntemini dilin basitleştirilme ve idealleştirilme

²³ Wittgenstein, FS, §38.

²⁴ Fogelin, *Wittgenstein*, 141.

²⁵ Wittgenstein, FS, §103.

eğilimine karşı bir tür tedavi²⁶ olarak gördüğü söylenebilir. Kendisini idealin sınırlarına içinde hapsedip sürekli kendi koyduğu bu sınırlara çarpan geleneksel filozofun gündelik dile dönebilmesi için bir tavır değişikliği önerir. Tedavi etmek istediği ve ağzı açık olduğu halde hapsediği şişeden çıkış yolunu göstermek istediği sinek, geleneksel metafizikçiden başkası değildir.²⁷

Bu çerçevede Wittgenstein'in geç dönem felsefesini belirleyen şey, onun felsefenin doğasına ilişkin söylediği bir şey değil, onun kendi anladığı biçimiyle felsefe yapma tarzıdır. Metafizik ve gündelik karşıtlığını gündeme getiren düşünür, metafizik kullanımları soruşturması boyunca örneklendirerek gündelik kullanımlara ilişkin bir betimleme sunmaya çalışmaktadır. Söz konusu metafizik kullanımlar, ideal dil anlayışı eğilimi doğrultusunda, kendisini nasıl göstermektedir? Baker bunları *Felsefi Soruşturmalar*'da inceleyerek şu şekilde listeler. 1. Zorunluluk ve olanaksızlığa ilişkin modal ifadeler: Şeylerin doğasına ya da özüne ilişkin tümcelerle kendisini ortaya koyan ve kendini bir bilim olarak sunan metafiziğin zorunlu doğruluklar iddiasını taşıyan modal ifadeler. 2. Sözcüklerin antitezleri olmaksızın kullanımı: Bunlar totolojik ifadelerden başka bir şey değildir ve herhangi bir ayırım oluşturmadıkları gibi bir şey söylemedikleri halde söylüyormuş izlenimi oluştururlar. 3. Bilimsel açıklamalar ya da kuramlar formunda ortaya konan bilimsel olmayan ifadeler: Bunlar olgusal ve kavramsal soruşturmalar arasındaki farkın karıştırılmasına yol açar. 4. Sözcüklerin kullanımıyla ilgili ifadelerin şeylerin doğasıyla ilişkili açıklamalar veriliyormuş izlenimiyle sunulması: Her sözcük kullanımının herhangi bir uzlaşımından bağımsız bir şekilde, şeylere ilişkin bilgi verdiği yanılsaması oluşturur.²⁸ Dolayısıyla metafizik kullanımla gündelik kullanım birbirlerini dışarda bırakmakta ve sözcük kullanımıyla şeylerin özünü kavrama çabası²⁹ arasında zorunlu bir bağlantı bulunmamaktadır. Wittgenstein'a göre dilin değişmeyen bir özü olmadığı gibi şeylerin de özü yoktur ve sözcükler şeylerde ortak olduğu varsayılan sözde bir özün yerine geçmezler. Düşünür zaten bu yüzden, şeylerin sabit özlere gönderme yapmak olanaklı olmadığından, anlamın sabit ve belirgin olduğu iddiasını da reddeder. Dolayısıyla kurgusal olarak varsayılan ideal özlere bağlanmaya çalışılan dilsel ifadeler felsefi karışıklıklar doğurmakta ve ideal bir dil anlayışıyla kesinliğe ulaşma eğilimi gündelik dilden uzaklaşmaya neden olmaktadır. Ancak sözcükler doğal ve

²⁶ Wittgenstein, FS, §133.

²⁷ Wittgenstein, FS, §309.

²⁸ Gordon Baker, *Wittgenstein's Method, Neglected Aspects*, 97-99.

²⁹ Wittgenstein, FS, §116.

gündelik kullanımlarına geri getirildiğinde, dil de doğru bir şekilde işlemeye geri döndürülmüş olmaktadır. Böylece metafiziksel kullanımların dayattığı sözde ideal dilden doğal kullanıma dönmek, yanlış anlamaların ortadan kaldırılmasını sağlayacaktır.

Yaşam Biçimi ve Doğal Tarih

Wittgenstein dilin idealleştirilmesinden kurtulmak için dilsel kullanımların gündelikliği içinde anlaşılabilirliği adına dilin içinde işletildiği yaşamsal alana vurgu yapar. Dil insani bir etkinlik olarak konuşulmakta ve canlı bir insanın edimleri yoluyla anlamlılık kazanmaktadır. Bütün ifadelerimiz yaşayan insanların karmaşık yaşam bağlamları içinde anlamlandırılır. Bu açıdan Wittgenstein'ın dilsel pratiği yaşam biçimiyle ve yaşam biçimini de 'yaşayan (canlı) bir insanın'³⁰ edimleriyle ilişkilendirdiği söylenebilir. Yaşayan bir insanın edimselliği, dilsel ifadelerin zengin çeşitliliğini olanaklı kıldığı gibi, bu canlılık biçimi dilsel etkinliklerin de yaşam biçimiyle ilişkisinin kurulmasını sağlar. Her ne kadar 'yaşam biçimi' terimi *Soruşturmalar*'da yalnızca beş kez karşımıza çıksa da dil ve felsefe anlayışı için kritik önemdedir ve dilsel etkinliklerdeki uzlaşmayı olanaklı kılan insani etkinlikler bütünü ifade eder.³¹

Peki ama kaç tür tümce vardır? Diyelim ki iddia, soru ve emir mi? Böyle sayısız tür vardır. 'İmler', 'sözcükler' ve 'tümceler' dediğimiz şeylerin hepsinin sayısız çeşitte kullanım türleri vardır. Ve bu çeşitlilik sabit, baştan bir kereliğine verilmiş bir şey değildir; tersine yeni dil tipleri, yeni dil-oyunları diyebileceğimiz şeyler ortaya çıkarken diğerleri eskir ve unutulur.³²

Dilin çeşitli kullanımları önceden belirlenmiş değildir ya da sabit idealler doğrultusunda düzenlenemezler. Dinamik bir yapı sergilerler ve farklı bağlamlarda sürekli değişirler. Bu doğrultuda Wittgenstein kendisini gündelik dili betimlemekle sınırlandırır. "Dilin konuşulmasının bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu"³³ öne çıkarmak için ise 'dil-oyunları'nı

³⁰ Wittgenstein, *FS*, §281.

³¹ Antonio Marques, "Anthropological Representations and Forms of Life in Wittgenstein", içinde. *Philosophical Anthropology: Wittgenstein's Perspective*, Edited by Jesus Padilla Galvez, 61-72, Ontos Verlag, 2010, 62.

³² Wittgenstein, *FS*, §23.

³³ Wittgenstein, *FS*, §23.

örneklendirir. Dil-oyunları, dil ile dilin iç içe örülü olduğu pratikler bütünü³⁴ olduğundan, dilin betimlenmesi aslında gündelik insani etkinliklerin betimlenmesini de içerir. Bu açıdan dil-oyunları için verilen örnekler dilin her zaman için bağlantılı olduğu eylem örnekleridir. Yani yaşam biçiminin ve sosyal pratiğin belirli biçimlerinin açığa çıkarılması dil kullanımının da gerçek işleyişini gösterecektir. "Satranç tahtasının satranç için gerekli olması gibi, 'yaşayan (canlı) bir insan', dilin kullanımı ve anlaşılabilmesi için gereklidir."³⁵ Bu bakımdan dilimiz, yaşayan insanın ilgileri ve amaçları içerisine gömülü olan bir etkinlikler bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Dili, insanın edimlerinden ve kendisini çevreleyen koşullardan yalıtarak anlamak olanaklı değildir. Dolayısıyla yaşayan insan topluluklarından yalıtılmış ideal bir dilin ve ideal kavramların elde edilebileceğini düşünmeye ayartılmaya karşı bir mücadele vermek gerekir.³⁶ İnsani yaşam akışı dilsel pratikle ilişkisinde tek bir kesin anlam veya ideal bir düzenlilik sağlayacak sözcük kullanımlarını destekleyemez. Ancak yaşam biçiminden yalıtılmış sözcüklerin kesin ve belirgin bir anlamı olabileceği söylenebilir, ki bu da olanaksızdır.³⁷ Bu durum ideal dil anlayışının, dilin yanlış anlaşılmasına nasıl zemin hazırladığını göstermektedir.

Bu açıdan dildeki sözcükler belirli somut koşullar altında kullanılır ve bu doğrultuda anlamlandırılır ve bu anlamlar sabitlenmez. Bağlam bağımlı belirli bir kurumsal alışkanlık ya da gelenek doğrultusunda yetiştirildiğimiz için dildeki ifadeleri başarılı bir şekilde yorumlarız.³⁸ Yani toplulukçu bir yaklaşım doğrultusunda sosyal bir bağlam dilin içinde anlamlandırılabilirdiği bir ortamı oluşturmaktadır. Dolayısıyla söz konusu dilsel etkinlikler toplulukçu bir perspektiften değerlendirilmeli ve idealize edilmemelidir. Dil-oyunlarının dilin çok çeşitli ve farklı amaçlarla kullanımında temel olması bu bakımdan önemlidir. Dilin konuşulması kurumsallık gösteren bir eylem olduğundan, kuramsal idealizasyonlardan ve bilimsel açıklamalardan önce yaşam biçiminin parçası olarak belirlenen dilsel edimlere bakmak gerekir. Söz konusu edimler yaşayan bir insanın toplumsallığı içinde gerçekleştirdiği edimler olarak konumlanır. Aslında bir ölü gibi görülebilecek olan dile yaşam veren canlı bir insanın doğal yaşamsal etkinlikleridir. Bu yaşamsallık temelinde, dili kullanma dışında dilin daha temel

³⁴ Wittgenstein, FS, §7.

³⁵ Norman Malcolm, *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein*, Routledge, 1971, 30.

³⁶ Malcolm, *Problems of Mind*, 59.

³⁷ A. Marques, "Anthropological Representations and Forms of Life in Wittgenstein", 71.

³⁸ Robert J. Fogelin, *Taking Wittgenstein at his Words: A Textual Study*, Princeton University Press, 2009, 26.

bir anlaşılma koşulu yoktur. Wittgenstein göre de felsefi karışıklıkları fark edip bunları sorun olmaktan çıkarmanın yolu da buradan geçmektedir. Yani dilin kullanımı, yaşam biçimleri bağlamında anlaşıldığı takdirde sözde felsefi sorunların önüne geçilebilir.

Bizim hatamız, bir ilk fenomen olarak ne olduğuna bakmamız gereken yerde bir açıklama aramaktır. Yani şöyle dememiz gereken yerde: Bu dil-oyunu oynanıyor.

Sorun, bir dil oyununu deneyimlerimiz aracılığıyla açıklama sorunu değil, bir dil-oyununa dikkat etme sorunudur.

İlk şey olarak bu dil-oyununu izleyin.³⁹

Dil-oyunlarının doğal olarak içerisinde gerçekleştirildiği yaşam biçimleri gözetilmediği takdirde kritik yanlış anlamalar kendisini gösterir. İnsani yaşamsal pratikten kopartılarak açıklanmaya çalışılan söz konusu dilsel pratikler bu şekilde yalıtıldığında dilin yanlış anlaşılmasına yol açan felsefi karışıklıkların birtakım nedenleri *Soruşturmalar*'da şöyle listelenebilir: "yanlış yönlendirici resimler önermek, derin farkları gizleyen yüzeysel benzerlikler, uygun olmayan analogiler önermek, söylenemeyeni söylemeye çalışmaya yönlendirme, kendi kurallarımızın ayağına dolanması, sözcüklerin farklı kullanımları arasındaki uzlaşmazlıklar, sürekli yanlışlamalar oluşturulması, sözcüklerin kullanımlarına ilişkin yanlış yaklaşımların verilmesi."⁴⁰ Dilin yanlış anlaşılmasına dönük tüm bu ayartılmalar dilin gündelikliğine ilişkin açık bir görüş oluşturarak kurtulabiliriz. Böylesi bir açık görüşü oluşturabilmek için insani bir iletişim sisteminin dışında bir dilin söz konusu edilemeyeceğini görmek gerekmektedir ve bu iletişim sistemi bir yaşam biçimi olarak görülmelidir.⁴¹ Söz konusu iletişim sisteminin gündelik akış içinde işleyebilmesi, 'ortak insani eylem şekli'⁴² aracılığıyla yaşam biçimlerinde içerilen öğeler olarak komplike sözcük ve eylem birlikteliklerinin paylaşılması ile olanaklıdır. "Bir aslan konuşabilseydi onu anlayamazdık."⁴³ Wittgenstein'a göre davranış paternlerini ve yaşam alanlarını paylaşabildiğimiz ortak bir biçim olmadıkça aslanları değil insanları da konuşsalar bile anlayamayız.

³⁹ Wittgenstein, FS, §654, §655, §656.

⁴⁰ H.L. Finch, *Wittgenstein*, Massachusetts, Element Books, 1995, 42-43.

⁴¹ A. Marques, "Anthropological Representations and Forms of Life in Wittgenstein", 66.

⁴² Wittgenstein, FS, §206.

⁴³ Wittgenstein, FS, II, xi, s. 243.

Bu çerçevede dilsel kullanımın insani yaşam biçimiyle olan koşutluğu⁴⁴, dilin insanlar için ortak olan doğal davranış ve tepkilerde temellendiği anlamına gelir. Doğal tarihimizin olguları olarak insani tepkilerimizde ve bunların sosyal bağlam içerisindeki eğitim ve alıştırmalar yoluyla şekillenmesi olarak davranışlarımızda oluşan uzlaşmanın⁴⁵ betimlenmesi ve dilin içine gömülü olduğu bu zeminin anlaşılması gerekir.

İnsan davranışı nasıl betimlenebilir? Elbette ancak çeşitli insanların eylemlerinin birbirine karışmış halde bir taslağı çıkarılarak. Yargılarımızı, kavramlarımızı ve tepkilerimizi belirleyen şey, tek bir kişinin şimdi yaptığı şey değildir, bireysel bir eylem değildir, insan eylemlerinin bütün arbedesidir, bütün eylemleri üzerinde gördüğümüz zemindir.⁴⁶

Bu karmaşık yaşam biçimi örüntüsü, dili kullanma ustalığına ve sayısız dil oyununa girebilme yeteneğine olanak sağlar. İşte "çeşitlilikleri ve farklılıkları içinde insan etkinliklerinin bütün bir ağının betimlenmesi yaşam biçimini verir."⁴⁷ Bu bağlamda Garver dilsel pratiğin 'yaşam biçimi'ni varsaydığını dile getirir. Dilin öğrenilmesi, öğretilmesi ve bu doğrultuda gerekli yetilerin kazanılması ortak bir yaşam biçimi temelinde olur. İşte bunlar 'doğal tarih'in olgularıdır. Ancak Wittgenstein doğal tarihi, kuramsal ve açıklayıcı olan doğa biliminden ayırır. Doğa bilimi sorular sorup, kanıtlar talep ederken, doğal tarih tamamen betimleyicidir.⁴⁸

Kimi zaman hayvanların zihinsel yetileri olmadığından ötürü konuşmadıkları söylenir. Bu da 'düşünmezler, o yüzden de konuşmazlar' demektir. Ama: konuşmazlar işte. Ya da daha doğrusu: dili -en ilkel biçimlerini bir yana bırakacak olursak- kullanmazlar. Emir vermek, sormak, anlatmak, çene çalmak tıpkı yürümek, yemek içmek, oyun oynamak gibi bizim doğal tarihimize dahildir.⁴⁹

⁴⁴ Wittgenstein, FS, §19.

⁴⁵ Fogelin, *Taking Wittgenstein at his Words*, 28.

⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, çeviren. Doğan Şahiner, İstanbul, Nisan Yayınları, 2004, §567.

⁴⁷ Newton Garver, "Naturalism and Transcendentalism: The Case of 'Form of Life.'" içinde. Wittgenstein and Contemporary Philosophy, Editör Souren Tegrarian, 41-69. Bristol, England: Thoemmes Press, 1994, 58.

⁴⁸ Garver, "Naturalism and Transcendentalism: The Case of 'Form of Life.'" 50.

⁴⁹ Wittgenstein, FS, §25.

Bu durumda 'yaşam biçimi', 'doğal tarih'in olgusu olarak kabul edilmesi gereken bir şey, 'verilmiş olan' olarak ortaya konulur.⁵⁰ Dil kullanımı da doğal tarihimizin bir parçası olduğundan, açıklanabilecek ya da sorgulanabilecek bir etkinlik olarak görülemez. Yani dili nasıl kullandığımız yaşam biçimini belirlemez; aksine dili yaşam biçimi temelinde kullanırız. Bizim yaşam biçimimiz, doğal dünyada biricik olan dili kullanma konusundaki ustalığımız yoluyla hayvanların yaşam biçimlerinden ayrılır. Karmaşıklığı da göz önüne alındığında diğer canlılardan kendisini ayıran tek bir insansal yaşam biçimi vardır.⁵¹ İnsanın doğal bedensel ve mental yetilerine ait olguları onun yaşam biçimsel etkinlikleri olarak betimlemek, şeylere ideal ve kuramsal bir yerden bakışımızın yol açtığı karışıklıkları açık hale getirecektir.

"İnsanı bu noktada bir hayvan olarak ele almak istiyorum, akıl yürütme değil içgüdü gösteren ilkel bir varlık olarak. İlkel bir durumda olan bir yaratık olarak. ... Dil herhangi bir tür akıl yürütme sonucu doğmamıştır."⁵²

Dolayısıyla dilsel fenomenlerin doğal tarihimizin bir parçası olması demek, dilin doğal bir olgu olarak kullanımına bakarak, onun gündelikliği içinde konuşulmasına dikkat çekmek ve dilin yaşam biçiminin kuşatıcılığında anlaşılabilir olduğunu söylemek demektir.

Doğal Tarihi İçinde Dil

Wittgenstein dilsel pratiği, dil-oyunu, yaşam biçimi ve doğal tarih halkaları içerisine yerleştirerek dili somut bir zemin üzerinde anlamaya çalışmıştır. Yaşam biçiminin ya da insani etkinliklerin bir türü olarak dil-oyunları ile dilsel etkinlikleri bağlamı içinde anlamlandırabilmek için yaşam biçimlerini Finch karşılıklı olarak şu şekilde örneklendirmektedir: Alma-satma pratikleri şeklinde kendini gösteren genel bir yaşam biçimi türü içine girebilecek dil-oyunlarından birisi reklamcılık olacaktır. Terapi şeklindeki genel bir yaşam biçimi türü içinde, psikanaliz dil-oyunlarından birisi olarak görülebilir. Kehanet etkinlikleri genel yaşam biçiminde fal bakmak dil-oyunlarından birisidir. Kumar yaşam biçimindeki dil-oyunlarından birisi bahis oynamak olabilir. Büyüsel

⁵⁰ Wittgenstein, FS, II, xi, s. 245.

⁵¹ Garver, "Naturalism and Transcendentality: The Case of 'Form of Life.'", 55.

⁵² Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne*, çeviren. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, §475.

ritüellere bağlanan yaşam biçimindeki dil-oyunlarından birisi şeytan çıkarmak olabilir.⁵³ Finch'in bu örnekleri, etkinliklere eşlik eden dili doğru anlayabilmeyi sağlayan dil-oyunlarını vererek bunların da anlaşılabilmesini sağlayan yaşam biçimlerini göstermektedir. Bir bütün olarak dilsel etkinliklerin içinde gömülü olduğu insan yaşamı da Wittgenstein tarafından tek bir insani yaşam biçimine bağlanmakta ve yine insanın doğal tarihsel olgusallığına geri götürülerek betimlenmektedir.

Dil kullanımı ve dilin bağlı olduğu yaşam biçimi doğal tarihin olguları olarak betimlenmelidir ve bunlar Garver'a göre empirik değil aşkınsal bir yapı gösterir. Bu bağlamda Wittgenstein'in yaşam biçimi anlayışı Kant'ın aşkınsal felsefesiyle koşutluk göstermektedir. Garver doğal tarihin olgularının aşkınsal olduğunu ve Wittgenstein felsefesinin de bir tür aşkınsal doğalcılık olarak görülebileceğini düşünür. Bu bakımdan uzay, zaman ve nedensellik Kant'ta aşkınsal bilginin nesnelere olarak işlev görüyor ve genelde anlama yetisinin koşulu olarak sunuluyorsa, Wittgenstein'da da yaşam biçimi dili kullanmanın ve anlamının koşulu olarak görülebilir.⁵⁴ Dolayısıyla kültürel ve antropolojik bir anlamda yaşam biçimi, insan etkinliklerinin bütününe gönderme yapmakla birlikte, insanların belirli bir kültür içinde neleri anlayabileceğinin ufku olarak iletişim biçimlerine karşılık gelmektedir.⁵⁵

Bu bağlamda Wittgenstein matematiksel bir kanıtlamanın okunarak takip edilmesi ve bu kanıtlamadan zorunlulukla çıktığı düşünülen sonuca ikna olunması konusunda örnek verirken bile bu yorumu destekleyecek bir anlayış sunar: "Bu özgün bir prosedürdür. Kanıtı incelerim ve sonra sonucunu kabul ederim. Şunu kastediyorum: Bu basit bir şekilde yaptığımız şeydir. Bu kendi aramızdaki kullanım ve alışkanlıktır veya doğal tarihimizin bir olgusudur."⁵⁶ Matematik dili de yaşam biçiminde temellenmektedir. "İnsanların neyi bir doğrulama olarak kabul ettikleri, nasıl düşündükleri ve yaşadıklarıyla gösterilir."⁵⁷ Bu noktada ise yaşam biçimi doğrulamayı gerektirmeyecek şekilde temelde durmaktadır. Bu anlamda "yaşam biçimi, haklı gösterilmemiş ve haklı gösterilemez olan bir insan etkinlikleri örüntüsüdür. Paylaşılmış doğal ve dilsel

⁵³ Finch, *Wittgenstein*, 51.

⁵⁴ Garver, "Naturalism and Transcendentality: The Case of 'Form of Life.'", 47-49.

⁵⁵ Gunter Gebauer, *Wittgenstein's Anthropological Philosophy*, translated by Deborah Anne Bowen, Palgrave Macmillan, 2017, 232.

⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, translated by G.E.M. Anscombe, Cambridge: The M.I.T Press, 1967, I, 63.

⁵⁷ Wittgenstein, FS, §325.

tepkilerden, tanımlarda ve yargılardaki geniş ölçekli uzlaşımından ve bunlara karşılık gelen davranışlardan oluşur.”⁵⁸ Yaşam biçimi insani olan doğal bir etkinlikler ağıdır ve kendi dışında başka bir temele ihtiyaç duymaz.

Sunduklarımız, insanın doğal tarihine ilişkin değinilerdir; ama katkılarımız, garip olaylardan değil, kimsenin kendilerinden şüphe etmemiş olduğu ve salt sürekli gözlerimizin önünde olmaları nedeniyle kendilerine değinilmeyen şeylerin saptanmasından oluşuyor.⁵⁹

Wittgenstein aslında hazır ve verili kabul edildiği için dikkat çekmeyen doğal olguları hatırlatarak dilsel karışıklıkları açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Bu şekilde dili doğal tarihi içine oturtmak düşünürün ana kaygısı olarak görülebilir. Yaşam biçimiyle dil arasında kurulan bu organik ilişki, dili öğrenmeyi ve kullanmayı doğal bir beceri edinme pratiği olarak konumlandırmaktadır. Uygun dil kullanımı da kullanıcıların her farklı durumda dolaysız tepkisi yoluyla sağlanır ve dilsel pratik en genel anlamıyla yaşayan bir canlı olarak insanın doğal tepkileri olarak görülebilir.⁶⁰ Dolayısıyla dil kullanımı ve dilin anlaşılması “doğal tarihimizin bir parçası”⁶¹ olduğundan dil-oyunları da doğal ve içgüdüsel türden davranışlardan oluşur ve “ilkel davranışın bir uzantısı”⁶² olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan “akıl yürütme içgüdüden sonra gelmektedir.”⁶³ Söz konusu doğallık, dilin ideal olduğunu değil, aksine somut ve olgusal bir fenomen olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede gündelik dil, insanın doğal tarihi içinde akan ve işleyen etkinliklerine işaret etmektedir. Sözcüklerin anlamını açık hale getirmek için gündelik dildeki gerçek kullanımlarının izini sürmekten başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla gündelikliğin izini süren bir soruşturma, sözcüklerin nasıl kullanıldığını dikte eden soyut ve ideal anlamları bulmaya çalışmayacaktır.⁶⁴

⁵⁸ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, 161.

⁵⁹ Wittgenstein, FS, §415.

⁶⁰ J.F.M. Hunter, “Forms of Life’ in Wittgenstein’s Philosophical Investigations”, içinde Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments, Vol. 2 (From Philosophical Investigations to On Certainty: Wittgenstein’s Later Philosophy), Edited by Stuart Shanker, 106-124, London: Routledge, 1986, 109-114.

⁶¹ Wittgenstein, FS, §25.

⁶² Wittgenstein, *Zettel*, §545.

⁶³ P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Vol 3, Wittgenstein: Meaning and Mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, 285.

⁶⁴ Yael Mishani-Uval, “Bring Words back from their Metaphysical to their Everyday Use’ – Meaning in Life through Ordinary Language Use”, içinde *Psychoanalytic Investigations in Philosophy*, Edited by Dorit Lemberger, 113-133, London and New York, Routledge, 2023, 124.

Dilin yanlış anlaşılmasının önüne geçebilmek adına yaşam biçiminin parçası olan dil-oyunlarını örneklendiren Wittgenstein'in⁶⁵ ortaya koymaya çalıştığı gündelikliği daha iyi anlayabilmek için bu dil-oyunlarının daha komplike insani etkinliklerin ve kurumların oluşturucuları olduğu gösterilebilir. Wittgenstein'in *Soruşturmalar*'da sıraladığı bazı dil-oyunlarının sosyal kurum ve disiplinlerle ilişkisini Finch şöyle listeler: Örneğin 'emretmek ve bir emir uyarınca eylemde bulunmak' şeklindeki dil-oyunu örneği, hukuk kurumunu ve hukuksal dil kullanımlarını çekirdeğini oluşturuyor olarak düşünülebilir. 'Bir nesnenin görünüşünü ya da boyutlarını betimlemek' şeklindeki dil-oyunu, fizik disiplininin çekirdeğini oluşturuyor gibidir. 'Betime dayanarak bir nesne üretmek' şeklindeki dil-oyunu mimarlık alanının, 'bir olayı bildirmek' tarih, 'bir olay hakkında tahminler yürütmek' nedensellik düşüncesinin, 'bir hipotez ortaya atmak ve bunu sınamak' ile 'bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle sergilemek' bilimsel kuramlara ilişkin etkinliklerin, 'bir öykü uydurmak, bunu okumak' edebiyat alanlarının çekirdeğini oluşturuyor olarak düşünülebilir.⁶⁶ Böylece dilsel etkinlikler ve ilişkili tüm insani etkinlik ve üretimler somut bağlamları içinde insanın doğal tarihi zeminine konumlandırılmış olur.

Sonuç

Wittgenstein ideal bir dil oluşturmak ya da ideal bir dili incelemek yerine, gündelik dil anlayışı doğrultusunda dilin doğal bir fenomen olduğunu ve bu fenomenin çeşitli görünümünün betimlenmesi gerektiğini ortaya koyar. Dilsel ifadelerin kendilerine özgü dil-oyunları içerisinde anlaşılması ve her dil-oyununun yine kendine ait bir yaşam pratiği içinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bu bakımdan gündelik pratiğimizde dili doğallığı içinde kullanabiliyor oluşumuzu görebilmek, felsefi karışıklıklara meydan vermemek açısından önemlidir. İdeal ve sabit bir anlam aramak yerine, bağlamı içerisinde değişen anlamlara duyarlı olunmalı ve sözcüklerin metafizik kullanımlarına karşı tetikte olunmalıdır. İşte bu açıdan Wittgenstein'in ana hedefi ideal bir dil anlayışının ve genelleştirme eğilimlerimizin yol açtığı felsefi karışıklıkların ve bu sözde sorunların da ana nedeni olan dile ilişkin yanlış anlamaların önüne geçmektir. Bunu başarabilmek için de dile ilişkin felsefi bir kuram ortaya koymaktan özellikle kaçınan düşünür, dilsel ifadelerin yanlış anlaşılmasını en aza

⁶⁵ Wittgenstein, FS, §23.

⁶⁶ Finch, *Wittgenstein*, 49.

indirebilmek için gündelik kullanımlara dönmeyi sağlayacak bir tutum değişikliğinin peşindedir.

Mantığın dayattığı idealin gerçeklikte bulunmadığını ve özellikle dilin işleyişinin ideal bir yapı üzerinde kurulmadığını ortaya koyan düşünür, dildeki sözcüklerin sabit bir anlamının olmadığını ve dilsel ifadeler için talep edilen kesinliğin pratikte olanaklı olmadığını gösterir. Aksine kuramsal olarak böylesi kesinliklerin olduğunu varsayma ve bu doğrultuda dili anlama çaba ve eğiliminin geleneksel felsefe sorunlarının da kaynağı olduğunu iddia eder. Ancak doğal ve gündelik kullanımlarına geri getirilen sözcükler yoluyla aslında dil de doğru bir şekilde işlemeye yeniden başlamış olacaktır. Bu açıdan dili içinde bulunduğu ve konuşulduğu insani yaşam biçiminden ve en temelde parçası olduğu doğal tarihten yalıtılmak, onu uygun bir perspektiften anlamayı olanaksız hale getirir. Wittgenstein dil-oyunu, yaşam biçimi ve doğal tarih olarak ifade ettiği somut ve insani denilebilecek pratik halkalar aracılığıyla dilin idealize edilmesini eleştirmekte ve yaşayan dili verili olarak kabul ederek betimlemenin önünü açmaktadır. Bu halkalardan en önemlisi insanın doğal tarihi olarak sunduğu yaklaşımdır. En komplike dilsel etkinlikleri bile doğal tarihle ilişkilendirmek yoluyla olası yanlış yönlendirme ve idealizasyonların önüne geçen düşünür, dil fenomeninin zengin çeşitliliğini anlamının da önünü açmaktadır. Bu yolda Wittgenstein doğalcı bir şekilde felsefe yapmayı da örneklendirmiş olur.

KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Baker, Gordon. *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
- Fogelin, Robert J. *Wittgenstein*, London and New York: Routledge, 1995.
- Fogelin, Robert J. *Taking Wittgenstein at his Words: A Textual Study*, Princeton University Press, 2009.
- Garver, Newton. "Naturalism and Transcendentality: The Case of 'Form of Life.'" *İçinde Wittgenstein and Contemporary Philosophy*, Editör Souren Teghrarian, 41-69. Bristol, England: Thoemmes Press, 1994.
- Gebauer, Gunter. *Wittgenstein's Anthropological Philosophy*, Translated by Deborah Anne Bowen, Palgrave Macmillan, 2017.
- Finch, H. L. *Wittgenstein*, Massachusetts: Element Books, 1995.
- Hacker, P.M.S., *An Analytical Commentary on The Philosophical Investigations, Vol 3, Wittgenstein: Meaning and Mind*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Hunter, J.F.M. "'Forms of Life' in Wittgenstein's Philosophical Investigations", *İçinde Ludwig Wittgenstein: Critical Assesments, Vol. 2 (From Philosophical Investigations to On Certainty: Wittgenstein's Later Philosophy)*, Edited by Stuart Shanker, 106-124, London: Routledge, 1986.
- Malcolm, Norman. *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein*, London: Routledge, 1971.
- Marques, Antonio. "Anthropological Representations and Forms of Life in Wittgenstein", *İçinde Philosophical Anthropology: Wittgenstein's Perspective*, Edited by Jesus Padilla Galvez, 61-72, Ontos Verlag, 2010.
- McGinn, Marie. *Wittgenstein, Scepticism and Naturalism: Essays on the Later Philosophy*, New York: Anthem Press, 2022.
- Mishani-Uval, Yael. "'Bring Words back from their Metaphysical to their Everyday Use' – Meaning in Life through Ordinary Language Use", *İçinde Psychoanalytic Investigations in Philosophy*, Edited by Dorit Lemberger, 113-133, London and New York, Routledge, 2023.

- Schroeder, Severin. *Wittgenstein, The Way Out of the Fly-Bottle*, Cambridge: Polity Press, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Translated by G.E.M. Anscombe, Cambridge: The M.I.T. Press, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çeviren Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, Çeviren Doğan Şahiner, İstanbul: Nisan Yayınları, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*, Çeviren Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Wittgenstein, Ludwig. *Kesinlik Üstüne*, Çeviren Doğan Şahiner, İstanbul: Metis, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Mavi Kitap*, Çeviren Doğan Şahiner, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

WITTGENSTEIN'DA İDEAL DİL ELEŞTİRİSİ VE DOĞAL TARİH
THE CRITICISM OF IDEAL LANGUAGE AND NATURAL HISTORY IN WITTGENSTEIN
Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

POLİTİK OLANIN DOĞASINI CİDDİYE ALMAK: LEO STRAUSS VE MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Efe BAŞTÜRK*

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, Leo Strauss'un politik olanın doğasına ilişkin düşüncelerini incelemektir. Strauss, politik olanın doğasını, filozof ve filozof olmayan arasındaki bir ayırmadan hareketle kavrar. Politik olanın bu şekilde kavranışı, politik olanın aynı zamanda felsefe ve moralite ile ilişkisini de yansıtır. Strauss, politik olanın eşitsizlikçi doğasını, politik felsefenin en temel sorusu olan 'en iyi rejim' sorusu için en uygun olanak olarak görür. Modern politik felsefeyi bu eşitsizlikçi zeminden hareketle inceleyen Strauss'a göre Machiavelli ve Hobbes'un düşünceleri politik olanın doğasını doğru anlamaktan uzaktır. Onlar, politik olanın doğasına karşı bireysel insan doğasını ve onun eşitlikçi temelini önceler. Bu eşitlikçilik ise, Strauss'a göre politik olanı güce, iktidar arzusuna ve bitimsiz çatışmaya indirgeme tehlikesi taşımaktadır.

Anahtar Sözcükler: Leo Strauss, politika felsefesi, eşitlikçilik, politik olan, doğa

TAKING THE NATURE OF THE POLITICAL SERIOUSLY: LEO STRAUSS AND HIS CRITICISM OF THE MODERNITY

ABSTRACT

The aim of this study is to examine Leo Strauss's thoughts on the nature of the political. Strauss conceives the nature of the political through a distinction between philosopher and non-philosopher. This understanding of the political also reflects its relationship with philosophy and morality. Strauss sees the inegalitarian nature of the political as the most appropriate possibility for the 'best regime' that is the fundamental question of political philosophy. According to Strauss, who examines modern political philosophy from this inegalitarian basis, the thoughts of Machiavelli and Hobbes are far from correctly understanding the nature of the political. They prioritize an individual human nature and its egalitarian basis over the nature of the political. For Strauss, this kind of egalitarianism carries the danger of reducing the political to power, desire for power and endless conflict.

Keywords: Leo Strauss, political philosophy, egalitarianism, the political, nature

* Doç. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
E-posta: efebasturk83@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7117-0734

Giriş

Yirminci yüzyılın önemli politika düşünürlerinden biri olan Leo Strauss, klasik düşünencinin çağdaş temsilcilerinden biridir aynı zamanda. Eserleri, her ne kadar düşünürler üzerine kaleme alınmış monografiler gibi görülse de, söz konusu metinlerde politik felsefenin serencamını da alttan alta izler ve işler. Strauss, klasik politika felsefesinin, yani politik düşünceyi moral bir soru etrafında kurgulayan ve politik olanı 'en iyi rejim' sorunsalı dahilinde ele alan yaklaşımın bir takipçisi ve temsilcisi olarak bilinir. Bu, aynı zamanda, politik olanı moral olanın dışında ya da ondan bağımsız ve özerk bir alan gibi kavrayan modern politik düşünceyi eleştirmesinin de en önemli nedenlerinden biridir. Machiavelli ve Hobbes'la başlayan modern politika felsefesi, Strauss'a göre yalnızca klasik [politik] felsefenin reddedilişi değildir. Bu yol ayrımı, aynı zamanda politik olan ve ontolojik karakteri hakkında yeni bir bağlamın ve kavrayışın ortaya çıkma anını da temsil eder. Strauss, modern politik felsefeyi politik olanın doğası hakkındaki varsayımlarından dolayı eleştiriye tabi tutar. Onun klasik politik felsefeye dönme ve onu çağdaş dünyada yeniden uyandırmaya çalışmasının nedeni de bu bağlamda düşünülmelidir. Strauss'a göre modern politik felsefe, politik olanı oldukça yanlış ve hatta tehlikeli bir düzeyden kavrar. Bu tehlikeli düzey, Machiavelli'nin açtığı 'yeni yol' ve muhtevastaki varsayımlarla şekillenir. Machiavelli'nin politik olanı *fortuna*'yı dize getiren bir 'tarih kurucu' *virtü*'nün yaratıcı edimine indirgemesiyle beraber, politik olanın kurucu etkisi olan güç moral olandan özerkleşmiş, dahası moralite 'askıya alınabilir' veya 'göz ardı edilebilir' bir alt düzeye indirilmiştir.

Strauss'un modern politika felsefesinde klasikler nezdinde eleştiriye tabi tuttuğu bir diğer isim Hobbes'tur. Hobbes, Strauss'a göre klasik doğal hak düşüncesinin yerine koyduğu modern doğal hak fikriyle modern liberalizmin kurucusudur. Strauss, Hobbes nezdinde inşa edilen 'bireyci' düşünencinin yalnızca temel hak ve özgürlükler noktasında devleti anayasal sınırlar içine alma girişimi olmadığını farkındadır; bireycilik, politik olanın ontolojisinde bir kırılma anının temsildir. Hobbes'un bireyciliği, politik olanı doğrudan 'doğal hak' mefhumuna indirgemek suretiyle ödev yerine hak düşüncesini geçirmenin başlangıcıdır. Hobbes, devletin kuruluş anını doğa durumunda, beşeriyet öncesi doğal haklarda temellendirirken, aslında politik olanın temeline bireyci bir moraliteyi dahil eder. Machiavelli'nin açtığı yolda yürüyen Hobbes, doğa durumundaki hayatı koruma dürtüsünün yol açtığı 'sürekli savaş' olgusunu 'doğal' addederek, insanın doğal varoluşuna kayıtlı şiddeti bir bakıma politik olanın dışarıda

bırakamayacağı ve aynı zamanda moralitenin konusu yapılamayacak bir gerçekliğe dönüştürür. Şiddet, Hobbes'la birlikte, politik olanın itici gücü, yani hareketini belirleyen yarasına evrilir.

Bu makale, Strauss'un modern politik felsefeye dair incelemelerindeki eleştirel güzergahı tespit etmek maksadıyla, onun klasik politik felsefeye olan ilgi ve yöneliminin niçin güncel ve önemli sayılması gerektiği tezini savunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk kısmında, Strauss'un modernite eleştirilerine temel oluşturması için onun klasik politika felsefesine dair görüşleri ve incelemeleri sunulacaktır. İkinci kısımda ise, modern politik felsefenin iki büyük kurucusu ve kuramcısı olan Machiavelli ile Hobbes'un düşünceleri sunulacaktır. Sonuç kısmında ise, Strauss'un politik olanın doğasına yerleştirmiş olduğu felsefe-politika eşitsizliğinin modernite tarafından reddedilmesinin nelere yol açmış olabileceği ve politik felsefenin bu eşitsizliğe geri dönme ihtiyacı olup olmadığına dair bir tartışma yürütülecektir.

1. Klasiklerin Mirası veya Unutulmuş Olanı Hatırla[t]mak

Strauss'un klasik politika felsefesi üzerine değerlendirmeleri, onun modern politik felsefe eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Strauss, en başından beri, politika felsefesini, klasik ve modern arasındaki bir ihtilaf olarak kavramıştır¹. Klasikler ve modernler arasındaki fark, Strauss'a göre yalnızca tarihsel koşulların düşünme tarzı üzerinde bıraktığı etkiler arasındaki bir ayrım olarak kavranamaz. Onlar arasındaki fark, her şeyden önce, felsefe ile politikanın karşı karşıya getirilme biçiminde saklıdır. Antikler, ya da klasikler, felsefenin doğal ve hatta moral açıdan uygun bir eşitsizlik barındırdığı görüşündedir. Buna göre felsefe, filozof-olmayan basit halkın (*demos*) erişemeyeceği veya erişmekten imtina edeceği bir yaşam ve düşünme tarzı olarak, politik varlığın görünür formu olan toplumsal yaşamın dışında, daha doğrusu onunla bir gerilim halindedir. Klasik politika felsefesi, bu anlamda, filozof ile filozof-olmayan (*demos*) arasındaki radikal uzlaşmazlığın ayırıcılığı olarak, politik olan hakkında düşünme biçimidir. Bu, aynı zamanda filozofun içinde bulunduğu toplumun dışında, daha doğrusu ondan ayrı bir sınıf olduğu düşüncesini beraberinde getirir². Klasik politika felsefesi, bu sebeple, filozof ve sıradan halk arasında bir

¹ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, çev. Solmaz Zelyut, İstanbul: Paradigma, 2000, s.32

² Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, s8.

eşitsizlik, hatta bir hiyerarşi varsayar. Bu hiyerarşi, temelde, sıradan halk, yani filozof olmayan kesim ile felsefe arasındaki ilişkinin muhtevassından kaynaklanır. Sıradan halk, gündelik rutinine, alışkanlıklara, geleneklere ve kendisinin oluşturmadığı veya oluşturmaktan bilerek veya endişe sebebiyle geri durduğu fikirlere sahiptir. Bu fikirler, görünüşler (*doxa*) dünyasının içinde türetilen kısıtlı bilgi türü olarak, şeylerin yalnızca görünen ya da üzerinde konuşulmuş ve uzlaşıya varılmış biçimleriyle algılanması yoluyla oluşur. Yani halk, felsefeye uzak ve en önemlisi felsefenin vaat ettiği şeyden habersiz veyahut bile isteye ondan yüzünü çevirmiş haldedir.

Klasik politika felsefesi, Strauss için, politik olanın felsefe ile olan bağlantısını göstermesi nedeniyle yalnızca belirli bir döneme, yani antikiteye atfedilemez. Felsefe, aynı zamanda politik olanın bağlamında bir anlama sahip olması nedeniyle sadece aşkın hakikatin kavranmasına dönük bir tefekkür değildir. Politik felsefe, klasiklerin ısrarla üzerinde durduğu gibi, sosyolojiyle irtibatlı olarak, felsefi olanın toplumsal olan tarafından nasıl görüldüğü, nasıl anlaşıldığı ile yakından alakalıdır³. Felsefenin sosyolojiyle olan irtibatı, onun salt ideal olana indirgenemeyeceğini gösterir. Felsefe, bu anlamda, sadece hakikatin araştırılması değildir; o, hakikatin mevcut toplumsal yapı içerisinde nasıl anlaşıldığının, nasıl görüldüğünün, nasıl karşılandığının bilgisini de içermelidir. Strauss, felsefenin sosyolojiyle olan bağlantısını politik felsefenin ontolojisi düzeyinde kavrar. Yani politik felsefe, aşkın hakikat, ya da idea[I] olan ile onun somut yaşamda tatbik edilebileceği düzlem olarak toplumsal-politik yaşamın varoluşsal bağlamı arasındaki ilişkiden hareketle kurulur.

Politik olanın doğası, öyleyse, felsefe ile toplumsal yaşam arasındaki uzlaşmazlıkta saklıdır⁴. Fakat Strauss, bu uzlaşmazlığı 'bilimsel' bir olgu olarak görmez; zira ortada çözülmesi gereken bir problem vardır. Peki filozof-olmayanların çoğunlukta olduğu ve felsefeye hasmane tutum gösterdikleri bir toplumda, bu problem nasıl çözülebilir? Eğer politik olanın doğası, filozof olmayan kesimin doğasını anlamayı gerektiriyorsa, bu, felsefenin aşkın ideallerinden veya kusursuzluğu arayan yöneliminden vazgeçmesini gerektirmez mi? Strauss için çözüm tam da burada saklıdır: öncelikle yapılması gereken şey, bu eşitsizliğin salt olgu olarak kabul edilmeyip aynı zamanda bir

³ Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, s.12.

⁴ Ömür Birler, "Felsefeyi Korumak Gerekir: Leo Strauss'un Eşitlikçilik Karşısı Muhafazakârlığının Temellerine Dair", *Kültür ve İletişim*, 27(1), 2024 s.86

yaşam biçimi haline getirilmesinin olanaklarının keşfedilmesidir. Yani çözüm, toplumun filozof ve filozof-olmayan şeklinde ikiye bölünmüş varlığının doğal kabul edilmesi, bu eşitsizliğin giderilmeye çalışılmamasıdır -aşağıda göreceğimiz gibi, Strauss'un modernite eleştirilerinin büyük çoğunluğu bu noktaya dayanmaktadır. Fakat bu da tek başına yeterli değildir; çünkü felsefe, alışıldık doğruları dışındaki gerçekleri duymak istemeyen bir halkın tehditkar tavrı nedeniyle daima tehdit altında olacaktır. Öyleyse çözüm, eşitsizliği sadece toplumsal düzeyde değil, fakat politik yaşamın örgütlü varlığı nezdinde de kurmaktır. Platon'un deyişiyle kralların filozof ya da filozofların kral olmaları bu yüzden gereklidir.

Strauss için politik felsefe, felsefe ile politika arasındaki uzlaşmazlığın varlığında kavranabilir bir olgu olmasının yanında, felsefenin politikaya karşı muhafaza edilmesine dair moral bir gerekçeye de sahiptir. Politik olanın doğası, bilgiyi geleneksel kanılarla kısıtlayan halkın doğasını dikkate almayı gerektirdiği gibi, hakikatin yalnızca bilgi düzeyinde kalmayıp somut yaşama tatbik edilmesini şart koşan bir moral-politik içerdiğini de gözetmelidir. Öyleyse politik olanın doğası, sadece ayrı yerlerde konumlanmış iki ayrı konunun -felsefe ile politikanın- birbirilerine temas etmediği bir mesafe olarak görülemez; tersine, politik olan, bu iki alanın daima birbiriyle temas ettiği, ilişkilendiği ama en önemlisi birbirini tehdit ettiği bitimsiz bir çatışma alanı olarak göze çarpar.

Strauss, klasik politika felsefesini, felsefenin politikaya, daha doğrusu politik olanın görünür biçimi olan toplumsal yaşama ve onun kendisini kanaatlerle inşa eden eksilteli varlığına karşı muhafaza edilmesi olarak görür. Bu ayırım, Strauss'a göre temel önemdedir, çünkü felsefenin politikaya karşı korunamadığı bir durum, Sokrates'in idamındaki gibi felsefenin ve felsefeyle politik anlamda özdeş tüm değerlerin savunmasız bırakılışına neden olacaktır. Strauss da bu sebeple klasik politika felsefesini Sokrates'le başlatır, çünkü Sokrates, ilk politik filozoftur⁵. Sokrates'in bu sıfatı almasının sebebi, bir doğa veya aşkınlık araştırması olan felsefeyi insani şeylerin dünyasına doğru kaydırmasıdır⁶. Strauss, sofistlerin Sokrates'ten evvel felsefeye beşeri bir anlam yüklediklerini hatırlatır, bu doğrultuda Sokrates'e 'ilk politik filozof' demenin

⁵ Leo Strauss, *Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1989, s.127.

⁶ Sokrates öncesi doğa felsefesi, evrenin denge ve düzeni ile uyumlu bir kozmik varoluşun izini sürmekteydi. Sokrates, doğa felsefesinin bu 'aşkınlıkla uyum' fikrini beşeri dünyaya kaydırmak suretiyle doğa felsefesi ile beşeri -ve politik- felsefe ile bir ortaklık ya da benzerlik kurmaya çalışmıştır.

gereğesi başka bir yerde aranmalıdır. Strauss, Sokrates'in ilk politika filozofu olmasının gereğesini, Sokrates'le beraber felsefenin bir tür yanlışlayıcı ya da düzeltici role bürünmesidir. Felsefe, Sokrates'le beraber, toplumun dünyaya dair eksik, daha doğrusu hakikatten yoksun kanılarının (*doxa*) temelsizliğini ifşa eden ve onları daha üst ve kalıcı bir bilgi vasıtasıyla düzenleyen bir vasfa bürünür. Bu da, kaçınılmaz biçimde, felsefi hakikatler ile toplumun inandığı kanıları karşı karşıya getirir.

Strauss, felsefe ile kanıların, ya da aşkın hakikat ile geçici düşüncelerin karşı karşıya gelişini sadece çatışmacı bir perspektifle değerlendirmez. Strauss'a göre kanaatler dünyası, felsefi olandan azade değildir. Beşeri dünyada adalet, iyilik, doğruluk, vb. konular hakkında kanaatler vardır; mesele, bu kanaatlerin adaletin veya iyinin kendisi olup olmadığını test etmektir⁷. Felsefe, kendisinden önce verili olarak bulunan ve insanların tabi olduğu ya da inandığı tüm o değerler ile ortak kaygıya sahiptir. Bu nedenle felsefe, hiçbir zaman adil veya iyinin tek başına temsilcisi olmamıştır. Felsefeyi politik olanın içinde beşeri dünyanın kanaatleriyle ve tabi ki halkla karşı karşıya getiren, felsefenin bu kanaatler karşısındaki tavrıdır. Felsefe, bu kanaatlerin politik, yani kolektif varlığa ait bir otorite oluşunu tehdit etmektedir. Felsefenin politik bağlam almasıyla beraber ortaya çıkan politika felsefesi, kolektif değerlerin salt uzlaşım oluşturmaktan kaynaklanan otoritesinin yerine felsefi olanın arayışında keşfedilen aşkın ya da kente dışsal bir hakikati geçirir. Politika felsefesinin 'iyi yaşam' ya da 'nasıl yaşayacağız' şeklindeki moral sorusu, böylece toplumun verili yaşam tarzına eleştirel bir gözle yaklaşan politik bir soruya evrilir⁸.

Filozofun sorusu, toplumun ortak kanaatlerinin kökeninde olduğu varsayılan otoriteyi muhatap alır ve onu daha üstün bir hakikatin ufkunda sınılamaya tabi tutar. Sokrates'in muhataplarına yönelttiği sorular, aslında karşısındakinin 'eksik' bilgisini ifşa etmeye dönük olması bu sebeptir. Eksik bilgilerin kaynağında bulunan kanaatler ise bu süreçte olumsuzlamaya tabi tutulur. Netice itibarıyla kanı, doğası gereği eksik bilgidir, çünkü zaman-mekan kısıtlılığı içinde oluşmuş bir bilgi düzeyini ifade eder. Kanaatin politik bağlamı olan kolektif değer yargıları, felsefenin karşısında alt seviyeye indirilir. Çünkü felsefe, karşısındaki kanaatin geçiciliğini, yani onun zaman ve mekan aşırı olamayışını, dolayısıyla da onun sadece belirli bir toplum veya kültür ile ilgili

⁷ Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, H.Gildin (der), Detroit: Wayne State University Press, 1989, s.63

⁸ Strauss, *Rebirth of Classical Political Rationalism*, s.98

olduğunu dolaylı biçimde gösterir. Bunun politik anlamı şudur: kolektif değer yargıları, doğaları gereği eksik oldukları için, hakkında yargıda buldukları şeylerin hakikatlerini kapsamaktan uzaktırlar. Böylece kanaat, sırf atasal olması sebebiyle bir otorite olarak kabul edilir ve politik olan da bunun üzerine inşa edilir. Filozof, kolektif değer yargılarına saldırmaktan ziyade, onların hakkında hüküm verdiği ilkelerin tarih ve kültür aşırı evrensel bağlamına odaklanır. Adaletin belli bir kültür veya belli bir tarihsel moment içerisinde nasıl kavrandığı değıldir felsefenin sorusu; felsefe, adaletin kendisine, tüm kültürlerin ve tarihin öncesine ve ötesine uzanan doğasına ulaşmayı hedefler.

Ancak Strauss bizi burada uyarır: Sokrates’le beraber, filozofun hakikate ulaşma çabası, her ne kadar felsefenin misyonunu ve vasfını ima ediyor olsa da, bu hakikatin verili veya mevcut olduğu bilinemez. Sokrates’in politik filozof olmasının sebebi, onun verili bir hakikat özelinde hüküm vermesi ya da bir tanım getirmiş olması değil, tersine, hüküm vermeyi reddetmesi, ya da soru sormaktan vazgeçmemesidir⁹. Bu vazgeçmeyiş, filozof ile halkı kaçınılmaz biçimde karşı karşıya getirecektir; çünkü filozof, halkın inandığı değerlerin gayri felsefi olduğunu, buna mukabil halkın inandığı şeyin sadece gelenekten kaynaklı olduğunu gösterir. Ayrıca filozof, sorularını daima dışarıya, kentin ötesine kaydırmasından ötürü, felsefe ile politikanın hem uzlaşmazlığını hem de örtüşmezliğini ifşa eder. Strauss, Sokrates’in öğrencisi olan Platon’un felsefeyi politika-dışı bir düşünme faaliyeti olarak görmesinin üzerinde dikkatle durur¹⁰.

Strauss’un Platon’un ifadeleri üzerinde dikkatle durmasının politik bir nedeni vardır. Strauss, filozof olarak Sokrates’in felsefenin yanında saf tutarak kent ile felsefe arasındaki derin uçurumu gösterdiğini söyler. Ama Platon aynı yolu izlemez. O, filozofun, politik anlamdan yoksun haliyle kent tarafından tehdit edildiğini görmüştür. Bu sebeple şimdi asıl maksat, yalnız filozofu değil, felsefenin de kendisini korumak olmalıdır. Fakat felsefeyi koruyabilecek şey ne olabilir? Strauss, burada, antikitede var olan ama sonra unutulmuş bir yazım tarzını gündemine alır. Filozof Sokrates’in felsefi olan hakkında doğrudan konuşarak felsefeyi halkla aracısız buluşturmasının (*egzoterizm*) tersine, Platon ile beraber yeni bir felsefe yapma tarzı belirir. Platon, filozofun tehdit altında oluşu gerçeğinden hareketle, felsefeyi politikaya karşı korumak amacıyla, *ezoterik* bir üslubu tercih eder¹¹. Strauss’a göre bu tercih, klasik politika

⁹ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, s. 85

¹⁰ Strauss, *Natural Right and History*, s.89

¹¹ Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: Rand McNally&Company, 1964, s. 52.

felsefesinin kritik bir yönünü temsil eder: yalnızca felsefeden anlayabilen bir kesimi muhatap alan ezoterik üslup, felsefenin kente zarar verebilecek çıplak hakikatini halktan saklayarak, onu politik olanın makul sınırları içinde tutmanın bir aracıdır. Ezoterizm, bu anlamda, filozofun seçkinciliğinden kaynaklı aristokratik bir tutum olmaktan ziyade, felsefeyi kanımlarla yaşayan ve dünyasını onunla kuran çoğunluğa karşı, kendi geleneksel inançlarıyla politik örgütlenmesini kurmuş kenti de felsefenin tekil politik kültürü tanımayan evrenselciliğine karşı koruma amacına hizmet eder.

Strauss, Platon'un politika felsefesini, egzoterizmden ezoterizme doğru bir geçiş olarak okur ve bunun, aynı zamanda, felsefe ile politikanın karşı karşıya geldiği bu gerilimli ilişkide her ikisini makul bir mesafede tutma kaygısının dile getirilişi olduğunu düşünür. Sokratik egzoterizmin felsefeyi politik olanın temelini sarsıcı şekilde dillendirilmesi, ne felsefeye ne politik olana hizmet eder. Felsefe, tıpkı Platon'un *Mağara Benzetmesi*'nde dile getirdiği gibi, filozofun, hakikati temaşa etmiş olsa bile, sonrasında mağaraya dönmesini gerektirir¹². Filozof, aydınlatması gereken insanlara felsefi olanın yalın gerçekliğini söylemekten ziyade, onlara, onların anlayacağı bir dil ve üslupla aktarmalıdır. Politika felsefesi, bu anlamda, politik olanın ve felsefi olanın doğalarını karşılıklı çarpıştırmaktan ziyade, onları makul bir dengede tutmak için gereken ölçüyü ve üslubu belirlemeyi gerektirir. Bu anlamda felsefenin ve moralitenin ortak kaygısını oluşturan 'iyi yaşam' sorusu, saf ideale dönük olarak anlaşılmalıdır, yalın gerçekliğin doğası dikkate alarak kurgulanmalıdır. Strauss'a göre modern politika felsefesinin temel hatası, bu eşitsizliği yeterince dikkate almamasıdır. Şimdi Strauss'un modernite eleştirilerine yakından bakalım.

2. Modern Kriz ya da Doğa'yı Bilme'den Doğa'yı Fethetmeye

Modern politika felsefesi, Machiavelli'nin idealist olmakla suçladığı klasiklere karşı somut gerçekliğin kendini dayatan hakikati koymasıyla başlar. Machiavelli'e göre klasik düşünürler, bir ideanın ve hayalin peşinde koşarken, olan'ı ya da insanın 'gerçekte' yapabileceği şeyleri gözden kaçırmışlardır¹³. Machiavelli, gerçekte olan'ı politikanın asli bağlamına getirmek suretiyle politik

¹² Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, 514a-517e ve Leo Strauss, Devlet: Platon'un Politik Felsefesi, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan, 2019, s.291

¹³ Leo Strauss, "Niccolo Machiavelli", History of Political Philosophy, L.Strauss ve J.Cropsey (der), Chicago: The University of Chicago Press, 1987, s.297

olanı idealin hükmünden ve onun gayrı insani doğasından kurtarmaya çalışır. Bu, klasiklerin aşkın bir bağlamda ele aldıkları iyi'ye insani bir anlam atfetmenin de başlangıç noktasını teşkil eder. Machiavelli ile beraber politika felsefesi, kusursuz bir erdem ve ideal bir yaşam biçimi arayışından vazgeçerek, gerçekte olan'ı ve olabilecek olan'ı düşünmeye başlar. Strauss, Machiavelli'nin, politik olanı amoral bağlamda ele aldığını ifade ederken, insan doğasına içkin bir kötülük sorununu da doğallaştırmak suretiyle politik olanın içine dahil ettiğini söyler¹⁴. Buna göre Machiavelli, politik olanı gayrı insani bir bağlamda ele almaz; yani ona kusursuz bir erdem veya aşkın bir iyinin sureti veya gölgesi olarak bakmayı reddeder. Kötülük, şeytani ya da amoral olarak nitelendirilerek politik olanın dışına itilemez; çünkü o, insanın ve beşeriyetin doğasına ait bir gerçekliktir. Kötülüğün yadsınamaz gerçekliği, onun sadece 'doğal' kabul edilmeyip aynı zamanda beşeriyetin en üstün formu sayılabilecek politik olanın içkin ögesi olarak kabul etmeyi gerektirir.

Machiavelli, politik olanı beşeri gerçekliğin doğasından ve ona içkin bir kötülük mefhumu üzerinden çıkarsamak suretiyle, insan ve politik şeylerin doğasını da moralitenin ufkundan kopartır -bu, insan doğasının salt kendinde anlaşılabilir olarak kavranabileceğinin işaret fişeğidir ve bu düşünceyi sistemleştirmek Hobbes'a nasip olacaktır. Machiavelli, öyleyse, insan doğasında veya beşeri yaşamında aşkın bir iyi'ye yönelmenin olmadığını, tersine insanın tabiatı gereği kendi çıkarlarını düşünen bencil yaradılışlı bir varlık olduğu fikrini ortaya koyar. Strauss, Machiavelli'nin bu düşüncelerinde asıl dikkat çeken şeyin, toplumun, insandan önce gelmediği tezinin dile getirilmiş olmasıdır¹⁵. Yani insan, Machiavelli'ye göre, bir düzenin içine doğmaz, tersine o, bir kaosun içine atılmış olarak bulur kendisini. Ne tanrıların ilahi düzeni ne de evrenin kozmik düzeni vardır insanı koruyup kollayacak ya da ona ilahi rehberlik edecek olan. Düzenin öncesinde sadece belirsizlik vardır ve insan, dünyasını, bu düzensizliği alt etmek yoluyla kurar. Yasa denilen şey de, bu 'tarihsel' gerçekliğe uygun olarak, ilahi veya kozmolojik bir kökene ait değildir; tersine, yasa, tıpkı tarih gibi, insani edim vasıtasıyla kaosun düzene çevrilmesiyle başlar.

Toplum, şayet insandan önce gelmiyorsa, bu, toplumun insan eliyle kurulmuş olduğunu ve üstelik bu edimin beşeriyet-öncesine ait olduğunu gösterir. Strauss, toplumun beşeriyet-öncesi bir insani edim vasıtasıyla

¹⁴ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, s.10.

¹⁵ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, s.76

kurulmuş olduğu fikrini, kötülüğün politik şeylerin doğasına içkin olduğu fikriyle birleştirmekten çekinmez. Çünkü Machiavelli'nin zaten bunu sezdiğini düşünür. Machiavelli, politik şeylerin doğasına kötülüğü yerleştirirken aslında tam da toplumun kuruluşunun bizatihi kötülükten doğduğunu anlatmaya çalışmak istiyordur. Strauss'a göre Machiavelli, toplumun kuruluşunu kaostan kozmosa geçiş olarak düşündüğü için, toplumu veya düzeni kurmaya dönük her eylemin doğası gereği moraliteden bağdaşık olabileceğini söylemeye çalışmaktadır. Machiavelli, öyleyse, politik şeylerin doğasını sadece kötülükten değil, fakat aynı zamanda zorunluluktan (*neccesitas*) da türetmeye çalışır¹⁶. Politik şeylerin doğası ya da politik olanın ontolojisi, kaosu düzene çevirme becerisi ile bu beceriyi tarihsel anın moralite tarafından kapsanamaz tekilliğini dikkate alma ferasetine (*virtû*) dayalıdır.

Machiavelli'nin politik düşüncesinde kaostan tarih ve düzen çıkarma feraseti kurucu Prens'in maharetinde (*virtû*) saklıdır. Fakat Prens, yalnızca kaosu düzene çevirecek olan kişi değildir, o, tarihi ve düzeni kuran eylemiyle yeni bir moralitenin de kurucusudur¹⁷. Prens, bu anlamda, kendisini aşan veya önceleyen bir erdeme tabi değildir; o, moral olanı kendi eyleminde yaratır ve şekillendirir. Machiavelli, politik olanı Prens'in tarih ve düzen kurucu eyleminin özzerklığı ve özgürlüğünde var eder. Prens, ne antikitenin filozof-kralı ne ortaçağın tanrı-kralıdır; o, insanlara hükmedecek olan düzeni yaratacak, böylece onların nezdinde şan-şeref konumuna yükselecek bir önderdir¹⁸. Prens, kaosu düzene dönüştüren kişi olarak, sadece tarihi kuran değildir; o, moraliteyi de baştan belirler. Bu, politik olanın ontolojisinin radikal değişiminin de habercisidir: politik olan, artık moralite tarafından belirlenmeye açık bir etiğin sahası değil, tersine kendine has bir moralite yaratmaya muktedir otonom bir alandır. Machiavelli'nin Prens'i, moral olanı kendisi belirlediği için -çünkü moral olan, Prens tarafından kuruluna düzenin gerçekliği nezdinde belirlenir- Prens'in varlığından bağımsız, ona buyurma gücü ve yetkisine haiz bir moraliteden söz etmek imkansızlaşır. Yine de bu, Machiavelli'de moral olanın yokluğunu ispat etmeye yeterli değildir; Machiavelli, Prens'in düzen kurucu tarihsel eylemine içkinleştirdiği en yüksek moraliteyi politik olanın ufkunda kavrar. Mesele, artık 'iyi yaşam' ya da 'en iyi rejim' sorularından ziyade, verili tarihsel şartlarda hangi eylemin düzen kurmaya muktedir olup olmadığının araştırılmasıdır. Machiavelli,

¹⁶ Strauss, Niccolo Machiavelli, s.277.

¹⁷ Strauss, An Introduction to Political Philosophy, s.87.

¹⁸ Strauss, Politika Felsefesi Nedir, s.79.

böylece, politikayı idealden kopardığı gibi, onu verili gerçekliğin olanaklı dünyasına, yani insan doğasına indirgemenin önünü açar¹⁹.

Machiavelli'nin düşüncesi, aynı zamanda, hedeflenen bir yaşam için ideal olandan uzaklaşmayı da gerektirir. Machiavelli, bu anlamda, sadece politik olanın varlığında belirlenen yeni bir moralite önermez, o aynı zamanda yeni bir bilim de ortaya koyar. Bu yeni bilimin nirengi noktası, ideal olanla insani doğa arasındaki uçurumdur. Machiavelli, klasikleri naiflikle eleştirirken, onların insanı anlamadıklarını söyler²⁰. Olması gerekene o denli yoğunlaşmışlardır ki, gözlerinin önünde olandan haberleri yoktur. Bu, Prens'in yazarının ürkütücü gerçekliğini yansıtan epik fragmanlardan biridir ve modern politika felsefesinin 'doğa' mefhumuna yüklediği 'yeni' anlamın da habercisidir.

Fakat Machiavelli'nin öğretisi modern politik felsefenin inşası için yeterli değildir. Çünkü onun düşüncesi, ihtiyatlı ve feraset sahibi bir Prens'in şahsi erdemine (*virtù*) bağlı olarak gelişir. Aynı zamanda Machiavelli, politik olanı iktidarı ele geçirme veya muhafaza etme stratejilerine indirgemekten kaçınmaz. Fakat onun öğretilerinde asıl eksiklik, temelini atmış olduğu bir 'doğa' düşüncesini kapsamlı düzeyde ele almamasıdır. Machiavelli'de politik olan, bir taraftan moral olandan özerkleşmeyi başarmış, fakat öbür taraftan Prens'in karizmatik ve tarih kurucu ferasetine tabi kılınmıştır. Moral olandan özerkleşen bir politika, doğası gereği, herkesin Prens olabileceği bir durumu mümkün kılar. Politik olanın daimi çatışmaya indirgenmesinin özünde yatan şey, Prensliğin kimsenin mülkünde kalamayacak olmasıdır. Machiavelli'nin Prens'e satır aralarında vermek istediği örtük mesaj, politik olanın herkese açık olmasıdır. Bu yüzden ele geçirilmiş bir iktidar, herhangi bir kutsal veya aşkın bir ilkeye referansla sabitlenemez. İktidar, bir mücadelenin, oyunun ve savaşın konusudur ve gücü ele geçiren tarihi ve bu kurulan tarihi meşrulaştıracak moraliteyi oluşturacak yetkiye sahip olacaktır.

Machiavelli'nin eksikliğini giderecek olan ise Hobbes'tur. Strauss'a göre Hobbes'un özgünlüğü ve yeniliği, doğanın mekanik yasalara tabi olarak işleyen bir mekanizma olduğunu söylemesinde saklıdır²¹. Bu ifade, aşkın olanı tefekkür etmeye yönelmiş bir felsefeyi işlevsiz bırakacağı gibi, felsefeye dayalı kurulacak bir politik yapı düşüncesini de geçersiz kılar. Ayrıca, doğa eğer mekanik yasaya

¹⁹ Strauss, An Introduction to Political Philosophy, s.88.

²⁰ Machiavelli, Prens, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can, 2018, s.71-75 ; Machiavelli, Söylevler, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say, 2009, s.213

²¹ Strauss, Politika Felsefesi Nedir, s.85.

sahipse, bu onun imal edilmiş olduğunu gösterir; ve eğer doğanın yasası, onun imal edilmişliğini gösteren mekanik yasa fikrinde temelleniyorsa, bu, doğanın ancak mekanik olarak anlaşılabilceğini gösterir. Başka bir deyişle, doğanın yasası, en geniş anlamıyla, yalnızca imal edilmiş şeylerin bilinebilir olduğu fikrine dayanır²². Evrenin tam ve eksiksiz bütünlüğünü ima eden aşkın bilgi kavranamazdır; bu yüzden bilgi, felsefi içeriğinden soyutlanmaya mahkumdur. Bilgi, bundan böyle, insanın yapabilirlikler yoluyla kuracağı dünya için amaç değil yalnızca araç olabilir.

Hobbes'un özgünlüğü, onun 'özgürlük' fikrinde yatar. Hobbes, insani olanaksızlığı, tıpkı hocası Machiavelli gibi, insanı zayıflatan bir şey olarak değil, tersine insanın dünyaya uyum sağlaması için gereken temel gerçeklik olarak görür. Doğa kavranamaz ise, bu, insanın doğa karşısında zayıf ve edilgen durmasını değil, bilakis ona hükmedebileceği şekilde yaklaşmasını şart koşar. Eğer doğayı bilemiyorsam, onun bütünlüğünü tam olarak idrak edemiyorsam, kendimle onun arasındaki sınırların bilgisini taşıma sorumluluğum yoktur. Bu yüzden Hobbesçu bilgisizlik, efendiden yoksun bir doğaya hükmedebilme özgürlüğünü bünyesinde taşır²³.

210

Eğer doğanın bütünlüğü kavranamıyorsa, o halde politik şeylerin doğası en temel bilinebilir gerçeklik olarak insanın doğasından başlamak zorundadır. Hobbes, Machiavelli'nin olgudan hareketle bir varsayım olarak öne sürdüğü şeyi, bu sefer analitik bir yöntemle en küçük bileşeni üzerinden ele almayı hedefler. Doğanın ilk ve tek bilinebilir gerçeği olarak insan, kendisiyle ilgili olan şeylerin anlamı ve nedeni olması hasebiyle, ilk çözümlenmesi gereken bilgi nesnesidir. Hobbes, bu ilk çözümlemede, insanı doğal varoluşunda analiz etmeye yönelir ve burada ilk karşılaştığı şey, insanın doğasında ve doğal varoluşunda (*state of nature*) kayıtlı bir kötülüktür. Strauss'a göre Hobbes, kötülüğü yaşam deneyiminin tarihselliğine bağlamak suretiyle aşkın bir moraliteden koparmıştır²⁴. Ancak bu, Hobbes'un moral olana karşı olduğu anlamına da gelmez; çünkü Hobbes da Machiavelli gibi yeni bir moraliteye dayanır. Bu yeni moralite, kaynağını aşkın olandan değil, insan yaşamının kendisinden, yani insani olanın ufkundan alır.

²² Strauss, *Natural Right and History*, s.176

²³ Strauss, *Natural Right and History*, s.175

²⁴ Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, çev. Elsa M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s.4

Ancak Hobbes, Machiavelli'den kritik bir yerde ayrılır. Machiavelli, erdemlerin politik eylem vasıtasıyla inşa edildiğini, dolayısıyla onların tamamen beşeriyet mahsulü olduğunu söylerken, Hobbes, beşeriyetin öncesine dayanan bir doğal hukuktan söz açar. Fakat bu doğal hukuk, ne kozmik bir düzeni ne de klasiklerin varsaydığı gibi beşeriyeti ilahi bir düzene yükseltmek için gerekli sosyal görevleri ima eder. Doğal hukuk, kaynağını insan doğasının gerçekliğinden alır; hak da insan yaşamının veya eylemlerinin yönelmesi gerektiği düşünülen aşkın ya da ilahi amaçlardan değil, en yalın dürtüleri ve arzularından türetilmelidir²⁵. Hobbes, insanın en temel arzusunu yaşama itkisine ve bundan müteakip ölüm korkusuna indirgeyerek, hak mefhumunu da bir tür hayatta kalma arzusuna bağlar. Bu arzu, yalnızca bedeni koruma güdüsü değildir; Hobbes'ta en yüksek hak biçiminde kavranır²⁶.

En yüksek hak şayet bedeni korumak ve onun radikal kötüsü olarak ölümden kaçmaksa, bu, her bireyin en yüksek hak kategorisindeki yaşam hakkına eşit derecede sahip olduğu anlamına gelir. Her birey, en temel, en doğal ve en üstün yaşam hakkına sahip olma konusunda eşitliğe sahip olduğu kadar, bu hakkı sağlamak için gerekenleri yapma konusunda da hak sahibidir. Bu hak sahipliği, bireyin doğal varoluşundan türettiği için, doğal hukuk da bireyi aşan kozmik bir evrenin düzenine değil, tersine bireysel varlığın en yalın ve en sade gerçekliğine indirgenir. Hobbes'çu doğal hukuk, böylece adaleti bireysel yaşamın muhafaza edilmesine bağladığı gibi, eşitlik vasıtasıyla politik olanı kapsayacak bir iyi'yi bireylerin doğasından türeyen güvenlik arzusuna indirger. Adil ve iyi, böylece filozof ve filozof olmayan arasındaki 'doğal' eşitsizliğin konusu olmaktan çıkarak, bireylerin türdeş olarak sahip olduğu bir 'doğal' eşitliğin bağlamına yerleştirilir. Hobbes, adil ve iyi gibi politik şeylerin aşkınlığın ufkunda belirlenen doğasından kaynaklanan 'en uygun rejim' ideasına, filozofun aristokratik eşitsizliğiyle ulaşamayacağını böylece ilan eder.

Doğal hukukun politik şeylerin doğasına indirgenmesi suretiyle, 'nasıl yaşayacağız' şeklindeki klasik soru, olgusal gerçekliğin ifadesi olan 'nasıl yaşıyoruz' sorusuna dönüşür. Ancak Hobbes, Machiavelli'nin politik olanın içinde kalarak sorduğu 'nasıl yaşıyoruz' şeklindeki soruyu, politik olanın öncesine, hatta kökenine doğru genişletir. Böylece doğal hukuk, bireylerin politik olanın içerisinde, onunla dolayımınmak suretiyle elde etmiş oldukları hakları değil, politik olanın öncesinde salt doğal varoluşlarından ötürü sahip oldukları

²⁵ Strauss, Natural Right and History, s.179

²⁶ Strauss, Political Philosophy of Hobbes, s.15

hakları ifade eder. Strauss, yükümlülükler yerine hakları öne çıkaran Hobbes'un, bu sebeple bireyci moralitenin kurucusu olduğunu söyler²⁷. Fakat bireyci moralitenin kaynağında politik yaşam yoktur. Hobbes, tersine, toplumsal olmayan insanın içinde bulunduğu apolitik doğa durumunun içinden bir adalet fikri geliştirerek, politik olanın ontolojisinde bir kırılma yaratmıştır. İnsanın doğal varoluşu içinde hayatı koruma dürtüsünün beşeriyete dair bir 'hak' mefhumuyla ilişkilendirilmesi, hatta onun temelini kaydedilmesi bu sarsıntının esas sebebidir. Hobbes, insanı politik bir varlık olarak gören klasik [politik] felsefenin aksine, insanı politik olanın öncesinde ve ötesinde sahip olduğu haklarla tanımlayarak, politik olanı bireysel varlığın karşısında görece ikincil konuma iter. Politik olan, [doğal] hakların karşılanması için insani kapasite tarafından imal edilen yapay bir duruma (*artifact*) karşılık gelir. Bu, politik olanı teleolojik ve aşkın anlamından çıkartarak, insani doğanın konusu haline getirmek anlamına gelir. Artık politik felsefenin amacı, kusursuz bir toplum düşü kurmak veya mükemmel bir insan yaratmak değil, tersine, insan doğasının en yalın ve temel gerçeklerinden yola çıkarak politik olanı düşünmek ve politik şeyleri de ona göre dizayn etmektir.

212

Sonuç: Doğal Eşitsizliğin Muhafazakarı Olarak Strauss

Felsefeyle aşına olmayanların hak sahipliği üzerinden politik olan nezdinde itibar görmesi, Strauss'un modernite eleştirilerinin en kritik tarafını oluşturur. Filozof olanla filozof olmayan arasındaki 'doğal' eşitsizliğin türdeş bir insan doğası nezdinde eşitliğe vardırılması, Strauss için politik felsefenin sonudur. Strauss, politik felsefenin çıkış noktasını oluşturan ve muhtevasında moral bir yargıyı barındıran 'kim yönetmeli' ya da 'nasıl yaşayacağız' şeklindeki klasik sorunun doğal eşitsizliğe dayanarak yanıtlanması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Çünkü bu sorular, öz itibarıyla, toplumun fertleri arasında bir eşitlik olamayacağı gerçeğinden yola çıkarlar. Filozof ile filozof olmayan arasındaki ayırım, bu sebeple olgusal bir ayırım değil, aynı zamanda moral-politik bir ayırımdır. Strauss için 'kim yönetmeli' sorusuna, sorunun özü gereği, yanıt vermek isteniyorsa, o halde yapılması gereken şey, doğal eşitsizliğin pratiğe aktarmanın yolunu bulmak olmalıdır.

²⁷ Strauss, Political Philosophy of Hobbes, s.161

Çağdaş düşünce dünyasında Strauss'un en ilgi çekici ve aynı zamanda en karanlık yönünü oluşturan şey, tam olarak 'doğal eşitsizlik' fikrinin imlediği pratik-politik sekanslara ilişkindir. Drury, ilgi çeken yazısında, Strauss'un kadim öğretiler üzerine savunusu ve adalet ve erdem gibi moral ilkeler nezdinde kurguladığı politik felsefesinin zaruri olarak işaret ettiği eşitsizliğin, çağdaş küresel dünyada pek çok emperyal müdahalenin teorik çıkış noktası olduğunu ileri sürer²⁸. Düşüncelerine bakıldığında, Strauss'un gerçekten de filozof ile halk arasında doğal bir eşitsizlik gördüğü, hatta felsefi azınlığın çoğunluğu yönetmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu aşikardır. Yine de bu, Strauss'u gerçek dünyadaki politik sorun ve sorular konusunda suçlu çıkarmak için geçerli bir zemin sunmaz. Zira Strauss, politik şeylerin doğasının kendi içinde barındırdığı eşitsizliğin yitirildiği modernitede, politikanın güce ve iktidara indirgenmiş olduğundan şikayet eder. Onun felsefi azınlığın yönetme hakkına ve erkine sahip olması gerektiğini düşünme sebebi, tam da modernite eleştirisi ve güncel politik sorunlarla uyumlu olarak, politikanın güce indirgenmesine karşı çıkmasıdır. O, filozofların yönetimini aristokratik eşitsizliğe duyduğu sevgiden dolayı ileri sürmez, amacı, politik olanın moralite ve felsefe ile bağının yitirilmemesini sağlayacak bir düşünsel hattı takip edebilmektir.

Strauss, Machiavelli-Hobbes düşüncesine karşı Platon'un tarafında saf tutmayı seçer. Politik şeylerin, toplumu oluşturan parçalar arasındaki doğal eşitsizlik üzerinden tanımlanması ve yönetimin bu esasa uygun olarak gerçekleştirilmesi, Platon düşüncesinin özünü oluşturur. Platon, Sokrates vasıtasıyla, filozofun vülger çoğunluğun erdemindense kendi ruhuna yönelmesini, çoğunlukla uyumlu yaşamaktansa yalnız kalmasını salık verirken, bu moral farkı aynı zamanda felsefi-politik bağlama oturtur²⁹. Bu düşünceye karşı olan modernler, Machiavelli-Hobbes geleneği vasıtasıyla, toplumun eşitlik üzerine oluştuğunu öne sürerler. Fakat Strauss, bu eşitliğin, yasa önünde eşitlikten fazlasını ima ettiğinin farkındadır. Machiavelli-Hobbes izleğinde modern eşitlik fikrinin kökeninde yatan şey, politik şeylerin belirlenmemişliği nedeniyle onların herkese açık olmasıdır. Politik olanı niteleyen unsurun güç, güce bir olanak ve meşruiyet sağlayan şeyin de yaşamı muhafaza etme dürtüsü

²⁸ Shadia B. Drury, "Taming the Power," Leo Strauss, Education and Political Thought, der. J.G. York ve M. A. Peters, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2011, s. 179.

²⁹ Leo Strauss, Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago: The University of Chicago Press, 1983, s. 54

olması, politik şeyleri doğal haklar noktasında eşit olan insanlar arasındaki sonsuz ve bitimsiz bir çatışmaya indirgeyecektir.

Strauss, romantikler gibi kalıcı barış fikrini paylaşmaz, neticede o toplumun çatışmalı doğasının farkındadır. Strauss için kritik mesele, 'kim yönetmeli' sorusuna en uygun yanıtı bulmaktır. Klasiklerin varsaydığı doğal eşitsizlik, yani filozof olanla filozof olmayan arasındaki temel ayrım, politik şeylerin doğasında yatan saklı moraliteyi kavramak için anahtar rolündedir. 'Kim yönetmeli' sorusu, felsefe-moralite işbirliğinde, kimin yönetmeye daha fazla ehil olduğunun belirlenmesini içerdiğinden, buradan çıkan doğal eşitsizlik fikri de toplumun bütünü için yararlı olacaktır. Buna karşın, modern eşitlik, politik şeylerin belirlenmemişliği ve buna paralel olarak sonsuz açıklığı içerisinde, herkesin doğal hakkı ve kapasitesi uyarınca güç ve yetki sahibi olabileceğini ima eder. Strauss bu sebeple modern eşitlik fikrinin felsefeyi işlevsiz bıraktığını ileri sürer³⁰. Çünkü en iyinin arayışı olarak felsefe, yerini herkesin doğal hakkı uyarınca talep etmekte özgür olduğu bir güç arzusuna bırakmıştır. Machiavelli'nin olgusal tespitlerini bilimsel bir temele oturtan Hobbes ile beraber politik olan, ontolojik içeriğinden soyutlanıp salt insan iradesi tarafından belirlenmeye açık bir alana dönüştürülmüştür. Politik olanın iradeye tabi kılınması, onu kadim ve kalıcı ilkelerin düzlemi olan moraliteden çıkartıp değişimin arenası olan tarihin sahasına yerleştirir. Böylece politik şeylerin düzeni, güç hakkı ve talepleriyle birleşen güç çatışmalarının bitimsizliğine indirgenir. Bunun esas sebebi ise Hobbes'un, doğal hak fikrini, 'yapabiliyor olduğum şeyleri ne ölçüde yapmalıyım' şeklindeki moral sorudan uzaklaştırmasıdır. Hobbes, moral olanın ne olduğunu bilemeyeceğimizi, bilebileceğimiz tek şeyin kendi kapasitemiz olduğunu söylerken, aslında yapabileceğimiz her şeyi yapmaya hakkımız olduğunu örtük olarak ima eder³¹. Doğal ve kadim standartları reddeden modern eşitlik projesi, böylece yasayı da güç talebi ve hakkının sonucu olan iktidarın edinilmesi ile birleştirir. Politik olanın eşitliğe açılması ise, tarih kurucu bir güç yoluyla meşrulaştırılabilecek bir eşitsizliğe yol açabilecektir. Strauss'un kaygısını güncel ve önemli kılan şey, günümüz güç savaşlarına yakından bakıldığında daha iyi fark edilecektir.

³⁰ Strauss, Political Philosophy of Hobbes, s.102

³¹ Strauss, Political Philosophy of Hobbes, s.106

KAYNAKÇA

- Leo Strauss, “Niccolo Machiavelli”, *History of Political Philosophy*, L.Strauss ve J.Cropsey (der), Chicago: The University of Chicago Press, 1987, ss.296-318
- Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, H.Gildin (der), Detroit: Wayne State University Press, 1989
- Leo Strauss, *Devlet: Platon’un Politik Felsefesi*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan, 2019
- Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1963
- Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988
- Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, çev. Elsa M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1963
- Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, çev. Solmaz Zelyut, İstanbul: Paradigma, 2000
- Leo Strauss, *Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1989
- Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983
- Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: Rand McNally&Company, 1964
- Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958
- Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can, 2018
- Machiavelli, *Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say, 2009
- Ömür Birler, “Felsefeyi Korumak Gerekir: Leo Strauss’un Eşitlikçilik Karşısı Muhafazakârlığının Temellerine Dair”, *Kültür ve İletişim*, 27(1), 2024, ss. 82-109
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010,

POLİTİK OLANIN DOĞASINI CİDDİYE ALMAK: LEO STRAUSS VE MODERNİTE
ELEŞTİRİSİ
TAKING THE NATURE OF THE POLITICAL SERIOUSLY: LEO STRAUSS AND HIS
CRITICISM OF THE MODERNITY
Efe BAŞTÜRK

Shadia B. Drury, "Taming the Power," *Leo Strauss, Education and Political
Thought*, J.G. York ve M. A. Peters (der), Madison: Fairleigh Dickinson
University Press, 2011

Steven B. Smith, Reading *Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago:
University of Chicago Press, 2006

KAÇ YAYLA? DOĞA-KÜLTÜR DÜALİZMLERİ ELEŞTİRİSİNDE BATESON ANTROPOLOJİSİNDE DELEUZE-GUATTARI FELSEFESİNE KAVRAMLARIN SEYRİ

S. Mete AKBABA*

ÖZ

Doğa, 19. yüzyılda teknik ve bilimsel gelişmeler ve akademinin kurumsallaşmasıyla felsefedeki öncelikli konumundan uzaklaşırken, araştırma nesnesi olarak doğa bilimlerinin konusu olmuştur. Genel olarak şeyleşme, bu bağlamda disiplinleşme sürecinde doğa bilimlerini takip eden sosyal bilimler, doğayı, artık insanlık ideali varsayılan kültür, uygarlık, toplum vb. tasarımlarının karşısına yerleştirmiştir. Doğa ne ideal olandır ne ideanın araştırıldığı yerdir, o artık ilkel olanın en kapsamlı adıdır. Toplumsal düzlemde ise doğal olan, arkaik geçmişin bir anomali olarak modern döneme uzanan kalıntılarıdır. Özellikle antropolojide, modern insanın tarih-öncesi geçmişi araştırılırken ilkel kabul ettikleri topluluklar incelenmiş ve onların neden doğaya hükmedemedikleri ve medenileşemedikleri tartışılmıştır. Uygar kalıbının dışında kalan toplulukları doğa durumunda kabul ettiği için insanmerkezci sayılabilecek bu geleneğin egemen olduğu dönemde, antropolog Bateson bu özcü anlatıları araştırmalarıyla eleştirmiştir. Topluluklar-arasını etkileşime dayalı bir alışveriş mantığıyla değil, ilişkisellik içerisinde değerlendirmiştir. Toplumsal değişimin evrensel bir mantığa sahip olabileceğini öne sürmüştür. Etnografyadan etolojiye varan incelemelerinde şizmogenez, yayla, rizom (köksap) gibi kavramlar üretmiştir. Deleuze-Guattari, Bateson'un kavramlarını alımlamış, türler arası farklılıklar yerine onların aynı düzlemde hangi koşullarda geçişlere sahip olduklarını tartışmışlardır. Bu çalışmada antropolojiden felsefeye uzanan bu kavramsal geçişin bağlamsal olarak nasıl yeniden üretildiği öncelikle birincil kaynaklara başvurularak tartışılırken laytmotif olarak doğa ile kurulan düalizmlerin nasıl eleştirildiği gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: yayla, rizom, şizmogenez, düzenleme, Bateson, Deleuze, Guattari.

HOW MANY PLATEAUS? THE PATH OF CONCEPTS FROM BATESON'S ANTHROPOLOGY TO DELEUZE-GUATTARI'S PHILOSOPHY IN THE CRITICISM OF NATURE-CULTURE DUALISMS

ABSTRACT

In the 19th century, with technical and scientific advances and the institutionalization of the academy, nature moved away from its privileged position in philosophy and became the subject of natural sciences as research object. Following the natural sciences in the process of reification in general and disciplinization in this context, the social sciences placed nature in opposition to the designs of culture, civilization, society, etc., which are now assumed to be the ideal of humanity. Nature is neither the ideal nor the place where the ideal is investigated, it is now the most comprehensive nickname for the primitive. On the social dimension, the natural is the remnants of the archaic past that extend into the modern period as an anomaly. Particularly in anthropology, when the prehistoric past of modern human was being studied, the communities considered primitive were examined and it was discussed why they could not dominate nature and civilize. In the period dominated by this tradition, which can be considered anthropocentric because it considers communities outside the civilized mold to be in a state of nature, anthropologist Bateson criticized these essentialist narratives with his research. He evaluated the inter-community relationship not in terms of a logic of exchange based on interaction, but in terms of relationality. He argued that social change could have a universal logic. In his studies ranging from ethnography to ethology, he produced concepts such as schismogenesis, plateau, rhizome. Deleuze-Guattari, appropriated Bateson's concepts and discussed the conditions under which species have transitions on the same plane instead of differences between them. In this study, how this conceptual transition from anthropology to philosophy is contextually reproduced is discussed by referring to primary sources, and as a leitmotif how the dualisms established with nature are criticized is examined.

Keywords: plateau, rhizome, schismogenesis, assemblage, Bateson, Deleuze, Guattari.

* Doktora öğrencisi, Siyaset Bilimi, Hacettepe Üniversitesi; Arş. Gör., Sosyoloji, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi. s.meteakbaba@gmail.com. ORCID: 0000-0002-9406-0252

Makalenin geliş tarihi: 08.05.2024
Makalenin kabul tarihi: 21.08.2024

Submission Date: 08 May 2024
Approval Date: 21 August 2024

Giriş

Antikite'den günümüze ulaşan çalışmalara bakıldığında, doğanın insanlık tarihindeki mazisinin sanat ve felsefe ile yaşıt olduğu iddia edilebilir.¹ Bir yandan mükemmelliğin temsili olarak ilk ilham kaynaklarından biridir, diğer yandan ilk nedenin, başlangıcın, arkhenin sınıdığı yerdir. Doğa, bütün olarak veya unsurlarıyla, ister insanın da parçası olduğu ister insanı çevreleyen şey olarak, içedönük yahut dışadönük bir soruşturmada, daha genel bir ifadeyle insanın kendini bilmesinde, incelemesinde ve soruşturmasında başvuru olan ilk kaynaklardandır. Örneğin, Antikite'den Rönesans'a dek idea-fenomen çatışmasını aşmak için doğaya öykünme olarak yorumlanabilecek mimetik düşüncenin olanaklarına başvurulmuştur.² Bir başka örnekte de doğanın, erken modern dönemde doğa durumu, doğal hukuk gibi kavramlarla klasik dönemdeki ideal soruşturmasındaki rolünün ötesine geçtiği görülür. İnsanın -daha doğrusu insanlığın bir bölümünün- evrensellik iddiasının mihenk taşıdır. Bu bağlamda doğa, evrensellik iddiasıyla başvuru politikaların epistemolojik olarak başlıca meşruiyet kaynaklarından biridir.³ Erken modern dönemden 19. yüzyılın ilk yarısına dek düşünsel alanda doğaya, sosyo-ekonomik gerçekliğe zemin kazandıran soyutlamalar için araçsal bir kaynak olarak başvurulduğunu belirtmek de yanlış olmayacaktır.

Akademik uzmanlaşma sürecinde önce teoloji ve felsefeyi içine alan, sonrasında beşerî ve sosyal bilimler olarak dallanacak sistematik araştırmada doğa artık şeylerin bütünü, ahengi veya kaosu, ideal olanı veya onun formlarını temsil etmemektedir. Modern dönem soruşturmalarında doğa artık şeyleşmektedir. Doğanın düşünsel bir konu olarak nesneleşmesi olarak ifade edilebilecek bu durum -günümüzde iklim krizinde olduğu gibi- somut veriler ile onun doğrudan göz önünde bulundurulmasını önerirken, sömürgeciliğe ve kapitalizme yönelik eleştirel tartışmalarda başvurulması ise onun -kimi zaman analogik indirgemeler olsa dahi- önemini hâlâ koruduğunu göstermektedir. Diğer

¹ Akademik yazım tekniklerine yönelik tartışmalarda, konunun ne kadar eski olduğundan bahsetmenin çoğu zaman ispatlanamayacak bir iddia olduğu, "dünya önce gaz ve toz bulutuydu, sonra x konusu..." gibi açılış cümlelerinin belagatten öteye gitmediği için metinden çıkarılması gerektiği eleştirisi yapılır. Ancak doğa-düşünce ilişkisiyle anlam kazanacak bir araştırmada, bir anlamda konu gaz ve toz bulutu üzerine olduğunda, böyle bir giriş makuldür.

² Neslihan Kıyar ve Necmi Karkın, "Mimesis'in Yapıbozumsal Dönüşümleri," *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 3, no. 7 (2013): 93-98.

³ Mete Akbaba, *Eve Dönen Düşünce: Toplum-Doğa İlişkisinin Tarihsel Dönüşümü*, İstanbul: Runik Kitap, 2020, 56-96.

bir ifadeyle, çoğu zaman pedagojik gerekçelerle öne sürülen, doğa-kültür düalizmleriyle⁴ -hatta kimi zaman dikotomileriyle- temellendirilen doğa bilimleri-beşerî/toplum bilimleri ayrışması sistematik düşünüşte bir yarı meydana getirirse de doğa -bütünü, unsurları veya etkileriyle- yalnızca doğa bilimlerinin nesnesine indirgenerek kavranamaz.

Beşerî ve sosyal bilimlerin doğayı araçsal olarak kullanması ise 19. yüzyıl pozitivist öngörülerinin ötesinde verimli ancak bir o kadar da tartışmalıdır. Verimlidir çünkü insanı biricikliğinin ötesinde değerlendirme ve tartışma imkânı sunar. Tartışmalıdır çünkü doğanın dışsallığı ön-kabulüyle insan-merkezciliğe de kaynaklık edebilmektedir. Bu ikinci bağlamda üretilen bilimsel bilgi için öncü alan antropolojidir. Özellikle sömürgecilik dönemi bilimi olarak hayatiyet kazandığı dönemde, insanı anlamayı doğayı anlamak ile eş tutmuştur; umulan, “ilkel” insanı öğrenmek ve kavramaktır. Böylelikle insanlığın geçmişi, o anda mevcut fakat arkaik olarak kodlanmış topluluklar ile tespit edilebilecektir. Ne kadar ıssız gidilirse ve orada topluluklar “keşfedilirse”, o kadar tarihsel gerçeğe ulaşılabileceği varsayılmıştır. Bu nedenle, taşranın da taşrası olarak nitelendirilebilecek yaylalarda yaşayan göçebe ve yarı-göçebe yaylacı (pastoralist) topluluklar ve yaylacılık (pastoralizm), antropolojinin evrensel insanlık tasarımı avcı-toplayıcılara benzeyen ancak hayvancılık yapan ama tarımsal üretime de henüz geçmemiş toplulukları temsil ettiği için önemli bir araştırma sahası addedilmiştir.

Bu çalışmada, “yayla”nın nasıl toplumsal bir olgu olarak kavrandığı yani antropolojide ve sosyolojide nasıl yer edindiği ele alınmayacaktır. Böyle bir girişim ancak geniş bir literatür taramasının ve daha hacimli bir araştırmanın konusu olabilirdi. Bunun yerine, önemli bir antropolog, dilbilimci, göstergebilimci ve sibernetikçi olan -eserleri Türkçeye henüz kazandırılmamış- Gregory Bateson’ın başta “yayla” olmak üzere geliştirdiği kavramları değerlendirilecektir. Onun saha araştırmalarından kalkan, düşünsel bir derinliğe ulaşan kavramsallaştırmalarının seyri incelenecektir. Akabinde, Deleuze-Guattari felsefesinin Bateson’dan nasıl etkilendiği ve onun kavramlarını nasıl alımladığı incelenecektir. Doğadaki bir fenomen ve jeolojik bir terim olan

⁴ Bu çalışmada doğa-kültür düalizmden bahsedilirken, bu en geniş içeriğiyle -başlıkta da yer aldığı gibi- çoğul değerlendirilmiştir; kültür yerine insan, insanlık, uygarlık, medeniyet, toplum da kullanılabilirdi. Ayrıca Deleuze’ün virtüel-aktüel düalizmi olarak başka bir ikilik üzerinde çalıştığı ama bu araştırmanın sorunsallarıyla ilişkisinin bulunmadığını belirtebilirim.

yaylanın -ve ona eşlik eden köksap (rizom) gibi diğer “doğa”dan fenomenlerin-
20. yüzyılın ikinci yarısında tartışmalara nasıl ilham verdiği gösterilecektir. En
geniş çerçevede, günümüzde kültür olarak idealleştirilen teorik ve kurumsal
inşanın karşısındaki doğanın -ki tarihinin ironisi olarak klasik dönemdeki
bağlamının tam tersi konumdadır artık- antropolojiden felsefeye kültür eleştirisi
olarak nasıl kavramsal imkânlar sunduğu değerlendirilecektir.

Bateson’da Çifte Bağ, Şizmogenez, Yayla ve Rizom Kavramları

Gregory Bateson *Zihnin Ekolojisi*⁵ çalışmasında 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl
biliminin töz üzerine özcü bir şekilde odaklandığını, bu nedenle formların
özellikle bütün canlıları birbirleriyle nasıl ilişki kurduğunun incelemesinin göz
ardı edildiğini öne sürer. Birey, toplum ve ekoloji arasında, sibernetikçi bir
perspektifle sistem teorisi kurmaya çalışan Bateson, formlar olarak kastettiği
şeyler arasındaki bağlantıların ve örüntülerin ilişkiselliğini ortaya çıkarmayı
amaçlamıştır. Hatta, bu ilişkisellik incelemesinde akademik kariyerinin ileri bir
aşamasında yunusların iletişimi üzerine yoğunlaşmıştır, ki bu bir antropoloğun
etolojiye başvurması yani doğa-insan sınırının ötesinde doğrudan çalışması
olarak, özellikle döneminin koşullarını göz önünde bulundurunca çarpıcı bir
girişimdir.⁶ Epistemolojisini bu araştırma genişliği doğrultusunda tasarlamış ve
metodolojik kanıtlama aracı olarak -alışageldiği gibi tümdengelim veya
tümevarımı değil- abdüksiyonu tercih etmiştir:

Metaforlar, rüyalar, benzetmeler, alegoriler, sanatlar, bilimler, dinler,
şiiirler, totemizm, karşılaştırmalı anatomideki olguların
organizasyonu, tüm bunlar insanın zihinsel alanındaki abdüksiyon
örnekleri ya da örneklerinin toplamlarıdır. Açıkçası, abdüksiyon
olasılığı fizik biliminin de temellerine kadar uzanmaktadır;
Newton'un güneş sistemi analizi ve elementlerin periyodik tablosu
bunun tarihi örnekleridir. Tersine, abdüksiyonun beklenmediği bir
evrende tüm düşünceler tamamen imkânsız olurdu... Her
abdüksiyon, bir nesnenin, olayın ya da dizinin çifte ya da çoklu
tanımı olarak görülebilir. Bir Avustralya kabilesinin toplumsal

⁵ Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, New Jersey: Jason Aronson, 1987.

⁶ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, Çeviren Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, 3. Basım, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017, 343.

örgütlenmesini ve totemizmin dayandığı doğal ilişkilerin taslağını incelediğimde, bu iki bilgi gövdesinin birbiriyle abdüktif olarak ilişkili olduğunu, her ikisinin de aynı kurallara tabi olduğunu görebilirim. Her iki durumda da bir bileşenin belirli biçimsel özelliklerinin diğerinde yansıtılacağı ön görülür.⁷

Bateson öncelikle metaforik olabilecek bağlantıların ötesinde bir toplam ilişkisellik olduğunu vurgular. Bu tercihinde Kartezyen düalizm eleştirisi vardır. Sosyal bilimlerde özne-nesne, gözleyen-gözlemlenen ilişkisinin varsayıldığı gibi sabit olmadığı, daha genel olarak ise bilim insanlarının ekolojik karşılıklı ilişkiselliği ve dolayısıyla bütüncüllüğü (holizmi) reddettiği veya görmezden geldiği için Kartezyen düalizmin bilime egemen olduğu eleştirisini yöneltir.⁸ Bu nedenle disiplinler arası çalışmalarla, şeyler arasındaki ilişkilerin yeniden ortaya çıkarılması ve kavramsallaştırılması gerektiğini savunur.

Bir antropolog olarak Bateson, dönemindeki meslektaşlarından yalnızca topluluklar arasındaki farklılıkları değil, toplulukların devamlılığını ve bir aradalığını sağlayan farklılaşmanın ne olduğu sorunsalı üzerinde çalışmasıyla ayrılmaktadır. Araştırma konusunu olarak epistemolojik çerçevesine uygun bir şekilde, şeyleri değil, şeyler arasındaki ilişkileri ele alır. İletişimsel olanın, alıcı-verici olarak kesin taraflarının olmayacağını, sınırları kesin olarak belirli özne-nesne ayrımının temelsiz bir varsayımdan öteye gidemediğini savunurken antropolojinin olanaklarıyla elde ettiği verileri düşünsel alanda test eder. Örneğin, şizofreni durumunda yani bireylerin toplumdaki dışlanması ile toplumsal olanı ileriye taşıyan yaratıcı faaliyetler arasında bir ilişkisellik kurar. Klasik mantıksal tiplere göre, çevresel etkilerle genetik bir sorun bir araya geldiğinde şizofreniyi yaratır; Bateson ise -genetik veya çevresel faktörlerden öte- "çifte bağ"⁹ adını verdiği ilişkiselliğin değerlendirilmesi gerektiğini savunur.

Çifte bağ için gerekli beş durumun bir araya gelmesi gerektiğini varsayar: (1) Birinin kurban olacağı, iki veya daha fazla insanın bir arada olmasıyla kurulan zorunlu bir iletişimin varlığı, (2) tekrar eden deneyim veya deneyimlerin bulunması, (3) birincil negatif zorlayıcı edimsel bir zorunluluğun (*injunction*)

⁷ Gregory Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New Jersey: Hampton Press, 2002, 133-134.

⁸ Peter Harries-Jones, *A Recursive Vision: Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto: University of Toronto Press, 1995, 63, 138, 197.

⁹ Orijinali *double bind* olan bu kavram, Deleuze-Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni 1: Anti-Ödipus*'ta (s. 122) kimi zaman "çifte kısıkaç", *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*'da "çifte bağ" olarak Türkçeye çevrilmiştir.

olması, (4) birincille çatışan, ona kıyasla daha soyut olan ama yine onun gibi yaşamı tehdit eden cezalandırıcı ikincil edimsel bir zorunluluğun olması, (5) kurbanın bu çıkmazdan kaçmasını engelleyen üçüncül bir zorunluluğun, yasağın veya emrin olması. Bateson bunların bir araya geldiği durumlarda Batı toplumlarında şizofreninin gözlemlendiğini, ancak başka kültürlerde bu durumlar bir araya geldiğinde -Zen Budizm'inden usta-çırak örneğini vererek şizofreni yerine ortaya çıkanın aydınlanma için uygulanan bir metot olduğuna dikkat çeker.¹⁰ Diğer bir ifadeyle, Bateson ailevi bağlara indirgenen şizofreni durumunda dahi sosyal ve politik olanın belirleyici olduğunu gösterirken, Deleuze-Guattari ile özdeşleşecek anti-psikiyatri (psikiyatriye karşı şizoanaliz)¹¹ akımının da temellerini atmıştır.

Çifte bağ, göstergebilimsel bilgi ile eylemler veya meta-iletişim yoluyla iletilen bilgi arasında bir karışıklık yaratan -en azından ilk bakışta- şizofrenleştirici bir durumdur. Deleuze-Guattari'nin ifadesiyle "biri diğeriyle çelişen iki tür mesajın eşzamanlı iletimidir."¹² Ancak bunun gündelik bir olay olması ise Bateson için önemli olandır.¹³ Bu durum toplumsal düzlemde şizmogenik dizileri başlatır. Diğer bir ifadeyle, şizofreni bu bağlamda bir anomali değildir, gündelik hayatta ona verilen cevaplarla yani çifte bağa verilen bir dizi olası yanıtta yalnızca biridir ve alternatif yanıtların nasıl düzenlenebileceği sorusuna verilen cevap olarak organizasyonu ise kümülatif deneyimi ve yaratıcılığı destekleyerek bireylerin ve grubun farklılaşarak nasıl devamlılık kazandığını gösterir. Özetle Bateson, çifte bağ ile ilk bakışta uyumsuz bir ilişkide, bireyin bulunduğu topluluğa nasıl uyumsuzluk ile uyum sağladığını ve daha genel olarak bir organizmanın çevresi ile evrimsel olarak nasıl bir bütünlük arz ettiğini tartışmaktadır.¹⁴

Bateson'ın kısaca açıkladığım ve örneklendirmeye çalıştığım epistemolojik ve yöntemsel teklifleri ışığında geliştirdiği başlıca kavramlardan "şizmogenez"i ele almak, antropoloji ile felsefe arasında kurduğu ilişkinin somutlaşması için önemlidir. Şizmogenez kavramını kullandığı ilk çalışmasında,

¹⁰ Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley ve John Weakland, "Toward a theory of schizophrenia," *Behavioral Science* 1, no. 4 (1956): 253-254.

¹¹ Başak Ağın, *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020, 41.

¹² Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, 122.

¹³ Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, 199-202.

¹⁴ John Tresch, "Heredity is an Open System: Gregory Bateson as Descendant and Ancestor," *Anthropology Today* 14, 6 (1998): 3-6.

bir grubun birlikteliğini incelemek için beş özelliğinin dikkate alınması gerektiğini öne sürer: yapısal, duygusal, ekonomik, kronolojik ve uzamsal, sosyolojik.¹⁵ Bu beş ayrı özelliğin kendi içinde ürettiği örüntüler sayesinde bir topluluk homojenleşip bir grup hüviyeti kazanabilir. Temel soruşturması ise birlik niteliğine sahip homojen grupların etkileşime girdiklerinde nasıl varlıklarını koruyabildikleridir. Etnografik gözlemlerine göre simetrik ve tamamlayıcı farklılaşmalar olmak üzere, gruplar etkileşim halinde varlıklarını koruyabilirler. Somutlaştırmak gerekirse, simetrik farklılaşma iki ülkenin silahlanma yarışıyla, tamamlayıcı farklılaşma efendi-köle ilişkisiyle örneklendirilebilir. Bu iki farklılaşmayı şizmogenezin görünümüleri olarak nitelendirir. Şizmogenez, ayrılarak veya yarılarak yeniden meydana gelmektir. Kavramı şöyle tanımlar:

Farklılaşma süreçlerine şizmogenez adını verdim. Bu olguların çok geniş bir sosyolojik ve psikolojik öneme sahip olduğuna inanıyorum ve bu nedenle bu olguları tanımlarken sadece Yeni Gine'de topladığım ve şizmogenez kavramının ilk olarak üzerine inşa edildiği çok yetersiz olguları değil, aynı zamanda Avrupa topluluklarında şizmogenezin ortaya çıkışına ilişkin daha az kabataslak olmayan gözlemleri de açıklayıcı malzeme olarak kullanacağım. Şizmogenezi, bireyler arası kümülatif etkileşimden kaynaklanan bireysel davranış normlarında bir farklılaşma süreci olarak tanımlayabilirim.¹⁶

Dünya Savaşları arası dönemde çalışmalarını sürdüren Bateson, Yeni Gine'deki kabileler arasındaki gerilimler ile Avrupa'da yükselen totalitarizmi, insan doğasından kaynaklanan -ki onun için bunun kaynağı da zihindir- evrensel bir davranış kalıbı şizmogenez üzerinden kavramaya çalışıyordu. Gruplar arası gerilimlerin ve çatışmaların kaynağını soruşturuyordu. Bu bağlamda, toplumsaldan önce biyolojik olanın belirleyici olduğunu öne sürer. Zihnin olgusal değişimleri düzenleme kapasitesinin etkin olduğu argümanı ile bu tezini savunur. Etik, eğitim ve evrim sorunsallarının bu şekilde çözülebileceğini iddia eder; çünkü, toplumsal olduğu varsayılan hiyerarşinin mantıksal bir tipoloji olarak kabul görüldüğünü ancak bunun hiyerarşi yaratmadığını ve soyut bir mantık

¹⁵ Gregory Bateson, "Culture Contact and Schismogenesis," *MAN* 35, (1935): 178-183.

¹⁶ Gregory Bateson, *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, Cambridge: Cambridge University Press, 1936, 175.

önermesi olmadığını iddia eder. Davranışsal olarak form kazanan şeyin temelindeki faktörler biyolojik ve zihinseldir.¹⁷

Bateson'ın Bali'de gerçekleştirdiği saha çalışmalarında şizmogenez sorununun olmadığını, bu nedenle tüm zamanlarda olmasa da son kertede stabil kabul edilebilecek bir toplum ihtimalini keşfeder.¹⁸ Batılı bir gözlemci olarak, ilkin anne ile çocuğu arasındaki ilişkinin farklılığı üzerinde durur:

Yukarıdaki genellemenin [evrensel şizmogenez varsayımına dayanan]¹⁹ en önemli istisnası yetişkinler (özellikle ebeveynler) ve çocuklar arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Tipik olarak, anne çocukla küçük bir flört başlatır, penisini çeker veya başka bir şekilde onu kişilerarası faaliyete teşvik eder. Bu çocuğu heyecanlandırarak ve birkaç dakika boyunca kümülatif etkileşim meydana gelecektir. Ardından, çocuk küçük bir doruk noktasına yaklaşır kollarını annenin boynuna doladığında, annenin dikkati dağılır. Bu noktada çocuk tipik olarak öfke nöbetine doğru ilerleyen alternatif bir kümülatif etkileşim başlatacaktır. Anne ya çocuğun öfke nöbetinden keyif alan bir seyirci rolü oynar ya da çocuk gerçekten ona saldırırsa, annenin hiçbir öfke gösterisi olmadan saldırıyı savuşturur. Bu sekanslar ya annenin bu tür kişisel müdahalelerden duyduğu hoşnutsuzluğun bir ifadesi ya da çocuğun bu tür müdahalelere karşı derin bir güvensizlik geliştirdiği bir bağlam olarak görülebilir. Birikimli kişisel etkileşime yönelik belki de temel insani eğilim böylece susturulmaktadır. Çocuk Bali yaşamına daha fazla uyum sağladıkça, doruk noktası yerine bir tür devam eden yoğunluk [yeğlilik] yaylasının²⁰ ikame edilmiş olması mümkündür. Bu durum şu anda cinsel ilişkiler için net bir şekilde belgelenmemiştir, ancak kendinden geçme ve kavgalar için yayla

¹⁷ Bateson, *Mind and Nature*, 180-182.

¹⁸ Robert Shaw, "Bringing Deleuze and Guattari down to Earth through Gregory Bateson: Plateaus, Rhizomes and Ecosophical Subjectivity", *Theory, Culture & Society* 32, no. 7-8 (2015): 157.

¹⁹ Köşeli parantezler makale yazarına aittir.

²⁰ Yazarlar yaylayı, yeğlilik yaylası ve yeğlilik bölgeleri olarak da tanımlanmıştır. Bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, Çeviren Emre Sünter, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2023, 171.

tipi bir sıralamanın karakteristik olduğuna dair göstergeler vardır.²¹

Bali kültüründe doruk/zirve olgusu olmadığı sonucuna varırken, anne-çocuk arasındaki fiziksel etkileşimden, sanat eserlerine, savaşlara kadar geniş bir alanda gözlemlenebildiğini savunur. Dahası, Balililerin bireysel etkileşimleri aşan ve davranışları sınırlandıran, kurallar koyan yasa anlayışına sahip olmadıklarına da işaret eder. Burada hatalar hem evrenin yapısına aykırıdır hem de kendileri de evrenin parçası oldukları için istikrarlarına ve düzenlerine aykırı kabul edilir.²² Kümülatif gerilimin ve onun sonucu doruğun yerine geçen şey, gruplar arası bölünmelere imkân tanımayan yayladır. Yaylanın yükseklikteki düzlük olması, bir zirve yerine bir durgunluğu temsil etmesi bu bağlamda vurgulanması gereken nüanstır.

Basit bir akıl yürütmeye, kapalı bir grubun etkileşimlerden yalıtılmış olacağı varsayımıyla istikrarlı bir topluluk olduğu kabul edilebilir fakat dikkat edilmesi gereken, Bateson'ın topluluğun stabilitesi/durgunluğu ile kastettiğinin onun kapalı bir grup -veya gruplar bütünü- olmadığı iddiasıdır. Topluluğun kapalı olmasının hiyerarşi arz edebileceğini ve gerilim yaratacağını da öne sürer. Bu bağlamda, Deleuze-Guattari'de de karşımıza çıkacak, bir diğer kavram rizomun (köksap) hangi etnografik içerikle ortaya çıktığı önemlidir. Bateson bir Yeni Gine kabilesi Iatmul ile Avusturalya kabilelerini karşılaştırır, akrabalık ilişkilerini ve sınıf sistemlerinin benzerlikleri ve farklılıklarını inceler. Bunların diyagonal ve doğrudan düalist düşünceyi benimsediğini ve nesillerin değişimine önem verdiğini ancak Avustralya sistemleri ile Iatmul sistemleri arasında önemli bir fark olduğunu vurgular. Avustralya toplulukları sabit sayıda gruba ayrılmıştır. Hangi grupların kimlerle evleneceği belirlenmiştir. Iatmul sisteminde ise böyle katı bir sınırlama yoktur, Avustralya'daki gibi kapalı bir sistem olarak düzen kuramazlar. Iatmul düşüncesinde önemli bir temanın topluluklarının sonsuza kadar çoğalan ve genişleyen bir stok olarak görülmesidir. Bir kabile büyür ve bölünür; bir köy büyür ve koloniler oluşturur. Kapalı bir topluluk fikri, sürekli bölünen ve üreyen "bir nilüfer rizomu" gibi bir şeyle uyumsuzdur.²³ Nasıl ki yayla zirve veya doruk beklentisini yok eden yükseklerdeki bir düzlük ise, rizom (köksap) da kök-gövde-yaprak gibi dikeyliğin, dolayısıyla hiyerarşinin

²¹ Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, 97.

²² Jeffrey A. Bell, *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, Toronto: University of Toronto Press, 2006, 255.

²³ Bateson, *Naven*, 248-249.

kurulamayacağı yayılmadır. Ayrıca, yayla ve rizom, ilk bakışta doğadaki şeylerin metaforik kullanımları görülse de -şizofreni ve çifte bağ analizinde olduğu gibi- toplumsal ve siyasal gerçekliğin eleştirel analizinde başvurulan ve geliştirilen kavramsallaştırmalardır.

Deleuze-Guattari'de Kavramsallaştırma Mantiğı Olarak Düzenleme

Deleuze-Guattari "yayla, rizom, çifte bağ, ekosofik düşünce, şizo-analiz" kavramlarını Bateson'ın felsefi-antropolojik girişiminden miras almış ve kapsamı genişletmişlerdir.²⁴ Öncelikle belirtmek gerekir ki, kavramları sabitlere, klasik anlamda tanımlara sahip değillerdir. Hatta yüklenen bağlamsallığın yoğunluğu nedeniyle, kavramları sadakatle takip etmenin imkânsız olduğu dahi iddia edilebilir.²⁵ Öte yandan, sabitlerinin olmaması onların boş gösterenler olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca, Deleuze-Guattari'nin sabitsiz kavram anlayışı onları göreceli-mutlak, sonlu-sonsuz varsayımlarından kaynaklanmamaktadır.²⁶ Örneklendirmek gerekirse, Deleuze *Bin Yayla*'nın kavramlar kitabı, felsefe yapmanın da kavramlar üretmek olduğunu iddia ederken, Bateson'ın öz eleştirisiyle uyumlu bir şekilde kavramdan ne anladığını da şöyle açıklamaktadır:

Kavram uzun süre boyunca bir şeyin ne olduğunu (öz) belirlemek için kullanıldı. Biz tersine bir şeyin koşullarıyla ilgileniyoruz: Hangi durumda, nerede ve ne zaman, nasıl vs.? Bize göre kavram, olayı söylemelidir, özü değil.²⁷

Kavramsallaştırmalarında sabitler olmamasına rağmen Deleuze'ün belirttiği gibi kavramın içeriği ve gelişimi durumlara bağlı olarak takip edilebilir, ki bu çalışma da bunun bir örneği olarak böyle temellenmiştir: Bateson'ın etnografik çalışmalarından ve felsefi çıkarımlarından mülhem kavram formasyonlarının değerlendirilmesi.²⁸

²⁴ Shaw, "Bringing Deleuze and Guattari down to Earth through Gregory Bateson," 152.

²⁵ Frida Beckman, *Gilles Deleuze*, Çeviren Mete Akbaba, İstanbul: Runik Kitap, 2020, 16-17.

²⁶ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, Çeviren Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, 28.

²⁷ Gilles Deleuze, *Müzakereler 1972-1990*, Çeviren İnci Uysal, 3. Basım, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2020, 32.

²⁸ Esasında Deleuze-Guattari'nin kavram makinası olarak nitelendirmesi yanlış olmayacaktır. Spinoza, Bacon, Hume, Leibniz, Nietzsche, Kant, Hegel, Marx, Freud,

Deleuze, *Anti-Ödipus* ve *Bin Yayla* arasındaki farkları ve ortaklıkları tartıştığı bir söyleşinin sonunda, doğa-kültür kopuşunu ve onu takip eden epistemolojik yarılmayı ortadan kaldırmaya giriştiklerini ve Bateson'dan yayla kavramını ödünç alarak neyi amaçladıklarını itiraf eder:

Doğa-kültür kopuşunu ortadan kaldırmanın ya da etkisini azaltmanın iki biçemi vardır. Biri, insan ve hayvan davranışlarını birbirine yaklaştırmak ibaret (Lorenz bunu endişe verici politik sonuçlarla yaptı). Biz ise diyoruz ki, düzenleme kavramı davranış kavramının yerini alabilir, ve bu yer değiştirme doğa-kültür ayrımının etkinliğini ortadan kaldıracaktır. Bir açıdan davranış hâlâ kontur demektir. Hâlbuki bir düzenleme, öncelikle son derece heterojen elemanların, doğal ya da yapay, bir bütün olarak tutulmasını sağlayandır: bir ses, bir renk, bir jest, bir pozisyon vs. Bu, davranışları önceleyen bir "dayanıklılık" problemidir. Dayanıklılık mantığa ya da matematiğe ilişkin olmaktan çok fiziğe ilişkin olan çok özel bir ilişkidir. Şeyler nasıl dayanıklılık kazanırlar? Son derece farklı şeyler arasında yoğun bir devamlılık olabilir. Biz Bateson'dan "plato" [yayla] terimini ödünç aldığımızda tam da bu yoğun devamlılık alanlarını tarif etmek istiyorduk.²⁹

Bateson'dan ödünç alınan kavramlara geçmeden, bir antropolog ile aralarındaki kavramsal geçişi anlamak için doğa-kültür ayrımının hangi düşünsel mantık zemininde yükseldiğini incelemek gereklidir. Bu nedenle, kavramsallaştırma yordamları özetlenmelidir.

Bateson, olumsuzlukların veya tarihselliklerin toplumsal gerilimleri açıklamak için belirleyici olduğu argümanlarının aksine evrensel bir zihin tasarımı öne sürer. Zihnin ekolojisi - evrenselliği tesis edici bir idea olarak zihnin iddiası bu bağlamı anlamak için önemlidir. Yukarıda kısaca açıklandığı gibi, şeyler arasında, parçalar veya ilişkiler değil, bütün oluşturacak ilişkiselliği irdelerken, yerelleşen ve şekillenen fenomenlerin ötesinde düzenleyici olanın ne olduğunu araştırır. Doğal olanın kültürel olana karşı son kertede belirleyici

Bergson, Lacan, Foucault, Blanchot, D.H. Lawrence, Proust, Kafka, Beckett gibi sayısız isimden ilham alan, sabitsiz (veya durumsal ve bağlamsal) şablonları içinde onları eleştiren, eriten ve sonuçta kendi düşünsel çerçevelerini üreten bu ikilinin kavram inşa süreçlerinin anlaşılması için böyle bir kısıtlamanın zorunluluk olduğunu düşünüyorum.

²⁹ Gilles Deleuze, *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, Hazırlayan David Lapoujade, Çeviren Mahir Ender Keskin, 2. Basım, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2017, 185.

olduğunu iddia eder. Bu bağlamda, Deleuze-Guattari de Bateson'ı takip eder ancak bu takip farklı bir bağlamda yükselmektedir. Onların kültürel olanı en geniş anlamıyla psikanaliz olarak vücut bulmuştur. Kısaca açıklamak gerekirse, Bateson'ın zihnin rolüne paralel bir şekilde şeyler arasında kurulan ilişkisel düzenleme mantığına başvururlar. Böylelikle çokluğun ve olayların anlaşılabilirliği varsayılır. Bu bağlamda davranışsal olan yalnızca kategorik olarak açıklayıcı bulunur ama şeyleri nihayetinde birlik ve öze indirger. Bu da ikiliklerle devam eden epistemolojik kopuşların sürdürülmesine neden olur; çünkü şeylerin bir arada oluşu yerine özsel ayrımlar apriori ve belirleyici kabul edilmiştir. Kavramlarının nasıl bir formasyona sahip olduğunu anlamak için öncelikle onların üstünde işleyen, bir nevi şeylerin nasıl bir genel bir çerçevede bir arada olabildiğini varsayan, düzenleme anlaşılmalıdır.

Öncelikle, çeviri kaynaklı karmaşa temel bir sorun teşkil edebilir. Bu nedenle diller arasındaki geçişteki nüansların altı çizilmelidir. Fransızcada kullanılan orijinal terim *agencement*, İngilizceye *assemblage* olarak geçmiştir. İngilizcedeki terim iki şeyin birleştirilmesini, bir araya getirmeyi ve yanlış bir şekilde analiz düşüncesini öne çıkarırken, orijinali birleştirmek, toplamak, bir araya getirmeyi yani heterojen şeylerin bir arada olabileceğini vurgular.³⁰ Türkçede de kimi zaman İngilizcedeki çevirinin doğrudan uyarlaması "asemblaj/asamblaj" kullanılmasına rağmen, "öbekleşme, ajansman, birleştirme, toplanma, düzenleme" olarak da çevrilmiştir.³¹ Bu karmaşada, yaygın olarak başvurulan "düzenleme"yi takip etmek makul görülmektedir. Düzenleme, kavram-kurucu ilke veya nöbetçi/röle kavram³² olarak da nitelendirilmektedir.³³

Deleuze-Guattari'ye göre düzenlemenin temel yapısında üç şey bulunur: Koşullar, unsurlar/kavramlar ve failer. Kendi ifadeleriyle: Soyut-makine, somut düzenleme ve persona. Koşullar dışsal ilişkiler ağıdır. Düzlem olarak nitelendirilir, düzenlemenin parçalarını taşıyan soyut makinelerdir. Somut düzenleme bir makine işlemcisi gibidir, ilişkilere göre farklı çıktılar verir.

³⁰ Thomas Nail, "What is an Assemblage?," *SubStance* 46, no. 142 (2017): 22.

³¹ Şefika Aydın ve Murat Şentürk, "Asamblaj Kavramı ile Aktör-Ağ Teorisi Arasındaki Bağlantıların İncelenmesi: Asamblaj Kentçiliği," *TESAM Akademi Dergisi* 9, no. 1 (2022): 293.

³² Couze Venn, "A Note on Assemblage," *Theory, Culture & Society* 23, no. 2-3 (2006): 107.

³³ Çeviri sorunu veya karmaşasından dolayı, düzenlemeyi bir diğer önemli Fransız düşünür Foucault'nun metinlerinde de görürüz ancak bu düzenleme Deleuze-Guattari'nin "agencement"ı değil, "dispositif"tir. Bkz. Ali Akay, *Tekil Düşünce*, 3. Basım, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004.

Kavramlar “makinenin tasarlanması olarak somut düzenlemelerdir.”³⁴ Koşullar ile unsurlar/kavramlar arasında birlikte uyarlanma vardır, biri değiştiğinde, diğeri de değişecektir. Bu nedenle analizlerin kesin bir sonucu olamaz, sürekli yenilenmelidir. Fail ise alışlageldiği gibi kendini bilen özne değildir, kolektif öznenin içindeki üçüncü tekil şahıstır. Bir anlamda topluluk kendini bu üçüncü şahıs üzerinden ifşa eder.³⁵ Bu üç öge bir araya geldiğinde bir düzenleme teşkil eder. Örneğin, DeLanda’nın heterojen ögelerin bir arada oluşunu bir hayvanın yürüyüşü ile aktarır. Yürüyen bir hayvan hem toprak zeminle hem de yerçekimiyle bir birliktelik oluştur. Bir topluluk da hayvan, zemin ve alan gibi ögelerle düzenleme kapasitesine sahiptir. Ancak bir şeyin özellikleri hakkında derinliğe sahip olsak dahi onu diğer şeylerle etkileşim içinde gözlemlemediğimizde düzenleme kapasiteleri hakkında da hiçbir şey bilmeyebiliriz.³⁶

Pozitivizmin ve yapısalcılığın güçlü olduğu bir dönemde ortaya atılan düzenleme ilkesi farklı olarak ne sunar? Düzenlemenin hedefi nedir? Bateson’dan devralınan kavramsal alet çantasının işlevselliğini anlamak için bu sorulara açıklık kazandırmak gerekmektedir. Deleuze-Guattari hem sosyal bilimlere hem doğa bilimlerine nedensel belirlenim ve lineer nedensellik ilkelerinin egemen olduğu bir dönemde, moleküler denilebilecek düzeyde şeyler arasındaki ilişkisellikten yararlanırken, daha önce belirtildiği gibi bunu bilimin imkânlarına başvurarak gerçekleştiriyorlardı. Düzenlemenin bilimsel kökenleri olarak şunlar gösterilir: “ortaya çıkma ve oluş (örneğin ontojeni ve filojeni), adaptasyon, sibernetik sistemler (geri-bildirimli açık sistemler) ve post-yapısalcı matematik (örneğin kaos, karmaşıklık, dizi).”³⁷ Bunlar, şeyleri sabitleme veya özleri aracılığıyla inceleme yerine, şeylerin uyarlanabilirlikleri ile nasıl dönüştüğünü inceleyen pratik çerçevelerdir. Diğer bir ifadeyle, Deleuze-Guattari dengesiz/dengedışı olayları tartışırken düzenlemeye başvurmuş, sosyal bilimlerin olanaklarının ötesinde doğa bilimlerinin gelişmelerini toplumsal-düşünsel boyuta taşımışlardır. Böylelikle, beklenmedik ve öngörülmez olan değişimleri, direnişleri, faillikleri, olayları açıklamakta yetersiz kalan çünkü belli

³⁴ Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, 40.

³⁵ Nail, “What is an Assemblage?,” 24-27.

³⁶ Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londra: Bloomsbury, 2013, 66.

³⁷ Couze Venn, “A Note on Assemblage,” 107-108.

bir referans örgüsüyle sabitlenemeyecek şeyleri “oluş” ile değerlendirmeye olanak bulmuşlardır.

Deleuze, “en ufak gerçek bütünlüğün” bir söz, kavram, fikir veya imleyen olmadığını, “düzenleme” olduğunu iddia eder.³⁸ Düzenleme hem -yukarıda açıklandığı gibi- heterojen öğelerin düzenlemesidir hem de en küçük bütünlüktür. Düzenleme, özcü anlatıların, büyük (*grand*) teorilerin yahut vektörlerin bir araya getirilmesiyle çözüleceği varsayılan siyasal-toplumsal ilişkilerin değişkenliğini ortaya koymak için geliştirilmiş bir kurucu ilke niteliğindedir. Arzuyu, psikanalizin şablonlarından -veya psikolojizm indirgemeciliğinden- kurtarıp ona toplumsallığın oluşumunda hayati bir rol verebilmek ve kapitalizmin doğayı şeyleştirmesinde açıklayıcı bir konuma yerleştirmek, böyle bir düşünsel girişimle mümkün olmuştur veya siyasallığı belirleyen bir dışsal iktidar düşüncesi, bir klasik siyaset bilimi paradigması veya ideoloji teorileri yerine, bunların da üretilen bilgiye içkin olduğu, bunun hükmedici bir dışsallıkla değil, heterojen öğelerin bir arada oluşuna bağlı olduğu arzu ve söylem varsayımı da bu düzenleme mantığında anlam kazanmaktadır.

Son olarak, bu en küçük bütün olarak düzenlemenin tipolojileri üzerinden, siyasal-toplumsal düzlemde nasıl yer aldıkları ve işlerlik kazandıkları ortaya konulmalıdır. Dört tip düzenleme vardır: Teritoryal (yeryurtsal/bölgesel), devlet, kapitalist, göçebe. Teritoryal düzenlemede öne çıkan unsur somut düzenlemedir. Her şeyin ve herkesin belli bir yerinin olduğu kodlanmıştır. Devlet düzenlemesi, somut unsurları merkezileştiren soyut makinedir. Hiyerarşik olarak kendini üste koyarken, aileden siyasete ekonomi dışı zor araçları ile toplumsallığı kodlar. Kapitalist düzenlemede ise ilk ikisinde görülmeyen niceliksellğe zorlayan fail (persona) vardır. Bu düzenleme, niteliksel unsurları deşifre (*decode*) ederek, piyasa için üretim yapacak -niteliksiz ama niceliksel olarak- şeyler olarak yeniden kodlar. Sonuncu tipoloji olan göçebe düzenleme, sınırsız bir niteliksel genişlemenin potansiyelini barındırır. Bu düzenlemede koşul, unsur ve fail sınırlandırılmaz; ilkindeki gibi doğal, ikincisindeki gibi hiyerarşik, üçüncüsündeki gibi sayısallaştırma sınırlarından bağımsızdır.³⁹ Deleuze-Guattari felsefesinde hayati olan bu düzenleme tipolojisi tarihsel olarak göçebe halkları referans alırken, siyasal olarak öngörülemez olan devrim, isyan gibi olayların ancak mikro-politik olarak açıklanabileceği varsayımını savunulmasını temellendirir.

³⁸ Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, Çeviren Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2016, 69.

³⁹ Nail, “What is an Assemblage?,” 29-33.

Anlaşılacağı üzere, yayla ve rizom kavramları da bu tipoloji üzerinde anlam kazanmaktadır.

Yaylalardan Oluşlara Düalizmlerin Eleştirisi

Bin Yayla'da Bateson'a üç yerde doğrudan referans verilmiştir.⁴⁰ İlki, kitabın yapısını açıklamasıyla en önemlisi de sayılabilecek, şu pasajda geçer:

Bir yayla daima ortadadır, onun başı ya da sonu yoktur. Bir köksap yaylalardan oluşur. Gregory Bateson "yayla" sözcüğünü çok özel bir şeye işaret etmek için kullanır: kendi içinde titreşen ve bir doruk noktasına ya da dışsal bir ereğe doğru herhangi bir yönelim taşımaksızın gelişen sürekli bir yeğlilikler bölgesi. Bateson örnek olarak Bali kültürünü alıntılar: Anneyle çocuk arasında cinsel oyunlar ya da erkekler arasındaki kavgalar bu tuhaf yeğlilikli istikrarlılaştırmalardan geçer. "Bir tür sürekli yeğlilik yaylası orgazmın", savaşın veya doruk noktasının yerine geçer. İfadeleri ve eylemleri kendi içlerindeki değerlere göre içkinlik düzleminde değerlendirilmek yerine dışsal veya aşkın ereklerle ilişkilendirmek Batılı zihnin talihsiz bir özelliğidir. Örneğin, bir kitap bölümlerden oluştuğu için bir doruk noktaları, bitiş noktaları vardır. Peki bir beyinde olduğu gibi mikro-çatlaklar üzerinden birbiriyle iletişim kuran yaylalardan oluşan bir kitapta ne olup bitmektedir? Bir köksap oluşturacak ve uzatacak şekilde yüzeysel yeraltı gövdeleriyle başka çokluklara bağlanabilen herhangi bir çokluğa "yayla" adını veriyoruz. Onu yaylalardan oluşturduk.⁴¹

Giriş, gelişme, sonuç gibi bir düzeni olmayan bu kitap, başlıklarından da anlaşılacağı üzere kronoloji tanımayan bölümlerden, yazarlarının ifadesiyle yaylalardan oluşmaktadır. Kitap bir rizomdur (köksap); yaylalardan oluşmaktadır. Yaylalardan mürekkep bu çalışma ilkeleriyle hiyerarşi kurmayan, psikanalizde ilişki olarak kodlanan ilişkisellikleri ifşa eden ereksiz bir gezintidir. Bateson'da toplumun devamlılığını anlamak için başvurulan kavramlar bu sefer

⁴⁰ Bunlardan ikisi metin içinde, biri dipnottadır. Bu bölümde metin içinde kullanılanlar incelenmiştir.

⁴¹ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* 273, 32-33.

siyasal açıdan⁴² kapitalizmin yarattığı dizilere, şizofreniye yöneliktir. Deleuze-Guattari de şizmogenik örüntülerin taşıdığı toplumsal gerilim potansiyelinin etrafında çalışırken yerliyurtlulaşma ve antitezi yaylaların çöküşüne neden olacağı varsayılan yersizyurtsuzlaşma kullanılır.⁴³

Düzenlemelerin ilki ve diğer düzenlemelerin temellendirildiği yeryurtsal düzenleme nasıl meydana gelir? Kadim anlatılarda da yer aldığı gibi, Deleuze-Guattari bu soruya önce “kaos” yanıtını verirler. Kaostan ortamın üretildiğini ve canlıların da dört tip ortama sahip olduğunu öne sürerler: “Dışsal ortam (malzemelere götürür), içsel ortam (tözlere götürür), ara ortam (sınırlara götürür) ve ilişik ortamı (enerji, algı-eyleme götürür).”⁴⁴ Ortamdaki eyleyici kuvvet ritimdir. Ritim kaosun zıttı olmamakla birlikte, ortamların kaosa cevabıdır. Bu sorunun nakarat yaylasında (bölümünde) ele alınması dikkate değerdir. Ritim tekrarlarında oluşur, ancak ona niteliğini veren (ritmik olma durumu) farktır. Yeryurtsal düzenlemenin önemi yeryurt denilen şeyin oluşmasıdır. Burada yalnızca aynı tür değil, aynı ortamda azami sayıda farklı tür uzmanlaşarak bir aradadır. Deleuze-Guattari bu argümanı -Bateson’ı anmadan ama onun mirasına bir saygı duruşu niteliğinde- temellendirirken etologların, etnologlara göre avantajlı olduklarını savunur. Onlara göre etologlar, -doğuştan gelen ve sonradan kazanılan gibi- önkabullere sahip olsalar da etnologlara kıyasla toplumsal, siyasal gibi yapısalılık tehlikesinden uzaktadırlar.⁴⁵

Yeryurtsallıkla ortam kazanmış insanın “hayvan-oluş”⁴⁶ aracılığıyla, doğa karşısında inşa edilen düalizmlerin nasıl eleştirdiklerini gösterilmektedir.

⁴² Deleuze’ün filozoflarla girdiği diyaloglardan ve tartışmalardan sıyrılıp siyasallaşması olarak nitelendirilebilecek Guattari ile iş birliği dönemi, filozofun göklerden yere inmesi olarak olumlu bir tınıya sahip olsa da birçok açıdan eleştirilmiştir. Örneğin Slovaj Zizek, bu dönemini iki temel nedenden dolayı eleştirir. İlki Deleuze’ün Anglosakson dünyada kendi başına yaptığı çalışmalarının bilinmemesine neden olmasıdır. İkincisi ve asıl neden ise bu ortaklıktan doğan çalışmaları Deleuze’ün en kötü çalışmalar olarak nitelendirirken siyasal olarak da yanlış konumlandığını düşünür. Bkz. Slavoj Zizek, *Bedensiz Organlar*, Çeviren Umut Yener Kara, İstanbul: MonoKL Yayınları, 2015, 55, 267.

⁴³ Shaw, “Bringing Deleuze and Guattari down to Earth through Gregory Bateson”, 158.

⁴⁴ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*, 330.

⁴⁵ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*, 338-346.

⁴⁶ Oluş; olmaktan, var olmaktan veya varlıktan hem içerik hem de formel/tanımsal olarak sabitlenemez olmasıyla ve herhangi bir öze gönderme yapmamasıyla kökten farklıdır. Ayrıca oluşun, burada ve şimdi olanın aslında arkasında farklı bir hakikat olduğunu öne süren herhangi bir metafizik iddiası da yoktur. Öte yandan, Deleuze’ün bir metafizik düzlemde çalışmadığı söylenemez. Bu metafizikle ulaşılmak istenen, bir kutbunda kültürel göreceliği bulunduran natüralizmin zıttı ile birleştirilip eleştirilip aşılması olarak formüle edilebilir. Bu tartışma için şu makaleye ve makalenin de yer aldığı derginin Deleuze-Guattari metafiziği üzerine özel sayısına bakılabilir: Vincent Jacques ve Jérôme

Bateson'ın eleştirel perspektifini oldukça anımsatan bir şekilde, evrim ile türler arasında ilişki kurulurken ilişkiselliğin göz ardı edildiğini öne sürerler. Onlara göre inşa edilen doğa tarihinde "A ile B arasındaki ilişki terimleriyle düşünebilir," ama "A'nın x'e göre üretimi terimleriyle değil."⁴⁷ Diğer bir ifadeyle, doğa tarihi türler arasında bir kast sistemini varsayar ve insanı en tepe noktaya konumlandırır. Hayvan-oluşta ise insan doğa tarihindeki gibi ayrıcalıklı olmadığı gibi, mitlerdeki veya anlatılardaki gibi doğa-üstü konuma sahip değildir. Heterojenlerin bir araya gelmesiyle oluşan düzenlemelerde üç hayvan tipolojisi bulunur. Bu mimetik olmayan temsiller, imgesel düzlemde işlevsellik kazanırlar.⁴⁸ Bunlardan ilki bireyselleşmiş hayvanlardır. Kişiyi evcil hayvanları ile değerlendiren psikanalizin -hayvanı araştırmalarına dahil ettiği tek konudur- ödipal incelemelerinde kullanılır. İkinci tür insana karakter atfeden tipteki hayvanlardır. Mitlere konu olan bunlardır. Üçüncüsü ise çokluk oluşturan, şeytani bir anlam yüklenen hayvanlardır. Sürü, nüfus, oluş bu tipe dahildir. İnsanın hayvan-oluşu bu sonuncu tipte cereyan eder ve çokluk olması buradan geçer; sürüyle çokluğa girilir.⁴⁹ Bir büyülenme ve bulaşma ile hayvan-oluşa girildiği varsayılır. Hayvan-insan sınırı "şeytani" bir müdahale ile -bu veba veya büyü gibi hayvan-insan sınırlarının kalkmaya yüz tuttuğu durumlar olabilir- ortadan kalktığına artık insan hayvan-oluştadır. Örnek vermek gerekirse, savaş, suç, ayaklanma, cinsel inisiyasyon, çilecilik hayvan-oluşun formlarıdır.⁵⁰ Öte yandan, hayvan-insan sınırının bulanıklaşması veya kimi durumlarda -vampir anlatıları gibi- ortadan kalkması, türlerin esasında aynı şeyler olduğu veya bir aşamada aynılaştığı anlamına gelmemektedir. Bu durumu şöyle ifade ederler:

Varlık artık sözcüklerin dili olmayan bir dilde, artık biçimlerin maddesi olmayan bir maddede, artık öznelerin duygulanabilirliği olmayan bir duygulanabilirlikte ikisi [hayvan ve insan] için tek ve aynı anlamda söylenir. Doğaya karşı katılım, ama tam da bileşim

Rosanvallon, "Deleuze & Guattari's Metaphysics: Already "beyond nature and culture"" *Journal of the CIPH* 99, no. 1 (2021): 1-9.

⁴⁷ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*, 248-249.

⁴⁸ Vincent J. Guihan, "Becoming Animal: The Animal as a Discursive Figure in and *Beyond A Thousand Plateaus*," içinde *An [Un]Likely Alliance: Thinking Environment[s] with Deleuze/Guattari*, editör Bernd Herzogenrath, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, 267-268.

⁴⁹ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*, 254.

⁵⁰ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* 262.

düzlemi, Doğa düzlemi tüm yapıntılarını kullanarak sürekli düzenlemelerini yapan ve çözen tüm bu katılımlar içindir.⁵¹

İlk düzenlemenin doğal olan olduğunu ve insanın hayvan-oluş ile doğal olandan ayrı düşünülmemeyeceğini değerlendirdikten sonra, bu çalışmanın konusunun dışında olsa da kısaca altını çizmek gerekir ki, Deleuze-Guattari'nin düşünsel şemalarının merkezindeki "-oluş/lar" yalnızca mikro sayılabilecek düzeyinde değildir. Mikro düzeyde olan bir analiz türü olan mikro politikadır, büyük harfle yazılan iktidarın dışında cereyan eden durumların araştırılmasında başvurulur. Diğer bir ifadeyle teorileri yalnızca türler arasındaki ilişkisellik ve ondan yükselen soyutlamalarla değil, siyasal ve toplumsal alanda da sınanabilir bir boyuta sahiptir. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki Bateson Yeni-Gine'deki etnografik gözlemleri ile Avrupa'da yükselen totalitarizm arasında benzetme ötesinde yapısal -ama işlevselci olmayan- bir ilişki kuruyorsa, Deleuze-Guattari de insanın doğal durumundan topluluk oluşunu, bir anlamda savaş gibi "şeytani" durumların incelenmesine hipotez oluşturacak hayvan-oluş ile tartışmaktadır.

Bateson'ı referans gösterdikleri bir diğer yayla Organsız Beden (OsB) üzerine olan bölümdür. Burada, arzu üzerinden, Tao'daki kadın-erkek ilişkisindeki Yin-Yang benzetmesi ile Bateson'ın Bali saha çalışmasını arasında paralel bir okuma gerçekleştirirler.⁵² Her OsB yaylalardan oluşur ve diğer yaylalarla etkileşim halindeki geçiş bileşeni olarak nitelendirilir. OsB ile bütün-parça ilişkisini incelemeyi hedeflerken, bunu kavramsallaştırmayacaklarını çünkü onun hem arzu olan hem de -bastırılmasıyla- arzu olmayan olduğunu ve onu pratik veya pratikler bütünü olarak ele aldıklarını belirtirler. OsB bir anti-psikanaliz tasarımıdır; psikanalizin işlevsel olduğu ön kabulüyle incelediği arzu (arzulama-makinelerini) ile OsB çatışma halindedir.⁵³ Psikanalizin -fantezi, bastırma gibi- arzu unsurlarını arzuyu var eden parçalar olarak okuduğunu, bu nedenle psikanalizin bedenim imgesini fenomenleri ile karıştırdığını, kısaca bütünü ıskaladığını öne sürerler.⁵⁴ Yukarıda tartışıldığı üzere, bu eleştiriyi temellendiren mantık, Bateson'ın evrim eleştirisinde de, ilişkinin değil ilişkiselliğin değerlendirilmesi gerektiği argümanı olarak, bulunmaktaydı.

⁵¹ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* 273.

⁵² Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* 170-171.

⁵³ Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, 23.

⁵⁴ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*, 178.

Daha genel bir perspektiften okunursa, bu yaylada temel eleştiri yapısal-ışlevselciliğedir. OsB'nin düşmanı organlar değil, organizmadır.⁵⁵ Bu tartışma sosyal bilimler için tanıdık; toplumun onu meydana getiren bireylerden daha fazlası olduğunu öne süren ekollerin temellendirilmesi olarak da okunabilir. Ancak Deleuze-Guattari bir adım daha öteye giderek, en yukarıdaki form olan bedenın organsız da var olduğunu iddia ederler. Mazoşistler, uyuşturucu bağımlıları, kanser hastaları, şizofrenler, aşıklar bu iddianın -Spinozacı bağlamda "arzunun içkinlik alanı" ve "arzuya özgü tutarlılık düzlemi" olarak örneklerdir.⁵⁶ Tözsel olarak bu yayladaki temel soru "bir uyuşturucu bağımlısının uyuşturucu almadan kendini uyuşturması mümkün mü" gibi ilk bakışta retorik algılanabilecek sorulara verilen yanıtta bulunur: OsB'lerin bulunabildiği düzlemler ile yeğlilik yaylaları arası geçişler süreklilik halindedir. Bu bağlamda töz çoğul değildir, tekildir. Daha sarıh bir ifadeyle, OsB'ler "tek bir tözün tözsel atfetmeleri"dir.⁵⁷ Bu bağlamda, töz onu sabitlere bağlayacak özcü bir çıkarımın sonucunda ortaya çıkmaz; tözler yaylalarda, yaylalar da tözlerde sürekliliktedir. Böylelikle, cinsler arası ilişki etkileşimselliğın ötesinde, ilişkisellik ile incelenebilmektedir.

Sonuç

Sosyal bilimlerin felsefeden beslenmesi ne kadar yaygın ise, felsefenin sosyal bilimlere başvurması o kadar alışıl gelmemiş bir durumdur. Bu dengesiz alışverişin birçok nedeni olduğu gibi, doğrusal tarih anlatısına yerleştirilen disiplinleşme sürecinin getirdiği bir sonuç olması kuvvetle muhtemeldir. Nihayetinde, sosyal bilimler olarak anılan araştırma alanı, insanlık tarihine göre oldukça yakın bir zamana dek felsefe, tarih ve teolojinin birikim ve yöntemleriyle ve çoğu zaman onların çeşitli iktidar türleriyle kurdukları ilişkiler sonucu meydana gelen pratik kaygılarıyla değerlendiriliyordu. Öte yandan, Bateson ile Deleuze-Guattari arasındaki kavramsal geçiş yalnızca iki disiplinin (antropoloji ve felsefe) sınırlarının komşuluğu veya kesişimi yani disiplinler-arasılık ile açıklanamaz. Bir antropolog olarak kariyerine başlayan Bateson psikoloji, sosyoloji, dilbilim, etolojiye başvuruyor, bu alanların sorunsallarını tartışıyor ve literatüre özgün katkılar sunuyordu. Aynı şekilde Deleuze-Guattari -ne Deleuze

⁵⁵ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* 172.

⁵⁶ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* 167.

⁵⁷ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* 179.

ne Guattari olarak- felsefe, psikanaliz, sosyoloji, estetik gibi alanların sorunsallarını tersyüz ederek, tarih yerine göçebe-bilim kurmayı amaçlıyordu; klasik anlamda iktidar için işlevsiz olanların tarihini yazıyorlardı. Bu düşünürlerin şeyler ve cinsler arası ilişkiselliğe yönelik teklifleri göz önünde bulundurulduğunda, doğa-kültür düalizmlerine yaslanan literatür için doğal bir eleştiri kaynağı olmaları kaçınılmazdı. Bu kavramsal derinlikten yararlanan bu çalışmalar, bugün sinemadan uluslararası ilişkilere birçok disiplinde önemli tartışmaların metodolojik kaynağı veya dayanağı niteliğindedir. Son olarak belirtmeliyim ki, Bateson'ın antropolojik çalışmalarının Deleuze ve Guattari'ye etkisi yalnızca bu makalede ele alınan metinlerle sınırlı değildir. Örneğin, Guattari *Üç Ekoloji* çalışmasında Bateson'a yine doğrudan başvurmuş, onun zihnin ekolojisindeki "bağlam" sorununu praksis ile eleştirmiştir.⁵⁸ Bunun yanında, Deleuze-Guattari'nin çalışmaları beslendiği kaynağa dönüp antropoloji araştırmalarına ilham kaynağı olmaya devam etmektedir.⁵⁹ Son olarak, mevcut literatüre yönelik gözlemime dayanarak, Deleuze-Guattari'nin kavramsal araçları sosyal bilimler için ne kadar verimli bir kaynak sunuyor olsa da bunların Bateson'ın antropolojisine uzanan kökenlerinin farkında olunmadığı veya göz ardı edildiği söylenebilir.

⁵⁸ Felix Guattari, *Üç Ekoloji*, Çeviren Ali Akay, İstanbul: Hil Yayın, 27.

⁵⁹ Örneğin, Amazon yerlilerini Deleuzecü olarak nitelendiren ve bu bağlamda tartışan bir çalışma için bkz. Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago: HAU Books, 2015.

KAYNAKÇA

- Ağın, Başak. *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Akay, Ali. *Tekil Düşünce*. 3. Basım. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004.
- Akbaba, Mete. *Eve Dönen Düşünce: Toplum-Doğa İlişkisinin Tarihsel Dönüşümü*. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Aydın, Şefika ve Murat Şentürk. "Asamblaj Kavramı ile Aktör-Ağ Teorisi Arasındaki Bağlantıların İncelenmesi: Asamblaj Kentçiliği." *TESAM Akademi Dergisi* 9, no. 1 (2022): 289-315.
- Bateson, Gregory. "Culture Contact and Schismogenesis." *MAN* 35, (1935): 178-183.
- Bateson, Gregory. *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New Jersey: Jason Aronson Inc., 1987.
- Bateson, Gregory. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New Jersey: Hampton Press, 2002.
- Bateson, Gregory vd. "Toward a theory of schizophrenia." *Behavioral Science* 1, no. 4 (1956): 251-264.
- Beckman, Frida. *Gilles Deleuze*. Çeviren Mete Akbaba. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Bell, Jeffrey A. *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- de Castro, Eduardo Viveiros. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books, 2015.
- DeLanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londra: Bloomsbury, 2013.

KAÇ YAYLA? DOĞA-KÜLTÜR DÜALİZMLERİ ELEŞTİRİSİNDE BATESON
ANTROPOLOJİSİNDE DELEUZE-GUATTARİ FELSEFESİNE KAVRAMLARIN SEYRİ
HOW MANY PLATEAUS? THE PATH OF CONCEPTS FROM BATESON'S
ANTHROPOLOGY TO DELEUZE-GUATTARİ'S PHILOSOPHY IN THE CRITICISM OF
NATURE-CULTURE DUALISMS
S. Mete AKBABA

Deleuze, Gilles. *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*. Hazırlayan David Lapoujade. Çeviren Mahir Ender Keskin. 2. Basım. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2017.

Deleuze, Gilles. *Müzakereler 1972-1990*. Çeviren İnci Uysal. 3. Basım. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2020.

Deleuze, Gilles ve Claire Parnet. *Diyaloglar*. Çeviren Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2016.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Felsefe Nedir?*. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*. Çeviren Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp. 3. Basım. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*. Çeviren Emre Sünter. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2023.

Guattari, Felix. *Üç Ekoloji*. Çeviren Ali Akay. İstanbul: Hil Yayın.

Harries-Jones, Peter. *A Recursive Vision: Ecological Understanding and Gregory Bateson*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

Jacques, Vincent ve Jérôme Rosanvallon. "Deleuze & Guattari's Metaphysics: Already "beyond nature and culture"." *Journal of the CIPH* 99, no. 1 (2021): 1-9.

Kıyar, Neslihan ve Necmi Karkın. "Mimesis'in Yapıbozumsal Dönüşümleri," *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 3, no. 7 (2013): 93-98.

Nail, Thomas. "What is an Assemblage?" *SubStance* 46, no. 142 (2017): 21-37.

Shaw, Robert. "Bringing Deleuze and Guattari down to Earth through Gregory Bateson: Plateaus, Rhizomes and Ecosophical Subjectivity." *Theory, Culture & Society* 32, no. 7-8 (2015): 151-171.

Tresch, John. "Hereditiy is an Open System: Gregory Bateson as Descendant and Ancestor." *Anthropology Today* 14, no. 6 (1998): 3-6.

Venn, Couze. "A Note on Assemblage." *Theory, Culture & Society* 23, no. 2-3 (2006): 107-108.

AMAÇ VE YÖNTEM BAKIMINDAN DİN, FELSEFE VE BİLİM

Merve BİNGÖL*

ÖZ

Akıl sahibi bir canlı olan insan, yapısı gereği din, felsefe ve bilim kavramları ile sıkı bir ilişki içindedir. Bu üç terim, içinde olduğu yaşamının niteliğini belirleyen bir ölçüttür. Hayat, farklı sorularla dolu bir zaman makinesidir. İşte insan, 'nasıl yaşamalı?' sorusunun cevapları, bu üç ana başlık ile birtakım sorularını aydınlayabilir. Bu çalışma, bu üç kavramın insan için ne ifade ettiğini incelemek amacıyla birbirinden bağımsız ve alanlar arasında herhangi bir mukayese yapılmadan ele alınmıştır. Makalenin; din, felsefe ve bilimin insan hayatındaki önemini anlaşılması ve gerek zihninin gerek somut hayatının daha sistemli ve anlamlı hâle geleceği noktasında katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu mefhumlar üzerinde mahiyet, gaye ve yöntemler doğrultusunda tespitler yapılarak çalışmanın sınırı çizilmiştir. İnsanın kendi varlığının farkına varmasını sağlayacak bu üç kavramın tarafsız bir şekilde ortaya koyulmasını sağlamak, çalışmanın hazırlanma gerekçesidir. Yöntem olarak, nesnelliğe bağlı kalarak, yapılan araştırmalar ışığında konulara yaklaşılmıştır ve bilimsel bir bakış açısı ile bu unsurlara açıklık getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İnsan, Bilimsellik Akıl, İnanç.

RELIGION, PHILOSOPHY AND SCIENCE IN TERMS OF PURPOSE AND METHOD

ABSTRACT

Being a rational creature, human beings are in a close relationship with the concepts of religion, philosophy and science. These three terms are a criterion that determines the quality of his life. Life is a time machine full of different questions. The answers to the question 'how should man live?' can enlighten some of his questions with these three main topics. In this study, in order to examine what these three concepts mean for human beings, they are handled independently of each other and without any comparison between the fields. It is thought that the article will contribute to the understanding of the importance of religion, philosophy and science in human life and to the point that both his mind and concrete life will become more systematic and meaningful. The limits of the study were drawn by making determinations on these concepts in line with their nature, purpose and methods. The reason for the preparation of the study is to ensure that these three concepts, which will enable human beings to realise their own existence, are presented in an impartial manner. As a method, the subjects have been approached in the light of the researches conducted, adhering to objectivity, and these elements have been clarified from a scientific point of view.

Keywords: God, Man, Scientificity, Mind, Faith.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı. E-mail: bingolmerve66@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1946-5081

Giriş

İnsanın akleden bir varlık olması, anlama ve kavrama isteğini sürekli bir ihtiyaç olarak görmesine sebebiyet veren bir durumdur. Bu ihtiyacı karşılandığında hayat birçok açıdan makul ve cazip gelen bir zaman dilimi olmaktadır. Bu ihtiyaç karşılanmazsa insan için artık dünya karmaşasının ve kaosun hüküm sürdüğü bir mekân hâlini alacaktır.

İnsanın düşünce üretebilmesi, diğer varlıklardan ayırıcı bir temel özelliği olan düşünme kabiliyetinin sonucudur. İnsan, etrafında gördüğüne merak duyarken bunu gidermeye meyillidir. Bu temayül, onu düşünmeye sevk eder. Bu düşünme sürecinin aydınlanma ile son bulmasını ister ve onun gayesi bu olur. İnsan, evvela bu düşünce serüvenine kendi varlığını düşünmekle başlar. Bu bağlamda insanın aradığı ilk hakikat, büyük ölçüde kendisi olmaktadır.

Yukarıda bahsedilen hususlardan hareketle bu çalışma, üç ana başlığa bölünmüştür. Din, felsefe ve bilim ayrı kulvarda ele alınırken öncelikle bu terimlerin mahiyeti saptanmıştır. Kavramların niteliği konusunda yapılan çıkarımlar ile hedef ve metotları üzerinde durulmuştur. İnsan için bu üç temanın önemli olduğu düşüncesi merkeze alınarak meydana getirilen bu metinde, söz konusu önemin gerekçeleri dile getirilmiştir. Bu bakımdan ele alınan mefhumlarla yakından ilgilenen teolog, filozof ve bilim insanlarının yaklaşımlarından istifade edilerek isabetli tespitler yapmak amaçlanmıştır.

1. Dine Dair

Birçok açıdan ele alınmaya uygun olan din kelimesi, sözlükte “Tanrı’ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet”¹ olarak ifade edilmektedir. “Tanrı’nın insanları iyiye yöneltmek, kötülükten alıkoymak için peygamberler aracılığı ile bildirdiği kurallardır.” olarak açıklandığı da kaynaklarda görülmektedir.² Mahiyeti açısından oldukça geniş ve farklı yönleri olan bu kelime başka şekillerde anlaşılmiş ve böylece ele alınmıştır. İnsanın, yaşam ve tecrübeleriyle ilgili olan üç temel boyutuyla ilgili olan sorulara, kendine has özellikleri olan doğaüstü güçler ile yanıtlar bulmaya çalışan inanç sistemi olan din,³ insan hayatında

¹ Güncel Türkçe Sözlük, “Din” (8 Kasım 2023).

² Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, Mart 2006), 15.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, Nisan 1996), 240.

önemli bir yere sahip bir olgudur. Yapılan bu tanımlar bir sınır çizerek ilk etapta insan zihninde bir saptama meydana getirirse de din, tarih boyunca insanlık için önemli bir yere sebep olması bakımından daha kapsamlı bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu yapılırken merkeze alınan kavramlar, tanımın omurgasını ortaya koyabilmelidir. Bu da mevcut kavramların mahiyetini bilmekle mümkün olmaktadır. Burada dinin kendi önemi dışında insanın onu nasıl algıladığı önemli bir husustur. Onun bu hayatta ne gibi tecrübeler ile varlık bulabileceği temel bir soru olarak nitelendirilmektedir.

Tarih boyunca ‘Din nedir?’ sorusuna farklı yaklaşımlar sergileyen çok sayıda teolog ve filozof olmuştur. Örneğin, C. P. Tiele, “Din, hakikatte, bizim dindarlık dediğimiz o saf ve huşu dolu tabiat veya ruh hâlidir.”⁴ derken insanın dindar olma özelliğine atıfta bulunmaktadır. O, huşu hâlinin dinî bir hâl olan dindarlık ile yakın bir ilişki içinde olduğunu iddia etmektedir. Tiele, bu tanımı ile din ile yaşam arasındaki önemli ilişkiye vurgu yapmaktadır. Çünkü dindarlık, din ile yaşam arasında dinamik bir ilişki kurma biçimi olarak yorumlanabilecek bir kavramdır.

F. H. Bradley, “Din, daha ziyade varlığımızın her veçhesi ile iyiliğin bütün gerçekliğini anlatma teşebbüsüdür.” derken diğer taraftan James Martineau “Hep hayat sahibi olan bir Tanrı’ya yani âleme hükmeden ve beşeriyet ile ahlaki ilişkileri bulunan bir ilahî zihne ve iradeye inanmaktır.”⁵ izahını yapmaktadır. İkinci açıklamada dinamik bir Tanrı tasavvuru dile getirilmektedir. Bu, Tanrı’nın aynı zamanda beşer ile ahlaki bir zeminde ilişki hâlinde olduğu anlamına gelmektedir. Burada ahlaki bağlamda yapılan vurgu; âleme müdahale eden, bir köşede evreni izleyen bir Tanrı tasavvuruna karşılık verilmiş bir cevap niteliği taşımaktadır. Aşkın bir varlık olan Tanrıyı bu anlam ile ele almak yine akıl sahibi bir varlık olan insan için uygun bir tanımdır.

Bu alıntılarla beraber dinin ne olduğu hakkında bir çıkarımda bulunmak için din olgusuna yüklenen anlamın nesnel olması gerekmektedir. Bu nesnellüğünün sağlanmasının yollarından biri, herhangi bir dinî inancı olmayan insanlar tarafından yapılması gerektiğidir. Onlar için inançlı birinin din hakkında salt tarafsız bir tanım yapabilmesi ve dinin mahiyeti hakkında konuşurken nesnel kalabilmesinin imkânı yoktur. Nitekim ikinci tanıma bakıldığında bu

⁴ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, Mart 2020), 21.

⁵ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 21.

bakış açısı bir bakıma doğru gözükmektedir. Bu tanım, din olgusunu İslâm'ın Tanrısı ile sınırlamaktadır. Hâlbuki bir Budist için durum başkadır. Bunun dışında tanımda kullanılan 'peygamberler aracılığı' ifadesi, kutsal kitabı olmayan dinleri -örneğin Şintoizm- de kapsam dışı bırakmaktadır. Bu yoruma karşılık, dinin tanımı konusunda yapılan yorumun tarafsız olması gerekmektedir. Burada dinin tanım olarak değil, tecrübe açısından ifade edilmesinde kişilerin objektif kalmasının zorluğu göze çarpmaktadır. Çünkü 'Din nedir?' sorusu burada ele alınırken dinin mahiyeti hakkında tarafsızca konuşmak esas alınmaktadır. Bu da öznelliği ön plana getirebilecek bir risk içermemesini zorunlu kılmaktadır. Ancak bu şekilde doğru bir din tanımı mümkün gözükmektedir. Bununla beraber gerek dinin nasıllığı ve konusu gerek aşkın varlığı tecrübe etmekle bireye has olan bir durum hakkında konuşmak, yukarıda bahsedilen zorluğun daha fazla hissedilmesine sebep olmaktadır.

Dinin tanımı konusundaki farklılıklar, uzun zamandır insanların zihinlerini işgal etmiştir. Bu konuda sadece din bilginleri değil, filozoflar da probleme açıklık getirmeye çalışmışlardır. Bu açıklamalarda onlar için önemli olan kavramlar rol oynamıştır. Örneğin Kant, "İnsanın bütün vazifelerinde ilahi emri bilmesidir." tespitini yaparken ahlakı merkeze alan tutum takınmıştır⁶. Rudolf Otto, "kutsalın tecrübesi" olarak tanımlarken 'kutsal' kelimesini merkeze aldığı görülür.⁷

Tüm bunlarla beraber burada değerlendirilen tanımlar ile din hakkında genel bir çerçeve çizmek muğlak bir duruma yol açmaktadır. Bir kavram hakkında genel konuşmak, aynı zamanda mevcut dinlerdeki zengin ve derin detayları çarpıtmaya da sebebiyet vermektedir. Örneğin, din için tabiatüstü olan varlığa ibadet etmeye ya da onu dikkate almaya bağlayan bir izah ile konuyu yüzeyde bırakmaktadır. Mesela tabiatüstü âlem fikri Budizm'de olduğu gibi teist olmayan kulvarda yoktur. Yine din kavramı, Hinduizm'de ve Taoizm'de de çok başka tarza sahiptir. Dinler arasındaki ciddi farklılıklar, minimum bir müşterek kulvar bulmayı veya soyut olarak bir dinden bahsetmeyi oldukça güçleştirmektedir.⁸

Belirli bir dine odaklanmak, diğer dinlerin paylaşır görüldüğü yaygın olan bazı hususiyetlerin ihlal edilmesine sebebiyet vermektedir. Ninian Smart da bu kaygı ile bütün dinlerde ortak olan yedi boyuttan bahsetmektedir. Böylece din

⁶ Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, 17.

⁷ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 21.

⁸ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 21.

kavramına bir noktada netlik kazanmaktadır. O, sınırlı bir tanım yapmak yerine bu boyutları merkeze alarak konuşmaktadır:

Bu boyutlardan birincisi, öğretici boyuttur (*doctrinal dimension*): Nihai gerçeklik ya da ilahi olan ve onun insanlıkla ilişkisine dair inançları kapsar. Her din, Tanrı'ya ya da 'dinen nihai olan'a dair kapsamlı bir anlayışı, sembolik anlatım ve hikâyeler ile ifade eden bir efsanevi boyuta (*mythological dimension*) sahiptir. Ayrıca, bazı fiiller ve hayata dair genel istikametler, inanılmakta olan bir din ile yakından ilişkilidir ve bu da ahlaki boyuttur (*ethical dimension*). Ayin boyutu (*ritual dimension*), emredilmiş davranışlarla ilgilidir, kamusal ve kişisel alanda 'ilahi olan'a ibadeti ya da 'nihai olan'la ilişkiyi yansıttığı kabul edilir. Her dinin bireysel ve toplumsal bir tecrübe boyutu (*experiential dimension*) vardır. Tecrübe boyutu, dindarın eylemleri ve yaşamla olan ilişkisi ile ilgilidir. Bu tecrübe, Tanrı'nın gündelik hayatta yer almasının verdiği dinginlik duygusundan, nihai gerçeklikle birleşme şeklindeki mistik şuura kadar uzanır. Sosyal boyut (*social dimension*) ise dinin şahıslar arası ilişkileri nasıl düzenlediği ile alakalıdır. Maddi boyut (*material dimension*), o din için doğru kabul edilen tanrıların veya tek bir ilahi varlığın fiziki dünyada nasıl yansıdığı ile ilgilidir. Bu yansıma, basitçe ilahi olanın nasıl tasavvur edildiği ile ilgili olabilir; mesela kadim Yunan Tanrısı Poseidon'un okyanusla ilişkilendirilmiş olması gibi. Bir dinî cemaatin sanatı ve mimariyi, bir ibadet ortamı meydana getirmek için nasıl tanzim ettiği ile ilgili de olabilir; örneğin, Avrupa'nın büyük Hristiyan katedralleri gibi.⁹

Dini tanımlamada ve onu hayata geçirmede yaşanan zorluklara karşın dinin işlevini ön plana alacak işlevsel bir tanımlama şu şekilde mümkün gözükmektedir: "Amaçlar çerçevesi ile farz edilebilir ki din; birtakım inançlar, fiiller ve cemaatin ortak tecrübesi ve bireysel tecrübelerle inşa edilmiştir ve kendini adamayı, ibadeti ve odaklanmış bir hayat istikametini ilham eden veya gerektiren bir 'nihaî gerçeklik' tasavvur etrafında tesis edilmiş bir inanç sistemidir."¹⁰

⁹ Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred* (Los Angeles: University of California Press, 1999), 75.

¹⁰ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 21.

Din, inanç ile sistemli hâle gelerek insanın; metafiziki olarak elde ettiği saptamalarla fiziki âlemdeki yaşamına şekil vermesindeki etkin bir öğreti biçimi olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda, aşkın olan Tanrı, belli bir sistem ile -bu daha çok ibadet ile mümkün olabilir- insanın hayatında etkin rol oynar. Hemen birçok din -hatta hemen hepsi- insan hayatının merkezinde rol oynamayı arzulayan bir sistem olarak belirmektedir. İnsan için din, mevcut Tanrı bilgisi ile aklının belli bir sınırdan sonrasında hükmünü yitirmesi ile içselleştirdiği inancı ile hayatını organize etmektedir. Kısacası din, fiziki bir unsur olan dünyanın aşkın olarak ifade edilen tüm kavramlarla şekillenen bir fenomen olmakla birlikte tecrübe yoluyla insana anlam katacak bir terimdir.

Yine kendini bir inanç sistemi ile ifade eden bir din, insan için 'yetersiz' olma ihtimallerini hükümsüz bırakmaktadır. Hatta insan kutsalın yetersiz olma ihtimalini ne kadar yok ederse o denli inancının sahiciliğini hissetmektedir. Bu bakımdan inanan kişilerin özellikle kendilerini yetersiz hissettikleri noktada inandığı Tanrıya sığınmaları bundan kaynaklanmaktadır. Kendilerinin yetersizliğini bilmeleri onlar için yine bir avantaj konumundadır. Çünkü 'mükemmel' olanın kusursuz olma gerekçelerini bilmek ve dahası bunu tecrübe etmek, onların inançlarını kendilerine doğrulama adına bir avantajdır. Bu yüzden aklın yetersiz kalması en çok bu yönden inanan için bir avantaj hâline gelmektedir. Bu bağlamda kutsalı ifade etmenin zihnen bir onayı olan din, müntesibi olan insan için yeterli olma hususunda kusursuz olurken bu durum bir bakıma zorunlu gibi gözükmektedir. Çünkü hayatını din ile anlamlandırma çabasında olan mümin için kesinlik seviyesi onu hayatı için merkezî alana taşımak için kaçınılmaz gözükmektedir.

1. 1. Dinin Amaç ve Yöntemi

Inançlar, doğruluğu onaylanan, doğru olduğu düşünülen hükümlerdir, diğer bir ifade ile önermelerdir. Onlar, kendilerine doğruluk atfedilen iddialardır. Diğer bir deyiş ile her din, inanç üzerine kurulu bir sistemdir. Amaçlar açısından, dinî inançları beş temel alan açısından ele alarak olguya yaklaşmak, aynı zamanda dinin amaçları açısından önemli olacaktır:

Birincisi, insanın kendisini bir çıkmaz içinde bulmasıdır: Örneğin, Yahudilik ve Hristiyanlık için günah, Taozim için ölümlülük böyledir. İkincisi, insanlar bu çıkmazdan kurtulmak için bir yola ihtiyaç duyarlar: Özgürlük gibi. Üçüncüsü, insan için aşkın

olup insana yardım eden ya da onun varoluşunun amacı olan nihai gerçeklik vardır: Allah, Brahman gibi. Dördüncüsü, bu 'şey' bir yol ile bilinebilir veya ona belirli bir yöntemde yaklaşılabilir: Kutsal kitaplar, şamanlar gibi. Beşincisi, kurtuluşa ya da özgürleşmeye erişmek adına insan bir şeyler yapmak zorundadır: İnanç arzusu, benliği imha etmenin lüzumu, İslâm'ın beş şartı gibi.

Herhangi bir dinde olabilecek bu tür inançlar, o dinin kendine özgü eylemleri ve hisleri onaylamasının açıklığa kavuşturur. Bu inançlar, resmî doktrinler ve sistemler ile sunulabilir veya bunlar, o dinin gündelik hayata hitap eden uygulamalarında örtük olarak bulunabilir. Sonuç olarak, her dinin pek çok detayı nihai gerçekliğe dair asli inançların gerçek hayatta nasıl yorumlanıp ifade edildiğinin bir yansıması olarak görülür.¹¹

Nihai gerçeği/ebedi gerçeği amaçlayan din, bunun için yöntemler de geliştirmiştir. Burada yöntem hakkında konuşmanın imkânı için evvela dinin tek bir yöneme mi yoksa birden fazla yöneme mi dayandığı hususun açıklık kazanması gerekmektedir. Din; psikolojik, sosyal, ahlaki kanuni, lisani, tarihi ve siyasi gibi birçok yönü içinde barındıran sosyal bir fenomen olarak belirmektedir. Dinin sosyal bir fenomen olması, onun değişken bir yapısı olması konusunu gündeme getirmektedir. Ayrıca farklı yöntemlere başvurulması gerekmektedir. Mesela, karşılaştırmalı dinler tarihi, dinin incelenmesi yönünde tarihsel yöntem ile uyuşur. Din sosyolojisi, siyaset, felsefe, sanat gibi fenomenleri incelerken sosyolojik yöntemi uygular. Filoloji, dinî söylemin -diğer ifade ile hitabın- incelenmesi ve söylemin mahiyetini ortaya koymak için dil yöntemi ile hareket eder. Din psikolojisi, ferdin değişimi gelişimi ve çöküşü ile alakalı psikolojik fenomenleri incelerken psikoloji yöntemini kullanır. Din antropolojisi, insanın gelişimi ile olgunlaşan insan fenomenlerinde olduğu gibi dinin öğrenilmesi için antropoloji yöntemini kullanır. Bu sayılanların tümü, sosyal, siyasi, tarihi, ekonomik, ahlaki, psikolojik açıdan bütün yönleri ile din fenomeninin anlaşılması için bu yöntemleri bir araya toplayan nakil ve hermenötik ilmine eklenmiş olarak ortaya çıkmıştır.¹²

¹¹ Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 21.

¹² Ramazan Altıntaş, *Dini Anlamada Yöntem Sorunu: Hasan Hanefi Örneği "Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 15/2 (Temmuz, 2017), 2.

Yukarıda sayılan disiplinler, aslında dinin tek yönlü olmaması ve birçok dalı olması sebebi ile onun ilişki kurduğu disiplinlerdir. Ciddi bir bütün olma özelliğine sahip olan din olgusu, mahiyetinin bilinmesi açısından bu disiplinler ile bir yöntem içinde kendini açıklığa kavuşmaktadır. Dini anlamak, kutsal bilmek ve dolayısı ile kutsal ifade etmek için takip edilmesi gereken yöntemler oldukça çoktur. Örneğin, din felsefesi, edebiyatı vb. disiplinler ve diğerleri bu konuda diğer disiplinler kadar önemli kabul edilmektedir. Din, bu teknikler ile ele alındığında insanların kendi tecrübeleri dâhilinde ele alınarak bir saptamaya varılması mümkün gözükken yöntemlere sahip bir kavram olmaktadır.

2. Felsefeye Dair

Kelime olarak felsefe, “hikmet, ilmî hikmet, fenni, hikmet, evrensel bilginin bilimi” olarak ifade edilmektedir. Felsefe, deyim olarak Yunanca kökenli olan ‘*philia*’ ve ‘*sophia*’ sözcüklerinden meydana gelmiştir. ‘*philia*’ sevgi demekken ‘*sophia*’ bilgelik anlamına gelir. Bu iki kelime beraber kullanılır ve felsefe deyimini “hikmet sevgisi” manasına işaret eden bir deyim karşılık gelir.¹³ Bu bağlamda bu, kelime anlamından daha çok işlevselliği ile insan için önemli bir yere sahip olmaktadır. İnsan, bilmek isteyen bir varlık olması sebebi ile felsefe eylemi ile sıkı bir bağ kurmaktadır. Hadot, ‘*philosophia*’ ifadesini felsefi bağlamda kullanan ilk kişinin Platon olduğunu söyler.¹⁴ Platon, ‘Felsefe nedir?’ sorusuna, “Doğruya varmak, var olanı bilmek için düşüncenin yöntemli bir çalışmasıdır.”¹⁵ açıklamasını yapmaktadır. Yine ona göre felsefe sanatların en mühimidir.¹⁶

Aristoteles, ünlü yapıtı *Metafizik*’te sözüne “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.” diye başlamaktadır. Buradan hareketle insanın, kendi türü için ayırıcı özelliği, onu kuşatan dünyayı, kendisinin bir parçası olduğu toplumu, geçmişini ve tüm yönleri ile bizzat kendisini bilmek ve tanımak istemesidir.¹⁷ Aristoteles bu noktadan hareketle felsefe için “hakikatin bilgisidir.”¹⁸ diyecek ve

¹³ Orhan Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, Mayıs, 1982), “Felsefe”, 112.

¹⁴ Pierr Hadot, *İlk Çağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), 21.

¹⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 78.

¹⁶ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 47.

¹⁷ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Vadi Yayınları, Eylül 1996), 13.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1985), C. I, 150.

“Felsefe, varlık olmak bakımından varlık ilmidir.”¹⁹ ifadesi ile konunun ana çerçevesini çizecektir.

Felsefe, gerek tanım gerek mahiyeti açısından birçok filozofun yoğunlaştığı bir mekanizma olmaktadır. Bunlardan birisi Kindî’dir. O, etimolojik tanımı yanında pratikteki yerini baz alarak felsefeyi tanımlayarak şöyle söylemektedir: “Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde yüce Tanrı’nın fiillerine benzemesidir.”²⁰ Bu tanım ile insanın faziletli bir kişi olmasına işaret edilmektedir.

Felsefeyi bilgeliği inceleme olarak anlayan Descartes, felsefeyi iki bölüme ayırır ve metafizik bunun birinci bölümüdür. Bilginin ilkelerinin metafizikte olduğunu dile getiren filozof, bu ilkeleri Tanrı’nın sıfatlarında bulmaktadır. Yine metafizikte, ruhun ölümsüzlüğü ve insanda bulunan tüm açık ve basit düşüncelerin açıklamasını olduğunu söylemektedir. İkinci bölüm ise fiziktir. Burada maddi olanın gerçek ilkelerini bulur. Bunun yanında evrenin bütünüyle nasıl meydana geldiğini incelediği gibi, yerin etrafında bulunan tüm cisimlerin -hava, ateş, su, mıknatıs ve diğer madenler- tabiatı da hususi olarak tahlil edilir. İnsana faydalı olan diğer ilimleri bulmak için nebatatın, hayvanların ve insanın doğasını da incelemenin lüzumu vardır. Buradan hareketle Descartes, kökleri metafizik, gövdesi fizik ve gövdenin ağaçları da diğer bütün ilimler olduğunu dile getirdiği bir ağaç benzetmesi yapmaktadır.²¹

Felsefenin insan yaşamı için zorunlu olması, insanın dünya hayatını düzenleme yollarının en uygun biçimidir.²² Felsefe yapmak düşünmek ve anlamlandırmak demek olduğundan hayatı düzenleme konusunda en munasip yol ifadesi haklı gözükmektedir. ‘Felsefe nedir?’ sorusunu, Kant’ın deyimi ile insanın kendisini akla dayalı sebepleri ile haklı çıkarmak adına yaptığı zihinsel etkinlik şeklidir, formatında açıklamak uygun gözükmektedir.

Bilen, düşünebilen ve birtakım gayelerle irad, eğilimleri olan insan, tecrübe ettiği -gerek varlıklar gerek olaylar- şeyler karşısında anlamlandırma

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 101.

²⁰ Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 21.

²¹ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: MEGSB Yayınları, 1988), 16-17.

²² Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi (BİRİKİM), “Birikim Dergisi” (Erişim 3 Kasım 2023).

eğilimini hissedilen bir varlık olma özelliğini taşır.²³ Felsefe, bu bakımdan insanın kendi doğasına ve onun gereği olan eğilimlerine bağlı kalmanın bir yolu olmaktadır. Bilgelik sevgisi olarak kısaca tanımlanan felsefe olgusunun arka planda işaret ettiği husus, insanın doğa düşünülmesinde açıklık kazanmaktadır. Buradan hareketle insanın felsefe ile yaşamını şekillendirmesi aynı zamanda onun tecrübe sahasını anlamlandırma ve açıklık kazandırmada yaşama dönük bir dinginlik de kazandırır denilmesi olguyla örtüşmektedir. İnsanın muğlak bir yaşamda kendini anlamdan mahrum ederek hayata devam etmesi onun doğasının gereği gibi yaşamasına bir engeldir. Böyle bir yaşamda kendini inşa eden insanın temel taşı olduğu toplumunda sağlıklı bir toplum olması sadece bir hayalden ibaret kalacaktır. Uygarlığın içinde kendi tabiatının gereğini ihlal eden bir birey, parçası olduğu bütünü de zamanla kendi akıbetine uğramasına sebep olacağı kuvvetle ihtimaldir. Bu açıdan, konu derinleştikçe zemini genişleyen felsefe, aynı zamanda uygarlığın inşa edilmesi açısından elzem gözükmektedir. İnsan, bireysel bağlamda farklı tecrübelerle sahipken toplumsal bağlamda çeşitli boyutları olan tecrübelerle şahit olacaktır. Bu durum, onu bireysel dünyasında olduğundan daha başka anlamlandırma yollarını aramaya mecbur bırakacaktır. İşte felsefe bir yönüyle bireye bakarken başka bir yönü ile topluma dönük bir eylem olarak yorumlanmaya uygun gözükmektedir. Bilgelik sevgisi olarak açıklığa sahip olan felsefe, insanın hayatını -akıl aracılığı ile elde edilen- bilgi ile şekillendirirken fizik, âlemini daha belirgin kılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Mananın kendisine kattığı güç ile hareket eden insanın bilmeye ve anlamaya duyduğu bu büyük merak için felsefe vazgeçilmez bir yoldur. Felsefe, hayatı ve hayata dair olguları insana anlaşılır kılar derken aşkın olanı anlamak, onun hakkında fikir yürütmek adına seçilebilecek bir yol olarak da kabule uygundur. Felsefe, sorularla ilgilenen bir eylem olmakla insanı devamlı yürümesi gereken bir yolda olmasını ona mecbur etmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında, bir birey olarak insanın, sağlıklı ve uygar bir toplumun uyumlu bir parçası olması için felsefenin işlevi yadsınamaz bir konum arz etmektedir.

2.1. Felsefenin Gayesi ve Yöntemi

Aristoteles *Metafizik* adlı kitabında insanın 'bilme' özelliğine vurgu yaparken felsefenin ele alınan zeminlerinden biri buydu. Bilmek isteyen bir

²³ İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 124.

fenomen olarak beliren insan için vazgeçilmez unsurlardan birisi ise ‘anlam’dır demek doğru gözükmektedir. Anlam, felsefenin gayesi olarak ele alınmaya uygun bir olgu olmaktadır. Burada zihinlerde beliren, ‘anlam’ın ne olduğu sorusudur. Anlam; “İnsan bilincinde -yani bir beden içerisinde bireyleşen ve bir şahıs olarak sosyalleşen bireyin bilincinde- inşa edilmektedir. Bilinç, bireyleşme, bedenin özgüllüğü, toplum ve şahsî kimliğin tarihi-sosyal inşası, türümüzün, üzerinde düşünme ihtiyacı bile hissedilmeyen ırksal ontojenezimizin karakteristik özellikleridir.”²⁴ Bilmek isteyen insan için anlam kavramı bu açıklama dâhilinde önem kazanmaktadır.

Felsefe, anlamın yanında başka yönelimleri de içinde barındırır. Descartes, felsefe sözünü bilgeliği inceleme olarak anlar. Bilgelik ise sadece işlerdeki ölçülülük değil, hayatı sevk ve idare etmek kadar sağlığı korumak ve tüm zanaatların keşfi için insanlığın bilebildiği her şeyin tam bilgisi anlaşılmalıdır. Bu tür bilginin böyle olabilmesi için onun ilk nedenlerden çıkarılması gerekmektedir ve bunu edinmenin yolunu öğrenebilmek için -ki esas felsefe ona göre budur- bu ilk nedenleri -diğer deyişle ilkeleri- aramakla işe başlamak gerekmektedir. Ona göre bu ilkelerin iki şartı vardır. Birincisi, ilkelerin açık olması lüzumudur. Bunlar, öyle açık olmalı ki insan aklı onu incelerken doğruluğundan hiç şüphe etmemelidir. İkincisi ise diğer nesnelere mevcut olmadığı hâlde bile bu ilkeler bilinebilmelidir. Ancak buna karşın ilkeler mevcut olmadığında diğer tüm şeyler bilinmemelidir. Bunun ardından ilkelere bağlı şeylerin bilgisi bu şekilde ilkelerden çıkarılabilmelidir ki yapılacak tündengelimlerin hepsinin devamında açık olmayan hiçbir şey ile karşılaşılmasın. Yine Descartes, felsefenin gayesi olarak bir millet ne kadar iyi felsefe yaparsa o millet o kadar medenî ve rikkat sahibi bir toplum olacağına vurgu yapar. Felsefesiz yaşamak, açmaya çalışmaksızın gözü kapalı bir şekilde yaşamaktan başka bir şey değildir.²⁵

Fârâbî, bir bilgi sistemi olan felsefe ve mantık disiplini ile yöntem açısından yakından ilişki kurar. Mantık, kıyas tekniklerinin her biri için belli kurallar koymaktadır. Bu da kesin bilginin elde edilmesinde yegâne vasıta olarak görülmektedir. Filozofların, kesin bilgiye ulaştırdığını ve sadece kendilerinin kullandıklarını ileri sürdükleri kıyas yöntemi, Fârâbî tarafından ‘felsefe’ olarak isimlendirilmiştir. Özetle burada felsefeyi, bir şeyin kesin bilgisinin ortaya

²⁴ Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (İstanbul: Albaraka Yayınları, Ocak 2022), 17.

²⁵ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 6-7.

çıkarılarak gerçeğin öğretilmesi ve açıklanmasının amaçlandığı bir usul olarak tanımlamak mümkün gözükmemektedir.²⁶

Sistematik olarak ele alındığında felsefenin diğer yöntemlerinden de bahsedilmesi konunun netliği açısından zorunlu durmaktadır. Bu yöntemlerden –ana hatları ile- şöyle bahsetmek mümkündür:

1- Diyalektik Yöntem: Buna tartışma sanatı da denilmektedir. Diyalektik yöntemde asıl olan, tartışma ve akıl yürütme sureti ile tartışma ve doğrulara ulaşmak hedeflenmesidir. Bu yöntemin, bir mevzuda önce tez, buna karşıt olarak anti-tez üretilmesi ve bu iki tezin tartışılması sonucunda senteze ulaşılması olarak tarif edilmesi uygun gözükmemektedir.

2- Tümdengelim Yöntemi: Düşüncenin genelden özele doğru gittiği düşünme ve akıl yürütme şeklidir. Önce ormanın tanıtılıp sonra ormandaki ağaçların özelliklerinin açıklanması bu yöntemle benzetilmektedir.

3- Tümevarım Yöntemi: Bu metot, tekil olgu ve gözlemlerden genel (tümel) bilgi ve yargılara ulaşmak demektir. “Gördüğüm bütün balıklar suda yaşıyordu. O hâlde tüm balıklar suda yaşar.” cümlesi tümevarım yöntemi için ideal bir örnektir.

4- Analitik Yöntem: Ele alınan konunun unsurlarına ayrılarak/çözümlemlenerek incelemeye tabi tutulması yöntemidir. Özellikle analitik geometrinin de kurucusu olarak Descartes’ın başvurduğu bir yöntem olarak bilinmektedir.²⁷

Bir amaç olarak ifade edilmeye uygun olan felsefi düşünce, insanın dünya içinde kendi varlığına merak duyması ile ve bu hususta sorular sorması ile başlamaktadır. Ancak felsefe için merak etmek ve soru sormak yeterli olmamaktadır. Sorulara sistemli bir açıklama getirmek felsefede ayırt edici önemli bir özelliktir. Bunun yanında yapılacak olan açıklamanın sistemli olması gerektiği de felsefenin diğer bir yöntem ve gayesidir. Bu özellikleri ile felsefi düşünüş, sıradan düşünme metodundan da tamamen farklı bir konum arz etmektedir. Onun alametifarikası, soyut ve kavramsal olma çabasında yatmaktadır. Felsefi düşüncenin yöntemleri insana hemen birçok konuda akıl yürütebilmesi için gereken temelleri ve malzemeleri sağlamaktadır. Temel

²⁶ Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 110.

²⁷ Sıralanan bu dört madde genelgeçer olduğundan kaynak belirtme gereği duyulmamıştır.

yöntem olan felsefi düşünce, sorgu ve açıklamalar ile inşa edilen bir düşünce sistemidir.

3. Bilime Dair

Cevizci, bilimi “Dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adı.”²⁸ olarak tanımlar. Bununla beraber daha geniş bir zeminde ele alınmaya da uygun bir potansiyeli vardır.

Birçok Batı dilinde bilim için kullanılan sözcük Latince kökenli olan *scientia*'dır. *Scientia*, dış dünya hakkındaki bilgiye işaret eden bir terimdir. Bilimin bilgisi, duyu deneyine verilen olguların hepsi olan dış dünya hakkındaki bilgi olduğundan, bugün yaygın olan kanaat, bu bilginin; en doğru, en sağlam, en güvenilir bilgi olmasıdır. Durum böyle olsa da bilgi felsefesinin tarihine bakıldığında, başlarda bu durumun tam zıddı bir havanın hâkimdir.²⁹ O hâlde önemli olan kavramlardan biri de bilgi olmaktadır. Bilgiyi açıklamak, konunun netliği açısından önemli gözükmektedir.

Bilgiye yönelik insanlık tarihi ile başlar. Dolayısı ile çok eskiye dayanmaktadır. Sosyal gruplaşmanın başlamasıyla gündelik hayatın gereksinimlerinin doyurucu bir şekilde karşılanması yolundaki istek, başka bir talebe yol açar ki, bu da bilme isteğidir. Bilgi, -fiziki dünya açısından yorumlanan bilgi- aynı zamanda çevredeki nesnelere denetleyip ondan faydalanmak için gerek kabul edilmektedir.³⁰

Bilginin özünde genelleme vardır. Mesela, iki tahta parçasını birbirine sürterek ateş üretebileceği, bireysel tecrübelerle dayalı bilgi, aslında genellemeden çıkarılmış bir bilgidir. Buradaki genelleme, tahta parçaları birbiri ile sürtünmeyle temas ettiğinde daima ateşin çıkacağıdır. Bu, bir buluş olmakla beraber buradan buluş için ‘genelleme sanatı’³¹ denilmesi uygun olmaktadır. Bilginin kökeninde genelleme vardır derken kastedilen şey, deney sonrası elde edilen bilgidir.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 130.

²⁹ Cemâl Güzel, *Bilim Felsefesi* (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2018), 10.

³⁰ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemâl Yıldırım (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1993), 14.

³¹ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, 14.

Yöntemli bilgi olarak da yorumlanabilen bilim terimi, önceden bilgi mefhumu ile eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı. Bugün ise olayların yasalarını bulmak amacı taşıyan araştırmaları konu edinmekte ve aydınlığa kavuşturmaktadır. Bilimin bu amacının yanında belli bir yöntem ile elde edilen, pratik ile doğrulanan bir bilgi olduğu da unutulmamalıdır. Yöntemi gereği bilim, diyalektik özdekçiliği zorunlu görmektedir. Evreni, sanatsal artistik imgeler, dinî fantastik imgeler aydınlatırken bilimi ise mantıksal mefhumlar aydınlatmaktadır. Göreceli olmaları gereği ile bağımsız olan kavramlar, sürekli insan pratiği ile nesnel dünyaya bağımlı kılınmadıkları hâllerde, kendi kendilerine yetecek bir konuma gelmek ve gerçeklerden kopma tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu kopuş, idealizmi doğururken insana pratiği sağlayan bu bağımlılık bilimi doğurmaktadır. Eylemsel pratik ile düşünsel teorinin birbirleri ile karşılıklı ve sürekli gelişmeleri ise bilimsel gelişmenin birinci koşulu olmaktadır.³²

Bilim, insanın dışında var olan olguların insan açısından anlaşılır olduğu ve insanın dışında kalan olgular dünyasını bilmek ve anlamak çabasının kıymetli bir meşguliyet olduğu kanaatine dayanmaktadır. Böylece o, olgusal bir eylem olarak belirlemektedir. Bütünüyle bilimsel önermeler doğrudan yahut dolaylı gözlemlenebilir özelliğe sahip olan olguları ifade etmektedir. Bilim; mantıki, objektif, eleştirel, seçici ve genelleyici bir yönelim olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, bilime ve bilimsel bilgiye, nedenlerin bilgisi olma özelliğinde olma mecburiyetini beraberinde getirmektedir. Bu durum bilimin, dış dünyada yerini alan olguları betimlemesinin dışında olguların nedenlerini vermesini ve onların ne için var olduğunu açıklığa kavuşturmasını gerekli kılmaktadır. Bununla beraber bilimsel bilginin özneler arası geçerliliği özelliği de belirtilmesi gerekenler arasında gözükmektedir. Bilimsel bilginin insanlara gerçek anlamda anlaşılır olan kelimeler ile iletilebilen bir bilgi türü olması da bir diğer özelliği olmaktadır.³³

Nesnellikten hareket eden bilim, özünde felsefi bilgiyi ihtiva eden bir kavram olarak ele alınmaktadır. Bilimin kesinliği ifade etmiş olması nesnel bir tutum sergilenecek elde edilmesinin nihai sonucu olarak belirlemektedir. Bu açılardan bilim, insanları belli bir noktada bir araya getirirken öznelerin arasındaki ilişkiyi burada aktarma meyli göstermektedir. Bilim, insanlığa sunduğu hakikatlerde kendi dışında kalan olgusal olan şeyleri açıklarken insanın

³² Haçerlioğlu, "Bilim", 33.

³³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 131.

daha anlaşılır bir yaşam sürmesine katkı sağlayan bir mekanizma olarak tarif edilmek için elverişli gözükmektedir. Bu mekanizma kesinliği su götürmez bir özellik arz etmesi ile insan için başka bir avantaj hâlini alır. Temelinde bilgi olan bilimin bu bağlamda insan için ‘anlaşılır’ olanı sağlaması yine onun mahiyeti hakkında edilecek başka bir ifadedir.

3.1. Bilimin Gayesi ve Yöntemi

Bilimin amacı öz bir ifade ile “konu aldığı alanda, genel doğruların ya da temel yasaların bilgisine ulaşmak.”³⁴ şeklinde izah edilmek için ideal bir özellik taşımaktadır. Var olan şeylerin mahiyeti ve kaynağı ile mevcut ilişkiyi konu alan bilim, bunu aynı zamanda bir amaç için yapar.³⁵ Bununla beraber bilimin amacı; evreni, gerçeklikleri insan eylemleri ile doğrulanmış mefhumları, yasaları ve ulamları/kategorileri açıklamaktır.

Bilimin başka bir amacı da nesnel yasaların bilgisini insana sunmaktır. Çünkü insanlar pratik yöndeki eylemlerini gerçekleştirmek adına bu türdeki bilgilere ihtiyaç duymaktadırlar. “Emek, doğa ve dolayısı ile bilimle insan arasında gerçek bir tarihî ilişki mevcuttur. Bundan dolayıdır ki emek, insan yeteneklerinin gerçekleşme şekli olarak anlaşıldığı sürece, doğanın insansal özünü veya insanın doğal olan özünü kavramak olanaklı hâle gelir.”³⁶

Bilim, amaçları yönünde çeşitli isimle anılmaktadır. Fizik, yaşam bilimleri, kimya, toplum bilimi ve benzeri çeşitli adlar örnek olarak verilebilir. Toplum bilimini, felsefe, ekonomi, tarih, politika; doğa bilimlerini ise fizik, kimya olmak üzere iki dala ayırmak da mümkündür.

İnsanlar, tarihin çok gerilerinden bu zamana kadar kesin, hata ihtimali olmayan bilgiyi aramışlardır. Bu arayış ile hakikatin peşine düşmüşlerdir. En temel arayışları da bu olmuştur demek vakaya uygun düşmektedir. Eski Çağ düşünürleri, bu işin en başından beri ‘Hakikatin bilgisi nedir, bu bilgi ne hakkındadır, nesnesi nasıldır?’ türündeki sualler ile meşgul olmuşlardır. Örneğin, Herakleitosçular, duyulara verilen şeylerin sürekli bir akış içinde olduğunu, bundan dolayı da yanlışlık söz konusu olmayan bilginin -ki buna ileride episteme denilecektir- hakik, bilgi olamayacağını savunmuşlardır. Burada

³⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 131.

³⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 131.

³⁶ Hançerlioğlu, “Bilim”, 33.

Platon da aynı görüş sergilenmiştir ve o da değişme ve bozulmanın aynı manayı işaret ettiğini savunan kişilerden olmuştur.³⁷

Özetle bilimin temel amacı evren hakkında gözleme ve araştırmaya dayalı bir yöntem izleyerek belli bir düzen içinde tahminlerde bulunmaktır. Bilinmeyenlere cevap bulmak ve insanlık için yararlı olacak bilgiler ortaya sunmak, bilimin diğer gayesidir. Bilimin fiziki dünya ile olan bu irtibatı, insanlığın evreni anlamaya çalışmaya başlamasından itibaren kurulmuş ve bugüne kadar devam etmiştir ve devam edecektir.

Diğer taraftan olgulara dayanan bilim, deneysel yöntemlerle kanıtlanmamış bir önermeyi değerli görmez kanaate temel olmaya elverişli olmaktadır. Bu da -bilimin- akılcı yönünü beraberinde getirir ki sonuçların kendi içinde tutarlı bir özellik göstermesi mecburidir. Tek tek mefhumlar ile değil de kavram çeşitliliği ile uğraşan bilim, bu tavrı ile genelleyicidir.

Bilginin üretim sürecini ifade etmek anlamına gelen bilim, belirlediği bilgiye ulaşma gayreti içinde nesnel adımlar takip ederek bir yol izlemektir. Bu yol için esas oluşturan unsurlar da gözlem ve deneydir. Yani bilim nicel ölçümler doğrultusunda ilerlemeyi ilke bilir. Bununla birlikte o, tarafsız ve özgür olabilmeyi asla ihmal etmemelidir ve ancak bu şekilde vasfını korur. Bunun için sınırlamaları, maruz kaldığı etkileri ve kendisine dayatılan bir otorite olursa bunu reddetmek zorundadır. Bilimsel yöntem için tek amaç, bir problemi; gözleme dayalı ve kontrol dâhilinde deneyler yaparak bu sonuçla elde edilen bilgilerin ışığında çözmektir.

Bilim; yöntem olarak deneyler ve tutarlı gözlemler ile ilerler. O, neden-sonuç ilişkisinden sıkça yararlanır, herkes tarafından incelenmeye ve eleştirilmeye uygun olmalıdır. Bilim yöntem olarak bağımsız olma özelliğine sahip olmalıdır. Hipotezler ve deneyler ile sonuca ulaşmak, bilimin başka yöntemidir.

Sonuç

Tarih boyunca insanlığı ilgilendiren üç önemli kavram olan din, felsefe ve bilim, çeşitli şekillerde insan hayatına nüfuz eden kavramlar olarak ortaya çıkar. Bu kavramlar, insanın dünyada yaşayacağı hayatın şekline göre tercihler

³⁷ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, 14.

yapılarak insanla sıkı ilişki kurar. Ancak bunun dışında bu mefhumları insan tercih etmese de, insan için önemini kendi bünyesinde barındırırlar. İnsan için önemli olan, bu kavramları doğru şekilde anlamak ve kavramaktır. Çünkü sadece böyle olursa kavramların gerçek potansiyeli ortaya çıkar ve insanın hayatında olması gereken kapsamda meydana gelir. Tam buradan hareketle din, felsefe ve bilim doğru zemine koyularak ne olduğu, neyi gaye edindiği ve yöntemlerinin neyden ibaret olduğu ele alınarak açıklık kazandırılmıştır.

Bu çalışmada, gerek din gerek felsefe ve gerek bilimde esas olan temel unsurun bilgi olduğu kanısına varılmıştır. Bu üç kavram, bilginin ayrı kanallarını oluştururken fizikî ve metafizikî dünyaları anlamak, anlamlandırmak ve bu dünyaları işlevsel hâle getirmek için kullanılan yollardır. Hepsi de insanı bir veya birçok açıdan ilgilendiren ve ölçülü kapsamları olan bu disiplinler, belirli yöntemlere dayanırken insanın gerçeği adına söz hakkına sahiptirler. İnsana düşen, şahsı adına söz sahibi olan bu üç ana kaynağı doğru anlamının yanında hayatını somut ve soyut olmak üzere doğru tesis etmek ve sistematik hâle getirmektir.

Dünyasını ve dünyayı merak eden insan, bu aydınlanma sürecinde kendine birtakım yollar bulmuştur. Bu noktada, dine ve felsefeye, evren ile metafizik olanı anlamak için ihtiyaç duyar. Yine bilimi de fizikî dünyayı anlamak ve anlamlandırmak için kullanır. Evreni bilim yolu ile anlamak, kişinin din ve felsefe konusunda da birtakım aydınlanmalar yaşamasına vesile olur. Çünkü içinde yaşadığı düzeni anlayan bir insan için sistematik düşünme tarzı meydana gelir ve bu sistematik düşünce ile gerek din gerek felsefe daha net bir boyut kazanmış olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 1979.
- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Altıntaş, Ramazan, "Dini Anlamada Yöntem Sorunu: Hasan Hanefi Örneği" *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 15/2 (Temmuz, 2017), 275-282.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, C. 1, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Berger Peter L. - Luckmann, Thomas, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli, İstanbul: Albaraka Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Çevik, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEGSB Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Güzel, Cemâl, *Bilim Felsefesi* Ankara: BilgeSu Yayınları 4. Basım, 2018.
- Hadot, Pierre, *İlk Çağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi, 1. Basım, 2011.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitâbevî Yayınları, Mayıs, 6. Basım, 1982.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge -İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Ârabî-*, çev: Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Peterson, Michael, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Reichenbach, Hnas, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemâl Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitâbevî Yayınları, 2. Basım, 1993.

Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred*, Los Angeles: University of California Press, 1. Basım, 1999.

İnternet Kaynakları

BİRİKİM, Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi, "Birikim Dergisi" Erişim 3 Kasım 2023.

<https://birikimdergisi.com/guncel/11339/iktidar-semantigine-teslim-olmak-siyasetin-enkaz-altinda-kalması>

Güncel Türkçe Sözlük, "Din" 8 Kasım 2023, <https://sozluk.gov.tr/>.

