

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

Sayı 40, Bahar 2025
Issue 40, Spring 2025

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
TÜRKİYE

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Işıl BAYAR BRAVO

Dil Editörleri / Language Editors
Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Sayı Editörleri / Editors
Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors
Görkem AYTİMUR Erman KAÇAR
Sedat BİNGÖL M. Eren GEDİKLİ
Melek Candan ÖZTÜRK Öncü KARAKAYA

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 (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)
Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)
Prof.Dr. Hasan Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)
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 JUERGENSMEYER (Santa Barbara University)
Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)
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)
Yrd.Doç.Dr./Asst.Prof.Dr. Barry STOCKER (İstanbul Teknik Üniversitesi)
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. TUBİTAK 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 TUBİTAK 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. Murat ARICI

(Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan AYDIN

(On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nihal Petek BOYACI

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Aylin ÇANKAYA

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

(İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Vedat ÇELEBİ

(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK

(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Özlem DUVA KAYA

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Prof. Dr. Erman GÖREN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Ertan KARDEŞ

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Senem KURTAR

(Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülatif TÜZER

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Yavuz UNAT

(Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Emir Hasan ÜLGER

(Başkent Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet VURAL

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Sanem YAZICIOĞLU VAN DER HEİDEN

(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Kudret ARAS

(Bingöl Üniversitesi)

Doç. Dr. Raşit Görkem AYTİMUR

(Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. Dinçer ÇEVİK

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK

(Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatma DORE

(Aydın Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Adnan ESENYEL

(Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. M. Zeynep ESENYEL

(Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Şule GECE

(Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Aysun GÜR

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç Dr. Ali Özgür GÜRSOY

(İzmir Ekonomi Üniversitesi)

Doç. Dr. Kubilay HOŞGÖR

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa KAYA

(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Sinan KILIÇ

(Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Faruk MANAV

(Gazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Melike MOLACI

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Ferhat ONUR

(Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. Eylem YENİSOY ŞAHİN

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Engin YURT

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Tuba Nur UMUT

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Alper Bilgehan YARDIMCI

(Pamukkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa YAVUZ

(Çukurova Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Birdal AKAR

(İnönü Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nihan AKKOCAOĞLU ÇAYIR

(Hacettepe Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Başak ARAY

(Boğaziçi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sedat BİNGÖL

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Gazi BİRGÜL

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA COŞKUN

(Bartın Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özgül EKİNCİ

(Kilis 7 Aralık Üniveristesi)

Dr. Öğr. Üyesi Umut ELDEM

(Doğuş Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Eylem HACIMURATOĞLU

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erman KAÇAR

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Çağlar KOÇ

(İstanbul Topkapı Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Rıza Tevfik KALYONCU

(İbn Haldun Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erman KAR

(Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ömür KARSLI

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KAYA

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr.Öğr.Üyesi Doğan Barış KILINÇ

(Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU

(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İhsan Berk ÖZCANGİLLER

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Diler Ezgi TARHAN

(İstanbul Gelişim Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Semir TEMİZ

(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tolgahan TOY

(Bartın Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özlem ÜNLÜ

(Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Necdet YILDIZ

(Anadolu Üniversitesi)

Dr. Cansu AKOGLAN

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Karun ÇEKEM

(Ege Üniversitesi)

Dr. Pınar ERGİN

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

THALES NE YAPTI? FELSEFENİN DOĞUŞU, KANITLAMA VE İKNA
WHAT DID THALES DO? THE BIRTH OF PHILOSOPHY, DEMONSTRATION AND
PERSUASION

Tonguç SEFEROĞLU (1-26)

SOKRATES NİÇİN ADALETİ (DİKE) TANIMLAMAZ?
WHY DOESN'T SOCRATES DEFINE JUSTICE (DIKE)?

Hayyam CELİLZADE (27-48)

FELSEFİ VE MİTOLOJİK İNSAN ANLAYIŞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE: HOMEROS VE
ARİSTOTELES'İN MEDENİ İNSAN ANLAYIŞININ "KENDİNİ TANI" İLKESİ İŞİĞİNDA
DEĞERLENDİRİLMESİ
ON THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUMAN:
AN ASSESSMENT OF HOMER'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF THE CIVILIZED HUMAN IN
LIGHT OF THE "KNOW THYSELF" PRINCIPLE

Muhammet Sait DURAN (49-67)

POETİKA'NIN AMACINI ANLAMAK ADINA KATHARSİS DENEYİMİNE ODAKLANMAK
FOCUSING ON THE EXPERIENCE OF CATHARSIS TO UNDERSTAND THE PURPOSE OF
THE POETICS

Öncü KARAKAYA (69-87)

YAŞAMDAN BİLİNCE: ARİSTOTELES VE HEGEL'DE EFENDİ VE KÖLE İLİŞKİSİ
FROM LIFE TO CONSCIOUSNESS: THE RELATION BETWEEN MASTER AND SLAVE IN
ARISTOTLE AND HEGEL

Emine CANLI (89-106)

NIETZSCHE'YE GÖRE TRAGEDYANIN YAŞAMDAKİ İZİ: DİONYOSOS'UN SESİ
THE TRACE OF TRAGEDY IN LIFE ACCORDING TO NIETZSCHE: THE VOICE OF DIONYSUS

Leyla KILINÇ - Zafer YILMAZ (107-125)

SİNEMATERAPİ İLE FELSEFİ DANIŞMANLIK: "WHIPLASH FİLMİ ÖRNEĞİ" NDE
NIETZSCHE VE RUHSAL GÜÇLENME
PHILOSOPHICAL COUNSELING WITH CINETHERAPY: NIETZSCHE AND SPIRITUAL
EMPOWERMENT IN THE "WHIPLASH MOVIE EXAMPLE"

Nebile EROĞUL - Mustafa ÇEVİK (127-153)

NIETZSCHE FELSEFESİNDE MÜZİĞİN STATÜSÜ: HASTALIK VEYA SAĞLIK OLARAK
MÜZİK

THE STATUS OF MUSIC IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY: MUSIC AS DISEASE OR HEALTH

Tahir KARAKAŞ (155-171)

WITTGENSTEIN'A GÖRE MÜZİKTE ANLAM
MEANING IN MUSIC ACCORDING TO WITTGENSTEIN

R. Görkem AYTİMUR (173-191)

DİL VE ŞİİR ÜZERİNE: İLETİŞİM VE KONUŞMANIN ÖTESİNDE HEIDEGGER
ON LANGUAGE AND POETRY: HEIDEGGER BEYOND COMMUNICATION AND SPEAKING

Engin YURT (193-211)

ÖLÜM CEZASI VE YAPIBOZUMU
THE DEATH PENALTY AND ITS DECONSTRUCTION
Fatma ERKEK (213-235)

KANT'TA KÜLTÜRLEŞMENİN ARACI OLARAK EĞİTİM
EDUCATION AS A MEANS OF CULTIVATION IN KANT
Muhammet Emin ERDEMLİ - Nil AVCI (237-257)

JACQUES RANCIERE'İN EĞİTİM FELSEFESİ: EVRENSEL EĞİTİM YAKLAŞIMI
JACQUES RANCIERE'S PHILOSOPHY OF EDUCATION: THE UNIVERSAL TEACHING
APPROACH
Eren AĞIN (259-279)

BİLİMİN AMACI: FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME
THE AIM OF SCIENCE: A PHILOSOPHICAL EVALUATION
Mustafa Efe ATEŞ (281-301)

AHLAKİ MUTLAKÇILIK VE EYLEM SONUÇÇULUĞU ARASINDA BİR SEÇENEK OLARAK
KURAL SONUÇÇULUĞU
RULE CONSEQUENTIALISM AS A MIDDLE GROUND BETWEEN MORAL ABSOLUTISM
AND ACT CONSEQUENTIALISM
Ferhat YÖNEY (303-327)

PASTORAL GÖRÜŞÜN FELSEFİ TEMELLERİ: DOĞAL DÜZEN VE HAYVAN ISTIRABI
PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE IDYLIC VIEW: NATURAL ORDER AND ANIMAL
SUFFERING
Atila AKALIN (329-347)

ENTELEKTÜEL KAVRAMININ TANIMLANMASININ ZORLUĞU: EDEBİ BİR TERİM YA DA
EYLEMCİ KİŞİLİK
THE DIFFICULTY OF DEFINING THE CONCEPT OF INTELLECTUAL: A LITERARY TERM
OR ACTIONAL PERSONALITY
Aysun YARALI AKKAYA (349-374)

BİR SOSYOLOJİK KAVRAMA TEORİSİ OLARAK ASAMBLAJ
ASSEMBLAGE AS A THEORY OF SOCIOLOGICAL UNDERSTANDING
Zülküf KARA - Zehra AĞIRMAN - Seher ORAL (375-392)

ERKEN DÖNEM YUNAN FELSEFESİNDE PROTO-KUŞKUCU ARGÜMANLAR VE ELEŞTİRİSİ
PROTO-SCEPTICAL ARGUMENTS AND THEIR CRITICISM IN THE EARLY GREEK
PHILOSOPHY
Hasan AYDIN (393-426)

İMKANSIZI DENEYİMLEMEK: HUSSERL FENOMENOLOJİSİNİN SINIRLARINDA ÖLÜMÜ
DÜŞÜNMEK
EXPERIENCING THE IMPOSSIBLE: CONTEMPLATING DEATH AT THE LIMITS OF
HUSSERL'S PHENOMENOLOGY
Sümeyra Hatice SANDIKÇI (427-446)

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) yayımlanır.
- 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 taşınmalı 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 marjınları 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 isimli 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) Yayımlanmayan 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 Ekimin 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 yayımlanır.

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.

THALES NE YAPTI? FELSEFENİN DOĞUŞU, KANITLAMA VE İKNA

Tonguç SEFEROĞLU*

ÖZ

Bugün çoğu Antik Çağ felsefesi tarihi kitabını açtığımızda, Aristoteles'in de tanıklığına dayanarak Thales'in ilk filozof olarak kabul edildiğini görürüz. Ancak bu görüşe karşı çıkanlar Thales'in ilk filozof olduğu fikrinin 18. yüzyıl felsefe tarihi yazımıyla ortaya çıktığını, aslında felsefenin kökenlerinin daha geriye dayandığını, Aristoteles'in bile felsefenin Yunan mitopoetik geleneğinde başladığını değil, felsefenin Yunan-olmayan kökleri olduğunu savunduğunu iddia ederler. Bu makalenin amacı felsefenin kökeninin araştırılmasının karşılaşılabileceği metodolojik problemleri dikkate alarak, Thales'in felsefenin kurucusu olduğu fikrinin felsefe tarihinin erken dönemlerinde bulunabileceğini göstermektir. Bunu yapmak için, ilk olarak Aristoteles'in Thales, mitolojik kozmoloji ve doğa felsefesi arasındaki fark hakkında söylediklerini gözden geçirip, ardından Antik Çağ Yunan felsefesi, Hristiyan ve İslam felsefe geleneklerinde Thales'in ilk filozof olarak kabul edildiği metinlerden örnekler vereceğim. Sonuçta, Thales'le başlayan etkinliğin kendinden önceki düşünme biçimlerinden farklı olarak kanıtlama ve ikna etmeye dayalı olduğunu göstermeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Thales, Aristoteles, mitoloji, Antik Çağ Yunan felsefesi

WHAT DID THALES DO? THE BIRTH OF PHILOSOPHY, DEMONSTRATION AND PERSUASION

ABSTRACT

Most of the books on the history of ancient philosophy regard Thales as the first philosopher based on Aristotle's testimony. However, against this view, some argue that the idea that Thales is the first philosopher emerged with 18th-century historiography of philosophy, that the origins of philosophy actually go further back, and that Aristotle not only suggested that philosophy began within the Greek mythopoetic tradition but also acknowledged its non-Greek roots. The aim of this article is to demonstrate that the image of Thales as the founder of philosophy can be found in early periods of the history of philosophy whilst taking into account the methodological problems that arise when investigating the origins of philosophy. To this aim, I will first review Aristotle's reports on Thales, mythological cosmology and natural philosophy. Then, I will examine texts from ancient Greek philosophy, as well as from Christian and Islamic philosophical traditions, in which Thales is recognized as the first philosopher. Consequently, I will argue that the intellectual activity that began with Thales differs from previous modes of thought since the former is based on reasoning and aims at persuasion.

Keywords: Thales, Aristotle, mythology, ancient Greek philosophy

* Doktor Öğretim Üyesi. Ardahan Üniversitesi Felsefe Bölümü, E-posta: tongucseferoglu@gmail.com ORCID: 0000-0001-8604-7851, Ardahan/Türkiye.
Makalenin geliş tarihi: 08.02.2025 Submission Date: 08 February 2025
Makalenin kabul tarihi: 21.04.2025 Approval Date: 21 April 2025

Giriş

Felsefenin kökeni ve başlangıcıyla ilgili soruları cevaplamak ilk bakışta kolay görünebilir. Ancak bu soruya yaklaşım biçimlerinin ve ona verilen cevapların çeşitliliğine biraz daha derinden baktığımızda, işaret edilmesi gereken kritik yöntemsel problemler olduğunu fark edebiliriz. Bunun nedeni felsefenin kökeni ve başlangıcı sorusuna verilen her cevabın altında, bu etkinliğin doğası, yöntemi ve amacına dair birçok başat ve asli varsayım yatmaktadır. İşte tam da burada çözülmesi güç metodolojik bir problem ortaya çıkar çünkü felsefenin ne olduğunu belirlemek, felsefenin başlangıç ve kökeninin bulmak için zorunludur. Felsefenin bir tanımını yapmaksızın, onun başlangıcına dair üretilecek fikirler rastgelelik içerecek, sağlam teorik bir temelden yoksun olacaktır.

2

Ne var ki, felsefe doğası gereği tanımlaması güç bir etkinliktir. Örneğin, tıp bilimini "hastalıkların teşhis, tedavi ve önlenmesinin bilimi ve uygulaması" olarak tanımlarsak, tarih boyunca bu tanıma uygun olarak yazılmış tüm eserleri tıp tarihinin içerisine yerleştirebilir veya farklı geleneklerin tıp tarihlerini rahatlıkla birbirleriyle kıyaslayabiliriz. Kaldı ki tıp biliminin bu tanımı tarih boyunca neredeyse değişmeden kalmıştır; bugün de bu bilimin araştırmacı ve uygulayıcıları sorunsuz bir şekilde bu tanımı kabul edecektir. Ancak ne felsefenin değişime uğramadan günümüze kadar gelen bir tanım olduğunu söyleyebiliriz ne de felsefecilerin bugün üzerinde anlaşılabileceği bir tanım bulabiliriz. Diyelim ki, tüm zorluk ve eleştirileri göze alarak, felsefenin bir tanımını yaptık ve bu tanım üzerinden felsefenin kökenlerini araştırmaya başladık. Bu sefer de yeni bir problemle karşılaşırız: Önce felsefeyi tanımlamak, ardından da felsefenin başlangıcını aramak kendini doğrulayan bir kehanet olacaktır. Yani, felsefenin kesin ve açık bir tanımını mümkün olmadığı için, verilecek her tanım bilerek veya bilmeyerek belirli bir amacı gerçekleştirmeye, yani bulmak istediğimizi aramamıza, hizmet edecektir.

Tüm bu yöntemsel sorunları dikkate alırsak, felsefenin evrensel ve mutlak bir tanımını yapmanın ve bu tanım üzerinden felsefenin başlangıcını aramanın tutarlı bir uğraş olduğunu söylemek kolay değil. Ancak bu zorluklar yüzünden, felsefe tarihçilerinin incelemesi gereken felsefenin başlangıcı sorusu yok saymak zorunda değiliz. Yöntemsel çelişkilerden kaçınmak ve aynı zamanda da felsefenin süregelen tarihini incelemek adına, felsefi etkinliğin ne olduğuna dair bir tanım höristik bir araç olarak kullanıp, felsefenin başlangıcı ve kökeni probleminin felsefe tarihinde nasıl ortaya koyulduğunu araştırabilir, düzenli ve

yeknesak bir örüntü olup olmadığını keşfetmeye çalışabiliriz. Bu araştırmayı yaparken de iki farklı yöntem kullanılabilir: Ya felsefi metinlere yalnızca argümanların yapısı ve geçerliliğine odaklanan analitik bir bakış açısıyla yaklaşabilir ya da metni tarihsel ve entelektüel bağlamı içinde inceleyebiliriz.¹

İlk yöntemi uygulayarak, bir metni sadece yazıldığı dönemin kavram hazinesi ve felsefi gelişmişlik seviyesini dikkate alarak, yazarın bize ne söylediğini ya da ne söylemiş olabileceğini anlayabiliriz. Bu yöntemle felsefe tarihçisi, felsefi bir metni titizlikle yeniden yapılandırarak, yazarın argümanını veya görüşünü güçlü ve sağlam bir mantıksal yapıya oturtabilir. Sonuçta, karmaşık ve belirsiz önermeleri veya argümanları açıklığa kavuşturarak metni daha anlaşılır hale getirebilir.² Doksoloji olarak adlandırılan bu yaklaşım metinlerin tarihsel arka planıyla ilgilenmez, daha ziyade bu metinlerde ortaya koyulan temel ilkeleri ve argümanları açık ve berrak bir şekilde sunmak amacıyla metinleri dilsel ve mantıksal olarak analiz eder.³ Metnin ortaya çıktığı *milieu*yü dikkate alan ikinci yöntem “bağlamsal analiz” olarak adlandırılabilir. Bu yöntem, metni, yazıldığı dönemin kültürel ve siyasi bağlamı içinde, çağdaşları tarafından nasıl anlaşılmış olabileceğini göz önünde bulundurarak yorumlamaya çalışır. Çünkü felsefe tarihçisi kavramların diyalektik tartışmalar bağlamında nasıl evrildiğini takip ederek, bu kavramların daha zengin bir incelemesini ortaya koyabilir. Bu açıdan, felsefe tarihçisinin bir hedefi, bir yazarın yaşadığı çevrenin sosyopolitik ve entelektüel koşullarını da dikkate alarak, onun neden belirli bir felsefi bakış açısını benimsediğini aydınlatmaktır.⁴ Bu yaklaşım, bir yazarın neden belirli bir felsefi pozisyon aldığını anlamak açısından, argümanlara ikinci seviyeden bir bakış sağladığı için avantajlıdır.

Felsefe tarihçisinin bahsi geçen bu iki yöntemi, yani doksoloji ve bağlamsal analizi, birlikte kullanması daha verimli ve kapsamlı bir sonuca ulaşmasını sağlayacaktır. Fakat bu kısa makale sınırları içerisinde, ne felsefenin başlangıcı ve kökeni sorusunun ilgilendirdiği tüm filozofların temel ilkelerini ve

¹ Calvin G. Normore, “Doxology and the History of Philosophy,” *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume*, 16 (1990): 220–221. doi: 10.1080/00455091.1990.10717226

² Nicholas Rescher, “Philosophy as Rational Systematization”, içinde *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, ed. Giuseppina. D’Oro ve Soren Overgaard., Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 38-40.

³ Calvin G. Normore, “Doxology and the History of Philosophy,” *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume* 16, (1990): 209–210.

⁴ Micheal Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, XVI-XVII.

argümanlarını hakkını vererek incelemek ne de tarihsel ve entelektüel bağlamı her şeyi dikkate alarak ortaya koymak mümkündür. Bu açıdan, bu çalışmanın çok daha mütevazı bir hedefi var. Bu makalede felsefe tarihinin başlangıcı ve kökenine dair oldukça yaygın ama bir o kadar da tartışmalı “Felsefe Thales’le başlamıştır.” önermesi doksolojik açıdan ele alınacaktır.

Bu makalede, Thales’in belirli bir tanım çerçevesinde anlaşılabilir bir felsefenin başlangıcı olabileceğine dair bir önermenin izini felsefe tarihinde sürmeye çalışacağım. Geliştirmeye çalışacağım olan görüşün en temel kabulü şudur: Thales’in düşüncesi tamamen rasyonel öğelerden oluşmasa da düşüncesinin rasyonel bir nedensellik içerisinde açıklanabilir olması, Thales’in söylemini kendinden öncekilerden farklılaştırır. Bir başka deyişle, Thales’in ve onun öncüsü olduğu türden felsefe yapan diğer düşünürlerin fikirlerinin kanıtama içermesi, onun etkinliğini kendinden önceki diğer düşünsel etkinliklerden ayırır. Bu felsefe yapma biçiminin doğuşu erken dönem Yunan felsefesine kadar takip edilebilir, daha sonra ortaya çıkan felsefe geleneklerinde de varlığını sürdürür. Bu bağlamda, zorunlu olarak felsefenin doğasına dair bazı varsayımlara dayanmasına rağmen, Thales’in “bir” felsefe tarihinin başlangıcı kabul edilmesinin hem “anlaşılabilir” hem de “tarihsel” olduğunu iddia edeceğim. 2500 yılın tamamını kapsayan bir araştırma elinizdeki çalışmanın sınırlarını aşıyor. Bu nedenle, araştırmamı Yunan felsefesi ve onunla doğrudan ilişki içerisinde olan Hristiyan ve İslam felsefi geleneklerinde Thales’in yerini gözden geçirmekle sınırlandıracağım.

4

1. Thales ve Felsefenin Doğuşu

Giriş kısmında bahsettiğimiz gibi Thales’in ilk filozof olarak kabul edilmesi ve felsefenin Yunan kökenli olduğu fikri yaygın olmakla beraber güçlü eleştirilere de maruz kalmış bir iddiadır. İlk sistematik felsefe tarihçisi olarak adlandırabileceğimiz ve kendinden sonraki tüm felsefe tarihi yazımları üzerinde derin etkiler bırakan Diogenes Laertios, felsefenin Yunan kökenli olduğunu açıkça yazmış, felsefenin Yunan-olmayan, “barbar”, halklar arasında çıktığı görüşünü ve bu görüşü ortaya atan Aristoteles’i eleştirmiştir.⁵ İlginç bir şekilde, Diogenes Laertios felsefenin iki başlangıcı olduğu iddia etmiştir: Biri Thales’in

⁵ Lea Cantor “Thales – the ‘First Philosopher’? A Troubled Chapter in the Historiography of Philosophy,” *British Journal for the History of Philosophy* 30, no 5 (2022): 739. DOI: 10.1080/09608788.2022.2029347

öğrencisi Anaksimandros ile İyonya'da, ikincisi de Pythagoras'la İtalya'da başlamıştır (Diogenes Laertios, I. 13). Neden iki başlangıçtan bahsedildiğini şimdilik kenara bırakalım; bu konuyu aşağıda daha ayrıntılı inceleyeceğim. Burada altını çizmek istediğim iki nokta var. Birincisi, Diogenes'in başka pasajlarda Thales'i İyonya felsefesini başlatan kişi olarak tanımlar (I. 122, VIII. 1). İkincisiyse, Diogenes'in Thales'in bir σοφός, bilge, olarak görmesi ve φιλόσοφος'u, filozofu, bilgenin kavrayışı ve yetkinliği peşinde olan birisi olarak kabul ediyor olmasıdır (I.12), bu yüzden de İyonya felsefesini Thales'in "öğrencisi" olan Anaksimandros'la başlatır ve şairlerin de dahil olduğu "bilgeler" ile "filozoflar" arasında açık bir ayrım yapar, ilk gruptan kişilerin hayatlarına kitabında yer vermez.⁶ Her ne kadar Diogenes felsefenin kendine has yöntemlerinden bahsetmese de, ona göre felsefe birikimli olarak ilerler, bir öğrenci-öğretmen ardılığı içerir ve yeni bir filozof kendinden önceki başka bir filozofla kurduğu ilişkiye doğar, gelişir.⁷ Bu açıdan baktığımızda, Diogenes'in felsefe tanımı, felsefenin ne Yunan-olmayan kökenleri olabileceğine (çünkü bu şekilde ardışık bir gelenek ortaya çıkamaz) ne de şairlerin felsefeyi başlatabileceğine (çünkü onlar arasında bir öğretmen-öğrenci ilişkisi yoktur) olanak tanımaz.

5

Bugün hangi dilde yazılmış olursa olsun bir felsefe tarihi kitabına baktığımızda, çoğunlukla Sokrates-öncesi düşünürlerin ya mitolojiyi bir kenara bırakıp mitten akla dönen bugünkü bilimsel düşüncenin öncülleri olan ilk filozoflar olarak görüldüğünü ya da insan imgelemine dayanan yapay bir gelenek olan mitolojik teolojiye karşı ortaya çıkan akla dayalı bir doğal teolojinin ilk temsilcileri olarak "Hristiyan teologlarının" selefleri kabul edildiği görüşleriyle karşılaşırız.⁸ Türkiye'nin önde gelen eski çağ felsefesi uzmanları tüm dünyada daha yaygın olan bu görüşlerden ilkinde, yani Sokrates-öncesi düşünürlerin rasyonel ve bilimsel felsefenin öncülleri olduğuna, katılıyor gibi görünmektedir.

Çiğdem Dürüşken, "Miletoslu düşünürlerden ilki, Miletos Okulunun kurucusu olduğu gibi felsefenin ve biliminde kurucusu olarak görülen Thales'tir" der, ayrıca Miletoslu düşünürlerin "felsefenin temelini" oluşturmalarının nedeninin "Homeros ve Hesiodos'tan farklı olarak doğayı mitolojik bir

⁶ James Warren, "Diogenes Laërtius, Biographer of Philosophy," içinde *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, ed. Jason König ve Tim Whitmarsh Cambridge: Cambridge University Press, 2007: 142-143.

⁷ Warren, *Diogenes*, 144.

⁸ Jean Brun, *Les présocratiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, 8-9.

6

yaklaşımla değil, akılcı ve bilimsel bir yaklaşımla ele alıp incelemeye” başlamaları olduğunu düşünür.⁹ Yine Ahmet Arslan, her ne kadar felsefenin başlangıçlarına dair alternatif okumaları detaylıca incelese de, son kertede akılsallık, doğallık ve pozitiflik ekseninde tanımladığı felsefenin Yunan dünyasında ortaya çıktığını ve bu etkinliğin Aristoteles’in “ilk filozof, filozofların atası” şeklinde isimlendirdiği Thales’le başladığını söyler.¹⁰

Macit Gökberk, “bugün bildiğimiz anlamdaki felsefeyi”, yani “kişinin kendi aklı, kendi görgüleriyle kurmaya çalıştığı bilime dayanmak isteyen bir tasarım” olarak felsefeyi, ortaya ilk kez koyanların eski Yunanlılar olduğunu söyler.¹¹ Gökberk “dini-pratik amaçlarla” ortaya çıkan, gelişen Mısır veya Babil gibi Doğu geleneklerinden kendilerini ayırtıran Yunanlılar için “doğruya ve bilgiye, doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmiş olan bir bilimin, bir felsefenin ilk yaratıcıları olduğunu” iddia eder; bilimsel düşüncenin Thales’le doğması sebebiyle Yunan felsefesinin ve ona dayanan Batı felsefesi geleneğinin bu adama dayandırıldığını, bu yüzden de Aristoteles’in *Metafizik* kitabında ilk filozof olarak Thales’i gösterdiğini belirtir.¹² Son olarak, Ahmet Cevizci de Yunan felsefesinin tek felsefe olmadığını belirtse de, felsefe mitopoetik düşünceden ayırtırılıp, daha teknik ve dar anlamda tanımlandığında, “Miletos ya da İyonya Okulunun kurucusu, düşünce tarihinin ilk filozofu olduğu kabul edilen Thales'tir” der.¹³

Dünyada felsefe tarihi yazımına döndüğümüzde de çoğunlukla benzer bir yaklaşım görürüz. Warren, Aristoteles’in de etkisiyle pek çok eski çağ düşünür ve yazarının felsefenin Thales’le başladığını kabul edeceğini belirtmekle beraber, “Miletli filozofların” fikirlerinin yepyeni bir şeyin başlangıcı olduğu kadar, Yunan ve Yakın Doğu mitopoetik geleneklerinin bir devamı olduğunu da belirtir.¹⁴ A.C. Grayling, Thales’in Yunanlılar ve o zamandan beri tüm felsefe tarihçileri tarafından “Felsefenin Babası” olarak kabul edildiğinin altını çizmekle beraber, Thales’in bu soruları soran ilk kişi olamayacağını, çünkü ondan önce de binyıllar boyunca insanların evrenin doğası ve kökenleri hakkında düşündüğünü, ancak Thales’in bu konularda dini veya mitolojik değil, açıkça felsefi nitelikte fikirler

⁹ Çiğdem Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi*, İstanbul: Alfa Yayınevi, 2014, 63-64.

¹⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates-Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2023, 109.

¹¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961, 11-12.

¹² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 14.

¹³ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 10. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2016, 33.

¹⁴ James Warren, *Presocratics*, New York: Routledge, 2014, 23.

öne süren ilk kişi olduğunu söyler.¹⁵ Grayling'e göre, Thales evrenin kökenlerini açıklarken efsaneler, mitler ve kadim kutsal metinlere değil, "gözleme" ve "akla" dayanmıştır, bu yüzden de ilk filozof unvanını hak eder.¹⁶

Benzer bir şekilde, Cohen, Curd ve Reeve, "Filozof unvanını taşıyan ilk kişi olan Thales, bugün de devam eden, dünya ve insanın onun üzerindeki yeri hakkında gerçekleştirilen rasyonel sorgulama ve eleştirel düşünce geleneğinin başlangıcında yer alır" der.¹⁷ André Laks Miletli düşünürler tarafından geliştirilen kozmolojilerin Yunan dünyası için bir ilk olduğunu ve bazı özelliklerinin Mezopotamya ve İran modelleriyle benzerlik gösterdiğini belirtir, ancak ilk Yunan kozmolojilerinin artık Yakın Doğu'da bir karşılığı bulunmayan entelektüel gelişimlerin başlangıcı olduğunun ve bu gelişimin altında yeni bir tür rasyonelliğin yattığının altını çizerek.¹⁸ A.A. Long, Miletli Thales'ten başka hiçbir bireyin daha güçlü bir "ilk filozof" adayı olarak ortaya çıkmadığını, ancak Aristoteles'in de belirttiği gibi Thales'ten önce de felsefi düşünceler bulabileceğimizi söyler.¹⁹ Jonathan Barnes, Milet'in milattan önce altıncı yüzyılın başlarında bilimin ve felsefenin doğuşuna tanıklık ettiğini, Miletlilerin dünyayı bilimsel ve rasyonel bir bakış açısıyla düzenli ve bilinebilir bir yer olarak gördüğünü söyler.²⁰ Daniel Graham Thales'in felsefenin kurucusu olarak kabul edildiğini ve bu nedenle felsefe tarihi yazımında önemli bir yere sahip olduğunu iddia eder.²¹ Biraz daha eskiye dönersek, John Burnet Thales'in ilk "bilimsel kozmolojist" olduğunu ve bunun bir örneğini ne Doğu geleneklerinde ne de Yunan mitolojisinde bulabileceğimizi belirtir.²² Ancak, bahsi geçen rasyonelleşme sürecine biraz daha temkinli yaklaşanlar da yok değildir. Örneğin,

7

¹⁵ A.C. Grayling, *The History of Philosophy: Three Millennia of Thought from the West and Beyond*, London: Penguin Books, 2019, 9.

¹⁶ Grayling, *The History of Philosophy*, 12.

¹⁷ S. Marc Cohen et al., *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2011, 1.

¹⁸ André Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*, çeviren Glenn W. Most. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2018, 53-55.

¹⁹ A.A. Long, "The Scope of Early Greek Philosophy," içinde *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 8.

²⁰ Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy*. London: Penguin, 1987, 14.

²¹ Daniel W. Graham, editör, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 17.

²² John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4. Baskı., London: Adam and Charles Black, 1930, 39.

F. M. Cornford Thales’le başlayan geleneğin dünyanın oluşumunu doğaüstü değil doğal bir olay olarak açıkladığı için Miletlilerin rasyonalizminin mitolojik kozmogonilerden ayrıştığını belirtir, fakat bu rasyonelleşmenin Thales’ten daha önce başladığını ve felsefenin ve bilimin bir anda ortaya çıkmadığını ifade eder.²³

Léon Robin’e göre, Aristoteles felsefeyi başlatanın Thales olduğunu söyler, onun bu görüşü öğrencisi Theophrastos tarafından desteklenir ve her iki yazar da Thales’in felsefi öncülleri olsa da, onun araştırma-açıklama metodunu kökünden değiştirdiğini kabul eder.²⁴ Jean Brun, Doğu’nun Yunan felsefesi üzerinde etkileri hakkında çıkarımlar yaparken dikkatli ve incelikli davranmamız gerektiğini iddia eder, çünkü bu etkilere dair gözlemler çok geç bir dönemde ortaya atılmıştır ve mitolojilerdeki benzerlikler ortak bir tarih öncesi Hint-Avrupa menşelidir.²⁵ Jérôme Laurent ve Jean-François Pradeau’a göre, Thales’in bilimsel, felsefi ve hatta politik başarıları eski çağ yazarları tarafından abartılmıştır, ancak bu yazarların Thales’i her açıdan bir öncü olarak gördükleri açıktır, çünkü onlara göre Thales Yunan büyük “bilgeler (*sophoi*)” arasında en önce gelen, ilk filozof ve bilgisiyle yeteneğini yaşadığı kentin faydasına kullanan ilk bilgindir.²⁶

Özetle, bu görüşlerde iki noktanın baskın olduğunu görürüz: Birincisi Thales’in bilimsel, akılcı ve doğalcı bir düşünsel etkinlik olan felsefenin kurucusu -ilk filozof- olduğu fikri, ikincisi de bu tespitin ilk olarak Aristoteles tarafından yapıldığıdır. Şunun altını çizmeliyiz ki neredeyse hiç kimse ne Yunan felsefesinin ne de Thales’in kendisinin sıfırdan başlayıp bir bilgi sistemi inşa ettiğini söylemez, aksine Mezopotamya ve Mısır biliminin etkileri herkes tarafından kabul edilir. Hatta, Theodor Gomperz Mısır ve Mezopotamya’nın bilimsel kazanımları üzerine bir medeniyet inşa eden Yunanlıların, fevkalade şanslı olduğunu belirtir. Bu anlamda evrene ve onun kökenine dair soruları ilk kez Yunanların sorduğunu düşünen neredeyse hiç yoktur ancak Yunanların bu

²³ Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, London: Edward Arnold, 1912, 187-189.

²⁴ Léon Robin, *La Pensée grecque: et les origines de l’esprit scientifique*, Paris: La Renaissance Du Livre, 1932, 41.

²⁵ Brun, *Les présocratiques*, 8.

²⁶ Jérôme Laurent ve Jean-François Pradeau, “L’École de Milet: Thalès, Anaximandre, Anaximène,” içinde *Lire les présocratiques*, ed. Luc Brisson et. al., 104. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

soruyu araştırma yönteminin onlara özgü olduğu üzerinde genel bir uzlaşısı vardır.²⁷

Felsefenin başlangıcı ve kökenine dair belirli bir tanıma atıfla verilen cevapların yöntemsel nedenlerle problemliliğini belirtmiştik. Böylesi bir girişim zorunlu olarak öznellik ve yapaylık içerir çünkü felsefenin evrensel, nesnel ve doğal bir tanımını vermek mümkün değildir; hem geçmiş hem de güncel felsefi tartışmalar gösteriyor ki felsefi etkinliğin doğası, yöntemi ve amacının ne olduğuna dair hiçbir zaman ne bir oybirliği ne de bir oyçokluğu bulunabilir. Diğer taraftan, felsefe tarihinde Thales'in ilk filozof olarak görülüp görülmediğine dair bir inceleme, olgusal ve metinsel dayanakları olacağı için yöntemsel olarak problemliliği değildir. Ancak, belki de ilk sistematik felsefe tarihçisi olan Aristoteles'in, Thales'i ilk filozof olarak kabul ettiği fikrine yakın zamanda bir karşı çıkış geldiğini belirtmeliyiz.

Lea Cantor'a göre, Yunan felsefe tarihinin hiçbir döneminde, yani ne Aristoteles-öncesi ne Helenistik ne post-Helenistik ne de Neoplatonist dönemlerde, Thales "felsefenin kurucusu" olarak görülmemiş, hatta felsefenin Yunan-olmayanlar arasında doğduğu kabul edilmiştir. Gerçekten de Cantor, bu iddiasını sağlam metinsel ve analitik gerekçelerle destekler.²⁸ Cantor buna ek olarak, felsefenin Yunan kökenli olduğu fikrinin, 18. Yüzyıl'da Christof Meiners (1747–1810) ve Dietrich Tiedemann (1761–1819) gibi felsefe tarihçileri tarafından Avrupalıların diğer halklara üstün olduğu ırkçı fikrini desteklemek amacıyla uydurulduğunu ortaya koyar.²⁹ Ayrıca, Cantor felsefe tarihini ilk olarak Thales'le başladığı ve mitolojinin felsefe tarihinden dışlanması gerektiği görüşlerinin, 19. yüzyılın başında Hegel'le iyice sağlamlaştığını belirtir ancak Hegel'in Aristoteles'in kozmolojik mitler ve felsefe arasındaki ilişkiye dair yorumunu yanlış bir şekilde sunduğunu, çarpıttığını da iddia eder.

Elbette, felsefe tarihi yazımının ve felsefenin kökenine dair tespitlerin felsefi-olmayan önyargılarla şekillendiğini kabul etmemiz gerekir. Ne var ki, bu makalenin amacı ne Alman felsefe tarih yazımını ne de Hegel'in veya başka bir felsefe tarihçisinin okumasını irdelemek değildir. Ayrıca Cantor'un Antik Çağ Yunan felsefe tarihinde felsefenin başlangıcı ve kökenine dair yaptığı tespitleri de doğrudan inceleyip, eleştirmeyeceğim. Ancak Yunan geleneğinin kanıtlama ve

²⁷ Theodor Gomperz. *Greek Thinkers: A History of Greek Philosophy*, 1. Cilt, çev. Laurie Magnus. London: William Clowes and Sons Limited, 1903, 43-44.

²⁸ Cantor, *Thales*, 729-742.

²⁹ Cantor, *Thales*, 742-744.

ikna etme içeren türden bir felsefenin başlangıcı olduğu fikrinin hem Antik Çağ Yunan felsefe geleneğinde ve hem de sonrasında İslam ve Hristiyan felsefesi geleneklerinde bulunabileceğini düşünüyorum. İşte ilerleyen kısımlarda, Thales'in kendinden önce gelen veya kendinin dahil olduğu "filozoflar" arasında özel bir yeri olduğunu, en azından Yunan felsefesinde "ilk" veya "prototip" filozof olarak görüldüğü göstereceğim.

2. Filozofu Tanımak

Yunan felsefenin başlangıçlarına dair her araştırmanın değindiği meşhur bir konuya kısaca değinerek başlamakta fayda var: *Mythos-logos* ayrımı. Bu ayrıma göre bir tarafta "rasyonel-olmayan ve doğaüstü" nedenlerle evreni açıklayan Homeros, Hesiodos gibi mitologlar, diğer tarafta "rasyonel ve doğal" nedenlerle evreni açıklayan "ilk filozoflar" vardır. Ancak var olduğu iddia edilen bu yöntemsel ve ontolojik ayrımın büyük bir kopuşa tekabül ettiğini kabul eden felsefe tarihçisi neredeyse yok denecek kadar azdır. Hatta mitlere düşman olan ve *mythos/logos* ayrımının kurucusu olduğu iddia edilen Platon bile mitlere başvurmuş ve en önemli diyaloglarından olan *Devlet* ve *Timaios*'u hem *mythos* hem de *logos* olarak adlandırmaktan çekinmemiştir.³⁰ Fakat her ne kadar eski Yunanlar kendi tarihleri, mitolojik düşüncenin domine ettiği irrasyonel ilkelik ve akıl çağı olarak ikiye ayırmasa bile, M.Ö. 5. Yüzyıl'da "kurgusal-olgusal" ve "hayal gücü-akıl" ikiliklerine dayanan ve hem tarih hem de felsefede ortaya çıkan eleştirel incelemeye bağlanan bir *mythos/logos* zıtlığından bahsedebiliriz.³¹

Peki bu değişimi başlattığı iddia edilen filozof kimdir? Bu kişinin niteliklerini saptamak, en az felsefenin tanımını yapmak kadar zordur ve aynı yöntemsel problemlere tabidir. Ayrıca, bugünün standartları üzerinden genel bir filozof tanımı yapma riskini göze alsak bile, bu tanıma uyacak herhangi bir Yunan filozofu bulmaya çalışmak ahistorik ve irrasyonel olurdu. Moore'a göre, en eski kullanımlarına baktığımızda *philosophoi* olarak adlandırılan kişiler Pythagoras ve onun takipçileri ile erken beşinci yüzyıl İyonyalılarıdır. Ne var ki, Platon ve Aristoteles de dahil olmak üzere erken *Akademik* felsefe tarihi yazımında *philosophos*, Thales ve Anaksimandros'u da kapsayacak şekilde tanımlanır.³²

³⁰ Robert L. Fowler, "Mythos and Logos," *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011): 64-65. <https://doi.org/10.1017/S0075426911000048>.

³¹ Fowler, *Mythos and Logos*, 66-67.

³² Christopher Moore, *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2020, 19.

Kaldı ki, Yunan felsefesinin en önemli üç figürü olan Sokrates, Platon ve Aristoteles üzerinde tamamen uzlaşabilecekleri bir filozof tanımı bulamayız. Zaten Platon’a kadar “*philosophos/philosophia*” teriminin teknik bir tanımını da yapılmamıştır, Platon ve Platoncular için *philosophia* en basit anlamıyla φιλοσοφία Πλάτωνος, yani Platon’un felsefesidir. Bu yüzden Thales’in tam olarak ne anlamda *philosophos* olduğu sorusu tartışmalı olmakla beraber, aşağıda göreceğimiz üzere bu yazıda Aristoteles’in Thales’in felsefi yenilikleriyle ilgili fikirleri üzerinden ilerleyeceğiz.

Platon’a gelene kadar, herhangi bir yazar olarak bir filozof olarak Thales’e atıfta bulunmaz.³³ Yani, Thales’in bir filozof olarak ismi ilk kez Platon’un diyaloglarında karşımıza çıkar (*Bakınız Protagoras* 343a1-5, *Devlet* 600a4-6, *Büyük Hippias* 281c4-6). Daha da önemlisi Platon *Theaetetus*’un o meşhur “ara söz” bölümünde gerçek filozofların işinden bahsederken Thales’e dair hepimizin bildiği o meşhur hikâyeyi anlatır. Platon’a göre, filozof gündelik işler konusunda bilgisizdir çünkü o bu dünyayı anlamaya ve bilmeye çalışmak yerine teorik bir yaşama kendisini adanmıştır. Filozofun amacı bu dünyadan ve insan yaşamından kaçıp “mümkün olduğu kadar Tanrıya benzemeye” çalışmaktır (176b1-2). Filozof geometri ve astronomiyle ilgilenir, her şeyin doğasının ne olduğunu öğrenmeye çalışır (173c6-174a2). Ayrıca filozof tikel insanlarla ilgilenmez, yerine İnsan nedir? gibi soyut sorulara cevap arar (174b3-6). İlgili kısımda, Sokrates nasıl birisinden bahsettiğini daha iyi anlatmak adına bir örnek verir:

11

M1. Söylediğim şey tıpkı yıldız yasaları üzerine düşünen Thales’in durumu gibidir... Hani yukarıya bakarken yürüdüğü sırada bir su kuyusuna düşmüştü de, bunu gören hazırcevap ve güzel Trakyalı bir kız onunla alay ederek, gökyüzünde olanları bilmeye bu denli meraklıyken ayağının ucuna geleni, gözünün önünde duranı hiç göremediğini söylemişti (174a4-8 = Th 19 çev. Akar).³⁴

Bu hikâye Platon’un uydurması mı yoksa gerçekten Yunanlar arasında Thales’e dair böyle bir söylence var mı emin olamayız. Ancak Aristophanes’in

³³ Tarihçi Herodotos Thales’in güneş tutulmasını nasıl hesapladığı ve Nil’deki selleri nasıl açıkladığı konularına değinir. Bakınız *Hist.* 1. 74-75, 1. 170, 2. 20 = Th. 10-13. Diogenes Laertios (I.23), Herakleitos’un astronomik çalışmaları ve güneş tutulmalarıyla gün dönümlerine dair tahminlerine tanıklık ettiğini söyler (DKB38 = Th. 8 = Th. 237).

³⁴ Aksi belirtilmedikçe çeviriler yazara aittir. “Th”, Georg Wöhrlé vd., *The Milesians: Thales*. Berlin: De Gruyter, 2014 eserindeki metin numaralarıdır.

Bulutlar (140-160) komedisinde Thales'le, onu Sokrates'le kıyaslayarak dalga geçtiğini göz önüne alırsak, Platon'un hikayesinin tarihsel ve kültürel bir temeli olduğunu düşünebiliriz. İlgili kısımda bir sofist olarak resmedilen Sokrates'in bir öğrencisi, Sokrates'in bir damda ayın hareketlerini incelerken, ağzı açık gökyüzüne bakıyor olduğu halde bir kertenkelenin onun ağzına dışkısını yaptığını söyler. Bu hikâyeyi duyan Strepsiades şöyle karşılık verir: "O zaman neden biz şu Thales denilen adama hayranlık duyuyoruz (τί δῆτ' ἐκεῖνον τὸν Θαλῆν θαυμάζομεν)?" Bu açıdan, Platon'un Thales'i seçmesinin rastgele olmadığını, belli bir kamu görüşüne tekabül ettiğini ve felsefi bir değeri olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Platon elbette Mısırlıların bilimsel başarılarını, astronomi, geometri ve aritmetik gibi bilimleri keşfettiğini de kabul eder (*bknz. Phaedrus* 274c5-d2, *Philebus* 18b6-d2) ama Platon için *philosophos* Thales'tir. Tabi ki bu Thales'in Platon'un ideal filozofunu temsil ettiğini söylemek anlamına gelmez ancak Thales figürü üzerinden Platon, filozofların asıl amacının teorik yaşam sürmek olduğunun altını çizer ve bu Thales'in özel yerinin bir göstergesi olabilir. Yani, Platon Thales'i filozofun uğraşını anlatmak için bir model olarak kullanır ama onun ilk filozof olup olmadığına dair bir şey söylemez. İşte bu noktada Aristoteles'e dönmemiz gerekiyor.

3. Aristoteles'in Felsefe Tarihi

M2. Felsefeyle ilk uğraşanların (τῶν δὴ πρῶτων φιλοσοφούντων) pek çoğu (οἱ πλείστοι) her şeyin ilkelerinin yalnızca madde biçiminde olduğunu düşündüler; zira tüm varolanların kendisinden çıktığı, ilk kendisinden meydana geldiği ve en son kendisine bozulduğu şeyin, *ousiası* baki kalan ama etkilenimleri/ özellikleri değişenin, bunun varolanların öge ve ilkesi olduğunu söylerler, bu yüzden de hiçbir şeyin varlığa gelmediğini ve olmadığını düşünürler [...] Ancak bu gibi ilkelerin çokluğu ve türüne (τὸ...πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς) ilişkin herkes aynı şeyleri söylemez, ama bu çeşit felsefeyi başlatan (ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας) Thales onun 'su' olduğunu söyler (bu yüzden de yeryüzünün suyun üstünde olduğunu iddia etmiştir), belki de bu yargıya her şeyin beslenmesinin <kaynağının> sıvı olduğunu, ısının kendisinin bundan meydana geldiğini ve yaşamın da bundan çıktığını görerek varmıştır (kendisinden meydana gelen, budur her şeyin ilkesi). Öyleyse bu

yargıya bunlar ve her şeyin tohumunun sıvı bir doğaya sahip olması, suyun da sıvı doğaların ilkesi olması sayesinde varmıştır (*Metafizik* I.3, 983b6-12 [...] b18-b27 = Th 29, çev. Sev).

Aristoteles'in Thales'e atfettiği teoremin temel prensibi her şeyin maddi bir ilke veya kökenden, *arkhē*den, gelmesi gerektiğidir. Graham'ın da belirttiği gibi, Aristoteles'in *arkhē*'yi şu üç birbiriyle bağlantılı anlamda kullanır: (i) tüm mevcut cisimlerin olduğu ilk hali oluşturan element; (ii) halen dünyayı oluşturmaya devam eden temel element; (iii) dünyayı mantıksal ve nedensel olarak açıklayan kaynak veya ilke. Fakat Thales'in veya diğer Miletli düşünürlerin böyle bir *arkhē* kavrayışına sahip olmaları pek mümkün görünmüyor çünkü filolojik olarak Apolloniyalı Diogenes ve Philolaus'tan önce *arkhē* kelimesi neredeyse hiç kullanılmamıştır. Felsefi açıdan baktığımızda da değişmeyen bir varlık fikri Parmenides'ten önce açık bir şekilde ifade edilmemiştir.³⁵ Thales'in gerçekten böyle bir kavrayışa sahip olup olmadığından bağımsız olarak, Aristoteles'in bir felsefe tarihçisi olarak söyledikleri Thales'in başlattığı geleneği diğer düşünme biçimlerinden ayırması açısından dikkate değerdir. Özellikle de mitoloji ve "doğa bilimini" metodolojik olarak kıyaslarken Aristoteles'in Thales'e atfettiği *arkhē* fikrini ve onu nasıl temellendirmiş olabileceğini anlamamız gerekiyor.

13

Burada, mitoloji ve doğa bilimi arasındaki farkı daha iyi anlamak için yine Aristoteles'in söylediklerine bakabiliriz. Aristoteles suyun en kadim ve değerli olduğu fikrinin Thales'ten önce de var olduğunu belirtir ve şöyle der:

M3. Tanrılardan ilk kez söz eden (πρώτους θεολογήσαντας) çok kadim düşünürlerin (τοὺς παμπάλαιους), şimdiki çağdan çok önce, doğa hakkında (περὶ τῆς φύσεως) böyle bir kavrayışa sahip olduklarını düşünenler vardır; nitekim Okeanos'u ve Tethys'i oluşların ana-babası yapmış ve tanrılar yeminini Styks dedikleri suya etmişlerdir. Nitekim en kadim olan (τὸ πρεσβύτατον) en değerli (τὸ τιμιώτατόν) olandır, en değerli olan ise üzerine yemin ettiğimizdir. İmdi doğa hakkındaki bu kanının eski (ἀρχαία) ve kadim (παλαιά) bir şey olup olmadığı belki de açık (ἄδηλον) olmayabilir, ama en azından Thales'in ilk neden konusunda böyle söylediği konuşulagelmıştır (*Metafizik* I. 3, 983b30-984a3, çev. Sev).

³⁵ Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, 39-40.

Aristoteles'in bahsettiği mitolojik düşünce şudur: Homeros'a göre (*İliad* XIV, 201), bütün tanrılar ve tüm yaşayan varlıklar, dünyayı kuşatan Okeanos nehrinden türedi ve bir su perisi olan, denizlere hükmeden Tethys onun tüm çocuklarının annesiydi.³⁶ Bu açıdan baktığımızda, antropomorfik bir kozmogonik mit içerisinde de olsa, suyun her şeyin başladığı yer fikrinin Thales'ten önce de ortaya koyulduğunu söyleyebiliriz. Yani, Aristoteles ilk teologların da bir *arkhē* kavrayışına sahip olduklarını ve bu *arkhē*nin su olduğuna yönelik düşünceleri olduğunu iddia gibi görünüyor olabilir. İlk teologların bu görüşüne dair temel sorun ve onları doğa bilimcilerinden ayıran fark suyun neden en kadim ve en değerli olması gerektiğine dair bir açıklama vermemiş olmalarıdır. Bu sebeple, Aristoteles doğaya dair bu her şeyin başlangıcında bulunan bir *arkhē* olduğu ve onun su olduğu görüşünün eski ve kadim olmadığının açık olmadığını söylüyor.

14

Şimdi, bu belirsizliğin nedeni yukarıda ilk teologlara dair aktarılan fikre dair bir yazılı delil olmaması olamaz. Bu fikrin kadim ve eski olmadığının açık olmamasının nedeni, ilk teologların fikirlerini belirgin bir şekilde ortaya koymamış olmalarıdır. Yani, açık olmayan şey bu düşünme ve açıklama formunun Thales'ten önce ortaya çıkıp çıkmadığıdır çünkü öyle görünüyor ki Okeanos ve Tethys'in tüm oluşun kaynağı olduğunun düşünülmesi ve Styx üzerinden suyun en kadim ve en değerli olduğunun kabul ediliyor gibi görünmesinin mantıksal nedenlerini bulamayız. Thales ise evrendeki oluşun kaynağına dair belirgin ve mantıksal olarak anlaşılabilir bir görüş ortaya koymuştur ve belki daha da önemlisi bu fikrin nedensel bir açıklamasını verebiliriz. Yukarıdan da gördüğümüz üzere, Thales en azından Aristoteles'in doğrudan erişebildiği bir açıklama ortaya koymamış ama en azından Aristoteles Thales'in neden su demiş olabileceğine dair gerekçeler üretebiliyordu.

Aristoteles'in M2'de ortaya koyduğu yorumu dikkate alırsak, Thales'in *arkhē* kavramını teorik, spekülatif veya *a priori* olarak keşfettiği, sonrasında da bu tanımına en uygun olan doğal elementi aradığı çıkarımını yapmamız gerekmiyor. Yani, Thales doğaya dair sıradan gözlemleri sonucunda tüm şeylerin ortak bir kökeni olduğunu keşfetmiş, ardından da bir genelleme yaparak *arkhē* fikrine ulaşmıştır. Ancak bu Thales'in felsefi ilhamını nereden aldığı üzerine başka bir soru, bu yüzden biz Thales'in *arkhē* kavrayışına sahip olduğunu ve

³⁶ Robert, Graves, *The Greek Myths: The Complete and Definitive Edition Complete and Definitive Edition*, St. Ives: Penguin Books, 2017, 30.

buna en uygun elementi aradığını varsayalım. M2'den yola çıkarak, Thales'in kozmolojik/kozmogonik teorisine dair şöyle bir mantıksal şema çizmek mümkündür:

Öncül 1. Her şeyin beslenmesinin kaynağı sıvıdır.

Öncül 2. Isının kendisi sıvıdan meydana gelir ve her şey ısı sayesinde yaşar.

Öncül 3. Her şeyin tohumunda sıvı vardır.

Öncül 4. Su sıvı doğaların ilkesidir.

Sonuç. O halde su *arkhē*dir.

Thales, suyun doğal yaşamdaki yerine dair doğal bir gözlemden yola çıkarak, birkaç basamaklı bir akıl yürütme sonucunda evrenin menşesine dair bir çıkarım yapmıştır, bu da doğa bilimcilerinin felsefi metotlarını göstermesi açısından önemlidir. Ancak daha önemlisi ve Thales'i kendinden önce gelen mitolojik düşünceden ayıran şey, onun ontolojisinin doğrudan doğal, antropomorfik tanrılarla cisimleştirilmemiş nedenlere dair bir kanıtlamaya dayanıyor olmasıdır. Bu akıl yürütmesi gerçekten Thales'e ait ya da Aristoteles'in kendi yorumu olabilir, bu sorunu çözmek pek kolay değil. Ne var ki, bu akıl yürütme, felsefe tarihi için öznesinden bağımsız olarak değerlidir. Çünkü M3'e baktığımızda, Aristoteles'in teologların fikirlerinin açık olmadığını söylediğini gördük ve büyük olasılıkla da bu yüzden söylediklerinin rasyonel bir açıklamasını verememiştir. Hatta *Metafizik* kitabının daha ilerideki bir bölümünde "Bozuluşa tabi olanlarla olmayanların ilkeleri aynı mı, yoksa başka mı? Zira eğer aynıysa, nasıl ve hangi nedenden ötürü bazıları bozuluşa tabi iken, bazıları ise değil?" sorusunu tartışırken, Aristoteles şöyle der:

M4. Hesiodosçular ve tüm teologlar yalnızca kendilerine inandırıcı gelenleri (τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτοῦς) ele alır, bize ise aldırış etmezler (ἡμῶν δ' ὀλιγόρησαν); zira tanrıları ilkeler ve <her şeyi> tanrılar tarafından öldürülmüş yapar nektar ve ambrosiadan tatmamış olanların ölümlü haline geldiğini söylerler, açık ki bir anlamda sözünü ettikleri bu isimler onlar için bildik <isimlerdir>; halbuki bunlar hakkında nedenleri ileri sürmeleri bizim kavrayışımızı aşar. Nitekim eğer <tanrılar> haz uğruna

bunlarla temas ediyorlarsa, *nektar* ve *ambrosia* hiçbir şekilde onların var olmalarının nedeni olamaz; öte yandan eğer <bunlar tanrıların> var olmalarının <nedeni> iseler, yeme-içmeye ihtiyaç duyan nasıl ezeli olabilir? Fakat söylencelere dayanan kurnazlıklar (τῶν μυθικῶς σοφισμένων) hakkında ciddi bir incelemede (σπουδῆς σκοπεῖν) bulunmak zahmete değer değil; öte yandan tanıtlamalarla konuşanları (τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων) çapraz sorguya tabi tutarak (διερρωτῶντας), neden aynı <nedenlerden> çıkan varolanların bazıları ezeli bir doğada iken, bazıları bozuluşa tabi, öğrenmek gerekir. (*Metafizik* II. 4, 1000a9-22, çev. Sev).

16

Bu pasaj Aristoteles'in teologlar hakkındaki düşünce ve eleştirileri çok açık bir şekilde ortaya koyar. Aristoteles teologların onları dinleyenleri ikna etmek gibi bir dertleri olmadığını belirtir. Bu haliyle, söyledikleri şey kendileri için açık ve anlaşılır olsa bile, bizim için anlaşılmazdır ve dolayısıyla söyledikleri hakkında akıl bile yürütemeyiz. Bu tespit aslında oldukça ilginç çünkü bu durumda teologlar hiçbir şekilde ikna etmeyi hedefleyenlerle, örneğin filozoflarla, karşılaştırılmaz bile. Bu açıdan, teologların mitlere dayanarak ortaya koydukları, bir anlamda kandırmaca olarak görülebilecek görüşlerini incelemek gerekli değildir çünkü onlardan anlamlı bir sonuç elde edemeyiz. Ancak, kanıtlamalarla konuşanların nedenler, oluş ve bozuluş hakkında söylediklerini inceleyip, sorgulayarak ne demek istediklerini anlayabilir, sonrasında da görüşlerindeki problemleri ortaya koyabiliriz. Yukardaki pasajı takip eden sayfalarda Aristoteles işte tam da bunu yapar ve Empedokles'in kozmolojisini inceleyip, eleştirir. Bu açıdan, M3 ve M4'ü beraber düşünürsek, teologların verdiği nedenler hakkında açık konuşamayacağını, çünkü ileri sürdükleri nedenlerin kavrayışımızı aştığını, yani bir açıdan açıklanamaz, olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, mitlere dayalı "zekiliklere" başvuran teologlar ve kanıtlamaya (*apodeixeis*) dayalı konuşan filozoflar arasında yaptığı ayrım da oldukça önemlidir çünkü bu teologlar ve filozoflar arasındaki temel farkı ortaya koyar.

Şimdi, Aristoteles'in ilk filozoflar olarak bahsettiği düşünürlerin kimleri kapsadığına dönelim. Üç kategoriden bahsedebiliriz: (i) İyonyalılar, yani *physiologoi* (*Metafizik* I. 990a3; *De Partibus Animalium* I. 640a7) veya *physikoi* (*Fizik* 1.184b17); (ii), Eleatikler ve Pythagorasçılar (İtalyanlar) (*Metafizik* I. 5

986b8-987a28; I. 6 987a31) ve (iii) mitologlar.³⁷ Aristoteles, mitologlar ve felsefe arasındaki ilişki hakkında şöyle der:

M5. “Nitekim merak/hayret etme sayesinde insanlar şimdi ve ilkin (καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον) felsefe (φιλοσοφεῖν) yapmaya başlamışlardır...açmaza düşen ve merak/hayret eden <kendini> cahil sanır (bu yüzden de söylence dostu (ὁ φιλόμυθος) da bir biçimde (πῶς) filozoftur (φιλόσοφος); nitekim söylence hayretten çıkar); dolayısıyla eğer cehaletten kaçmak için felsefe yaptılarsa, açık ki <sadece> kavramak için bilgi sahibi olmanın peşine düşmüşlerdir, herhangi bir kullanım uğruna değil (*Metafizik* I. 2 982b12-14 [...] 982b17-b21, çev. Sev)”.³⁸

Burada mitologların tam anlamıyla filozof olarak kabul edilemeyeceğini ve Aristoteles’in kendini de dahil ettiği düşünsel geleneğe dahil olmadığını kabul etmemiz gerekiyor. Bu metindeki “bir şekilde (πῶς)” nitelemesi oldukça önemlidir çünkü bu mitolojik şairlerin düşünsel etkinliklerinin onları tam anlamıyla filozof yapmak için yeterli olmadığını ima etmektedir. Aristoteles’e göre zaten “tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει *Metafizik* I. 980a20)”. Yani mitologlar ilk kez felsefe yapanlar ya da bilmeyi arzulayanlar gibi, pratik bir amaçla değil de sadece cehaletlerinden kurtulmak için bilgi elde etmeyi arzulamışlardır. Burada Aristoteles’in aklında olan gruplardan biri Mısırlı rahip sınıfı olmalıdır, bilgiyi herhangi bir araçsal değeri olduğu için değil kendisi için, bir anlamda “bilgelik” için istemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, araçsal olmayan her bilgi arayışı genel anlamda felsefi bir etkinlik sayılabilir.

Bu durumda, sadece ilk iki kategorinin teknik anlamda *philosophiayı* temsil ettiğini söyleyebiliriz. Burada önemli olan bu iki farklı türden felsefenin, mitolojik açıklamalardan ayrıldığı görmemiz. Bu sebeple, tarihsel olarak da önce gelen ve Thales’in ilk temsilcisi olduğu *physiologia* yukarıda belirttiğim sebeplerden dolayı gerçek anlamda ilk felsefe olmaya adaydır. Peki Aristoteles sonrası felsefe tarihinde Thales’in ilk filozof olduğu fikri karşımıza çıkar mı? Daha önce belirttiğimiz üzere, Cantor Hellenistik dönem ve Neoplatonist gelenek de dahil olmak üzere hiçbir Grek felsefe geleneğinin Thales’e özel bir anlam

³⁷Cantor, *Thales*, 734-735.

³⁸ Hesiodos için bakınız *Metafizik* I.4, 98423-29, Homeros için bakınız *Metafizik*, I.3. 983b30-32.

affetmediğini, hatta Aristoteles'in öğrencilerinden Theophrastos'un *physiologiayı* sadece yeni bir tür felsefe olarak gördüğünü ve Eudemos'un açıkça felsefenin Grek-olmayan kökenlerinden bahsettiğini söyler.³⁹

4. İlk Filozof Olarak Felsefe Tarihinde Thales

Ancak en azından geç antik dönemde Thales'in "felsefenin kurucusu" olduğu fikrinin karşımıza çıktığı yerler de var ancak Cantor bu örnekleri dipnot olarak incelemekle yetinmiştir.⁴⁰ Örneğin Pseudo-Plutarch şöyle der:

M6. Bu adamın [Thales] felsefenin kurucusu (ἄρξαι τῆς φιλοσοφίας) olduğu söylenir ve İyonya okulu ismini ondan alır. Bu, felsefedeki en uzun gelenek haline gelmiştir. Mısır'da felsefe yaparak kendini geliştirdikten sonra, ilerleyen yaşlarında Miletos'a gelmiştir. (*Placita Philosophorum* 1.3.875D8-F5 = Th 147).

Marcus Minicius Felix (*fl.* M.S. 197-246) Thales ve Hristiyanların Tanrı'nın birliği hakkında benzer şeyler düşündüğünü iddia eder ve Thales hakkında şöyle yazar:

M7. Miletli Thales'in hepsinden önce (*omnium primus*) geldiği kabul edilir çünkü göksel olaylar üzerine ilk konuşan (*primus omnium*) oydu. Aynı Thales, suyun her şeyin kaynağı olduğunu ve Tanrı'nın her şeyi sudan yaratan akıl olduğunu söylemiştir. İşte burada insan tarafından keşfedilemeyecek kadar derin ve yüce bir su ve ruh teorisi var: Bu Tanrı tarafından bahsedilmiştir. Görüyorsunuz ki, ilk filozofun (*philosophi principalis*) görüşü her yönüyle bizimkine uygundur (*Octavius* 19.4-5 = Th 229).

Benzer şekilde Lactantius (*ca.* M.S. 250-325) da Thales'in ilk filozof olarak görüldüğünü yazar:

M8. Ayrıca, aynı Hortensius'un felsefeye karşı kullandığı şu argüman da güçlü bir etki taşır: "Buradan, felsefenin (*philosophiam*) bilgelik (*sapientiam*) olmadığı anlaşılabilir çünkü başlangıcı ve kaynağı (*principium et origo*) belirgindir". "Filozoflar

³⁹ Cantor, *Thales*, 739-742.

⁴⁰ Cantor, *Thales*, 741 n. 77.

ne zaman ortaya çıktı? İlk olarak (*primus*) Thales'in olduğunu düşünüyorum. Aslında bu, yakın bir zamandır" (*Divinae institutiones* 3.16.12–13 = Th 227).

Lactantius'un burada *sapientia* ve *philosophia*'yı birbirinden ayırması özellikle dikkate değerdir. Ona göre bilgeliliğin aksine felsefenin başlangıcı ve kaynağı bellidir; Thales de ilk filozoftur. Burada bilgeliliğin başlangıç ve kaynağının neden felsefeye kıyasla muğlak olduğu sorusunu derinlemesine bir kenara bırakalım ama şunu de belirtelim: Lactantius bilgelikten farklı olarak felsefenin daha teknik ve açık bir tanımının verilebileceğini varsaymaktaymış gibi görünüyor. Şimdi, Thales'in felsefenin kurucusu olup olmadığı fikrinin felsefe tarihinde ne zaman karşımıza çıktığını keşfetmek kadar önemli bir diğer soru daha var: Thales ve filozofların açıklamaları hangi açıdan mitolojik açıklamalardan ayrılır? Eğer bu görüşü Grek felsefe tarihinin başka yerlerinde de keşfedebilirsek, Thales'in neden felsefenin kurucusu olmak için iyi bir aday olduğunu anlayabiliriz.

Tireli Maximus'a (M.S. 2. Yüzyıl), Homeros'un nasıl ondan sonra gelenler tarafından felsefenin dışına atıldığından bahseder.

19

M9. Ve Homeros, [filozoflar] grubunun lideri (ὁ ἡγεμὼν τοῦ γένους), Trakya ve Kilikya'dan Yunanistan'a sofistlik düşüncelerin sızdığı, Epiküros'un atomu, Herakleitos'un ateşi, Thales'in suyu, Anaksimenes'in nefesi, Empedokles'in çatışması, Diyojen'in küpü ve de filozofların birbiriyle savaşan birçok kampı ortaya çıktığı zamandan itibaren felsefeden dışlanmıştı (ἀποκηρύττεται φιλοσοφίας); sofistlerin sofistlerle savaştığı, her şeyin sözlerle ve fısıltılarla dolu ancak ürktücü bir şekilde sonuçların olmadığı bir dönem. (*Dissertations* 26.2.f.1–h.2 = Th 138).

Maximus diğer pek çok Hristiyan filozof gibi, doğru felsefe olan kadim Yahudi dininin aksine pagan filozofların kendi aralarında bile anlaşılamadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Burada bizim için önemli olan, Aristoteles'in Thales'le başlattığı yeni türden bir felsefenin ortaya çıkmasıyla tanrısal bir ilham ve bilgelikle yazan Homeros'un bir filozof olarak görülmemeye başlanmasının Maximus tarafından ima edilmesidir. Yani, Maximus Homeros ve Hesiodos'un da dahil olduğu tüm tanrısal bir ilhama dayanan ve bu yüzden de mistik, üstü kapalı olan doktrinleri, çıplak, sıg ve açık felsefe doktrinleriyle kıyaslar ve ilkini doğruya daha yakın olması sebebiyle tercih eder.

Aynı şekilde, yine Lactantius da şairler ve filozofların farklı hedefleri olduğunu belirtir:

M10. Burada şairlerle (*poetis*) ilgili incelememi sonlandırıyorum. Otoriteleri daha güçlü ve yargıları daha kesin olan filozoflara (*philosophos*) geçelim çünkü onların kurgusal (*commenticiis*) meselelerin değil, gerçeğin araştırılmasının (*ueritati studuisse*) peşinden gittiklerine inanılmaktadır. Miletli Thales, Yedi Bilge'den biri olup, doğal nedenleri (*causis naturalibus*) araştıran ilk kişi (*primus omnium*) olarak kabul edilmektedir (*Divinae institutiones* 1.5.15–16 = Th 254).

Bu metinde, açık bir şekilde şairler ve filozofların metodolojik farklılıkları olduğuna inanıldığını belirtiyor, ayrıca bu genel yargıyı belirtmesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu makalenin temellendirmek istediği argüman bağlamında, Thales'in bir filozof olarak doğal nedenleri araştıran ilk kişi olduğunun kabul edildiği tespiti de önemlidir. Lactantius'un kendisi filozofların şairlerden daha üstün olduğunu düşünmüyor olsa bile, felsefi etkinliğin gerçeği aradığına inanılması ve bunu doğal nedenleri araştırarak yapıyor olmaları felsefenin belirli bir türden, mitopoetik açıklamalardan farklı yeni bir düşünce türü olarak karşımıza çıktığını gösteriyor. Bu açıdan felsefenin kendine özgü bir yönteminin olduğunun bu dönemde kabul edildiğini söylemek doğru olacaktır.

Şimdi de, geç antik dönemde 6. Yüzyılda İskenderiye'deki Neoplatonist okulda yazılmış anonim "*Platon'un Felsefesine Prolegomena* (*προλεγόμενα της πλατωνώς φιλοσοφίας*)" kitabına bakalım. İlgili kısımda yazar, Platon'un felsefesinin neden Aristotelesçilik, Stoacılık gibi diğer felsefi okullardan üstün olduğunu göstermeye çalışır, ilk olarak da mitolojik şairler ve Sokrates-öncesi doğa filozoflarından başlar:

M11. Platon tüm bu okullardan üstündür. Poetik okuldan evrenin düzenini (*τὴν τάξιν τῶν ὄντων*) yüceltmeyi (*ὕμνησαι*) öğrenmiş ama onları aşmıştır çünkü şairler kanıt olmadan (*ἄνευ ἀποδείξεως*) konuşurken, onun [Platon] da dediği gibi cılgınca ve kendinden geçmiş bir şekilde, Platon söylediği her söz için bir kanıt (*μετὰ ἀποδείξεως*) sunar...Yani şairlere kanıt verme ve edep açısından üstündür; [Platon] İyonya okulundan, doğa filozofları olarak adlandırılanlardan da, üstündür...[Platon] her ikisini de gölgede bırakır: Şairleri kanıt verme (*ἀποδεικτικωτέρῳ*) açısından,

İyonyalıları da ilham (ένθεαστικώτερος) bakımından aşar (Anon., *Proleg.* 7.15-18...8.1-2...8.12-14).

Bu son pasaj geç antik dönem Neoplatonist düşüncesindeki *physikoi* (doğa bilimciler) ve *poiêtai* (şairler) arasındaki farka açıkça dikkat çeker. Daha önce de, Aristoteles'in de kanıtlama ve mitlerdeki sofizmler arasında bir ayrım yaptığını görmüştük. Neoplatonistlerin de bu görüşü benimsediğini ve şairlerden farklı olarak doğa bilimcilerin kanıtlama kullandığını çıkarabiliriz. Yani, Aristoteles'le beraber bilimsel bilginin koşulu haline gelen kanıtlama, "*apodeixsis*", Neoplatonistlere göre doğa bilimcilerle başlar; Platon hem onların yöntemini hem de şairlerin üslubunu örnek alır ancak iki grubu da gölgede bırakır. O halde, Thales'in bilimsel felsefenin, hatta daha da basit terimlerle konuşacak olursak "kanıtlama" içeren ve ikna etmeyi hedefleyen bir söylem türü olarak felsefenin, kurucusu olarak görülmesi felsefe-dışı olmayan sebeplerle mümkündür ve Grek felsefe tarihinde bu tür bir okumayı keşfedebiliriz.

Son olarak, Thales'in İslam felsefesi tarih yazımında da ilk filozof olarak görüldüğü gerçeği üzerinden, aslında felsefenin Yunan kökenli olduğunu fikrinin farklı kültür ve okullar tarafından kabul edildiğini söyleyebiliriz:

21

M12. Bazı kitaplarda Miletli Thales'in Mısır'da felsefe yapan ilk kişi olduğu söylenir. Yaşlı bir adam olarak Milet'e gitmiştir. Bir grup Yunanlı onun ardından filozof olarak adlandırılmıştır. Felsefe sık sık bir yerden başka bir yere taşınmıştır. O, Allahü Teâlâ'nın yarattığı ilk şeyin su olduğunu ve tüm kâinatın en sonunda suya dönüştüğünü düşünüyordu. Bu görüşe her şeyin nemden kaynaklandığı gerçeğiyle ulaştı. Ayrıca bu düşüncesini şair Homeros'un "Okeanos, sanki her şeyin yaratıcısı olmak için doğmuş gibidir" sözünden çıkarım yaparak desteklemiştir (*Siwan al-hikma*, 13-17 = Th 499).

M13. Ve denir ki felsefe ilk kez Buhtnasar'ın hükümdarlığı [M.Ö. 605-562] döneminde ortaya çıkmıştır ve astrolojiyi başlatan ve geliştiren ilk kişi Miletli Thales olmuştur... O zamandan önce, Yunan topraklarında kesin kanıtlara dayanan bilimler yoktu. Durumları, İslam öncesi Arapların (cahiliye) durumuna benziyordu; sahip oldukları tek [bilgi] dil bilimi ve şiir, hitabet, atasözleri ve mektup yazma sanatıydı, ta ki Thales'le felsefenin

başlamasına dek. Ayrıca [Yunanlılar], matematik, geometri ve arazi ölçümünü Mısırlılardan aldılar. Yunanların şiirine gelince, bu felsefeden önce ortaya çıktı. Şiiri icat eden ise şair Homeros'tu (*Siwan al-hikma*, 176-187 = Th 500).

Burada Thales'in ilk filozof olarak görülmesinin ötesinde altını çizmemiz gereken üç nokta daha var. Birincisi, Thales'in Mısır'da felsefe yapan ilk kişi olarak görülmesidir, yani felsefenin Mısır'da ortaya çıkmış olduğunu varsaysak bile hala ilk filozofu Thales olarak görmemiz ve onu takip eden Yunanlıların da bu etkinliği ileriye taşıyanlar olarak kabul etmemiz gerekiyor. İkincisi, Thales'in kendi kozmogonisini oluştururken mitopoetik açıklamalardan faydalanmış olduğunu ya da en azından Thales'in mitopoetik gelenekten tamamen kopmamış olduğunun düşünülüyor olmasıdır. Bu eserin yazarı açıkça yukarıda incelediğimiz Aristoteles M3'teki yorumundan etkilenmiştir ama Aristoteles'ten farklı olarak mitopoetik ve felsefi düşünme arasından bir etkileşim, devamlılıktan bahsetmiştir. Üçüncüyse, kesin kanıtlara dayanan bilimlerle şiir ve benzeri dil sanatları arasında bir ayrım yapılmasıdır. Bu bize Thales'le başlayan felsefi etkinliğin, kendinden önceki diğer düşünsel ve sanatsal etkinliklerden yöntemsel olarak farklı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca felsefenin matematik, geometri gibi Mısır kökenli bilimlerin de farklı olduğunun kabul edilmesi de dikkat çekicidir.

22

Sonuç

Tüm bu incelemeler ışığında, Thales'in ilk filozof olarak kabul edildiği fikrinin Antik Çağ Yunan felsefesinde ve onun halefleri olan Hristiyan ve İslam felsefelerinde bulunabileceğini söyleyebiliriz. Elbette felsefenin Yunan kökenli olduğu ve kanıtlama içermesi gerektiği fikirleri 18. Yüzyıl'dan sonra yaygınlaşmış ve Yunanların felsefi-bilimsel başarıları abartılmış olabilir. Ancak Yunanların ve onların haleflerinin kanıta dayanmayan düşünce türlerini felsefe olarak kabul edeceklerini söylemek güçtür. Burada sorgulanması gereken belki de felsefenin Thales'le başlayıp başlamadığı değil, neden kanıtlama içermeyen felsefenin mümkünliğünün bugün de dahil olmak üzere kabul edilmesinin güç oluşudur. Kanıtlama da dahil olmak üzere mantıksal belirlenimler içermeyen herhangi söylem felsefe olarak kabul edilebilir mi? Eğer öyleyse bu türden bir felsefe anlayışının Yunan veya Yunan-olmayan kökenleri var mıdır? Bence tüm bu ve benzeri sorulara felsefenin tarihinde cevap aramak zorundayız. Çünkü

önemli olan daha kapsamlı, dışlayıcı olmayan, farklı geleneklerin birbirleriyle konuştuğu, “global” bir felsefenin nasıl mümkün olabileceğini keşfetmektir.

KAYNAKÇA

- Platon. *Theaitetos*. Akar, Birdal, çeviren. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates-Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2023.
- Barnes, Jonathan. *Early Greek Philosophy*. London: Penguin, 1987.
- Brun, Jean. *Les présocratiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Cantor, Lea. "Thales – the 'First Philosopher'? A Troubled Chapter in the Historiography of Philosophy," *British Journal for the History of Philosophy* 30, no 5 (2022): 727–50. doi: 10.1080/09608788.2022.2029347.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. 10. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. 4. Baskı. London: Adam and Charles Black, 1930.
- Cornford, Francis M. *From Religion to Philosophy*. London: Edward Arnold, 1912.
- Cohen, S. Marc, Curd, Patricia ve Reeve, C. D. C. *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2011.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antik Çağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2014.
- Frede, Micheal. *Essays in Ancient Philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1987.
- Fowler, Robert L. "Mythos and Logos." *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011): 45–66. doi: 10.1017/S0075426911000048.
- Graham, Daniel W., editör. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Graves, Robert. *The Greek Myths: The Complete and Definitive Edition Complete and Definitive Edition*. St. Ives: Penguin Books, 2017.
- Grayling, A. C. *The History of Philosophy: Three Millenia of Thought from the West and Beyond*. London: Penguin Books, 2019.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961.

- Laks, André. *The Concept of Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*. Çeviren Glenn W. Most. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Laurent, Jérôme ve Pradeau, Jean-François. "L'École de Milet: Thalès, Anaximandre, Anaximène." İçinde *Lire les présocratiques*, editörler Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme, 99-119. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- Long, A. A. "The Scope of Early Greek Philosophy." İçinde *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, editör A. A. Long, 1-21. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Moore, Christopher. *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*. Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2020.
- Normore, Calvin G. "Doxology and the History of Philosophy." *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume* 16 (1990): 203-26. Doi: 10.1080/00455091.1990.10717226
- Rescher, Nicholas. "Philosophy as Rational Systematization". İçinde *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, editörler G. D'Oro ve S. Overgaard. Cambridge: Cambridge University Press, 32-43, 2017.
- Robin, Léon. *La Pensée grecque: et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: La Renaissance Du Livre, 1932.
- Aristoteles: Metafizik*. Sev, Y. Gurur, çeviren. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Diogenes Laertios: Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Şentuna, Candan, çeviren. İstanbul: YKY Yayınları, 2003.
- Theodor, Gomperz. *Greek Thinkers: A History of Greek Philosophy*, 1. Cilt. Çeviren Laurie Magnus. London: William Clowes and Sons Limited, 1903.
- Warren, James, "Diogenes Laërtius, Biographer of Philosophy". İçinde *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, editör Jason König ve Tim Whitmarsh, 133-49. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Warren, James. *Presocratics*. New York: Routledge, 2014.
- Westerink, L. G. *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1962.

THALES NE YAPTI? FELSEFENİN DOĞUŞU, KANITLAMA VE İKNA
WHAT DID THALES DO? THE BIRTH OF PHILOSOPHY, DEMONSTRATION AND PERSUASION
Tonguç SEFEROĞLU

Wöhrle, Georg, McKirahan, Richard D., Strohmaier, Gotthard ve Alwishah, Ahmed,
editörler. *The Milesians: Thales*. Berlin: De Gruyter, 2014.

SOKRATES NİÇİN ADALETİ (DİKE) TANIMLAMAZ?*

Hayyam CELİLZADE**

ÖZ

Makalemizin başlığı yaygın kanaatin aksine bir iddia taşır. Yaygın kanaat şudur ki, Sokrates adaleti, “herkesin kendi işiyle uğraşması” olarak tanımlar. Bu kanaatin hatalı olduğu görüşündeyiz. İşbu kanaati besleyen şey, Sokratik felsefe faaliyetinin yanlış anlaşılması olabilir. Bu doğrultuda Platon’un diyaloglarında Sokrates’in adaletle yönelik verdiği tanımların nihai olmadığı üzerinde durularak bunun nedenlerini ortaya koyacağız. Bunun için Sokrates’in Savunması, Kriton, Şölen ve Politeia eserlerine müracaat edeceğiz. Ama önce adaletle ilgili kavramların (themis ve dike) Yunan düşüncesindeki seyri üzerinde duracağız. Sokratik felsefe faaliyetinin ne olduğunun irdelenmesi üzerinden Sokrates’in yargılanması hadisesinin felsefenin seyrini nasıl değiştirdiğini anlatacağız. İşbu hadisenin Platon’un diyaloglarını kurgulamasına nasıl etki ettiği sorusuna yanıt arayacağız. Buna binaen diyaloglarda adaletle yönelik tanımın verilmemesinin nedeninin de Sokrates’in yargılanması ve idamı olduğunu savunacağız.

Anahtar Kelimeler: adalet, dike, themis, yasa, logos

WHY DOESN'T SOCRATES DEFINE JUSTICE (DIKE)?

ABSTRACT

The title of our article carries a claim contrary to the common thesis. The common thesis is that Socrates defines justice as “minding one’s own business.” I think that this thesis is erroneous. This thesis may be fueled by a misunderstanding of Socratic philosophical activity. In this context, i will focus on the fact that the definitions Socrates gives regarding justice in Plato’s dialogues are not final and reveal the reasons for this. For this purpose, i will refer to the works of Socrates’ Apology, Crito, Symposium and Politeia. But first, i will focus on the course of concepts related to justice (themis and dike) in Greek thought. I will explain how the trial of Socrates changed the course of philosophy by examining what Socratic philosophical activity is. I will answer the question of how this event (trial) affected Plato’s construction of his dialogues. I will argue that the reason why the definition of justice is not given in the dialogues is the trial and execution of Socrates.

Keywords: justice, dike, themis, law, logos.

* Bu makale yazarın, “Platon’un Politeia Diyalogunda Siyasi Tartışma Sahnesi ve Siyasi Eylem Olarak Felsefe” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, E-Posta: hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7739-9388, Eskişehir/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 01.11.2024

Submission Date: 01 November 2024

Makalenin kabul tarihi: 27.03.2025

Approval Date: 27 March 2025

Giriş

Antik Yunan dünyasında adaletle irtibatlı kavramlardan biri *themis* diğeri ise *dike*'dir. *Themis*, bir elinde kılıç diğeriinde terazi tutan ve gözleri kapalı olarak tasvir edilen adalet tanrıçasına verilen isimdir. Ezeli ve ebedi yasa olan *themis*¹ mitolojide yaşam ve ölüm dengesini koruyan tanrıcadır ve evrensel düzenle dengeden sorumludur. "*Themis* kanundur, kuraldır, yasanın ta kendisidir. Ama gelip geçici yasa değil, tanrılar dünyasında da insanlar dünyasında da değişmez, evrensel ve ölümsüz doğa yasasıdır. Tanrısal yasadır, onun karşısı insansal yasa ise *nomos*'tur."² Peters, *themis*'in lügatteki anlamını tanrının takdiri, tanrı emri veya buyruğu, tanrı yasası ve tanrısal yasa olarak vermekle³ birlikte Erhat *themis*'in koymak, yerleştirmek, oturtmak anlamına gelen bir kökten türediğini söyler.⁴ Adaletle ilgili diğeri bir kavram olan *dike* ise lügatte telafi, hak, tazmin, bedel, yasa usulleri, adalet anlamlarına gelir.⁵ Homeros, sınıflı toplum yapısına zarar verecek her türlü eylem ve söylem ihlallerini *dike*'nin ihlali olarak nitelendirir.⁶ Daha sonra sınıfsal yapının çöküşüyle birlikte *dike*, Zeus tarafından garanti altına alınan ve her yurttaş için eşit şekilde geçerli olan ve yazılı yasa (*nomos*) tarafından tanımlanan şeye dönüşür.

28

Dike'yi felsefi olarak ilk kullanan Anaksimandros'tur. Ona göre varoluş ve yokoluş sürecinde unsurlar birbirinin sınırlarını ihlal ederlerse bunun bedelini öderler. "Şeyler nelerden meydana gelmiş ise yok oluşları da zorunlu olarak onlara olmalıdır, çünkü onlar adaleti ve birbirlerine karşı adaletsizliği zamanın düzenine uygun olarak verirler."⁷ Burada *dike*'nin kozmolojik bağlamda kullanıldığı ortadadır.

Herakleitos'un da adaleti hukuki değil kozmik bir düzlemde ele aldığı söylenebilir. "Herakleitos'ta bunun bir teyidini ve tashihini fark ederiz. Öğeler arasındaki kavga, Anaksimandros'un söyleyeceği gibi, tazminat talebeden bir adaletsizlik türü değil, fakat şeylerin normal düzeni, yani varoluşun gerçekliği olan karşıtların gerilimidir."⁸ Örneğin,

¹ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, Çev. S. Tamgüç, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012, 762.

² Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996, 282.

³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, 71.

⁴ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 282.

⁵ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 71.

⁶ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 72.

⁷ Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos, *Fragmanlar*, D6, Çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, 55.

⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 72.

“Helios bile ölçülerini aşamaz. Aşarsa Dike’nin yardımcıları Erinysler onun peşinden ayrılmaz”⁹ ve

“Savaşın her şeyde ortak ve adaletin çatışma olduğu ve her şeyin zorunluluk sonucu çatışmayla meydana geldiği bilinmelidir”¹⁰

fragmanlarında onun *dike*’yi kozmik düzlemde ele aldığı anlaşılır.

Parmenides, *Peri Physeos*’tan günümüze kalan fragmanlarında üç yerde *dike* kavramını kullanır.

“Oradadır hem Gece’nin hem de Gün’ün yollarının iki kanatlı kapıları. Kapıların kanatlarını pervaz tutar ve taştan eşik;

Semavi geçitler tutulur dev kapılarca,

Elinde tutar ceza yağdıran adalet (*dike*) yüce kapıların anahtarlarını”¹¹

Bu fragmandan Parmenides’in *dike*’yi kozmik bağlamda ele aldığı anlaşılır. *Peri Physeos*’un bu kısmı gencin (*kouros*) bakış açısını temele alır. Yani *dike*’nin ne olduğuna ilişkin gencin açıklamasını okuruz. Onun gözünden adaletin (*dike*) kozmik olana bakan tarafını görürüz. *Peri Physeos*’ta ikinci kez *dike*’den Tanrıça bahseder:

“Kötü kader değil neden olan çıkmaya bu yola,

ne de olsa bu yol dışındadır insanların gezindiklerinin,

ama hak (*themis*) ve adalet (*dike*). Zorunlu ama hepsini öğrenmen;

bir yandan hakikatin (*aletheia*) yusuvarlak sarsılmaz yüreğini”¹²

Bu fragmanda hem *themis*’in hem de *dike*’nin yer aldığı görülür. Tanrıça ilgili fragmanlarda adaletten insanların kaderleriyle ilgili bağlamda söz eder. Son olarak üçüncü kez yine Tanrıça, adaletle oluş ve bozulma müsaade etmemesi bağlamında atıfta bulunur:

“Ne de inanç kudreti izin verecek var olmayandan

doğmasına bir şeyin onun dışında; bu sebepten ne oluşmaya

icazet vermiştir *dike*, ne de bozulmaya, bırakmak suretiyle zincirleri,

⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 94, Çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, 223.

¹⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, 80, 193.

¹¹ Parmenides, *Doğa Hakkında Şiir*, D4, 11-14, Çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, 25.

¹² Parmenides, *Doğa Hakkında Şiir*, D4 26-29, 25.

bilakis sıkı sıkıya tutmaktadır onları; bunun kararı ise şuna dayanır:

Vardır ya da yoktur; ama bu ayrıştırılmıştı, zorunlu

birini bir kenara atması düşünülemez ve isimsiz diye, ki hakiki değil

bu yol, diğerini ise, zorunlu kabul etmesi var ve gerçek olarak”¹³

Dolayısıyla Parmenides'in *dike*'yi hem kozmik hem de insanların hayatlarını ilgilendiren iki cihetini öne çıkaran bir şekilde kullandığı söylenebilir.

Dike'nin Fikri Serüveni

Hmeros, Anaksimandros, Herakleitos ve Parmenides'in *dike*'yi belli bir hukuk sistemine temel olacak şekilde kullanmadıkları anlaşılır. Bunun çok basit bir nedeni vardı. Zira Yunan *polis*'inde tüm ölçütleri belli bir hukuk sisteminin uygulandığından söz etmek zordur.¹⁴ Elbette hukuk alanında Drakon kanunları ve Solon'un ıslahatları *polis*'te yaşanan önemli gelişmelerdi. Ancak her iki durumda da *polis*'in bütün boyutlarıyla belli olan ve kabul gören herhangi bir yargı mekanizmasını temel aldığı söylenemez.¹⁵ Ayrıca iktidarın *polis*'lerde -örneğin Atina'da- el değiştirmesi olgusu da bunun gerçekleşmesine imkân tanııyordu. Atina'da iktidarın tiran ve demokratlar arasında el değiştirdiği bir dönemde felsefi bağlamda yürütülen adalet konusundaki tartışmalar hız ve yön kazandı. Sofistlerin ve Sokrates'in akabinde ise Platon'un yaşadığı dönem böyle bir zamana denk gelir. Yani önceleri daha çok kozmik mahiyeti öne çıkarılan *dike*'nin artık sosyo-politik bağlamda tartışıldığı görülür. Teorik olarak yürütülen yasanın nasıl tesis edileceğiyle ilgili tartışma, pratikte herhangi bir hukuki yapı nihai esas olarak alınmadığı için daha da önem kazanır. Yani yasayla ilgili yürütülen tartışmanın, fiili bir hukuk yapısını kurmasının ve akabinde ise bu yapının *polis* tarafından kabulünün olası olduğu bir döneme girilir. Sofistlerin ün kazanmalarının ve verdikleri ücretli eğitime fazla talep olmasının sebebi de dönemin işbu özelliğidir. Adaletle ilgili yürütülen tartışmalar sadece bireysel

¹³ Parmenides, *Doğa Hakkında Şiir*, B 17-23, 29.

¹⁴ “*Sokrates'in Savunması*, Atina hukukunun istikrarsızlığının bir belgesi olarak görülebilir. Bu metin, Atina hukukunun esnekliğini ve herkesin onu kendi tarzında yorumlayabileceğini gösteriyordu.” Jakub Jinek, “Plato's Socrates and the Law Code of Athens”, *Filosoficky casopis* 2(2021): 122.

¹⁵ “Antik Yunan'da hukuk biliminin yokluğuyla karşı karşıyayız. Yunanlar Romalılarınkine benzer bir dava yöntemi kullanarak kurumların pratik sonuçlarını açıklamaya çalışan hiçbir çalışma yazmadılar. Diyalektik analiz yoluyla hukukun sistematik bir incelemesini üretmeye yönelik Yunan zihniyetine daha uygun olabilecek bir girişim bile olmadı.” Hans Julius Wolff, “Commentary: Greek Legal History—Its Functions and Potentialities”, *Washington University Law Review* 2(1975): 398.

anlamda tartışanların değil *polis*'in kaderiyle ilgili neticeler doğurma imkanına sahip olur. Böyle bir ortamda Sokrates'in felsefe yaptığıнын, sofistlerin hünelerlerini sergilediklerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Sofistler *dike*'yi, keyfi yasalara uymak olarak tanımlayarak, adaletin keyfilik ve ızafilik zemininde düşünülmesinin yolunu açtılar. Sokrates'in onlara karşı çıktığı anlaşılır. Bunu nasıl yaptığı, adaleti nasıl tanımladığı kendisi herhangi bir metin kaleme almadığı için aslında bilinmez. Onun söylediklerini diğer kaynaklardan takip ediyoruz. Bunların başında öğrencisi Platon gelir. Platon'un Sokrates'i tarihsel Sokrates'le uyum içerisinde miydi değil miydi sorusu ciddi bir sorun olmakla birlikte çalışmamızda bu soruna eğilmeyeceğiz. Platon'un diyaloglarında Sokrates'in söylediklerini veya Sokrates'e söylediklerini onun adalete dair görüşleri olarak telakki edeceğiz. Onun adalete ilişkin söyledikleri Platon'un birçok diyalogunda yer alır. Ancak işbu diyaloglar içerisinde *Politeia*, doğrudan adaleti merkeze alır. Bununla birlikte *Kriton*'da, *Politikos*'ta, *Nomoi*'de adalet konusuna değinilir. Çalışmamızda bu diyaloglardan *Kriton* ve *Politeia*'yı esas alacağız. Buna binaen doğrudan adaletten bahsetmese de adalet konusunu doğrudan ilgilendirdiğini düşündüğümüz *Şölen* diyaloguna ve Sokrates'i daha yakından tanımak için *Sokrates'in Savunması*'na müracaat edeceğiz.

Sokrates'in Savunması

Sokrates'in Savunması'ndan Sokrates'in üç konuda itham edilerek ölümle yargıldığını okuruz. İlgili metin onu aslında olağanüstü biri olarak betimler. Hem kendisinin hem de diğer bir ismin onun hakkında söyledikleriyle bu bağlamda önem kazanır. Kendisi ona bir anlamda yol gösteren, fikir veren *daimon*'dan söz eder. *Daimon*'un onun yanlış bir şey yapmamasını telkin eden şey olduğunu der. "Bunun nedeni benden duyduğunuz gibi, boyuna tanrısal, daimonik bir işaret almamdır. Çocukluğumdan beri bana verilen bir işarettir bu: Bana seslenen, ne zaman konuşsa, hep, tam o sırada yapmayı düşündüğüm şeyden vazgeçmemi tavsiye eden, ama hiçbir zaman bu konularda buyruk vermeyen bir ses."¹⁶ Sokrates'in ona verilen bir işaret olan *daimon*'dan söz etmesi -ister bunu gerçekten söylemiş olsun veya olmasın- Platon'un gözünde sıradan kimse olmadığını göstergesidir. İlintili olan diğer bir hususa savunma metninde diğer bir kişinin (Khairaphon) onun hakkındaki beyanıdır. Bu beyana bir rahip ve dolayısıyla Tanrı da müdahildir. *Savunma*¹⁷'da Khairaphon,

¹⁶ Platon, *Sokrates'in Savunması*, 19, Çev. C. Çetinkaya, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005, 108.

¹⁷ Bundan sonra *Sokrates'in Savunması* yerine *Savunma* sözcüğünü kullanacağız.

Sokrates'in dostu olarak takdim edilir. Sokrates onun öldüğünü ama kardeşinin mahkemede olduğunu, Khairephon'un Sokrates hakkındaki beyanının kardeşi tarafından teyit edebileceğini söyler. Olay şu şekilde cereyan eder: Khairephon Delfi kâhini Pythia'ya Sokrates'ten daha bilge (*sofos*¹⁸) biri olup olmadığını sorar. Tanrıya danışan kâhin ise Sokrates'in en bilge kimse olduğunu der. Dolayısıyla *Savunma*'da ikinci kez Sokrates'in sıradan kimse olmadığına dair açıklamayla karşılaşırız. İki kez onun sıradan kimse olmadığının vurgulanmasının oldukça önemli olduğu kanaatindeyiz.

Savunma metnine yine döneceğim ama burada üzerinde durulması gereken husus, Platon'un Sokrates'i nasıl konumlandığıyla ilgili meseledir. Bu husus anlaşılmadan sadece adalet kavramı değil diğer tüm felsefi kavramlarla ilgili Sokrates'in ne söylediklerinin tam anlaşılamayacağı görüşündeyiz. Platon açısından Sokrates, hakikati temaşa etmiş biriydi. Hakikatin temaşa edilmesinden kastımız, bir kendindeliğin olduğunu bilen ve bu doğrultuda yaşayan kimsedir. Bu sebeple diyaloglarda Sokrates, kendinelik nokta-i nazarından konuşturulur. Bu aynı zamanda Sokrates'in diğer insanlara kıyasla bir tekillik arz ettiğini gösterir. Tam olarak bundan dolayıdır ki, Platon açısından varlık nedir, bilgi nedir, ahlak nedir, güzel nedir vs. gibi soruların cevabının verildiği diyaloglar yazmak önemli değil. Platon, felsefesinin merkezine bu tip soruları koymaz. O, içerisinde Sokrates'in olduğu gerçeklik nasıl bir şeydir sorusunun peşindedir. Yani 'hakikati bilen ve ona göre yaşayan biri varsa o zaman burası nasıl bir yerdir' sorusu 'burası nasıl bir yerdir' sorusunu önceler. Bu anlamda onun ontolojisi böyle bir arayışa kıyasla ikincildir. O varlığın ne olduğunu değil, merkezinde Sokrates gibi birinin olduğu varlık nasıl bir şeydir sorusuna yanıt vermeye çalışır. "Platon'un, diyaloglarında merkezinde bilgenin yer aldığı gerçekliği sahnelemeye çalıştığı ileri sürülebilir. Bütün meseleler bilgenin varlığına kıyasla ikincildir, her şey bilgenin varlığına bağlı olarak anlam kazanır veya tartışmaya konu olur (*dianoia* içerisinde açılır)."¹⁹ Platon, böyle bir

¹⁸ Sofos: herhangi bir sanatta becerikli ve mâhir, elbecerisinde veya sanatkârlıkta işbilir ve usta; toplulukla ilgili sıradan ve gündelik konularda ve işlerde zeki, kavrayışlı, akıllı, basiretli, sağgörülü, kurnaz, işbilir; (b) ilimlerde usta, eğitimli, bilgili, âlim, muallim, ârif, bilge; anlaşılması güç, derin bir kimse, ulemâ, allâme. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 289-290.

"Aristoteles, *Felsefe Üzerine* (*Περὶ φιλοσοφίας*, *De philosophia*) isimli eserinde bilgeliğin (*σοφία*) şu anlamlara geldiğini söyler: (1) temel ihtiyaçların bilgisi; (2) sanatsal bilgi; (3) siyasi bilgi; (4) doğa bilimi; (5) ilahi bilgi [τὰ θεῖα] ve değişmez olanın bilgisi [ἀμετάβλητα]." Trinidad Silva, "Naming the Wise: the Sophos, the Philosophos and the Sophistēs in Plato", Doktora Tezi, University College London, UK, 2017, 16.

¹⁹ Hayyam Celilzade, "Platon'da Bilge-Filozof İlişkisi ve Bir Hadisenin Faili Olarak 'Nebi'", *Beytulhikme* 14/1 (2024): 135-136.

bilge olarak konumlandığı kimsenin idamına şahit olur. Bu idamın Platon açısından kendi başına bir *hadise* olduğu düşünülebilir. Bütün yaşamı boyunca Atinalıları doğruya, iyiye ve güzele davet eden biri Atinalılarca idam edilir. Elbette yaşananların Platon'un gözünden bu şekilde görüldüğü söylenebilir. Sokrates'i dava edenler ve onun aleyhine oy kullananlar açısından Sokrates Aristophanes'in *Bulutları*'nda betimlendiği gibi algılanmış olabilir. Onlar açısından Sokrates, insanlara pazarda, bayramlarda, sokaklarda, spor yaparken soru sorarak "rahatsız eden" bir kimseydi. Platon açısından ise Atinalılar olağanüstü birini ölüme gönderdiler. Belki de hocası idam edilmemiş olsaydı hiçbir şey kaleme almazdı. Nitekim felsefeye ilişkin herhangi bir şey yazmadığını *Mektuplar*²⁰'ında söyler.

"Benim uğraştığım şeyler üzerinde, bunları benden veya başkalarından öğrenmiş veya kendileri bulmuş olsunlar, yazı yazan veya yazacak olan kimselerin, bunları anlamalarına imkân olmadığını söyleyebilirim. Benim bu mesele üzerinde yazılmış bir eserim yoktur, olmayacaktır da çünkü bunlar, öteki bilimler gibi söz kalıbına sokulamaz. Bu meselelerle ancak uzun uzun uğraştıktan, ömrünü bunları düşünmekle geçirdikten sonradır ki, hakikat, ruhta sıçrayan bir kıvılcım gibi parlar ve sonra kendiliğinden gelişir"²¹

33

Platon felsefeye dair herhangi bir şey yazmadığını söylediğine göre diyaloglarda felsefe yapmadığını kabul etmemiz gerekir. O zaman diyaloglar ne için yazılmış? Bu sorunun yanıtının Sokrates'in idam edilmesiyle ilintili olduğu kanaatindeyiz. Sokrates'in idamı, Platon'un felsefe yapma usulünü değiştirmesine neden olur. Sokrates sokakta felsefe yapıyordu ve ikili diyaloglarda başarılıydı ama Atina vatandaşlarının yer aldığı mahkemede başarısız oldu. Yani çoğunlukla girdiği diyalogda başarılı olamadı. Nitekim "Sokrates savunmasının felsefi mahiyetli olacağını söyler ve jürinin de felsefe faaliyetine katılmaya ve adil olmaya davet eder."²² Platon doğrudan çoğunluğa hitap etme ve sokakta felsefe yapma yerine Akademi'yi kurar ve felsefeyi sokaktan bir anlamda kurumsal bir mekâna taşır. Bu bağlamda felsefenin ilk

²⁰ Günümüzde araştırmacıların büyük çoğunluğu 7. *Mektup*'un Platon'a ait olduğu konusunda hemfikirler. W. K. C. Guthrie "tamamen eğlencesine" bu araştırmacıların çalışmalarını bir araya getirerek şu sonuca ulaşmıştır: Araştırmacıların 36'ı *Mektup*'un gerçek, 14'ü sahte olduğunu savunur. Aynı şekilde 22 araştırmacı 8. *Mektup*'un da gerçek, 3 araştırmacıysa sahte olduğunu savunur. Guthrie, 1962, 401 akt. George Klosko, "Politics and Method in Plato's Political Theory", *POLIS* 23 (2006): 4.

²¹ Platon, *Mektuplar*, 341c-342a, Çev. İ. Şahinbaş, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, 54.

²² Necdet Yıldız, "On Sokrates' Understanding Of Philosophos In Plato's Apologia: A Contemporary Perspective", *9th International Mardin Artuklu Scientific Researches Conference*, Mardin, Türkiye, 86-90, (2023): 87.

kurumsallaştırma girişimi Sokrates'in idamıyla ilintiliydi. Platon'un sokakta felsefe faaliyetini icra etme yerine Atinalılara (veya muhataplarına) felsefenin fragmanlarını sunduğu kanaatindeyiz. Diyalogların bu amaca hizmet eden fragmanlar olduğu düşünülebilir. Dikkatli incelendiğinde diyaloglarda Platon'un ve dolayısıyla Sokrates'in tartışılan konu hakkındaki nihai açıklamalarının yer almadığı anlaşılır. Örneğin Sokrates'in güzeli nasıl tanımladığı sorusunun yanıtı *Büyük Hippias*'ta yer almaz tıpkı adaletin ne olduğuyla ilgili tanımın *Politeia*'da yer almadığı gibi. Bu, diyaloglarda ele alınan konuyla ilgili Sokrates'in herhangi bir şey söylemediği anlamına gelmez. Elbette Sokrates'in ele alınan konuyla ilgili açıklamalarını takip edebiliyoruz ama daha çok muhataplarının konuyla ilgili söylediklerinin değillesmesini yaptığını görürüz. Bu anlamda Sokrates, diyaloglarda negasyonu (değilleme) icra eden biri olarak karşımıza çıkar. Diyaloglarda Sokrates'in konu hakkında ne dediğini öğrenmek isteyenler Akademi'ye davet edilir gibi bir izlenim bırakılır. Bunun kasti yapılmadığını düşünmek için elimizde herhangi bir nişane yoktur. Örneğin *Theaitetos* diyalogunda bilginin ne olduğu tartışılır, verilen tüm tanımlar Sokrates tarafından eleştirilerek bir kenara bırakılır. En son bilgi, "kanıtlanmış doğru sanıdır" tanımı ortaya atılır. Ama bu kez yine Sokrates, bilgi ne algıdır ne doğru sanıdır ne de kanıta dayanan doğru sanıdır" der ve diyalog sonlanır. Başka bir sözle, bilginin ne olduğuna dair yanıt ilgili diyalogda bulamıyoruz. "Halbuki bizim, bilgiyi ararken, onun farkın veya başka herhangi bir şeyin bilgisi ile beraber olan doğru sanıda olduğunu söylememiz, bütün anlamıyla budalalık olur. İşte Theaitetos, böylece bilgi ne algıdır ne doğru sanıdır ne de kanıta dayanan doğru sanıdır."²³

Platon, Sokratik felsefe yapma biçimini değiştirerek, örgütlenme yolunu tercih eder. Bu önemli bir tercihtir. Platon, topluma doğrudan hitap etmek yerine önce belli bir topluluk oluşturmayı seçer. Oluşturulan o topluluk üzerinden çoğunluğu değiştirmeyi ve dönüştürmeyi amaçlar. Nitekim Akademi'nin danışmanlık hizmeti verdiği olgusu önemlidir. "Akademia'nın pek çok öğrencisi gerçekten de çeşitli kentlerde gerek hükümdarların danışmanları olarak gerek yasa yapıcılar olarak gerekse tiranlara karşı koyarak önemli siyasi roller oynamışlardır."²⁴

Platon diyalogları Akademi'ye davetiye olarak yazarken aynı zamanda Sokrates'e karşı yapılanların adil olup olmadığını da sorgular. Zira felsefe yapma

²³ Platon, *Theaitetos*, 210b, Çev. M. Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 539.

²⁴ Parente, 1989, 63 akt. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, Çev. M. Cedden, Ankara: Dost Kitabevi. 2017, 67.

biçimini değiştirmesinin nedeni adalet meselesiyle bağlantılıydı. Sokrates'e karşı yapılanın adil olmadığını düşünür ve bu kez içerisinde Sokrates'in ölmeyeceği bir dünya kurgular.

Kriton'da Dike

Platon'un metin üzerinde kurguladığı ve içerisinde Sokrates'in ölmeyeceği dünyanın esas ögesi adalet kavramıdır. *Kriton* diyalogundan Sokrates'in mahkemenin kendisi hakkında verdiği karara uyduğunu, dostları ona kaçmasını önerse de kabul etmediğini öğreniriz. Ancak bu durum Sokrates'in mahkemenin verdiği kararı adil bulduğu anlamına gelmez. Sokrates'in mahkemenin kararına niçin uyduğunun yanıtını *Kriton* diyalogu üzerinden görelim.

Kriton diyalogunda adaletin ne olduğu değil, mahkemenin Sokrates hakkında verdiği karara uymamanın adil olup olmadığı tartışılır. Yani Sokrates'in Atina'dan kaçmasının adil bir fiil olup olmadığı sorusuna yanıt aranır. Söz konusu diyalogda önemli bir hususun olduğu kanaatindeyiz. Sokrates, idamından sonra öteki dünyada ödüllendirildiğine dair bir rüya gördüğünü Kriton'a anlatır.

35

"Sokrates- Geminin gelişinden bir gün sonra ölmem gerekmiyor mu?"

Kriton- Evet, bu işin yetkilileri böyle söylüyorlar.

Sokrates- O halde onun bugün geleceğini sanmıyorum. Olsa olsa yarın gelecek. Bunu gece, az önce gördüğüm bir düştan çıkarıyorum. Aslında beni uyandırmadığın iyi olmuş.

Kriton- Ne idi bu düş?

Sokrates- Ak giysiler içinde güzel ve alımlı bir kadın bana yaklaşıp sesleniyor ve 'Sokrates, bereketli Phthia'ya ancak iki gün sonra varacaksın' diyor.

Kriton- Doğrusu garip bir düş Sokrates.

Sokrates- Ama bence çok açık Kriton"²⁵

Bu paragraftan anlaşılır ki, Sokrates, rüyayı esas alır. Sokrates, nereye gittiğinden emindir. Ondaki eminliği rüyası temin eder. *Kriton*'a dönecek olursak, Kriton'un Sokrates'e kaçmasını teklif ederken, çoğunluğun duygu ve düşüncelerine önem verdiği görülür. Göz önünde bulundurulması gerekir ki, Sokrates'i demokratik rejim bhusus demokratik mahkeme mahkûm eder. Yani

²⁵ Platon, *Kriton*, 44 a-b, Çev. F. Öktem ve C. Türkkan, İstanbul: Kabalcı Yayınları 2006, 17.

çoğunluk Sokrates'in aleyhine oy kullanır. Kriton'un çoğunluğun duygu ve düşüncelerine önem verir bir şekilde betimlenmesi ironiktir. Kriton'un dost olarak Sokrates'e bağlı ama demokrasiye önem veren biri olarak takdim edilmesi ilginç bir ayrıntıdır.

"Kriton- Çünkü çoğunluk, bizim bunca çabamıza karşı, senin kendinin buradan gitmek istemeyişine inanmayacaktır.

Sokrates- İyi ama dostum, neden çoğunluğun görüşüne bu kadar önem verelim? Gerçekten önem verilmeye değer yüksek nitelikteki insanlar elbette nasıl davranılması gerekiyorsa öyle davranıldığını düşüneceklerdir"²⁶

Daha sonra Sokrates, Kriton'un ona teklif ettiği kaçma fikrinin adalete uyuşup uyuşmadığını sorgulamaya geçer.

Sokrates- O halde bu uzlaştığımız konulardan hareketle, Atinalılar bırakmazken benim buradan çıkmaya çalışmam doğru mudur, değil midir, onu araştırmalıyız (Platon, 2006: 48 c, 33).

36

Sokrates, eğriliğe eğrilikle yanıt verilmesinin doğru olmadığına ısrar eder.

Sokrates- Hiçbir şekilde eğrilik etmemek gerektiğine göre, eğrilik görenin de çoğunluğun düşündüğünün tersine, eğriliğe eğrilikle karşılık vermemesi gerekir."²⁷ Burada Sokrates devletin ona soracağı 'bir kere her şeyden önce, seni biz var etmedik mi?' sorusuna ne yanıt vermesi gerektiğini sorar.²⁸ Sokrates,

"Atinalılar arasından, yurttaşlar sırasına girip, devletin nasıl çalıştığını ve biz yasaların nasıl işlediğini gördükten sonra bizden hoşlanmayan birine, isterse varını yoğunu alıp dilediği yere gitme izni verildiğini de söyledik. Gerçekten de sizden biri, bizden ve devletten hoşlanmayıp bir koloniye gitmek ya da herhangi başka bir yere göç etmek isterse, biz yasalardan hiçbiri ne varını yoğunu alıp dilediği yere gitmesine engeldir ne de böyle bir şeyi yasaklar"²⁹

diyerek bir anlamda toplum sözleşmesine taraf olduğunu hatırlatır. Bunun üzerine her ne kadar mahkemenin verdiği karar adil olmasa da onun işbu karara uymamasının toplum sözleşmesine aykırı olacağını söyler. "Şimdi ölüme gidersen haksızlığa uğramış olarak gideceksin: fakat bu haksızlığı biz yasalar

²⁶ Platon, *Kriton*, 44 c, 19.

²⁷ Platon, *Kriton*, 49 b, 37.

²⁸ Platon, *Kriton*, 50 d, 41.

²⁹ Platon, *Kriton*, 51 d-e, 45.

değil, insanlar yapmış olacak.”³⁰ Yani Sokrates, yasaları adaletsiz bulmaz yasalara istinaden verilen hükmü adaletsiz kabul eder.

Mahkemeye Yönelik Sokratik Tavır

Ancak *Şölen* ve *Politeia* diyalogları özel anlamda Atina mahkemesinin genel anlamda ise Atinalıların adalet kavramından tamamen farklı bir adalet kavramının temellerini atar. Yani Atina mahkemesinin adalet algısının yanı başında Sokratik adalet algısı yer alır. Atinalıların adalet algısının çoğunluğun kabul ettiği şey olduğu anlaşılır. Yani onlar açısından demokrasi ve adalet arasında içsel bir bağ var. Sokrates ise demokrasi ve adalet arasında zorunlu bağın olmadığını göstermeye çalışır. Yani Atinalılara onların bilmedikleri farklı bir adalet kavramını anlatmaya çalışır. Elbette işbu adalet kavramının mahiyetinin tam olarak ne olduğu üzerinde durulmaz. Bu kavramın mahiyetinin ne olduğunu öğrenmek için Akademi işaret edilir. Ancak özellikle *Politeia* ve *Şölen* diyaloglarının birlikte -irtibatlandırılarak- okunduğu zaman Sokratik adalet kavramının nasıl bir mahiyet içerdiği anlaşılabilir. Her iki diyalog üzerinde durmadan önce şunu belirtmek isteriz. *Şölen* diyalogu adaleti sunacak olan yasanın “doğumundan” söz eder. Sokrates açısından adaletle işaret eden yasa, bir filozofun bilgeye ittiba etmesi ve onun yol göstericiliği sonucu doğan bir şeydir. Bu doğum sürecinde filozof adil olanın ne olduğunu (adalet idesini) temaşa eder. Filozof, adaletin temaşası sonucu ahlaki ve hukuki esasları vazedir. Yine *Şölen*’den anlaşılır ki Platon’un gözünde Sokrates, o yasayı filozofa doğurtacak kimsedir. Hal böyle olunca Atina mahkemesinin adalet idesinin temaşası sonucu vazedilen yasayı doğurtacak birisinin yargılaması işi ironiye dönüşür. Böyle bir yargılamanın mümkün olabilmesi için mahkeme üyelerinin tamamının bilge ve hatta Sokrates’ten daha bilge olmaları gerekir. *Savunma* metninin girişinde Sokrates’ten daha bilge birinin olup olmadığı sorusunun ortaya atılmasının nedeni de bununla irtibatlıdır. Yani eğer Sokrates’ten daha bilge birisi varsa böyle bir mahkemenin anlamı olur. Aksi takdirde adalet idesinin temaşası sonucu vazedilen yasayı doğurtan kişi olan Sokrates’in yargılanması anlamsız ve saçma bir eyleme dönüşür. Adalet idesini temaşa etmeyen birisinin Sokrates hakkında vereceği karar ne kadar isabetli olabilir? İşte Sokrates, bu durumu karikatürize ettiği için idamından önce son söz olarak Kriton’a, “Asklepios’a bir horoz adadık, onu yerine getir, unutma”³¹ diyor. Yani

³⁰ Platon, *Kriton*, 54 c, 55.

³¹ Platon, *Phadion*, 118a, Çev. S. K. Yetkin ve H. R. Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1989, 131.

hakiki adalet bağlamında Sokrates'e yönelik mahkeme ve alınan karar bir tür komedidir, ciddiye alınması gerekmez ve bu sebeple Sokrates tarafından alaya alınır. Şunu da unutmayalım Sokrates ona yöneltmiş ithamlardan beraat ediyor. Mahkeme jürisi ikinci oturum başında Sokrates'e felsefeyi bırakması karşılığında serbest kalabileceğini önerir. Sokrates bu teklifi kabul etmez. Çünkü ona göre onun felsefeyle iştigal etmesi tanrısal bir buyruktur ve bu buyruğa karşı çıkmak adaletsizliktir. "Bu bana tanrının verdiği bir görevdir: Kehanetlerle, rüyalarla ve tanrısal bir merciin bir insana herhangi bir şey yapma görevi verdiği her türlü yoldan verilmiştir bu görev."³² Yani meselenin Sokrates'e yöneltilen tikel suçlamalar olmadığı, onun yapmış olduğu faaliyetin yargılandığı ortaya çıkar. Sokrates, Atina'ya yeni bir adalet anlayışı sunuyor. Bu yeni adalet anlayışıyla birlikte hukuk reformu ve mahkeme sisteminin yeniden yapılandırılması olanağı doğar. Dolayısıyla Sokrates'in yargılanması sadece Sokrates'in kendisini bağlayan bir hadise de değil, felsefenin seyrini de tayin eden aynı zamanda polis'in geleceğine de karar verilen bir hadisedir. Şimdi Sokrates'in Atinalılara önerdiği adalet kavramının ne olduğuna eğilelim. Bunun için önce *Şölen* diyaloguna müracaat edelim.

38

Şölen'de Dike

Şölen diyalogu aşk (*eros*) üzerine konuşmaları içerir. Agathon'un evine davet edilen misafirler aşkın ne olduğuna yönelik konuşmalar yapar. Sıra Sokrates'e geldiğinde o, Diotima'nın kendisine anlattığı şeyleri şölen iştirakçilerine nakleder. Diotima, felsefenin kendisini aşka benzetir. Bir tarafta bilgisizlik öte tarafta bilgelik olan bir düzlemde aşk, bilgeliye yönelik bir faaliyetin adına dönüşür. Felsefe, bilgeye yönelik aşkın diğer bir adıdır. Bu durumun ontolojik bir karşılığının daha olduğunu öğreniriz. Duyulur olan (*horaton*) ve düşünülür olan (*noeton*) arasındaki irtibatı aşk sağlar. Bir anlamda aşk, ontolojik bir ilkeye dönüşür. Ontolojik düzlemdeki bu durumun analogonu ise filozof olmuş olur. Yani filozof düşünür olan ve duyulur olanın irtibatını sağlayan kişidir, ontolojik ilkenin analogonudur. Tabir-i caizse filozof, mağaranın dışı ve içerisi arasında ilişki kuran ve dışarıya göre içeriği yapılandıran bir kimsedir.

Duyulur olan (*horaton*) ve düşünülür olan (*noeton*) arasında irtibatı sağlayan ilkenin adı olan aşk (*eros*) geçilemeyecek sınırları bildiren yasadır aslında. Yani ontolojik olarak duyulur olan (*horaton*), düşünür olanı (*noeton*)

³² Platon, *Sokrates'in Savunması*, 22, 112.

gözeterek ve ona tabii olarak var olur. Bunu tabii oluş bir anlamda aşkla gerçekleştirmiş olur ama ontolojik manada burada belli bir zorunluluk yani yasalılık söz konusudur. Duyulur olan (*horaton*) var olabilmesi için böyle bir yasalılıkla düşünülür olanı (*noeton*) izlemesi gerekir. Burada herhangi bir ihlal, duyulur olanın bozulmasına belki de yok olmasına yol açar. Duyulur olan (*horaton*), düşünülür olana (*noeton*) aşk ile bağlıdır ama bu aşkın mahiyetine eğildiğimiz zaman belli bir yasalılığın işlediğini ve bu yasalılığın aşk olarak adlandırıldığını anlaşılar. Aşk, yoksun olandan zengin olana yönelmeye verilen addır. Yine *Şölen*'de anlatılan bir mitos, aşkın (*eros*) fakir biriyle zengin birinin birleşmesinden doğulduğundan bahseder.³³ Şimdi *Şölen*'de Diotima filozofun da bilge kimseye aşkla (*eros*) yöneldiği anlatılır. Bu yönelmişlik bilgenin refakatinde filozofun mahiyetini anlayamadığımız bir tecrübe yaşamasıyla sonuçlanır. Diotima bu tecrübeden ruhun (*psykhe*) doğurması olarak söz eder. Ruhun doğurduğu şey ise yasadır.

“Ruh bakımından gebe olanlarsa -çünkü böyleleri de var, dedi- gebe kalması ve doğurması ruh için uygun olan şeylere bedenlerinden çok ruhlarında gebe kalanlardır. Peki nedir uygun olan? Sağduyu ve genel olarak erdem (...). Sağduyunun en önemli ve en güzel yanı ise diye sürdürdü, kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olmasıdır. Bunun da adı ölçülülük ve adalettir”³⁴

39

Nasıl ki duyulur olan (*horaton*), düşünülür olanı (*noeton*) izlediğinde bir düzenlilik ortaya çıkar yani yaşam var olur aynı şekilde filozof da bilgelyi izlerse toplumsal hayat için, adaletin ve düzenliliğin ortaya çıkmasını sağlayacak yasaları vazeder duruma gelir. Filozof, düşünülür olanın (*noeton*) temsili olan (*mimesis*) olan bilgeye³⁵ ittiba ettiğinde ontolojik anlamda yasanın, geçilmemesi gereken sınırların temasını gerçekleştirmiş olur. Ve o geçilmemesi gereken sınırlara uygun (onu temsilen) söz (*logos*) söyler. İşbu söz, yasa biçimini alır. *Politeia* diyalogunda işte bu yasayı esas alarak ortaya çıkacak *polis*'in özellikleri üzerinde durulur.

³³ Platon, *Şölen*, 203 b-c, Çev. E. Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, 124.

³⁴ Platon, *Şölen*, 209 a-b, 138-139.

³⁵ Bu sebeple bilge, Platon'un felsefesinde bir tekillik arz eder. Nasıl bilge olunur ve bilge nasıl ortaya çıkar sorularının yanıtı diyaloglarda yoktur. Bilge kimsenin varlığını verili kabul eder. Anlaşıldığı kadarıyla bilge, herhangi bir uğraş ve çaba sonucu ulaşılmayan daha çok vehbî (bahşedilen) mahiyet arz eden özelliiktir.

Politeia'da Dike

Platon *Politeia*'da *dike* kelimesinden türemiş olan *dikaiosyne*'u kullanır. *Dikaiosyne*, *dike*'de olduğu gibi hem adaleti hem de doğruluğu (sıdk, sadakat) içeren bir kavramdır. *Politeia*'nın bazı Türkçe tercümelerinde *dikaiosyne*, doğruluk olarak çevrilir. Doğru tercüme olmakla birlikte eksik bir tercümedir. Platon açısından adalet ve sadakat biri diğerini tamamlayan, aynı paranın iki yüzü gibidir. Çünkü onun açısından hakikate uygun söz söylemek ve o hakikate sadakat göstermek arasında devamlılık var. Bu durum adil kimsenin birisi nazari diğeri ameli olan iki cihetinin olduğunu gösterir. Adil kimsenin hakikate uygun söz söylemesi nazari, hakikate sadakat göstermek ise ameli tarafına ilişkin niteliğidir. Bu Sokrates'in erdem ve bilgiyi eşitlemesiyle de uyum sergiler. Yani bilgi, geçilmemesi gereken sınırlara uygun olan sözdür. Erdem ise o sınırları gözeterek yaşamaktır.

Bu arka plan ve *Şölen* diyaloguyla olan irtibatı göz önünde bulundurulduktan sonra *Politeia* irdelenebilir. *Politeia* diyalogu, adalet nedir? sorusuna yanıtla aramakla başlar. Platon'un adaletin ne olduğuna yönelik olası tüm tezleri savunanları diyalogda temsil ettiğini söylemek gerekir. Yani diyalog iştirakçileri olan Polemarkhos, Thrasymakhos, Glaukon ve Adeimantos felsefe tarihinde öne çıkan bazı isimlerin öncülleri gibi konumlandırılır. Örneğin Polemarkhos'un adaletle ilişkin tanımı onu Carl Schmitt'in öncülü yapıyor. Thrasymakhos, Machiavelli'nin, Glaukon Hobbes'un, Adeimantos ise pragmatist yaklaşımın öncülü olarak öne çıkar. Bütün bunlar üzerinde duracağız. Şimdi diyalogun içeriğinden söz edelim. Diyalog, Sokrates'in ve Glaukon'un Pire'ye inmeleri ve Polemarkhos'la karşılaşmalarıyla başlar. Polemarkhos'un ısrarı üzerine Sokrates onun evine gider. Evde kurban işleriyle uğraşan Polemarkhos'un babası Kephalos ile Sokrates'in konuşması ise adalet konusuna gelir. Kephalos, adaletin, alınan şeylerin sahiplerine iade etmek olduğunu ve adil insan için zenginliğin, yaşlılık dönemini kolaylaştırdığını söyler. Sokrates adaletin bu tanımına karşı çıkınca Kephalos buna itiraz etmez ve sözü oğluna bırakır. Polemarkhos, Carl Schmitt'i çağırıştırır şekilde "bildiğim, inandığım şu ki doğruluk dostu yarar, düşmana zarar vermektir"³⁶ der. "Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayırım, dost-düşman ayırımıdır"³⁷ diyen Schmitt, Polemarkhos'un argümanını siyasal kavramını oluşturmak için

³⁶ Platon, *Politeia*, 334c, Çev. H. Demirhan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002, 27.

³⁷ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, 57.

kullanır.³⁸ Sokrates, dosta da başka birine de zarar vermenin gayri adil olduğuna Polemarkhos'u ikna eder. Konuşmaları kenardan izleyen Thrasymakhos diyalogun betimlemesiyle "yırtıcı bir hayvan gibi toparlanıp parçalayacakmış gibi üzerlerine atlar."³⁹ Thrasymakhos Sokrates'in Kephalos ve Polemarkhos'un adalete dair tanımlarını reddetmekle birlikte ortaya bir tanım koymadığını söyler. Dolayısıyla Sokrates'ten adaletin ne olduğunu söylemesini talep eder. Sokrates ise önce onun adalete dair tanımını duymak istediğini söyleyince, Thrasymakhos, "adalet, güçlünün işine yarayan şeydir, başka şey değil"⁴⁰ der. Machiavelli, "bu yüzden eğer hükümdar, iktidarını korumak istiyorsa, her zaman iyi olmamayı öğrenmelidir. Sahip olduğu gücü gerektiği zaman iyi, gerektiği zaman da kötü kullanmalıdır"⁴¹ diyerek Thrasymakhos'un tezini ileri taşır. Thrasymakhos, "o halde sen, eğriliğin özel işlerimizde karlı olmak bakımından doğruluktan ne kadar üstün olduğunu anlamak istiyorsan, o tür adamı incele (...) üstelik herkes, yalnız yurttaşları değil, ne denli namussuzluklar ettiğini öğrenenler de mutlu, talihli adam der."⁴² Machiavelli de *Hükümdar*'da "bir hükümdarın, yukarıda yazılı özelliklere (sadık olma ve dürüstlük) sahip olması hakikaten gerekli olmakla birlikte, bunlara sahipmiş gibi gözükmesi çok gereklidir. Hükümdar, bu özelliklere sahip olduğunda ve bunları her zaman yerine getirdiğinde zararlı çıkar"⁴³ der. Ancak Sokrates "hiçbir sanat, hiçbir yönetim işi, kendi yararını sağlamaz; önce de dediğimiz gibi, güçlünün değil, güçsüzün işine yarayanı göz önünde tutarak, yönetilenin yararını sağlar"⁴⁴ diye bir sonuca bağlayınca Thrasymakhos sessiz kalmayı seçer. Diyalogun sonuna kadar onun ikna olmadığı Sokrates'in ifadesinden anlaşılır. "Thrasymakhos, bütün bunları kabul etti, ama istemeye istemeye."⁴⁵ Yine Adeimantos VI. Kitap'ta şunu söyler: "Doğrusu pek ateşli konuşuyorsun Sokrates. Ama dinleyicilerinin sana karşı çıkmakta daha da ateşli olacaklarını sanıyorum; çünkü sözlerine inanmayacaklar, en başta da Thrasymakhos!"⁴⁶ Ancak her ne kadar Thrasymakhos sessiz kalmayı seçmiş olsa da Sokrates'in bir adalet tanımı ortaya

³⁸ Brett Dutton, "Leo Strauss's Recovery of The Political: The City and Man as A Reply to Carl Schmitt's The Concept of The Political", Doktora Tezi, University of Sydney, Australia, 2002, 130.

³⁹ Platon, *Politeia*, 336b, 30.

⁴⁰ Platon, *Politeia*, 338c, 33.

⁴¹ Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. G. Demircioğlu ve A. Çavdar, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, 71.

⁴² Platon, *Politeia*, 344a-c, 41.

⁴³ Machiavelli, *Hükümdar*, 80.

⁴⁴ Platon, *Politeia*, 346e, 44.

⁴⁵ Platon, *Politeia*, 350d, 50.

⁴⁶ Platon, *Politeia*, 498c, 238.

koymadığı görülür. Bunu Sokrates'in kendisi de ifade eder. Sokrates'in Thrasymakhos'la konuşurken ileri sürdüğü bir argüman oldukça önem arz eder. "Ama şuna da cevap vermek lütfunde bulun: Bir siteyi, bir orduyu, bir haydut veya hırsız çetesini ya da eğri (ἀδίκως) bir amaçta birleşmiş herhangi bir topluluğu meydana getiren kişiler, birbirlerine karşı doğru davranmazlarsa (ἀδικοῦν), herhangi bir işi başarabilirler mi dersin?"⁴⁷ Burada Sokrates, kötü amaçlarla bir araya gelmiş bir topluluğun bile adaletin asgarisini gözetmek zorunda olduklarından söz eder. Klasik siyaset teorisinde sıkça vurgulanan ve Nizamülmülk'ün *Nasihatname*'sinde yer alan "devlet küfür ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır"⁴⁸ sözü arasında benzerlik olduğu ortadadır. Ayrıca *Politea* diyalogunun VIII. Kitap'ında anlatılan rejim türleri de adaletle yaklaşma ve uzaklaşma doğrultusunda ayakta kalmakta veya yıkılmaktalar. Yani adaletten uzaklaştıkça rejim türleri iyiden kötüye doğru yön alır.

Glaukon tartışmaya katılarak adaletin ne olduğu sorusunu yeniden sorar. O, insanın haksızlık etmeyi her zaman yapamadığı ve haksızlığa maruz kalmaktan da korunamadığı için diğer insanlarla anlaşma yolunu tuttuğunu ve kanunların bu şekilde ortaya çıktığını söyler. İşbu kanunun onayladığının adil, karşı olduğunsa adaletsiz olduğu düşünülür. Dolayısıyla adalet özünde iyi bir şey değil, haksızlığa maruz kalmaktan insanları kurtaran bir şeydir. Buna binaen Glaukon'a göre adaletsizlik insanın doğasından kaynaklanır ve onları adil davranmaya zorlayan şey doğaları değil kanunlardır. Onun tezleri ve Hobbess'un tezleri arasında benzerliğin olduğu ortadadır. Glaukon eski bir Hobbisttir. Ona göre adalet iyi değil zorunlu bir şeydir.⁴⁹ Glaukon'a benzer şekilde Hobbess da insanları harekete geçiren şeyin şahsi çıkar olduğundan, kaba eşitlik durumundan söz eder. Glaukon gibi Hobbess da çözümün toplumsal uzlaşım olduğunu söyler.⁵⁰ "Untersteiner toplumsal sözleşme fikrini, *Politeia*'da Glaukon'a göre anlaşmanın içeriğini oluşturan, zarar vermemek ya da zarar

⁴⁷ Platon, *Politeia*, 351c, 51.

⁴⁸ Nizamülmülk, *Nasihatname*, Çev. R. Sultanov, Bakü: Çırak Yayınları, 2007, 29.

⁴⁹ Jan Dejnozka, "Plato and Hobbes: On the Foundations of Political Philosophy", *researchgate.net* (2006): 63, Erişim Tarihi: 03.09.2024, https://www.researchgate.net/publication/335015059_Plato_and_Hobbes_On_the_Foundations_of_Political_Philosophy/link/5d4a956792851cd046a6cadcd/download

⁵⁰ Josiah Ober, "Glaucon's Dilemma. The Origins of Social Order", *The Greeks and the Rational* (2019), Erişim Tarihi: 03.09.2024, https://www.researchgate.net/publication/335015059_Plato_and_Hobbes_On_the_Foundations_of_Political_Philosophy/link/5d4a956792851cd046a6cadcd/download

görmemek sözlerinde bulmaktadır.”⁵¹ *Leviathan*’da yer alan şu pasaj, Glaukon’un tezlerinin yeniden oluşturulması olarak da okunabilir:

“Devletin amacı, bireysel güvenliktir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek; yâni, daha önce gösterilmiş olduğu gibi insanları korku içinde tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve on dördüncü ve on beşinci bölümlerde anlatılan doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır.”⁵²

Sokrates daha Glaukon’un tezlerini ele almadan sözü Adeimantos alır. Ona göre adalet kendisi için değil getirdiği faydalar sebebiyle tercih edilir. Ayrıca adalet konusunda kural takip etmenin kesin bir kuralının ortaya koyulamayacağı bundan dolayı da faydaya göre hareket edilmesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda Adeimantos’un adalet konusunda pragmatik yaklaşımı temsil ettiği söylenebilir. Bunun üzerine Sokrates adaletin ne olduğunu bulmak için en başından bir *polis* inşasına bakılması gerektiğini der. Sokrates ruh (*psykhe*) ve *polis* arasında analogi kurar ve *polis* büyük olduğu için, adaletin büyük olanda daha net görülebileceğini söyler. Ona göre *polis*’te adalet bulunursa onu ruhta bulmanın yolu açılmış olur. “O halde, daha geniş bir çerçevede doğruluk daha büyük çapta olur, daha kolay göze çarpar. Onun için, isterseniz, önce doğruluğun sitelerde ne olduğuna bakalım, sonra da tek kişide inceleriz onu. Böylece küçük örnekte büyüğe benzer yönleri ararız.”⁵³ Sokrates’e göre *polis*’te bir düzenin ortaya çıkabilmesi için herkesin kendi yaradılışına uygun bir işle uğraşması gerekir. Ayrıca iktidar ve tebaa arasındaki bağlılığı sağlamlaştırmak için yalana başvurma uygun olduğunu söyler. “Soylu yalanı” olarak da bilinen bu yalana göre tüm insanlar topraktan çıkmış yani herkes hamuru toprak olması hasebiyle eşittir ama bazı yurttaşların hamurunda altın, bazısında gümüş bazısında ise demir ve tunç baskındır. İnsanın hamurundaki maddenin kıymeti doğrultusunda belli bir yönetici sınıfında yerleşmesi meşrudur. *Polis*’te yönetici, koruyucu ve üretici sınıfların bulunduğu üzerinde duran Sokrates, “herkesin kendi işiyle uğraşması ilkesi bir bakıma doğruluk (*dikaioşyne*) oluyor”⁵⁴ diyor. Yani her sınıfın kendi işiyle uğraşması, içinde bulunduğu sınıfın doğasına uygun davranması ve

⁵¹ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi* 3. Cilt, Çev. S. Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021, 140.

⁵² Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. S. Lim, İstanbul: YKY, 2007, 127.

⁵³ Platon, *Politeia*, 369a, 71.

⁵⁴ Platon, *Politeia*, 433b, 153.

yaşamalarının adil olacağını belirtir. *Polis*'te adaleti bulduklarına göre ruhta (*psykhe*) da adaleti bulabileceklerini ifade ederek, ruhun da üç kısmının olduğunu der. Ama diyalogun bu kısmına kadar kullanılan akıl yürütmenin ruhta (*psykhe*) bunu tespit etmeye ve üzerine adaleti bulmaya yaramayacağını ekler. "Ama sana şunu diyeyim ki Glaukon, bence şimdiki tartışmamızda kullandığımız yöntemlerle aradığımız şeyi tam olarak bulamayacağız. Çünkü buna varmak için daha uzun ve daha çetin bir yol izlememiz gerek."⁵⁵ Yani Sokrates adaletin tespitinde akıl yürütmenin çıkmaza girdiğini itiraf eder. Nitekim çetin yol üzerinde durulmaz. Kolay yol ise meselenin *logos*'ta açılmasıdır. Sokrates'in *Politeia*'nın neredeyse tamamında yapmaya çalıştığı da budur. *Logos*'ta bir *polis*'i kurmaya ve hem *polis*'te hem de ruhta (*psykhe*) adaleti aramaya devam eder. Ruhun (*psykhe*) akıl (*logistikon*), öfke (*thymos*) ve istek (*epithymêtikón*) kısımlarının olduğunu söyler. Bunun üzerine adaletin, bu kısımların kendi görevlerini yapmaları olduğunu der. "Bizim içimizdeki her kesim de kendi görevini yaptığı zaman, biz de kendi görevini yapan doğru insanlar oluruz."⁵⁶ Daha sonra konu böyle bir *polis*'in mümkün olup olmadığı meselesine gelir. Diyalogun bu kısmı oldukça önem arz eder. Zira eğer böyle bir *polis* mümkün değilse, o zaman ruha (*psykhe*) dair söyledikleri de yanlıştır. Dahası adalete dair söylenenler gerçeği ifade etmemiş olur. Burada Sokrates bir açıklama yapar ama açıklamasını gerekçelendirmez. "Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil."⁵⁷ Bu konu devam etmez binaenaleyh IX. Kitap bu paragrafla son bulur ve X. Kitap'ta tartışma başka yöne doğru cereyan eder. Hâlbuki ilgili paragrafta oldukça önemli bir hususa dikkat çekilir. Bu konu Sokrates tarafından tartışılmaya devam etseydi nasıl bir sonuca ulaşılabirdi yahut bu konu acaba Akademi'de nasıl ele alınıyordu bunları ne yazık ki öğrenemeyeceğiz. Ama bu paragrafın stoacıların üzerinde etkisi olduğu kanaatindeyim. Stoacıların evrendeki *logos* ve ruhun da o *logos*'un bir parçası olduğu fikri bu Sokrates'in 592b'de dediğinin yorumu olabilir. Malum olduğu üzere stoacılık ruhtaki *logos*'un evrendeki *logos*'a tabii edildiği zaman iç huzura ulaşılacağı görüşünü savunur. Bir anlamda evrene içkin olan *logos*'a uyumu yakalayan (ona senkronize olan) insan *logos*'u huzura, dinginliğe ve mutluluğa ulaşmış olur.

⁵⁵ Platon, *Politeia*, 435e, 157.

⁵⁶ Platon, *Politeia*, 441e, 143.

⁵⁷ Platon, *Politeia*, 592b, 333.

Politeia diyalogun sonlarına doğru anlatılan Er miti'nin çetin yolu açıklamak için tercih edildiği kanaatindeyiz. İlgili mite göre bir gün Er'in ruhu vücudundan çıkar ve öteki ruhlarla birlikte diğer dünyaya yolculuk yapar. Er öteki dünyada ruhların yargılanmasına ve ruhların nasıl vücut bulmak istediklerine karar verdikleri anlara şahitlik eder. Ruhlu işkenceden kurtulan ve kurtulamayanları nelerin beklediğini temaşa eder. Ama diğer ruhlar gibi davranmasına müsaade edilmez. Yani Er'in edilgin kalan ve olup bitenleri temaşa eden bir konumu var. "Bunu dedikten sonra, tanrı sözcüsü sıra numaralarını serpmiş ve herkes önüne düşeni alınıp; yalnız Er'in almasına izin verilmemiştir."⁵⁸ Mitin devamında Er'e içenlerin daha önce yaşadıkları şeyleri unutturan Ameles ırmağından su içmesine izin verilmediğini okuyoruz. "Er'e gelince, onun sudan içmesine izin verilmemiştir."⁵⁹ Sokrates'in bu miti niçin anlattığı önemlidir. Bu sorunun yanıtını yine Sokrates'in kendisi verir.

"Öyle bir adam tanımaya, bulmaya çalışmalı ki o adam, iyi ve kötü hayatları ayırt etme, her zaman ve her yerde elden geldiği kadar en iyisini seçme gücünü ve ilgisini kazandırmalı ona (...) Ruhlu eğri (ἀδίκωτέραν) kılacak hayatı kötü, doğru (δίκαιοτέραν) kılacak hayatı da iyi sayar, gerisine kulak asmaz, çünkü gördük ki gerek bu hayatta, gerek öbür dünyada yapılabilecek en iyi seçme budur."⁶⁰

Bu paragrafın diyalogun en önemli kısımlarından biri olduğu görüşündeyim. Zira burada sadece adaleti değil iyi ve güzelin aynı zamanda siyasete dair hakiki bilgilerin ölmeden önce ölen yani ölümü deneyimlemiş birisine tabi olmakla, ona ittiba etmekle öğrenilebileceğinden söz ediliyor. Er, ölmeden önce ölen birini temsil eder. Yani kendisi bir tekilliktir ve aynı zamanda yine Sokrates'in başka bir diyalogunda (*Phaidon*) felsefenin ne olduğunu anlatırken kullandığı felsefe ölmeyi öğrenmektir dediği hali temsil eder. "Kendilerini gerçekten felsefeye vermiş olanların, yalnız ölmek ve ölmüş olmak için çalıştıklarını halk bilmez."⁶¹ Yani Er miti, felsefe faaliyetinin nasıl yapıldığının mit diliyle anlatımıdır. Bu bağlamda *Politeia* diyalogunun ölüm temasıyla açılıp ölüm temasıyla kapanması da tesadüfi değil, kasti bir kurgudur. Diyalogun tamamı felsefe faaliyetini işaret ediyor. Ölmeden önce ölmüş birisine ittiba edilirse o zaman iyinin, güzelin ve tabii adaletin ne olduğu anlaşılmış olur.

⁵⁸ Platon, *Politeia*, 617e, 392.

⁵⁹ Platon, *Politeia*, 621b, 396.

⁶⁰ Platon, *Politeia*, 618d-e, 393.

⁶¹ Platon, *Phaidon*, 64a, 14.

Bu ittiba hem bu dünyada hem de öteki dünyada doğru seçimler yapılmasının da teminatı olur.

Sonuç

Sokrates, felsefenin diğer herhangi kavramı gibi adalet kavramına dair de açık bir tanımlama vermez. Çalışmamızda da göstermeye çalıştık ki diyaloglarda Sokrates -yani Platon'un metin üzerinde kurguladığı Sokrates- tartışmaya açtığı veya muhatabının tartışmaya açtığı konular hakkında tabir-i caizse bir fragman sunar. Diyaloglarda ele alınan konulara dair kuşatıcı olmasa bile Sokrates'in söyledikleri bir araya getirerek belli bir tasavvura ulaşılabilir. Sadece bir diyalogdan hareketle böyle bir tasavvura ulaşmak zor ve neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple adalet kavramına dair Sokrates'in söylediklerinden belli bir adalet tanımına ulaşmak için sadece *Politeia* diyalogundan hareket etmenin yeterli olmadığını düşündük. Ve *Sokrates'in Savunması* metni olmak üzere *Kriton* ve *Şölen*'e de müracaat ettik. Bu diyaloglardaki ipuçlarını bir anlamda birleştirmeye çalışarak hermenötik bir çaba sarf ettik. Sonuç olarak Sokrates'in adaletle dair söylediklerini bir araya getirmenin yolunun da onun felsefe faaliyetinden ne anladığını öğrenmekten geçtiğini açıkladık. Felsefe faaliyetinin mahiyetinin anlaşılması üzerinden adaletle dair Sokrates'in söylediklerinin değerlendirilmesi gerektiğini savunduk.

KAYNAKÇA

- Celilzade, Hayyam. "Platon'da Bilge-Filozof İlişkisi ve Bir Hadisenin Faili Olarak 'Nebi'". *Beytulhikme* 14/1 (2024): 133-152.
- Dutton, Brett, "Leo Strauss's Recovery of The Political: The City and Man as A Reply to Carl Schmitt's The Concept of The Political". Doktora Tezi. University of Sydney, Australia, 2002.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*. Çev. S. Tamgüç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi* 3. Cilt. Çev. S. Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* Çev. M. Cedden. Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Herakleitos, *Fragmanlar*. Çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çev. S. Lim, İstanbul: YKY, 2007.
- Jinek, Jakub. "Plato's Socrates and the Law Code of Athens". *Filosoficky casopis* 2(2021): 103-124.
- Klosko, George. "Politics and Method in Plato's Political Theory". *POLIS* 23 (2006): 1-22.
- Machiavelli. *Hükümdar*. Çev. G. Demircioğlu ve A. Çavdar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Nizamülmülk. *Nasihatname*. Çev. R. Sultanov. Bakü: Çıracık Yayınları, 2007.
- Parmenides, *Doğa Hakkında Şiir*. Çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Platon. *Kriton*. Çev. F. Öktem ve C. Türkkan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Platon. *Mektuplar*. Çev. İ. Şahinbaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Platon. *Phadion*. Çev. S. K. Yetkin ve H. R. Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Platon. *Politeia*. Çev. H. Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002.

SOKRATES NİÇİN ADALETİ (DİKE) TANIMLAMAZ?
WHY DOESN'T SOCRATES DEFINE JUSTICE (DIKE)?
Hayyam CELİLZADE

Platon. *Sokrates'in Savunması*. Çev. C. Çetinkaya. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005.

Platon. *Şölen*. Çev. E. Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Platon. *Theaitetos*. Çev. M. Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. Çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Silva, Trinidad. "Naming the Wise: the Sophos, the Philosophos and the Sophistēs in Plato". Doktora Tezi. University College London, UK, 2017.

Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos. *Fragmanlar*. Çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Yıldız, Necdet. "On Socrates' Understanding Of Philosophos In Plato's Apologia: A Contemporary Perspective". *9th International Mardin Artuklu Scientific Researches Conference*. Mardin, (2023): 86-90.

Wolff, Hans Julius. "Commentary: Greek Legal History—Its Functions and Potentialities". *Washington University Law Review* 2(1975): 395-408.

48

İnternet kaynakları

Dejnoñka, Jan. "Plato and Hobbes: On the Foundations of Political Philosophy". *researchgate.net* (2006). Erişim Tarihi: 03.09.2024.

https://www.researchgate.net/publication/335015059_Plato_and_Hobbes_On_the_Foundations_of_Political_Philosophy/link/5d4a956792851cd046a6cadc/download

Ober, Josiah. "Glaucón's Dilemma. The Origins of Social Order". *The Greeks and the Rational* (2019). Erişim Tarihi: 03.09.2024.

<https://delong.typepad.com/ober-glaukon.pdf>

FELSEFİ VE MİTOLOJİK İNSAN ANLAYIŞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE: HOMEROS VE ARİSTOTELES'İN MEDENİ İNSAN ANLAYIŞININ "KENDİNİ TANI" İLKESİ İŞİĞİNDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Muhammet Sait DURAN*

ÖZ

Bu çalışma, Antik Yunan düşüncesinde mitoloji ve felsefe arasındaki diyalektik ilişkiyi insan tasavvuru bağlamında ele alarak iki geleneğin ortak düşünsel dinamiklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada Homeros'un *Odyssea* destanı ile Aristoteles'in *Politika* eseri üzerinden, medeni insanın vahşi doğa ve tanrısal aşkınlık arasındaki konumlanışı, "Kendini tanı!" ilkesi ışığında karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Disiplinlerarası bir yöntemle, edebi metin analizi ve felsefi kavram çözümlemesi birleştirilerek, insanın medenileşme sürecinde mitolojik ve felsefi söylemlerin nasıl keşif edildiği araştırılmaktadır. Odysseus'un Kykloplar ile mücadelesi, vahşi doğanın medeni insan için hem karşıt referans hem de ahlaki sınır işlevi gördüğünü ortaya koyar. Aristoteles'in "politik hayvan" tanımı ise insanın ancak toplumsal bir düzen içinde erdemli yaşayabileceğini vurgular. Her iki metin, insanın akıl ve içgüdü arasındaki gerilimini kendini tanıma ilkesiyle dengeleme çabasını yansıtır. Sonuç olarak, mitoloji ve felsefenin insanı hayvan-tanrı ikiliği arasında konumlandıran ortak bir antropolojik temele sahip olduğu gösterilmektedir. Medeniyetin inşası, doğaya karşı kısmi üstünlük kadar, insanın kendi sınırlarını idrak etmesine de dayanır. Bu çalışma, Yunan kültürünün kurucu metinlerinin evrensel insani sorunlara nasıl cevap verdiğini ve düşünce tarihindeki sürekliliği ortaya koyarak, mitos ile logosun derin bağını açığa çıkartmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, Felsefe, Homeros, Aristoteles, Kültür, Medeniyet, İnsan Tasavvuru, Ahlak

ON THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUMAN: AN ASSESSMENT OF HOMER'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF THE CIVILIZED HUMAN IN LIGHT OF THE "KNOW THYSELF" PRINCIPLE

ABSTRACT

This study examines the dialectical relationship between mythology and philosophy in ancient Greek thought through the lens of human conception, with the aim of revealing the shared intellectual dynamics of these two traditions. By focusing on Homer's *Odyssey* and Aristotle's *Politics*, it offers a comparative analysis of the civilized human's position between wild nature and divine transcendence, guided by the principle "Know Thyself!" The interdisciplinary approach adopted in this study combines literary text analysis and philosophical concept interpretation to explore the intersection of mythological and philosophical discourses in the process of human civilisation. The study employs a comparative analysis of Homer's *Odyssey* and Aristotle's *Politics* to demonstrate how wild nature serves as both an opposing reference and a moral boundary for the civilised individual, while also highlighting the necessity of a social order for virtuous living, as emphasised by Aristotle's notion of humans as 'political animals'. The study demonstrates that both works illustrate the effort to balance the tension between reason and instinct through the principle of self-knowledge, thus revealing that mythology and philosophy share a common anthropological foundation that locates humanity between the realms of animals and gods. The construction of civilisation relies not only on partial superiority over nature but also on the individual's awareness of their own limits. By demonstrating the manner in which the foundational texts of Greek culture respond to universal human issues and emphasising the continuity in the history of thought, this study unveils the profound bond between mythos and logos.

Keywords: Mythology, Philosophy, Homer, Aristotle, Civilization, Concept of Human, Morality

* Dr. Öğr. Üyesi, Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Kültür ve İletişim Bölümü, E-posta: duran@tau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7961-2661, İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 01.08.2024
Makalenin kabul tarihi: 27.03.2025

Submission Date: 01 August 2024
Approval Date: 27 March 2025

FELSEFİ VE MİTOLOJİK İNSAN ANLAYIŞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE: HOMEROS VE ARİSTOTELES'İN MEDENİ İNSAN ANLAYIŞININ "KENDİNİ TANI" İLKESİ İŞİĞİNDA DEĞERLENDİRİLMESİ

ON THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUMAN: AN ASSESSMENT OF HOMER'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF THE CIVILIZED HUMAN IN LIGHT OF THE "KNOW THYSELF" PRINCIPLE

MUHAMMET SAİT DURAN

Giriş

Yunan medeniyeti, mitoloji ve felsefe gibi iki köklü düşünsel gelenek vasıtasıyla insan varoluşunu, doğayı ve ahlâkı anlamlandırma çabalarına dair önemli bir miras bırakmıştır. Antik çağlardan itibaren Yunan mitolojisi ile felsefesi arasında yoğun ve karmaşık bir ilişki mevcuttur. Antik Yunan düşüncesinde mitoloji ve felsefe arasındaki diyalektik ilişki, sıklıkla "kopuş" veya "karşıtlık" temelinde yahut mitolojinin felsefeye olan etkisi bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışma, bahsi geçen ilişkiyi, iki geleneği eşdeğer bir zeminde değerlendirmekte ve ikisi arasındaki ilişkinin ortaya çıkmasına olanak sağlayan arka planı aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Bu düşünsel devamlılığın izlerini takip etmek için, her iki düşünce geleneğinin de merkezinde yer alan insan tasavvuru incelenecektir. Bu bağlamda Homeros'un *Odyseia* destanı ve Aristoteles'in *Politika* adlı eserine odaklanılacaktır. Aristoteles'in insanı toplumsal bir varlık olarak tanımlamasının ardında yatan düşünce süreci, *Odyseia* destanındaki Odysseus ve Polyphemos (Kykloplar) çatışması vasıtasıyla sunulan insan tasavvuru ile karşılaştırılacaktır. Çalışmamız, Aristoteles ve Homeros'un insan tasavvurundaki paralellikleri tespit ederken aynı zamanda bu kesişimin arka planındaki düşünme mekanizmasını da ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu çalışmada disiplinlerarası bir yöntem benimseyerek edebi metin analizi ile felsefi kavram çözümlemesi bir araya getirilmiştir. Homeros'un *Odyseia* destanındaki sembolik anlatılarda ifadesini bulan insan tasavvuru ve Aristoteles'in *Politika* eserindeki insan tanımı, "Kendini tanı!" ilkesi bağlamında yeniden değerlendirilecektir.

Felsefe ve Mitoloji İlişisini Yeniden Değerlendirmek

Homeros'un eserleri dünya tarihinin en etkin kitapları arasında yer alır. Bu etki öncelikle onun eserlerinin Yunan kültürünün en önemli kurucu metinleri arasında yer almasından kaynaklanmaktadır. Homeros, Antik Yunan toplumunda millî bir bellek ve bilincin doğması ve korunmasında önemli hatta

belki de en önemli etkiye sahiptir.¹ Hegel, Homeros'un bu etkisini onun eserlerinin Yunan ruhuyla yoğrulmuş ve bu kültürün özünü uyum içinde olmasıyla açıklar.² Her kültür, kendini oluştururken ve tekrar yapılandırırken özsel karakterini ve düşünce tarzını referans alır; belirleyici unsurlarını bu köklerden yeniden inşa eder. Bu bakımdan kültürü derinden etkileyen temel eserlerin içinde inşa edildikleri kültür ile diyalektik bir ilişki içinde değerlendirilmesi gerekir.

Homeros'un eserlerinin etkisi yalnızca Yunan kültürüyle sınırlı değildir. Onun eserleri asırlar sonrasında bile insanların ilgisini çekmeye devam etmektedir. Medenileşme sürecinde bulunan bir toplumun eserleri olarak Homeros'un eserleri, yerel bakış açısının ötesinde bir ufka sahiptir ve insan varoluşuna dair önemli değerlendirmeleri içinde barındırır.³ Bu durumdan yola çıkarak kültürel alandaki yargıyı yineleyebiliriz. Bu anlatıların etkisi, onların insanlığın özüne ve temel meselelerine temas etmesiyle izah edilebilir. O halde bu eserler bir taraftan bize dönemin Yunan kültür yapısını canlı bir şekilde aktarırken öte taraftan insanlık ile alakalı derin ve kapsayıcı bir bakışın ilginç analizlerini sunar.

51

Benzer bir ilişkiyi farklı bir bağlamda Yunan felsefesi için de dile getirmek mümkündür. Felsefe, evrensel bilgiğe göstermiş olduğu yoğun eğilime rağmen Yunan kültürünün birçok temel özelliğini içinde barındırır. Bu bakımdan da Yunan felsefesi, bu kültürün belirleyici yapı taşı olan mitolojik gelenek ile yoğun ve ikircikli bir ilişki içerisinde. Nitekim Ksenophanes, Homeros'u Yunanlıların ilk öğretmeni olarak gösterdiği gibi Platon'un eserlerinde de yüzden fazla yerde

¹ "Bir Yunanlı edebî eserler arasından bir kitap, diğer bir deyişle bir tomar papirüs edinmek istediğinde, tercihini büyük olasılıkla *İlyada* ve *Odysseia*'dan yana kullanmıştır." Moses I. Finley, *Odysseus'un Dünyası*, çev. Gül E. Durna (Alfa Yayınları, 2014), 25. Homeros'un eğitimdeki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Werner Jaeger, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973), 63-88; H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, çev. George Lamb (New York: Mentor, 1964), 21-34.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, c. 1, Werke in zwanzig Bänden 16 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 214.

³ Yunan kültürü bu kapsayıcı ve derinlikli bakış açısını birçok alanda farklı kültürlerden beslenerek oluşturmuştur. Burkert, Yunan kültürünün ve spesifik olarak mitolojisinin Doğu medeniyetleri ile ilişkisi hakkındaki araştırmaların öncüsü niteliğindedir. Bkz. Walter Burkert, *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern* (München: Beck, 2004). Bu konudaki çalışmaların bir özeti için bk. Aleksandra Musiał, "The Closer East: The Epic of Gilgamesh and Homer", *Scripta Classica*, sy 10 (2013): 33-35.

FELSEFİ VE MİTOLOJİK İNSAN ANLAYIŞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE: HOMEROS VE ARİSTOTELES'İN MEDENİ İNSAN ANLAYIŞININ "KENDİNİ TANI" İLKESİ İÇİĞİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

ON THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUMAN: AN ASSESSMENT OF HOMER'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF THE CIVILIZED HUMAN IN LIGHT OF THE "KNOW THYSELF" PRINCIPLE

MUHAMMET SAİT DURAN

Homer'ın atıf yapılmaktadır.⁴ Filozoflar, mitolojinin zengin düşünce hazinesinden faydalanmışlardır. Öte yandan mitolojik gelenek ile Ksenophanes ile başlayan ve Platon'da doruk noktasına ulaşan kapsamlı hesaplaşma, felsefi düşüncenin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Filozoflar, bu anlamda mitolojik düşünceyi eleştirerek kendi düşünce yapılarını kurmuşlardır. Bu yüzden felsefi düşünce içerisinde biçimsel ve yapısal farklılıklara uğrasa da mitolojik gelenekteki pek çok ön kabulü ve tartışmayı tekrar keşfetmek mümkündür.

Aralarındaki temel farklılıklara rağmen bu iki etkili düşünce geleneği arasındaki yoğun etkileşim, onların köklü ortak düşünsel yönelimlere sahip olduklarını gösterir mahiyettedir. Bu ortaklık, varlığı anlamlandırma çabasının devamlılığı ve çok yönlülüğünün bir sonucu olarak değerlendirilebilir. İki düşünce geleneği arasındaki ortak zemini, insan tasavvurunu ve ahlaki şekillendiren temel düşünce tarzlarında aramak isabetli olacaktır. Bu bağlamda Homeros ile Aristoteles'in medeni insan tasavvurunu esas alarak, söz konusu gelenekler arasındaki ortak düşünsel paydalardan birisini ortaya koymaya çalışacağız.

52

Medeni Varlık Olarak İnsan

En geç Sokrates ve Platon ile başlayan Yunan etik geleneğinin insanı bir toplum içerisinde tasavvur ettiğini ve toplumsal hatta toplumcu bir bakış açısına sahip olduğunu görüyoruz. Bu konuyu seleflerinden daha belirgin bir şekilde dile getiren Aristoteles olmuştur. Zira ona göre varoluşsal özellikleri göz önünde bulundurulduğu zaman insanın ait olduğu yer şehirdir. Başka bir ifadeyle insanın doğasının gayesi medeniyeti gerektirir: "...kent doğa gereği var olan şeyler sınıfındandır ve insan politik bir hayvandır ve talih eseri değil de doğası gereği kentsiz olan ya insandan aşağı ya da ondan üstün bir varlıktır."⁵

Aristoteles'e göre insanın doğasında bu etkiyi oluşturan şey onun *logos*'a sahip olmasıdır. Akıl, insanda ikinci bir doğa oluşturur. İnsanlar, akıl yürütme ve

⁴ Felsefenin Yunan doğal dini ile olan diyalektik ilişkiye dair bir değerlendirme için bk. Muhammet Sait Duran, *Felsefenin Kökeni* (Ankara: Nobel, 2024), 120-29.

⁵ Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 1253a1.

konuşma özelliği sayesinde sadece acı ve haz konusunda iletişim kurabilen hayvanlardan ayrılarak değerlere sahip bir topluluk hâline gelebilirler. “Zira diğer hayvanlardan farklı olarak iyi ve kötüyü, adil olan ve olmayanı ve [bunun gibi] diğer şeyleri algılamak insana özgüdür. İşte bunlarda ortaklık hane ve kenti meydana getirir.”⁶

Bu anlayışa göre şehir, insanın doğal gayesini, kendisinin en iyi formunu gerçekleştirdiği yerdir.⁷ Aristoteles, şehir dışındaki yaşamın insanı vahşileştireceğini Homeros’a yaptığı bir atıfla vurgular.⁸ Şehir, insana doğanın vahşiliğine mesafe koyma imkânı tanır. Ancak Aristoteles, insanın varoluşsal yerini tespit ederken onun sadece doğal özelliklerini teleolojik bakımdan değerlendirmekle yetinmez. O, insanı konumlandırırken ayrıca arka planda ontolojik bir kıyaslama yapar ve insanın varoluşsal konumunu hayvansal ve tanrısal varoluş ile karşılaştırır. Buna göre medeniyetten yoksun bir yaşam, insandan aşağı ya da üstün varlıklar için uygundur. “[Bir topluma] ortak olma kabiliyetine sahip olmayan veya kendine yettiği için buna ihtiyacı olmayan kişi kentin bir parçası değil, ya vahşi bir hayvan ya da tanrıdır.”⁹

53

Aristoteles, akıllı medeni yaşamın temel sebebi olarak belirlerken medenileşmenin gerçekleşmesini başka yapısal etkenlere de bağlar. İnsan, yetileri itibarıyla tek başına yaşamaya uygun değildir; kendi kendine yetemez ve yaşamını sürdürebilmek için hemcinslerine muhtaçtır. Fakat Aristoteles’e göre şehrin temel amacı yalnızca bu ihtiyaçları karşılamakla sınırlı değildir. Şehir düzeni, temel ihtiyaçları karşılamamanın ötesinde insanın nihai hedefi olan *erdemli ve iyi bir yaşamı* mümkün kılacak bir ortam sunar.¹⁰ Bu bağlamda ahlaki yaşam insana özgüdür¹¹ ve onun varoluşsal çerçevesini belirler. Akıl, insanın medeni ve erdemli bir yaşam sürdürebilmesi için gerekli sınırları çizer. Bu sınırlar iki temel kutup arasında şekillenir: 1. *vahşi hayvani doğa* (sadece içgüdülerle hareket eden ilkel yaşam) 2. *tanrısal aşkınlık* (kendi kendine yeten bağımsız bir varoluş). İnsan, medeni ve ahlaki kimliğini, bu iki kutup arasında dengelenen bir ölçü ile inşa eder. Bu denge, insanın varoluşsal konumunu ve sosyal yaşamını

⁶ Bk. A.g.e., 1253a7.

⁷ Bk. A.g.e., 1252b30.

⁸ Bk. A.g.e., 1253a1.

⁹ A.g.e., 1253a18.

¹⁰ A.g.e., 1280b29-1281a2.

¹¹ “Nasıl vahşi bir hayvanda bir kötülük ya da erdem olmazsa, aynı şekilde bir tanrıda da olmaz.” Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1145a.

FELSEFİ VE MİTOLOJİK İNSAN ANLAYIŞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE: HOMEROS VE ARİSTOTELES'İN MEDENİ İNSAN ANLAYIŞININ "KENDİNİ TANİ" İLKESİ IŞIĞINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

ON THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUMAN: AN ASSESSMENT OF HOMER'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF THE CIVILIZED HUMAN IN LIGHT OF THE "KNOW THYSELF" PRINCIPLE

MUHAMMET SAİT DURAN

şekillendiren değerleri belirler ve Aristoteles'in altın oran ilkesinin ontolojik zemindeki karşılığı mahiyetindedir.

Yunan Ahlakının Rehberi: "Kendini Tanı!"

Aristoteles'in insanı vahşi doğa ile tanrısal aşkınlık arasında konumlandıran tasavvuru, Yunan düşüncesindeki kadim bir ilke olan "Kendini tanı!" çağrısına yanıt niteliği taşır.¹² Dinî kökenli bu veciz söz, şüphesiz pek çok farklı bağlamda değerlendirilmiştir ve Yunan düşüncesini derinden etkilemiştir. Foucault, bu ilkeyi yalnızca Yunan, Helenistik ve Roma kültürlerinde felsefi tutumu çağlar boyu şekillendiren temel ilke olarak tespit etmez. Ona göre "bu kendiyile ilgilenme ilkesi genel bir biçimde, ahlâki rasyonalite ilkesine hakikaten bağlı kalmak isteyecek her faal yaşam içinde her rasyonel davranışın ilkesi haline gelmiştir."¹³

54

Bu ilkenin felsefenin merkezine yerleşmesinde en büyük pay, kuşkusuz Sokrates'e aittir.¹⁴ Öğrencisi Platon da onun tutumunu sürdürmüştür. Nitekim Platon, *Phaidros* diyalogunun başında bu sözü aktarır ve onu bilgeliğin ön koşulu olarak belirler. Platonik Sokrates, diğer alanlardaki bilgileri bir kenara bıraktığını ve esas odağının kendini sorgulamak olduğunu vurgular. Kendisinin *bin bir başlı bir canavar* mı yoksa *tanrısal uysal bir varlık* mı olduğunu anlamaya çalıştığını ifade eder.¹⁵

Bu vecize, çağdaş düşünce içerisinde daha çok insanın tanrılar karşısındaki zayıflığının ve sınırının anlaşılmasına yönelik bir çağrı olarak

¹² Bu sözün, Delphi'deki Apollon Tapınağı'nın girişinde yazılı olduğu aktarılmıştır. Bu söz, farklı düşünörlere atfedilmiştir. Fakat bu sözün, kim tarafından aktarıldığından bağımsız olarak, tanrı Apollon'un kendisine atfedilebileceği konusunda antik tartışmalarda fikir birliği olduğu ve bu bakımdan da ilahî bir hikmet olarak kabul edildiği söylenebilir. Bk. Hermann Tränkle, "ΤΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 1985, 20.

¹³ Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 10-11.

¹⁴ A.g.e., 6; Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çev. Candan Şentuna (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), III: 4/6.; Lokman Çilingir, "'Kendini Bil!' Buyruğu Üzerine", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 34 (2022): 80.

¹⁵ Bk. Platon, *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*, çev. Birdal Akar (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019), 229e.

yorumlanmaktadır.¹⁶ Bu yaklaşıma göre o, insana kendisinin bir tanrı olmadığını yani eksik ve zafiyetlerinin farkına varması gerektiğini hatırlatır. Ferry, bu düşünceyi Yunan mitolojisinin en temel öğretilerinden birisi olarak kabul eder. Ona göre de bu söz, "konumunu, doğal yerini bil ve orada kal!" anlamına gelir ve insanı "güzel kozmik düzenlemeyi bozacak *hybris*, küstahlık, ölçüsüzlük"ten alıkoymaya yöneliktir.¹⁷ Ancak bu yorum, bu ilkenin bir boyutunu ifade eder. Zira insanın kendini varlık içinde konumlandırabilmesi ve ahlaki olarak tanımlayabilmesi için aynı zamanda kendi kabiliyet ve imkânlarını da keşfetmesi gerekir. Bunun için yukarıda hem Aristoteles'in hem de Platon'un atıflarında görülebileceği gibi iki farklı boyut söz konusudur: *Aşkınlık* ve *düşkünlük*. Buna göre insanın, kendini bu iki zıtlık arasında konumlandırması gerekir. İnsana kendisinin ne olmadığını gösteren diğer bir kıyas konusu, hayvansal vahşi yaşamdır.¹⁸ İnsan öz farkındalığını ve ahlaki bilincini, kendi varoluşunu vahşi hayvanların varoluşlarıyla kıyaslayarak geliştirir. İşte bu zaviyeden değerlendirildiğinde Aristoteles'in insanı medeni canlı olarak tanımlamasının zemini daha iyi anlaşılabilir. İnsanın kendinden üstün ilahî varoluş ile vahşi hayvansal varoluş arasındaki yerini tespit etme çabasında Aristoteles, insanın doğal yaşam alanını şehir olarak belirler. Aristoteles'in insan tasavvurunun bu ana hatlarını, bir sonraki bölümde mitolojik anlatıdaki yorumda arayacağız.

***Odysseia* Destanında Medeni – Vahşi Karşılaştırması**

Odysseia destanını "Kendini tanı!" deyişindeki bakış açısının tezahür ettiği bir eser olarak görmek mümkündür. Nitekim bu söylencede kahramanın tanrılar, doğa, vahşi yaşam ve kendi türdeşleri arasındaki ilişkiler bağlamında âlemdeki yerini arama macerası anlatılır. Bu destan, anlatının kahramanı olan Odysseus'un Truva Savaşı'ndan sonra kralı olduğu İthaka'ya on yıl süren dönüş

¹⁶ Tränkle, "ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs", 22-23; Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 170.

¹⁷ Luc Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 106.

¹⁸ Aristoteles'in eserlerinde insan ve hayvanın karşılaştırılması sürekli karşımıza çıkar: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a; 1111b; 1139a; 1149a-b;; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 414b19.

yolculuğunda karşılaştığı engelleri, mücadeleleri ve deneyimleri anlatır. Bu destan, bir eve dönüş olduğu kadar bir kendini buluş ve dönüşüm hikâyesidir.

Destanın arka planındaki insan ve toplum tasavvurunu anlamak için öncelikle onun tarihsel bir zemine oturtulması anlamlı olacaktır. Yunanistan'da Miken uygarlığının çöküşüyle "Karanlık Çağ" başladı. Bu dönemde toplumsal çöküş yaşandı, yazı unutuldu ve uygarlık geriledi. Homeros'un eserlerinin, Yunan toplumunun dağınık ve kabile şeklindeki yaşamdan tekrar medeni hayata geçme sürecinin hemen öncesinde elimizdeki biçimine ulaştığı düşünülmektedir.¹⁹ Dolayısıyla bu eserlerin yıkıma uğramış bir medeniyetin küllerinden yeniden doğduğu bir dönemin kurucu metinleri olduğu söylenebilir. Bu anlatılardan yola çıkarak Yunan toplumunun söz konusu yeniden medenileşme sürecini oldukça bilinçli bir şekilde gerçekleştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Medenileşmeye başlayan toplum, kendini yeniden tanıma ve tanımlama gayretindedir.

56

Odysseus'un macerası, insanoğlunun doğa ile karmaşık ilişkisini yansıtan ikircikli bir yapıdadır. Poseidon, doğanın baskın, değişken ve tehlikeli yönünü temsil ederek Odysseus'a birçok engel çıkarırken Athena ise bilgelik, sanat, aklın ve medeniyetin koruyucusu olarak ona rehberlik eder. İnsanın muhatap olduğu iki doğa, iki sembolik figür üzerinden yansıtılır. Zeus'un desteğini sağlayan Athena, Odysseus'un yurduna dönmesine ve krallığını yeniden kazanmasına yardımcı olur.

Odysseus, aklını çok yönlü kullanarak hem teknik becerilerini geliştirir hem de erdemli bir insana dönüşerek medeni yaşamın gerektirdiği hasletleri kazanır. Aklını kullandıkça, doğa ve tanrılarla dengeli bir ilişki kurma imkânını bulur. Homeros'un eserinden bu dönüşümün en çarpıcı şekilde işlendiği anlatılardan birini ele alarak, soyut düzlemde ortaya koyduğumuz bu tespitin metaforik anlatımdaki karşılığını analiz edeceğiz. Bu anlatı, Odysseus'un vahşi doğa ve tanrılarla ilişkisini derinlemesine işlerken kendini tanıma ilkesinin iki boyutunu ve bunların birbiriyle bağlantısını da ortaya koyar.

¹⁹ Bk. Finley, *Odysseus'un Dünyası*, 14.

İnsanlar ve Kykloplar: Kategorik Bir Ayrım

Odysseus'un Kykloplar ile hikâyesi, *Odysseia* destanının 9. kitabında anlatılır. Odysseus ve adamları, keşif amacıyla yakındaki Kyklopların (Tepegözler) yaşadığı adaya giderler. Destanda Kykloplar medeni insanın karşıtı olan, vahşi yaşam süren canlıları temsil eder. Bu karşılaştırma, medenileşme süreci üzerine yapılan yoğun refleksiyonu açık bir şekilde göstermektedir.

Kykloplar, bedensel, çevresel ve yaşamsal koşulları bakımından vahşi doğanın bir uzantısı olarak tasvir edilir. Güçlü, iri ve tek gözlü varlıklar olarak betimlenen Kykloplar, doğa gibi vahşi, güçlü ve tek boyutludur. Medeni insanlardan farklı olarak içsel doğalarını, yani düşünme yetilerini kullanmazlar ve yaşam koşulları gereği buna ihtiyaç da duymazlar. Kykloplar, medeni insanın tam zıttı olarak, töresiz, yasadız, sanatlardan ve ortak karar alma mekanizmalarından yoksun, bireysel ve ayrık bir yaşam süren varlıklar olarak betimlenir. Bu anlatıda vahşi yaşam ve medeni yaşam arasındaki fark en radikal şekilde vurgulanır zira Kykloplar insandan farklı bir varlık türü biçiminde ele alınır. Buna göre şehirde yaşayan insan, özsel olarak farklı kabul edilir. Bu bakış açısı, Yunan kültürünün medeniyete verdiği önemi yansıtmakta olup dönemin hızlı şehirleşme süreciyle de örtüşmektedir.

57

Homeros, Kyklopların vahşi yaşamını çevre koşullarıyla açıklar. Adanın doğal yapısı yiyecek ve barınma ihtiyaçlarını karşıladığı için Kykloplar, birbirlerine ihtiyaç duymazlar; Aristoteles'in ifadesiyle kendilerine yeter halledirler. Bu durum, aklın gelişmesi için gerekli şartların oluşmasını engeller, dolayısıyla Kykloplar sanat ve ahlaktan yoksun kalırlar. Nitekim marangozluk, gemicilik ve ticaret gibi sanatlardan yoksun olmaları, onları medeniyetten ve diğer topluluklardan uzak, izole bir yaşam sürmeye iter.²⁰ Homeros, bu izolasyonu Kyklopların yaşam biçimlerinin temel bir sebebi olarak gösterir.²¹ Ancak esas sorun, bu yaşam koşullarının erdemli bir hayat için gerekli şartların oluşmasını engellemesidir. Bu nedenle Kykloplar ne içgüdülerini kontrol etme ne de birbirlerine karşı sorumluluk hissetme gereksinimi duyarlar. Bu bağlamda Kyklopların tasviri, vahşi ve medeni yaşam biçimlerinin temel farklarını ortaya koyarken aynı zamanda medeni insanın nasıl olmaması gerektiğine dair temel ilkeleri de gözler önüne serer.

²⁰ Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 9:125-130.

²¹ Bk. Burkert, *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, 10.

Medeni Odysseus Vahşi Polyphemos'a Karşı

Kyklopların genel tasvirinden sonra Homeros, hikâyeyi kişiselleştirerek vahşi ve medeni yaşam karşılaştırmasını vahşi Polyphemos ve medeni insan Odysseus karşılaşması üzerinden mikro düzeyde devam ettirir.²² Bu mikro analiz, farklı türler arasındaki davranışsal farkları radikal ve dramatik bir tarzda ortaya koymaya imkân tanır.

Polyphemos, anlatıya göre tanrı Poseidon'un oğlu, Kyklopların en güçlü ve meşhur olanıdır. Koyun ve keçilerini güderek vahşi doğayla iç içe bir yaşam süren Polyphemos, bir mağarada tek başına yaşamaktadır. Odysseus ve arkadaşları Polyphemos'un erzak dolu mağarasına girerler. Arkadaşlarının mağarayı yağmalayıp çıkmak isteğine rağmen Odysseus, kalmak ve misafir olarak geldiği bu yerde kendisine nasıl armağanlar sunulacağını görmek ister. Bu, tipik bir medeni insan beklentisidir. Destanın neredeyse tamamında saygı ve sevgi ilişkisinin ayırıcı özelliği olarak armağanlaşmanın önemi vurgulanır. Doğal yaşamın doğrudan sunduğu insani ilişkilerin ötesine geçilmesini sembolize eden bu eylem, medenileşmede kuşkusuz önemli bir eşiktir.²³ Zira armağan verme, içgüdüsel bencil istekleri dizginleyebilmenin ve sosyal bir ahlakın ortaya çıkışının önemli bir göstergesidir.

Odysseus'un Polyphemos ile karşılaşması, diğer maceralarından farklı olarak kaderin zorunlu bir sonucu değildir. Zira o ve arkadaşları, ihtiyaç duydukları şeyleri tedarik etmiş ve mağarayı Polyphemos gelmeden terk etme fırsatını bulmuşlardır. Ancak Odysseus, buranın sakinlerini tanımak amacıyla bilinçli bir tercihte bulunur.²⁴ Onun bu tercihi, keşfetme arzusu, hediye beklentisi, savaşçı töresi veya yabancı kültürlerle duyduğu merakla açıklanabilir. Sebebi ne olursa olsun, bu davranış, onun vahşi doğaya özgü içgüdüsel korkuyu aşarak sosyal beklentilere dayalı bir bilinç geliştirdiğini gösterir.

²² Burada ortaya koymaya çalıştığımız vahşi ve medeni karşılaşmasının Gılgamış destanındaki Gılgamış ve Humbaba karşılaşmasıyla çok ilginç benzerlikler gösterdiğini belirtmek gerekir. Bk. Bruce Louden, *Homer's Odyssey and the Near East* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011), 180-96.

²³ Armağanlaşmanın toplumsal ilişkiler üzerindeki etkilerini için bk. Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018).

²⁴ Bk. Irene J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 228-29.

Bu iki yaşam şekli arasındaki asıl özsel farklılıklar, Odysseus ve Polyphemos'un temasında keskin bir şekilde belirginleşir. Medeni yaşamın temsilcisi Odysseus, Polyphemos'tan töre gereği misafirperverlik ve armağan talep eder. Talebini tanrısal saygıya dayandırır zira Yunanlılar, misafirlerin Zeus'un koruması altında olduğuna inanır. Ancak Polyphemos, ne tanrılara saygı duyduklarını ne de misafirperverlik töresine bağlı olduklarını belirterek bu talebi reddeder. O, yalnızca doğanın yasalarına ve içgüdülerine tâbidir; ahlak ve sosyal kurallardan uzaktır.²⁵ Polyphemos'un benmerkezci ve bireyci tavrı, misafirlerini vahşice yemesiyle doruğa ulaşır; o, ne sosyal ne de dinî yasalara riayet eder. Böylelikle vahşi doğada ve medeniyette geçerli olan yasaların farkı dramatik bir şekilde vurgulanır. Polyphemos'un neden tanrılara saygı duymadığını gerekçelendirmesi de ilginçtir. Zira Kykloplar kendilerini tanrılardan üstün görür.²⁶ İşte bu yabani dev, tam da medeni insan için gerekli olan kendini tanıma bilincinden yoksundur.

Polyphemos'un keyfiliği hiçbir sınır tanımaz ve o, Odysseus'un yoldaşlarını teker teker yemeye devam eder. Yine burada da Odysseus'un tavrı bu vahşi ve hoyrat varlığın davranışlarından ilkesel olarak ayrılır. Bu saldırının onda uyandırdığı bütün öfkeye rağmen Odysseus kendi içgüdülerini kontrol altında tutar ve Polyphemos'a doğrudan saldırırmaz. Zira mağaranın girişi devasa bir kaya ile kapatılmıştır ve Polyphemos'u öldürmeyi başarsa bile arkadaşlarıyla birlikte mağarada mahsur kalacaklardır.²⁷ Bu ilke aslında insanın kendi eylemlerini hem teknik hem de ahlaki alanda değerlendirmesi konusunda geçerliliğe sahiptir. Medeni insanın davranış şeklini oluşturan bu prensibi benimsemiş olan Odysseus, ilk kızgınlığını yener ve özgürlüklerine kavuşmak için gözlem ve plan yapmaya koyulur. Amacı stratejik davranarak hem intikam almak hem de kendilerini kurtarmaktır.

Odysseus'un planı, medeni insanın bilgi, beceri ve stratejik düşünme yetisini kapsamlı bir şekilde yansıtır. Savaşçılığının yanı sıra marangozluk bilgisine²⁸ de sahip olan Odysseus, mağaradaki bir ağaç parçasını kazığa dönüştürerek teknik becerisini kullanır. Plan, birlikte hareket etme kabiliyetini de gerektirir, çünkü saldırının bir grup hâlinde gerçekleştirilmesi

²⁵ Homeros, *Odysseia*, 273-77.

²⁶ A.g.e., 9: 273-77.

²⁷ A.g.e., 9: 299-305.

²⁸ Odysseus'un marangozluk becerileri anlatıda farklı bağlamlarda sürekli vurgulanır. *Odysseia*, 5: :144-161; 23:177-205.

gerekmektedir. Ayrıca, Polyphemos'u zayıflatmak için medeniyetin simgesi olan şarabı kullanır ve ardından, arkadaşlarıyla birlikte cesurca saldırarak sarhoş düşen devin gözünü kör eder. Polyphemos yardım çağırırsa da Kyklopların dil ve sosyal bağlar konusundaki yetersizliği nedeniyle çağrısı karşılık bulamaz. Sonunda kendi başına intikam almaya çalışır; ancak bu girişim, Odysseus'un kurnaz planı sayesinde savuşturulur. Odysseus'un planı, medeni insanın teknik bilgisi, iş birliği yeteneği ve erdemli tavrı gibi, insan aklının kullanımına dayanan unsurları içinde barındırır. Bu özellikler, onun vahşi yaşama karşı üstün gelmesinin nedenidir.

Yabanıl varlığı temsil eden Polyphemos'un kötücül tavrı aslında lanetten veya doğasından kaynaklanmaz, bilakis bereketli yaşam şartlarıyla alakalıdır.²⁹ Polyphemos'un vahşiliği onu medeni insanlardan uzak tutar ve onun vahşi kalmasına sebep olur; bu da aslında onun yaşamındaki paradoksu oluşturur.³⁰ Bu paradoksu bozan şey, insanların birbirlerine ihtiyaç duymalarıdır. Dolayısıyla insanı medenileşmeye götüren şey muhtaç olması yani yoksunluğudur.

60

Homer'sun anlatısındaki bu Odysseus ve Polyphemos karşılaşması, medeni ve vahşi yaşam şekillerinin prototiplerinin eylemsel plandaki somut bir karşılaştırmasını içerir. Vahşi yaşam formu, hiçbir sosyal veya dinî ahlaka karşı bağlılık göstermez. Polyphemos doğal dürtüleri doğrultusunda hareket ederken Odysseus, aklıyla içgüdülerini kontrol etmeyi başarır. Dolayısıyla bu iki yaşam şekli arasındaki ayrışma, insanın kendi içgüdüsel yani vahşi doğasını aklı ile dizginlemesi suretiyle oluşur.³¹ Bu karşılaştırmada Odysseus'un aklı, onu vahşi Polyphemos karşısında üstün kılan temel faktör olarak sunulur.

Doğaya Karşı Zafer Kazanan İnsanın Yeni İmtihanı

Odysseus'un bu zaferinden sonra anlatının mahiyeti değişir ve sonuç bölümünde bu karşılaşma ikircikli bir hâle dönüşür. Vahşi Polyphemos anlatının başından itibaren şeytansı bir varlık olarak tanıtılırken Odysseus ve arkadaşları

²⁹ Bk. Ömer Aygün, "Tepegöz ve Tin: Merleau-Ponty'de Çiftgözlü Algı", içinde *Dünyanın Teni: Merleau Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, ed. Zeynep Direk (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 203.

³⁰ Homeros, *Odysseia*, 9:351-353.

³¹ Bk. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 253; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102b; 1145b; 1149a-b.

suçsuz mazlumlara olarak tasvir edilmiştir. Burada hikâyenin naif bakış açısından sıyrıldığını ve bu mutlak yaklaşımı terk ettiğini görürüz. Bu doğrultuda Polyphemos mahzun, mağaradan çıkan koçu ile çocuksu bir şekilde dertleşir ve kendisine yapılan kötülüğü anlatırken sahnelenir. Bu tasvirin etkisiyle anlatının muhatabı kendisini ona acırken bulur. Buna mukabil Odysseus ise taşkın ve hoyratça davranışlar sergiler.

Bu noktada anlatıdaki duygu değişimi ile birlikte hikâyenin ahlaki vurgusunun ve aktörlerinin değiştiğini görüyoruz. Anlatı artık insan ve vahşi yaşam ilişkisine değil, insan ve tanrı ilişkisine odaklanmaktadır. Sonuç bölümünde sorunsallaştırılan husus, medeni insanın vahşi doğaya karşı kazanmış olduğu zaferin Odysseus üzerinde oluşturduğu etkidir. Mağaradan kurtulan Odysseus ve arkadaşları gemilerine binerek ivedilikle adadan ayrılırlar. Fakat Odysseus, zaferin verdiği sarhoşlukla ciddi sonuçları olan taşkınlıklara girer. Arkadaşlarının bütün uyarılarına rağmen Polyphemos'u alaya alarak kışkırtmaktan kendini alıkoyamaz.³² Üstelik bunu Polyphemos'un attığı kayalara hedef olma tehlikesine rağmen yapar. Bu doğrudan tehlikeyi zor bela savuştururlar. Ancak asıl tehlike, Odysseus'un gurur ve şöhrat düşkünlüğü yüzünden kimliğini Polyphemos'a açık etmesi ve haddi aşır tanrı Poseidon'u küçümsemesiyle ortaya çıkar. Böylece Odysseus Polyphemos'un lanetini ve tanrı Poseidon'un gazabını üzerine çeker.³³ Odysseus, bunun cezasını hayatıyla ödemez; ancak perişan bir şekilde döndüğü yurduna bütün yoldaşlarını ve kazanımlarını kaybetmiş bir şekilde ulaşır ve evini keşmekeş içinde bulur.

61

Buradan Poseidon'un gazabına Zeus tarafından belirli bir ölçüde müsaade edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bölümün sonunda, Odysseus'un Zeus'a sunduğu kurbanın kabul edilmediği belirtilerek durum daha da karmaşık bir hâle getirilir. Bu durum, yorumcular arasında kafa karışıklığına neden olmuştur.³⁴ Çünkü Odysseus'un davranışları göz önünde bulundurulduğunda Zeus'un onun tarafında yer alması beklenirdi. Odysseus'un Polyphemos'a karşı gerçekleştirdiği saldırı eylemi öncelikle nefsi müdafaa olarak kabul edilmelidir; fakat daha da önemlisi, Odysseus'un bu davranışını Polyphemos'un Zeus'un

³² Homeros, *Odysseia*, 9: 474-79.

³³ A.g.e., 9:501-35.

³⁴ Rainer Friedrich, "The Hybris of Odysseus", *The Journal of Hellenic Studies* 111 (1991): 16-28; Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, 249.

emrettiği misafirperverliği hiçe saymasına ve onun tanrılara karşı gösterdiği saygısızlığa dayandırmasıdır.

Burada yorumcuların çoğunlukla Zeus'un Odysseus'un davranışını neden kutsamadığına yoğunlaşmış olduklarını ve Poseidon'un, oğlu olan Polyphemos'un intikamını almak amacıyla hareket ettiğini vurguladıkları görülmektedir. Fakat bu ilişkiyi farklı bir bağlamda da değerlendirmek mümkündür. Poseidon, bahsedildiği üzere doğanın vahşi gücünü temsil eder ve Polyphemos'un babası rolündedir. Bu bakımdan onun rolünün, doğanın vahşiliğinin arkasında da aslında tanrısal bir iradenin bulunduğuna işaret etmek olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle vahşi bir yaratık olan Polyphemos'un o şekilde olmasının arkasında yatan neden de tanrısal iradedir. Bu durumda insanın vahşi doğaya karşı kendisini koruması meşru, fakat onu ahlaki değerler ile yargılaması sorunludur.

62

Odysseus'un mağaradaki davranışı gayrı meşru veya haksız sayılamaz; çünkü kendisinin ve arkadaşlarının hayatını kurtarmaya yöneliktir. Oysa Odysseus'un bu mücadeleden sonra sergilediği davranışları içgüdüsel dürtülerin aşırılığıyla boyanmıştır. Kabaran duyguları (*meqaletoz thymos*) nedeniyle Odysseus tüm itidalini kaybeder.³⁵ Sonuçta küstahça böbürlenmesi, Poseidon'a karşı hakaretimiz sözler sarf etmesiyle doruk noktasına ulaşır. Böylece hem Poseidon'un gazabını hem de Zeus'un hoşnutsuzluğunu üzerine çeker.³⁶ Odysseus, sadece aklının yol göstericiliğini³⁷ değil yoldaşlarının sağduyu çağrısını da göz ardı etmiştir.

Kendini tanıma ilkesi, burada bütün boyutlarıyla döngüsel bir şekilde ortaya çıkar. İnsan, varoluşunu aşkınlık ve düşkünlük arasında tanımlamak zorundadır. Dolayısıyla onun, aklının neden olduğu dengesizlikleri de engelleyebilmesi gerekir. Ancak medeni Odysseus, doğaya karşı kazandığı zaferin etkisiyle ölçüyü kaybederek üstünlüğünü abartır ve tanrılara karşı taşkınlık sergiler. Böylece kendini tanıma ilkesinin temel prensibine aykırı

³⁵ Homeros, *Odysseia*, 9:501.

³⁶ Bk. Friedrich, "The Hybris of Odysseus", 23-24.

³⁷ Bu anlatı boyunca Odysseus'un akıl hocası Athena'nın hiç dahlinin olmaması ilginç bir ayrıntıdır. Athena'nın uzun yıllar Odysseus'u terk etmesinin sebebi, onun buradaki tavrına irca edilmiştir: William Bedell Stanford, *The Ulysses Theme: A Study In The Adaptability of a Traditional Hero* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985), 77.

hareket etmiş olur. Ferry, bu ilkenin anlamını “kozmetik düzenle uyum” olarak tanımladığı adalet (*dike*) kavramıyla ilişkilendirir. Kim olduğunu bilmek, insanın kozmik düzendeki doğal yerini idrak etmesidir. Bu bağlamda insanın işleyebileceği en büyük hata, tanrılara karşı kibir ve ölçsüzlük (*hybris*) göstermesidir.³⁸

Bu bağlamda Friedrich, Odysseus’un Poseidon’un gazabına uğramasına ve yurduna yaptığı yolculuğu boyunca maruz kaldığı sıkıntılara Zeus tarafından müsaade edilmesini ahlaki bir temele oturtur. Ona göre Zeus, çektiği sıkıntılar aracılığıyla kahramanın kibrini törpülemek ve Odysseus’un ahlaki olgunluğa erişmesini sağlamak ister:

“Macerasının ilerlemesiyle birlikte çektiği acılarla olgunlaşan Odysseus, karakterindeki dengesizliği giderecektir. Kykloplar Adası bölümünde gördüğümüz kibirli ve şımarık Şehir Yağmacısı, Zeus’un isteğini yerine getirerek İthaka’da adalet düzenini yeniden sağlayacak ve kahramanlık vasıflarını bu amaca hizmet etmek için kullanacaktır.”³⁹

Maceranın devamında Odysseus gerçekten de baştaki kibirli tavrının yerine daha mütevazı bir yaklaşım sergiler. Bu bölümden itibaren kimliğini ve ismini bu bölümdekinin aksine nadiren telaffuz etmesi ve birkaç defa gizlemesi bu değişimin sembolü olarak değerlendirilebilir. Buna ek olarak o, yurduna kimsenin tanımadığı isimsiz bir yabancı olarak döndürülür. Bir bakıma Odysseus yurduna döndükten sonra yeniden doğar ve ismini yeniden hak eder.

Odysseus, ahlaki olgunluğa birçok doğal felaketle sınanarak erişir. Bu süreç, insanın medeni yaşamın gerektirdiği ahlaki olgunluğa, tanrının vahşi doğayı bir araç olarak kullanmasıyla ulaştığını gösterir. Böylece vahşi doğa, insanın ahlakileşmesi ve medenileşmesi sürecinde iki yönlü bir rol oynar ve ona iki farklı şekilde rehberlik eder. İlk olarak bilinçli insan, doğadaki vahşi yaşam biçimini karşıt bir referans noktası olarak kabul eder ve kendi davranış biçimini hayvansal yaşamdan ayırıştırır. İçgüdüsel hareket etme tarzı, medeni insanın kendisini tanımladığı bir öteki olarak konumlanır. Bu bağlamda doğa, insanın ne olmaması gerektiğini gösteren bir rehberlik işlevi görür. Aklın temel işlevleri olan teknik bilgi ve erdem aracılığıyla insan, yaşam alanını kültive eder ve doğa üzerinde kısmi bir üstünlük sağlar. İkinci olarak doğanın üstün gücü, ilahi

³⁸ Ferry, *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*, 88.

³⁹ Friedrich, “The Hybris of Odysseus”, 27-28.

FELSEFİ VE MİTOLOJİK İNSAN ANLAYIŞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE: HOMEROS VE ARİSTOTELES'İN MEDENİ İNSAN ANLAYIŞININ "KENDİNİ TANI" İLKESİ İŞİĞİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

ON THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUMAN: AN ASSESSMENT OF HOMER'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF THE CIVILIZED HUMAN IN LIGHT OF THE "KNOW THYSELF" PRINCIPLE

MUHAMMET SAİT DURAN

iradenin bir tezahürü olarak insanın kendi sınırlarını fark etmesine sebep olur. İnsanın doğaya karşı sağladığı üstünlük, onun mutlak bir güç sahibi olduğu anlamına gelmez; aksine insan, doğa aracılığıyla kendi zafiyetini idrak eder. Akıl, doğayla olan ilişkisinde kendi sınırlarını kabul edip ilahi irade karşısında yerini tayin ederek kendi içsel sınırının farkına varır. Böylece rasyonel ahlak, doğanın iki farklı şekilde metafizik yorumuna dayandırılır. Dolayısıyla insan, ancak kendisini hayvan ve tanrı arasında konumlandırarak doğal yerini bulur. Bu bağlamda insanın doğaya karşı üstünlüğü ancak ahlaki bir temel üzerine inşa edildiğinde anlam kazanır ve itibari bir üstünlük hâline gelir. Anlatının nihayetinde Odysseus kazanmış olduğu erdemler ile şehrine döndürülür ve orada adaleti tesis eder. Bu, kuşkusuz onun öncelikle içsel dengesini tesis etmesiyle mümkün olmuştur. Böylece erdemli yaşam biçiminin ideal değeri olan adalet, ahlakın mekânı olan şehirde gerçekleştirilmiş olur.

64 Sonuç

Yunan kültürünün temel yapı taşlarından olan mitoloji ve felsefe, biçim ve yöntemleri farklı olsa da, insan varoluşuna, evrenin düzenine ve ahlâka dair soru ve sorunlara yaklaşımları ilginç ortak noktalar barındırmaktadır. Bu iki düşünce geleneği, insanın varlık içerisindeki konumunu belirlemede müşterek düşünsel temeller üzerinden birbirlerine temas etmektedir. Kendini tanıma ilkesi ve insanın tanrısal aşkınlık ile hayvansal düşkünlük arasında konumlandırılması, mitoloji ile felsefe arasındaki derin bağın en belirgin göstergelerindendir.

Öte yandan insanı kendini tanımaya davet eden bu içsel çağrı, yalnızca Yunan kültürüne özgü değildir. Bu çağrının izlerini, dünyanın pek çok farklı kültüründe görmek mümkündür. Örneğin Laozi benzer şekilde kendini tanımayı bilgeliğin temeline yerleştirir.⁴⁰ İnsanlığın en kadim anlatılarından biri olan Gılgamış Destanı, vahşi doğa, tanrısallık ve ölümlülük gibi temel varoluş sorunlarıyla yüzleşerek insanı anlamaya yönelik aynı çağrıya yanıt niteliğindedir; bu yönüyle de o, Odysseia destanına birçok bakımdan öncülük eder. Dolayısıyla bu çağrı, bilgelik ve insanı anlamlandırma arayışının düşünce zemininin en genel ortak paydalarından birisi olarak kabul edilebilir. Dün olduğu

⁴⁰ Bk. Laozi, *Tao Te Ching*, çev. Sonya Özbey (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), XXXIII.

gibi bugün de bu düşünce geleneklerine duyulan ilginin nedenini bu müşterek kökende aramak gerekir. Homeros ve Aristoteles'in insan tasavvurunu, iki geleneğin insanlığın ortak düşünce alanına açılan kapıları şeklinde görmek mümkündür. Onların görüşleri, evrensel bir ilkenin yorumu olarak bir yandan Yunan kültürünün ruhunu, diğer yandan insanlığın en temel düşünce dinamiklerinden birisini yansıtır.

Homeros'un ve Aristoteles'in insan tasavvurunun pek çok ortak yönü vardır. Aristoteles'in insan anlayışındaki rasyonel yaklaşımın yansımaları, Odysseus'u vahşi doğaya karşı koruyan Athena nezdinde temsil edilir. Akıl, insanı her şeyden önce vahşi hayvan karşısında temayüz ettirir. İnsanların birbirlerine muhtaç olmaları aklın işlevsellik kazanmasının ön koşulunu oluşturur. Bu üstünlüğün kaynağı, içgüdüleri akıl vasıtasıyla kontrol edebilmek ile alakalıdır. Akıl, insanı bir yandan ölçülü hale getirir. Fakat öte yandan insanın akli sayesinde kazandığı bu üstünlük onda başka bir dengesizlik oluşturur. Aklın insanın gidebileceği aşırılıklar açısından çizmesi gereken diğer sınır, insan-tanrı ilişkisi çerçevesinde olur. Sonuç olarak iki düşüncede de kendini tanıma, vahşi ve tanrısal yaşam zıtlığı bağlamında şekillenir ve insanın vahşi içgüdülerini olduğu kadar egosunu da dizginlemeyi öğrenmesini gerektirir. İnsanın erdemli yaşamı gerçekleştirebilmesi için vahşi doğaya karşı mesafe koyması gerekir. Bu yüzden şehirleşme ve ahlakın gelişimi arasında iki düşüncede de sıkı bir bağ kurulur.

Bütün bu ortak çerçeve, iki düşünce geleneğinin birbiri arasındaki farklılıkları kuşkusuz ortadan kaldırmaz. Bu farklılıklar biçimsel yöntemlerle de sınırlı değildir. Bilakis iki düşünürün görüşleri arasında ideal insanın sahip olması gereken erdemler ve değer hiyerarşisi konusunda ciddi farklılıklar olduğu açıktır. Odysseus'un temsil ettiği ahlak prototipi, filozofların öngördüğü, teorik bilgiyi önceleyen, yani bilgeliği en üstün değer olarak kabul eden entelektüel bir ahlak anlayışı ile doğrudan örtüşmez. Zira o her şeyden önce hâlâ savaşçı bir kahraman ve aristokrat bir liderdir. Mitoloji ve felsefe, tüm farklılıklarına rağmen, düşüncenin köklerinde yatan bazı temel eğilimleri paylaşır ve insanlığın temel meselelerine dair düşünsel bir süreklilik sergilerler. Bu da insanın anlam dünyasının farklı biçimlerinin karmaşık ve derin bağlarla birbirlerine bağlı olduklarını gösterir.

FELSEFİ VE MİTOLOJİK İNSAN ANLAYIŞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE: HOMEROS VE ARİSTOTELES'İN MEDENİ İNSAN ANLAYIŞININ "KENDİNİ TANI" İLKESİ IŞIĞINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

ON THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUMAN: AN ASSESSMENT OF HOMER'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF THE CIVILIZED HUMAN IN LIGHT OF THE "KNOW THYSELF" PRINCIPLE

MUHAMMET SAİT DURAN

KAYNAKÇA

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.

———. *Politika*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

———. *Ruh Üzerine*. Çeviren Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aygün, Ömer. "Tepegöz ve Tin: Merleau-Ponty'de Çiftgözlü Algı". İçinde *Dünyanın Teni: Merleau Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, editör Zeynep Direk, 193-213. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Burkert, Walter. *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*. München: Beck, 2004.

Çilingir, Lokman. "'Kendini Bil!' Buyruğu Üzerine". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 34 (2022): 65-86.

Duran, Muhammet Sait. *Felsefenin Kökeni*. Ankara: Nobel, 2024.

Ferry, Luc. *Gençler İçin Yunan Mitolojisi*. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

Finley, Moses I. *Odysseus'un Dünyası*. Çeviren Gül E. Durna. Alfa Yayınları, 2014.

Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi*. Çeviren Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Friedrich, Rainer. "The Hybris of Odysseus". *The Journal of Hellenic Studies* 111 (1991): 16-28.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Editör Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel. C. 1. Werke in zwanzig Bänden 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Homer. *Odysseia*. Çeviren Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2008.

Jaeger, Werner. *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973.

Jong, Irene J. F. de. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Ksenophon. *Sokrates'ten Anılar*. Çeviren Candan Şentuna. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Laozi. *Tao Te Ching*. Çeviren Sonya Özbey. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Louden, Bruce. *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.
- Marrou, H. I. *A History of Education in Antiquity*. Çeviren George Lamb. New York: Mentor, 1964.
- Mauss, Marcel. *Armağan Üzerine Deneme*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Musiak, Aleksandra. "The Closer East: The Epic of Gilgamesh and Homer". *Scripta Classica*, sy 10 (2013): 33-51.
- Platon. *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*. Çeviren Birdal Akar. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019.
- Snell, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Stanford, William Bedell. *The Ulysses Theme: A Study In The Adaptability of a Traditional Hero*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985.
- Tränkle, Hermann. "ΤΝΩΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 1985, 19-31.

FELSEFİ VE MİTOLOJİK İNSAN ANLAYIŞININ KÖKENLERİ ÜZERİNE: HOMEROS VE
ARİSTOTELES'İN MEDENİ İNSAN ANLAYIŞININ "KENDİNİ TANI" İLKESİ IŞIĞINDA
DEĞERLENDİRİLMESİ

ON THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUMAN:
AN ASSESSMENT OF HOMER'S AND ARISTOTLE'S NOTION OF THE CIVILIZED HUMAN IN
LIGHT OF THE "KNOW THYSELF" PRINCIPLE

MUHAMMET SAİT DURAN

POETİKA’NIN AMACINI ANLAMAK ADINA KATHARSİS DENEYİMİNE ODAKLANMAK*

Öncü KARAKAYA**

ÖZ

Bir sanat eserini incelemenin en az iki yolu olduğunu söyleyebiliriz: bunlardan ilki, eserin niteliklerine yöneliktir; diğeri ise sanatın estetik değerleriyle doğrudan ilgisi olmayan sonuçlarına yöneliktir. Aristoteles her ne kadar sanat hakkındaki düşüncelerini müstakil olarak kaleme almamış olsa da Poetika adlı eseriyle sanatın felsefi sistemindeki yerini işaret etmektedir. Ancak, filozofun ağırlıklı olarak tragedya özelinde incelemede bulunduğu söz konusu eser birtakım soruları da beraberinde getirmektedir. İlk akla gelen soru şudur: Poetika etik mi yoksa estetik kaygılarla mı yazılmıştır? Bu yazıda, Aristoteles’in sanat hakkındaki düşüncelerinden hareketle yukarıda bahsi geçen soru aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, çalışmamızın ilk aşamasında probleme dair önceki tartışmalar gösterilmiş; arından ise Poetika’yı anlamının en uygun yolu olduğu düşüncesiyle katharsis deneyimine odaklanılmıştır. Yazının sonuç bölümünde ise eserin amacının bireylerin ahlaki karakterlerini nasıl geliştirebileceğini göstermeyi amaçladığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Poetika, etik, estetik, tragedya, katharsis

FOCUSING ON THE EXPERIENCE OF CATHARSIS TO UNDERSTAND THE PURPOSE OF THE POETICS

ABSTRACT

We can say that there are at least two ways to analyze a work of art: the first focuses on the qualities of the work itself, while the second concerns the outcomes that are not directly related to the aesthetic values of art. Although Aristotle did not write an independent work on art, he indicates the place of art within his philosophical system through his work Poetics. However, the work in question, in which the philosopher primarily focuses on tragedy, also raises several questions. The first question that comes to mind is: Was Poetics written with ethical or aesthetic concerns in mind? In this paper, the question mentioned above is sought to be clarified based on Aristotle's thoughts on art. In this context, in the first stage of our study, previous discussions on the problem are presented; thereafter, with the belief that focusing on the catharsis experience is the most suitable way to understand Poetics, attention is directed to it. In the conclusion of the article, it is tried to be shown that the aim of the work is to show how individuals can improve their moral character.

Keywords: Aristotle, Poetics, ethic, aesthetic, tragedy, catharsis

* Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı için sunulan “Platon ve Aristoteles’in Sanat Anlayışlarının -Hakikat Bağlamında-Karşılaştırılması” adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Ankara Üniversitesi, Sistemik Felsefe ve Mantık, Yüksek Lisans öğrencisi. E-posta: oncukarakaya@gmail.com. ORCID: 0009-0003-2439-8818. Ankara/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 02.02.2024

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2025

Submission Date: 02 February 2024

Approval Date: 21 April 2025

Giriş

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik'e*, “her sanat ve her araştırmanın, ve benzer biçimde her eylem ve seçimlerin bir iyiyi arzuladığını” öne sürerek başlar.¹ Bu girişte, her şeyin arzuladığı son erek olarak tariflenen “iyi”, söz konusu şeylerin kendi türlerine özgü amaçlarını gerçekleştirme arzusuna karşılık gelir. Bu durumda, Aristoteles üzerine yapılan bir çalışmada bir eserin amacını sormak, oldukça meşru ve aynı zamanda gerekli bir sorudur; çünkü Aristotelesçi sistemde, bir şeyi anlamak için onun “ne olduğu”nu anlamak yeterli değildir, öte yandan onun “niçin öyle olduğu”nu da anlamak gerekir.² *Poetika*'nın ilk cümlesi, eserin amacını anlamamız için şiir sanatının doğasına odaklanarak başlar :

“Şiir sanatının kendisi ve türleri, her birinin ne gibi bir güce sahip olduğu, şiir güzel olacaksa öykülerin nasıl bir araya getirilmesi gerektiği, ayrıca bölümlerin sayısı ile nitelikleri ve benzer şekilde bu araştırmayla ilgili diğer konular hakkında, önce doğal olarak başta gelen meselelerle söze başlayalım.” (*Poetika*, 1447a)

70

Yukarıdaki girişten anlaşıldığı üzere, Aristoteles'e göre şiir, farklı türlere ayrılan ve her bir türün etkili olabilmesi için bir takım kurgusal tekniklere gereksinim duyan ve kendi doğasını da içinde kapsayan ayrı bir araştırma alanıdır. Dolayısıyla şiirle ilgili, bir şiirin “iyi” olabilmesi için nelerin gerekli olduğu ve şiir sanatına ait diğer konuların neler olduğu da soruşturulmalıdır. Ancak, şu an için söyleyebileceğimiz ilk şey, *Poetika*'nın gayesinin, şiir sanatının ilkelerini farklı türler üzerinden örnekler vererek açıklamak olduğudur.

Bu kısa girişin ardından bir sonraki bölümde, *Poetika* hakkında daha önce öne sürülen fikirleri sunacak ve bunu yaparken tartışmanın merkezindeki sorunu vurgulamayı amaçlayacağım. *Poetika*'nın amacını tam olarak anlayabilmek için eserde incelenen tragedyanın izleyici üzerindeki etkisini göz önünde bulundurmanız gerektiğini savunuyorum. Aristoteles bu etkiyi *katharsis* olarak tanımlar. Dolayısıyla, *katharsis* etkisini anlamak, *Poetika*'nın etik mi yoksa estetik kaygılarla mı yazıldığını doğrudan ortaya koyacaktır. Kimi yorumcular, *Poetika*'yı edebi metinlerin kılavuzu olarak görürken kimi yorumcular ise eserin Platon'un *Devlet*'ine cevap olarak yazıldığını öne sürmektedir. Tüm bu farklı yorumlar bizi, *Poetika*'nın mesajını anlamanın

¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a1-3

² Andrew Ford, “The Purpose of Aristotle's Poetics,” *Classical Philology* 110, no 2 (2015): 1-21.

ötesinde filozofun söz konusu eseri hangi gaye ile yazdığını araştırmaya sevk etmektedir. Üçüncü bölümde ise sorunu ele almak ve çözüm getirmek adına özellikle tragedya bağlamında *katharsis* deneyimine ve *eudiamonia* kavramına odaklandım çünkü filozofun sisteminde *eudiamonia* kişinin kendi amacını/potansiyelini (*telos*) gerçekleştirmesi olarak yer buluyor. Bununla birlikte, yine *katharsis* bağlamında, müziğin de dinleyici üzerindeki etkisini göstermeye çalıştım.

Probleme Dair Önceki Tartışmalar

Poetika üzerine yapılan okumalar eserin yazılış amacına ve hitap ettiği kitleye yönelik farklı yorumlar taşımaktadır. Örneğin, Bernard Weinberg, Rönesans dönemi düşünürlerinin *Poetika*'yı Horace'in *Ars Poetica*'sıyla uyumlu hale getirme çabasıyla yorumladıklarını ve bu yaklaşımın, metnin önerici veya normatif bir eser olarak anlaşılmasına yol açtığını dile getiririrken³, 17. ve 18. yüzyılın neoklasik eleştirmenleri ise, *Poetika*'yı şiirsel kompozisyonu düzenlemek için bir rehber olarak görmüşlerdir.⁴ Bu dönemde şiir, doğal olarak belirli türlere ayrılmış ve sosyal roller gibi belirli kurallara uygun olarak düzenlenmiştir. Halliwell ise, “yapılmalı” ya da “şuna odaklanılmalı” gibi ifadelerin *Poetika*'da yirmiden fazla yerde geçtiğine dikkat çeker ve yine de, söz konusu eserin bir kılavuz olarak tanımlanmasının yeterli olmadığını ve kurallar koyma amacı taşımadığını savunur. Halliwell göre, *Poetika*, oldukça küçük bir kitle -Sophokles veya Kritias gibi kültürlü Atinalılar- için yazılmıştır.⁵ Sonuç olarak, *Poetika*'nın yazılış amacı üzerine yorumlar, metnin bir analiz veya çözümleme mi yoksa normatif bir rehber mi olduğu konusunda tarih boyunca farklılıklar göstermiştir.

Bu tartışmaların ışığı altında, eserin ilk cümlesine geri dönebiliriz: “ilkeler”i açıklamak Aristoteles için öncelikli amaçtır. Aristoteles, söz konusu ilkeleri belirlerken birçok yerde eserin, “kendi başına” (*auto te kath' hautó*) ve “izleyiciye uygunluğuna göre” (*kai pros ta theatra*) olmak üzere, bir ayrım yapılması gerektiğini belirtir. Bunların arasında öncelikli olan, şüphesiz ki sanatın kendi doğasına yönelik ilkelerdir çünkü bir sanat eseri yaratılmadığı

³ Bernard Weinberg, “From Aristotle to Pseudo-Aristotle,” *Comparative Literature* 5, no 2 (1953): 97–104.

⁴ Ford, “The Purpose of Aristotle's Poetics,” 1-21.

⁵ S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, University of Chicago Press, 1998, 37-39.

müddetçe ikincisinin varoluş gerekçesi ortadan kalkar. Bununla birlikte, “Sanatın doğasına uygun olan, doğru olandır” ifadesiyle (1451a9-10), sanatın özüne uygun şekilde üretilen eserlerin “iyi” yapılmış kabul edilmesi gerektiği vurgulanır. Örneğin, oyunların uzunluğunun tartışıldığı yerde, Aristoteles festival süresi gibi dış faktörlerin oyun yazarlarını etkileyebileceğini kabul eder, ancak bu tür dışsal kısıtlamaların şiirsel ya da dramatik sanatın ilkelerini belirlememesi gerektiğini vurgular.⁶ Bunun yerine, eserin uzunluğu onun doğasına uygun olarak belirlenmelidir. Ayrıca *Poetika*, bir sonraki alt başlıkta ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz başka bir dizi ilkeye daha değinir.

Aristoteles’in iyi bir sanat eseri için öne sürdüğü ilkeler, bir tiyatro oyununun sahnede beğeni toplamasına yardımcı olabilir ancak *Poetika*, her şeyden önce, sanatın kendisinin neyi gerektirdiğiyle ilgilidir; izleyicinin neyi talep ettiğiyle ilgili değil. Bu nedenle, eserin giriş cümlesi, şiirin temel ilkelerini belirleme önerisiyle başlar ve bu ilkelere bağlı kalmanın, şiirin iyi olma ihtimalini nasıl ve niçin artırdığını açıklama sözü verir.

72

Bu aşamada sorumuza dönecek olursak; *Poetika* niçin yazılmış olabilir? Ya da bu soruyu Ford’un gündeme getirmiş olduğu gibi, daha özel bir alana çekebiliriz: “*Poetika*, Platon’a bir yanıt olabilir mi?” Eserin girişinde yer alan *kalos* sözcüğü, Yunanca bir şeyin düzgün, erdemli ve yetkin bir şekilde yapıldığını ifade eder.⁷ Bu, filozofun ilgisinin daha çok teknik olduğunu düşündürülebilir. Başka bir ifadeyle, şiirin moral değerlerden ve normlardan bağımsız bir şekilde ele alındığı düşünülebilir. *Poetika*’da şiirin moral ölçütlerden arındırılarak yalnızca teknik açıdan değerlendirildiğine dair yorumlar, eserin Platon’un yasaklarına bir yanıt olarak yazıldığı yönündeki yaygın görüşle örtüşmektedir.⁸ Ford’a göre, bu tür yorumlar iki filozof arasında şiirin doğasına dair süregelen karşıtlık üzerine kuruludur.⁹

Platon’a göre şiir, gerçeğin sınırlı ve çarpıtılmış bir taklididir, duygulara hitap ederek dinleyiciyi yanıltır, dünyanın yanlış bir biçimde kavranmasına neden

⁶ Aristoteles, *Poetika*, 1451a7

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, 484.

⁸ *Poetika*’yı Platon’un *Devlet*’ine karşı bir şiir savunması olarak okuma geleneği uzun bir geçmişe sahiptir. Halliwell, Richard Janko, Malcolm Heath ve Martha Nussbaum gibi araştırmacılar, Leon Golden ve Elizabeth Belfiore’nin çalışmalarından yararlanarak, *Poetika*’nın şiirin, ruhu zarara uğratmaktan çok, onun ahlaki karakterini geliştirdiğini göstermeyi amaçladığını ileri sürmüşlerdir. (Ford, “The Purpose of Aristotle’s Poetics,” 1-21.)

⁹ Ford, “The Purpose of Aristotle’s Poetics,” 5.

olur. Aristoteles ise buna karşıt olarak, şiiri ortaya çıkaran yol olan *mimesis* etkinliğinin insanlara doğuştan gelen bir yetenek olduğunu ve herkesin taklit eserlerinden keyif almasının doğal olduğunu öne sürer. Şiirin gerçeklikle olan ilişkisine gelince, Aristoteles, şiirsel imgelerin “gerçeğe uygun olmadıkları” gerekçesiyle eleştiriyi hak ettiğini düşünmez. Bu nedenle, Homeros, Hesiodos ya da tragedya yazarlarının tanrılar hakkında söylediklerinden rahatsızlık duymaz. Tanrılar hakkındaki hikayeler, yanlış, doğru olmayan ve söylenmesi uygun olmayan şeyler olabilir, ama yine de insanların söyledikleridir.¹⁰ Öyle ki, betimlemelerdeki yanlışlıklar ve hatta imkansızlıklar şiirin etkisini daha sarsıcı bir hale getiriyorsa, şiirin amacına hizmet ettiği için makul kabul edilebilir.¹¹ Bu ifadeden anlaşıldığı üzere, Aristoteles’in öne sürdüğü ilkeler, esasında şiirin amacını gerçekleştirmesine hizmet etmektedir. Bunun yanı sıra Aristoteles, “şiirde doğruluğun, siyasette ya da herhangi başka bir sanattaki doğrulukla aynı türden olmadığını” özellikle vurgular.¹² Filozofun sisteminde siyaset, en yüksek amaç olan iyilikle ilişkili bir sanattır ve ahlaki değerlerin kapsamına dahildir. Bu bağlamda, şiirin siyasetten uzak tutuluyor olması, sanatın ahlaktan ve Platoncu gerçeklik arayışlarından bağımsız olarak değerlendirildiğini düşündürülebilir. Bu nedenle, hocasının sanat anlayışına karşı Aristoteles’in tepkisi, estetik konusunu kendi başına, özerk bir alan olarak görüyor biçiminde yorumlanmıştır.

Crittenden, bu yorumların kaynağının *Poetika*’nın yüzeysel ve kısmi bir okuması olduğunu öne sürer. Ona göre, Aristoteles şiiri, Platoncu bakış açısından, yani şiiri yüksek hakikat ile ahlaki değerlere tamamen tabi kılan anlayıştan kurtarmak ister.¹³ Crittenden’e göre, Aristoteles, şiiri bir sanat olarak tanımakta isteklidir; bu sanat türüne dair ayrı bir inceleme yapmış olması, şiiri kendine has bir sanat olarak tanımalarının göstergesidir.

Stephen Halliwell’e göre, *Poetika*, Platon’un davetine¹⁴ bir meydan okuma olarak anlaşılabilir.¹⁵ Şiirin hem toplum için faydalı olması hem de haz kaynağı olması, temelde etik bir değerlendirmeye işaretler ve bu, şiiri daha geniş bir

¹⁰ Ford, “The Purpose of Aristotle’s Poetics,” 12.

¹¹ Aristoteles, *Poetika*, 1460b25

¹² Aristoteles, *Poetika*, 1460b13-15

¹³ Paul Crittenden, “Ethics and Aesthetics in Aristotle’s Poetics,” *Literature & Aesthetics* 1, (1991): 16.

¹⁴ “Biz, şiirin savunucularına -sanatla doğrudan ilgilenmeyen ama ona hayranlık duyan kişilere- şiirin yalnızca bir haz kaynağı değil, aynı zamanda topluluklara ve insan hayatına bir yarar kaynağı olduğunu gösteren bir savunmayı nesir halinde sunmalarına izin verirdik. Ve bunu hoşgörüyle dinlerdik.” (Platon, *Devlet*, 607d)

¹⁵ Halliwell, *Aristotle’s Poetics*.

bağlamda değerlendirmeyi gerekli kılar. *Poetika*, her ne kadar bir şiir savunusu olarak okunabilse de, filozof söz konusu eserde etik boyuta doğrudan odaklanmaz. Aristoteles, *Poetika*'yı okuyan birinin *Politika* ve *Etik* eserlerini de okumuş olacağını varsayar.¹⁶ Bu varsayımda dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, *Poetika*'nın doğru bir şekilde anlaşılması için, referans gösterilen eserlerdeki fikirlerin de göz önünde bulundurulması gerektiğidir.

Bir sonraki bölümde, etik ya da siyasi yazılar üzerinden *Poetika* okuması yapmayı amaçlamıyoruz; ancak, Aristoteles'in şiir üzerine düşüncelerini hangi bağlamda öne sürdüğünü anlamaya çalışacağız. Bu nedenle, tragedyanın birey üzerindeki etkisini incelemenin uygun olacağı düşüncesindeyiz; çünkü filozofa göre, şiir teleolojisini muhatabı üzerinden gerçekleştirmektedir.

Tragedya Özelinde *Kátharsis* Deneyimi Olarak Sanat

Bu bölümde ise sanatın diğer veçhesini, yani bir sanat eserinin muhatabı üzerinde yarattığı etkiyi ortaya koyarak, Aristotelesçi sistemde sanatın amacı bağlamında *katharsis*'i ele alacağız ve böylelikle, filozofun şiir anlayışına dair öne sürülen etik ve estetik tartışmaları anlamaya çalışacağız.

Aristoteles, sanatın birey üzerindeki etkisini *katharsis* olarak tanımlamıştır. *Katharsis* sanatın amacını gerçekleştirebilmek için, muhatabına zorunlu olarak yaşatması gereken deneyime karşılık gelmektedir. Bu zorunluluğu tersten okuyacak olursak, *katharsis* deneyimi yaşatmayan sanat eserleri, kendine has amacını gerçekleştiremedikleri için eksik kalmaktadırlar.

Aristoteles'in sanat anlayışında *katharsis* kavramının yerini ve sahip olduğu önemi şöyle ifade edebiliriz: *Poetika*, filozofun sanat üzerine düşüncelerini müstakil olarak ele aldığı tek eser olup, bu eserin hemen hemen bütün bölümleri filozofun en yüce şiir türü olarak gördüğü tragedyaya ayrılmıştır.¹⁷ Aristoteles'e göre, "gerçekliği" ve "hakikati" alıcıya algılanabilir bir şekilde sunan şiir, "insan düşüncesinin en büyük, en evrensel ve kalıcı başarısı" olarak kabul edilir.¹⁸ Öyleyse, bireyin şiir sanatıyla teması, bu dünyanın

¹⁶ Crittenden, "Ethics and Aesthetics in Aristotle's Poetics," 16.

¹⁷ Enise Betül Danış "Aristoteles'in Mimesis Teorisini Doğa, Gaye Ve İşlev Kavramları Üzerinden Okuma Denemesi," *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27, sy. 53 (Aralık 2022): 1-32. Erişim Tarihi: Aralık 10, 2024. <https://doi.org/10.20519/divan.1077763>.

¹⁸ Danış "Aristoteles'in Mimesis Teorisini Doğa, Gaye Ve İşlev Kavramları Üzerinden Okuma Denemesi," 1-32.

gerçekliğini fark etmesini sağlar. Bununla birlikte, Aristoteles sanatın amacını tragedya aracılığıyla gerçekleştirdiğini ve bu sırada kişide *katharsis* deneyimi yarattığını açıkça ifade etmektedir. Bu bakımdan sanatın amacını anlayanın yolu, *katharsisi* anlamaktan geçmektedir.

Katharsis, Yunanca kökenli bir kelime olup, en yaygın haliyle “arınma” veya “temizlenme” anlamına gelmektedir.¹⁹ Aristoteles ise bu kavramı özellikle tragedya bağlamında kullanarak, izleyicilerin korku ve acıma duygularını deneyimleyip, bu duygulardan arınması anlamında kullanmaktadır. *Katharsis*, izleyicilerin duygusal bir boşalma ve ruhsal bir temizlenme yaşamalarını sağlar; böylece, hem duygusal hem de ahlaki bir arınma ve denge durumu yaratır. Biz de çalışmamızda *katharsis* kavramını bu anlamda kullanacağız. Bununla birlikte, *katharsis* ile ilgili aklımızda tutmamız gereken diğer bir konu, söz konusu kavramın *Poetika*’da tatmin edici bir tarifinin bulunmadığıdır.²⁰ Bu nedenle, çalışmamızı yalnızca *Poetika*’da yer alan ifadelerle sınırlamayacağız; filozofun sanat anlayışına dair ipuçları yakalayabileceğimiz diğer eserlerinden de yararlanacağız.

Poetika’dan hareketle, Aristoteles’in, tragedyanın amacının izleyicilerde korku ve acıma duyguları uyandırarak, bu duygulardan arınmasını sağlamak olduğunu belirttiğini söylemiştik. Öyleyse, *katharsis* etkisine geçmeden önce, tartışmanın genel bağlamında, filozofun tragedya tanımıyla başlayabiliriz:

“Tragedya, ciddi ve kendi içinde tamamlanmış bir eylemin taklididir, (yeterli) bir boyuta sahiptir, her türden sanatsal süsleme ile bezenmiş bir dilde, çeşitli parçalarında bulunarak, anlatım değil eylemle gerçekleştirilir, acıma ve korku yoluyla duygusal arınma sağlar” (*Poetika*, 1449b25-30)

Tragedyanın tanımında yer alan “ciddi” özelliği, bu sanat türünün ahlaki boyutuna karşılık gelir.²¹ Filozofun eserleri üzerine yapılan detaylı araştırmalar,²² kahramanların eylemlerinin mutluluk ve mutsuzlukla doğrudan ilişkili olduğuna ve *Poetika* ile *Nikomakhos’a Etik* arasında bir analogi bulunduğu işaret eder.²³ Rorty’e göre, tragedya *Nikomakhos’a Etik*’te felsefi

¹⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 498.

²⁰ S. H. Butcher, *Aristotle’s Theory of Poetry and Fine Art*, 4. Baskı, London: Macmillan, 1932, 242-243.

²¹ S. H. Butcher, 1932; Kokkos, 2021; Rorty, 1991

²² A. Rorty, 1991; Nussbaum, 2001

²³ M. Papadopoulou, “Aristotle & Meaningful Art,” *Adult Education Critical* 2, no 2 (2022): 34-46.

olarak savunulan görüşün dramatik bir temsilidir; erdemli kişinin en kötü talihsizliklerde bile soyluluğunu koruyabileceğini belirtir.²⁴ Tragedyalar genellikle ahlaki çatışmaları ve karakterlerin ahlaki zayıflıklarını işler. İzleyiciler, karakterlerin trajik hatalarını ve bu hataların sonuçlarını görerek empati kurarlar. Bu süreçte, izleyiciler kendi ahlaki değerlerini sorgular ve dersler çıkarırlar. Bu bakımdan *katharsis*le ilgili mutabık olunan düşünce, kavramın duygusal yönü olduğu kadar ahlaki yönünün de bulunduğudır. Kavramın önemiyle ilgili bir diğer ortak kabul ise, Aristoteles’in izleyicilerin duygularını bastırmalarından yana olmadığı üzerinedir.²⁵ Filozof bu konuda tavrını belli ederek, insanların duygularını dışavurmaları yoluyla, toplumun söz konusu duygulardan arındırılması ve ruh hallerinin dengede tutulması gerektiğini ifade etmektedir.

Aristoteles, seyircinin duygularını bastırmaması ve *katharsis* eylemini deneyimlemesi için gerekli olan birkaç önemli öğeye vurgu yapar. Genel haliyle tragedya, birbirini tamamlayan altı öğeden oluşmaktadır: “olay örgüsü”, “karakter”, “sahne düzeni”, “düşünce”, “anlatım” ve “şarkı”. Ancak eylemin taklidi, olay örgüsüyle sergilendiği için, tragedya daha çok olay örgüsüyle özdeşleşmiş bir sanattır. Diğerleri ise olay örgüsü içerisinde anlam kazanmaktadır. Aristoteles’in ifadeleriyle, “Olay örgüsü tragedyanın temelidir, canı gibidir (...) Tragedya eylemin taklididir; özellikle bundan ötürü eyleyenlerin taklididir.”²⁶

Her şeyden önce, tragedyanın olay örgüsü izleyicinin ilgisini çekecek türden olmalıdır. Söz konusu korku ve acıma duyguları kimi zaman sahne dekoru ya da kostüm ile sağlanabiliyor olsa da, Aristoteles’e göre, ideal olan olay örgüsüyle yaşatılan deneyimdir.²⁷ İdeal olan olay örgüsü, karmaşık bir yapıya sahip olmalıdır.²⁸ Karmaşıklık, izleyicinin dikkatini çekmeli ve merakını uyandırmalıdır. Bu karmaşıklık, beklenmedik olaylar (*peripeteia*) ve karakterlerin tanınması veya farkındalık kazanması (*anagnorisis*) ile derinleştirilmelidir.²⁹ Bu noktada Aristoteles, tragedya ozanının yazması gereken kurguyu şöyle ifade eder: “Ne erdemli kişiler mutluluktan felakete

²⁴ Amélie O. Rorty, “The Psychology of Aristotelian Tragedy,” *Midwest Studies in Philosophy* 16, no 1 (1991): 53-72.

²⁵ Butcher, *Aristotle’s Theory of Poetry and Fine Art*, 243-246.

²⁶ Aristoteles, *Poetika*, 1450b35-5

²⁷ Aristoteles, *Poetika*, 1453b-1

²⁸ Aristoteles, *Poetika*, 1453b

²⁹ Aristoteles, *Poetika*, 1450a-10

düşmüş olarak gösterilmeli; çünkü böyle bir hal, korku ve acıma değil tersine yalnızca öfke uyandırır, ne de kötü kişiler felaketten mutluluğa ermiş olarak gösterilmeli, çünkü böyle bir şey asla trajik olmazdı".³⁰ Olması gereken, iyi sayılabilecek bir karakterin, bilinçsizce işlediği bir suçtan ötürü, baht dönüşü (*peripeti*) yaşamasıdır. Nihayetinde ise olaylar mantıklı bir çözüme kavuşmalıdır.

İkinci olarak, tragedyada seçilen karakterlerin birbirleriyle yakın akraba ya da dost olmaları gerekir. Acı verici bir eylem ancak birbiriyle yakın ilişkisi bulunan kişiler arasında gerçekleşir. Diğer durumda, birbirine düşman olan kişiler arasında yaşanan olaylar izleyicide ne korku ne de acıma duygusu uyandırır.³¹ Bununla birlikte seçilen karakterlerin ahlaki yönleri de önem arz etmektedir. Tragedyanın ana karakterleri ne tamamen iyi ne de tamamen kötü olmalıdır. Çünkü, ne tümüyle kötü bir karakter seyircide acıma duygusu yaratır ne de tümüyle iyi bir karakterin rol aldığı olay örgüsü ilgi çekici olur.³² Bu nedenle, seçilen karakterlerin ahlaki yönleri izleyicinin kolayca empati kurmasını sağlayacak değerde olmalıdır. Aristoteles, karakterle kurulan empatinin ardından yaşanan yoğun duyguların gücünü -acı duygusu üzerinden-, *Retorik*'te şöyle ifade eder:

77

"Hepsinden çok acı vereni, yargılama anlarında, kurbanların soylu karakterde kişiler olmalarıdır. Böyle kimseleri ne zaman görsek, özellikle acıma hissi uyanır içimizde, çünkü talihsizliklerinin gözlerimizin önüne serilmesi kadar onların suçsuzluğu da talihsizliklerinin bize yakın görünmesini sağlar." (*Retorik*, 1386b-5)

Poetika'da karakterizasyon üç farklı yerde ele alınır: 2. bölümde genel olarak şiir üzerinden, 6. ve 15. bölümlerde ise tragedyaya vurgu yaparak incelenir. Karakter (*ethos*), bireylerin ya da eylemde bulunanların genel ahlaki özelliklerini veya durumlarını ifade eder; kimi zaman ise "bir oyundaki karakterler" ifadesinde olduğu gibi, kişileri ya da eylemde bulunanları, niteliklerinden bağımsız olarak işaret etmek için kullanılır. Aristoteles'in *ethos* terimine yönelik tanımı ilk olarak 6. bölümde karşımıza çıkar:

"Bir oyundaki karakter (*ethos*), eyleyenlerin ahlaki amaçlarını (*prohairesis*) açığa çıkaran şeydir; yani, onların aradığı ya da kaçındığı şeylerin

³⁰ Aristoteles, *Poetika*, 1452b

³¹ Aristoteles, *Poetika*, 1453b-2

³² Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, 302, 304, 310, 332.

türünü gösterir - Bu nedenle, tamamen ilgisiz bir konuda yapılan bir konuşmada karaktere yer yoktur.” (*Poetika*, 1450b8-10)

Aristoteles’in tanımını yaptığı karakter anlayışının temelde etik bir değere karşılık geldiği görülmektedir. Yukarıdaki pasajda, “ahlaki amaç” olarak çevrilen *prohairesis* terimi, filozofun etik üzerine yazılarının odak noktasıdır. *Prohairesis*, duygulara ve eylemlere yönelik eğilimlere dayalı, bilinçli bir arzu ve niyeti içeren bir seçimdir.³³ Bu seçimler, “erdemli” ya da “kötü” huylu olarak sınıflandırılabilir. *Prohairesis* teriminin, taşıdığı özerk anlamından ziyade, işaret ettiği var oluş formu ile ilişkisi nedeniyle özellikle tercih edildiği düşünülmektedir.³⁴ Söz konusu terimin tercih edilmesine vurgu yapan Reeve’e göre, Aristoteles, *prohairesis* sözcüğünü, “potansiyel olandan aktüel olana geçiş” anlamında kullanır ve sözcük bu yönüyle belirli bir insan eylemini karakterize eder.³⁵ Özetle, Aristoteles, tragedya (ya da şiir) bağlamında etik düşüncelere dayanan bir karakterizasyon anlayışı ortaya koyar. Dolayısıyla, Crittenden’in de belirttiği gibi, Aristoteles’in sanat anlayışının yalnızca estetik değer taşıdığı görüşü yetersiz kalmaktadır. Öte yandan, Aristoteles tragedyadaki karakterleri değerlendirirken eylemlere olduğu kadar düşünce ve duygusal tepkilere de önem verir. Yine de, karakterizasyonun asıl odağında bilinçli tercihleri yansıtan eylem ve duygular yer alır.

Aristoteles’in en çok ısrar ettiği nokta, karakterin -tragedyada olduğu kadar yaşamda da- eylemle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğudur. Çünkü filozofa göre, bir tragedya gerçekte bir hikâyenin canlandırılmasıdır.³⁶ Dolayısıyla, tragedyalarda erdemli ya da kötü huylu olarak karşımıza çıkan karakterler, esasında sergiledikleri eylemlerinin nitelikleriyle tanımlanmaktadır. Örneğin adil olmak, adil eylemlerde bulunmakla ya da cesur olmak cesur eylemlerde bulunmakla kazanılabilir. Kısacası karakter, kendini tam anlamıyla eylemde gerçekleştirebilir ve varlığını eylemde sürdürebilir. Bir diğer ifadeyle, eylem yoluyla varlık kazanan karakter, pratik bir etkinlik içinde bulunmadan varlığını sürdüremez. *Poetika*’nın 6. bölümünde yer alan “tragedya eylem olmadan imkansızdır, ancak... karakter olmadan bir tragedya olabilir” ifadesi Aristoteles’in, karakteri geri planda tutup eyleme odaklandığı şeklinde

³³ Crittenden, “Ethics and Aesthetics in Aristotle's Poetics,” 19.

³⁴ Efe Baştürk, “Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve Prohairesis,” *Kaygı* 18, no (2019): 206-224.

³⁵ Christopher D. Reeve, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 2002, 149-152.

³⁶ Aristoteles, *Poetika*, 1450a

yorumlanabilir. Böyle bir yorum, “tragedya, ciddi ve kendi içinde tamamlanmış bir eylemin taklididir” tanımıyla tutarlılık gösterecektir.

Ancak, tragedyanın tanımı “ruhları yönlendirme” (*psychagogeî*) gücüyle asıl içeriğini kazanmaktadır. Tragedyanın bu işlevi, bir önceki bölümde incelediğimiz *Poetika*’daki üç aşamalı argümanın üçüncüsüne karşılık gelir: “mimetik eserlerin, izleyici üzerindeki etkisini içeren bir işlevi (*organon*) vardır”. Tragedyanın esas işlevi, seyirciyi kendi içine çekmesi, korku ve acıma duygularını birlikte yaşatmasıdır. Belfiore’a göre³⁷, tragedyanın tanımında yer alan “tamamlanmış” ifadesi, *katharsis* ile ilgili olan amacın gerçekleştirilmesi yoluyla, eylemin tamamlanmasını ifade eder. Aristoteles’e göre, duygusal arınmayı sağlayan tragedyanın esas amacını sağlayabilmesi, yani, kişide ahlaki bir dönüşüm yaratabilmesi için, söz konusu duyguların bir arada olması zorunludur. İzleyici karakterle empati kurar ve başına gelen felaketlerden dolayı ona acır. Benzer olayların kendi başına gelme ihtimalinden dolayı da korku duyar. Dolayısıyla, izleyicinin acıma duygusu karaktere yönelik, korku duygusu ise kendine yöneliktir. Bu iki duygunun tek bir tragedya oyununda hissediliyor olması, izleyicideki ahlaki dönüşümün tetikleyicisidir. Tragedyada seyredilen olayların etkisiyle önce *katharsis* yaşanır, ardından ahlaki bir dönüşüm gerçekleşir. Belfiore’a göre, Aristoteles’in *Poetika* adlı eserinde “trajik *katharsis*” teriminin açıklaması eksiktir.³⁸ Ayrıca filozofun diğer çalışmalarında, duygusal arınmayla ilgili ayrıntılı referans bulunmamaktadır. Ancak, söz konusu eserde, zihinsel *katharsis* süreci, müzikal *katharsis* bağlamında daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Belfiore, zihinsel *katharsis* ve trajik *katharsis* arasında bir ilişki olduğunu belirterek; bu süreci, zararlı olan maddeleri ortadan kaldıran “alopatik tıbbi detoksifikasyon”a benzetmektedir.³⁹ Ona göre, Aristoteles’in *katharsis* kavramını anlamanın en iyi yolu, filozofun biyolojik ve ahlaki kavramlarını yakınlaştırmakla mümkündür.⁴⁰ Bu bağlamda *katharsis*, “bir şeyin doğasına uygun mükemmelliği (*teleiosis*) korumasını veya yeniden kazanmasını engelleyen şeyleri ortadan kaldırma sürecini” ifade eder.⁴¹ Tüm var olanlara ereksel bir neden atfeden Stagiralı filozof için *katharsis*, bireyin ruhsal/duygusal sağlığını korumayı amaçlar.

³⁷ E. Belfiore, *Aristotle on Plot and Emotion*, New Jersey: Princeton University Press, 1992

³⁸ Belfiore, *Aristotle on Plot and Emotion*.

³⁹ M. Papadopoulou, “Aristotle & Meaningful Art,” *Adult Education Critical Issues* 2, no 2 (2022): 34-46.

⁴⁰ Belfiore, *Aristotle on Plot and Emotion*.

⁴¹ Belfiore, *Aristotle on Plot and Emotion*, 340.

Tragedyadan beklenen amaç göz önünde bulundurulduğunda, Aristoteles'in sanat anlayışında tragedyanın yalnızca "eylemlerin taklidi" olmadığı görülmektedir. Tragedyanın başlattığı ahlaki dönüşüm, seyircinin kendi yaşamıyla ve hayata dair bir hakikatle yüzleşmesi sayesinde gerçekleşir. Bu hakikat, seyircinin kendisini başrolde düşünebileceği bir hayat hikayesidir. Kendi hikayesiyle yüzleşme sonrasında, seyircinin karar verme süreci başlar. Seyirci kendi yaşamına projeksiyon tutar; doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü gözden geçirir. Bu bakımdan *katharsis* salt duygusal arınmadan ibaret değildir; tragedyada sergilenen mimetik eylemler sayesinde hayatın gerçekleriyle yüzleşme sürecidir. Nussbaum, "tragedyanın acınası ve korkutucu olanı keşfi aracılığıyla insanın kendini anlamasına katkıda bulunduğunu" belirtir.⁴² Bu bakış açısıyla, uygun duyguların ortaya çıkması, *katharsise* yol açan duyguların ortadan kaldırılması için bir katalizördür ve alıcının kendi *ethosu* bağlamında kahramanla özdeşleşmesini sağlayarak, izleyicinin ön yargılarını sorgulamasına ve düşünmesine yol açar.⁴³ Korku ve acıma duygularının birarada yaşanması *katharsis*in yalnızca bir veçhesidir; bir karar alma süreci başlatmadığı taktirde, söz konusu duyguların deneyimlenmesinin bir anlamı yoktur. Bu bağlamda, *katharsis*in işlevi, alıcıların düşünsel eğilimlerini tetiklemek ve önceden var olan varsayımlarını dönüştürmektir. Öte yandan, bir kişinin yaşamında tecrübe edeceği olaylar ya da duygular sınırlıdır. Fakat tragedya seyirciye kendi yaşamında deneyimleme imkanı bulamadığı olaylarla da yüzleşme fırsatı sunar.

Aristoteles'in sanat anlayışında, "ideal" olarak görülen bir olay örgüsüne sahip tragedya, izleyiciyi iyiye ulaştırma amacı taşımaktadır. Tragedya boyunca izleyici, söz konusu duyguları yoğun bir şekilde yaşar. Bu duygusal yoğunluk tragedyanın mesajını izleyiciye ulaştırdığı önemli bir andır. Sanatçının isteği, mesajın izleyiciye ulaşması ve onun tarafından özümsemesidir. Tüm bu süreçler, sanatçı tarafından tragedyanın amacına ulaşması için özenle yürütülür.⁴⁴

Tragedyanın seyirciye iletmek istediği mesaj, insana, hayata ve ahlaki değerlere yönelik şeylerdir. Bu bakımdan sanatçının hayata dair söylemek istedikleri, esasında tragedyanın var oluş amacını taşımaktadır. Bu nedenle, tragedyada iletilmek istenen mesaj anlaşılır olmalıdır.

⁴² Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 390.

⁴³ Alexis Kokkos, *Exploring Art for Perspective Transformation*, Boston: Brill-Sense, 2021

⁴⁴ Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, 267-273.

Tragedyanın mesajının özümseilmesi, izleyicinin eserin iletmediği ahlaki ve duygusal dersleri içselleştirmesi anlamına gelir. Bu, izleyicinin tragedyadaki olaylar, karakterler ve temalar aracılığıyla insan doğası, ahlaki değerler ve yaşamın karmaşıklığı hakkında derinlemesine bir anlayış ve farkındalık kazanması demektir. Özümseme süreci, izleyicinin trajik kahramanın hatalarından, mücadelelerinden ve sonuçlarından duygusal ve zihinsel olarak etkilenecek, kendine dersler çıkarmasını içerir. Bu sayede izleyici, kendi hayatına ve davranışlarına dair daha bilinçli ve ahlaki bir perspektif geliştirebilir. Taklit eseri olan tragedya, izleyicinin olumlu bir ahlaki dönüşüm gerçekleştirmesini kendine amaç edinir.⁴⁵

Aristoteles'in sanat anlayışında, tragedyanın (doğal olarak *katharsis*) amacını serimledikten sonra şu soruyu [*S₁*] sorabiliriz: *Katharsis* önemli kılan şey, seyirciyi hakikat ile buluşturması ise Aristoteles'in sanat anlayışında söz konusu hakikat nedir? *Poetika*, bu hususta belirgin bir cevap vermemektedir. Ancak filozofun diğer eserlerinden hareketle, bu konuda önemli ipuçları yakalayabiliriz. Neticede filozof, *Poetika*'yı okuyan kişinin *Politika* ve *Etik*'i de okumuş olduğunu varsayar. Bu soruya dair ilk ipucunu, tragedya türlerine atfedilen değerden çıkarabiliriz. Aristoteles, kıymet bakımından tragedya türleri arasında bir sıralama yapmaktadır. Ona göre, erdemli insanların taklitlerini sunduğu için destan türü sıradan insanların taklidini sunan komedyaya göre daha muteberdir.⁴⁶ Bununla birlikte filozof, seyircinin taklit türlerine gösterdikleri ilgiyi göz önünde bulundurarak, erdemli insanların erdemli insanların işlendiği olay örgüsüne; sıradan insanların ise kendi yaşamlarına benzer olayların işlendiği taklit türlerine ilgi gösterdiğini dile getirmektedir.⁴⁷

Poetika'dan hareketle yakalayabileceğimiz bir diğer ipucu ise şudur: Aristoteles, tıpkı ressam ya da diğer sanatçılar gibi taklitçi olarak görülen tragedya yazarlarının şu üç olanaktan birini taklit etmeleri gerektiğini söyler: "(i) nesneleri nasıl idiyeler yahut nasılsalar; ya da (ii) nesneleri, *mythos*lara yahut insanların inançlarına göre nasılsalar; yahut da (iii) nesneleri, nasıl olmaları gerekiyorsa." Yukarıdaki ipuçlarını göz önünde bulundurursak "nasıl olmaları gerekiyorsa" ifadesinden anlaşılan şudur: Tragedyada taklit edilen karakterler soylu kişiler olmalıdır. Çünkü tragedya ciddi/soylu eylemlerin taklididir.⁴⁸ Bir

⁴⁵ Stephen Halliwell, "Aristotelian Mimesis Reevaluated," *Journal of the History of Philosophy* 28, no 4 (1990): 487-510.

⁴⁶ Danış "Aristoteles'in Mimesis Teorisini Doğa, Gaye Ve İşlev Kavramları Üzerinden Okuma Denemesi," 1-32.

⁴⁷ Aristoteles, *Poetika*, 1448b, 1461b.

⁴⁸ Aristoteles, *Poetika*, 1449b25-30

hedefe ulaşmak için yapılan eylem ile bu hedefin gerçekleşme olasılıkları arasındaki dengeyi değerlendirmek, bizi *eudaimonia*, yani iyi ve mutlu bir yaşamın ne olduğu ve nasıl elde edileceği sorusuna götürür.

Gerard J. Hughes, *eudaimonia* kavramını en iyi şekilde "tamamlanmış bir yaşam" ya da yalnızca "tamamlama" olarak çevrilebileceğini ileri sürmüştür.⁴⁹ Her canlı organizmanın kendine özgü bir yapısı (*psykhe*) olduğunu söyleyen Aristoteles, *eudaimonia* ile kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirmesini kast etmektedir. İnsan ruhunda bulunan potansiyel kişinin *telos*'udur. Ancak, iyi ve mutlu bir yaşama ulaşabilmek için, insanın kendi potansiyeli kullanması tek başına yeterli değildir, bunları doğru bir şekilde (*kat'aretēn*) kullanması gerekir.⁵⁰ O halde, doğru kişinin potansiyelini doğru şekilde kullanması nasıl mümkün olabilir? *Kat'aretēn* kelimesindeki *aretē*, erdem anlamına gelir ve Antik Yunanca düşüncesinde "mükemmeliyet" anlamında kullanılır. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, *aretē*yi ikiye ayırır: Birincisi ahlaki karaktere (karakter erdemleri), ikincisi ise zekâya (düşünce erdemleri) aittir. Herhangi bir duruma karşı verilen duygusal tepkilerin bütünü karakter erdemleri olarak belirlenir. Ancak bunlar, korku ve haz ya da görme ve koklama gibi doğal eğilimlerin sonucunda verilen tepkiler değil, daha ziyade alışkanlık haline getirilmiş eğilimlerdir.⁵¹ Dolayısıyla Aristoteles'e göre, doğamızda bulunan tepkiler pratikle alışkanlık haline getirilebilir.

Ancak, alışkanlık haline getirilmiş bile olsa ahlaki erdem tek başına *eudaimoniaya* götüren şey değildir. Tatmin olmuş bir yaşam, teorik düşünce ve bilgeliğe (*sophia*) ihtiyaç duyar. Nussbaum'un ifade ettiği gibi, ahlaki yönde kendini eğitmiş insanlar, bu teorik düzeyi farklı durumlarda karar almak için devreye sokabilirler.⁵² Aristoteles'in sisteminde pratik bilgelik, kişinin özümsemiştiği ahlaki değerleri gelecek yaşamında rehber olarak kullanması anlamına gelir ki, kişi yeni bir durumla karşılaştığında kendi bilgisine ve deneyimlerine başvurabilsin. Söz konusu yeni durum, Platon'un karşı çıktığı türden istekler olabilir. Platon'un, hazzın da belli faydaları olabileceğini açık bi şekilde bile getirmediği yerde Aristoteles, hazları ayırt eder ve erdemli bir seçim ile onların kontrol altına alınması gerektiğini savunur. Dolayısıyla erdem, bilişsel

⁴⁹ Gerard J. Hughes, *Aristotle on Ethics*, New York: Routledge Philosophy GuideBooks, 2001, 21-51.

⁵⁰ Hughes, *Aristotle on Ethics*, 37.

⁵¹ Dairo Orozco, "The Quest for a Poetics of Goodness in Plato and Aristotle," *Ideas y Valores* 61, no 150 (2012): 179-202.

⁵² Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 305-306.

ve davranışsal bir işbirliği gerektirir. Örneğin ölçülü yemek yemek, hem haz verici hem de erdemli yaşamın bir parçası olabilir. Kısacası *eudaimonia*, isteklerin bastırılmasıyla değil, duygusal unsurların, akıl yoluyla benimsediğimiz değerlerle uyum içinde olmasıyla elde edilebilir.

Eudaimonia kavramının genel yapısını açıkladıktan sonra, şimdi bunun sanatla ilişkisini inceleyebiliriz. Aristotelesçi sistemde duygusal deneyim, şeylerin mükemmel formlarını kavrayabilmek için bir başlangıç noktası olarak kabul edilir. Görünüşler (*phainomena*) dünyası yüksek olanı kavramanın çıkış noktasıdır. Dolayısıyla, iyi yaşam üzerine yapılan etik araştırma, görünüşler dünyasını referans alarak başlayabilir. Nihayetinde “iyilik”, iyilik potansiyeli bulunan şeylerde açığa çıkabilir. Aristoteles’in sisteminde her davranışın kendine has bir amacı (*telos*) bulunmaktadır ve insan, kendi amacını düşünsel faaliyetini harekete geçirmekle sağlayabilir. Bu süreçte *mimesis* olan sanat, insanın potansiyelini hayata geçirmesine yardımcı olmaktadır.

Aristoteles, şiirsel pratiği gerçekten uzaklaştıran ve yanlış yola sürükleyen bir pratik olarak görmektense, erdemli kişilerin yaratılmasında önemli bir görevi yerine getiren eğitsel bir enstrüman olarak görür. Bu bağlamda, tragedyanın soylu eylemleri taklit etmesi, seyircinin bu eylemlerden etkilenecek kendi yaşamlarında daha erdemli davranışlar sergilemelerine yardımcı olur. Şimdi sorumuzu [S_1] cevaplayacak olursak, Aristoteles’in sanat anlayışında tragedyanın yöneldiği hakikatin, kişinin erdemli bir birey olmasına katkı sağlamak olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, Aristoteles’in “ahlaki hakikatler” hakkındaki mantığını vurguladığı bir pasajı (*Poetika*) alıntılarak uygun olacaktır:

“Bunların en önemlisi olayların örgüsüdür, çünkü tragedya insanların değil, eylemlerin ve bir yaşamın taklididir, mutluluk (*eudaimonia*) ve mutsuzluk (*kakodaimonia*) da eylemlere bağlıdır; amacı da bir nitelik değil, bir eylemdir. İnsanların şu ya da bu nitelikte olması karakterlerine bağlıdır, ama mutlu olmaları ya da tersinin olması eylemlerine bağlıdır.” (*Poetika*, 1450a10)

Nussbaum, anlamlı trajik eserlerin, “kim olduğumuz (karakterimiz, niyetlerimiz, isteklerimiz, değerlerimiz) ile insan olarak ne kadar iyi bir yaşam sürebildiğimiz arasındaki mesafeyi ve bu yaşamın bizim iyiliğimiz üzerindeki etkisini” incelediğini savunur.⁵³ Aristoteles’e göre, bahsedilen mesafeye odaklanmak insanların gerçek ve en önemli değeriyle ilgilidir. Dolayısıyla,

⁵³ Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 382.

tragedya değerlidir, çünkü insanlara hakikati sunarak “gerçek bir öğrenme” ve içgörü sağlar.

Aristoteles’in sisteminde, sanat eserinin formu sanatçının zihninde bulundur. Sanatçı, zihninde taşıdığı formu madde ile birleştirerek sanat eserine dönüştürmektedir. Bu, sanatçıyla sanat eseri arasındaki ilişki neticesinde açığa çıkan bir süreç olarak okunmaktadır. Sanatın diğer veçhesinde ise sanat eseri ve muhatabı arasında bir madde-form ilişki bulunmaktadır. Tragedya özelinde her sanat eserinin maddesi iyi ya da kötü olarak tarif edilebilecek ahlaki değerlere sahip insandır. Sanat eseri amacını gerçekleştirmek maksadıyla insana birtakım duygular yaşatır, ardında ahlaki bir dönüşüm yaşatacağı süreci başlatır.

Aristoteles’e göre, tragedyanın genel amacı, bireylerin erdemli olmasına katkı sağlamaktır. Ancak bu, yalnızca tragedya için geçerli bir hedef değildir, tüm sanat dalları için geçerlidir. Müzik de bu konuda ortak bir işleve sahiptir. Aristoteles, müziğin diğer sanat dallarına göre daha fazla özen gösterilmesi gereken bir tür olduğunu savunur. Bunun nedeni, müziğin insan duygularını en iyi yansıtan ve şekillendiren sanat dalı olmasıdır. Müziğin farklı makamları (modları) insanların duygusal durumlarını doğrudan etkiler. Bazı makamlar insanları hüzünlendirir, bazıları coşturur, bazıları öfkelenendir ve bazıları dinginleştirir. Bu duygusal etkiler, dinleyicinin ahlaki yapısını ve ruh halini şekillendirir. Müzik, dinleyicilere *katharsis* (duygusal arınma) yaşatarak, sonunda bir dinginlik sağlar. Bu arınma, müziğin insan ruhunu temizleyici ve düzenleyici etkisini gösterir. Aristoteles, müziğin insan ruhu üzerindeki etkilerini düşünerek, kişiyi kışkırtan etkileri nedeniyle üflemeli çalgılara hiç değer vermemiştir. Bu, müziğin ahlaki yapı üzerindeki etkisini kontrol etme isteğinin açıkça göstergesidir. Söz konusu etki, doğru yönlendirildiği takdirde müzik, kişinin erdemli bir birey olmasına katkı sunar ve amacına ulaşmış olur.⁵⁴

Sonuç: *Poetika*’nın Amacını Anlamak

Platon, tiyatronun, özellikle de tragedyanın insan ruhunun dengesini bozduğunu savunur. Öncelikle, sahnedeki karakterlerle özdeşleşen izleyiciler aklın ve geleneklerin otoritesini göz ardı eder ve duygularının kölesi hâline gelir. Bu duygusal yoğunluk, bireyin içsel uyumunu sarsar ve zihinsel sağlığına zarar verir. Platon, bu tür duygusal tepkilerin yalnızca tiyatrodan değil, günlük hayatta da bastırılması gerektiğini öne sürer. Öğrencisi Aristoteles’in sanat anlayışı ise, Murdoch’un ifadesiyle, “ışıldayan sağduyu” gibidir. Aristoteles, sanatın bireyler

⁵⁴ Aristoteles, *Politika*, 1340a-1342b

ve toplum üzerindeki dönüştürücü etkisini sıklıkla vurgular. Ona göre sanat, insanın nihai amacı olan erdemli yaşama ulaşmanın yollarından biridir. Bu nedenle Aristoteles, sanata tıpkı felsefe ve diğer bilimler gibi büyük bir değer atfeder.

Aristoteles, insanların duygularını bastırmaması gerektiğini savunur ve bu yaklaşımı sanat anlayışına da yansıtır. Örneğin tragedyada izleyiciler korku ve acıma duygularını deneyimler ve böylece bu duyguların *katharsis* yoluyla arınmasını sağlarlar. Bu süreç, duygusal bir rahatlama ve ruhsal arınma sağlayarak bireyin hem duygusal hem de ahlaki dengesine katkıda bulunur.

Aristoteles, tragedyanın izleyiciyi içine çekerek başkalarıyla empati kurmasını, ahlaki bir dönüşüm yaşamasını ve hayatın hakikatleriyle yüzleşmesini sağladığını öne sürer. Tragedyada sergilenen eylemler ve karakterlerin yaşadığı olaylar, izleyiciyi kendi yaşamı üzerine düşünmeye ve iyi-kötü, doğru-yanlış kavramlarını yeniden değerlendirmeye yönlendirir. Bu düşünme süreci, yalnızca duygusal bir arınma sağlamakla kalmaz, aynı zamanda izleyiciye yaşamına dair derin bir farkındalık kazandırır. Bu yaklaşım doğrultusunda bir yaratım süreci olarak şiire odaklanan *Poetika*, filozofun bütünlüklü sistemi içerisinde bireylerin ahlaki karakterlerini nasıl geliştirebileceğini göstermeyi amaçladığını ortaya koyar.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Poetika - Şiir Sanatı Üzerine* -. Çeviren Ari Çokona ve Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Aristotle. "Poetics." In *The Complete Works of Aristotle*, by Aristotle, edited by Jonathan Barnes, 4965-5019. Princeton: Princeton University Press, 1995
- Baştürk, Efe. «Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve Prohairesis.» *Kaygı* 18 (1): 206-224, 2019
- Belfiore, Elizabeth. *Aristotle on Plot and Emotion*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Butcher, Samuel H. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. Translated by Samuel Henry Butcher. London: MacMillan, 1932.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Crittenden, Paul. *Ethics and Aesthetics in Aristotle's Poetics*, 1991.
- Danış, Enise Betül. «Aristoteles'in Mimesis Teorisini Doğa, Gaye ve İşlev Kavramları Üzerinden Okuma Denemesi.» *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (53): 1-32, 2022. doi:10.20519/divan.1077763.
- Ford, Andrew. «The Purpose of Aristotle's Poetics.» *Classical Philology* 110 (1): 1-21, 2015.
- Halliwell, Stephen. *Aristotle's Poetics*. University of Chicago Press, 1998.
- Halliwell, Stephen. "Aristotelian Mimesis Reevaluated." *Journal of the History of Philosophy*, Ekim: 487-510., 1990. doi:10.1353/hph.1990.0082.
- Hughes, J. G. *Aristotle on Ethics*. New York: Routledge Philosophy GuideBooks, 2001.
- Kokkos, Alexis. *Exploring Art for Perspective Transformation*. Boston: Brill Academic Pub, 2021.
- Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, 2001.

- Orozco, Dairo. «The Quest for a Poetics of Goodness in Plato and Aristotle.» *Ideas y Valores* 61 (150): 179-202, 2012.
- Papadopoulou, Maria. «Aristotle & Meaningful Art.» *Adult Education Critical Issues* 2 (2): 34-46. doi:10.12681/haea.31490, 2022.
- Plato. *Republic*. Translated by Sabahattin Eyüboğlu and Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Reeve, C. D. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: Bir -Zaman Olay Örgüsü ve Üçlü Mimesis*. Translated by Mehmet Rifat and Sema Rifat. İstanbul: YKY, 2005.
- Rorty, Amelie Oksenberg. "The Psychology of Aristotelian Tragedy." *Midwest Studies In Philosophy* 16 (1): 53-72. doi:10.1111/j.1475-4975.1991.tb00230.x, 1991.
- Weinberg, Bernard. «From Aristotle to Pseudo-Aristotle.» *Comparative Literature* 5 (2): 97-104, 1953.

POETİKA'NİN AMACINI ANLAMAK ADINA *KATHARSİS* DENEYİMİNE ODAKLANMAK
FOCUSING ON THE EXPERIENCE OF *CATHARSIS* TO UNDERSTAND THE PURPOSE OF THE
POETICS
Öncü KARAKAYA

YAŞAMDAN BİLİNCE: ARİSTOTELES VE HEGEL'DE EFENDİ VE KÖLE İLİŞKİSİ

Emine CANLI*

ÖZ

Bu çalışmada, Aristoteles'in etik ve politika metinleri incelenerek efendi ve köle ilişkisinin bilinç ve bilgi problemi olmadığı gibi zor, sömürü ve üretim ilişkisi olmadığına dikkat çekilecektir. Çalışmanın temel tezi, Aristoteles düşüncesinde efendi ve köle ilişkisinin hane ile koşullanmış bir yaşam ilişkisi olarak tasarlandığıdır. Bu amaçla Aristoteles düşüncesinde efendi ve köleyi bir arada tutan yaşam ilişkisinin modern dönemde Hegel ile birlikte yerini bilinç ve ölüme bırakışının izi sürülecektir. Hegel'de tanınma mücadelesi şeklinde tasarlanan efendi ve köle diyalektiğinin açığa çıkardığı tahakküm ilişkisinin yaşamı olumlamaya neden katkı sunmadığı ve neden sunması gerektiğine yoğunlaşacaktır. Bunun karşısında Aristoteles'in birlikte-yaşamaya vurgusuna vurgu yapılacak ve Hegel düşüncesinin hangi açılardan birlikte-yaşama imkânı sunmadığı izah edilecektir. Böylece çalışma, politik felsefede yerleşik hale gelen Hegelci ve modern ekonomi-politik yaklaşımla yapılan Aristoteles'i okumaları yerine; Aristoteles aracılığıyla yaşamı olumlamaya, birlikte-yaşamaya katkı sunmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: efendi-köle, yaşam, bilinç, Aristoteles, Hegel.

FROM LIFE TO CONSCIOUSNESS: THE RELATION BETWEEN MASTER AND SLAVE IN ARISTOTLE AND HEGEL

ABSTRACT

In this study, Aristotle's ethical and political texts will be analyzed to draw attention to the fact that the master-slave relationship is not a problem of consciousness and knowledge, nor a relationship of coercion, exploitation and production. The main thesis of the study is that the master-slave relationship in Aristotle's thought is conceived as a life relationship conditioned by the household. For this purpose, it will be traced how the life relation that holds master and slave together in Aristotelian thought is replaced by consciousness and death in the modern period with Hegel. It will focus on why the relationship of domination revealed by the dialectic of master and slave, which is designed as a struggle for recognition in Hegel, cannot and should not contribute to the affirmation of life. Against this, Aristotle's emphasis on coexistence will be emphasized and how Hegelian thought fails to offer the possibility of coexistence will be explained. Thus, the study will try to contribute to the affirmation of life and coexistence through Aristotle, instead of the readings of Aristotle made with the Hegelian and modern political economy approach that has become established in political philosophy.

Keywords: master-slave, life, consciousness, Aristotle, Hegel.

* Dr. Öğretim Üyesi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, E-posta: ecanli@fsm.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0012-6458, İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 03.11.2024
Makalenin kabul tarihi: 06.04.2025

Submission Date: 03 November 2024
Approval Date: 06 April 2025

Giriş

Aristoteles'in efendi ve köle kavramları ve ilişkisi, modern dönemle birlikte ontolojik, epistemolojik ve politik bağlamlarda bazen olgu bazen de metafor olarak ele alınmakta ve bu yaklaşım günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Yerleşik hale gelen okumaları yerinden etmek pek tabi ki zordur, lakin onları şüphe barındırmayacak şekilde sürdürmek de ziyadesiyle kolay olsa gerek. Bu prensibe dayanan çalışmamızın başlatıcı ve devindirici noktası; Aristoteles'in, efendi ve köle ilişkisini (bugün anladığımız anlamda) tüm adaletsizliğine ve eşitsizliğine rağmen savunduğu savından şüphe etmektir. Bunun karşısında geliştirilen tutum ise tarihsel olayları olduğu gibi felsefi metinleri de bir tasarıya dönüştüren soruyu saptamak olacaktır. Çalışmanın belirgin kılmaya çalışacağı başlatıcı soru: Aristoteles düşüncesinde efendi ile köle ilişkisi ne ile koşullanmıştır ve onları bir arada tutan nedir? Varmak istediği yer ise söz konusu bağlamın tarihsel olup olmadığı ve bugünkü politik tahayyülümüze bir katkısının olup olamayacağıdır.

90

Bu çalışmada sunulacak tez, Aristoteles'in efendi ve köle ilişkisini bilinç ve bilgi problemi olarak ele alınmadığı gibi bir zor, sömürü ve üretim ilişkisi şeklinde de tasarlamadığıdır. Metinlerde göreceğimiz üzere Aristoteles düşüncesinde, efendi ve köle ilişkisi adalet ölçütü ile saptanmış yaşam ilişkisi olarak tasarlanmış ve bu sadece efendinin değil kölenin de dahil olduğu ortak yaşamın ve *polis*'in lehine olumlanmıştır. Bugüne dek bu bağlamın ısrarla göz ardı edilmesinin nedeninin, yaşamdaki ziyade ölüme sabitlenmiş modern politik okumalarımız olduğunu ve bu okumaların Aristoteles'in metinlerini alımlama tarzımızı da şekillendirdiğini düşünmekteyiz. Bunun bir nedeni modern ekonomi-politiğin şekillendirdiği düşünme biçimi iken diğer nedeni ise Hegel metinlerinden türetilen rasyonel politik tahayyüldür. Hegel metinlerinin doğrudan olmasa dahi dolaylı bir şekilde bu okumaları şekillendirdiği artık yadsınmamaktadır. Biz de bu amaçla efendi ve köle arasındaki ilişkiyi Hegel düşüncesinden türetilen yaklaşımla çözümlemeye çalışacağız. Hegel'in efendi ve köle ilişkisini Aristoteles düşüncesinden olduğu gibi mi türettiğinin yoksa onları Aristoteles düşüncesindeki tarihselliğinden soyarak felsefi bir problemin metaforları olarak mı ele aldığı uzun zamandır farklı açılardan tartışılmaktadır. Bu çalışma da bir yandan söz konusu tartışmalara eklenilecek diğer yandan bu tartışmaların göz ardı ettiğini düşündüğü hususları belirgin kılmaya çalışacaktır. Kuşkusuz Aristoteles'in ya da Hegel'in gerçekte neyi kastetmiş olacağı hususunda nihai bir uzlaşım imkân dahilinde değildir ve iddia da edilemez. Bu

çalışmanın amacı da herhangi birinin daha iyi anlaşıldığını iddia etmek değildir. Amacımız, karşılaştırmalı okumalarla açığa çıkan yorum olanaklarını çoğaltmak ve sınırlamaktır.

Aristoteles ve Hegel düşüncesini bir arada ele alan çalışmalarda yaygın yaklaşım, Aristoteles'i antik dönemin köleliği kategorik olarak olumlayıp bunu doğal duruma dayandırırken Hegel'i tarihsel koşullarından olabildiğince soyutlamaktır. Bu çalışmada tezat bir tezle, Hegel'i tarihselleştirip çağımızın ekonomi-politiğine yaklaştırmak, Aristoteles'in metinlerini döneminin tarihsel koşullarından soyutlayıp kendi içinde yorumlamaya çalışacağız. Böylece Hegel ve modern ekonomi-politik üzerinden Aristoteles'e ve antik döneme yaklaşma eğiliminin yerine, Aristoteles ve antik dönem aracılığıyla bugünkü kanaatlerimizi sorgulanabilir hale getirmek mümkün olacaktır. Amacımız, Aristoteles'in etik ve politika metinlerinden yola çıkarak efendi ve köleyi bir arada tutanın ne olduğunu veya olabileceğini anlamaya çalışmak ve bu ilişkilenenin bugün bize ne gibi imkanlar sunabileceğine dair bir soruşturma yürütmek olacak.

Aristoteles'te Yaşam İlişkisi Olarak Efendi ve Köle

Eudemos'a Etik'te Aristoteles, yaşamlarını kendileri seçme olanağı olan insanların politik yaşam, felsefi yaşam ve haz yaşamı olmak üzere üç tür yaşamı olduğundan bahseder. Haz yaşamı bedensel doyumu, felsefi yaşam aklı başındalık ile hakikate yönelik araştırmayı, politik yaşam ise erdeme dayalı eylemleri amaçlar.¹ Bedensel hazları bireysel olduğu için felsefi ve politik yaşamdan daha başta ayıran Aristoteles, neyin niye yapıldığına dair soruşturmanın felsefi yaşamın mı yoksa politik yaşamın mı bahsi olduğunu araştırır. Politik yaşamın felsefi yaşamdan ayrı düşünülmesi gerektiğini düşünen Aristoteles, daha başta Sokrates ve Platon ile ayrı düştüğü noktayı saptamaya özen gösterir. Aristoteles'e göre erdemin bilgi olduğunu düşünen Sokrates, adaletin ne olduğunu bilmenin adil olmaya yeteceğini düşündüğü için erdemin nelerden oluştuğunu ve nelere bağlı olduğunu soruşturamamıştır.² Aristoteles ise felsefe ile politika ayrımı, politika gibi yapmaya (*praksis*) ve yaratmaya (*poiesis*) ilişkin bilimlerin *theoria*'dan farkına değinerek izah etmeye çalışır. Aristoteles'e göre yapmaya ve yaratmaya ilişkin bilimlerde amaç, erdemin ne

¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çeviren Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, 1215a35, 1215b.

² Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1216b.

olduğunu bilmek değil erdemli olmak, adaletin ne olduğunu bilmek değil adil olmaktır. Tıpkı sağlık ile ilgili bilginin izinin bedende sürülebilmesi gibi erdeme ve adalete dair bilgi de eylemlerde kendisini göstermek durumundadır. Çünkü politikanın amacı yasalar aracılığıyla erdeme dayalı eylemleri arttırarak iyi ve adil bir toplum oluşturmaktır.³ Bu nedenle *theoria* faaliyeti şeyleri araştırırken “Nedir?” sorusunu gerekçelendirirken, politika ise “Ne için?” sorusunu gerekçelendirir. Felsefenin “Nedir?” sorusunda kavram veya ide olarak açığa çıkan İyi, politik yaşamda her bir eylemin amacı olur ve insanın tüm yapıp etmelerini şekillendirerek erdemli bir yaşam sunar. ⁴ Politik yaşam her ne kadar filozofun kendisine konu edinebildiği bir konu olsa da felsefi yaşamın ve filozofun da dahil olduğu daha geniş bir alandır. Politik yaşamın ne olması gerektiği ile ne olduğu arasındaki farkı aşmak yerine onlar arasında geçişlilik sağlayacak ilkeleri saptamak da bu nedenle önemli olacaktır.

Erdemleri ikiye ayıran Aristoteles, düşünce erdemlerinin aklın hizmetinde olduğunu ve *theoria* faaliyeti ile gelişebileceğini söylerken, akıldan pay almayan karakter erdemlerinin ise ancak alışkanlıkla edilebileceğini belirtir.⁵ Karakter ve alışkanlık (huy) anlamına gelen *ethos*'un, politikanın başlatıcı noktası olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre politika, birlikte yaşayan insanların her bir yapıp etmelerinde iyiyi amaçlamalarını sağlayacak yasalar vazederek onların erdemli yaşamaları için çabalamalıdır. Fakat söz konusu iyi yaşam bir bilgi problemi olmadığı için iyi yaşamın nelerden oluştuğu ve nelere bağlı olduğunun dökümü ve düzenlenişi politikayı mümkün kılacaktır.

Yaşamının duyumsamak, bilmek ve tanımak olduğunu belirten Aristoteles'e göre birlikte-yaşamak da birlikte-duyumsamak, birlikte-bilmek ve birlikte-tanımdır. Şayet bir *theoria* faaliyeti gibi bilmek ve tanımak, yaşamdan ayrı kabul edilirse bu, benin yerine bir başkasının bilebileceği dolayısıyla benin yerine bir başkasının yaşayabileceği anlamına gelecektir. Oysa Aristoteles'e göre her bir insan, doğası gereği kendisini duyumsamak, yaşamak ve bilmek ister. İnsanlar birbirlerinin yerine bilemez, duyumsayamaz ve yaşayamazlar fakat birlikte-yaşamayı tercih edebilirler.⁶ Birlikte-yaşamının formu ise dostluktur Aristoteles'e göre; çünkü ancak dostlukta insanlar hem başkası olup hem de birbirlerinin iyiliğini isteyebilir. Dostluğu politikaya önceleyen Aristoteles'e göre

³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1216b15.

⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1216b35-1218b5.

⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1220a -1220b.

⁶ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1244b20.

bir devlet olmasa dahi insanlar bir arada yaşamak için dostluğa ihtiyaç duyarlar. Çünkü dostluk, insanlar arasındaki haksızlığı azalacak, adaleti arttıracak zemindir.⁷

Dostluğu politik birlikteliğin referans noktası haline getiren Aristoteles için politikanın asıl işi dostluğu sağlamaktır.⁸ Bu nedenle dostluğun başladığı en küçük birim olan ev (hane) ve evdeki ilişkiler, *polis*'i ve *polis*'teki ilişkileri önceler. Aristoteles'in ifadesiyle "insan yalnızca politik, toplumsal bir varlık değildir aynı zamanda evcil bir varlıktır".⁹ Aristoteles'in "insanın politik bir varlık olduğu" tespitine sıkça referans verirken "evcil bir varlık olduğu" tespitini ısrarla göz ardı eder ve bir geçiş cümlesi olduğunu düşünürüz. Oysa daha dakik bir okumayla Aristoteles düşüncesinde evin dostluğun, politikanın ve adaletin başlangıcı ve kaynağı,¹⁰ ev idaresinin (*oikonomika*) ise *polis*'in idaresi olan politikanın kaynağı olduğunu görmekteyiz.¹¹ Aristoteles'e göre yapma ve yaratma faaliyetine dayanan politika nasıl ki yoktan bir *polis* yaratıp onu en iyi şekilde idare etme becerisiyse, ev idaresi de hem ev sahibi olma hem de onu kullanma becerisidir.¹² Nitekim evi ve evdekileri bir araya getirebilen ve idare edebilen kişi, *polis*'teki yönetim faaliyetlerine katılan özgür ve eşit yurttaş olacaktır. Evdeki ilişkileri üç çiftte ayıran Aristoteles'e göre bunlar; koca-karı, baba-oğul ve efendi-köledir.¹³ *Polis*'te özgür yurttaş (*polites*) olan kişi evde baba, koca ve efendi olan kişidir. Yurttaşın *polis*'teki yönetim becerileri evi idare etme becerisi ile doğrudan ilgilidir. Bu da ancak *polis*'te yurttaş olan hane reisinin başlatıcısı ve yürütücüsü olduğu evdeki kişilerle dostluk geliştirmesiyle mümkündür.

Aristoteles'e göre dostluk, insanlar arasındaki özel ve bireysel bir ilişki türü değil, *polis*'in temel amacı olan adaletin bileşenidir. Çünkü "dostluk ve adalet aynı kişilerle ve aynı şeylerle ilgilidir".¹⁴ Bu yanıla dostluk hem evin içini hem *polis*'i hem de *polis*'tekiler ile yabancılar arasındaki ilişkiyi düzenleyecek olan ilkedir. Efendi ile köle, baba ile oğul, kocayla karı, yurttaş ile yurttaş ve yurttaş ile

⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1244b20.

⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1234b20.

⁹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1242a20.

¹⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1242a20.

¹¹ Aristoteles, *Oikonomikia*, Çeviren Burak Takmer, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016, 1343a.

¹² Aristoteles, *Oikonomikia*, 1343a.

¹³ Aristoteles, *Politika*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018, 1253b.

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2022, 1159.

yabancı arasında dostluk ilişkisi vardır.¹⁵ Bunlar arasından dostluğun daha fazla görüldüğü yer karşılıklılığın en çok görüldüğü ilişkidir. Çünkü birinin veren ve etkide bulunan, diğerinin ise çoğunlukla alan ve etkilenen olduğu ilişki daha az adilken; iki tarafın da veren ve etkide bulunan olduğu ilişkiler daha fazla adildir. Hane reisi ev içinde efendi olarak kölesine, baba olarak oğluna ve koca olarak karısına dostluk gösterebilirken kölesi, oğlu ve karısı efendiye/babaya/kocaya onun verebildiğinden daha az karşılık verebilir.¹⁶

Ev idaresindeki ilişki biçimleri adaleti tesis eden birer ortaklık olduğu için bir yanıyla yönetim biçimlerinin prototipleridir. Fakat bu çiftlerden efendi ve köle arasındaki ilişki ev idaresinde ayırt edici yere sahiptir. Çünkü köle, insan olmakla birlikte efendinin mülkü olan mallar arasında olmasından dolayı ikili doğaya sahiptir.¹⁷ Köleyi, ev yönetiminin en önde gelen, vazgeçilmez, değerli ve ev idaresine uygun olan mal şeklinde tanımlayan Aristoteles, köle ile efendinin iki ayrı varlık değil, “bir” olduklarını bu nedenle biri için iyi olanın diğeri için de iyi olacağını, dolayısıyla birinin amacının diğerinin de amacı olacağını belirtir. Köle, bir bütünün parçası veya organ gibi efendiyle birliktedir. Bu nedenle efendi ve köle arasında adil bir politik ortaklıktan bahsedilemez.¹⁸ Fakat diğer yandan herhangi bir maldan farklı olarak kölenin de çalışmak için diğer insanlar gibi bir amaca ihtiyaç duyduğuna dikkat çeken Aristoteles, efendinin kölesine özgürlüğü ödül olarak koymasının adil ve faydalı olacağını da belirtir.¹⁹ Böylece iyi bir amaç ve adaletle koşullanan efendi ve köle arasındaki ilişki böylece yeniden dostluğa bağlanır, fakat bir farkla; köle efendinin yaşamının parçası olduğu için kölenin erdemi de efendinin erdemine göre şekillenecektir.²⁰ Efendi iyilikten ve adaletten ne kadar pay alırsa köle de o kadar pay alabilecektir. Başka deyişle köle efendiyle, efendinin efendiliği ise iyilik ve adaletle koşullanmıştır.

Görüldüğü üzere efendi ve köle ilişkisini hem hane hem de *polis* için “özel” kılan, modern düşüncede sabitlendiği gibi bilgi ve üretim ilişkisi değil, hane ve *polis* arasında geçişlilik sağlamasıdır. Aristoteles’e göre efendi olmak ile ev ve devlet yönetmenin sadece teorik bilgi gerektirdiğine dair yerleşik kanaatin

¹⁵ Aristoteles, *Magna Moralia*, Çeviren Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, 1211a6.

¹⁶ Aristoteles, *Magna Moralia*, 1211a6.

¹⁷ Mosses I. Finley, *Antik Çağ Ekonomisi*, Çeviren Hatice Palaz Erdemir, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006, 63-64.

¹⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1241b10.

¹⁹ Aristoteles, *Oikonomikia*, 1343a-1344b.

²⁰ Aristoteles, *Politika*, 1260a.

değişmesi gerekir.²¹ Ev ve devlet yönetmek sadece teorik bilgiyi değil pratik bilgiyi de gerektirir. Efendi olmak teorik bilgi kadar pratik bilgi ve alanla ilgilidir çünkü efendinin, “efendi olmasının gerekçesi bildiği şeyler değil, olduğu şeydir”.²² Bunun yanı sıra efendi ile ilgisi bağlamında kölenin üretim ilişkisindeki bir araç olmadığının saptanması da önem arz etmektedir. Köle, yaşam alanını mümkün kılan mülkiyetin parçasıdır. Araç, üretim yapmaya yararken; mülkiyet, kendi başına yararlı olup yaşama, dahası “iyi bir yaşama” katkıda bulunur. “İnsan yaşamının üretim üzerine değil eylemek üzerine kurulduğunu” vurgulayan Aristoteles’e göre köle, üretim alanına değil diğer insanlar gibi “eylem” alanına dahildir.²³ Kölenin üretim ilişkisinin bir parçası olmaktan ayrılması önemlidir; zira köle, sömürülen maddi, cansız bir unsur gibi görülmemekle birlikte yaşam alanına dahil edildiği efendisinin yaşamı iyi olduğu ölçüde o yaşamdan faydalanan (pay alan) bir insandır.

İnsanın bir diğer insana köle olmasının doğru ve adil olup olmadığını ve köleliğin tamamen yadsınıp yadsınamayacağını tartışan Aristoteles, bu konudaki doğru ve adil olanı saptamaya çalışır. Aristoteles’e göre akıl ve bedenden oluşan canlılar arasındaki ilişkiler, birinin diğerine (akıl bedene ya da bedenin akla) üstün gelmesi nedeniyle doğal olarak yöneten ve yönetilen şeklinde bölümlenir. İyi yaşam için aklın bedeni yönetmesi daha makuldür; çünkü akıl hem kendisi hem de diğer insanlar için iyi olanı isteyecektir. Beden ise doğal olarak sadece kendi ihtiyaçlarını önemsediği için yöneten değil yönetilen olmalıdır. Yöneten ve yönetilen ilişkisi insanın kendi aklı ve bedeni arasındaki ilişkiden başlar; hanede efendinin köleyi, *polis*’te ise devlet adamının yurttaşları yönetmesine kadar uzanır.²⁴

Bu noktada vurgulanması gereken husus, köleler için herhangi bir grup ya da insan türünün işaret edilmemesi, köleliğin yeti ile ilişkilendirilmesi ve kölelik ile köle ayrımının gözetilmesidir.²⁵ Efendi hem kendisinin hem de kölesinin (ve hanesinin) iyiliğini istediği ve bunun için eyleme kapasitesine sahip olduğu için efendidir. Köle ise bu imkanlara sahip olmadığı için “doğal olarak” köledir. Kölenin hane ve *polis*’e katkısı bedensel iken; efendinin katkısı ise aklidir.²⁶

²¹Aristoteles, *Politika*, 1253b.

²² Aristoteles, *Politika*, 1255b. (Hemen devamında “köleler ve özgür insanlar için de aynı durum geçerlidir” ifadesi *polis*’teki ilişkilerin pratik bilgi ile ilişkili olduğunu gösterir.)

²³ Aristoteles, *Politika*, 1254a.

²⁴ Aristoteles, *Politika*, 1254a.

²⁵ Aristoteles, *Politika*, 1255a.

²⁶ Aristoteles, *Politika*, 1254a.

Aristoteles düşüncesinde olumlanan kölelik, savaşta esir almak veya zorla köle edinmek değildir; çünkü ona göre her iki durumda da iyi yaşamı mümkün kılacak sevgi ortamı yoktur. Efendi ve köle arasındaki ilişki parça ile bütün arasındaki ilişki gibidir ve bütünün faydasına olan parçanın da faydasınadır, aksi de eş oranda geçerlidir. Bu sebeple efendinin efendiliğini kötü yürütmesi hem kendisinin hem de kölenin zararına olur.²⁷

Aristoteles'e göre efendinin amaçladığı iyi yaşam, ortak bir amaçtır ve efendi, söz konusu amaca ulaşmak için hanedekileri de bu yaşamı mümkün kılacak eylem alanına dahil etmeye ihtiyaç duyar. Zira "bir insan köle sahibi olarak değil, köleyi nasıl kullandığına göre efendi olur". Efendiliğin birincil aşaması köle sahibi olmasıdır ve bu, efendiye felsefe ve siyasetle ilgilenmesini sağlayacak boş vakti verir. Fakat ikinci ve daha önemli aşama ise, kölenin nasıl kullanılacağını bilmek bu ilişkiye bir amaç tayin etmektir (ki bu amaç iyi yaşam'dır) ve bu aşama, efendinin efendiliğinin göstergesidir.²⁸ Aristoteles'e göre bir insanı efendi ve yönetici yapan erdemi ve adaletidir. Şayet bu ikisi olmazsa o insanın yönetmesi söz konusu olamaz. Fakat yönetilenin de yönetilebilmesi için erdemden ve adaletten pay almış olması gerekir. Köle tamamen akılsız olamayacağı gibi, efendinin de görevi sadece emir vermek değildir. Kölenin erdemi efendisinin erdemine göre şekillenir ve efendi, kölenin ihtiyaç duyduğu erdemi ve adaleti sunacak kişidir.²⁹ Dolayısıyla efendiyi efendi yapan köle sahibi olması değil, köleyi iyi, doğru ve güzel değerlerini atfedebildiği yaşam alanına dahil etme ve orada tutabilme kapasitesidir. Bu da bizi yeniden dostluk bahsine götürür.

Dostluk, Aristoteles düşüncesinde politikanın hem *arkhe*'si hem de *telos*'udur. *Polis*'teki dostluğun sözleşmeye dayandığını ve merkezinde eşitlik ile nesnenin yer aldığını belirten Aristoteles'e göre bu dostlukta nesne dosttan daha çok sevilip tercih edildiğinde dosta haksızlık yapmak kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle politik dostluk tamamlanmış bir birliktelik olmayıp etik dostluğu amaçlamalıdır. Başka deyişle, sözleşmeye dayanan dostluğu *polis* için asgari şart olarak saptayan Aristoteles, etik dostluğu politik dostluğun amacı olarak tayin eder. Erdemlere dayanan etik dostlukta alışveriş değil ortak iyilik amaçlanır ve bu sayede insanlar arasındaki ilişkiler karşılıklı güvene dayanır. Etik dostlukta amaçlanan adalet, istek ve tercihle tesis edildiği için kişisel çıkarlardan ziyade

²⁷ Aristoteles, *Politika*, 1255b.

²⁸ Aristoteles, *Politika*, 1255b.

²⁹ Aristoteles, *Politika*, 1260a.

ortak iyilik amaçlanmış³⁰ ve birlikte yaşamak tercih edilmiştir. Aristoteles'e göre en mutlu ve iyi insanlar birlikte yaşamayı tercih edenler ve birbirleri için eyleyenlerdir.³¹ Bu sayede dostluğa dayanan etik birliktelik hem *polis*'i önceleyen hem de *polis*'i aşan bir tahayyül olabilmektedir. Aristoteles'in etik ve politika metinlerinde efendi ve köle ilişkisinin nasıl anlaşıldığı bir yanılla bu tahayyülün nasıl evrildiğine dair ipucu da vermektedir.

Buradan yola çıkarak çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacak Hegel düşüncesinden türetilen efendi ve köle ilişkisini takip ederken izini süreceğimiz husus; Aristoteles'in efendi ve köleyi birbiriyle ilişkilendirirken oluşturduğu doğallık ve yaşam bağlamının Hegel düşüncesine dayandırılan bilinç problemiyle nasıl düzenlendiği olacak. Yeni haliyle etiğin yerini hukuk almış, bilincin ve devletin kazanımlarının dayandırıldığı efendi ve köle ilişkisi ise bir mücadele olarak tasarlanmıştır.

Efendi ve Köle İlişkisinin Dönüşümü: Hegelci Dönemeç

97

Efendi ve köle ilişkisini felsefe tarihine bir bilinç problemi olarak taşıyan ve bu ilişkide neyin tarihsel ve nesnel olduğunu (doğrudan ya da dolaylı olarak) karara bağlanmasında ana referans G. W. F. Hegel düşüncesidir. Bilinç probleminin temel kavramları haline getirilen efendi ve köle kavramlarının Aristotelesçi bağlamı Hegel düşüncesiyle birlikte yeniden düzenlenir. Yeni haliyle bir özne teorisi olarak ele alınan “efendi-köle diyalektiği”nin bir metafor mu yoksa tarihselliğe mi işaret ettiği hususu tartışmalara konu olmuş ve söz konusu tartışmaları uzlaştırmak yerine çeşitlendirmek Hegel düşüncesinin güncelliğini sağlamıştır. Ancak Gerard Aching'in de belirttiği üzere efendi ve köle ilişkisini ampirik ve tarihsel özneler olarak ele alan “filogenetik” (*phylogenetic*) okumalar ile bilincin spekülative süreçleri olarak ele alan “ontogenetik” okumalardan ilkinin tarihe, ikincisinin de felsefeye atfedilme alışkanlığından vazgeçmek de yeni yorum olanakları sağlayabilir.³² Söz konusu iki yaklaşımın birbirlerini dışlamamaları gerektiğini vurgulayan Aching, Susan Buck-Morss'un “Hegel and Haiti” ve Paul Gilroy'un *The Black Atlantic* çalışmalarını bu açıdan

³⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1242b-1243a30.

³¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1244b20.

³² Gerard Aching, “The Slave's Work: Reading Slavery through Hegel's Master-Slave Dialectic”, *PMLA* 127, no 4 (2012): 912. (Hegel düşüncesine tarihsel bağlam atfeden çalışmaların detaylı analizi için ayrıca bk. M.A.R. Habib, *Hegel and Empire: From Postcolonialism to Globalism*, London: Palgrave Macmillan, 2017.)

önemli bulur. Bir yanıyla filogenetik ve ontogenetik yaklaşımların sentezi gibi duran bu yaklaşımlar son dönemde yeni yorum olanakları sunmuştur. Ancak Aching'e göre bu çalışmalarda da olduğu gibi kölelik tarihinden kesitlerle bilinç analizini sentezlemenin iktidar ve özgürlük kavramlarına katkı sunması gerekir.³³ Aching'in de çalışmasında dikkat çektiği üzere geçtiğimiz yüzyılda Alexandre Kojève ile şekillenen Hegel okuması ile efendinin lehine olumlanan diyalektik, 21. yüzyılda kölelik lehine olumsuzlanmaktadır. Bizim amacımız ise söz konusu diyalektiği kölelik lehine olumsuzlamaktan ziyade Hegel'de Aristotelesçi olduğu düşünülen efendi ve köle ilişkisinin Aristotelesçi olmayan noktalarını görünür kılmak ve bilinç probleminin tekrar yaşam problemine döndürülmesi gerektiğine dikkat çekmektir. Böylece hem efendi hem de köle için yaşamın olumlandığı bir tahayyülün imkanını sorgulamış olacağız. Bu amaçla Hegel düşüncesindeki bilinç analizine özne tayin edilmesi durumunda açığa çıkan uyumsuzlıklara işaret edeceğiz. Söz konusu uyumsuzlıkları Hegel'de yaşam ilişkilerinin bilinç problemine yükseltildiği noktaları saptamaya çalışarak belirgin kılacağız.

98

Bilindiği üzere Hegel düşüncesindeki efendi ve köle diyalektiği formülasyonunda efendilik tümelliğin, kölelik ise tikelliğin tezahürü olarak saptanır. Hegel'e göre özgürlük bilinci her ne kadar Yunanlılar arasında açığa çıkmış olsa da onlar (Platon ve Aristoteles de dahil) özgürlüğü bir grupla ilişkilendirip, tümelliği içinde kavrayamadıkları için insanın kendi başına özgürlüğünden bahsedebilmiş değillerdi. Antik Yunan'daki özgürlük hala şehir yaşamıyla ve bu yaşamın sürekliliğini sağlayan belli bir grubun ortak iyiliği ile ilgili olmaktayken, ilk defa Germanik uluslar Hristiyanlıkla birlikte tarihte "insan olarak insanın özgür olduğunun" bilincine ulaşmışlardır.³⁴ Hegel'e göre her ne kadar Hristiyanlık dini köleliği sonlandıramamış (tüm insanlara özgürlük getirememiş) olsa da özünde barındırdığı evrensellik iddiası ona tarihte ayırt edici bir yer sunmuştur. Çünkü din sayesinde evrensellik rasyonel bir ilke olarak tasarlanabilir hale gelmiş ve bu ilke uğruna yaşamın maddi ve olumsal unsurları, akli ve kalıcı ölümlere hizmet etmeye başlamıştır. Dindeki Tanrı fikri, halklara evrenselin ve bireyselin birliği olarak bütünlüklü bir tasarı sunmuş ve bu tasarı bir halkın tininin yani onu o yapacak asli unsurun varlığına dair bilincin evrensel

³³ Aching, "The Slave's Work", 913-15. (Aching, çalışmasında Buck-Morss'un *Hegel ve Haiti* kitabına değil onu önceleyen makalesine referans verir. Makalenin de içinde bulunduğu kitap için bk. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, Çeviren Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.)

³⁴ Hegel, G.W.F., *Tarih Felsefesi*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006, 21.

temelini oluşturmuştur.³⁵ Hegel'e göre insan özgürlüğünün en yetkin hali olan devlet fikrine ve aktüalitesine götüren dinin kendisi değil ama içinde barındırdığı bu tasarı olmuştur.

Aristoteles'te hazza dayalı yaşam, politik yaşam ve felsefi yaşam olmak üzere üçe bölünen yaşam, Hegel'de bilincin aşkın birliğinde sentezlenir. Aristoteles düşüncesinde *theoria* ile karşılayabileceğimiz bu yetkin olma durumu, filozofun faaliyeti olup sınırlı bir grup insanın ondan türettiği teorik yaşamı mümkün kılarken Hegel'de tinin tezahürü olan yaşamın bütünlüğünü kapsar. Bu nedenle Aristoteles düşüncesinde *theoria* faaliyeti de kapsayan ve etik ile koşullanan politikanın yerini Hegel düşüncesinde hukuk alır. Felsefe ile koşullanmayan etiğin özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilgiyi kavrayamadığı için subjektif olduğunu belirten Hegel'e göre, düşünce ile iradenin, özgürlük ile zorunluluğun birliğini kavrayan hukuk ise objektiftir.³⁶ Tinin kendi kendisinden hareketle ikinci bir doğa halinde meydana getirdiği dünya olan hukuk, özgürlük ile zorunluluğun birliğini kavrayan bilincin ve özgür iradenin edimleridir.³⁷ Özgür iradenin yaşam dünyası olan hukuk, kendilik bilincinin bilmesi, istemesi ve faaliyetleri ile gerçeklik kazanan özgürlüktür. Özgürlük, gerçek ve kendi kendisini bilen bir şey olarak var olabilir bu da ancak kendisini gerçekleştirmesiyle, farklı momentlerin formları içinden geçerek ilerler. Aile, sivil toplum ve devlet özgürlüğün aktüalitesi olan objektif hukukun üç aşamasıdır. Aile doğal aşama, sivil toplum fenomenal aşama ve devlet nesnelliğe ve evrenselliğe ulaşıldığı aşama olup özgürlüğün nihai gayesi ve fiili realitesidir.³⁸

Devlet, Hegel için sadece insan toplulukların yönetimi için gerekli idari birim değil aynı zaman bilincin de yetkinleşmiş formudur. Hegel'e göre nasıl ki Atinalılar arasında Atina sözcüğü hem politik kurumların toplamı hem de halkın tinini, birliğini sağlayan tanrıça anlamındaysa devlet de insanların hem ondan doğdukları hem de onda yaşadıkları tinsel Varlıktır.³⁹ İnsanların tinsel Varlık olan devlete ulaşmaları ancak bilincin birliğini kavramalarıyla mümkündür. Bu kavrayışla devlet, insanların maddi yaşamlarını devam ettirmek için bir araya

³⁵ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 44.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çeviren Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, 41, 58.

³⁷ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 40-41.

³⁸ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 144-145.

³⁹ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 46.

geldikleri olumsal bir topluluk değil, nesnellik atfedilmiş bilinçli bir yapıya bürünür.

Nesnelliği, özne ile nesne karşılaşmasından bilinçli varlıkların yaşamının temeli haline getiren Hegel'e göre sahici evrenselliğe de ancak özbilinç sahip insanlar arasındaki karşılaşmayla ulaşılabilir. Çünkü özbilinç ancak ötekinin özbilincinde kendisi olarak kalarak; hem öteki hem Ben ve hem özne hem nesne olarak bilincin birliği kavrayabilecek ve böylece tinsel Varlığın temsilcisi haline gelecektir.⁴⁰ Tin, farklı özbilinçlerin birliği olarak ben olarak biz, biz olarak ben olup bilinç atfedilmiş insan yaşamının sürecidir. Bu haliyle yaşam, olumsal bir tarihi süreç değil tinin tezahürü ve gerçekleşme momenti olup ontolojik yapıya bürünür.⁴¹ Aristoteles düşüncesinde bir yaşam ilişkisi olan efendi ve köle ilişkisinin bilinç problemine bürünmesi bizatihi yaşamın kendisine bilincin atfedildiği bu aşama olur. Atina'daki yurttaşların söz konusu bilincin yetkinliğine ulaşamadıkları için kendilerinden beklenenleri güdüsel olarak yaptıklarını belirten Hegel'e göre devletin ereği "insanların edimsel eylemlerinde ve duygusal yatkinliklerinde tözsel olanın geçerli olması, varolması ve kendini sürdürmesidir".⁴² Yaşamı bilincin birliği olarak tasarlayan Hegel için, efendi ve köle de yaşamı olumsal olmaktan bilincin birliğine yükseltecek özbilinçler olur. Efendi ve köle ilişkisini bir tanınma mücadelesi olarak tasarlayan Hegel düşüncesinde yaşamın hakiki varlığı ise ondan özgürleşmek ve onu yadsımak ile mümkün olacaktır.

Tinin Görüngübilimi'nin dördüncü bölümünde Özbilincin analizini yapan Hegel, bu noktaya kadar yaptığı bilinç analizini burada bir tanınma ilişkisi olarak tasarlar. Tanınma, Hegel diyalektiğinin özbilincin öteki ile karşılaşmasında onu kendinin kılarak bilinç düzeyine yükselterek kendisiyle özdeşleşmesi için zorunlu bir dönemeçtir. Her bir bilinç bir diğeri için orta terim olup, süreçte yadsınması gereken bir dolayımıdır.⁴³ Bilinç her ne kadar kendi başına tekilliği içinde birer kendi-için-varlık olsa da kendi başına varolamadığı için, başka deyişle yaşama batmış halde olduğu için, öteki bilinçle koşullanmıştır. Çünkü kendi başına özbilinç olan her bir kişi bir başkası için sıradan birer nesne olarak

⁴⁰ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 46.

⁴¹ Kurtul Gülenç, "Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*, Derleyen Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 83-84

⁴² Hegel, *Tarih Felsefesi*, 36-37.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2022, 81.

tezahür eder. Bilinç bu dolayımı aşmadan saf kendi-için-varlık, eş deyişle özbilinç olarak tamamlanmış olamaz.⁴⁴ Başkası ile karşılaşmasından ve mücadelesinden zaferle çıkan bilinç, tamamlanmış olduğunda varoluşunun maddi dolayımını olumsuzlamış ve yaşamın olumsuzluğunu bilinç düzeyine yükseltmiş olur.⁴⁵

Hegel'e göre söz konusu süreç iki aşamalı ilerler: (i) Başkasının eylemi ve (ii) kendi kendisi yoluyla eylem. İlk aşama başkasıyla karşılaşmadır. Bu aşamada her bir özbilinç bir diğerinin ölümünü amaçlamak ve bu ölüm kalım savaşına girmek zorundadır. Çünkü ancak böylece kendilerinin pekinliklerini kavrayabilir ve kendileri için olmayı başarabilirler. Özbilinçler yaşamlarını tehlikeye atmakla ve ölümü göze almakla yaşama bulanmışlıklarını yadsırlar ve olumsal olanı aşarak kendi-için-varlığa ulaşır özgürleşirler. Bunun karşısında yaşamını hiç tehlikeye atmamış olan ise bir "kişi" olarak yaşamını sürdürebilirken bağımsız bir özbilinç olarak tanınmanın gerçekliğine ulaşamaz.⁴⁶ Ölümü göze almak bu denklemde, yaşamını tehlikeye atmış taraf için de hem kendinde hem de ötekinde yaşamını yani olumsuzluğu küçümseme ve yadsıma eylemidir.⁴⁷ Bu mücadeleden sağ çıkma durumunda ise ikinci aşamaya, kendi kendisi yoluyla eyleme aşamasına geçmiş olur. Mücadele sonunda galip olan tanınan, mağlup olan ise tanıyan olur. Tanınan, özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, tanıyan ise özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinç olur. İlk Efendi, ikincisi ise köledir.⁴⁸ Özbilince sahip efendi tümelliği, ondan mahrum kalan ama tüm yaşamıyla özbilince tâbi olan köle ise tikelliği imler. Efendi, köleyi şey ile arasına koyarak yaşam için gerekli çalışma gibi dolayimleri ona bırakır. Kölenin her bir edimi efendinin yaşamına (esasinda efendi nezdinde ikisinin de uğrunda yaşamlarını tehlikeye atarak olumladığı özbilince) hizmet eder.⁴⁹ Efendi bu mücadeleden güç ile çıkarken, kölenin ise yaşamını tehlikeye atarak deneyimlediği şey ölüm korkusudur. Ölüm korkusu, salt biyolojik yaşamın son bulmasından duyulan bir korkudan ziyade kölenin efendi aracılığıyla deneyimlediği özbilincin yalın özüdür. Köle, efendi ile karşılaşmasında yaşadığı korkuyu ve çözülüşü çalışma yoluyla kat etmeye çalışır. Kölenin her bir edimi; efendinin galip, kendisinin ise mağlup çıktığı mücadelenin sonrasındaki yaşamı

⁴⁴ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 82.

⁴⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 82.

⁴⁶ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 82.

⁴⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 82-83.

⁴⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 83.

⁴⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 84.

inşa etmeye hizmet eder. Köle, emeği aracılığıyla edindiği emekçi bilinçle kendi varlığını olumlamaya çalışır.⁵⁰ Fakat köle edimlerinde nesnel ve kalıcı olandan mahrum olduğu için ancak korkuyla çalışarak ve üreterek varoluşunu özbilincin nesnelleşmesinin hizmetine sunabilir.⁵¹

Hegel düşüncesinde efendi ve köle, henüz yaşam düzeyinde birbirleriyle ilişkilendirilmeden önce kavram düzeyinde tanımlanıp bilincin unsurları olarak saptanmış, böylece Aristoteles'te yöneten ve yönetilen olan efendi ve köle Hegel'de tanınan ve tanıyana dönüşmüştür. Özne ile nesne arasındaki belirlenim gibi bu ilişkiye de nesnellik, evrensellik ve zorunluluk atfedilmiştir. Karşılaşmalarında birbirleri için nesne olarak tezahür ettikleri için bu karşılaşmanın bir bilinç ve bilgi ilişkisi olduğunu kavrayan kişi nesnelliği, evrenselliği ve zorunluluğu kavramış ve bu sayede özne olmuştur. Çünkü ancak bu bilince sahip olarak diğerini nesne olarak görebilir ve onu kendisine mal etmeye, kendisinin kılmaya yönelik İstek (*Begierde*) duyabilir.⁵² Efendi, bu ilişkinin ayırıcısına ilk varan olduğu için kendi yaşamının da ötekini yaşamının da daha yetkin olan bilince hizmet ettiğini kabul etmiş ve ölümü göze alarak bilincin yetkinliğini onaylamıştır. Hegel'in sunduğu bu konseptte yaşam, biyolojik ve olumsal ele alınıp yadsınmış ve bilinç düzeyine yükseltilmesi gereken dolayım şeklinde tanımlanmıştır.⁵³

Efendiye olduğu gibi, köleye de söz konusu tarihselliği daha yüksek bilince yükseltme gerekliliği ve sorumluluğu yükleyen Hegel, böylelikle kölenin gerçekliği olan esareti, kendi cesaretsizliği ve bilgisizliği ile gerekçelendirmiş olur. Zira Hegel'e göre hayatta kalan köle, özgürlük yerine yaşamı seçmiştir. Hegel'in sunduğu denklemde yaşamı seçmiş olmak esaret için gerekçe olarak sunulur. Modern dünyanın köleleri olan Negroların özgürlük bilincinden mahrum olmalarından dolayı yaşamlarına değer atfetmediklerini ve bu nedenle Avrupalılar tarafından köleleştirildiklerini savunan Hegel, Avrupalılarla savaşlarında binlerle öldürülmelerinin sorumluluğunu da onlara yükler.⁵⁴ Çünkü "yaşam ancak değerli bir şeyi ereği olarak aldığı yerde değerlidir"⁵⁵ ve Afrika'nın

⁵⁰ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 84-85.

⁵¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 85.

⁵² Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çeviren Selahatin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, 41-42.

⁵³ Kojève *Hegel Felsefesine Giriş*, 44-45.

⁵⁴ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 78.

⁵⁵ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 78.

tarihin dışında yer almasının, tarihsiz olmasının⁵⁶ nedeni de budur. “İnsan yaşamının anlaşılır koşulları nelerdir” sorusundan yola çıkan Hegel düşüncesinin vardığı noktada ölüm, tinin yaşamının başlatıcısı kabul edilir.⁵⁷ Efendi, yaşamını öldürme kapasitesine borçluyken, köleyi de yaşam alanında tutan erdem değil efendiye karşı aklında tutması gereken ölüm korkusu olur. Hegel düşüncesi insanların özgür yaşama dair ortak özlemlerini “devlet” kavramıyla maddileştirmişse (pratikleştirmişse) de “ortak iyi”den ve herkesçe paylaşılabilecek bir yaşam biçimi ya da erdemler bütünlüğü ortaya koyma gerekliliği duymaması ilgi çekicidir.⁵⁸ Hegel düşüncesinin vardığı bu nokta efendi ve köle diyalektiğini spekülasyona açık hale getirir.⁵⁹ Söz konusu spekülasyonları bertaraf etmenin kolay olmadığı açıktır, gerekli olup olmadığı ise konuya ilgi duyanların amaçlarıyla ilgilidir. Yaptığımız analizi başa dönüp amacımızla ilişkilendirirsek çalışmanın gerekliliği konusu da izah edilmiş olacaktır.

Sonuç

103

Aristoteles’in efendi-köle ilişkisine dair ileri sürdüğümüz okumayla ve bu okumanın Hegelci düşünceye entegre edilemeyecek noktalarını belirgin kılmakla amaçladığımız, politikanın yaşam ile ilgisini belirgin kılmaya çalışmaktır. Hegel düşüncesinde olduğu gibi Aristoteles düşüncesinde de efendi ile köle birbirleriyle koşullanmıştır evet; fakat sanıldığıının aksine bu efendinin ya da daha üst bir bilincin değil *polis*’in kazanımıdır. Çünkü efendilik ve kölelik bilinç ve üretim ilişkisinden önce “yaşam ilişkisi”dir. Efendi, yaşama değer ve amaç atfederek kölenin de pay alabileceği iyi ve mutlu *polis*’e hizmet eder. Efendi ile köle arasında pay edilen artı değer adalet ve erdemdir. Aristoteles’in değer yaratamayan efendinin yaşamı üretim ve bilinç ilişkilerine indirgediği ve bunun köleyi efendinin yaşamında tutamayacağına dair uyarıları dikkate değerdir.

Aristoteles düşüncesinde politik yaşamı ve ilişkileri bir arada tutma yükümlülüğü efendiye atfedilmiştir. Hegel’in ve Hegelci düşüncenin yaşam

⁵⁶ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 80-81.

⁵⁷ Jean Hyppolite, “Hegel’de Yaşam Kavramı ve Varoluş”, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Çeviren Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, 52.

⁵⁸ Tery Pinkard, *Hegel*, Çeviren Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012, 482-483.

⁵⁹ Söz konusu spekülasyonları Hegel metinleri ve tarihsel dönemler arasındaki süreklilik üzerinden okuyan örnek çalışma için bk. Angel Oquendo, “Hegel’s Account of Ancient Slavery”, *History of Philosophy Quarterly* 16, no 4 (1999): 437-63.

ilişkilerini bilinçle koşullamasının nedeni de budur. Aristoteles de en az Hegel kadar bilincin (*theoria*'nın) yaşamı devindirdiğini ve yükselttiğini kabul eder. Ancak yaşamı bilince tâbi kılmaz. Bunun bir sebebini Leo Strauss gibi klasik ve modern ayrımına dayandığına, klasik dönemde doğal olanın akli olmadığına ve insanın da doğal olanın parçası olarak kabul edilmesine bağlayabiliriz.⁶⁰ Fakat bu, başka bir çalışmanın konusudur. Bu çalışmada efendi ve köle ilişkisini bilinç ve yaşam ilişkisi üzerinden çözümlediğimiz için değer ile nihayetlendirmek makul olacaktır.

Aristoteles'in insanın işinin ne olduğunu soruştururken müzik yapmak ile erdemli müzik yapmak arasında yaptığı ayrım gibi⁶¹, çağımızda da politika ile erdemli politika ayrımı yapmak ve erdemli politikanın aşkın ilkelerle ve ideallerle değil insanın işleriyle ilgisini görünür kılmak gerekmektedir. Zira politikanın amaçladığı iyi ve mutlu yaşam büyük bir "olay" ve salt bilinçle değil, bir arada yaşama olanağı sunan *polis* ile ilgidir. Politikayı kendisine konu edinen felsefenin politik yaşama katkısı da değer yaratma kapasitesi ile ilgilidir. Modern dönemde şekillenen politikaya olduğu gibi Hegel düşüncesine ilgimizi bilinç üzerinden olduğu kadar yaşam üzerinden yönlendirmek bunun bir yolu olabilir.

⁶⁰ Leo Strauss, *Şehir ve İnsan*, Çeviren Birdal Akar, İstanbul: Babil Kitap, 2024.

⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, Çeviren Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çeviren Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Aristoteles, *Magna Moralia*, Çeviren Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Aristoteles, *Oikonomakia*, Çeviren Burak Takmer, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles, *Politika*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Aching, Gerard. "The Slave's Work: Reading Slavery through Hegel's Master-Slave Dialectic", *PMLA* 127, no 4 (2012): 912-17.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, Çeviren Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Finley, Mosses I. *Antik Çağ Ekonomisi*, Çeviren Hatice Palaz Erdemir, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006.
- Gülenç, Kurtul. "Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkamı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*, Derleyen Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021, ss. 38-94.
- Habib, M.A.R. *Hegel and Empire: From Postcolonialism to Globalism*, London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Hegel, G.W.F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Hegel, G.W.F. *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
- Hegel, G.W.F. *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2022.

YAŞAMDAN BİLİNCE:ARİSTOTELES VE HEGEL'DE EFENDİ VE KÖLE İLİŞKİSİ
FROM LIFE TO CONSCIOUSNESS:THE RELATION BETWEEN MASTER AND SLAVE IN
ARISTOTLE AND HEGEL
Emine CANLI

Hyppolite, Jean. "Hegel'de Yaşam Kavramı ve Varoluş", *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Çeviren Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Kojeve, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*, Çeviren Selahatin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Pinkard, Tery. *Hegel*, Çeviren Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

Oquendo, Angel. "Hegel's Account of Ancient Slavery", *History of Philosophy Quarterly* 16, no 4 (1999): 437-63.

Strauss, Leo. *Şehir ve İnsan*, Çeviren Birdal Akar, İstanbul: Babil Kitap, 2024.

NIETZSCHE'YE GÖRE TRAGEDYANIN YAŞAMDAKİ İZİ: DİONYSOS'UN SESİ*

Leyla KILINÇ**
Zafer YILMAZ***

ÖZ

Bir yaşam filozofu olarak Nietzsche, felsefesinin temel ereğini nihilizm probleminin kökenlerini incelemek ve bu soruna çözümler aramak olarak belirlemiştir. Özellikle erken dönem eserlerinde, Antik Yunan kültürü bağlamında tragedyanın ve müziğin yaşamsal işlevine odaklanmıştır. Küçük yaşlardan itibaren müzikle kurduğu güçlü bağ, ona tragedyanın kavramsallaştırılamayan ve söze dökülemeyen gizemli dilini fark etme yetisini kazandırmıştır. Nietzsche'ye göre bu dil, Antik Yunan sanat tanrısı Dionysos'un ifadesidir. Nihilizmin aşılması ve yaşamın estetik bir fenomen olarak deneyimlenmesi de Nietzsche'ye göre Dionysosçu sanat anlayışında mümkün hale gelir. Antik Yunan halkı, tragedyanın Dionysosçu müziği aracılığıyla yaşamın bilinemezliği ve kaosu karşısında güçlü bir anlam inşa etmiş ve bu sayede zorluklara karşı direnç gösterebilmiştir. Aynı zamanda Dionysosçu müzik, Yunanlılara ayakta kalmalarını sağlayan güçlü mitoslar üretme imkânı da sunmuştur. Aristoteles Poetika'da tragedyanın felsefi yönünü incelerken, tragedyanın özünü mitosun oluşturduğunu ve mitosun kaynağının Dithyrambos korosu olduğunu belirtir. Antik Yunan'daki Dithyrambos şenliklerinde sahnelenen tragedyanın Dionysos ile ilişkili olması temel bir ölçüttür. Bu çalışmada Nietzsche'nin bütün bu değerlendirmeleri ışığında, tragedya ve Dionysosçu müziğin Antik Yunan toplumu üzerindeki etkileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Tragedya, Dionysos, Müzik, Mitos.

THE TRACE OF TRAGEDY IN LIFE ACCORING TO NIETZSCHE: THE VOICE OF DIONYSUS

ABSTRACT

As a philosopher of life, Nietzsche defined the primary aim of his philosophy as examining the roots of the problem of nihilism and seeking solutions to it. In his early works, he particularly focused on the vital function of tragedy and music within the context of Ancient Greek culture. His strong connection with music from an early age enabled him to recognize the mysterious language of tragedy, which resists conceptualization and verbalization. According to Nietzsche, this language is the expression of Dionysus, the Greek god of art. For Nietzsche, overcoming nihilism and experiencing life as an aesthetic phenomenon become possible through a Dionysian approach to art. The Ancient Greeks, through the Dionysian music of tragedy, constructed a powerful meaning in the face of the unknowability and chaos of existence, thereby developing resilience against adversity. At the same time, Dionysian music provided them with the opportunity to create strong myths that sustained their cultural endurance. In Poetics, Aristotle, when philosophically examining tragedies, states that the essence of tragedy is mythos and that its source is the Dithyrambic chorus. In Ancient Greece, a fundamental criterion for selecting tragedies performed during the Dithyrambic festivals was their connection to Dionysus. In this study, the impact of tragedy and Dionysian music on Ancient Greek society is examined in light of these Nietzschean interpretations.

Keywords: Nietzsche, Tragedy, Dionysus, Music, Mythos.

* Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi BAP Koordinasyon Biriminin SDK-2023-12385 ID nolu, "Friedrich Wilhelm Nietzsche Felsefesinde Yaşam-Sanat İlişkisi" adlı doktora tez projesi tarafından desteklenmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı. Milli Eğitim Bakanlığı Felsefe Grubu Öğretmeni, Eposta: lalelevent06@gmail.com. ORCID:0009-0008-8575-363X. Erzurum/Türkiye.

*** Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı. Eposta: zyilmaz@atauni.edu.tr. ORCID: 0000-0003-0203-8355. Erzurum/Türkiye

Makalenin geliş tarihi: 01.11.2024
Makalenin kabul tarihi: 18.03.2025

Submission Date: 01 November 2024
Approval Date: 18 March 2025

Giriş

Felsefe tarihinde, tragedya ile ilgili ilk tanımlayıcı yazılı belgenin Aristoteles'in *Poetika* adlı eserinin olduğu söylenebilir. Aristoteles, Homeros'un *İliada* ve *Odyseia* adlı eserlerinin tragedyanın ilk örnekleri olduğunu¹ ve tragedyaların 'uzun uzun düşünmeden'² ortaya çıkan şiir denemelerinden doğduğunu³ ve aslında bu şiirlerin kaynağının da Dithyrambos korosu olduğunu belirtir.⁴ Antik Yunan'da Dithyramboslar, Dionysos şenliklerinde sanat tanrısı Dionysos'u övmek için okunan ilahi şeklindeki şarkılardır. Dionysos şenliklerinde, kıtaları okuyan rahipler/korobaşları ile nakaratları okuyan koro karşılıklı söyleşi şeklinde bir gösteri yaparlardı.⁵ Koro, Dithyrambos şarkılarını dile getiren ve antik Yunan'ın kültürel ve dini törenlerinde merkezi konumdadır. Hatta Nietzsche'ye göre, tragedya başlangıçta korodur.⁶ Bu koro elli kişiden oluşmaktadır ve iki cinsiyet olarak ayrı ayrı gruplar halinde düzenlenmektedir. Korodaki şarkılar enstrüman eşliğinde -özellikle aulos- icra edilmiştir ve koro böylelikle tragedyanın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Tragedyanın kökeni, yazılı metinlerden önceki sözlü geleneklere, özellikle Dionysos'a adanan ritüellere ve dini törenlere dayanmaktadır. Dolayısıyla tragedyanın, ilk ortaya çıktığında sözlü ve ritüel temelli bir sanat olarak icra edildiği görülmektedir.⁶ Törenlerde, müzikal

¹Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, 10. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi 2002, 18.

²Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, 10. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi 2002, 17: Nietzsche'nin insanın yaratıcılığının kaynağının da insanın içgüdülerinin bir yansıması olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda buradaki 'uzun uzun düşünmeden' diye çevrilen ifadenin içgüdü olduğu söylenebilir.

Aristoteles, 1448b'de 3.maddede, şiir sanatına yetili olan insanın 'uzun uzun düşünmeden yapılan' denemelerden hareket ederek şiir sanatını oluşturduklarını açıklar. İsmail Tunalı'nın çevirisinde, 'uzun uzun düşünmeden yapılan' ifadesi dipnotta 'doğuştan' olarak verilmiştir. *Aristoteles'in *Poetika* adlı eserinde geçen 'uzun uzun düşünmeden yapılan' ifadesi Yunanca'da *eikasia* veya *spontaneite* gibi kavramla değil, daha çok *aemeles* (αμελῆς) gibi dikkatsiz, özensiz anlamına gelen bir terimle ilişkilendirilebilir. Nazile Kalaycı'nın, *uzun uzun düşünmeden yapılan denemelerden hareket ederek* ifadesi *başlangıçta özellikle bunlara karşı yeteneği olanlar adım adım ilerleyerek doğaçlamalar* sonucunda... şeklinde bir çevirisi vardır: Aristoteles, *Poetika*, *Şiir Sanatı Üzerine*, çeviren Nazile Kalaycı, 1.Basım, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017, 19.

³ Aristoteles, *Poetika*, 19.

⁴Aristoteles, *Poetika*, *Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı, 1.Basım, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017, 107.

⁵ Friedrich, Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, 3. Basım, İstanbul: Say yayınları, 2017, 79.

⁶ Yunan tragedyasını tarihsel ve kültürel bağlamını ayrıntılı bir şekilde ele alan bir derleme olarak bkz: Justina Gregory, *A Companion to Greek Tragedy*, ayrıca, Yunan tragedyasının tarihi ve gelişimi üzerine kapsamlı bir çalışma olarak bkz: H.D. F. Kitto, *Greek Tragedy*.

etkinlikler, şarkı alayları, koro dansları gibi etkinlikler hemen hemen her yıl gerçekleştirilmiştir.⁷

Etimolojik anlamı teke şarkısı olan tragedyanın, malzemesi gelişigüzel değildir. Tragedya yazarları, konularını daha çok mitostan almaktadırlar. Mitos, toplumda önde gelen Yunan kral ve prenslerinin kendi aralarında veya tanrılarla ilişkilerini konu alan anlatılardır. Bu anlatılar, Yunan halkı için eğitimin bir parçasıdır.⁸ Tragedya sanatı, Platon'un *Gorgias* diyalogunda överek tanımladığı Hellas'ın en özgür konuşulan yeri olan Atina'da⁹ ortaya çıkan tragedya sanatı, duyguyla yüklü öğelerin, öldürme, intihar, evliliğe ihanet, ensest, çıldırma, kendini sakatlama, aldatma, gammazlama, evlatlıktan ret, zorla ayrılma ve yıllar sonra bir anda yeniden bulma gibi trajik konuları ele almaktadır.¹⁰ Konusunu bu ağlarla ören tragedya sanatı, M.5. yüzyıl Yunan halkının düşüncesini anlamak için önemli bir entelektüel yaratımdır.¹¹

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserine 14 yıl sonra yazdığı önsözde Yunanlıların bu sanatı neden icat etme gereksinimi duyduklarını sorar.¹² Acaba Yunanlıların kötümserliklerinin bir yansıması mıydı Tragedya? Nietzsche'ye göre, tragedyayı ortaya çıkaran Antik Yunan halkı kötümser oldukları için böyle bir sanatı ortaya çıkarmamışlardır. Yunanlılar hem yaşayabilmek için hem de yaşamı sevdikleri için Olympos'un o büyüğü dağı, o düş sanatını yaratmışlardır.¹³ Onlar yaşamın ve var oluşun dehşeti karşısında böyle bir sanat türünü ortaya koyarak yaşama sanatın gözüyle bakmışlar ve varoluşa estetik bir anlam kazandırmışlardır. Nietzsche, bu görüşünü başka bir yerde şöyle dile getirir: "Yunan tanrıları, Homeros'ta karşımıza çıktıkları halleriyle mükemmeldirler, kesinlikle zorunluluktan ya da ihtiyaçtan doğmamışlardır. Bu tür varlıkları, korkudan dehşete düşmüş biri yaratmamıştır; hayattan kopmamak

⁷ M.L. West, *Ancient Greek Music*, London: Calerandon Press, 1992, 14.

⁸ Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları Tüm Oyunlar Tarihçe İnceleme Yorum*, Çev. Yılmaz Onay, Mitos Boyut Yayınları, 2006, 6.

⁹ Platon, *Diyaloglar, Gorgias, Söylev Sanatı Üstüne*, çev. Melih Cevdet Anday, 19. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2024, 191.

¹⁰ Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları Tüm Oyunlar Tarihçe İnceleme Yorum*, Çev. Yılmaz Onay, Mitos Boyut Yayınları, 2006, 6.

¹¹ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 4. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2022, 132.

¹² Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, 12. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, 2.

¹³ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

için, dahiyane bir hayal gücü onları imgelemiştir.”¹⁴ Antik Yunan’ın varoluş karşısındaki bu mucizevi icadına hayranlık duyan Nietzsche, çağının insanının içine düştüğü bunalımları ve bir hastalık olarak nitelendirdiği nihilizm problemini aşmak için yaşama estetik bir perspektiften bakmayı önermektedir. Bu çalışmada, Nietzsche’nin bu önerisi doğrultusunda tragedya, koro ve tragedyanın Dionysosçu müziği ve bu unsurların Yunan halkı üzerindeki etkileri incelenmiştir.

Tragedyanın Kökeni

Yazıdan önceki dönemlerde de var olan tragedya, Fridell’e göre, dünya literatürüne Yunanlılarla girmiştir. Doğuda öteden beri bilinen destan, mektup, aşk şiiri bile Yunanlılar sayesinde asıl kimliğini bulmuştur.¹⁵ Fridell’e göre, Atina’da “M.Ö. 560 yılında Peisistratos, koro ve diyaloglarla Büyük Dionysia şenliklerini başlatarak Attika tragedyasının temelini atmıştır.”¹⁶ Bundan sonra da tragedya felsefi bir tür olarak incelenmiş ve yorumlanmıştır.

110

Çalışmanın başında da belirttiğimiz gibi tragedyalarla ilgili ilk belgelere erişimimizi sağlayan Aristoteles, *Poetika*’da tragedyanın altı ögesini sıralar ve bu ögelerin her birini maddeler halinde analiz ederek şu sonuca varır: “Bundan başka karaktere dayanmayan tragedya olabildiği halde, bir öyküsü olmayan tragedya olamaz”¹⁷ Aristoteles, tragedya ile ilgili nihai saptamasını ise 11. maddede şu şekilde açıklar: “O halde tragedyanın temeli ve aynı zamanda ruhu öyküdür (mythos)”.¹⁸ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, tragedyayı tragedya yapan onun öyküsüdür ve bu öykü hep ağıttır, düşüştür, hazin bir sonudur. Fakat ağıt temalı tragedya ve özellikle onun müziği, Yunan halkı üzerinde kötü bir etki yaratmamıştır. Aksine Nietzsche’nin de deyimiyle Antik Yunan halkı, yaşamın acıları karşısındaki acizliklerini sanatla dengelemişler, tragedyalarla, yaşamı kusursuz veya katlanılabilir hale getirmeye çalışmışlardır. Tragedyanın yaşam

¹⁴ Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 40.

¹⁵ Egon Fridell, *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, 1.Basım, İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2017, 51.

¹⁶ Fridell, *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, 105.

¹⁷ Aristoteles, *Poetika*, 24.

¹⁸ Aristoteles, *Poetika*, 25.

üzerindeki bu etkisini anlamak için onun kökeni olarak kabul edilen Dilthyrambos şenliklerine bakmak gerekir.

Dithyrambos terimi (Διθύρραβος) Yunanca kökenlidir ve Dionysos'a adanan coşkulu bir ilahi veya şarkı anlamına gelir.¹⁹ Coğunlukla dini törenlerde söylenen, dans ve müzik eşliğinde icra edilen, enerjik ve yoğun duygular içeren bir tür koral şarkı olarak kullanılmıştır. Antik Yunan'da M.Ö. 5. yüzyılda sergilenen Dithyrambos şenlikleri ise, Yunanlılar için bireyselliklerinden kopup, tragedyadaki koronun ve müziğin etkisi ile varlığın kalbine bir dönüş bir ürperiş sağlamıştır.²⁰ Bu nedenle bu şenliklerdeki Dithyrambos şiirlerinin bu temayı içermesi de önemlidir. Bu tema yani, varlığın kalbinin ürperişlerini hissetme veya varlığın kalp atışlarını duyup ürperme durumunu Platon da *Gorgias* diyalogunda dillendirmektedir. O, *Gorgias* diyalogunda 'zevk'i tanımlarken verdiği örnekte koroda dile getirilen Dithyrambos şiirleri ve dinleyicilerin bu eylemini-zevki tatma, zevki yaşama eylemini-örnek verir. Diyalogta Sokrates, şöyle sorar Kallikes'e: "Koro için, Dithyrambos şiirlerine ne dersin? Onlar da önce böyle değil mi? Meles'in oğlu Kinesias'ın, dinleyicilerini ruhça yükseltecek şeyler mi, yoksa kalabalığa zevk verecek şeyler mi, düşündüğünü sanıyorsun?"²¹ Platon bu sorunun nihai yanıtını kendisi vermeden önce yine Tragedya Mousalarıyla ilgili şunu da sorar: "Ya tragedya Mousasının, bu yüce ve kutsal varlığın amacı nedir? Onun bütün amacı, dileği seyircilerine sadece zevk vermek değil de, bununla savaşmak, onların tatlı istekleri üzerinde konuşmayı ortadan kaldırmak, hoşagitsin gitmesin, sözle ya da ezgi ile gerçekleri söylemek midir? ..." ²² Platon'un bu diyalogunda ifade ettiği tragedyanın müziğinin etkisini anlamak için şu soruyu sormamız gerekir: Yunanlıları tragedyanın bu yakıcı koro müziğini, tragedyayı yaratmaya sevk eden nedir? Fridell bu soruya şu yanıtı vermektedir: "Yunan sahnesi" Yunan kültüründen ayrı düşünülemez.²³ Çünkü Friedell'e göre, "eski Hellas'ın tarihi devasa bir akraba cinayetleri tarihidir- söylen dünyasının aile

¹⁹ Friedell, *Antik Yunan 'ın Kültür Tarihi*, 14: Dionysos kültü, antik Yunan'ın dini merkezlerinden biri olan küçük Delos'un da etrafını çeviren takım adalarından biri olan Naksos'ta idi.

²⁰ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Luc Ferry, *Homo Esteticus Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, çev. Devrim Çetinkasap, 1. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024, 121-138.

²¹ Platon, *Gorgias, Söylev Sanatı Üstüne*, çeviren Melih Cevdet Anday, 19. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2024, 239.

²² Platon, *Gorgias*, 240.

²³ Fridell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 11.

dramlarıyla dolup taşması boşuna değil. Yalnızca büyük savaşların anısı korunmuştur, oysa herkesin herkesle, köylerin köylerle vadilerin vadilerle, bölgelerin de bölgelerle savaşması Yunanistan için olağan bir durumdu kuşkusuz. Yunan tarihi işte bu yüzden bu kadar kısadır, zira en dirençli, en savaşçı halk bile böylesi bir öz katliama uzun süre dayanamaz".²⁴ Thomson da o dönemin Atina'sının hem iç hem de dış çatışmalarına vurgu yapmış-iç çatışmalara örnek olarak kan davası sonucu öldürülen Peisistratos'un oğlu Hipparkhos'u ve sonrasında yaşanan trajik ve acı dolu olayların tablosunu betimlemiştir.²⁵ İşte bu kısacık tarihsel tablo Bonnard'a şu tespiti yaptıracaktır: "Bir Tragedya her şeyden önce ve ortaya çıkışından başlayarak dramatik bir yapıttır..."²⁶ Bu dramatik yapıyı en etkili hissettiren ise tragedyanın korusu ve müziğidir. "(...) koro oyuncuların başına gelenleri insanın yazgısına bağlayarak bir anlam çerçevesine sokar; böylece her bir tragedyada farklı bir içerikle karşımıza çıkan olayların ardındaki ortak biçimi, trajik olanın a priorisini dile getirir. Koronun hatırlattığı, her varlığın nedeni olan hiçlik, her belirlemenin nedeni olan belirsizliktir, tragedya bu iki unsurun bir aradalığından doğmuştur."²⁷ Buradaki her belirlemenin nedeni olan belirsizliğe Yunanlılar, sanat tanrısı olan Dionysos²⁸ adını vermişlerdir. Bu belirsizliğin maskesine, belirlenmiş olana, sınırlılığa, ölçülülüğe, ışığa, tanımlanabilir olana ise bir başka sanat tanrısı olan Apollon adını vermişlerdir. Bu iki sanat tanrısının izlerini tragedyada ve tragedyanın asli unsuru olan koro ve koronun müziğinde betimlemişlerdir. Yunanlılar, koronun müziğinin Dionysos kökenli olduğuna inanmışlar ve bu müziği hissederek varlığın Dionysosçu rahmine bir geri dönüş olarak tragedya sanatını icat etmişlerdir. Dionysos, doğanın döngüsel yapısı, yaşam, ölüm, üretkenlik, acı ve haz ile ilişkilendirilen bir tanrıdır. Dithyrambos koroları da Yunan toplumunun hem dini hem de sosyo-kültürel yapısının ürünüdür. Daha sonra tragedyaya

²⁴ Fridell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 12.

²⁵ George Thomson, *Aiskhylos ve Atina Tragedyanın Kökeni*, çeviren Mehmet H. Doğan, 1. Basım, İstanbul: Yordam Kitap, 2021, 85.

²⁶ Andre Bonnard, *İnsan ve Tragedya*, çeviren Yaşar Atan, 1. Basım, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, 13.

²⁷ Nazile Kalaycı, "Klasik Tragedyalarda Koronun Sesi: Adalet" *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 71, (2014): 258.

²⁸ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 7. Baskı, İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2023, 43: Yunan Mitolojisinde Mousalar, şarap tanrısı Dionysos'u besleyip büyüten tanrıçalardır. Dionysos'la bağlantılı olmaları, onların doğurduğu sanatın çılgınca bir ruhla, heyecanla ortaya çıktığının delilidir. Apollon ve Dionysos, teknik ve sanatın yaratılmasında en önemli iki tanrıdır.

dönüşecek olan bu koroların şenliklerde sergiledikleri performanslar, insana bireyselliğini aşmayı ve bir birlik coşkusu içinde dionizyak bir tavrı aşılamaştır. Yukarıda bahsedilen Dionysos'un doğadaki izdüşümünü ve dionizyak tavrı anlamak için Kuçuradi'nin *Nietzsche ve İnsan* adlı eserinde bahsettiği insanın sanatla neyi başardığı veya değiştirdiği bölümüne bakabiliriz. Kuçuradi, sanatı insanın realiteyi değiştirme çabası olarak ifade eder ve insanın realiteyi değiştirme nedenlerini iki kavram altında ele alırken Nietzsche'den bir alıntıyla şu soruyu sorar: "sanat realiteyle yetinmemenin bir sonucu mudur? Yoksa tadılan mutluluk için teşekkürün dile gelmesi mi? Birinci durumda sanat romantik sanat, ikinci durumda ise ışık çemberi ve dithyrambos, kısaca tanrılaştıran sanattır. Bu ikinci durumda ise sanat doluluğun, canlılığın, kanın ortaya koyduğu bir sanattır."²⁹ Nietzsche de *Güç İstenci*'nde insanın gerçekte doğayla ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir: "Sanata gerçeği yok etmeyelim diye sahibiz."³⁰ Gerçeği yadsıma, inkar etme değil aksine, Nietzsche, doğayı, doğanın sesini, varlığı, varlığın kendine has sesini estetik bir fenomen ve Dionysosçu tınının bir aksi olarak görmektedir. Nietzsche'ye göre Dionysosçu tınının icrası müzikle mümkündür. Hatta Nietzsche'de dilin oluşumunda esas öge, müzikal ögedir.³¹

Koronun Dionysos Yüzü

Tragedyanın ilk temsil edildiği yer, yaşam öyküsü³² dramatik olan sanat tanrısı Dionysos'un adını taşıyan Dionysos Şenlikleridir. Erken tragedyanın temalarının Dionysos mitlerinden alındığı konusunda ortak bir yargı söz konusudur.³³ Tragedya eserlerinin en önemli özelliği, Dionysos'la bağının olup olmadığıdır. Eğer sunulan eser satirik bir unsur barındırmıyorsa ya da Dithyramboslardan gelmiyorsa, bu eser için ouden pros ton Dionysos (bunun Dionysos'la bir ilgisi yok) beyanında bulunulup eserin tragedya olmadığına karar

²⁹ İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 6. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016, 122.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, 4. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2020c, 518.

³¹ Necdet Yıldız, *Nietzsche: Yaşam, Dil, Felsefe*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023, 57.

³² Thomson, *Aiskhlos ve Atina Tragedyanın Kökeni*, 101. Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 44.

³³ Thomson, *Aiskhlos ve Atina Tragedyanın Kökeni*, 160.

verilirdi.³⁴ Burada aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Tragedyayı tragedya yapan nedir, tragedyadaki Dionysosçu unsur nedir? Bu soruya şu şekilde bir cevap verilebilir: M.Ö. 5. yüzyılda ortaya çıkıp aynı yüzyılın perdeleri henüz kapanmadan, perde kapatan tragedyanın Dionysosçu unsuru korodur. Nietzsche bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Başlangıçta tragedyanın koro tarafından seslendirilen uzun bir şarkıdan başka bir şey olmadığı herkesçe bilinir (...) Tragedyada şairin hayal gücü olarak ortaya çıkan sınırları çizen korodur.”³⁵ Koro,³⁶ Antik Yunanda iki sanat tanrısı olan Apollon ve Dionysos’un temsilcisidir. Fakat aslında koro Dionysos’tur. Nietzsche, tragedyayı, Apollonca bir simge dünyası içinde ortaya çıkan Dionysos korosu olarak ifade eder.³⁷ Koronun görünen yüzü, formu Apollon olsa da, koronun müziği ve aslında tragedya kavramının etimolojik kökeni-teke şarkısı (trago-oidie)³⁸ ve sergilenen oyunun teması da Dionysos’tur. Klasik tragedyalarda “koro” oyunun sahneye sahnedışından sesler taşıyan (neredeyse toplumun bilinç-dışına bağlanan) unsurlarından biridir; sahnede temsil edilmeyeni, esasen temsil de edilemeyecek olanı ima ederek, sezdirerek sahneye taşımaktadır. Çünkü belirsiz, karanlık, sonsuz olanın sözlerle, kavramlarla temsil edilmesi mümkün değildir. Koro oyuncuların başına gelenleri bir anlam çerçevesine sokarak her bir tragedyada farklı bir içerikle karşımıza çıkan olayların ardındaki ortak biçimi, trajik olanın a priorisini dile getirir.³⁹

Nietzsche’ye göre, tragedyadaki koronun işlevi ve o yakıcı müzik, varlığın Dionysosçu rahmine geri dönüştür. Dionysosçu olan, kökensel-Bir, ilksel tekillik,

³⁴ Aristoteles, *Poetika*, çev. Nazile Kalaycı, 1. Basım, Ankara: Pharmakon, Yayınları, 2017, 112: Arkhon, Atina’yı yöneten dokuz büyük validen her birine verilen ad. Bunlardan biri tiyatro etkinlikleriyle ilgilenir, tragedya yarışmasına (agon) sunulan eserler arasında bir seçim yaparak hangi oyunların temsil edileceğine karar verirdi.

³⁵ Friedrich, Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çeviren Mahmure Kahraman, 3. Basım, İstanbul: Say yayınları, 2017, 15.

³⁶ Fridell, *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, 121: Koro, aslında dans müziği idi ve Hellas’ta belli bir dereceye kadar da öyle olmaya devam etti. Yaklaşık 600 yılından itibaren icra edilen başlıca sanat müziktir.

³⁷ Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 78.

³⁸ Thomson, *Aiskhlos ve Atina Tragedyanın Kökeni*, 162: Thespis’in yaklaşık İ.Ö. 534’te tragedya ödülünü (bir keçi) kazandığı söyleniyor; bu festivalin Peisistratos tarafından düzenlendiği tarihtir.

³⁹ Nazile Kalaycı, “Daimon’dan eudaimonia’ya: Aristoteles’te mutluluk”, *Cogito Dergisi*, Aristoteles, sayı: 77 Yaz, (2014), 257-274.

Ana Birliktir (Das Ur-Eine).⁴⁰ Dionysosçu olan açığa çıkarılarak koronun müziğinin neden tragedyanın asli unsuru olduğu anlaşılabilir. Bunun için de öncelikle Apollon ve Dionysos'un taşıdığı anlama bakılmalıdır.⁴¹ Apollon görünenin, plastik sanatların, ışığın, ölçünün, sınırın tanrısıdır. Dionysos ise, bireyleşmenin, tekilleşmenin olmadığı, belirlenmemiş olandır. Dionysos bir anlamda kaosu temsil etmektedir. Bu kaostan görünüşe gelen, şekil alan her şey Apolloniktir. Yani zaman, mekan ve nedensellik kapsamında olan her şey Apolloniktir. Apollonik olanı tragedya için düşünecek olursak, Apollonik olanda anlatı vardır, sözler ve kavramlar vardır. Kavramlar, sözler Apolloniktir, dolaylıdır, dolaysız olan, varlığın bağı olan ise Dionysostur. Yani görünüşe gelen, duyulan, sesler içinden seçilen sözler, kavramlar hep Apolloniktir. Dionysos ve Apollon betimlemesini, Schopenhauer'ın ebedi ustası olarak kabul ettiği Platon'dan miras aldığı *idea* kavramı ile anlatacak olursak:

(...) kavram, yaşam için bu kadar gerekli ve üretken olmasına rağmen sanat için ebediyen verimsiz olarak kalır. Öte yandan idrak edilen *idea* her sahil sanat eserinin hakiki ve biricik kaynağıdır. İdea güçlü özgünlüğünde, yalnızca yaşamın kendisinden, doğadan dünyadan ve yalnızca sahici dehadan veya bir anlığına deha seviyesine ulaşan ilhamdan türetilir. Ancak böylesi dolaysız bir gebe kalıktan sahil ve ölümsüz sanat eserleri doğar (...) sanatçıyı bir kavram değil bir *idea* sürüklemektedir ki bu nedenle de o, yaptığıının hesabını veremez. Sanatçı, genellikle söylendiği gibi, duygularıyla ve bilinçsizce, hatta içgüdüsel olarak çalışmaktadır.⁴²

Schopenhauer'ın bu betimlemesini, koronun Dionysos etkisi için düşünebiliriz. Apollonik olan kavramsa, *idea* olan Dionysostur. Dionysosçu tragedya ise insanın ilk kökenine, iç güdüsel varlığına işaret etmektedir. İnsanın özellikle hayvan yönü, doğaya benzer yönü tragedyayla, Dionysosçu tragedyayla canlanmaktadır. Nitekim Dionysosçu tragedyanın korusu da dionizyak bir etkinin sonucu olarak *satyr*den⁴³ oluşmaktadır.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, çev. Mustafa Tüzel, 8. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020b, 89.

⁴¹ Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 43

⁴² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, 2. Basım, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2020, 361.

⁴³ Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 78: Nietzsche için koronun Teke bacaklı satyrlardan oluşması anlaşılmaz bir bilmece.

Dionysos, ilksel tekillik, Ur-Eine denilen büyülü bir durumdur ki bu durumda ne geçmiş ne gelecek ne de şimdi vardır. Apollonik olanın ortaya çıkması ile bu ilksel tekillik bir kimliğe, bir görünüşe geçmiş olur. Ana-Bir'de-, İlksel tekillikte içkin olan her şeyin şekle bürünerek birey olma ilkesi (principium individuations) olarak bir biçime, forma girmesi söz konusu olmaktadır. Fakat aslında, bu bireyleşme ve form da bir maske, bir yapay settir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde bunu şöyle ifade etmektedir: “[G]örünüş ve ölçülülük üzerine kurulu bu dünyanın öny yapay setlerle kesilmiş bu dünyada, ve ancak Dionysos şenliği ve cezbesi ile Helen halkı bu dünyayı daha yaşanılır ve şenlikli hale getirmiştir.”⁴⁴ Özetle, tarif edilebilecek olan, görünür olan her şey aslında ilksel tekillik, Ana-bir olarak ifade edilen Dionyzyak temellidir. Dionyzyak olan ise tanımlanamaz olandır, belirsiz olandır. Bu iki sanat tanrısını tragedyada ve tragedyadaki koro için düşünecek olursak, Tragedyanın görünürde olan öğeleri Apollonik unsura karşılık gelmektedir.⁴⁵ Tragedyadaki koro ve koronun müziği ise dionyzyak unsura karşılık gelmektedir. Tragedyanın müziği bir ses dalgası, bir tını olması itibarıyla Apollonik olsa da-çünkü bir nevi biçim kazanmıştır-, insanın üzerinde bıraktığı etki itibarıyla dionyzyaktır ve daha çok yakıcı duygularla ilintilidir. Bu durumu Nietzsche adeta şöyle özetler: “Söz önce düşünce dünyasını ancak ondan sonra duyguları etkiler, eğer yol uzunsa genelde amacına ulaşamaz. Oysa müzik her yerde anlaşılan, herkesin bildiği gerçek dil olarak, doğrudan kalbe seslenir.”⁴⁶ Müziğin tınısını duyan insan, parçalardan ve kaostan bütüne, biçime, düzene geçen yani Apollonik olan insan, Ana-Bir'i hatırlayacak ve bu durum onda yaşama karşı dionyzyak bir coşku uyandıracaktır. Nietzsche, koronun müziğinin insanın ilksel ve ilkel duyularına hitap ettiğini vurgular. Bu dionyzyak etkiyi hisseden Yunanlılar, var oluşun dehşeti, kaosu karşısında yaşamı, Apollonik bir tarzla estetize etmişlerdir.⁴⁷

Koronun Müziği

Nietzsche'nin yaşamında müzik önemli bir yere sahiptir. Eğitime ilk başladığı dönemlerde annesine yazdığı bir mektupta müziğin olmadığı bir

⁴⁴ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 33.

⁴⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 60.

⁴⁶ Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 18.

⁴⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

yaşamın hata olacağını söyler.⁴⁸ Müzikle ilgili çalışmalarında, müziğin felsefi yönü ve yaşama olan etkisi üzerinde durmuştur. Nietzsche'ye göre müzik, kendisinden imgeler doğurabilir. Bu imgeler ise sadece, özdeki evrensel içeriğine dair örnekler oluşturacak bir şemadır adeta: "Kesinlikle müzisyenin gizemli kalesinden imgelerin geniş ovalarına uzanan köprüler vardır ve şair bu köprüyü geçer"⁴⁹ Nietzsche, tragedyanın müziğini ve bu müziğin Yunanlılara etkisini de bu çerçeveden yorumlamıştır. Onlar, müzikle adeta bambaşka bir imgelem dünyası kurarak yaşamı ses ve tınıyla estetize etmişlerdir. Yunanlıların seslerin gücüne yatkınlığı ve duyarlılığı o derece akıl almaz bir seviyededir ki, modern insana onların bu hali patolojik gelebilir. Müzik onların mimarilerini şekillendirmiş, hitabetlerine ise anlam ve akıcılık katmıştır. Ayrıca müziğin tedavi edici yönünden de istifade ettiklerine dair anlatılar salt şiirsel bir efsane olmanın ötesindedir.⁵⁰

Aristoteles, *Poetika*'da tragedyanın mitinin ve müziğinin izleyiciler üzerindeki etkisini etik açıdan değerlendirir. Tragedya uyandırdığı *korku ve acıma* duygularıyla ruhu tutkulardan arındıracaktır.⁵¹ Thomson, Aristoteles'in bu yorumunu farklı bir açıdan ele alır. O, Aristoteles'in bu tanımlamasını, arkaik dönemdeki müzikal ve dans içerikli hareketlerin olduğu Korybant'ların törenindeki flüt ve davul eşliğinde insanların hastalıklarından arınması ile benzeştirmektedir. Thomson, Aristoteles'in tragedyanın işlevinin *acıma ve korku yoluyla* izleyicilerde gerçekleştirdiği arınma-katharsis eylemiyle ilgili olarak şöyle bir yorumda bulunmaktadır: "[Aristoteles] *Acıma ve korkuyu*, belli tipten kutsal ezgilerle 'bedenden temizlenen' gizemli çılgınlığa özgü coşkular olarak belirledikten sonra, bu tip ezgilerin tiyatro için bestelenmiş müzikte kullanılması gerektiğini söylemektedir. İşte tragedyanın müziği de arkaik dönemlerden, Dionysos cümbüşlerinden gelmiştir."⁵² Thomson, Aiskhylos'un Erinys'lerinin de

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çeviren Mustafa Tüzel, 10. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020a, 8.

⁴⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 44.

⁵⁰ Fridell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 122.

⁵¹ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, 9. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, 22. [Kalaycı, 'acıma ve korku aracılığıyla bu tür duygulanımların arınmasını' ifadesini açıklarken 'seyirciyi geliştirir, onların duygularını eğiterek polis yaşamı için uygun hale getirir' şeklinde açıklamıştır: Aristoteles, *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*, çeviren Nazile Kalaycı, 2017, 34. dipnot, 112. Tunalı ise 'ruhu tutkulardan arındırır' şeklinde çevirmiştir.]

⁵² Thomson, *Aiskhylos ve Atina Tragedyanın Kökeni*, 308.

Orestes karakteri üzerinde müziğin bu güçlü etkisini kullandığını belirtir.⁵³ Platon da *Şölen* diyalogunda, Alkibiades'in Sokrates'i dinlerken tıpkı Korybant'ların törenlerine katılanların müziğin etkisiyle yüreklerinin hızlı hızlı atmasına benzer etkiyi bedeninde hissettiğini söyler. Yine, Sokrates, dostu Kriton'a hapisten kaçmama kararında, Korybant'ların törenlerindeki flütün müziğine benzer bir tınının kulaklarında çınladığını ve başka herhangi bir ses duymasını önlediğini belirtir.⁵⁴ Onlar için müzik, iyi ve anlamlı bir yaşam için gereklilikler listesinin en üstünde yer almaktaydı. ⁵⁵ Sokrates'in ölümün kendisine en yakın olduğunu hissettiğinde bile müzikle uğraşmayı seçmesi se böyle yorumlanabilir.

Nietzsche, Yunan halkının müzikle olan ilişkisini ve özellikle tragedya müziğinin dinleyiciler üzerindeki etkisini ifade ederken; müziğin trajik mitosa bir hediye olduğunu belirtir. Bu müzikten doğan söz ve imge sayesinde tragedya seyircisi, yok oluşun verdiği o trajik acıya karşı bir teselli ve hiçliğin korkunçluğuna karşı da şeylerin en içteki uçurumunun kendisiyle açık seçik konuştuğunun güvenini hissedecektir. "⁵⁶ insanın şeylerin en içteki uçurumunun sesi karşısında onu adeta teselli edip, yaşama ayartacak bu gücün Dionysosçu bir müzikle mümkün olacaktır. Müziğin dionzyak etkisi, insana her şeyin kökensel temeli ve özünden esintiler vererek; insanın yaşamı estetik bir perspektifle yorumlamasını sağlamaktadır. Bu estetik yorum, insanın yaşama dair bütün önyargılarını, bütün biçimlendirmelerini parçalatacaktır. Yaşamda belirlenmiş olan her şeyi evrenin özüne yani Ana-Bir'e (Ur-Eine) geri dönmenin, duygulardaki taşkınlığın, içgüdünün ortaya çıkmasıdır. Bu Nietzsche'nin yorumuyla ancak müzikle olabilirdi. Tragedya bu yüzden müziğin ruhundan doğmuştur. ⁵⁷ Nietzsche, Aristoteles'in tragedyanın can damarının mitos olduğuna ⁵⁸ ilişkin beyanını biraz daha ileri taşımakta ve mitosun da kaynağının müzik olduğunu iddia etmektedir. Thomson'a göre, tragedyanın can damarı olan mitosun kaynağı dinsel törenlerdir. ⁵⁹ Tragedyanın gizemi ve etkisi bu yüzden

⁵³ Thomson, *Aiskhylos ve Atina Tragedyanın Kökeni*, 303.

⁵⁴ Platon, *Kriton, ya da Ödev Üstüne*, çev. Tanju Gökçöl, 19. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2024, 58.

⁵⁵ M.L. West, *Ancient Greek Music*, London: Calerandon Press, 1992, 13.

⁵⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 126.

⁵⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 99-100.

⁵⁸ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, 10. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi 2002, 25.

⁵⁹ Thomson, *Aiskhylos ve Atina Tragedyanın Kökeni*, 64.

tam anlamıyla açıklanamaz ve sözle ifade edilemez bir olgudur. Sözün ve kavramın tam karşılayamadığı bu olgunun izleri, açık bir şekilde Yunan halkının üzerinde görülmektedir. Nietzsche, tragedyanın ve müziğin bu kurtarıcı elini şu şekilde ifade eder: “İstenci Budacı bir tarzda yadsıma tehlikesi karşısında; tragedya ve sanatın kurtarıcı eline tutunur ve sanat aracılığıyla yaşamı kazanırlar.”⁶⁰ Koronun yakıcı müziği, izleyicilere bir şifacı gibi yaklaşmakta⁶¹ ve yaşamın korkunç ve saçma yüzüne karşı dionizyak bir tavrı telkin etmektedir. Tragedya izleyicileri bu telkinin güçlü etkisiyle yeniden yaşamlarına dönmektedirler. Bu etki koronun müziğindeki o dionizyak anlamdır, bu anlam, Dionysos’un betimlenemez, sözle ifade edilemez olmasına dayanır. Yunan halkının yaşamı güzel görmek ve yaşama tutunmak için yarattıkları bu kurgusal güç, yaşamı ve yaşamayı kutsayan bir halkın yaşamı estetik olarak yorumlama şeklidir. Fridell, Nietzsche’nin Yunan halkının yaşama tutunmak için tragedyayı ve sanatı yaratmış olduklarını ifade eden tespitini haklı bulmakta ve bunu şöyle ifade etmektedir: “(...) Onlar güzelliği seçtiler(...)Görüntünün görüntüsünü her şeye tercih etmekte muhtemelen haklıydılar. Nietzsche, ‘Onlar derin oldukları için yüzeyseldi’ derken bunu kastediyordu. Deha dünyayı bir oyun olarak görür; öyledir zaten. Hellenler dünyanın en zengin ve en örnek, en derin ve en renkli oyunudur ve dünya onların ebedi ve değişen, eleştiren ve öven seyircisidir.”⁶²

Yunanlılar, tragedyayı, miti ve müziği yaratarak Schopenhauer’ın, *varoluş bilmece* kavramına estetik bir çözüm getirmiştir. Varlığın ilk temeline dionizyak bir anlayışı yerleştirmiş, varlığın en tepesine de Olympos tanrılarını koymuşlardır. Bu temelin ve tepenin arasını da varoluş olarak adlandırmışlardır. Böylece yaşama estetik bir anlam yüklemişlerdir. Nietzsche, Yunanlıların varoluşa yükledikleri bu anlamı bir metaforla şu şekilde ifade etmiştir: “Medusa’ya karşı bir eline Olimpos tanrılarının ışığını almış, diğer eline de sanatı ve özellikle tragedyanın müziğini almıştır.”⁶³ Böylece yaşamın her türlü acı ve trajedisine karşı tragedya, insanı adeta yaşama ayartmış ve insana, yaşamda ayakta kalma gücü vermiştir. Yaşamdaki acılar, onları karamsar, kötümser yapmamış, daha da güzelleştirmiştir. Hatta Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nda bu durumu şöyle özetler: “(...) Ne kadar çok acı çekmesi gerekmişti bu halkın, bu kadar güzel

⁶⁰ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 48.

⁶¹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 49.

⁶² Fridell, *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, 53.

⁶³ Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 41.

olabilmek için!⁶⁴ Çektikleri acılar, onlara, yaşamı sevmek, yaşamda güçlü olmak için, yaşama estetik bir yorum getirme zorunluluğunu hediye etmiştir adeta. Onlar, varoluşun dehşeti ve bilinemezliğine karşı tragedyalari ve tragedyanın müziğini yaratmışlardır. Yaratmışları bu formülle, Yunan halkı yaşama küsmemiş, yaşamı yargılamamış ve yaşamda neşeli kalmayı başarmışlardır. Varoluşun bilinemez oluşu, karanlığı, onları ölümlü olmaya değil, ömürlü olmaya yönlendirmiştir. Bu durumu Nietzsche'nin sözleriyle şöyle ifade edebiliriz: "Karanlık ve ölçülerin üzerinde sorumluluk gerektiren bir davanın ortasında neşesini korumak, hiç de azımsanmayacak bir meziyettir."⁶⁵

Antik Yunan halkı tragedyalardaki koronun ağzından konuşturulan kahramanlardan şu hakikati duymuş ve yine de yaşamdaki neşelerini ve yaşama olumlu bakmayı bir meziyet olarak göstermişlerdir. Tragedyalardaki kahraman, bir insanın dünyada gelebileceği en üst seviyeye geldiği gibi, en korkunç düşüşü de yaşamış ve tragedya izleyicilerine şöyle haykırmıştır: "Görün iyice görün! Budur sizin yaşamınız! Budur akrebi varoluş saatinizin."⁶⁶ Burada, tragedya izleyicisi koronun ağzından kahramanın bu ikazlarını dinleyince yaşamındaki bütün acıların bireyselliğinin geçiciliğini fark etmektedir. Aslında varlığa gelen, oluşa gelen her şey dionizyak bir maskedir. Bunu tragedya ve koronun etkisi ile fark etmektedir ve adeta avunmaktadır. Tragedya izleyicisi bu avuntu ile evlerine ve yaşamlarına daha bir coşku ile dönmüşlerdir. Yaşamdan, Dionysosçu müzikle ve bu müziğin karnından doğan trajik mitosla zevk almışlardır ve varoluşa bu esteki gözlükle anlam kazandırmışlardır. ⁶⁷ Nietzsche'ye göre, Yunan halkı bu kurgunun etkisiyle yaşamda ayakta kalabilmiştir. Varoluşu öyle sanatsal, gizemli bir dantela gibi işlemişlerdir ki, yaşama karamsar ve kötümser bakmaları mümkün olmamıştır. Yaşama karamsar bakmamalarının nedeni de, varoluşu kurgularken; tanrıların dahi bu kurguya dahil eden asıl fail olmalarıydı. Yani, Yunanlılar, Olympos'taki tanrıların da Moira'nın yazgı ağının kurbanı olabilecek zorunluluğun bir parçasıydılar. Ne insan dostu Prometheus ne de bilge Oidips bu

⁶⁴ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 147.

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?*, çev. Mustafa Tüzel, 10. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020a, 1.

⁶⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 143.

⁶⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 144.

yazgı ağından kurtulabilmiştir. Yunanlılar, yaşayabilmek için bu tanrıları en derinden gelen bu zorunlulukla yaratmışlardır.⁶⁸

Nietzsche, Yunanlıların Olympos tanrılarını bir zorunlulukla yarattığını belirtir. Bu zorunluluk ise yaşamda güçlü bir şekilde ayakta kalmak içindir. Nietzsche'ye göre, metafor oluşturma, kurgular yaratma insanın önemli bir yetisidir. Ona göre Yunanlılar, varoluşun bu dikenli çalılığının ortasında Apolloncu bir güzellik dürtüsüyle güzel, yaşanabilir ve onaylanabilir bir dünya kurgulamışlardır. Bu estetik kurgu sayesinde ki, bu kadar aşırı duyarlı, delidolu arzulu ve böyle acı çekme yeteneğine sahip Yunanlılar yaşama neşeyle bakmışlardır. Olympos dünyasını da bu sanatsal dürtülerinden hareketle yaratmışlardır.⁶⁹ Nietzsche, Olympos kurgusunun yaşama kattığı olumlu etkiyi şu şekilde ifade eder: “Böylece tanrılar, kendileri de aynısını yaşayarak haklı çıkarırlar insan yaşamını.”⁷⁰ Olympos dünyasını yaratan Yunanlılar, böylece varoluşun korkunç dehşetini bir anlamda sağaltmışlardır. “Tanrıların Moira'ya karşı yapabileceği hiçbir şey yoktur.”⁷¹ Olympos'un tanrıları da Moria'nın eğirdiği yazgı ipinden kaçamazlar, onlar tanrı da olsalar yazgının ipi yollarına ağ kurmuştur ve kurtuluş yoktur, öyle ise var oluşu bu haliyle haklı çıkarmak, yaşamı sevmek ve fakat yaşama katlanmak değil, yaşamı adeta bir sanat eseri gibi yaşamak insana düşen sorumluluktur. Yunanlıların yaşama dair bu varoluş kurgusu, Nietzsche'yi onlara hayran bırakmıştır. Nietzsche, *Şen Bilim*'in 107. fragmanında, tragedya sanatının insanı yaşama nasıl ikna ettiğini, yaşamı nasıl katlanılır kıldığını ifade eder. Özellikle pozitivizmin, gerçeği bir tapınma olarak kutsamasının, insana iç bulantısı ve intihar yolunu açmaktan başka bir şey sunmadığını belirtir. İnsanın bu böyle bir duruma düşmesine engel olacak karşıt güç ise sanattır.⁷² Nietzsche, bu sanatın ise, tragedya ve onun müziğindeki dionizyak etkide saklı olduğunu belirtir. Onun, müziğin bu dionizyak etkisinin hem kendi çağına hem de bütün bir varoluş bilmecesine güçlü bir çözüm sunduğunu ifade ederken; ‘*Ve Alman..*’ diye başlayan ifadesini, belli bir ırkı veya milleti kast etmediğini, aksine Nietzsche'nin bütün bir insanlığa seslendiğini düşünmek gerekir: “Ve Alman, çoktandır yitirdiği, yollarını ve geçitlerini

⁶⁸ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

⁶⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

⁷⁰ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

⁷¹ Fridell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 79.

⁷² Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çeviren Levent Özşar, 2. Basım, Bursa: Asa Kitabevi, 2003, 114.

unuttuğu vatanına kendisini götürecek bir rehber bulmak için etrafına çekinerek bakınacaksa-üzerinde sallanan ve ona yolu göstermek isteyen Dionysosçu kuşun davetkar seslenişine kulak vermelidir.”⁷³

Nietzsche'ye göre, Dionysosçu kuşun yuvasının asıl mimarı olan Yunanlılardan, Almanların ve bütün bir insan türünün yaşama dair öğrenecekleri çok şey vardır. Yunanlılar, varoluşu böylesine estetize ederek güçlü bir kurguya dönüştürdükleri için, gerçeklerden kaçmadan veya gerçekleri değiştirmeden ayakta kalmayı ve coşkuyla yaşamayı başarmışlardır. Nietzsche'ye göre bu güçlü kurguya her zamankinden daha çok ihtiyacı olan insan türünün, bu yaşam ustalarına kulak vermesi gerekmektedir:

Alman tını nihayet, varlığının ilk kaynağına geri döndükten sonra, tüm kavimlerin önünde cesur ve özgür, romantik bir uygarlığın koşumuna girmeden yürümeye cesaret edebilir; yeter ki kendisinden bir şeyler öğrenebilmenin bile yüksek bir şan ve seçkin bir önderlik olduğu tek bir halktan azimle öğrenmeyi bilsin: Yunanlılardan. Şimdi, tragedyanın yeniden doğuşunu yaşadığımız ve nereden geldiğini bilmeme, nereye gideceğini yorumlayamama tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğumuz zamanda değil de başka ne zaman daha çok gereksinim duyduk bu en yüce ustalara?”⁷⁴

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Yunanlıların yaşamayı bilen bir halk olduklarını, yaşam ustaları olduklarını ifade eder. Yunanlılar, Silenos'un en iyisi hiç doğmamaktır⁷⁵ sözünü aşarak; yaşamda Dionysos'un trajik izini sürmüşlerdir.

Sonuç

Nietzsche bütün felsefesini, yaşamı yükseltmek ve insanın var oluşunu sanatsal bir kurgu üzerine oturtmanın imkanını aramak için geliştirmiştir. Tragedyanın ve onun Dionysosçu müziğinin, insanın yaratıcılığını ortaya koyan ve onu yaşama ikna eden olumlu gücünü fark etmiştir. Yaşamın boşunallığına dair görüşü ifade eden nihilizm probleminin de ancak bu dionizyak güçle alt edilebileceğini düşünmüştür. Yunan halkının varoluş problemini tragedya sanatı ve onun müziğinin gücüyle çözdüğüne kanaat getirmiştir.

⁷³ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 141.

⁷⁴ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 120.

⁷⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27.

19. yüzyıl, 20. yüzyılın büyük savaşlarına, ekonomik ve psikolojik bunalımlara zemin hazırlayan bir çağ olarak düşünüldüğünde, bu dönemin filozofu olan Nietzsche, tarihsel bağlamın etkisiyle yaşamın anlamlandırılmasını ve insanın coşkulu bir varoluş sürdürebilmesini erken dönem eserlerinden itibaren temel bir mesele olarak ele almıştır. Filolog kimliğinin de etkisiyle, bu sorunu anlamak için Antik Yunan'ın kültür ve sanat dünyasına yönelmiş ve Yunan tragedyasının yaşamı estetize eden gücünü keşfetmiştir. Tragedyanın asli unsuru olan koro ve onun müziği, Yunanlıların etkili bir yaşam pratiği geliştirmesine katkıda bulunmuştur. Nietzsche, eserlerinde sanat tanrısı Dionysos'tan övgüyle bahseder; çünkü Dionysos'un trajik ve dramatik öyküsü tragedyaya ve onun müziğine ilham vermiştir. Müzik, varlığın Dionysosçu özünden yükselen bir ağıt niteliğindedir. Tragedyanın mitos ve müziği insanı bu ağıtın gücüyle etkileyerek, onu yaşama karşı yeniden var olmaya ve coşkuyla yaşamaya teşvik etmektedir.

Nietzsche'ye göre, antik Yunan halkı belki de farkında olmadan şu hakikati ortaya çıkarmıştır: En kötü yaşam dahi estetik bir fenomen olarak yorumlanmalı ve varoluş da bu yorumla sanatsal bir ifade kazanmalıdır. Böylelikle sanat yaşamı konsolide etmiş olacaktır. Sanatı yaratan insan da yaşamını bir sanatçı gibi imar ettiği için hem eserini sevecek *-amor fati-* hem de yaşamda bengilik kazanacaktır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Poetika*. Çeviren İsmail Tunalı. 10.Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- Aristoteles. *Poetika. Şiir Sanatı Üzerine*. Çeviren Nazile Kalaycı. 1.Basım. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017.
- Bonnard, Andre. *İnsan ve Tragedya*. Çeviren Yaşar Atan. 1.Basım. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. 7. Baskı. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2023.
- Fery, Luc. *Homo Esteticus Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*. Çeviren Devrim Çetinkasap. 1.Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2024.
- Friedell, Egon. *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. Çeviren Necati Aça. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.
- Kalaycı, Nazile. "Klasik Tragedyalarda Koronun sesi: Adalet", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 71, no 18 (2014-2015): 251-268.
- Kalaycı, Nazile. "Daimon'dan eudaimonia'ya Aristoteles'te mutluluk." *Cogito Dergisi*, 77, Yaz (2014): 257-274.
- Kuçuradi, İonna. *Nietzsche ve İnsan*. 6. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016.
- Latacz, Joachim. *Antik Yunan Tragedyaları Tüm Oyunlar Tarihçe İnceleme Yorum*, Çeviren Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*. Çeviren Mahmure Kahraman. 3. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. Çeviren Mustafa Tüzel. 12. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. Çeviren Levent Özşar. 2. Basım. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. Çeviren Mustafa Tüzel. 10. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020a.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo, Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur?* Çeviren Mustafa Tüzel. 8. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020b.

- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. Çeviren Nilüfer Epçeli. 4.Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2020c.
- Platon. *Diyaloglar, Gorgias, Söylev Sanatı Üstüne*. Çeviren Melih Cevdet Anday. 19. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2024.
- Platon. *Kriton, ya da Ödev Üstüne*. Çeviren Tanju Gökçöl. 19. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2024.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Çeviren A. Onur Aktaş. 2. Basım. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2020.
- Thomson, George. *Aiskhylos ve Atina Tragedyanın Kökeni*. Çeviren Mehmet H. Doğan. 1. Basım. İstanbul: Yordam Kitap, 2021.
- M.L. West. *Ancient Greek Music*, London: Calerandon Press, 1992.
- Yıldız, Necdet. *Nietzsche: Yaşam, Dil, Felsefe*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. 4. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 2022

NIETZSCHE'YE GÖRE TRAGEDYANIN YAŞAMDAKİ İZİ: DİONYSOS'UN SESİ
THE TRACE OF TRAGEDY IN LIFE ACCORING TO NIETZSCHE: THE VOICE OF DIONYSUS
Leyla KILINÇ - Zafer YILMAZ

SİNEMATERAPİ İLE FELSEFİ DANIŞMANLIK: "WHIPLASH FİLMİ ÖRNEĞİ" NDE NİETZSCHE VE RUHSAL GÜÇLENME

Nebile EROĞUL*
Mustafa ÇEVİK**

ÖZ

Bu araştırmada *Whiplash* (Kırbaç Darbesi, 2014) filminde yer alan başkarakter Andrew Neiman'ın yaşamı sinemanın kişinin varoluş deneyimine eşlik eden bir unsur olması gerçeğinden hareketle ele alınırken, felsefi danışmanlıkta filmin danışanın yaşam sorunlarına yönelik sinematerapik bir müdahale aracı olarak nasıl kullanılabileceği değerlendirilmektedir. Bu bağlamda araştırmada, Friedrich Nietzsche felsefesinin temel kavramları olan ruhun üç metaforik aşaması olarak deve, aslan ve çocuk aşamaları ile güç istenci, üst insan, amor fati, sanat ve yaratıcılık, kavramları üzerinden ilerlenmiştir. Filmdeki Andrew başkarakterinin yaşamı, Nietzsche'de ruhun deve, aslan ve çocuk aşamaları metaforlarıyla benzerlik taşımaktadır ve onun yaşamının bireysel olarak kendini aşma ile daha iyi haline ulaşma yolculuğunu etkileyici bir şekilde yansıttığı düşünülmektedir. Araştırmada bu filmin felsefi danışmanlıkta sinematerapik bir müdahale aracı olarak kullanılabilmesi için danışanın mükemmeliyetçilik ve tükenmişlik, otoriteye veya toplumsal normlara başkaldırı, kendi değerini yaratma, başarı ve anlam arayışı gibi sorunlar yaşaması gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca felsefi danışmanlıkta, filmin sunduğu sahneler üzerinden danışanla derinlemesine tartışmalar yapılabileceği vurgulanmaktadır. Ek olarak araştırmada film üzerinden danışanın kendi yaşam yolculuğuna dair farkındalık sağlanabileceği ve felsefi danışmanlıkta sinematerapik müdahalenin süreçlerinde danışana iletilmesi gereken soruların neler olabileceği değerlendirilmektedir. Bu kapsamda araştırmanın felsefi danışmanlıkta sinematerapik bir müdahalenin nasıl yapılacağı konusunda felsefi danışmanlara önemli veriler sunduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, felsefi danışmanlık, sinematerapi, deve, aslan, çocuk.

PHILOSOPHICAL COUNSELING WITH CINETHERAPY: NIETZSCHE AND SPIRITUAL EMPOWERMENT IN THE "WHIPLASH MOVIE EXAMPLE"

ABSTRACT

In this study, the life of Andrew Neiman, the protagonist in the movie *Whiplash* (2014), is discussed based on the fact that cinema is an element that accompanies the person's existential experience, and how the movie can be used as a cinema-therapeutic intervention tool for the client's life problems in philosophical counseling is evaluated. In this context, the research is based on the basic concepts of Friedrich Nietzsche's philosophy, the three metaphorical stages of the psyche: camel, lion and child, and the concepts of will to power, superhuman, amor fati, art and creativity. The life of the protagonist Andrew in the movie is similar to Nietzsche's metaphors of the camel, lion and child stages of the psyche, and it is thought that his life impressively reflects his individual journey of self-transcendence and attainment of a better self. In the research, it is stated that in order for this film to be used as a cinema-therapeutic intervention tool in philosophical counseling, the client should experience problems such as perfectionism and burnout, rebellion against authority or social norms, creating his/her own value, success and search for meaning. It is also emphasized that in philosophical counseling, in-depth discussions can be held with the client through the scenes presented by the movie. In addition, in the study, it is evaluated that awareness can be raised about the client's own life journey through the movie and what questions should be conveyed to the client in the processes of cinema-therapeutic intervention in philosophical counseling. In this context, it is thought that the study provides important data to philosophical counselors on how to conduct a cinema-therapeutic intervention in philosophical counseling.

Keywords: Nietzsche, philosophical counseling, cinematherapy, camel, lion, child.

* Dr., Aile Danışmanı. Millî Eğitim Bakanlığı. E-posta: nebileerogul@gmail.com ORCID: 0000-0002-8099-5559, Ankara/Türkiye.

** Profesör Doktor, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. E-posta: mustafa.cevik@asbu.edu.tr ORCID: 0000-0002-7343-178X, Ankara/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 31.01.2025
Makalenin kabul tarihi: 21.04.2025

Submission Date: 31 January 2025
Approval Date: 21 April 2025

Giriş

Sinema hayalleri ve duyguları ifade etmenin en etkili araçlarından biridir.¹ Bir filmi izleyen kişi, algıları aracılığıyla verilmek istenen mesajı anlamaktadır. Sinemada karakterlerin kullandığı jestlerde düşünce, davranışlarda birey ve bedende ise ruhu görmek mümkündür.² Sinemada sunulan gerçeklik insan psikolojisinden yola çıkan bir gerçekliktir ve insan izlediği filmlerde kendinden bir parça bulmaktadır.

Psikoterapinin bir uzantısı olarak kullanılan sinematerapi, geleneksel terapi kurallarına dayanan yenilikçi bir yöntemdir. Sanat terapistleri sanatın ifade ediliş biçimi ile insana yardım modellerini birleştirerek muhataplarına yaratıcı bir şekilde yardım etmenin yollarını sunmaktadır.³ Bu bağlamda sinematerapi, tedavi edici bir araç olarak filmleri, özellikle videoları ve sesleri kullanan bir öz yardım ve terapi biçimidir. Sinematerapide uygun filmler danışanlara bilinçli bir farkındalıkla izletilmekte ve filmler bireyin öğrenme ve iyileşme sürecinde değişim için bir araç olarak kullanılmaktadır. Sinematerapi sürecinde bireyin filmlerdeki hayal gücünü, müzik ve sahneleri yorumlaması sağlanmaktadır. Süreç içerisinde film içeriklerindeki iç görü, ilham, duygusal arınma ve doğal değişim bireyin ruhuna yansıtılmakta, filmler aracılığıyla danışanın duygusal bloajları çözülebilmektedir.⁴

Sinematerapinin bir kişinin psikolojik savunmasını düzeltme sürecinde kullanımının olumlu etkisinin olduğu bilinmektedir.⁵ Sinematerapi bireylerin ve çiftlerin gerçek yaşam sorunlarının farkına varmalarına ve bunlarla baş etmelerine yardımcı olmakta ve danışmanlık ve koçlukta bir araç ve teknik olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda film karakterleri ve senaryoları, düşünme ve tartışma için tetikleyici görevi üstlenebilecek metaforlar veya arketipler sunmaktadır. Belirli filmler sunmuş oldukları spesifik ayrıntıların yanı sıra, belirli durumlar için (örneğin, flört, boşanma veya istismarla karşı karşıya

¹ Dimitri Weyl, "Analyse filmique et psychanalyse, une histoire de rencontre" *Topique*, 2015/2 no. 131, (2015): 97.

² François Albera, "Maurice Merleau-Ponty et le cinéma. 1895." *Revue d'Histoire du Cinéma*, no: 70, (2013): 126.

³ Donna A. Henderson ve Samuel T. Gladding, "The creative arts in counseling: A multicultural perspective" *The Arts in Psychotherapy*, no: 25/3, (1998): 184.

⁴ Birgit Wolz, *E-motion picture magic: A movie lover's guide to healing and transformation*. Cennetial, CO: Glenbridge Publishing Ltd., 2005, 16.

⁵ Elena Pilyugina ve Ramil Suleymanov, "Cinematherapy as a method of correction of a personality psychological defense at a young age" *Current Psychology*, no: 43/2, (2024): 1020.

kalındığında) izlenmesinin danışanlara önerilebileceği ve film karakterlerinin vaka örnekleri olarak sunulabileceği düşünülmektedir.⁶ Filmler danışmanları eğitmek ve denetlemek⁷ kadar psikiyatri ve psikoterapi gibi konuları öğretmek için de kullanılmıştır.

Sinemanın felsefe ile ilişkisi ve sinematerapi bağlamında filmler ele alınıp incelendiğinde film içeriklerinde verilmek istenen mesajın felsefe ile ilişkisi yadsınamaz. Sinema izleyicisinin yaşamına dokunmaktadır ve alımlayıcısına psikolojik ve felsefi bir zeminde varoluş gerçekliğini düşündürmektedir. Sinema psikoterapide danışanın iyileşme sürecine eşlik etmek için kullanılırken aynı zamanda vermiş olduğu felsefi mesaj ile felsefi danışmanlar için de önemli bir araç haline dönüşmektedir. Bu bağlamda felsefi danışmanlık sürecinde sinemanın kullanılmasının gerekli veya işlevsel olabileceği düşünülmektedir.

Felsefi danışmanlığın amacı, danışanların kısıtlanmış çevresel dünya görüşlerini aşmalarına veya Platon'un dilinde 'mağaraya' hapsedildiklerini fark etmelerine ve ardından daha dolu bir gerçekliğe doğru oradan çıkmalarına yardımcı olmaktır.⁸ Felsefi danışmanlık, gündelik yaşam problemlerinden büyük varoluşsal problemlere kadar pek çok sorunu tedavi etmek için bir araç olup bu süreçte danışmanlar özerktirler.⁹ Bu durum, felsefi danışmanlıkta yöntemlerin çeşitliliği gibi bir unsura dönüşmektedir.

Felsefi danışmanlıkta yöntem sorunu, alanın henüz kurumsallaşma sürecini tamamlamamış olmasından ve farklı felsefi geleneklerden beslenen çeşitli uygulayıcıların birbirinden oldukça farklı yaklaşım ve teknikler benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, alanda ortak ve standart bir yöntemsel çerçevenin bulunmadığı ya da bulunması gerekip gerekmediği konusunda teorik tartışmaları doğurmuştur.

Bazı filozoflar, felsefi danışmanlığın dogmatik olmayan, açık uçlu ve eleştirel bir etkinlik olması gerektiğini savunarak sabit yöntemlere karşı

⁶ Judy Kuriansky et al. "Cinematherapy: Using Movie Metaphors to Explore Real Relationships in Counseling and Coaching," içinde *The Cinematic Mirror for Psychology and Life Coaching*, ed M. Gregerson, 89-122. New York: Springer, 2010, 90.

⁷ Sarah M. Toman ve Carl F. Rak. "The use of cinema in the counselor education curriculum: Strategies and outcomes." *Counselor education and supervision*, no: 40/2, (2000): 105.

⁸ Ran Lahav. "Philosophical Counseling and Self-Transformation," içinde *Philosophy, Counselling, and Psychotherapy*, ed. Cohen E, Samuel Jr Z , Cambridge Scholarly Press, 2013, 82.

⁹ Lydia B. Amir. "Three Questionable Assumptions of Philosophical Counseling" *International Journal of Philosophical Practice*, no: 2/1, (2004): 58.

temkinli yaklaşıp. Örneğın Peter Raabe şöyle söyler: “Felsefi danışmanlığın tek bir yöntemi yoktur; bunun yerine, danışmanın felsefi yönelimine bağılı olarak çok çeşitli yaklaşımlar vardır.¹⁰ Ancak yine de kimi felsefi danışmanlık uygulayıcıları tarafından, özellikle Lou Marinoff’un geliştirdiğı “Socratic Yöntem”, PEACE modeli veya Elliot D. Cohen’in Mantık Temelli Terapi (Logic-Based Therapy-LBT) gibi pek çok yapılandırılmış modelin, danışmanlık sürecinde rehberlik sağladığının ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu çeşitlilik, alanın doğasında olan felsefi çoğulculuk ile de ilişkilidir. Lou Marinoff, felsefi danışmanlığı bir anlamda “kişisel felsefi sorun çözüme rehberliği” olarak tanımlar ve bu bağlamda PEACE modelini (Problem, Emotion, Analysis, Contemplation, Equilibrium) geliştirmiştir. Bu modelde danışman, danışanın yaşadığı sorunu tanımlar, onu duygusal bağlamından ayırır, sorunu tarihsel filozofların düşünceleriyle ilişkilendirir ve son olarak danışanın karar alma sürecini yönlendirir.¹¹

Yöntem tartışmalarının psikoloji ve psikoterapi alanında da çok farklı olmadığı düşünöldüğünde bu durumun felsefi danışmanlıkta da var olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda yöntem sorunu, felsefi danışmanın nasıl bir rol üstlendiğı, ne ölçüde yol gösterici olduğı, danışanın ne ölçüde yönlendirildiğı ve hangi felsefi araçların kullanılacağı gibi temel soruları da beraberinde getirir. Bu da hem uygulamada hem de eğitimde ciddi bir tartışma konusudur.

Bu araştırmada Whiplash filminin sunmuş olduğı felsefi içerik ve mesajın üzerinden felsefi danışmanlıkta Nietzsche felsefesinin nasıl kullanılabileceğı filmde yer alan başkarakterin yaşamından hareketle incelenmektedir. Böylelikle araştırma, felsefi danışmanların sinema filmlerini terapi süreçlerinde nasıl kullanabileceklerine yönelik bir örnek de sunmaktadır. Bu bağlamda araştırmada filmin başkarakteri Andrew Neiman’ın hayatı ele alınmıştır ve araştırma sinema ve felsefenin kesişimselliğı üzerinden ilerlemiştir. Bu araştırmada yönetmenliğini Damien Chazelle’nin yaptığı başrolde Miles Teller’in “Andrew Neiman” karakterini canlandırdığı Kırbaç Darbesi (Whiplash, 2014)¹²

¹⁰ Peter Raabe, *Issues in Philosophical Counseling*, Westport, CT: Praeger Publishers, 2001, 23.

¹¹ Lou Marinoff, *Therapy for the Sane: How Philosophy Can Change Your Life*, London: Bloomsbury, 2002, 84.

¹² Bu makalede ele alınan Whiplash, genç bir müzisyenin öyküsünü anlatan 2014 yapımı bir filmidir.

filmi, sinemanın kişinin varoluş deneyimine eşlik eden bir unsur olması gerçeğinden yola çıkarak ele alınmaktadır.

Nitekim filmi izleyen alımlayıcı, kısa zamanlı da olsa kurmaca bir dünyaya adım atarken aynı zamanda kendi gerçekliği ve zamansallığının içinde burada ve şimdi bulunmaktadır. Bu araştırma, alımlayıcının kendi gerçekliği içerisinde kurmaca olana atmış olduğu adımın felsefi danışmanlıkta nasıl bir işe yarayacağı, felsefi danışmanın bir karakterin hayatını terapi süreçlerine nasıl dahil edebileceği üzerinden ilerleyen bir araştırmadır. Ayrıca Whiplash filmi Nietzsche felsefi bağlamında en zengin örnekleri sunduğu ve filmin içeriğinde yer alan başkarakterin bu araştırmanın temel bağlamı olarak Nietzsche felsefesindeki ruhun üç metaforik aşamasına karşılık gelecek bir sunum içermesi nedeniyle seçilmiştir. Araştırmada Whiplash filminin seçilmesinin bir diğer nedeni de filmin senaryosunun Nietzsche'nin güç istenci, üst insan, amor fati, sanat ve yaratıcılık perspektifine uygunluğu olmuştur. Filme ve başkarakterin yaşamına geçmeden önce Nietzsche'nin sanat anlayışı ile ruhun üç metaforik aşamasından söz edilecektir.

131

Nietzsche'nin Sanat Yaklaşımı ve Yaratıcılık

Nietzsche'nin sanat anlayışı güç istenci kavramı ile ilişkiseldir. Ona göre ideal sanatçı bir hayalperestten çok güç istenciyle eylemde bulunan bir kişidir. O sanatı, bütün sınırlarıyla cinselleştirilmiş bir şekilde ifade ederken müzik yapmayı tam da çocuk yapmanın bir başka biçimi olarak göstermektedir.¹³ Ona göre üst insan hem bir sanatçı hem de bir sanat ürünüdür, hem yaratılan hem de yaratandır. Üst insanın bu durumu onun, kendiliğinden içtepilerini dışarı döküverdiğini sezdirmeyecektir.

Yaşamı bir sanat ve oyun olarak gören Nietzsche üst insanı oynamayı iyi bilen bir çocuk olarak ifade etmektedir.¹⁴ Hakikatin yıkımıyla oluşan güvensiz alanda üst insan, dans etmeyi becerebilen kişidir. Üst insan için yaşadığı zeminin kayganlığı ya da dünyanın zeminsizliği sonuçta kendi için bir estetik haz kaynağı ve kendini yaratma fırsatı haline gelmektedir. Üst insan kazanılmış kültürel değerleri bilinçdışı bir refleks olarak yansıtmakla, aslında içindeki barbar

¹³ Hüseyin Suphi Erdem. "Nietzsche'de Perspektivizm Anlam ve Yorum." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002, 125.

¹⁴ Orkun Tüfenk. "Friedrich Nietzsche'nin Sanat Anlayışı ve Nihilizm Sorunu." Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2018, 155.

insanın dürtülerini serbestçe dışarı salıvermesine imkân tanıyan bir oluşumu ortaya çıkarmaktadır.¹⁵

Nietzsche sanatın bir dürtü olarak yaratıcılığı nasıl beslediğini şöyle anlatır:

"Her sanat ve her felsefe yükselen ya da alçalan yaşam için bir panzehir ya da bir uyarıcı olarak düşünülebilir: onlar her zaman acıyı ya da acı çekenin önvarsayarlar. Ama iki çeşit acı çeken vardır: -Dionisosçu sanata ihtiyaç duyan ve trajik bir bakışı, trajik bir görünümü, fenomen bir yaşamı gerektiren dopdolu bir yaşamsallıktan acı çekenler- ve sanatın ve felsefenin sağladığı dinlenmeyi, sessizliği, sakin denizleri ya da sarhoşluğu, kasılmayı arzulayan azalmış yaşamsallıktan acı çekenler. Yaşamın kendisinden intikam almak- Bu böylesi yoksul bir ruh için en şehvetli sarhoşluktur!"¹⁶

Nietzsche'nin Dionisosçu yaklaşımı, onun sanat, yaşam ve varoluş felsefesinin temel taşıdır ve Antik Yunan'daki tanrı Dionysos'un simgesel anlamına dayanır. Bu yaklaşım, yaşamı tüm yönleriyle kabullenme, trajediyi yüceltme ve yaratıcı gücün özgürleşmesine odaklanır. Nietzsche düşüncelerin bireyi yaşama bağlayan olumlu bir duyguya mı yoksa yaşama sevgisini azaltan olumsuz bir duyguya mı dayandığını sorgulamaktadır. "Bir düşünceyi ifade eden kişi soylu bir ahlaktan mı yoksa köle ahlakından mı gelmektedir?" sorusu onun için önemli görünmektedir. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre bireyi yaşama bağlayan düşünce ve duygular kötü, çirkin veya yanlış olabilirler ancak haklıdır. Ona göre yaratıcılık olumlu bir kavram olsa da hınca veya doluluğa dayanabilir.

Dionisosçu yaşam, Nietzsche'nin *Üst İnsan* (Übermensch) kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Üst insan, Dionisosçu bir cesaretle yaşamın trajedisini kabul eder ve acıdan yeni değerler yaratır. Bu yaklaşım, yalnızca sanat ve yaratıcılıkla sınırlı değil aynı zamanda insanın kendi sınırlarını aşması ve özgün bir yaşam inşa etmesi için bir yol haritasıdır.

¹⁵ Erdem, "Nietzsche'de Perspektivizm Anlam ve Yorum", 155.

¹⁶ Friedrich Nietzsche. The Case of Wagner; Nietzsche Contra Wagner; Selected Aphorisms. Edinburgh: T.N. Foulis., 1911, 64-65.

Nietzsche Felsefesinde Ruhun Dönüşümü

Nietzsche felsefesinde metaforik anlatımlar ön plana çıkmaktadır ve ona göre insan bilgisi özünde estetik bir yapıya sahiptir. Estetik, yaratıcı bir insan itkisi ile ortaya çıkmaktadır. Metaforlar değer kaybedip kavramlara dönüşmektedir ve insanın metaforları “buharlaştırıp” şemalar haline getirerek hayvan dünyasının dışına çıkması mümkün olmaktadır. Nietzsche insanda var olan kavramsallaştırma yeteneğini insanın hayatta kalması için zorunlu görmektedir. İnsan canlı metaforlarını solgun ve soğuk kavramlara dönüştürerek şu güneşin, şu pencerenin, şu masanın başlı başına bir hakikat olduğu konusunda sarsılmaz inanca ulaşmaktadır ve bu inanç sayesinde biraz sükûna, kesinliğe ve öneme sahip olan bir hayat yaşayabilmektedir.

Nietzsche’nin felsefesinde bireyin kendini aşması ve en yüksek potansiyeline doğru yol alması önemli bir yer işgal etmektedir. Nietzsche’de varoluş, kişinin daha iyi bir haline ulaşma süreci olarak ifade edilmektedir. Kişi daha iyi bir haline ulaşabilmek için sürekli sorgulamalı, arayış ve mücadele alanı içerisine girmelidir. Kişinin daha iyi haline ulaşması bağlamında Nietzsche “Böyle Söyledi Zerdüşt” adlı eserinde ruhun özgürleşmesi için üç aşamadan geçmesi gerektiğini söyler ve bunu deve, aslan ve çocuk olmak üzere üç metaforik aşama olarak ifade eder. Bu metaforlar insanın özgür bir birey olarak kendi değerlerini yarattığı aşamaları ifade etmektedir.

Devenin sırtında yük taşıyan bir varlık olmasına benzer bir şekilde ruh, deve aşamasındayken yükleri taşımakta ve gelenekler, din ve ahlak gibi toplumsal değerleri kabul eden itaatkâr bir varlık görünümündedir. Deve, “Sen yapmalısın!” buyruğuna boyun eğer. İnsan bu aşamada toplumsal değerleri sorgulamadan benimsemektedir. Deve metaforu, aşılması gereken değerleri sırtında taşımayı ifade etmektedir. Bu aşamada kişi mevcut otoritelere uygun bir yaşam sürmeyi seçmektedir, kendini sorgulamaktan ve kendi değerlerini inşa etmekten de çekinmektedir. Bu aşamada bireyin temel özellikleri itaatkâr ve alçakgönüllü bir kabulleniş içerisinde olmasıdır. “Nedir en ağır olan? diye sorar dayanıklı ruh, sonra diz çöker bir deve gibi ve iyice yüklenmek ister.”¹⁷

¹⁷ Friedrich Nietzsche. *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çeviren. Hasan Ali Yücel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 9.

"Deve, çölün sert koşullarına dayanıklılığı ve ağır yükleri taşıma yeteneği ile bilinmektedir. Nietzsche, bu özellikleri insan ruhunun ilk aşamasına benzer yanlara sahiptir. Bu aşamada deve, kendisi gibi olmayanlar tarafından dayatılan ahlaki değerler, gelenekler ve kurallar gibi ağır yükleri omuzlarında taşır. Bu yükler, devenin özgün benliğini bastırmakta ve onu sorgulamaktan alı koymaktadır. Deve bu ağır yükleri taşıırken ıstırap çekmektedir. Çünkü, toplumun beklentileri ve istekleri için kendisini bastırarak fedakârlık yapar. Varoluş, insanı sürekli bir mücadeleye sürükleyen, zorluklar ve engellerle dolu bir yolculuktur. Bu zorluğun simgesi olarak Nietzsche, devenin sırtındaki ağır yükleri metafor olarak kullanmaktadır. Devenin yüklerle dolu yolculuğu, Nietzsche'ye göre insan yaşamının bir metaforu olarak gösterilebilmekte ve bu yolculuk, zorluklarla dolu olsa da aynı zamanda bireyin gelişmesi ve olgunlaşması için bir fırsat olarak görülebilmektedir. Devenin gelişebilmesi için hayatı yüklenmesi gerekmekte ama her şeyi yüklenmek büyük bir cesaret istemektedir. Çünkü, hayatı yaşarken sadece mutluluk duygusunu değil acı duygusun da hissetmektedir. Bu yüzden hayatın sunduğu mutluluk kadar acıyı kucaklamak ve acıyı hayatı öğrenmede bir lütuf gibi görebilmemiz gerekmektedir. Deve, henüz acıyı bir lütuf gibi göremez. Deve henüz sadece, ondan beklenen istekleri yüklenmektedir."¹⁸

Deve aşamasında insan toplumsal değerleri, otoriteyi, geçmişin tüm değerlerini temsil eden "ejderha"ya yani "Sen yapmalısın!" diyen otoriteye başkaldırır ve aslana dönüşür. Aslan "Ben istiyorum." diyerek kendine hazır olarak sunulan değerlerden kurtulmak ve onları aşmak ister. Bu bağlamda aslan metaforu, bireyin otoriteler karşısında özgürleşmesinin bir adımı olup kişinin kendi değerlerini yaratmayı istemek arzusunu temsil etmektedir. Bu aşamada bireyin temel özellikleri toplumdan ve geleneksel ahlaktan bağımsızlaşmak, toplumun kendisinden beklediği ve belirli sınırlar içerisine hapsettiği ilkelere "hayır istemi" ile karşılık vermek şeklinde ifadesini bulmaktadır. "Böyle Söyledi Zerdüş'te aslan aşaması şöyle ifadesini bulmaktadır: "Ne ki ıssız çölde gerçekleşir ikinci dönüşüm: aslan kesilir burada tin, özgürlüğü geçirmek ister eline ve efendi olmak ister kendi çölünde."¹⁹ "Ve biz – sadakat içinde taşırız bize verileni sert omuzlarımızın üstünde ve yalçın dağların üstünden! Ve terlediğimiz zaman şöyle derler bize: "Evet, zordur taşımak yaşamı!"²⁰ Aslan hala hayatı

¹⁸ Nüket Ünal Rutli. "Raskolnikov'un Ahlaki İkilemi Nietzscheci Bir Bakış." *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, no:12, (2020): 81-2.

¹⁹ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 20.

²⁰ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 193.

taşımakta zorlanmaktadır. “Aslan sorgulamaya başladıkça kendi çölünü tanımaya başlamaktadır. Kendi çölünün keşfine varmaya ve çölünü anlamlı kılmak için harekete geçer. Aslan, deve metaforuna karşı “hayır” istemesini sergileyerek çölde kendi hayatını aramak için koşmaya başlamaktadır.”²¹

Ruhun aslana dönüşümü, devenin kendisiyle yüzleşmesiyle mümkün olmaktadır. “Hayır” dediği değerlere şu soruyu sorar: “Burada oturuyor ve bekliyorum, etrafta eski kırık levhalar ve yarısı yazılı yeni levha. Ne zaman gelecek benim saatim.”²² Aslan aşamasında birey etrafındaki her şey ve herkesle yabancılaşmaya başlamaktadır. Bu yabancılaşma aslana kendisini tanıma fırsatı olarak sunulur.

“Ne ki en ıssız çölde gerçekleşir ikinci dönüşüm: aslan kesilir burada tin, özgürlüğü geçirmek ister eline ve efendi olmak ister kendi çölünde. Son efendisini arar burada: düşman olmak ister ona ve son tanrısına; büyük ejderhayla dövüşmek ister zafer kazanmak için. Hangisidir büyük ejderha, tinin artık efendi ve tanrı diye adlandırmak istemediği? “Yapmalısın,” der büyük ejderha. Oysa, “İstiyorum,” der aslanın tini. “Yapmalısın” çıkar yoluna, altın gibi ışıldayarak, pullu bir hayvandır o ve “Yap-malısın” parıldar altın gibi her pulunun üzerinde. Bin yıllık değerler parıldar bu pullarda ve şöyle söyler tüm ejderhaların en güçlüsü: “Şeylerin tüm değeri – parıldıyor üstümde.” “Tüm değerler zaten yaratılmıştır ve yaratılmış tüm değerler – işte bu benim. Gerçekten, artık hiçbir ‘istiyorum’ olmamalı!” Böyle söyler ejderha. Kardeşlerim, tinde aslana ne gerek var? Yetmez mi, fedakâr ve saygılı, dayanıklı bir hayvan? Yeni değerler yaratmak – aslanın da gücü yetmez henüz buna. Ama yeni bir yaratım için özgürlük yaratmak – buna yeter aslanın gücü”²³

Aslan aşamasında kişi önceden benimsediği ve itaat ettiği değerlerin evrensel olmadığını anlamaktadır. Nietzsche’ye göre aslanın iki seçeneği bulunmaktadır. Bu aşamada kişi kendi istemlerine karşı “hayır” diyecektir veya hayatın kendisini ve istemlerini kabul ederek “evet” diyecektir. Buna cesaret gösterecektir. Bu bağlamda aslanın ruhun kendisine dayatılan değerlere karşı durarak bir dönüşüm geçirmelidir. Kendisi gibi olmayana karşı dik durarak yani ejderhayı temsil eden geleneksel kabulleri ateşe vermelidir. Ejderha “yapmalısın” dedikçe kendisinden farklılaşan “aslana” beklentilerini

²¹ Fikret Demirci, “Nietzsche’de Kültür ve Hakikat.”, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2019, 61.

²² Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 196.

²³ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 20.

söylemektedir. Bu aşamada artık aslan ejderhasını reddetmekte, geleneksel kabullere bir tür başkaldırı ortaya koymaktadır, "hayır" demektir. Böylece "aslan" deve olmaya karşı kükrete ve devenin tüm değerlerinden sıyrılmaktadır.

Çocuk aşamasında insan ön yargılardan ve toplumun geleneksel değerlerinden kurtularak çocuk gibi masum ve saf bir bakış açısına sahip olur. Çocuk dünyayı yeni gözlerle görmeyi simgeler ve yaratıcı, sorgulayıcı ve keşfedicidir. Aslanın yıkıcı gücünden sonra çocuğa dönüşen ruh, saf bir "evet" diyen, oyun oynayan ve yaratan bir kişidir. Çocuk, özgür bir şekilde yeni değerler yaratabilen masumiyettir. Nietzsche'ye göre gerçek özgürlük ve güç, bu yaratıcı aşamada ortaya çıkar.

Nietzsche ruhun aslan aşamasından çocuk aşamasına geçişini şu sözleri ile vurgulamaktadır: "Ama söyleyin kardeşlerim, aslanın gücünün yetmediği, ama çocuğun yapabileceği ne var ki? Neden yırtıcı aslanın bir de çocuk olması gerekiyor ki?"²⁴ Çünkü yırtıcı aslan kendi değerlerini inşa edebilmek için çocuk olmalıdır. Çocuk aşamasında aslanın kendisinden beklenen geleneksel değerlere hayır derken ortaya kendi hayatına dair yeni değerler koyması beklenmektedir, bu da ancak çocuk aşamasında mümkün olmaktadır. "Masumiyettir çocuk ve unutuş, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir çarktır, bir ilk hareket, kutlu bir "evet" deyiştir."²⁵ Bu bağlamda Nietzsche'nin çocuk tasviri "unutuş", "yeniden başlangıç" anlamına gelmektedir. Çocuk aşamasında ruhun yeni değerler yaratabilmesi için kutlu bir evet demesi gerekmektedir: "Evet, kutlu bir evet-deyiş gerekir yaratma oyununa, kardeşlerim: şimdi kendi dünyasını kazanır dünyayı kaybeden."²⁶ Çocuğun erdem öğretisi kendi kendini öldürmesini gerektirir. "Ve şöyle olmalı erdeminizin öğretisi: "kendi kendini öldürmelisin! Kendinden kaçıp kurtulmalısın."²⁷ "Diyorum ki size: dans eden bir yıldız doğurabilmek için hala kaos olmalı insanın içinde."²⁸

Tüm bu aşamaların bir özeti olarak insan önce "deve" olmalı ve bütün kaosu yüklenmelidir. Sonra ise kaosla savaşmalı ve kendisini doğurmalıdır. Bütün bu savaşların sonunda aslan, kendisinin daha güçlü bir formunu bulacak ve ruhun çocuk dönüşümünü gerçekleştirecektir. "Kendi hedefime varmak

²⁴ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 21.

²⁵ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 21.

²⁶ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 21.

²⁷ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 39.

²⁸ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 11.

istiyorum; tereddüt edenlerin ve ağırdan alanların üzerinden atlayacağım. Benim yolum, onların batışı olsun.²⁹ “En çok istediği şeyi yapabilecek halde değil artık: Kendinden öte bir şey yaratmak. En çok bunu istiyor, budur onun tüm tutkusu.”³⁰ Ruhun çocuğa dönüşümü ile tin, tutkusu olan kendi değerlerini yaratacak ve yine kendi değerlerini her zaman baştan yaratacak olan gücü kendinde bulacaktır.

Nietzsche’nin ruhun üç metaforik aşaması ile sürü ahlakına karşı mücadelesi birbiriyle ilişkiseldir. Metaforlar aşama aşama bireyin kendi öz benliğine ulaşma yolculuğunu temsil etmekte olup aynı zamanda sürü ahlakına karşı mücadeleye de karşılık gelmektedir. Sürü ahlakına karşı mücadele, bireyin özgürleşmesi ve kendi potansiyelini açığa çıkarması için gereklidir. Nietzsche’nin metaforları, bireyin bu mücadelesinde ona ilham verebilecek ve yol gösterebilecek araçları ortaya koymaktadır.³¹ “Kendine kendi iyini ve kötünü verebilir misin? Kendi istemini bir yasa gibi uygulayabilir misin? Kendi yasanın hem yargıcı hem de celladı olabilir misin?”³² Çocuk aşaması “Kendisini kül edip baştan yaratma tasviri olarak görülebilir.”³³ “Kendini yakmak istemelisin kendi ateşinde: nasıl yeniden doğmak isteyebilirsin ki önce kül olmadan?”³⁴ “Dindirilmemiş, dindirilemez bir şey var içimde; yükseltmek istiyor sesini. Aşka duyulan bir özlem var içimde, kendisi de konuşuyor aşkın dilini.”³⁵ Nietzsche’nin güç istenci kavramı tam olarak ruhun çocuk aşaması ile ilişkilidir ve üst insan kendi değerlerini diğer insanlara kabul ettirmek de ister. Bu bağlamda güç istenci kişinin kendi dünya görüşünü ve kendi değerlerini başkalarının yaşadığı ve sarıldığı dünya ve değerler haline getirme becerisinde tezahür eder.

Nietzsche’nin “Böyle Söyledi Zerdüş” eserinde ortaya koyduğu üst insan kavramı, bireyin ulaşabileceği en yüksek zihinsel gelişimi ve evrimin son aşamasını temsil etmektedir.

“Nietzsche’ye göre üstinsan olma yolunda ilerleyebilmek için bireyin hayata “evet” demesi gerekmektedir. Bu her koşulda hayata tutunmak, acıyı ve

²⁹ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 18.

³⁰ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 29.

³¹ Dilan Bulduk, “Nietzsche Felsefesinde İnsanın Dönüşümü”, Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2024, 7.

³² Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 20.

³³ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çeviren. Hasan Ali Yücel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, 59.

³⁴ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 59.

³⁵ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 102.

ıstırabı da kabullenmek ve her deneyimden ders çıkarmak anlamına gelir. Hayata “evet” demek, hayatla uyum içinde olmak demektir. Peki hayata “evet” diyebilmek tam olarak neyi ifade etmektedir? Hayata “evet” demek, varoluşun tüm yönlerini hem olumlu hem de olumsuz yanlarıyla kabul etmek ve kabulün üzerine kendi özgün varoluşunu inşa etmek anlamına gelmektedir. Hayata “evet” demenin bir diğer önemli yönü ise yaratıcı olmaktır. Üstinsan, geleneksel ahlakı ve değerleri reddederek, kendi değerlerini ve ahlakını yaratan birey olarak yorumlanabilmektedir. Bu kolay bir şey olmamakla beraber birey, bu süreçte kendi arzularını keşfetmeli ve bunlara göre yeni değerler oluşturabilmelidir. Bu ahlaki değer, geleneksel ahlakın katı kurallarına dayalı değil, bireyin özgürlüğüne ve yaratıcılığına dayalı olmaktadır.”³⁶

Nietzsche’nin tüm bu görüşleri değerlendirildiğinde onun felsefesinin bel kemiği olan geleneksel felsefenin kabul ettiği gibi mutlak ve değişmeyen bir hakikat ve ideanın olmadığı gerçekliğidir. Ona göre tek bir hakikat yoktur, hakikatler vardır, bakış açıları yani perspektifler vardır. Herkes kendi güç istenci doğrultusunda kendi bakış açısının kabul edilmesini istemektedir. Şimdiye kadar kabul edilen hakikat anlayışları da bir yanılsamadan ibarettir. Soy kütüğü tahrip edilirse ortada bir hakikat kalmayacaktır.

Bu araştırmada yönetmenliğini Damien Chazelle’nin yaptığı başrolde Miles Teller’in “Andrew Neiman” karakterini canlandığı Kırbac Darbesi (Whiplash, 2014) filmi, sinemanın kişinin varoluş deneyimine eşlik eden bir unsur olması gerçeğinden yola çıkarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda film Nietzsche felsefesi perspektifinde sunulmakta, filmin başkarakteri Andrew Neiman’ın yaşamı Nietzsche’nin varoluş sürecinde ruhun üç aşamasına karşılık gelen metaforlar olarak deve, aslan ve çocuk aşamaları açısından analiz edilmektedir.

BULGULAR

Whiplash (2014) Filmi

Andrew başkarakteri kendini daha iyi bir haline ulaştırmak isteyen caz öğrencisi, Fletcher ise dünyaya mal olmuş bir sanatçı çıkartmak isteyen bir

³⁶ Doğan Özlem, *Nietzsche Üzerine Felsefe Tartışmaları*. İstanbul: Panaroma Yayınları, 1993, 115-6.

öğretmendir. Filmde genç ve istekli bir müzisyen olan Andrew hayatını daha iyiye doğru değiştiren bir öğretmenle tanışır.

Filmde Fletcher'ın karakterizasyonu ve öğrencisi üzerindeki etkisi şüphelidir. Fletcher öğrencisi Andrew ile ilk tanışmasında ailesini sorduğunda cana yakın ve şefkatli biri gibi görünür (annesi onu çocukken terk etmiştir; babası ikinci sınıf bir yazar ve lise öğretmenidir) ancak sadece birkaç dakika sonra aynı bilgiyi diğer müzisyenlerin önünde utanmış Andrew'u küçümsemek ve alay etmek için kullanır. Hocası ile eğitim süreçlerinde Andrew çok çalışır, baş davulcu olmak için mücadele eder, haksızlığa uğradığında daha da fazla çalışır. Fletcher bir öğretmen olarak aslında dünyaya mal olmuş bir sanatçı yetiştirmek istese de davranışları ile pek de insancıl görünmemektedir. Fletcher ilham vermeyen ve tatsız “Starbucks cazı” yaratmakla ilgilenmemekte, öğrencilerinin başarılı olmasını ve en iyilerden biri olmasını istemektedir. Bu nedenle, öğrencilerini sadece ellerinden gelenin en iyisini yapmaları için değil aynı zamanda tam potansiyellerine ulaşmaları için sınırları ve çizgileri aşarak zorlamaktadır.

Filmde Andrew orta halli bir aileden ve eğitimden gelse de bir yıldız gibi kayıp genç yaşta ölse de büyük bir sanatçı olmayı yüceltmektedir. Bu bağlamda genel bir eğilim olarak uzun ve anlamsız ikinci sınıf bir hayat yaşamaktansa büyük sanatçılardan biri olup arkadaşsız ve genç yaşta ölmeyi tercih etmektedir.

139

Nietzsche Felsefesine Göre Whiplash (2014) Filminin Sunumu

Andrew, iyi bir sanatçı olmak için gereken yeteneğe sahip olduğuna inanmakta ve bunun için tamamen pratiğine odaklanmaya karar vermiş görünmektedir ve bu nedenle elleri kanayana kadar çalışmaktadır. Önemli bir konserde sahneye çıkıp davul çalmak için ciddi bir araba kazasının ardından acısını atlatamadan tek odak noktası olan mesleğini seçerek acı içindeki haline rağmen sahneye çıkmıştır ve yine daha iyi bir haline ulaşmak için yeni başlayan romantik ilişkisini feda etmiştir.

Andrew'un mesleğine olan arzusu neredeyse mistik bir yapıdadır ve ustasını sonuna kadar takip etmektedir. Bu süreçte Andrew, dünyevi yaşamı reddetmekte ve tüm varlığını adeta ilahi olana doğru çevirmektedir. Andrew bu süreçte psikolojik sağlığını ve iyiliğini feda etmektedir. Bu daha iyi haline ulaşma sürecinde Andrew'un hocası çok ileri gider, hiçbir nezaket ve şefkat göstermez.

Hocasına göre gerçek sanatçı tüm zorluklara rağmen tutku ve becerisini yitirmez, kırılmaz ve kırılırsa zaten gerçek bir sanatçı da olamaz.

Büyük bir ustaya dönüşmek veya Nietzsche’ci bağlamda üst insan olmak için başkalarını veya sürüyü takip etmemek gerekmektedir. Nietzsche’nin üst insanı kendi değerlerini kendisi yaratan, yaşamı acı ve kaosa rağmen olumlayan, güç istencini özgürce ifade eden yaratıcı ve özgür kişidir. Üst insan, sürü ahlakını ve geleneksel değerleri aşarak kendi yaşamına anlam veren ve kendi kurallarını kendi koyan özgür bir varlıktır. Ona göre insan, üst insana ulaşmak için kendini dönüştürmeli, korku, suçluluk ve boyun eğme duygularını geride bırakmalıdır. Filimde çekingen ve mesafeli olan Andrew de filmin sonuna doğru kararlı bir tavır takınarak efendisine gönüllü olarak meydan okumaktadır, sürüden ayrılmakta ve diğer orkestradaki arkadaşlarından farklılaşmaktadır.

Gerçek bir sanatçı esasında büyük bağımsızlık ortaya koyabilmelidir. Başkalarının diktelerini takip etmez ve başkalarının uyması gereken kuralları inşa eder. Standartları kendisi koyar ki filmin son sahnesinde hocasının “dur” uyarısına rağmen orkestrayı kendisi yönetmeye başlar. Bu aşamada Andrew ustalarını veya öğretmenini aşar. Bir sanat eseri yaratır. Hocası Fletcher’ın filmin sonunda Andrew’e öğrettiği şey, kendi sınırlarını aşmak, içinde derinlerde yatan müzik dehasını açığa çıkarmak ve özgürleştirmek olmuştur. Bu sahnede Andrew hocası Fletcher’ın ona sabotaj kurmasına rağmen, olağanüstü bir solo performans sergiler. Bu performans sırasında kendisini tamamen müziğe adayan Andrew bir “an” yaratır ve Fletcher’ın sabote ettiği performansında kontrolü ele alır. Kendi temposunu belirler ve bir virtüöz olarak sahnede hâkimiyet kurar. Buraya kadar asla öğrencisini beğenmeyen ve onu eleştiren Fletcher, son sahnede bir tatmin sağlar. Bu aşamada Nietzsche’ci bağlamda ejderhayı yenen Andrew, sanatsal büyüklüğe ve mükemmelliğe ulaşır, kendini tamamen inşa etmiş ve daha iyi bir haline ulaşmış görünmektedir.

Başkarakterin Nietzsche’de Ruhun Üç Metaforik Aşamasına Göre Değerlendirilmesi

Başkarakter Andrew’un yaşamı ve kararlarının Nietzsche’de ruhun üç metaforik aşamasına göre değerlendirildiği bu başlıkta, felsefi danışmanlıkta sinematerapik müdahalenin nasıl yapılabileceği de yer almaktadır.

Deve aşaması

Deve aşaması, bireyin hayatta anlam ve özgürlük arayışında gerekli bir başlangıç noktasıdır. Bu süreçte birey, dışsal otoritelerin taleplerine uyum sağlarken bu otoritelere olan bağlılığını sorgulamaya başlamaktadır. Andrew'un bu aşamadaki deneyimleri, bireyin özgürleşme sürecine hazırlanmak için gereken bir öğrenme süreci olarak görülebilir. Felsefi danışmanlık, deve aşamasındaki bireyin bu yükleri anlamlandırmasına, onların içsel gelişime nasıl hizmet ettiğini kavramasına yardımcı olmaktadır.

Andrew'un deve aşamasına karşılık gelen sahneler, onun müzik grubuna dâhil olmak için baterisini en iyi şekilde çaldığı, hocasının isteklerini yani otoritenin taleplerini yerine getirdiği sahnelerdir. O bu aşamada, gruba seçilmek için bateri başında kendini kanıtlamaya çalışmaktadır.

“Acele mi ettin, geri mi, kaldın?”, “İlerde misin geride misin?” diye soran hocasına Andrew, hocasının her seferinde baştan al diyen direktiflerine karşılık vererek ilerlemektedir. Burada hocasının otoritesine tamamen teslim olan, ejderhaya uyan bir Andrew görülmektedir. Andrew Nietzsche’ci bağlamda ebedi dönüşü kabul etmektedir. Ayrıca “Sen yapmalısın.” buyruğuna boyun eğmektedir. Filmde Andrew müzik grubuna seçilmeden önce gruba seçilmiş öğrencileri kapı aralığından izlediği sahnede Andrew’un güç istenci devreye girmiştir. Andrew varoluşunu ileriye taşıyan bir yaratıcılıkla ve kendini aşma dürtüsü ile daha çok çalışmaktadır. Kendi sınırlarını zorlamaktadır. Andrew’un mükemmeliyet arayışı Nietzsche’nin güç istenci kavramını yansıtmaktadır. Ancak Fletcher’ın manipülasyonu, bu arzuyu Andrew’un bireysel iradesinden koparmaktadır. Fletcher, Andrew’un sınırlarını zorlamasını teşvik ederken bunu kendi otoritesini pekiştirmek için kullanmaktadır.

Nietzsche’ye göre güç istenci, bireyin kendini aşma ve potansiyelini gerçekleştirme çabasıdır. Andrew, Fletcher’ın aşırı baskısına direnerek kendini geliştirmeye çalışmaktadır ancak bu süreçte Andrew’un iradesi bulanıklaşmaktadır. Bu durum akla “Güç istenci gerçekten kendine mi yöneliktir yoksa Fletcher’ın manipülasyonlarının bir sonucu mudur?”, “Fletcher’ın gücü, öğrencilerini kontrol etme arzusuna mı yoksa sanatın yüceliğine mi hizmet etmektedir?” ve “Bu belirsizlik, güç istencinin otantik mi yoksa dışsal bir motivasyondan mı kaynaklandığını göstermektedir?” sorularını getirmektedir.

Ejderha ile mücadele eden Andrew hem içerisindeki çocukluk hayali olan bateride ustalaşmayı hem de kendi dışında bir otorite olan hocasına kendisini kanıtlamayı istemektedir. Sonuç olarak kendini ispatlayan Andrew, “Davul benimle gel, hayır hayır diğer davul. Sınıf B16, sabah 6’da geç kalma!” emri ile çok istediği müzik grubuna seçilir. Böylelikle ülkenin en iyi müzik okulundaki en iyi Caz orkestrasına girer.

Andrew acımasız öğretmeni Flecher’a kendini kanıtlamak için o kadar çok çalışır ki elleri kan içinde kalır. Bu durum Nietzsche’nin “amor fati” anlayışında var olan bireyin yaşadığı acıları kabullenmesi ve onları bir dönüşüm aracı olarak görmesine karşılık gelebilir. Andrew, fiziksel ve duygusal acılara rağmen iradesini sürdürür ve sonunda büyük bir başarıya ulaşır. Amacı öğretmenin gözüne girerek baş baterist olmaktır. Arkadaşının konser öncesi kendisine emanet ettiği dosyayı kaybettiği için sahneye notasız çıkamayan baş bateristin yerine sahneye çıkan Andrew, hatasız bir şekilde konseri tamamlayınca baş baterist olur.

142

Ruhun deve aşamasında birey, yüklerinin kendisini ezmesine izin vermemeli, aksine bu yüklerden bir anlam çıkarmalıdır. Andrew’un hikâyesinde, bu yükler onun dayanıklılığını ve kararlılığını şekillendiren önemli unsurlar olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle, deve aşaması bireyin içsel dönüşüm yolculuğunun kaçınılmaz bir parçasıdır ve felsefi danışmanlık bu süreci destekleyici bir rol oynamaktadır. Bu aşamada danışman, bireyin yaşadığı zorlukların geçici olduğunu ve bu sürecin, bireyin kendi değerlerini oluşturabilmesi için bir temel sağladığını vurgulayabilir. Andrew’un kanayan ellerle çalışması veya otoriteye boyun eğmesi, onun henüz özgürlüğünü kazanmadığını gösterse de bu süreç bir öğrenme ve hazırlık dönemidir. Felsefi danışman, bireyin bu sürecin sonunda kendi değerlerini yaratabileceği bir aşamaya geçeceğine dair farkındalık kazanmasını sağlayabilir.

Aslan aşaması

Andrew’un yaşamı Nietzsche’nin aslan aşamasını derinlemesine anlamak için güçlü bir metafor sunmaktadır. Aslan, bireyin hem içsel hem de dışsal otoritelerle savaşarak kendi değerlerini yaratmasını ve özgür bir şekilde var olmasını temsil etmektedir. Andrew’un yolculuğu, bireyin bu süreçteki cesaretini ve kararlılığını ortaya koyan bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Andrew'un aile yemeğinde babasıyla yaptığı tartışmada Andrew, toplumun dayattığı başarı anlayışına meydan okuyarak kendi değerlerini savunmaktadır. Bu sahnede Andrew, ejderha ile mücadele eden bir aslan gibi davranmaktadır. Ejderha, toplumun normları ve bireye dayatılan kalıpları temsil ederken Andrew bu kalıpları sorgulayarak ve eleştirerek otoriteye karşı durmaktadır. Andrew aile yemeğine katıldığı gün masada, kendisi ile yaşıt diğer kuzenleri ile babası ve sofradaki diğer yetişkin akrabaları tarafından kıyaslanmaktadır. Bu sırada babası ile geçen diyalogda onun toplumun değerlerine ve kalıplaşmış ön yargılarına meydan okuduğu görülmektedir:

Andrew'un Babası: Hiç arkadaşın var mı?

Andrew: Bilmem, yok. Gerekli görmedim.

Andrew'un Babası: Kiminle çalacaksın o zaman?

Andrew: Charlie Parker, Jo Jones'un kafasına zil fırlatana kadar kimse onu tanıımıyordu.

Andrew'un Babası: Başarı anlayışın bu mu?

Andrew: 20. yüzyılın en iyi müzisyeni olmak herkesin başarı anlayışıdır.

Andrew'un Babası: 34 yaşında, sarhoş ve beş parasız eroinle ölmek benim başarı anlayışım sayılmaz.

Andrew: 90 yaşında zengin, ayık ve kimsenin hatırlamadığı biri olmak yerine; 34 yaşında, sarhoş ve beş parasız şekilde ölen ancak insanların yemek masalarında bahsettiği biri olmayı tercih ederim.

Bu süreçte Andrew toplumsal olarak kabul edilen ve herkes için değerli görünen (en azından yemek masasındaki yakınları için) başarı anlayışını eleştirirken ejderha ile mücadele eden bir aslana dönüşmektedir.

Filmde hoca Fletcher müzik grubuna baterist olarak Andrew'un eski arkadaşını getirir. Arkadaşı performansını sergilediğinde Fletcher çok beğenir. Andrew ise hocasına "Aman Tanrım siz ciddi misiniz? Bu mu?" der. Fletcher ile Andrew arasında bir çatışma yaşanır, Andrew hocasına ve aldığı karara ilk defa karşı gelir. Otoriteye karşı gelerek değerleri yıkar ve aslana dönüşür. Andrew'un Fletcher ile yaşadığı bu çatışma, onun aslan aşamasını daha da belirgin hale getirmektedir. Fletcher'ın otoritesine meydan okuyup "Bu mu?" diyerek yaptığı eleştiri hem Andrew'un dışsal otoritelere hem de içsel korkularına ve tereddütlerine meydan okuduğu şeklinde yorumlanabilir.

Andrew kız arkadaşı ile ayrılmak istediği sahnede kendi versiyonunun en iyisine ulaşmak istediğini dile getirirken güç istenci ortaya çıkmaktadır:

Andrew: Ben en iyi olmak istiyorum.

Andrew'un Kız Arkadaşı: Yani değil misin?

Andrew: Efsanelerden biri olmak istiyorum.

Andrew'un Kız Arkadaşı: Ben engel mi olurum?

Andrew: Evet.

Andrew'un Kız Arkadaşı: Seni nadiren göreceğim öyle mi?

Andrew: Evet.

Andrew, kız arkadaşı Nicole ile ilişkisinden vazgeçerek "Seninle zaman geçirirsem hedeflerime ulaşamam" diyerek idealleri uğruna kişisel bağlarını feda eder. Andrew'un güç istenci kız arkadaşından ayrılma, kendini tamamen olmak istediği versiyonuna adama, çok sıkı çalışma, kendini aşma ve yaratma ile ortaya çıkmaktadır. Andrew, sıradan bir hayat yerine kendisini tamamen yaratıcı enerjisine ve ideallerine adanmak istediğini dile getirmektedir.

144

Filmde Fletcher, Andrew'u bir sahne performansında baterist olarak şarkıyı kusursuz bir şekilde çalması için gece geç saatlere kadar çalıştırır. Çok yorulan Andrew, eve gece ikiden sonra döner ve ertesi gün saat 17'de sahneye çıkacakları yere otobüsle yetişmeye çalışırken otobüsün tekerleği patlar, yetişmek için otomobil kiralar ancak bu seferde kaza yapar. Ancak kanlar içinde de olsa yetişmeyi başarır. Bu sefer de bagetlerini arabada unutmuştur ve hocası Fletcher bagetleri olmadan sahneye çıkamayacağını Andrew'u iletir. O da ne pahasına olursa olsun o sahneye yetişir, kanlar içinde sahneye çıkar fakat performans sergileyemez. Sahnede bagetini yere düşüren Andrew'u hocası "Ne olduğunu sorar?" O sırada orkestrayı durdurur. "Neiman işin bitti." der. Andrew sahnedekeyken hocasının yakasına yapışır ve hocasını döver. Andrew'un kaza sonrası bu performans sahnesi fiziksel ve psikolojik sınırlarını zorladığı, onun içsel gücü ve kararlılığıyla mücadele ettiğini bir andır. Sahnede başarısız olsa da hocasına fiziksel olarak karşı koyarak otoriteye meydan okur. Daha sonra Andrew babasının da desteği ile evine döner, yaz ayı gelir, babası Andrew'un hocadan şikâyetçi olmasını ister. Avukat hocanın daha önceden bir öğrencisinin psikolojisini bozarak intiharına neden olduğunu söyler. Ancak Andrew pek oralı olmasa da hoca cezalandırılır ve üniversitedeki görevinden uzaklaştırılır.

Ruhun aslan aşamasında olmak, bireyin kendisine dayatılan değerleri sorgulaması, kendi hayatının anlamını yeniden inşa etmesi ve özgürleşmesi anlamına gelmektedir. Bu aşamada birey felsefi olarak kendi değerlerini yaratmaktadır. Andrew'un otoriteye karşı çıkışı, onun özgürleşme yolculuğundaki cesaretini ve kararlılığını gözler önüne sermektedir. Bir aslan otoriteyi sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda kendi değerlerini yaratma cesaretini de gösterir. Aslan olmak aynı zamanda bireyin kendi hayatı üzerinde tam bir hâkimiyet kurma isteğini ve kendi yolunu çizme kararlılığını temsil etmektedir. Andrew'un kız arkadaşından ayrılma kararı, felsefi danışmanlık açısından, bireyin kendi en yüksek potansiyeline ulaşma yolunda yaptığı fedakârlıkları ve aldığı zor kararları simgelemektedir.

Felsefi danışmanlık perspektifinde, bireyin otoriteyi sorgulaması, dönüşüm sürecinin kritik bir aşamasıdır. Bu süreçte birey, kendisine dayatılan değerleri yıkmakla kalmaz, aynı zamanda içsel özgürlüğüne giden yolda kararlı bir adım da atmaktadır. Andrew'un durumu, bireyin otoriteye karşı çıkarken kendi potansiyelini keşfetmesinin önemine bir örnek teşkil etmektedir. Felsefi danışmanlık, bireyin bu süreçte cesaretini ve kararlılığını destekleyerek kendi yolunu bulmasını sağlamaya odaklanmaktadır.

145

Felsefi danışmanlık, bireyin aslan aşamasında yaşadığı zorlukları anlamasına ve bu mücadelelerin anlamını keşfetmesine yardımcı olur. Bireyin başarısızlıklarını ve çatışmalarını anlamlandırması, onun dönüşüm sürecinde vazgeçilmez bir adımdır. Andrew'un yaşamı, bireyin her şeye rağmen kendi yolunda kararlılıkla ilerlemesinin ve özgürleşmesinin önemini vurgulamaktadır.

Çocuk aşaması

Nietzsche'nin ruhun aşamalarından çocuk aşaması, yaratıcılığın ve özgürlüğün zirvesine ulaşıldığı, bireyin kendi değerlerini yaratıp otantik bir şekilde yaşamaya başladığı aşamayı temsil etmektedir. Çocuk, masumiyetin ve oyun ruhunun bir sembolü olarak geçmişin ağırlıklarından kurtulan ve kendi kurallarını belirleyen bir varoluş biçimini ifade etmektedir. Andrew'un filmdeki final performansı, onun bu aşamaya ulaştığını gösteren önemli bir dönüm noktasıdır. Bu durum felsefi danışmanlık bağlamında değerlendirildiğinde, bireyin kendilik bilincine ulaşarak otantik varoluşunu inşa etmesinin terapi sürecindeki anlamı daha iyi anlaşılacaktır.

Andrew kısa zaman sonra hocasının bir restoranda Caz konseri verdiği sırada hocasıyla tesadüfen karşılaşır ve Fletcher öğrencisine şunları söyler:

"Artık üniversitede değilim. Çocuğu üniversitede okuyan biri beni şikâyet etmiş, düşman edindim. Şefliğe devam ediyorum. Ben insanlara öğretmek, insanlara sınırlarını açtırmak için ordayım. Bence bu mutlak bir zaruret. Yeni Charlie Parker'lar ancak böyle keşfedilebilir. Benim hiç Charlie Parker'ım olmadı. Ama denedim. Deneme şeklim için asla özür dilemeyeceğim."

Bu görüşme sonrası Fletcher Andrew'un JVC için yönettiği gruba davulcu olarak katılmasını talep eder. Bu davet sonrası Andrew sahneye çıkar. Bu sahne Nietzsche'de ruhun metaforik aşamalarından çocuk aşamasına denk gelir. Restoranda Fletcher ile karşılaşması ve daveti kabul etmesi hem bir uzlaşma hem de kendi yeteneklerine duyduğu güvenin bir işaretidir. Ancak asıl dönüşüm, sahnede gerçekleşir.

Son performans sahnesinde Fletcher, Andrew'un hiç bilmediği bir şarkı ile konsere başlar ve Andrew'un onu şikâyet eden kişi olduğunu bildiğini söyler. Hocası Caz seyircisinin kötü olanı asla unutmayacağını düşünerek sahnede onu küçük düşürmeyi amaçlamıştır. O sırada Fletcher "Evet belki de içinde yok." der. Andrew ilk etapta sahneyi terk etse de hemen sonra geri döner. Bu geri dönüşü, onun kendine olan inancını ve otoriteyi reddetme cesaretini göstermektedir. Sahneyi terk etmek, geçmişteki bir aslan refleksiye (otoriteye karşı çıkma), geri dönüp o sahnede kendini kanıtlama kararı, çocuğun cesur yaratıcılığına geçişin bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Sahnede hızla çalmaya başlar, hocasının sahneyi yönetmesini dinlemez ve "O aşağılık gözlerini oyacağım." diyen hocasına bağıtı ile bir tane vurur. Bu aşamada Andrew otoriteye dönüşür, içindeki yaratıcı çocuk ortaya çıkar. Hocasının otoritesine yani ejderhaya uymaz ve kendisi olur. Bu sahne Fletcher'ın planının Andrew tarafından bozulması ile müzikal bir isyana dönüşmektedir. Andrew, hocasının direktiflerini dinlemez, sahnenin kontrolünü eline alır ve performansını kendi kurallarıyla şekillendirir. Bu, Nietzsche'nin "çocuk" aşamasındaki bireyin kendi kurallarını yaratıp otantik bir şekilde yaşamasına benzemektedir.

Şarkının sonunda hocası Fletcher kafa hareketleri ile Andrew'u eşlik etmeye başlar, orkestra harika bir müzik şölenine dönüşür. Hoca tekrar orkestrayı yönetmeye başlar ancak Andrew hocanın dur ikazına uymaz, çalmaya devam eder. Şarkıyı nerede ne zaman bitireceğine kendisi karar verir. Hocası

sahneyi terk eder, sonra geri döner. Andrew'un başında bekler, "yavaşla der" ancak Andrew yavaşlayacağı yere yine kendisi karar verir, müzik tekrar yükselir. Bu an sahnede Andrew'un olmak istediği daha iyi haline dönüştüğü, otoriteyi tanımayarak kendisinin bir otoriteye dönüştüğü, bu bağlamda bir üst insan inşa ettiği söylenebilir. Andrew, sahnedeki performansı sırasında otorite figürü Fletcher'ı bir izleyici konumuna düşürmektedir. Bu, Nietzsche'nin "üst insan" idealine yaklaşımı ifade etmektedir; birey, eski değerleri yıkarak kendi değerlerini yaratmakta ve bu yaratım sürecinde hem kendisi hem de çevresi için anlam üretmektedir. Andrew'un yaratıcı ve kendi biyolojik güdüsel özelliklerine sırt çevirmeyerek cesur ve kararlı olması onun Nietzsche'de ruhun metaforik üç aşamasından biri olan çocuk aşamasına dönüştüğünü göstermektedir.

Nietzsche'nin çocuk aşamasında birey geçmişin yüklerinden kurtulmakta, yaratıcı bir biçimde kendi hayatını inşa etmektedir. Andrew'un bu dönüşümü, bireylerin yaşamlarında yaratıcı özgürlüğe ulaşmasının önemine işaret etmektedir ve bu dönüşüm kapsamında felsefi danışmanlıkta sinematerapik müdahale için ön plana çıkan noktalar şunlardır:

1)*Kendi Değerlerini Yaratmak*: Andrew'un sahnedeki otantik yaratımı, bireylerin kendi değerlerini inşa edebileceği bir rehberlik süreci olarak kullanılabilir. Danışmanlık sırasında bireylere, başkalarının beklentilerine göre değil kendi içsel tutkularına göre bir yaşam inşa etmeleri gerektiği vurgulanabilir.

2)*Kendi Oyununu Oynamak*: Nietzsche'nin çocuk metaforu, bireyin hayatı bir oyun olarak görebileceğini ima etmektedir. Andrew'un sahnedeki müzikal isyanı, bu oyunun ruhunu yansıtmaktadır. Danışmanlık sürecinde bireylerin korkularından ve başarısızlık endişesinden sıyrılarak hayatlarına bir oyun ciddiyetiyle yaklaşımları teşvik edilebilir.

3)*Otantik Kendiliğe Ulaşmak*: Çocuk aşaması, otantik bir kendilik yaratmayı temsil eder. Felsefi danışmanlık, bireyin kendi potansiyelini keşfetmesi ve bu potansiyeli en iyi şekilde nasıl gerçekleştireceği üzerine bir rehberlik sunabilir. Andrew'un sahnede sergilediği cesur, yaratıcı ve otantik duruş, Nietzsche'nin çocuk aşamasının mükemmel bir yansımasıdır. Bu bağlamda felsefi danışmanlık, bireyin kendi "çocuğuna" ulaşması için bir rehber olabilir.

Felsefi Danışmanlıkta Sinematerapi ile Bir Müdahale Olarak Filmin Kullanımı

Felsefi danışmanlıkta Whiplash filmini sinematerapik bir müdahale aracı olarak kullanabilmek için öncelikle danışanın mükemmeliyetçilik ve tükenmişlik, otoriteye veya toplumsal normlara başkaldırı, kendi değerini yaratma, başarı ve anlam arayışı gibi sorunlarla danışmanlık talebinde bulunması gereklidir. Bu manada filmin başkarakteri Andrew'un mükemmeliyetçi olması ve bu nedenle kendine aşırı yüklenmesi danışanın kendi deneyimlerini anlamlandırmasını sağlayabilir. Danışanla Andrew'un hocası Fletcher ile ilişkisi üzerinden bireysel mücadele tartışılabilir. Danışan, aile veya toplumun beklentilerine uymakta zorlanıyorsa, Andrew'un ailesine ve çevresine karşı tavrı, danışanın durumunu değerlendirmesine yardımcı olabilir. Andrew'un tutkusu ve bu yolda verdiği fedakârlıklar, bireyin kendi anlam arayışını sorgulamasını teşvik edebilir.

148

Felsefi danışmanlıkta Whiplash filmini sinematerapik bir müdahale aracı olarak kullanabilmek için danışan; kendi değerlerini sorgulamaya ve toplumsal normların ötesine geçmeye uygun bir seviyede olmalı, danışanın içsel çatışmaları veya tutarsız düşünceleri var ise bunları fark etmiş ve çözmeye istekli bir halde olmalıdır. Ayrıca danışanın yaşamındaki otorite figürlerini eleştirel bir perspektiften ele almaya istekli ve Nietzsche felsefesine dair temel bir anlayış geliştirmiş olması gerekmektedir. Bununla birlikte danışanın hangi alanlarda değişim veya gelişim istediğini belirlemiş olması önemlidir. Danışan, "Ben kimim?", "Hayatta ne istiyorum?", "Hangi değerlere sahibim?" gibi sorulara açık olmalı ve danışman danışanı bu sorular üzerinde düşünmeye hazır hale getirilmelidir. Danışanın, danışman tarafından Nietzsche felsefesindeki kavramları yaşamına uyarlama becerisini geliştirmesi sağlanmalıdır.

Tüm bu koşullar sağlandıktan sonra danışan seansa filmi izleyerek gelebilir. Seans sırasında danışman danışanın derinleşmesini sağlamasına yardımcı olmak amacıyla bazı sorular sorabilir. Felsefi danışman, danışanın kendi yaşam yolculuğunda farkındalık kazanmasına rehberlik etmelidir. Bu süreçte öncelikle filmin bir değerlendirmesinin yapılması, Nietzsche'nin kavramları üzerinden danışanın kendi yaşamına dönmesi, en son olarak danışanın kendi değerlerini yaratması ve otantik bir yaşam sürmesi için şu sorular yöneltilebilir:

Aşama 1: Filmin değerlendirilmesi

- Filmde sizi en çok etkileyen sahne hangisiydi?
- Andrew'un hikâyesinde en çok hangi noktalar dikkatinizi çekti?
- Andrew'un yaşadığı mücadeleler size kendi hayatınızdaki hangi zorlukları hatırlattı? (Ailesiyle, kız arkadaşıyla ve hocası ile ilişkisi)
- Filmde Andrew'un hocası Fletcher'ın yöntemlerini nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu yöntemler size tanıdık geliyor mu?

Aşama 2: Nietzsche'nin felsefesi üzerinden yaşamın analizi

- Şu an hayatınızda hangi aşamada olduğunuzu düşünüyorsunuz: Deve (itaat ve yük taşıma), aslan (başkaldırı ve özgürleşme) ya da çocuk (yaratıcılık ve özgünlük)?
- Deve aşamasındaki yükleriniz neler? Bunları taşımayı sürdürüyor musunuz?
- Aslan aşamasında otoritelere karşı verdiğiniz mücadelelerde hangi zorluklarla karşılaştınız?
- Çocuk aşamasına ulaşmak için hangi adımları atmanız gerektiğini düşünüyorsunuz?
- Hayatınızda "güç istenci" olarak tanımlayabileceğiniz arzularınız neler? Bunlar gerçekten sizin mi, yoksa başkalarının size dayattığı şeyler mi?
- Hangi alanlarda otoriteye karşı çıkmayı başardınız? Bu süreçte yaşadığınız zorluklar neler oldu?
- Kendi değerlerinizi yaratmak için hangi adımları atabilirsiniz?

Aşama 3: İleriye dönük hedeflerin belirlenmesi

- Şu an hangi dönüşüm aşamasındasınız: Deve, aslan veya çocuk? Bu aşamayı geçmek için ne yapmalısınız?
- Hayatınızda "evet" dediğiniz şeyler neler? Hangi alanlarda "hayır" diyerek özgürleşmek istiyorsunuz?
- Andrew gibi hangi tutkularınızı gerçekleştirmek için fedakârlık yapmaya hazırsınız?

- Andrew’un finalde kendi temposunu bulduğu sahne, sizin için ne ifade ediyor? Hayatınızda “kendi temponuzu” nasıl bulabilirsiniz?
- Bu filminden ilham alarak hayatınızda neleri değiştirmek istersiniz?

Sonuç

Whiplash filminin, felsefi danışmanlıkta sinematerapik bir müdahale aracı olarak nasıl kullanılabileceğini ele alan bu araştırmada, Nietzsche felsefesinin temel kavramları olan ruhun üç metaforik aşaması olarak deve, aslan ve çocuk aşamaları ile güç istenci, üst insan, amor fati, sanat ve yaratıcılık kavramları üzerinden ilenmiştir. Filmdeki Andrew başkarakteri, Nietzsche’nin “ruhun deve, aslan ve çocuk aşamaları” metaforlarıyla benzerlik taşımaktadır ve bireyin kendini aşma ve daha iyi bir hale ulaşma yolculuğunu etkileyici bir şekilde yansıttığı düşünülmektedir.

150

• **Deve aşamasında:** Danışanın toplumsal normlara, otorite figürlerine ve beklentilere boyun eğdiği alanlar tanımlanabilir. Andrew’un bu süreçte hocasının otoritesine itaat ederek gruba kabul edilmek için mükemmeliyetçi bir çaba göstermesi, bireyin bu aşamada yaşadığı duygusal yükleri anlamak için felsefi danışmanlıkta sinematerapik müdahale aracı olarak kullanılabilir.

• **Aslan aşamasında:** Andrew’un otoriteye başkaldırdığı ve kendi değerlerini sorgulamaya başladığı sahneler, danışanın hayatındaki otorite figürleriyle ilişkisini analiz etmek ve bağımsız karar alma yetisini geliştirmek için felsefi danışmanlıkta sinematerapik müdahale aracı olarak tartışılabilir.

• **Çocuk aşamasında:** Andrew’un sonunda kendi yaratıcılığını özgürce ifade edebildiği aşama, bireyin yaratıcı ve özgün benliğini keşfetme sürecinde bir ilham kaynağı olarak felsefi danışmanlıkta sinematerapik müdahale aracı haline dönüşebilir.

Filmdeki hiçbir sınır tanımayan ve ejderhayı yenen genç sanatçı Andrew başkarakterinin yaşamı Nietzsche’nin üst insan arayışını hatırlatmaktadır. Usta bir sanatçı gibi Andrew kendini gerçekleştirmiştir ve kural olarak kalabalığın ve kitlenin ötesinde Nietzsche’ci bir söylem olarak sürü insanının üstünde durmaktadır. Andrew hocasının her söylediğine uyarak sürü insanı gibi davranan diğer grup arkadaşlarından farklılaşmaktadır. Bu süreçte o sadece kendini bulup gerçekleştirmekle kalmamış, aynı zamanda mükemmel bir sanatçıya dönüşmüştür.

Andrew'un sınır tanımayan ve dünyada yalnızca birkaç kişinin başarabildiği şeyleri başaran gücü ve dürtüsü Nietzsche'nin üst insanının özelliklerini anımsatmaktadır. Üst insan, istediği en iyi şeyi olmak isteyen tutkuya sahip bir kişidir. Bu bağlamda üst insanı büyük yapan şey, bir amaca bağlanması, bu amaçla birleşmiş ısrarcı ve sarsılmaz tutkularıdır. Üst insan olma yolunda ilerleyen kişi masum ve yaratma gücünü kucaklayan bir çocuktur.

Bu film, bireyin varoluşsal çatışmalarını anlamasına ve bu çatışmaları aşarak kendi değerlerini yaratmasına yardımcı olacak bir içeriğe sahiptir. Felsefi danışmanlıkta, filmin sunduğu sahneler üzerinden danışanla derinlemesine tartışmalar yapılabilir ve danışanın kendi yaşam yolculuğuna dair farkındalık sağlanabilir. Film Nietzsche'nin "güç istenci", "üst insan", "amor fati", "sanat ve yaratıcılık" gibi temel kavramlarının bireysel bir yaşam yolculuğunda nasıl tezahür edebileceğini gözler önüne sermektedir. Andrew'un kendini gerçekleştirme sürecindeki yolculuğu ve Fletcher ile olan ilişkisi, danışanların kendi mücadelelerini anlamlandırmaları için kullanılabilir. Bu bağlamda:

• **Nietzsche'nin dönüşüm aşamaları** (deve, aslan, çocuk) film üzerinden işlenebilir. Andrew'un deve aşamasındaki itaatkârlığı, aslan aşamasında otoriteye başkaldırması ve çocuk aşamasında masumiyet ile yaratıcı özgürlüğe ulaşması, danışanın kendi değerlerini yaratması sürecine eşlik eden etkili bir müdahale aracına dönüşebilir.

• **Sinematerapi yöntemi:** Film, danışanın yaşamındaki otorite figürlerini, kendi içsel çatışmalarını ve özgün değerlerini yaratma çabasını görsel ve duygusal bir deneyimle keşfetmesine olanak tanıyabilir. Danışanın Andrew'un yaşadığı zorluklarla empati kurmasına, kendi yaşamındaki mücadeleleri yeniden değerlendirmesine katkıda bulunabilir.

KAYNAKÇA

Albera, François. "Maurice Merleau-Ponty et le cinéma. 1895." *Revue d'Histoire du Cinéma*, no: 70, (2013): 120-129.

Amir, Lydia B. "Three questionable assumptions of philosophical counseling." *International Journal of Philosophical Practice*, no: 2(1), (2004): 58-81.

Buldak, Dilan. "Nietzsche Felsefesinde İnsanın Dönüşümü", Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2024.

Demirci, Fikret. "Nietzsche'de Kültür ve Hakikat", Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2019.

Erdem, Hüseyin Suphi. "Nietzsche'de Perspektivizm Anlam ve Yorum", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.

Henderson, Donna. A. ve Samuel. T. Gladding. "The creative arts in counseling: A multicultural perspective." *The Arts in Psychotherapy*, no: 25(3), (1998): 183-187.

152

Kuriansky, Judy; Ortman, Jemeyt; DelBuono, Jamie ve Vallarelli, Amy. "Cinematherapy: Using Movie Metaphors to Explore Real Relationships in Counseling and Coaching." içinde *The Cinematic Mirror for Psychology and Life Coaching*, ed M. Gregerson, 89-122. New York: Springer, 2010.

Lahav, Ran. "Philosophical Counseling and Self-Transformation" içinde *Philosophy, Counselling, and Psychotherapy*, editörler Cohen E ve Samuel Jr Z, 82-100. Cambridge: Scholarly Press, 2013.

Marinoff, Lou. *Therapy for the Sane: How Philosophy Can Change Your Life*, London: Bloomsbury, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *The Case of Wagner; Nietzsche Contra Wagner; Selected Aphorisms*. Edinburgh: T.N. Foulis., 1911.

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüş*, çeviren. Hasan Ali Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çeviren. Hasan Ali Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

- Özlem, Doğan. *Nietzsche Üzerine Felsefe Tartışmaları*. İstanbul: Panaroma Yayınları, 1993.
- Pilyugina, Elena ve Suleymanov, Ramil. "Cinematherapy as a method of correction of a personality psychological defense at a young age." *Current Psychology*, no: 43(2), (2024): 1020-1029.
- Raabe, Peter. *Issues in Philosophical Counseling*, Westport, CT: Praeger Publishers, 2001.
- Rutli, Nüket Ünal. "Raskolnikov'un ahlaki ikilemi: Nietzscheci bir bakış." *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, no: 12, (2020): 73-91.
- Toman, Sarah M. ve Carl. F. Rak, "The use of cinema in the counselor education curriculum: Strategies and outcomes." *Counselor Education and Supervision*, no: 40(2), (2000): 105-14.
- Tüfenk, Orkun. "Friedrich Nietzsche'nin Sanat Anlayışı ve Nihilizm Sorunu." Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2018.
- Weyl, Dimitri. "Analyse filmique et psychanalyse, une histoire de rencontre." *Topique*, 2015/2 no: 131, (2015): 89-106.
- Wolz, Birgit. *E-motion picture magic: A movie lover's guide to healing and transformation*. Cenntenial, CO: Glenbridge Publishing Ltd., 2005.

SİNEMATERAPİ İLE FELSEFİ DANIŞMANLIK: "WHIPLASH FİLMİ ÖRNEĞİ" NDE NİETZSCHE VE RUHSAL GÜÇLENME

PHILOSOPHICAL COUNSELING WITH CINETHERAPY: NIETZSCHE AND SPIRITUAL EMPOWERMENT IN THE "WHIPLASH MOVIE EXAMPLE"

Nebile Eroğul - Mustafa Çevik

NIETZSCHE FELSEFESİNDE MÜZİĞİN STATÜSÜ: HASTALIK VEYA SAĞLIK OLARAK MÜZİK

Tahir KARAKAŞ*

ÖZ

Batı felsefesi tarihinde az sayıda filozof spesifik olarak müzik üzerine Nietzsche kadar kapsamlı analizler gerçekleştirmiştir. Gerek kişisel yaşamında gerekse de felsefi serüveninde, gençlik yıllarından itibaren müzik üzerine derinlikli ve devamlı bir şekilde düşünen Nietzsche, müziği felsefesinin bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla, Nietzsche'nin müzik ile olan meşguliyeti ilk yarattığı izlenimin aksine, aslında klasik anlamda salt bir müzikal değerlendirme değildir. Alman filozof müziği, Batı kültürünün tarihsel bir soykütüksenel tetkikini geliştirme hedefine yönelik olarak ilgi duyduğu bir felsefi etüt nesnesi olarak ele alır. Böylelikle, soykütüksenel bakış açısından yaklaşıldığında, Nietzsche için müzik, verili bir kültürün kendisini, hastalık veya sağlık kıstaslarına göre ifşa ettiği kritik bir felsefi eylem sahasıdır. Özellikle döneminin büyük bestekârı Wagner'in müziğinin ne türden bir aksiyolojik karşılığa sahip olduğunu anlamaya çalışan Nietzsche, netice itibarıyla Batı fikir dünyasında hâkim iki eğilimin varlığını tespit eder. Bunlardan biri, Wagner örneğinde olduğu gibi, dekadansın bir yansıması, yaşamı zayıf düşüren, değilleyici yaklaşımın dile gelmesi olarak düşünülürken, diğeri yaşama evet diyen, olumlayıcı değerlerin sözcülüğünü yapmak gibi bir niteliğe sahiptir. Bu müzikal gerilim aslında Batı değerler tarihinin hâkim geleneği olan idealizm ile Nietzsche'nin kendisini bir öncülü olarak tanımladığı geleceğin filozoflarının biçimlendireceği yeni değer sistemi arasında söz konusu olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, müzik, Wagner, dekadans, hastalık, sağlık, kültür, soykütüğü.

THE STATUS OF MUSIC IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY: MUSIC AS DISEASE OR HEALTH

ABSTRACT

In the history of Western philosophy, few philosophers have made as comprehensive analysis specifically on music as Nietzsche. Nietzsche, who has thought deeply and continuously about music since his youth, both in his personal life and in his philosophical adventure, considered music as an extension of his philosophy. Therefore, contrary to its initial impression, Nietzsche's preoccupation with music is not actually a pure musical one in the classical sense. The German philosopher treats music as an object of philosophical study in which he is interested in developing a genealogical examination of Western culture. Thus, approached from a genealogical perspective, music for Nietzsche is a critical field of philosophical action in which a given culture reveals itself according to the criteria of disease or health. Trying to understand what kind of axiological equivalent the music of Wagner, the great composer of his time, has, Nietzsche identifies finally the existence of two dominant tendencies in the Western world. While one of them, as in the example of Wagner, is considered as a reflection of decadence and the expression of a negative approach that weakens life, the other one has the particularity of representing the affirmative values that say yes to life. This musical tension is in fact between idealism, which is the dominant tradition of the history of Western values, and the new value system that will be shaped by the philosophers of the future, of whom Nietzsche defines himself as a precursor.

Keywords: Nietzsche, music, Wagner, decadence, disease, health, culture, genealogy.

* Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. E-posta: tahirkarakas@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7071-6029. Tunceli/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 01.12.2024

Makalenin kabul tarihi: 17.03.2025

Submission Date: 01 December 2024

Approval Date: 17 March 2025

Giriş

Fransız Nietzsche yorumcusu P. Wotling'e göre, "Nietzsche felsefesinin bütün zorluğu, (...) öncelikle felsefenin klasik soruşturmalarının maruz kaldığı büyük yenilenmeden ileri gelmektedir. Nitekim, bu düşünce evrenine girmek için anlaşılması gereken ilk şey şudur: Bundan böyle, şüpheyi harekete geçiren şey felsefi sorunlara önerilen çözümlerden ziyade tanımlanan sorunların kendisidir."¹ Hâl böyleyken, Nietzsche'nin felsefi metinlerinden, etüt edilmek üzere çekilip alınan herhangi bir kavram veya düşüncenin anlaşılması Wotling'in bahsettiği bu zorlukla yüzleşmeksizin mümkün olamamaktadır. Nietzsche'nin, geliştirmiş olduğu standart felsefe dili eleştirisinin bir sonucu olarak ortaya koyduğu özgün yazım stili ve bu stilin eylem sahası olarak kurmuş olduğu yeni ve alternatif felsefi dil ile kavram hazinesi, bizden klasik felsefi metin okuma ve kavram analizi kültüründen kopup kendimizi okuyucu olarak metnin karşısında yeniden, başka bir biçimde konumlandırmamızı beklemektedir. Bu koşullar altında, kaçınılması gereken temel alışkanlıklardan bir tanesi, metnin barındırdığı anlamın kendisini bize ilk sunan olduğu düşüncesidir. Nietzsche'nin kendi tabiri ile, onun düşünce evreninde, her sözcüğün "bir önyargı ifadesi"² olduğu; her felsefenin aslında bir başka felsefeyi gizlediği, "her kanının bir zula, her sözün ise aynı anda bir maske"³ olduğu dikkate alındığında, peşinde olunması gereken şey, aslında kendisini bize derhal sunan, ilk adımda ele geçen anlamlar değil, tam tersine bize onu sunmak ile kendisini bizden saklayanlardır. Bu çalışmanın nesnesini teşkil eden Nietzsche'nin müzik üzerine olan tefekkürü söz konusu olduğunda da bu gerçeği göz önünde bulundurmakta fayda olduğu kanaatindeyiz. Bu çalışmadaki maksadımız, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün yazarının müzik üzerine olan düşüncesinin aslı itibarıyla felsefi bir gayeye yönelik olduğunu, onun müziği, ahlak, edebiyat, bilim örneklerinde olduğu gibi felsefesinin ana tezlerini sahaya sürme ve denetleme imkânı bulduğu örtülü bir felsefi uygulama sahası olarak düşündüğünü göstermeye çalışacağız. Nietzsche'nin müzikal ilgisinin odağında, büyük oranda Richard Wagner bulunduğu için, biz de bu çerçevede Nietzsche'nin teşebbüsünü anlamak için özellikle Wagner örneğini dikkate alacağız.

¹ Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, Paris: Flammarion, 2008, 10. Aksi belirtilmediği sürece, bu makalede Türkçeye yapılan çeviriler makalenin yazarının kendisine aittir.

² Friedrich Nietzsche, *Humain Trop Humain II*, Paris: Gallimard, 1988, 208.

³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Paris: Flammarion, 2000, 275.

Nietzsche'nin müzik ile kurmuş olduğu girift ilişkide, duygulara hitap etmesi, onları dile getirmesi anlamında sübjektif faktörlerin aktif olduğu bir alan oluşu itibariyle, salt evrensel rasyonel kategorilerle hareket eden bir disiplin olan felsefe ile ilişkilendirilemeyeceği ve felsefi perspektiften değerlendirildiğinde bu sebepten dolayı, ikincil olarak değerlendirilmesi gereken bir alan olduğu şeklindeki Batı kültür dünyasına, örneğin Homerik metinlerde gördüğümüz gibi, az sayıdaki istisna düşünürü dışarıda tutarsak, kabaca hâkim olan genel eğilime uzak durduğunu, hatta bunun tam aksine müziği etrafı bir şekilde felsefi bir soruşturmaya konu ettiğini görmekteyiz. Nietzsche felsefesinde müziğe atfedilen anlam veya biçilen rol üzerine düşünmeye başladığımızda gecikmeksizin dikkatimizi çekecek çeşitli hususlardan bir tanesi, Nietzsche'nin düşünce dünyasında müziğin veyahut müzik üzerine geliştirilmiş düşüncelerin farklı biçim ve alanlarda varlığını geniş bir zaman dilimine yaydığıdır. Bu bağlamda, dile getirilmesi gereken önemli noktalardan biri, Nietzsche'nin nispeten kısa olarak değerlendirilebilecek felsefi yaşamının, “müziğin ruhundan tragedyanın doğuşu” alt başlığını taşıyan ve Yunan panteonunun oran, ahenk ve sınır tanrısı olan Apollon'a ve şarap ve sarhoşluk tanrısı olan Dionysos'a Yunan estetiğinde merkezi bir rol atfeden *Tragedyanın Doğuşu* ile 1872 yılında başladığı ve 1888 yılında, yani zihinsel üretkenliğinin son yılında, aralarında kendisine konu olarak Wagner'i ve müziğini seçen ve başlığında Alman bestecinin adını taşıyan iki eser *Nietzsche Wagner'e Karşı* ve *Wagner Davası* ile bittiğidir. Bu ilgi çekici durumun bize gösterdiği şey, *Richard Wagner Bayreuth'ta'nın* ve ara dönemde verdiği diğer eserlerinin de tasdikleyeceği üzere, Nietzsche'nin üretken yaşamı süresince müzik üzerine düşünmeye ara vermeksizin devam ettiğidir. Nietzsche'nin müzik ile kurmuş olduğu entelektüel ilişkinin devamlılığına dair bu vurguya ilaveten, bu ilişkinin sadece felsefi düzlemle sınırlı olmadığını, Alman filozofun aynı zamanda amatör bir seviyede bestekârlık ve piyanistlik icra ettiğini belirtmekte fayda var. Son olarak, döneminin en önemli müzisyenlerinden biri olan Wagner ile henüz gençlik yıllarından itibaren kurmuş olduğu yakın ve çalkantılı dostluk, ilgi çekici bir biyografik öge olmanın ötesinde, ileride göreceğimiz gibi, Nietzsche'nin müzik ile ilişkilenmesinde ve müzik üzerine olan tefekküründe farklı dönemlerde dönüştürücü bir etkiye yol açmıştır.

His ve Akıl Arasında Müziğin Neliği

Batı felsefesinde müziğin doğasını anlamaya dair, kimi yönleriyle karşıt kimi yönleriyle ise karşıtlık ilişkisine girmeksizin bir arada var olabileceğini düşündüğümüz, iki farklı anlayışın geliştiğini söylemek mümkündür.⁴ Bu yaklaşımlardan ilki Pisagorcu ekolden başlayarak,⁵ müziği, felsefî anlamda soruşturmanın sadece ve sadece analitik, rasyonel bir zeminde mümkün olabileceğini savunur ve bu vesileyle rasyonel dilin, bilgi üretme iddiasında olan diğer alanlar için söz konusu olduğu gibi, müzikal eserin anlaşılması söz konusu olduğunda da vazgeçilmez bir anahtar olduğunu ve kavramsal bilginin diğer tüm alanları kuşatabileceğini ileri sürer. Leibniz'in müziğin mahiyetini matematiksel bir dille açıklayan ünlü cümlesi bu yaklaşımın parlak bir örneğini bize sunar: "Müzik, ruhun saymakta olduğunun bilincinde olmadığı, örtülü bir aritmetik alıştırmasıdır."⁶ *Monadoloji*'nin yazarı bu cümle ile, hakikate ulaşmanın yegâne yöntemi olarak değerlendirdiği rasyonel dilin kusursuz örneği mertebesine oturttuğu matematiği, müzikal dili anlamak için olmazsa olmaz bir araç olarak bize takdim eder. Bu durumda, müziği matematiksel dile indirgemek bir anlamda zorunluluk hâlini alır, çünkü netice itibarıyla, onun gözünde, müzikal etkinlik örtülü, alt katmanlarda yatan belli bir matematiksel uyumun, kendisini bir ahenk oluşturacak şekilde dışa vurduğu bir aritmetik işleminden ibarettir. Müzikal eserin bütününe matematiksel bir zemin üzerinde vuku bulan melodik bir hadise olarak değerlendirmek, bir başka deyişle estetik nesneyi matematiksel bir etüt olarak ele almak, Leibniz'e göre bu şekilde mümkün olmaktadır.

Bu yaklaşımın savunduğu tezlerin aksine, müziğe ilişkin bu türden bir rasyonalizasyonu benimsemeyip müzikal aktivitede kendisine mahsus ve diğer ifade biçimlerine indirgenmesi mümkün olmayan bir metafizik hakikat arayan yaklaşım, felsefe tarihinde diğerine göre nispeten marjinal olmasına rağmen, özellikle 19 yy. felsefesinin kimi başat figürleri tarafından savunulmuştur. Bu yaklaşımı savunanlardan biri Nietzsche'nin gençlik döneminde yoğun etkisine maruz kaldığı ve felsefi ustası olarak benimsediği Schopenhauer'dir. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın yazarı, ünlü eserinin üçüncü bölümünde, müziği,

⁴ Carlo Migliaccio, Anne Goodrich Heck, "The Philosophy of Music in the 20th Century", *Rivista Italiana Di Musicologia* 35, ½ (2000): 187-210.

⁵ Neil Bibby, "Tuning and Temperament: Closing the Spiral," içinde *Music and Mathematics: From Pythagoras to Fractals*, ed. John Fauvel et al., New York: Oxford University Press, 2006, 13-28.

⁶ Eric Emery, *Temps et Musique*, Paris: L'Age d'Homme, 1998, 338.

kendi özümüzle ve dünyanın örtük özüyle bizi ilişkiye sokan bir pratik olarak tanımlar ve böyle oluşu itibariyle, Leibniz'in tezinde ileri sürdüğünün aksine, müziğin matematiksel oranlarla anlaşılamayacağını; zira bu oranların, ifade ettikleri gerçekliğin uzağında kalan, daha derin bir hakikati ifade etmekten öte bir anlam taşımayan sembollerden ibaret olduğunu yazar.⁷ Dolayısıyla, Schopenhauer'ın nazarında, müzikal eserler ile tasarım olarak dünya arasındaki ilişki bir benzerlik ilişkisinden çok bir paralelizmdir.⁸ "Bütün sanatların en güçlüsü"⁹ olan müzik, diğer sanatların yaptığı gibi istenci dolaylı olarak, yani idealar aracılığıyla nesneleştirmekle yetinmez, diğer bir deyişle müzik, diğer sanatların aksine, kesinlikle ideaların bir temsilinden ibaret olmayıp, "istencin kendisinin temsidir."¹⁰ Alman filozofa göre müzik, sıklıkla karşılaştırıldığı alanlar olan resim, heykel, gibi temsili sanatlardan, bu alanların temsili bir çalışma yürütmesi, müziğin ise buna karşılık temsili anlamda bir nesnesinin olmaması, yani müziğin fenomenal dünyadan topyekûn bağımsız olması ve dolayısıyla varlığa aracısız bir biçimde ulaşabilmesi anlamında üstündür.¹¹

Gerçekliğin Sadık Bir Tercümesi Olarak Müzik

Schopenhauer'ın felsefesinin genel olarak Nietzsche felsefesinin ilk evrelerinden itibaren kendisine bir etki sahası yarattığı gerçeğine ek olarak, spesifik olarak müzik üzerine olan düşüncelerinin de Nietzsche üzerinde, henüz ilk dönem eserlerinden itibaren, aleni bir yankı bulduğunu söyleyebiliriz. Kısa bir şekilde ifade etmek gerekirse bu etki, genel olarak sanatın, daha özel anlamda ise müziğin, diskürsif dilin ifade gücüne oranla daha üstün bir araç olduğu tezinde kendisini ortaya koyar: "Sanat hakikatten daha değerlidir"¹²; "Müziksiz bir yaşam hata olurdu."¹³ Bu bağlamda düşünüldüğünde, gidimli dilin temel problemi, kendisine nesne olarak aldığı devingen, akışkan ve çoklu olan gerçekliği deforme etmesi, dile mahsus gramatikal yapıları gerçekliğin kendisinde mevcutlarmışçasına ona yedirmeye çalışmasıdır. Madde, Tanrı, özne,

⁷ Arthur Schopenhauer, *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*, Paris: Quadridge/PUF, 2004, 332-333.

⁸ Schopenhauer, *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*, 1188.

⁹ Schopenhauer, *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*, 1189.

¹⁰ Schopenhauer, *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*, 329.

¹¹ Schopenhauer, *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*, 329.

¹² Nietzsche, *Fragments Posthumes Début 1888-Début Janvier 1889*, Paris: Gallimard, 1977, 270.

¹³ Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, Paris : GF Flammarion: 2005, 127.

töz gibi felsefe tarihinin önde gelen meşguliyet konuları, Nietzsche'ye göre, dilin beraberinde getirip gerçekliğe dayattığı metafizik önyargılardan bazılarıdır.¹⁴ Dil ile gerçeklik arasında, genelde gerçeklikten dile doğru kurulan biçimlendirici ilişkiyi Nietzsche ters istikamette de mümkün olan bir hâle sokmuştur. Bu durumda dil artık yalnızca gerçekliğin bir aynası olarak düşünülemez. Bundan böyle üzerinde itina ile düşünülmesi gereken yeni husus, dil-gerçeklik ilişkisinin bu diğer yönde nasıl işlediği, yani dilin gerçekliği ne derecede ve hangi şekillerde biçimlendirdiğidir. 20 yy. dil felsefesinde farklı ağızlardan çokça sorulacak olan bu türden soruları dikkate aldığımızca, Nietzsche'nin spesifik olarak dil felsefesi konusunda önemli bir esin kaynağı olma potansiyeli taşıdığı açıktır.

Gidimli dilin gerçekliği metafizik anlamda deforme eden yapısına karşılık, bir ifade biçimi olarak sanat, gerçekliğin, yukarıda farklı kavramlarla açıklanan devingenliğine ve çeşitliliğine sadık kalır. Nietzsche'ye göre, sanatın metafizik dile üstünlüğü de burada gizlidir. Diskürsif yaklaşım, gerçeklikle aynı dili konuşmadığı için gerçekliğe kendi özelliklerini dayatırken, sanat gerçekliği mümkün olduğunca metafizik kategorilerin uzağında kalarak, sübjektif, dinamik, plastik bir biçimde sunma çabası güder. Ancak, Nietzsche'nin geleneksel felsefi ifade biçimlerinin veya bir bütün olarak argümantatif, diyalektik dilin kapasitelerinin sınırlılığı, sorunsallığı ve felsefi değerine ilişkin kökten eleştirileri ve bu eleştirel tavra paralel olarak aşamalı bir biçimde gelişen, gidimli dile oranla sanata daha üstün bir anlam atfetme anlayışı, Avrupa felsefe tarihi dikkate alındığında, marjinal bir nitelik kazanmaktadır. Çünkü, Nietzsche'nin kendisinin de ifade ettiği gibi, Platon bu felsefe geleneğinin ana hatlarını, temel sorularını ve kavramsal karşıtlıklarını oluşturan filozof olup, uzun tarihi boyunca bu geleneğin taşıyıcıları, Nietzsche'nin nazarında, kendi aralarındaki görünür kamplaşmalara, hatta çatışmalara rağmen aslında bu Platoncu idealist programın dışına çıkma teşebbüsünde bulunmamışlardır. Bu durumda Batı felsefesinin bütününe "Platonculuk" kavramıyla özetlemekte, Nietzsche açısından düşünüldüğünde, herhangi bir mahsur görünmemektedir.¹⁵

Farklı bir perspektiften değerlendirdiğimizde, bu sav aslında, Nietzsche'nin felsefe anlayışının, tarihsel anlamda ait olduğu Batı düşünce geleneğinde yaratmaya çalıştığı kırılmayı işaret eder. Söz konusu kopuşun cephelerinden, hiç şüphesiz en önemli olanlarından biri, gidimli dilden kopmayı

¹⁴ Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, 140-141.

¹⁵ Bu konuda bkz. Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, 143.

ve yerine yeni bir dil (*unsre neue Sprache / notre nouveau langage*)¹⁶ kurmayı amaç olarak önüne koyar. Nietzsche, hakikat arayışı olarak biçimlenmiş olan felsefenin karşısına, kendisini “yorum” kavramıyla sınırlandıran ve tanımı gereği mutlak cinsinden hakikatin varlığına imkân tanımayan yeni bir felsefi soruşturma rejimini koyar. Felsefe, aşkın bir hakikate veya tanımı gereği nesnellik taşıyan bilgiye yönelik bir arayış olmaktan çıkıp medeniyetleri, daha spesifik olarak ise onların üzerine kurulu olduğu değerleri, hangi değer tipinin ne türden bir insan tipi yarattığını anlamak amacıyla etüt eden ve bir değerler hiyerarşisi oluşturmayı nihai hedef olarak önüne koyan, realitenin ahlakileştirilmiş metafizik yorumlarından kaçınan, gerçek anlamda radikal olmanın koşulu olan şüphecilğe ve cesarete sahip “özgür tinli” “geleceğin filozofları” tarafından icra edilecek olan yeni bir kimlik kazanır.¹⁷ Felsefenin bu yeni kimliğini ifade etmek için anlamları birbirine oldukça yakın olacak şekilde, farklı metinlerde “psikoloji”, “septomatoloji”, “fizioloji” veya “soykütüğü” gibi kavramlar karşımıza çıkar. Bu yeni felsefi kurguda, filozof ilk aşamada, hakikatin arayıcısı ve sahibi olma sıfatını yitirip, farklı medeniyetlerin üzerine kurulu olduğu değer sistemlerini, söz konusu değerlerin zindelik veya ölümüllüğünü, yaşama evet deyip demediklerini yegâne kriter olarak alıp ölçen metaforik manadaki bir “doktora”¹⁸ dönüşürken, kültürler ise, doktorun üzerinde çalışma yürüttüğü beden metaforu üzerinden ifade bulur¹⁹. İkinci aşamada, filozofu bekleyen görev ise şimdiye kadar Avrupa kültür dünyasına hâkim olan çileci değerlerden kopuşu mümkün kılacak yeni değerlerin yaratılması, yani bir çeşit yasama sürecidir: “(...) gerçek filozoflar buyuran ve yasa koyanlardır: “Bu olmalı!” derler, önce insanın nereye, hangi amaçla sorusunu belirlerler (...).”²⁰

Kültür Doktoru Olarak Filozof ve Semptom Olarak Müzik

Bundan böyle kültürleri kendisine yegâne inceleme konusu olarak alan filozofun verili bir medeniyetin değerlerini analiz ederken kendisine konu olarak

¹⁶ Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, 50.

¹⁷ Değerler sorunu ve değerler hiyerarşisi konularında bkz. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, Paris: Le Livre de Poche, 2000, 112- 115.

¹⁸ Nietzsche, *Considérations Inactuelles I et II – Fragments Posthumes Été 1872-Hiver 1873-1874*, Paris: Gallimard, 1990, 290.

¹⁹ Metafor olarak beden için bkz. Eric Blondel, *Nietzsche le Corps et la Culture*, Paris: PUF, 1986.

²⁰ Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, 181.

aldığı öğeler, o medeniyeti tanımlamaya hizmet eden eserlerin verildiği alanlardır: ahlak, bilim, din, sanat veyahut daha spesifik olarak müzik. Tek başına alındığında ise kültür kavramı, sayısı arttırılabilecek bu üretim alanlarının bütününe ve o bütüne hâkim olan müşterek stilistik özelliklere karşılık düşer.²¹ Kültürün doktoru olarak filozof açısından müziğin değeri ise, bu yeni bağlam dahilinde düşünüldüğünde, yansıması olduğu değersel arka planı ifade ediyor oluşunda, yani aksiyolojik boyutunda yatar. Dolayısıyla, Nietzsche felsefesi bünyesinde değerlendirildiğinde, söz konusu olan, müziğin kendi başına, izole edilmiş bir halde salt müzikal değer açısından veya estetik kavramlarla analiz edilmesinden ziyade, müziğin yol göstericiliğinde o müziğin ait olduğu değer dünyasının semptomatik bir biçimde okunması çalışmasıdır. Bu önemli noktayı başka bir şekilde ve Nietzsche'nin kendisine ait başka bir kavramla ifade etmek gerekirse, Alman filozofun, müziğe olan ilgisi soykütüksel bir karakter taşıyor olup, nihayetinde müziğin üretildiği kültürel koşulları dışı vuran değersel iklime ulaşip onu etüt etmeyi hedefler. Nietzsche'nin soykütüksel soruşturmasının sonunda cevabına ulaşmaya çalıştığı soru müziğin, olumlayan bir yaşamı destekleyip desteklemediğidir. Bu cevap söz konusu müziğin değerler hiyerarşisindeki statüsünü belirleyecektir.

Nietzsche'nin Batı değerlerinin soykütüğü üzerine olan tetkikinin felsefi boyutu, Batı felsefesi tarihinin, Platonculuğun çekim etkisinden gerçek anlamda hiçbir zaman kurtulamadığını ve bu haliyle onu yaşamı olumsuzlayan öğretilerin uzun süreli tahakkümü olarak değerlendirebileceğimizi, bu geleneğin bileşenlerinin idealist eğilimlerini yaşamsallık ifadesi olan tüm kategorileri hor görüp karşıtlarını ise yücelterek ortaya koyduğunu göstermiştir: "Felsefe tarihi, yaşamın koşullarına, yaşamın değerlerine, yaşamdan yana taraf tutmaya karşı duyulan gizli bir öfkedir. Filozoflar, bu dünyayla çelişen ve bu dünya hakkında kötü konuşma fırsatı veren bir dünyayı tasdik etmekten hiçbir zaman çekinmemişlerdir." ²² Bu çerçevede, varoluşa karşı Varlık; zamansal ve mekânsal olana karşı mutlaklık, bedene karşı zihin, maddi olana karşı fikrî olan, duyulur olana karşılık kavranabilir olan, çoğul olana karşılık tekil olan benimsenmiştir. Nietzsche'ye göre, metafiziğin tanımlayıcı özelliği olan bu kavramsal karşıtlıklar şeması, Batı felsefesini bir baştan diğerine kat etmekte olup, Avrupa'nın fikrî-kültürel evriminde hiçbir zaman eksik olamayacak olan, yaşama ve yaşamsal

²¹ Blondel, *Nietzsche le Corps et la Culture*, 83.

²² Nietzsche, *Fragments Posthumes Début 1888-Début Janvier 1889*, Paris: Gallimard, 1977, 105.

olana duyduğu nefreti, Sokrates veya Schopenhauer gibi felsefi figürlerde görüldüğü üzere, yaşamı üstesinden gelinmesi gereken bir yük olarak gören ve bundan dolayı, yaşamın trajikliğinden, öngörülemezliğinden ise ölümün nihai sükûnetini tercih eden nihilist eğilimi temsil etmektedir.

Verili bir değer sisteminin sunduğu ahlakî veya dinî öğreti ile o geleneğe ait felsefî eğilim o kültürün sağlık durumunun göstergesidir. Müzik de benzer bir şekilde, o kültürün ifade bulduğu bir başka bileşen olarak, beden metaforu ile dile getirilen kültürel yapının sağlığının veya hastalığının göstergelerinden biridir. Her koşulda, bu ahlakî, dinî, sanatsal yapılar, Nietzsche'ye göre, "fiziksel sağlığımızın semptomlarıdır."²³ Bu aşamada, Nietzsche'nin henüz ilk dönem eserlerinden itibaren felsefesinin ana sorunsalını kültür problemi üzerine kurduğunu hatırlatmakta fayda var: "Benim görevim: Her gerçek kültürün içsel bağlantılarını ve gerekliliğini anlamaktır."²⁴ Nietzsche'nin bu uğraşısı esnasında yalnızca teorik bir zeminde kalmadığını, bir başka deyişle felsefenin başat meşguliyetini hakikat probleminden kültür, yani değerler sorununa doğru kaydırmakla yetinmediğini, aynı anda bu yeni meşguliyetin dışı vurumu olan alanlarda kendi özgün soykütüksel yaklaşımını uygulamaya soktuğunu söyleyebiliriz. Bu perspektiften düşünüldüğünde, her kültür bir yorum olarak kaşımıza çıkar; mevzu bahis kültüre ait bileşenlerin tamamı, metaforik anlamda teşkil ettikleri bedenin bir dışavurumunu, onun belli bir hâlini ifade ederler; doktor filozof, verili bir ahlak sistemini, bir felsefeyi, bir hukuk anlayışını veya bir sanatsal eğilimi soruştururken, aslında orada iş başında olan ve güç istenci kavramı üzerinden özet şekilde ifade edilen içgüdülere dair verileri araştırır.²⁵ Bu çerçevede, kültürel üretim alanlarının her biri, o kültürü oluşturan bileşenler olarak, onun ne türden bir yaşam biçimini desteklediğinin, bu yaşam biçiminin hastalığın mı yoksa sağlığın mı ifadesi olduğunun anlaşılması için deşifre edilmesi gereken semptomlardır. Nietzsche'nin gençlik döneminde Schopenhauer etkisinde biçimlenen, müziğe metafizik bir anlam atfeden ve *Tragedyanın Doğuşu*'nda vücut bulan yaklaşımdan bir süre sonra kurtulup, felsefesini, kültür ve değerler problemi etrafında ve soykütüksel yöntemin ışığında yeniden biçimlendirmesiyle birlikte, müziği artık bu yeni bir zeminde değerlendirmeye başladığını söyleyebiliriz. Böylelikle müzik, bir yandan felsefe

²³ Nietzsche, *Fragments Posthumes Début 1888 - Début Janvier 1889*, 30.

²⁴ Nietzsche, *Considérations Inactuelles I et II – Fragments Posthumes Eté 1872-Hiver 1873-1874*, Paris: Gallimard, 1990, 181.

²⁵ Patrick Wotling, *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, Paris: Press Universitaire de France, 1995, 113.

tarihinde karşımıza çıkan baskın yaklaşımın ileri sürdüğü türden evrensel, rasyonel bir ifade aracı olmaktan çıkarken²⁶, diğer yandan da Schopenhauer'ın savunduğu biçimde Varlığın metafizik gizini bize taşıyan gayri temsili üstün sanat olmaya son verip “duygulanımların (*affekt*) işaret dili (*Zeichensprache*)”²⁷ olarak soykütüksel analizin etüt alanlarından biri haline gelir.

Wagner'in Müziğinin Ekspertizi

Nietzsche'nin metinlerinde, çağdaşı olan veya olmayan aralarında Bach, Mozart, Beethoven, Liszt ve Bizet'nin bulunduğu önemli müzisyenlere adanmış çok sayıda pasaj bulmak mümkündür. Bununla beraber, Nietzsche'nin müzik üzerine olan düşüncesinin odak noktası bu isimlerden ziyade kendi döneminin en büyük bestecilerinden biri olan Wagner olmuştur. Basel Üniversitesi'nde çalışmaya başladığı 1869 yılı ile birlikte hızlı bir şekilde gelişen Nietzsche'nin Wagner ile dostluğu, 1876 yılında düzenlenen Bayreuth Festivali'nin akabinde yaşadığı ön sarsıntılardan sonra, 1878 yılında yayımlanan *İnsanca, Pek İnsanca* ile nihayetine erer. *Şen Bilim*'in yazarının *Tristan und Isolde*'un yaratıcısı ile olan münasebeti her şeyden evvel fikrî, felsefi bir dostluktur ve zemin olarak kendisine müziğin bir medeniyet için temsil ettiği anlamın merkeziliğini alır. Bu açıdan düşünüldüğünde, kültür sahasında müziğe oldukça özel bir rol atfeden bu ikilinin fikrî müşteregi aslında Schopenhauer'dan başkası değildir. Schopenhauer'ın tezlerinden esinlenen Wagner-Nietzsche ikilisi için, milli birliğini sağlama evresindeki Almanya'nın kültürel biçimlenmesinde, Fransa ve İngiltere gibi Avrupa'nın büyük ulusları karşısında kendi özgünlüğünü ortaya koyması ve nihayetinde yükselişe geçişinde müzik, daha spesifik olarak ise Wagner'in müziği, önemli bir etap teşkil etmektedir. Nietzsche'nin bakış açısına göre, Wagner'in müziği muzaffer bir Almanya'ya duyulan arzunun ifadesidir. Bu vesileyle, Yunan trajik kültürünün, yaşamın temellendirilemeyeceği ve son kertede anlamdan yoksun olduğu yönündeki inancının bir neticesi olarak karşısına çıkan pesimizmi aşmak gayesiyle, bilgidense trajik gerçekliği estetize edebilmek adına sanata yöneldiğini savunan ve Nietzsche'nin de katıldığı sav, modern Almanya'da yeni bir yankı bulacaktır. Alman fikir ve sanat dünyasında, Sokrates öncesini temsil eden trajik Yunan kültürüne dair 18. ve 19. yüzyıllarda

²⁶ Nietzsche, *Humain, Trop Humain II Fragments Posthumes (1878-1879)*, Paris: Gallimard, 1988, 88-89.

²⁷ Nietzsche, *Fragments Posthumes Ete 1882-Printemps 1884*, Paris: Gallimard, 1997, 272-273.

var olan ilginin sebeplerinden biri, neredeyse ideolojik diyebileceğimiz bu durum ise, bir diğeri de Almanya'nın kendisine tarihsel kültürel referans olarak, Fransız Devrimi ile en üst olumlamasına ulaşan Fransız ruhu ile arasındaki kültürel karşıtlık ve rekabetten dolayı Latin geleneğinin dışında bir yerde konumlandırmak istemesidir. Bu durumda karşımıza, Avrupa kültürünün Roma dışındaki yegâne alternatif kökü Atina, yani Yunan kültürü çıkmaktadır. Böylece, Wagner'in müziğini, Yunan trajik kültürünün Alman toprağındaki yeniden doğuşu olarak düşünmek mümkün görünmektedir. Salanskis'in kavramlarıyla ifade edersek, Nietzsche'nin Wagner ile kurduğu ittifak bestecinin propagandisti veya yorumcusu olmaya dönüşmekten ziyade, Almanya'da bir kültür reformu gerçekleştirmeye yöneliktir.²⁸

Nietzsche'nin sanata metafizik bir anlam atfettiği²⁹ dönemden çıkıp 1876 yılında itibaren *İnsanca, pek İnsanca* ile başlayan yeni süreçle birlikte "sanatın fizyolojisi" veya "sanatın soykütüğü" diyebileceğimiz ikinci döneme doğru yol almasının Wagner'in müziğine atfettiği anlama dair radikal bir değişimi tetiklediğini görüyoruz. Her ne kadar bu değişime, hatta dönüşüme rağmen Nietzsche, Wagner'in müziğine olan hayranlığının devam ettiğini yazsa da³⁰, tereddütsüz bir şekilde Wagner'in müziğinin kendisi için artık hastalığı temsil ettiğini ifade etmekten geri durmaz: "(...) Wagner hasta düşürür."³¹ Metaforik anlamdaki bu hastalık kavramı bir başka önemli metafor olan bedene, onun işleyişine ve sağlığına atıfta bulunuyor olup aslında Nietzsche'nin refleksiyonunun soykütüksel karakterini ortaya koyar. Dolayısıyla, Nietzsche'nin kullanıma koyduğu felsefi terminolojide fizyoloji ve psikoloji kavramları herhangi bir karşıtlık barındırmayıp aksine eş anlamlara sahiptirler ve netice itibarıyla soykütüksel analizin gereğine işaret ederler: "Benim Wagner'in müziğine olan itirazlarım fizyolojik bir niteliktedir: Neden onları estetik ifadelerle büründüreyim ki? Gerçekte, estetik uygulamalı bir fizyolojidir."³²

Ne var ki, burada Nietzsche'nin Wagner yorumunu daha nüanslı bir şekilde ele almamızı gerektiren bir hususu ele almakta fayda var. Wagner bundan böyle yukarıdaki alıntının da belirttiği gibi hastalık kavramı ile

²⁸ Emmanuel Salanskis, *Nietzsche*, Paris: Les Belles Lettres, 2015, 252.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie Fragments Posthumes Automne 1869-Printemps 1872*, Paris: Gallimard, 1977, 40.

³⁰ Nietzsche, *Ecce Homo & Nietzsche contra Wagner*, Paris: Flammarion, 1992, 184.

³¹ Nietzsche, *Ecce Homo & Nietzsche contra Wagner*, 185.

³² Nietzsche, *Ecce Homo & Nietzsche contra Wagner*, 184.

irtibatlandırılmaktadır ve Nietzsche'nin 1888 tarihli çalışmasının başlığının (*Der Fall Wagner*) gösterdiği gibi bu anlamda bir "vaka" teşkil etmektedir: "Doktorlarımız ve fizyologlarımız Wagner'de en ilgi çekici vakalarını, en azından çok eksiksiz bir vaka, bulurlar."³³ Ancak burada "vaka" yani Almancası ile "*Fall*" sözcüğü ile, birazdan üzerinde duracağımız üzere, ikinci ve üçüncü bir anlam da ima ediliyor görünmektedir. Eserlerinin başlıklarında veya genel olarak içeriklerinde yazınsal stilin bir getirisi olarak çokanlamlı kavramlar kullanmayı benimseyen Nietzsche'nin "*Fall*" kavramının sahip olduğu diğer anlamları gözden kaçırmış olabileceği pek mümkün görünmemektedir. Wagner öncelikle, kimsenin henüz üzerine eğilmediği bilinmeyen bir diyar (*terra incognita*)³⁴, fizyolojik, psikolojik, tıbbi açıdan diğer bir deyişle soykütüksel açıdan üzerinde ihtimamla durulması gereken bir vakadır. "Wagner bir nevrozdur"³⁵, "Wagner'in sanatı hasta"³⁶ "Wagner müziği hasta düşürdü"³⁷ gibi ifadeler, Wagner'in ve temsil ettiği sanatsal anlayışın bu açıdan problemli olduğunu vurgulamaktadır. Semptomlar Nietzsche'ye Wagner'in hastalığını göstermiş, şimdi kültür doktoru anlamında filozof olarak ona düşen ise, kökenlerine inmek suretiyle bu hastalığı analiz etmek ve temsil ettiği değer türünü ifşa etmektir.

Bu ilk anlamına ek olarak "*Fall*" sözcüğünün Alman dilinde aynı anda hukuki bir düzlemde "dava" anlamına geldiğini biliyoruz. Böylelikle, Nietzsche'nin Wagner ile olan münasebetinin tıbbi boyuta ek olarak hukuki bir boyut teşkil etmesi söz konusudur. Bu durumda Nietzsche, Wagner'i ve onun temsil ettiği değerleri, uzun bir kişisel deneyimin ardından, sanık kürsüsüne oturtmakta ve bu "halk düşmanına"³⁸ karşı kendisini bir hükme varacak hâkim mertebesine koymaktadır. Metne hâkim olan ton bu istikamette seyreden, yargılayan, hükmeden, karara varan ve neticede Wagner'i ve temsil ettiği sanatsal modeli mahkûm eden cinstendir.

Son olarak, "*Fall*" sözcüğünün sahip olduğu üçüncü bir anlam Nietzsche'nin kavramsal tercihinin ne derece bilinçli olduğunu bize gösterir ve kavrama yeni bir anlamsal derinlik kazandırır³⁹. *Fallen* (düşmek) fiilinin isim hâli

³³ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, Paris: Flammarion, 2005, 43.

³⁴ Nietzsche, *Fragments Posthumes Début 1888 - Début Janvier 1889*, 173.

³⁵ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, 43.

³⁶ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, 43.

³⁷ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, 43.

³⁸Bkz. Nietzsche, *Fragments Posthumes Début 1888 - Début Janvier 1889*, 260.

³⁹ Şeydlitz ve Brandes'e gönderilmiş 13 Eylül 1888 tarihli iki ayrı mektupta Nietzsche

olan *Fall* (düşüş) sözcüğü Nietzsche felsefesinin temel kavramlarını aklımıza getirdiğimizde oldukça temel bir başka kavramla ilişkilendirilebilir görünmektedir. Bu kavram Nietzsche'nin son dönem eserlerinde sıklıkla kullandığı ve Batı değerleri tarihi üzerinde yürütmekte olduğu ekspertiz çalışmalarının neticesini özetleyecek nitelikte ve önemde olan, Fransızcadan alınma *décadence* sözcüğüdür: "Aslında beni en çok meşgul eden şey *décadence* problemidir."⁴⁰ Bu kavram söz konusu olduğunda Nietzsche'nin esin kaynağı, çağdaşı Fransız psikolog Paul Bourget'den başkası değildir. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* başlıklı çalışmasında Baudelaire'i dekadansın temsilcisi ve "teorisyen" olarak sunar.⁴¹ *Décadence* sözcüğünün etimolojik analizi bizi Latince "düşmek" anlamına gelen "*cadere*" fiiline götürür. Fransızcadaki genel anlamı "çöküşe geçme", "çöküş", "yıkılma" olan sözcüğün Bourget'deki anlamı ise, kısa ve kaba bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir organizma, bir toplum veya bir eser gibi bir bütün teşkil eden yapıların bünyelerinde yer alan öğelerin kendi aralarındaki karşıtlıklarının büyüklüğünün barıştırılmaz bir seviyeye varması ve söz konusu bütünün varlığını topyekûn tehdit etmesi halidir.⁴² Nietzsche'nin dünyasında ise *décadence* kavramının sahip olduğu anlam, öğeler arasında ahenkli bir bütün oluşturmada zorlanma, zayıflık, güçten düşme, tükenmeye yüz tutma ve nihayetinde hastalık olup Bourget'deki kullanımına çok uzak görünmemektedir.⁴³ Ancak Nietzsche, Fransız yazardan farklı olarak kavrama kimi yan anlamlar katmayı ve kendi düşünce dünyasına uygun bir bağlama oturtmayı dener ve dekadansa, içgüdülerin kaotik dünyasına hâkim olamamanın bir sonucu olarak ve içgüdülerin aşırılığına ve şiddetine kurban gitme gibi bir anlam atfeder. Örneğin Sokrates'in ne pahasına olursa olsun aklî olana mutlak bir değer atfetmesi, Nietzsche'nin tabiriyle söylersek içgüdülerin öngörülemezliği ve kaotikliği karşısında onları bastırabilmek için aklı tiranlaştırması, dekadansı ifade eden örneklerden biridir.⁴⁴

"Fall" sözcüğünün sahip olduğu, "vaka" ve "dava" anlamlarına ek olarak, düşüş anlamından bahseder. Dolayısıyla bu çalışmanın başlığını ve içeriğini bir nevi "Wagner'in Düşüşü" olarak okumak mümkün görünmektedir. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe Band 8*, Berlin/New York: De Gruyter, 1986, 419-420, 423-424.

⁴⁰ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, 30.

⁴¹ Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris : Alphonse Lemerre, 1885, 24.

⁴² Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, 24-32.

⁴³ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, 47-48.

⁴⁴ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, 132, 135; Nietzsche, *Ecce Homo & Nietzsche contra Wagner*, 56, 103.

Wagner ise dekadansın, Batı kültür tarihinde Sokrates ile başlayıp Schopenhauer'e ulaşan, mevcudiyetinin son kurbanıdır ve içgüdülerini bir senteze kavuşturmayı, uyumlu bir bütüne dönüştürmeyi başaramayıp sonunda yaşamı yüceltme, yaşamsal olanı olumluma yetisini yitirmiştir. Oysaki Nietzsche'nin müzikten temel beklentisi tam da bu türden bir ihtiyaca cevap vermesidir. Müzik veya genel olarak sanat, yaşamın gürbüzlüğünü, serpilmesini tercüme eder biçimde, gücün azalmasının değil de bolluğunun, fazlalığının ve buna denk düşen sarhoşluğun ürünü olmalıdır.⁴⁵ Bu bakış açısından değerlendirildiğinde, Wagner, Nietzsche'ye göre, tam anlamıyla karşıt değerleri temsil etmektedir. Wagner'in müziği, genel olarak romantik sanat için geçerli olduğu gibi narkotik, anestezi bir etkiyle özleştirilip bir uyuşturucu olarak "afyon" kavramı ile ilişkilendirilir.⁴⁶ Güçlü duyguların yüceltilmesi, Nietzsche'nin analizini göre, bunun işaretlerinden biridir.⁴⁷ Wagner'in müziği kimi anlarda doğrudan çileci idealin dışavurumu veya dekadansın temsilcisine, kimi anlarda ise modernitenin savunduğu değerlerin dile gelişine⁴⁸ indirgenir ve her koşulda "müziğin çöküşünü"⁴⁹ sembolize eder: "Wagner tükenmişliği artırır: Bu nedenle zayıf ve bitkin olanları kendine çeker."⁵⁰

Sonuç

Nietzsche felsefesinde müziğin ne türden bir felsefi temsile sahip olduğu sorusuna cevap aradığımızda, ister istemez filozofun düşünce dünyasının temel problematiği olan kültür, bir başka deyişle değerler sorunu ile yüzleşmek zorunda kalırız. Nihai felsefi hedefini "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" (*Umwertung aller Werte*) ifadesi ile açıklayan bir filozofun nazarında temel kültürel üretim alanlarından biri olarak müzik elbette ki yalın müzikolojik bir perspektiften ziyade sahip olduğu aksiyolojik mahiyet üzerinden ele alınacaktır. Nietzsche'nin semantik sınırlarını bu biçimde belirlediği felsefi bir araştırma alanı olarak müzik için başvurduğu yöntem ise tüm kültür sahasında olduğu gibi soykütüğüdür. Tıbbî terminolojiden ödünç alınmış haliyle bir semptomatoloji, yani semptomlardan yola çıkarak patolojik olanın doğasını

⁴⁵ Nietzsche, *Fragments Posthumes Début 1888-Début Janvier 1889*, 84-86.

⁴⁶ Wotling, *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, 165.

⁴⁷ Wotling, *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, 165.

⁴⁸ Wotling, *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, 175.

⁴⁹ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, 67.

⁵⁰ Nietzsche, *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*, 42.

anlama çabası olarak düşünebileceğimiz soykütüğü, kendisine nesne olarak müziği aldığı anda varılan sonuç, müziğin neşeyi, olumlamayı, sağlığı temsil edebileceği gibi, bunun tam aksine olumsuzlamayı, dekadansı, nihilizmi ve hastalığı da temsil edebileceğidir. Bu kavramsal ikililiğe vardığımızda Nietzsche felsefesinin bünyesinde başından sonuna kadar varlığı hissedilen iki farklı değer sistemi arasındaki gerilime ulaşmış oluruz. Batı değerler tarihini analiz ederken gene tıbbî kavramlarla hareket eden Nietzsche, değerler tasnifine girerken ise hastalık-sağlık ikisine başvurur. Bu kıstaslar üzerinden Alman müziğinin o dönemki zirvesi olan Wagner’e bakıldığı vakit, bestecinin dekadant bir ruhu temsil ettiği, yaşamı yücelten bir müziğin icracısı olmaktan ziyade ona hayır diyen bir eğilimi temsil ettiğinde ısrar eder. Bir başka deyişle, Platon’dan, hatta Sokrates’ten itibaren, ardından da Hristiyanlık üzerinden Schopenhauer’e kadar uzanan, Batı dünyasında kesintiye uğramaksızın hakimiyet kuran, dünyevi ve yaşama dair olanın reddine dayanan idealist değer sistemi müzik söz konusu olduğunda Wagner üzerinden varlığını sürdürmektedir. Buna karşılık Nietzsche’nin müzikten beklentisi öncelikle, bir sağlık ve zindelik ifadesi olarak yaşama dair olumlayıcı bir tavır ve neşededir. Wagner’in müzikal faaliyeti ise zayıf düşmüş içgüdü, ölüme yüz tutmuş bir eğilimi temsil etmektedir. Bu açıdan Nietzsche için yaşamla barışık olmanın kıstası olan neşe (*Heiterkeit*) Wagner’in müziğinin bir özelliği olmaktan çıkmış, yerini ise, melankoli, yılgınlık ve tükenmişliğe bırakmıştır. Felsefi bir tema olarak müzik, Nietzsche felsefesinin yörüngesinde döndüğü değerler sorununun spesifik bir alandaki tezahürü olarak düşünülmelidir. Nietzsche, Batı tarihinin hâkim değerlerinin yaşamı ve ona dair olan her şeyi değilleyen ve yerine “ideal” olanı yerleştiren çileci yapısının karşısına bir bütün olarak olumlayan bir anlayışı konumlandırmaya çalışır. Müzik söz konusu olduğunda da bu durum geçerliliğini korumaktadır.

KAYNAKÇA

- Bibby, Neil. "Tuning and Temeperament: Closing the Spiral". İçinde *Music and Mathematics: From Pythagoras to Fractals*, editörler John Fauvel, Raymond Flood, Robin J. Wilson, 13-28. New York: Oxford University Press, 2006.
- Blondel, Eric. *Nietzsche le Corps et la Culture*. Paris: PUF, 1986.
- Bourget, Paul. *Essais de Psychologie Contemporaine*. Paris : Alphonse Lemerre, 1885.
- Emery, Eric. *Temps et Musique*. Paris: L'Age d'Homme, 1998.
- Migliaccio, Carlo; Goodrich Heck, Anne. "The Philosophy of Music in the 20th Century." *Rivista Italiana Di Musicologia* 35, ½ (2000): 187-210.
- Nietzsche, Friedrich. *La Naissance de la Tragédie Fragments Posthumes Automne 1869-Printemps 1872*. Paris: Gallimard, 1977.
- Nietzsche, Friedrich. *Humain, Trop Humain II Fragments Posthumes (1878-1879)*. Paris: Gallimard, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Par-delà Bien et Mal*. Paris: Flammarion, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Le Cas Wagner & Le Crépuscule des Idoles*. Paris: Flammarion, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *La Généalogie de la Morale*. Paris: Le Livre de Poche, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragments Posthumes Ete 1882-Printemps 1884*. Paris: Gallimard, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragments Posthumes Début 1888-Début Janvier 1889*. Paris: Gallimard 1977.
- Nietzsche, Friedrich. *Considérations Inactuelles I et II – Fragments Posthumes Été 1872-Hiver 1873-1874I*. Paris: Gallimard, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Crépuscule des Idoles*. Paris: Flammarion: 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo & Nietzsche contra Wagner*. Paris: Flammarion, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe Band 8*. Berlin/New York: De Gruyter, 1986.

Salanskis, Emmanuel. *Nietzsche*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

Schopenhauer, Arthur. *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*. Paris: Quadridge/PUF, 2004.

Wotling, Patrick. *La Philosophie de l'Esprit Libre*. Paris: Flammarion, 2008.

Wotling, Patrick. *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*. Paris: Press Universitaire de France, 1995.

NİETZSCHE FELSEFESİNDE MÜZİĞİN STATÜSÜ: HASTALIK VEYA SAĞLIK OLARAK MÜZİK
THE STATUS OF MUSIC IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY: MUSIC AS DISEASE OR HEALTH
Tahir KARAKAŞ

WITTGENSTEIN'A GÖRE MÜZİKTE ANLAM

R. Gökem AYTİMUR*

ÖZ

Ludwig Wittgenstein, mantık ve dil felsefesi üzerine çalışmalarıyla tanınan bir düşünür olarak dil ve müzik üzerine kurduğu analogiler müziksel anlamın doğasını anlamak açısından önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu çalışma, Wittgenstein'in müzik ve anlam ilişkisini nasıl ele aldığını incelemekte, dil ile müzik arasında kurduğu bu analogileri tartışmaktadır. Ona göre müzik, kelimeler gibi doğrudan referanslara dayanmayan, anlamını kullanım ve bağlamı içinde kazanan bir yapıdadır. Bu doğrultuda Wittgenstein, bir müzik cümlesini anlamayı, bir yüz ifadesini anlamaya benzetmektedir. Fakat bu benzetme için salt kurallara dayalı bir analiz yeterli değildir. Doğru bağlamın estetik deneyim olarak yapılması bir gerekliliktir. Çalışmada, Wittgenstein'in müziği birinci ve üçüncü şahıs perspektifleri üzerinden nasıl ele aldığını belirtmek amaçlanmış, müziksel anlamın bireysel deneyimden çok kamusal bir fenomen olduğu kavramsal bir çerçevede ifade edilmiştir. Dil oyunları teorisi ile müzik arasındaki ilişki de bu noktada önem kazanmıştır. Böylece, Wittgenstein'a göre müzikte anlamın, müziksel teknik yapının anlaşılmasının yanında, müzik performansını gerçekleştiren müzisyen ile dinleyici arasındaki deneyimlenen bir süreç olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, Müzikte Anlam, Dil ve Müzik, Yüz İfadesi.

MEANING IN MUSIC ACCORDING TO WITTGENSTEIN

ABSTRACT

Ludwig Wittgenstein, a philosopher known for his work on logic and the philosophy of language, is known for his analogies between language and music, which offer an important perspective for understanding the nature of musical meaning. This study examines how Wittgenstein deals with the relationship between music and meaning and discusses these analogies between language and music. According to him, music, like words, does not rely on direct references and gains its meaning through its use and context. Accordingly, Wittgenstein likens understanding a musical sentence to understanding a facial expression. However, an analysis based solely on rules is not sufficient for this analogy. It is a necessity to construct the right context as aesthetic experience. In this study, it is aimed to indicate how Wittgenstein handles music through first and third person perspectives, and it is expressed in a conceptual framework that musical meaning is a public phenomenon rather than an individual experience. The relationship between the theory of language games and music has also gained importance at this point. Thus, it is concluded that, according to Wittgenstein, meaning in music is not only an understanding of the technical structure of music, but also an experienced process between the musician who performs the music and the listener.

Keywords: Wittgenstein, Meaning in Music, Language and Music, Facial Expression.

* Doçent Doktor. Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi, Ses Eğitimi Bölümü. E-Posta: gorkemaytimur@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8389-1504. Ankara/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 01.02.2025
Makalenin kabul tarihi: 21.04.2025

Submission Date: 01 February 2025
Approval Date: 21 April 2025

Giriş

Ludwig Wittgenstein, 20. yüzyıl felsefesinin en etkileyici düşünürlerinden biridir. Çalışmaları, dilin yapısı ve kullanımı üzerine yoğunlaşırken, mantık, matematik, zihin felsefesi ve dil felsefesiyle ilişkilendirilmektedir. Diğer yandan müzik üzerine düşünceleri, Wittgenstein'in felsefi bakış açısı içinde daha az bilinen bir yönü temsil etmektedir. Oysa Wittgenstein için müzik sadece bir kişisel ilgi olmaktan çok, dilin ve anlamın doğası ile ilişki kurulabilecek bir alanı ifade etmektedir. Bu çalışmada Wittgenstein'in müziğe dair düşünceleri, anlamın müzik üzerinden nasıl olanaklı olabileceği bağlamıyla incelenmiştir. Onun çalışma alanları içinde müziğin yeri ve önemini, müzik üzerinden yaptığı analogilerin felsefi soruşturmaları içindeki konumunu ortaya koyarak belirtmek amaçlanmıştır.

Bir süredir Anglosakson akademik çevrelerde müzik felsefesi büyük bir çalışma alanı haline gelmiştir.

¹Bu konuda sıklıkla yeni yayınlar yapılmaktadır ancak bu yayınlarda, Wittgenstein'in daha geç dönem çalışmalarında söz ettiklerine nadiren yer verilmektedir. Bunun temel sebebi aslında çalışmalarında müziğin anlamı, müziğin dilsel yapısı üzerine apaçık bir tartışma sürdürmemesidir. Bu nedenle onun müziksel estetiği katkıları üzerine çok durulmamıştır. Müzik hakkındaki düşünceleri çalışmalarında çoğunlukla fragmanlar şeklinde ve temelde dil felsefesi bağlamındaki argümanları desteklemek için verdiği örneklerde görülmüştür.

Wittgenstein'in felsefe tarihi içindeki düşünürler arasında, iyi bir müzik eğitimi almış ve bu nedenle müziği teknik açıdan en fazla bilenlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Estetik Üzerine Dersler, Felsefi Soruşturmalar, Psikoloji Felsefesi Üzerine Notlar ve Kültür ve Değer gibi çalışmalarında hep müzikten söz etmiştir. Wittgenstein'in müziğe felsefeyle bakma bağlamında en özgün yanı, müzik estetiğinin aslında genel bir problemi olmayan bir durumunu yani müziksel anlamın ne olduğu sorununu tanımlamış olmasıdır. Bu çalışmada da öncelikli olarak, Wittgenstein'a göre müziksel anlam ve zihinsel durumla ilişkisi konusuyla başlanmıştır.

¹ R. Scruton, "Wittgenstein and the Understanding of Music," *The British Journal of Aesthetics* 44, no 1 (2004): 1, Erişim Tarihi: Mayıs 24, 2024, doi: 10.1093/bjaesthetics/44.1.1.

Müziksel Anlam ve Zihinsel Durum

Müziksel anlamın ne olduğu hakkındaki tartışmalar, on dokuzuncu yüzyılda biçimcilik bağlamında, Hanslick ve Gurney'in düşünceleri üzerinden ilerlemiştir. Bu doğrultuda, çoğunlukla müziksel anlamın müzik ile başka bir şey arasındaki ilişkide nasıl görünür olabildiğine odaklanmıştır. Oysa Wittgenstein için bu durum ya hiçbir şekilde ilişki olarak tanımlanmamalıdır ya da idealist anlamda bir "içsel bir ilişki" olarak, bağ kurulduğu şeylerden ayrı olduğunu reddeden bir ilişki olarak ifade edilmelidir.²

Scruton'a göre Wittgenstein'in daha geç dönem felsefesinde, anlamdan söz edilen noktalarda aslında anlama ya da anlayış kast edilmektedir. Yani bir cümlelin anlamı, onu anladığımızda olan durumdur. Anlama ya da anlayış üzerindeki sınırlamalar, temelde anlam üzerindeki sınırlamalardır. Bir işarete onu sadece bir nesne, olay veya özellik ile ilişkilendirerek anlam atfedilemez. Bu durum işareti kullananların anlayışında gerçekleşen karmaşık bir sosyal sürecin parçasıdır.³ Wittgenstein burada, anlamanın zihinsel bir durum ya da herhangi bir şekilde tespit edilebilir bir süreç olmadığını ifade eder ancak anlamayı yerleştirecek alternatif bir kategori de önermez⁴. Temelde altını çizdiği nokta anlamanın zihinsel bir şey olarak düşünülmemesi gerektiğidir. Aslında Wittgenstein anlam ve anlamanın eşlik edebileceği deneyimlerin varlığını reddetmez ancak anlamanın bazı semptomatik tepkilerden oluştuğu iddiasının da karşısında durur. Anlama bir tür deneyim yaşamak değildir. Colin McGinn'e göre Wittgenstein'in bu konudaki düşüncesi şöyle özetlenebilmektedir: "Anlama, bir işareti bir şekilde yorumlayarak, bu işarete bir tür tepki vermeyi gerektiren içsel bir süreç değildir. Tam tersi, bir işareti zamanla doğal eğilimlere uygun olan kullanma pratiğine veya geleneğine katma yeteneğidir."⁵ Bu doğrultuda ele alındığında McGinn'a göre Wittgenstein, anlamayı yeteneklerle bağlantılı bir şekilde açıklamaktadır. Yetenekleri, birinin belirli bir şeyi yapma becerisine sahip olup olmadığını değerlendirmek için kullanılan testler olarak düşünmek mümkündür. Ancak söz edilen bu yetenekleri de sadece onları gerçekleştirmek için gereken zihinsel durumlarla ilişkili olarak düşünmek doğru değildir.

² Roger Scruton, "Wittgenstein and the Understanding of Music," 1.

³ Roger Scruton, "Wittgenstein and the Understanding of Music," 2.

⁴ Sarah E. Worth, "Wittgenstein's Musical Understanding," *British Journal of Aesthetics* 37, no 2 (1997): 163, Erişim Tarihi: Mayıs 18, 2024, doi: 10.1093/bjaesthetics/37.2.158.

⁵ Colin McGinn'dan aktaran Sarah E. Worth, "Wittgenstein's Musical Understanding," *British Journal of Aesthetics* 37, no 2 (1997): 163, Erişim Tarihi: Mayıs 18, 2024, doi: 10.1093/bjaesthetics/37.2.158.

Müzik ve Dil İlişkisi

Wittgenstein'in düşüncelerinin temel dayanağı mantık ve dildir. Bu anlamda, özellikle erken dönem olarak ifade edilebilecek düşünce periyodunda dil ile dünya arasında bir analogi kurarak, "dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler"⁶ ifadeyle dünyayı, mantık aracılığıyla, dil üzerine konumlandırmıştır. Bu düşüncelerini çerçevelendirirken, birçok metninde özellikle müzikle ilgili göndermelerde bulunmuştur⁷. Diğer yandan, düşüncelerini ortaya koyduğu ilk çalışmalarından itibaren müziğin, herhangi bir şeyin anlamının en yaygın olarak bulunduğu yer olan dil yoluyla ifade edilebilen bir şey olmadığını da belirtmiştir. Wittgenstein, 'Kültür ve Değer'de bu durumu şöyle ifade eder: "İfade edilemeyecek olan (bana gizemli gelen ve ifade edemediğim şey), ifade edebildiğim her neyse onun anlam kazandığı zemini sağlıyor belki de"⁸. Aslında bu açıklama tek başına biraz belirsiz görünse de Wittgenstein'in 'ilk dönemi' olarak ifade edilen düşünce periyodunun temel metni 'Tractatus Logico-Philosophicus' bağlamında düşünüldüğünde gerçek anlamını kazanmaktadır. Tractatus'ta Wittgenstein, her şeyin dil yoluyla ifade edilmeyeceğinin altını çizmiştir. Dili aşan bu şeyler ona göre mistik olandır. Bu noktada, mistik olanın dil yoluyla ifade edilemeyeceğini ve ifade edilmeye çalışılması yerine sadece sessiz kalınması gerektiğini belirtmiştir. Söz edilen şey, mistik olanın yok sayılması değil dil yoluyla ifade edilememesidir. Bunun nedeni de mistik olanın dili aşan bir anlam taşımasıdır.

Bir cümleyi anlamak dediğimiz şey, birçok durumda, bir müzik temasını anlamaya, zannetmeye eğilimli olabileceğimizden çok daha fazla benzer. Ama bir müzik temasını anlamanın, kişinin bir cümleyi anlamayla ilgili olarak kendisinin kurmaya eğilimli olduğu resme daha fazla benzediğini söylemek istemiyorum; tam tersine, bu resmin yanlış olduğunu ve bir cümleyi anlamanın, bir ezgiyi anladığımızda gerçekten olup bitene, ilk bakışta görüldüğünden daha fazla benzediğini söylemek istiyorum. Zira, bir cümleyi anlamanın, o cümlenin dışındaki bir gerçekliği işaret ettiğini söyleriz. Oysa biri şunu söyleyebilir: Bir

⁶ Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çeviren. Oruç Aruoba, 7. Baskı, İstanbul: Metis, 2013, 133.

⁷ Emir Hasan Ülger, "Wittgenstein ve Strauss'ta Müzik Metaforunun Kullanımı: Felsefi Projenin Parçası mı, Basit Bir Alegori mi?" *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, no 1 (2022): 206, Erişim Tarihi: Mar 15, 2025, doi: 10.30561/sinopusd.1106844.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çeviren. Doğan Şahiner, 2. Baskı, İstanbul: Metis, 2009, 142.

cümleyi anlamak, onun içeriğini ele geçirmek demektir; cümlelerin içeriği de o cümlelerin içindedir⁹.

Wittgenstein'a göre bir müziksel cümleyi soru gibi anlamak mümkündür. Benzer şekilde, bir kadans da nokta, noktalı virgül veya benzeri bir karaktere sahip olabilmektedir. Ancak bu benzerlikler sadece müziği anlayarak dinlediğimizde müzikte duyduğumuz bir şeye işaret etmektedir. Yani tek başlarına müzikte anlamın aslında ne olduğunu bilmemizi sağlamazlar. Kısacası kurulabilecek bir analogiyi doğru anlamak için bir anlama teorisine ihtiyaç duyulmaktadır. Wittgenstein, bir müzik temasının dünyayla olan bağlantısını şu soruyu sorarak sorgular: “[Müziksel] Tema kendisinin dışındaki hiçbir şeyi işaret etmez mi? Ah, evet! Ama bu şu anlama gelir: Temanın bende uyandırdığı izlenim, onun çevresindeki şeylerle bağlantılıdır”¹⁰. Burada müziğin yazılı notaların ilerisine geçen fakat dilde olduğu gibi herhangi bir şeyi resmetmeyen yapısını ifade etmem mümkündür. Diğer yandan, açıkça bir anlam içeriğine sahip olmasa da müzik kendisinin ötesinde bir şeye işaret ediyormuş gibi görünmektedir. Wittgenstein, müziğin yaşamsal olarak algı boyutuna, duyumsamanın anlama ulaşmak için gereken ön koşuluna ve bunun dil gibi doğuştan gelen bir kökene sahip olduğuna vurgu yapmıştır.¹¹ Bir müzik temasını deneyimlemenin bir sorunun dinlenmesi ve sonra o sorunun kendi kendine cevaplanması gibi olduğunu öne sürmüştür. Müziğin içinde sorular, uzlaşmalar, anlaşmazlıklar ve yanıtlar bulunmaktadır. Bütün bunlar göz önüne alındığında bir müziği anlamak ile bir dili anlamak arasındaki farklar, benzerliklerden çok daha belirgin hale gelmektedir. Bir kişi, bir kelimeyi sözdizimsel ve anlamsal kurallara uygun olarak kullanarak anlamını göstermektedir. Benzer şekilde, bir kişi bir müzik eserini çalarak anlamını gösterebilmektedir. Böyle yaklaşıldığında müzik ile dil arasındaki bir tür benzerlik geçerli olacaktır. Ancak diğer bir bakış açısıyla ele alındığında, herhangi bir müziksel performansla ortaya konulan anlamın, dilsel, semantik ve konuşmayla ortaya çıkan anlamdan daha farklı bir şekilde meydana geldiği anlaşılabilecektir. Ahonen, Wittgenstein bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

Wittgenstein'a göre dilsel anlam, referansa, dil ile gerçeklik arasındaki yapısal izomorfizme, konuşanın niyetine dair zihinsel bir eyleme, konuşanın

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*, çeviren. Doğan Şahiner, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 187.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, 184.

¹¹ Emir Hasan Ülger, “Wittgenstein ve Strauss,” 225.

zihinsel durumuna ilişkin varsayımlara ya da dilsel ifadenin dinleyici üzerinde yarattığı etkiye dayalı değildir. Aynı şekilde, bir cümlenin anlamını anlamak, bir zihinsel duruma, bir temsile, bir aşinalık hissine, bir zihinsel eyleme ya da bir sürece sahip olmakla ilgili değildir. Bunun yerine, bir kelime, ifade ya da cümle gibi bir dilsel ifadenin anlamı, dildeki kullanımında bulunur; burada dilsel pratikler, kurallarına uygun olarak oynanan oyunlara benzetilir. Dilin kuralları, dilsel ifadelerin kendi bağlamlarındaki kullanımlarını düzenler ve bu ifadelerin anlamları bu kurallar tarafından oluşturulur. Bu kurallar konvansiyoneldir; ancak onları dilbilgisi kitaplarında veya sözlüklerde bulduğumuz kural ifadeleriyle karıştırmak bir hata olur. Daha ziyade, bu kurallar, onları takip etmenin fiili örneklerinde ortaya çıkan gelenekler veya kurumlardır. Dilin kuralları uygulamalarında verildiği için, anlama (kuralları doğru bir şekilde uygulama) ile anlam (kural yönelimli kullanım) arasında içsel bir bağlantı vardır: Bir kuralın herhangi bir uygulaması, kısmen kuralın kendisini oluşturur. Bu, anlamın ve anlamının, ifadenin ortamında yer alan fenomenler olduğu, bunların ötesinde veya ardında bir yerde bulunmadığı anlamına gelir¹².

178

Bu noktada, Wittgenstein'ın müziği anlama bağlamında müzik ile dil arasında kurduğu analojinin, dilsel iletişimin veya müziksel performansın gerçekleştiği ortamla ilişkili olarak ortaya çıkan ve her seferinde tekrar yapılan bir bağlamla ele alındığının altı çizilmelidir.

Bir tümceyi anlamak, bir müzik parçasını anlamaya, insanın düşünebildiğinden çok daha yakındır. Demek istediğim, bir tümceyi anlamamanın, genellikle bir müzik parçasını anlamak denen şeye insanın düşündüğünden daha yakın olduğudur. Sesteki ve tempodaki çeşitlemenin [varyasyonun] modeli neden tam da budur? “Çünkü onun tümüyle ne hakkında olduğunu bilirim.” Ancak o tümüyle ne hakkındadır? Söyleyememem gerekir. 'Açıklamak' için, onu ancak aynı ritme sahip olan (aynı modele demek istiyorum) başka bir şeyle karşılaştırabilirim. (“Görmüyor musun, bu sanki bir sonuç çıkarılmış gibi” veya “Bu sanki bir parantezmiş gibi”, vb. denebilir. Bu karşılaştırmalar nasıl doğrulanır? -Burada çok farklı doğrulama türleri vardır)¹³.

¹² Hanne Ahonen, “Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication,” *Philosophy* 80, no 4 (2005): 516, Erişim Tarihi: Mayıs 15, 2024, doi: 10.1017/s0031819105000446.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren. Deniz Kanıt, 1. Baskı. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006, 183.

Wittgenstein, müzikte biçimsel içeriğin dışsal göndermeleri bulunmadığı için anlamın da müziğin içinde kaldığını ifade etmektedir. Bu nedenle müziği anlamamanın bir dilsel ifadeyi anlamaktan daha az karmaşık olduğunu düşünmektedir. Dilin anlamıyla uğraşırken referansların tespitiyle kolayca dikkat dağılabilmektedir. Bu nedenle müzik, anlamın anlaşılır olabilmesi için daha iyi bir paradigma sunmaktadır. Müzik, genellikle tespit edilebilir anlam içeriğinden yoksun gibi görüldüğü için, bir tür problemli alan olarak ifade edilse de tam da bu nedenle Wittgenstein onun bir avantaja sahip olduğunu düşünmektedir. Müziğin zorunlu soyut niteliği, anlam açısından yalnızca referans arayışıyla meşgul olmaktan kaçınmaya olanak tanımaktadır. Wittgenstein bu noktada, bir müzik temasını ve bir cümleyi anlamak arasındaki kurduğu analogiyi şöyle genişletmiştir:

Labor'un¹⁴ çalışından nasıl söz edildiğini düşün: 'Konuşuyor' denirdi. Ne tuhaf! Bu çalışta konuşmaya o kadar benzeyen neydi? Ve söz konusu benzerliği rastlantısal değil de büyük ve önemli bir konu gibi görmemiz ne kadar dikkat çekici! Müziğe, ama kesinlikle bir kısım müziğe, dil demek isteriz; bir kısım müzik içinse kuşkusuz bunu söylemek istemeyiz. (Bunun bir değer yargısı içermesi gerekmez!)¹⁵.

179

Wittgenstein göre, "bir tümceyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak bir tekniğin ustası olmak demektir"¹⁶ "Bu durumda, bir tümceyi anlamadan önce, yalnızca o tümceyi değil, dili bir bütün olarak anlamak gereklidir... Dilsel yeterlilik iddiasında bulunabilmek için kurallara dayalı bir tekniği ustalıkla kullanmamız gerekmektedir"¹⁷. Wittgenstein'in önemini vurguladığı ve dilsel yeterlilik için gerekli olan bu kural izleme ilkesi müzikte de aynı şekilde geçerlidir. Müzik, kontrpuan ve orkestrasyon teknikleri gibi katı yapısal özelliklere ve kurallara sahiptir. Sessel durumlar bu kurallar olmadan yalnızca yapılanmamış bir yığına hatta gürültüye dönüşmekte, müzik olmaktan çok uzak bir şeyi belirtmektedir.

Müzikteki kural izleme ilkesi eserin yapısal durumu için olduğu kadar dinleyen için de bir gerekliliktir. Bir kişinin, h bir müzik eserini anlayıp diğerlerini anlamadığını iddia etmesi aslında müziğin teknik yapısı hakkında

¹⁴ Josef Labor, Avusturyalı piyanist, besteci ve eğitimcidir. Wittgenstein'in, 'Kültür ve Değer' isimli, toparlanmış pasajlarından oluşan kitabında bu kişiden söz edilmiştir.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, 198.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 108.

¹⁷ Sarah E. Worth, "Wittgenstein's Musical Understanding," 162.

bilgi sahibi olmadığı sonucunu işarete etmektedir. Oysa müziksel kurallara dayalı teknik yapının anlaşılması, birçok müziği genel olarak anlamaya olanak tanımaktadır.

Wittgenstein bir müzik eserinin anlamını keşfetmek için Kartezyen "içe bakma" alışkanlığı karşısında da bir söylev geliştirmiştir. Müziksel anlamayla aslında neden söz edildiğini kişinin sadece kendi içsel durumundan yola çıkarak bulmanın mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu anlamda, duyulanın anlaşılması ve bir başka var olandan ayırt edilerek tanınması için, kamuya açık şekilde gözlemlenebilen gerçeklere bakılması bir zorunluluktur. Bu noktada Wittgenstein, müziksel anlamının bir yüz ifadesini anlamaya önemli ölçüde benzediğini ve benzer şekillerde ortaya çıktığını ima etmiştir.

Yüz İfadesini Anlamak

Wittgenstein'a göre, "Bir tema, tıpkı bir yüz gibi bir ifade taşır"¹⁸. Fiziksel tepkilerin müziği anlamak için ne gerekli ne de yeterli olduğunu düşünmemesine rağmen Wittgenstein'ın yüz ifadeleri, jestler ve mimikler aracılığıyla müziksel anlamı bulmaya çalıştığı gibi yaygın bir düşünce söz konusudur. Bu yaygın düşüncenin dayanaklarından biri de şu ifadedir: "Bu müzik cümlesi benim için bir jesttir. Benim hayatıma süzülür. Onu kendimin yaparım"¹⁹.

Müzik, müzikle ilişki halinde olan kişinin bir parçası haline gelebildiği gibi dinlediğinden önemli ölçüde etkilenmesine neden olabilir. Bu durum, bir esere çok aşına olunmasına (hatta notaların sırasının bile bilmesine) rağmen, yine de bu eserden her seferinde etkilenilmeye devam edilmesini de açıklayan durumdur. Performansı yapanın ya da dinleyicinin eserden etkilenmesinden kaynaklı jest ve mimikleri sürekli devam etmektedir. Özellikle dinleyici eserin ilerleyen bölümlerinde neyle karşılaşacağını ve hangi bölümlerin daha ifade dolu ya da heyecan verici olduğunu bildiğinde, bu jestler daha da güçlenebilmektedir. Tamda bu nedenle Wittgenstein, müziği dinlemeyle birinin yüzündeki ifadeyi tanıma arasındaki benzerlikten söz etmiştir²⁰. Bu doğrultuda, müziksel anlamın ne olduğu sorusu Wittgenstein'da, iki başka felsefi problemle birlikte ele alınmıştır. Bunlardan ilki birinci şahsın durumunun doğasını, ikincisi ise yüz

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, 184.

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, 211.

²⁰ Hanne Ahonen, "Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication," 513.

ifadelerini anlama problemidir²¹. Burada birinci şahıs denilen öznen kastedilen, bir müzikle ilişki halinde olan herkestir. Yani kimi zaman müzik performansını yapan kişiyi, kimi zaman da alımlayıcıyı (dinleyiciyi, izleyiciyi) belirtmek için kullanılan bir tanımı ifade etmektedir.

Birinci şahıs konusu en temelde bir ‘bilgi sorunu’ olarak ele alınmalıdır. Birinci şahsın gerçekliği, bir tür perspektifi imlese de aslında belirsizdir. Bu anlamda, zihinsel durumların birinci şahsın bilgisine yüklenmesi ile Wittgenstein’in ‘ikinci dönemi’ olarak ifade edilen periyodunun temel argümanlarından biri olan ‘öznel dil’in olanaksızlığı düşüncesi arasında bir tutarlılık da söz konusudur. Diğer yandan Scruton, Wittgenstein’in aksine bir kişinin bir başka kişinin bilgisine yani birinci şahıs bilgisi olarak ifade edilen şeye, erişebileceğini iddia etmiştir. Birinci şahsın bilgisi bir şeyin ‘nasıl bir şey olduğunu’ bilme bilgisidir ve birinci şahsın yüz ifadelerini tanıyarak ve o ifadelerin ne anlama geldiğini anlamaya çalışarak bilinmektedir. “Bu şekilde bir kişinin zihinsel durumlarına, ‘kendi duygularımızı bildiğimiz gibi, içeriden’ aşına olunmaktadır. Scruton’a göre bu bilgiye erişmek mümkündür çünkü dışa bakarken de birinci şahıs bilgisi elde edilebilmektedir. Scruton ayrıca müziği anlamının, ‘anlık Gestalt’ın ötesindeki bir anlamı arama’ modeline dayandığını da iddia etmektedir. Eğer bu arayış başarılı olursa, dinleyici kendi birinci şahıs perspektifine kendisine ait olmayan bir zihinsel durumu yerleştirebilmektedir²².

Wittgenstein’in bu aşamada bir başka kavramdan yani ‘bakış açısı’ndan²³ söz etmiştir. Yüz ifadeleri aslında bakış açıları değildir ancak dünyayı semboller ve işaretlerle dolu olarak anlayabilen insan denilen canlıya özgü olmaları yönüyle bakış açılarına benzemektedir. Yüz ifadeleri, bakış açıları gibi belirsiz olabilmektedir. Bununla birlikte, yüzün özelliklerine, tıpkı bakış açılarının bir resmin özelliklerine bağlı olması gibi bağımlıdır. Bu doğrultuda, bir ifadeyi anlamak, bir Gestalt’ı kavramak ve buna sosyal bir anlam atfetmek demektir. Böylece, bir yüz ifadesini anlama ile ilgili olarak, aslında o ifadenin ardında, onun anlamı olarak sayılabilecek bir şeyin bulunmadığından söz etmek mümkündür. Burada olan şey, zihinsel terimlerin karmaşık bir konvansiyonel ve bağlamsal kurallar ağı içinde uygulamasıdır. Wittgenstein, Kahverengi Kitap’ta bu durumu şöyle ifade etmiştir:

²¹ Roger Scruton, “Wittgenstein and the Understanding of Music,” 1.

²² Roger Scruton’dan aktaran Hanne Ahonen, “Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication,” 513.

²³ Bakış açısı olarak ifade edilen “Aspekt” kavramıdır.

Bir yüzün ifade ettiği bir şeyi arar gibi olduğumuz, oysa gerçeklikte kendimizi önümüzdeki özelliklere bıraktığımız zaman içinde olduğumuz tuhaf yanılısamanın aynısı - bu aynı yanılısama, bir ezgiyi kendi kendimize tekrar ederek onun bizde tam bir izlenim uyandırmasına izin verip "Bu ezgi bir şey söylüyor" dediğimiz durumda bizi daha da güçlü bir şekilde ele geçirir -sanki ezginin ne söylediğini bilmek zorundayımdır. Oysa sözcük ya da resimlerle ifade edebileceğim bir şey söylemediğimi bilirim. Bunu kabul ederek, "Yalnızca müziksel bir düşünce ifade ediyor" demeye kendimi teslim edersem, bu, "kendini ifade ediyor" demekten fazla bir anlama gelmez.²⁴

Wittgenstein'in bu pasajı, konu ile ilgili bir diğer özneyi de açığa çıkarmakta yani üçüncü şahsı ve onun durumunu gündeme getirmektedir. Üçüncü şahıstan kast edilen birinci şahsın karşısında konumlanan kişidir. Bu kişi de birinci şahsın kim olduğuna göre (performansı yapan ya da dileyen olmasına göre) diğer tarafı temsil etmektedir. Söz edilen bu yeni şahısla beraber oluşan psikolojik durumun nedeni, zihinsel yüklemelerin anlamı ve referansının, yalnızca birinci şahsın durumundan yola çıkılarak belirlenememesinden kaynaklanmaktadır. Kişinin kendi zihinsel durumlarına ilişkin 'birinci şahıs perspektifi' diye bir şey olsa da bu ancak, öznel dil argümanındaki gibi, dile getirilemeyecek bir alanda, eşsiz bir deneyim olarak kalmaktadır.

Birinci şahsın perspektifine dair gerçekliğin bir belirsizliği ifade ettiğinden tekrar söz edilebilir ancak Scruton'a göre²⁵, kesin olan şey şudur ki, birinci şahıs bilgisi vardır ve bu bilgi, üçüncü şahıs perspektifinden elde edilebilecek herhangi bir bilgiye indirgenemeyecek düzeydedir. Yani söz edilen bilgi tamamen kendine özgüdür. Diğer yandan, bir şeyin ne olduğunun anlaşılmasını sağlayan, kamusal bir söylem de söz konusudur. Bu, tıpkı bir dil oyunu gibi, iletişimi olanaklı kılan ortak bir kabulün ifadesidir. Üçüncü şahıs, söz edilen bu kamusal dilin diğer bir yönü olarak belirtilmektedir. Wittgenstein'in anlamaya dair üçüncü şahsın perspektifinden kast ettiği, anlamının gizli bir zihinsel fenomen olmadığı görüşüdür. Bir kişi, bir ifadenin kullanımını yöneten kuralları doğru bir şekilde uygulayabildiğinde, yani belirli durumlara uygun bir şekilde davranabildiğinde, o ifadeyi anlayabilmektedir. Burada Wittgenstein'in altını çizdiği şey anlamının kamuya açık ölçütlere sahip olması gerektiğidir. Dil, bir iletişim aracı olarak ele alındığında anlamının ölçütü, konuşmacının ifadeleri doğru kullanabilme

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*, 185.

²⁵ Roger Scruton, "Wittgenstein and the Understanding of Music," 3.

yeteneğidir²⁶. Temelde olan, dil için kural izleme ilkesinde sağlanan uzlaşdır ve bu, iletişimin en gerekli koşuludur. Uzlaşından kast edilen ise bir görüş birliği değil aksine yaşam biçimindeki bir kabuldür²⁷.

Wittgenstein'ın geç dönem felsefesine göre, yüz ifadeleri zihinsel durumların yansımaları değildir. Bunun yerine, yüz ifadeleri, belirli zihinsel terimleri uygulamanın birçok kamuya açık ölçütünden biri olarak işlev görür. Bu nedenle, bazı zihinsel durumların, örneğin duyguların, jest veya yüz ifadesi gibi belirli bir işarete sahip olması karakteristiktir. Ayrıca, birçok duygu için bir dış neden veya nesne vardır. Bazen de duygular, tipik fizyolojik duyuları içerir... Tüm bu unsurlar, zihinsel terimlerin anlam taşımasını mümkün kılan kamuya açık bir bağlam yaratır... Yani belirli bir duygu kavranmaya çalışılsa, bu duygunun belirli bir içeriğe sahip olabilmesi için uygun bir bağlam oluşturmak gereklidir. Böylece bir çerçeve olmaksızın, duygu ya da herhangi bir zihinsel durum, 'herhangi bir şey olabilir' ya da 'hiçbir şey olmayabilir'²⁸.

Bir başkasının yüz ifadeleri hakkında düşünmeye başladığında onun zihinsel durumları hayal edilmeye başlanır. Bu zihinsel durumları açıklayan kelimeler olmasa da bu durumdaki aşinalık hayal etme biçiminde gerçekleşmektedir. Yani birinci şahıs bilgisinin hayali eşdeğeridir. Fakat başkasının yüz özelliklerine ve jestlerine odaklanıldığında bu durum odaklanan kişinin kendi içinde de açılanmaktadır. Söz edilmek istenen şey, zihinsel durumların, bu durumlara odaklanan kişi tarafından gerçekte hissedilmezken hayalinde barındırıldığıdır. Bu nedenle bir başkasının benliğine açılan bir pencere olması bakımından yüz ifadeleri çok önemlidir. Bir ifadenin tanınması, bir başkasının birinci şahıs perspektifini kendimizde yeniden yarattığımız sürecin ilk aşamasıdır. Bunları, adlandırılmayan ancak kişinin kendi duygularında olduğu gibi içeriden bildiği zihinsel durumlar olarak söz etmek mümkündür.

Bu noktada Wittgenstein'ın müzikte anlam ile yüz ifadesi arasında kurduğu ilişkide bir sorundan söz edilebilir. Bir kişi yüzünün gözlemlenebilir özelliklerini aktarma konusunda uzman olabilir ancak anlatılmak isteneni gözlemleyen kişi, gözlemlenen kişinin yüzünün ifadesiyle ne anlatmak istediğini

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, 191.

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 117.

²⁸ Hanne Ahonen, "Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication," 518.

anlamayabilir ya da ifadeden doğru çıkarımı yapamayabilir. Scruton bu durumla ilgili şöyle bir örnek vermiştir:

İki kişi bir insanın ifadesini anlayabilir ve ona farklı tepkiler verebilir. Örneğin, genç bir pop yıldızının yüzündeki karamsar hoşnutsuzluk, onun sahte trajik aurasıyla özdeşleşen biri ve ondan tiksinen biri tarafından eşit derecede anlaşılabilir. Aslında bu iki kişi ifadeyi farklı şekilde anlamış degillerdir. Aksine, ifadeyi aynı şekilde anlamışlar, ancak farklı tepki vermişlerdir²⁹.

Sorun olarak gözükebilecek bu konu aslında Scruton'un verdiği örnek içinde çözülmüştür. Yüzün, her iki gözlemcinin de tanıdığı belirli bir ifadesi vardır. Bu, iki gözlemcinin farklılaştığı belirli bir karakter ya da zihinsel durumun da ifadesidir. Böylece 'ifade' terimini iki bağlamda kullanabilmek mümkündür. Bir yandan yüzün bir özelliğini ya da yönünü belirtmek için diğer yandan yüz ile bir zihinsel durum arasındaki ilişkiyi belirtmek için ifade terimi kullanılmaktadır. Wittgenstein'in terimin birinci, ilişkisiz anlamının estetikte daha önemli olduğunu öne sürmektedir. O, müziği anlamayı, bu ilişkisiz bağlamdaki ifadeyi kavramaya benzetmekte ve müziği, onun ifade ettiği şeyi teşhis ederek anladığımızı düşünmenin bir hata olduğunu ima etmektedir. Yani örneğin, bir müzik eserindeki 'ifadeyi tanıma' ya da o eseri 'ifadeli çalma' kalıplarındaki 'ifade' kelimesi 'geçişsiz' bir şekilde kullanılmıştır. Böylece herhangi bir ilişki olmadan ve bir nesne teşhis edilmeden gerçekleşen bir durum söz konusu olmuştur.

Scruton'a göre³⁰ Wittgenstein, zihinsel yüklemelerin anlamı veya referansının yalnızca birinci şahıs durumundan hareketle belirlenemeyeceğini belirtmiştir. Birinci şahsın kendi gerçekleri olmasa bile, bilgisi söz konusudur. Yüz ifadeleri anlaşıldığında hayal gücüyle birlikte bu bilgi de anlaşılır olmaktadır. Fakat Wittgenstein konuyu daha da ileri götürerek, dilsel kullanımlarla ilgili zihinsel içeriklerin kamuya açık dille belirlendiğini öne sürmüştür. Bir ifadenin ne kastettiği, o ifadenin kamuya açık anlamıyla belirlenmektedir. Aynı zamanda düşüncelerimizin de belirli anlamdaki içerikleri dilimizin kamuya açık kullanımıyla şekillenmektedir³¹. Bu nedenle, Wittgenstein'a göre, bir müzik cümlesi dinleyicisinde merak uyandıran bir duyum yaratabildiği halde söz

²⁹ Roger Scruton, "Wittgenstein and the Understanding of Music," 6.

³⁰ Roger Scruton, "Wittgenstein and the Understanding of Music," 3.

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 20.

konusu duyumun müzik cümlesinin anlamı açısından ve kamusal kullanımı dışında, hiçbir önemi olmamaktadır.

Şiirsel ölçüyü bilmeyen ama bundan etkilenen bir kişi için şiirin içinde ne olduğunu bilmediğini söyleriz. Müzikte bu durum daha belirgindir. Diyelim ki iyi olduğu kabul edilen bir müziğe hayranlık duyan ve ondan hoşlanan bir kişi söz konusudur. Ama bu kişi en basit melodileri bile hatırlayamamakta, hatta basların ne zaman girdiğini vs. bile bilememektedir. Bu kişiye müziğin içinde ne olduğunu görmediğini söyleriz. ‘Bir adam müzikten anlıyor’ ifadesini kullanırken, bir müzik çalındığında ‘Ah!’ diyen bir adamı müzikten anlayan biri olarak nitelendirmeyiz, tıpkı müzik çalındığında kuyruğunu sallayan bir köpeği müzikten anlayan biri olarak nitelendirmediğimiz gibi³².

Wittgenstein herhangi cümleyi anlamanın, o cümlenin dışındaki bir gerçekliği işaret ettiği konusuna şüpheyile yaklaşmıştır. “Biri şunu söyleyebilir: Bir cümleyi anlamak, onun içeriğini ele geçirmek demektir; cümlenin içeriği de o cümlenin içindedir”³³. Wittgenstein’in bu açıklamasında bir cümlenin anlamının yine o cümleye ait içerikte bulunduğunu, net bir şekilde ifade etmiştir. Çizilen bütün bu kavramsal çerçeve bağlamda, bir müzik cümlesinin de kendisinden bağımsız olarak herhangi bir içeriğe sahip olmadığını söylemek mümkündür. Böylece Wittgenstein’in, dilin ile müziğin anlamı arasında kurduğu analojisinin biçimci (formalist) bir doğrultuda yapılandığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

185

Müzikte Biçimcilik (Formalism) İle Kurulan Anlam

Wittgenstein'in müzik üzerine düşünceleri, çoğunlukla müziğin ‘ne anlattığı’ ve “ne hakkında olduğu” konularını içermektedir. Çalışmanın önceki bölümlerinde Wittgenstein’in müzik ve dil arasındaki ilişkiyi, müziksel anlam ve müziğin duygusal ifadenin bir aracı olma durumu üzerinden ele aldığı ortaya konmuştur. Konunun bu bağlamı gereği, yüz ifadelerinin, birinci şahıs bilgisinin “nasıl bir şey olduğu” düşüncesi doğrultusunda kurulabilecek bir analojiyi Wittgenstein’in, sezgisel olmayan, zihinsel bir kavrayış olarak ve biçimci (formalist) bir müzik anlayışı yoluyla açıklama girişiminde olduğu belirtilmelidir. Onun müzik üzerine düşünceleri ilk dönem felsefi çalışmalarıyla

³² Wittgenstein Ludwig. *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett, 2. Baskı, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1967, 6.

³³ Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*, 187.

da tutarlı gözükmetedir. Ahonen göre³⁴ Wittgenstein, Tractatus üzerinde çalıştığı 1910'lu yıllardaki düşüncelerinde bile, bir müzik melodisini tümceye benzetmiştir. Ona göre, "Melodi bir tür totolojidir, o kendisini kendinde tamamlamakta, kendi kendine yetmektedir"³⁵. Müziği bu şekilde kapalı bir yapı olarak ele alışı, müzik hakkındaki düşüncelerinin biçimcilikle ilişkilendirilmesinin temel nedenidir. Kendisinin müziksel biçimci yaklaşımını destekleyen bir diğer açıklaması da şöyledir:

Bazen müziğin bize aktardığı şeyin neşe, keder, zafer, vb. duygular olduğu söylenmiştir. Bu açıklamada bize itici gelen şey, müziğin bizde duygu dizileri uyandırmak için bir araç olduğunu söylüyor gibi görünmesidir. Biri bundan, böyle duyguları uyandırmanın herhangi bir başka aracının da müziğin işini görebileceği sonucunu çıkarabilir. Böyle bir açıklamaya şu karşılığı verme ayartmasına kapılırız: 'Müzik bize kendisini aktarır!'³⁶

Bu ifadeleri doğrultusunda, Wittgenstein'in müzik ve anlam ilişkisini birçok anlamda biçimci bağlamda kurduğunu söylemek mümkündür. Fakat yine de onun düşüncelerini bütünüyle müziksel biçimciliğe mahkûm etmek, müziğin onun dil felsefesinin gelişiminde oynadığı rolünü açıklamada eksik kalacaktır. Bu nedenle, Wittgenstein'i bir müzikal biçimci olarak görmek hem doğru hem de yanlıştır. Biçimci yaklaşım, Wittgenstein'in erken dönem felsefi çalışmaları için doğru iken sonrası için yanlıştır³⁷. Müziksel biçimcilik felsefi bir teori olarak, erken dönem Wittgenstein'in felsefi yönelimiyle tutarlıdır. Ancak daha geç döneminin temel yapıtı olan 'Felsefi Soruşturmalar'da Wittgenstein, müzik ya da başka bir şey hakkında herhangi bir felsefi teori ortaya koymakla ilgilenmediğini belirtmiştir³⁸. Bu dönemdeki felsefi yaklaşımları içinde müzik ve anlam üzerine belirttiği kavramsal çerçeve, biçimci yaklaşımdan uzak ve dil oyunları düşüncesiyle tutarlı bir görünümde çizilmiştir.

³⁴ Hanne Ahonen, "Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication," 515.

³⁵ Ludwig Wittgenstein, *DeFTERLER, 1914-1916*, çeviren. Ali Utku, 1. Baskı, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004, 54.

³⁶ Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*, 199.

³⁷ Béla Szabados, *Wittgenstein As Philosophical Tone-Poet, Philosophy and Music in Dialogue*, 1. Baskı, Netherlands: Rodopi, 2014, 89.

³⁸ Béla Szabados, *Wittgenstein As Philosophical Tone-Poet*, 89.

Duygular ve Anlam

Wittgenstein'a göre insanlar çoğunlukla müzikten duygusal olarak etkilenmektedir. Bir müziğe karşı tepki vermek için anlamaya da gerek yoktur. Bu durum tersi içinde geçerlidir. Yani bir kişi müziği anlayabilir fakat herhangi bir belirgin duygusal tepki göstermeyebilir. Müziğe böylesi bir anlam yükleme, genellikle müzik teorisi ve müzik tarihi derslerinde yıllar boyunca analiz yapmayla, akor ilerlemelerini ve ton değişimlerini yorumlamakla ve farklı bestecilerin tarzlarının müzik tarihindeki yerini öğrenmekle gelişmektedir. Örneğin, "bir kişi sonat-allegro formunu anlayabilir, uygun ton değişimlerini tahmin edebilir ve yine de esere karşı özel bir duygusal bağ hissetmeyebilir"³⁹. Wittgenstein bu noktada, "müziği anlamaktan söz edersiniz. Elbette anlarsınız - işitirken!"⁴⁰ açıklamasında bulunmuştur. Ancak hemen sonrasında "anlamaya, işitmeye eşlik eden bir süreç demek yanlıştır"⁴¹ ifadesini de eklemiştir. Dolayısıyla müziğe verilen duygusal tepkilerin anlamayla eşit olmadığını ve müziği yalnızca deneyimlemenin, bu deneyimi anlamak için yeterli bir zemin oluşturmadığının altı çizilmiştir. Ona göre, "müziğin anlaşılması ne duyum ne de duyumların bir toplamıdır. Bununla birlikte, bu anlama kavramının başka deneyim kavramlarıyla bir akrabalığı olduğu ölçüde, müziği anlamaya deneyim demek de doğrudur"⁴².

O ya da bu şekilde müzikle ilgilenenlerin çoğunluğu müzisyen değil dinleyicidir. Müzikle ilgilenen bu kişiler çalmaktan çok, dinleyerek anlamı bulmaya çalışmaktadır. Hatta bir müzik, genellikle, dinleyiciler olduğu için icra edilmektedir. Burada zaten en temel amaç bir performansın dinlenmesidir. Müzikal anlama, estetik bir anlama biçimi olarak doğru ifade, doğru dinamikler, doğru tempo arayışında kendini göstermektedir. İyi bir dinleyici de bir performansa dair doğru ve yanlış yolları takip edebilme donanımına sahip olan kişidir. Aksi durumdaki bir ifadede, örneğin, bir eseri 'bu çok güzel' diyerek övmek o eserin anlamını ortaya koymamaktadır. Bu şekildeki bir tepkiyle, eserin anlaşılma şekli ve eserden alınan zevk gösterilmektedir⁴³. Anlaşılma şeklini

³⁹ Sarah E. Worth, "Wittgenstein's Musical Understanding," 159.

⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, çeviren. Doğan Şahiner, 1. Baskı, Ankara: Fol, 2019, 54.

⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, 55.

⁴² Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, 55.

⁴³ Lydia Goehr, "Music and the Aesthetics of Modernity: Essays," içinde *Philosophical Exercises in Repetition: On Music, Humor, and Exile in Wittgenstein and Adorno*, ed. Karol Berger ve Anthony Newcomb, Cambridge: Harvard University Press, 2005, 320.

göstermenin ve müziksel bir nakaratın tekrarlanmasının bize verdiği duygunun ne anlama geldiğini Wittgenstein şöyle ifade etmiştir:

Bir jest yapmak istiyorum. Ancak jest, tam olarak bir nakaratın yinelenmesinin karakteristiği değildir. Belki bir cümlelin durumu daha iyi karakterize ettiğini bulabilirim ama bu da nakaratın neden insana bir şaka gibi geldiğini, tekrarlanmasının neden bende bir kakhaha ya da sırtıma yarattığını açıklamakta başarısız olur. Müzik eşliğinde dans edebilseydim, nakaratın beni nasıl etkilediğini ifade etmenin en iyi yolu bu olurdu. Kesinlikle bundan daha iyi bir ifade olamazdı.

Örneğin, nakaratın önüne “Tekrarlamak için” sözcüklerini koyabilirim. Ve bu kesinlikle uygun bir şey olurdu; ancak bu, nakaratın bende neden güçlü bir komik etki yarattığını açıklamaz. Çünkü “Tekrar”ın uygun olduğu her sefer de gülmüyorum⁴⁴.

Wittgenstein bu paragraflarla aslında felsefi bir hatayı açıklamak istemiştir. Zevk, anlama ya da tanıma duygusu açıklanmaya çalışıldığında, bunu felsefi olarak açıklayan herhangi bir derin açıklama, ekstra bir eylem, niyet, imge, bir jest, ifade ya da hareket olduğunu düşünmek yanlıştır⁴⁵. Wittgenstein’a göre estetik yargılarda bulunabilmek, ilgili sanat formunun kurallarını öğrenmeyi gerektirir. Kişi bu kuralları öğrendikçe, yargıları giderek daha incelikli bir hâl alır. Müziğin kurallarını öğrenmek ise armoni ve kontrapuan gibi konular üzerine eğitim almayı içermektedir. Kurallara hâkim olunduğunu göstermenin yollarından biri, belirli bir müzik eseri hakkında açıklamalar yapmaktır. Müziği anlamının ölçütü olabilecek açıklamaların kabul edilmeleri için ilgili eserin belirli özellikleriyle ilişkilendirilmiş olmaları gerekmektedir. Estetik bir izlenim karşısında yapılabilecek bir açıklama, nedensel veya psikolojik olmamalıdır. Bu, tıpkı doğal dilin anlamı ve anlaşılabilirliğine dair açıklamaların, gizli zihinsel durumlar üzerinden yapılamayacağına benzemektedir⁴⁶. Müziğin kurallarındaki ustalığı sergilemenin temel koşulu, kuralların kendisi içinde yani müzik sınırlarında gerçekleşmesidir. Bu bağlam gereği, Wittgenstein’ın konu hakkında verdiği örneklerin hepsinin, biçimci nitelik taşıdığının altı tekrar çizilmelidir.

⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. 1, ed. G. H. von Wright, 4. Baskı, Oxford: Blackwell Publishing, 1998, 20.

⁴⁵ Lydia Goehr, “Philosophical Exercises,” 321.

⁴⁶ Wittgenstein Ludwig, *Lectures & Conversations*, 7.

Sonuç

Bu çalışmada, Wittgenstein'a göre müzikte anlam konusu çeşitli yönleriyle ele alınmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Wittgenstein'a göre müziğin anlamı temelde, belirli bir nesneyi veya olayı temsil etmekten çok, dinleyici ve performansı yapan kişinin içinde bulunduğu bağlam, müzikal deneyim ve sosyal etkileşimle şekillenmektedir. Bir müzik eserini anlamak, teknik unsurları çözümlemenin yanında kamusal bir deneyim olarak ele alınmayı gerektirmektedir.

Wittgenstein, dil ve müzik arasında temel bir analogi kurmuştur. Bu doğrultuda, bir müzik temasını anlamayı bir cümleyi anlamaya benzetmiştir. Ancak burada müzik ile dilsel yapılar arasındaki kritik fark, müziğin dil gibi kesin kurallarla belirlenmiş anlamlara sahip olmaması ve anlamın doğrudan bir karşılığa sahip olmaktan çok kullanım ve bağlam içinde, dilsel bir oyun olarak ortaya çıkıyor olmasıdır. Müziksel anlam, sözcüklerin belirli bir şeyi resmetmesi ya da temsil etmesi bağlamında dış dünyaya doğrudan gönderme yapmamaktadır.

Müziği anlamak, salt zihinsel bir süreç değildir. Buna rağmen, birinci şahıs denilen, performansı gerçekleştiren veya dinleyen kişiye ait bir bilgi söz konusudur. Birinci şahsın bu bilgisi kendisine özgü ve içseldir. Müziksel anlam birinci şahsın perspektifi ile üçüncü şahsın anlayışı arasındaki deneyim ve etkileşimle gelişen bir süreçtir.

Wittgenstein'a göre müziği anlamak, yüz ifadesini anlamaya benzeyen birincil bir eylemdir. Zevk ya da estetik yargının rollerinden biri, kişinin kendini özdeşleştirebileceği bir ifadeyle, uzak durulmak istenilen bir zihinsel durumla empati kurmaya davet eden ifade arasında ayrım yapmaktır. Ancak, bu ayrımı, ifadeyi düşüncemizde geçişsiz bir düşünceden geçişli düşünceye doğru ilerletmeden yapmak imkânsızdır. Akorlar, kadanslar ve temalar gibi müzikal ifadelerin anlamı müzik kuralları tarafından oluşturulmuş bir şekilde kabul edilmeli ve müziği anlamak bu kuralları takip edebilme bilgi ve yeteneği olarak görülmelidir.

Wittgenstein, müziğin duygusal tepkiler uyandırabileceğini kabul etmiş ancak bu tepkilerin, müziğin anlamı ile eş tutulamayacağını da belirtmiştir. Bir müziğe tepki vermek, onun anlamak için yeterli değildir. Müzikte anlam, kendi öz yapısında taşınan ancak referans noktaları olmayan bir fenomen olarak kamusal bir etkileşim ve deneyim içinde kavranmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ahonen, Hanne. "Wittgenstein and the Conditions of Musical Communication." *Philosophy* 80/4 (2005): 513-529. Erişim Tarihi: Mayıs 15, 2024. doi: 10.1017/s0031819105000446.
- Goehr, Lydia. "Music and the Aesthetics of Modernity: Essays." İçinde *Philosophical Exercises in Repetition: On Music, Humor, and Exile in Wittgenstein and Adorno*, editörler Karol Berger ve Anthony Newcomb, 311-340. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Guter, Eran. "Wittgenstein on musical experience and knowledge." From the ALWS archives: A selection of papers from the International Wittgenstein Symposia in Kirchberg am Wechsel. 2014.
- Scruton, Roger. "Wittgenstein and the Understanding of Music." *The British Journal of Aesthetics* 44/1 (2004): 1-9. Erişim Tarihi: Mayıs 24, 2024, doi: 10.1093/bjaesthetics/44.1.1.
- Szabados, Béla. *Wittgenstein As Philosophical Tone-Poet, Philosophy And Music in Dialogue*. 1. Baskı. Netherlands: Rodopi, 2014.
- Ülger, Emir H. "Wittgenstein ve Strauss'ta Müzik Metaforunun Kullanımı: Felsefi Projenin Parçası mı, Basit Bir Alegori mi?" *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6, no 1 (2022): 200-241. Erişim Tarihi: Mart, 15, 2025. doi: 10.30561/sinopusd.1106844.
- Wittgenstein, Ludwig. *Defterler, 1914-1916*. Çeviren Ali Utku. 1. Baskı. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalara*. Çeviren Deniz Kandır. 1. Baskı. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig. *Keskinlik Üstüne + Kültür ve Değer*. Çeviren Doğan Şahiner. 2. Baskı. İstanbul: Metis, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Editör Cyril Barrett. 2. Baskı. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig. *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*. Çeviren Doğan Şahiner. 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

- Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology, Vol. 1*. Editör G. H. von Wright. 4. Baskı. Oxford: Blackwell Publishing, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren Oruç Aruoba. 7. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, Çeviren Doğan Şahiner. 1. Baskı. Ankara: Fol, 2019.
- Worth, Sarah E. "Wittgenstein's Musical Understanding." *British Journal of Aesthetics* 37/2 (1997): 158-167. Erişim Tarihi: Mayıs 18, 2024, doi: 10.1093/bjaesthetics/37.2.158.

WITTGENSTEIN'A GÖRE MÜZİKTE ANLAM
MEANING IN MUSIC ACCORDING TO WITTGENSTEIN
R. Görkem AYTİMUR

DİL VE ŞİİR ÜZERİNE: İLETİŞİM VE KONUŞMANIN ÖTESİNDE HEIDEGGER

Engin YURT*

ÖZ

Bu makalede dil ve onun farklı modları ele alınmaya çalışılmıştır. Bir taraftan dilin evrimsel ve tarihsel gelişimine dair farklı görüşler incelenirken, diğer taraftan da bu görüşlerle ilişkili olan proto-dil, iletişim, konuşma, söyleme gibi dilsel eylem ve öğelerin felsefi anlamı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Öncelikle dilin karakteristik özelliklerine ilişkin farklı güncel görüşler sunulup, burada dilselliğin iki modu olarak iletişim ve konuşma hayvanın ve insanın dilselliği üzerinden incelemeye alınmıştır. Bu iki modun arasındaki benzerlikler ve farklılıklara belli dilsel, düşünsel, bilişsel, biyolojik, antropolojik vs. bağlamlarla birlikte işaret edilmiştir. Bunun ardından, üçüncü bir dilsel mod olarak, özellikle Heidegger'in kehre dönemindeki görüşleri üzerinden "şiirsel düşünme" ve "şiirsel söyleme" anlayışı incelenmiştir. Bu incelemede, "şiirsel söylemenin" daha önce bahsedilen dilin iki modu (iletişim ve konuşma) ile ne türden bir ilişkiye sahip olduğu ve bu iki moddan nasıl ayrıldığı üzerine açıklamalar getirilmiştir. Burada hem dil ve düşünme arasında ne kadar yakın ve özsel bir ilişki olduğu sergilenmiş hem de Heidegger'in ortaya koyduğu hâliyle "şiirsel söylemenin" ne türden farklı fenomenolojik katmanlarda ortaya çıktığı incelenmiştir. Burada "gündelik konuşma" ve "şiirsel söyleme" arasında "dili kullanma" ve "dili konuşma" teması üzerinden kurulan karşıt zıtlık ile, "şiirsel söylemenin" burada ele alındığı bağlamda (ve Heidegger düşüncesinde) dil-düşünme ilişkisi için ne kadar temel bir potansiyele olduğu ortaya koyulmuştur. Son olarak bu dil-düşünme ilişkisinin sadece Heidegger'de değil ama Batı felsefesi ve düşünmesinde mevcut olan üstü örtülü bir eğilim olduğuna işaret ederek makaledeki tartışma bir bütünlüğe kavuşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Düşüme, Fenomenoloji, Köken, Söz, Söyleme.

ON LANGUAGE AND POETRY: HEIDEGGER BEYOND COMMUNICATION AND SPEAKING

ABSTRACT

In this article, we try to conduct a discussion on language and its different mods. While on one side, we examine different opinions on evolutionary and historical progress of language, on other side, we try to present the philosophical meanings of linguistic elements and acts (which are related to those opinions), such as proto-language, communication, speaking, saying etc. First, we show recent different views on characteristic features of language, then we deal with communication and speaking as two modes of linguisticity through the linguisticity of animal and human. Later, we point towards similarities and differences between these two modes through certain linguistic, intellectual, cognitive, biological, anthropological contexts. After this, we examine "poetic thinking" and "poetic saying" as the third linguistic mode, especially through Heidegger's opinions in his kehre era. In this examination, we explain how this "poetic saying" is related to those two aforementioned modes, and how it differs from them. Here, by following how there is a close and essential relation between language and thinking, we investigate what kind of different phenomenological layers this "poetic saying" manifests itself on, as Heidegger puts it. Through the oppositional contrast between "everyday language" and "poetic saying", which is constructed with the difference between "using language" and "speaking language", we bring forward how this "poetic saying", has a fundamental potentiality for language-thinking relation within the context here (and in Heideggerian thought). Lastly, we conclude the article in a holistic manner with showing that this language-thinking relation is an implicit tendency not only for Heidegger but also for Western philosophy and thought.

Keywords: Thinking, Phenomenology, Origin, Word, Saying.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, eposta: engyu88@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1687-1068. Samsun/Türkiye.
Makalenin geliş tarihi: 09.01.2025 **Submission Date:** 09 January 2025
Makalenin kabul tarihi: 19.03.2025 **Approval Date:** 19 March 2025

Giriş

Heidegger *kehre* döneminde dilin özüne dair gerçekleştirdiği incelemeye şu paradoksal ifade ile başlar: “‘İnsan’ ‘dile’ ‘sahiptir’ (ratio et oratio), (‘animal rationale’ ‘konuşmaya’ ‘yetilidir’ ve o kendi özünün özelliği dolayısıyla zorunlu olarak ‘konuşur’). ‘Söz’, ‘insana’ sahiptir, (Orada-olma varlığın [des Seyns] koruyuculuğunu [die wächterschaft] ‘temellendirir’.) Dil’in metafiziğinden, varlık-tarihsel sözün özünü sürdürmesinin [die wesung] içine derinlemesine-düşünen sıçramaya geçiş [übergang].”¹ İnsan ve dil arasındaki özsel ilişkiye dair Heidegger’in bu ifadeleri ilk başta kulağa paradoksal gelse de onun söylediği özellikle Alman kültürü ve dil anlayışı için tuhaf değildir. Humboldt 1820’de yaptığı bir konuşmada “insan ancak dil aracılığıyla insandır; ama dili keşfetmesi için çoktan insan olmuş olmalıdır” dediğinde,² Heidegger’in yukarıda alıntılanan düşüncelerinin en azından ilk kısmı için tarihsel bir köken ya da durak oluşturur. İnsan ve dilden hangisinin diğerinden önce geldiğini belirlemek sadece kronolojik olarak değil ama ayrıca fenomenolojik olarak da olanaksız olduğu için, onların eş-kökenli olduğunu varsaymak büyük bir sorun oluşturmaz.

Ancak buradaki ikinci mesele, en azından Heidegger’e göre, dilin metafiziğinden sözün özünün sürdürülmesine bir geçişin olmasının gerekliliğine dairdir. Bu dilsel geçiş, (ve bu geçişi olanaklı kılan şiir) Heidegger’in “Batı metafiziğini aşma” çabası ve isteği ile doğrudan ilişkilidir.³ Heidegger, eğer mevcut düşünmenin tarihsel olarak (Varlığın anlamını düşünmekteki) alışlageldik yetersizlikleri bertaraf edilmek isteniyorsa, öncelikle dil anlayışında bir değişim yaşanması gerektiğinin farkındadır. Bu, dil ve düşünme arasındaki kökensel bağdan dolayıdır. Dil, eğer varlığın anlamını dile getirmeye uygun değilse, o zaman düşünme de, ne kadar uğraşırsa uğraşsın, varlığın anlamını düşünmeye uygun olamaz. Bu anlamda Heidegger, dilin özünde, varlığın anlamını uygun bir şekilde dile getirmenin bir olanağının olup olmadığını arar.

Elbette, dilin özüne dair bir araştırma yapmanın insan için büyüleyici olan bir yanı vardır, özellikle de bu araştırma; dilin kökeni, tarihsel ve evrimsel gelişim süreçleri odağında gerçekleştirilmeye çalışıldığında. Bu çalışmada

¹ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes zu Herders Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Gesamtausgabe 85 (Vittorio Klostermann, 1999), 3.

² Alexander von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963), 11.

³ Florian Grosser ve Nassima Sahraoui, “Variations on a Theme of ‘Poetic Thinking’: An Introduction,” *Heidegger in the Literary World* içinde, Ed. Florian Grosser ve Nassima Sahraoui (Rowman & Littlefield, 2021), ix.

tarihsel olarak artık daha geriye gidilemeyen o nihai noktaya gelindiğinde, dilin en gizemli yanı sezilmeye başlanır. Bu gizem karşısında “dil”, “söz”, “söyleme”, “konuşma” gibi günlük hayatta kullanılırken anlamı üzerine düşünülmesine gerek olmayan birçok dilsel terim ve kelimenin anlamı sarsılmaya, değişmeye, bozulmaya başlar. Örneğin dil, artık “tarihin belli bir döneminde belli bir insan topluluğunun ya da genel olarak insanların sahip olduğu, sembolik ve temsil etme yetisi olan konuşma eylemi” olarak düşünülmez ama daha çok “primitif ve dolaylımsız bir iletişim ve haberleşme tarzı” olarak düşünülür. Dahası, “evrimsel olarak konuşma ya da dil yetisine sahip olmadan önce canlılar nasıl iletişiyordu ya da birbiriyle anlaşıyordu?” sorusu dilin o kadar kökensel ve özsel bir hâlini sorgulamaya çalışır ki, artık araştırılan şeyin dil olduğu ya da dilsel bir şey olduğu bile şüpheli hâle gelir. Burada, bu türden bir sorgulamanın sundukları ve bu sunulanlara Heidegger temelli bir ele alışın katkılarına odaklanılacaktır.

Dilin Kökenine dair Birkaç Temel Görüş

Belli insan-merkezci teoriler, hayvanlar arasında bir konuşma değil ancak sadece bir iletişim olabileceği görüşünde uzlaşır. Bu görüşe göre, hayvan iletişim kurabilir, ancak bir söz söyleyemez ya da konuşmaz. Bu görüşün felsefi arka planı “hiçbir hayvan, bir nesneyle o nesne olarak ilişkiye giremez” ya da “hayvanın hafızası vardır, ama hiçbir hatırası yoktur” gibi ifadelerle (Uexküll ve Steinthal) doldurulur ve insanın *konuşması* hayvanın *iletişmesinden* ayrı bir yere yerleştirilir: “Ama insanın kelimenin en temel anlamıyla kesin olarak hiçleşmesi, insan dilinin de ortadan kaybolmasını ve mimiğe dayalı ya da sesli, arıların diline benzer birtakım işaretlerin insan dilinin yerini almasını zorunlu kılar.”⁴ Eğer hayvanın iletişim kurmasıyla insanın konuşması (ya da söz söylemesi) arasında özsel, nitel ve fenomenolojik bir fark varsa, bu farkın tarihsel ve evrimsel süreçte ne zaman, nasıl ve hangi koşullarda ortaya çıktığının ve bu farkın ne anlama geldiğinin irdelenmesi gerekir. Ancak dilin oluşumu incelenirken, onun evrimsel gelişimine odaklanarak, insanın konuşmasını diğer canlıların iletişiminden farklı kılan öğelere odaklanmak, daha baştan insan dilinin özsel olarak herhangi bir iletişim türünden farklı olduğu varsayımını içerir, ama bu varsayım felsefi olarak tehlikeli bir tavidir. Bu tavır belki antropoloji, biyoloji gibi alanlarda işlevsel olsa da, felsefe için üzerinde yükelebileceği güvenli bir zemin sağlamaz. Zira felsefi açıdan burada önemli olan; bir yeti olarak dile sahip olma ve dili öğrenebilme

⁴ Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*. Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu (Yapı Kredi Yay., 2012), 17.

değil, ama dilsel olanı salt (ya da salt olmayan) iletişimsel bir yapı içerisinde çıkarıp “söyleme” ya da “söz” olayına dönüştüren ufkun kendisini anlayabilme meselesidir. Daha önemli olan, eğer böyle bir dönüşüm mümkün olduysa (insan konuşması ve hayvan iletişimi arasındaki fenomenolojik ayrım, bunun tarihsel olarak gerçekleşmiş olduğu anlamına gelir) bu türden bir dönüşümün, bu sefer başka bir fenomenolojik ufukta olup olamayacağını anlayabilme meselesidir. Heidegger’in bahsettiği “dilin metafiziğinden varlık-tarihsel sözün özünün sürdürülmesine geçiş”, şiirle ilgilenirken tam da bu türden bir fenomenolojik ufukla ilgilenir.

Onun metafiziksel olmayan düşünmesi kendi gramerinin –hatta kendi dilinin– ortaya çıkmasını gerektirir. Bu gramer radikal bir şekilde öznel ve nesneler arasındaki sözde verili ilişki ve ayrıma dair bir anlayışı radikal bir şekilde alaşağı edecektir. [...] Heidegger baskın olan temsili, metafiziksel düşünmeye karşı çıkar. Bu düşünme varolanları kavrama ihtimali olan özne/nesne ayrımını varsayar ama bu varolanların varlığını unuttur. Temsili, metafiziksel düşünme kendi kaynağını tarihsel olarak spesifik bir düşünme tarzı olarak gizler – bu da bizim dönemimizde bilimsel ve teknolojik düşünme formunu alır. Heidegger bu düşünmenin evrensellik iddiasını ve tahakkümünü azaltmak için uğraşır ve başka türden düşünme yollarının olanaklı olduğunu anımsatır.⁵

Ayrıca, Heidegger’in dilin özüne dair araştırmasında “şiir” ve “şiirsellik” üzerine bu kadar yoğun ilgi göstermesinin de sebebi bu uğraştır. Heidegger, şiirde; söz söylemenin, konuşmanın, yani dilselliğin yeni bir olanağını görür. “Tüm konuşulan dil, söyleme olarak dile dayanır. Heidegger için, söylemenin en temel iki türü şiirselleştirme ve düşünmedir.”⁶ Tıpkı insanın konuşmasının hayvanın iletişiminin ufkunun ötesine geçtiği gibi, şiir aracılığıyla insanın konuşmasının ötesine geçen bir dilselliğin olanağı varmış gibi gözüktür. Bu olanakta, yani şiirde ya da şiirsel söylemede, artık dil ve düşünmenin gerçekleşmesi temsili (representational) değildir. Bu temsili olmama durumu; tam da şiir ile, Antik Yunancaya uzanan etimolojik anlamını da içerecek şekilde

⁵ Katherine Davies. *Heidegger's Conversations: Toward a Poetic Pedagogy* (SUNY Press, 2024), 9.

⁶ David A. White, *Heidegger and the Language of Poetry* (University of Nebraska Press, 1978), 75.

hem “ortaya çıkarma”, “açığa çıkarma” hem de “üretme”, “yapma”, “yaratma” anlamlarında şiirsel [*poetic* ve *poietic*] olan ile doğrudan ilgilidir.⁷

Bahsedilen bu olanağın mevcudiyetinin ortaya koyulması, öncelikle hâlihazırda gerçekleşmiş olduğu kabul edilen ilk geçişin (hayvansal iletişimden insansal konuşmaya) bir incelemesini gerektirir. Burada, elbette bu dil meselesine dair tüm külliyatı tek bir makalede kapsayabilmek olanaksız olduğu için, bu meseleye, makalenin odaklandığı bağlamda, yani Heidegger’in işaret ettiği bu olası “geçiş” bağlamına dahil olabilecek tartışmalar ve görüşlere odaklanılacaktır. Bu, öncelikle bir fenomen olarak dilin bahsedilen dilsel iki modunun (iletişmek ve konuşmak) benzerlik ve farklılıklarını içeren çerçeveyi sunmayı gerektirir. Eğer dilin özünü anlamak dilin ne olduğunu anlamaktan geçiyorsa, bu da zorunlu olarak dilin bu türden modlara (eğer bu ikisi dışında varsa başka modlar) neden dönüştüğünü, bir anlamda, neden bu türden başkalaşım lar geçirdiğini anlamaktan geçer. “İnsan dili, diğer türlerin sembolik iletişim biçimlerinden, üst-dilsel (bu kitapta olduğu gibi dilin, dil hakkında konuşmakta kullanılması) ve diskursif [discursive] (birçok ideayı tek bir cümle içinde bir araya bağlama kapasitesi) işlevleriyle ayrılır [...] Bernard Victorri dilin öyküleme işlevini tasvir ederken Jean-Louis Dessalles buna, argümantasyon işlevini ekler.”⁸ İnsanın dilinin alıntıda belirtilen özellikleri, bu dilin yapısal olarak ayırt edici özellikleri olmaları açısından doğrudur. İnsanın konuşması öyküler yaratarak konuşabilme yetisine sahiptir, yani söylenilen söz tek başına olmaktan öte, bağlamsal olarak bir anlatıya ait olarak söylenebilir. Ayrıca, insanın konuşması sadece düşünceler iletmez ama aynı zamanda argümantatif olma özelliğine de sahiptir, yani, diyalektik bir yapı içerisinde, sohbet sırasında karşı taraftan gelebilecek sözleri de ön görecektir şekilde kurulabilir. Bunlar hayvanın iletişmesinde mevcut olmayan özelliklerdir. Hayvan, öyle gözüktür ki, kendi iletişmesini asla öyküleştiremez ya da argümantatif olamaz.

Elbette hem insanın konuşmasını hem de hayvanın iletişmesini içerecek şekilde genel olarak dilin, canlılık tarihi içinde nasıl ortaya çıktığına dair görüşler her zaman düşünmenin ya da dönemin bilimselliğinin paradigmasını belirleyen ufukların altında şekillenmek zorundadır. Bugün, gerçekliğin ilk oluşumu (yoktan var olma), inorganik maddeden organik maddeye geçiş, organik maddeden bilinçli canlıya geçiş üzerine düşünmek hangi kozmolojik, biyolojik ve

⁷ James M. Magrini ve Elias Schwieler, *Heidegger on Literature, Poetry, and Education After the “Turn”: At the Limits of Metaphysics* (Routledge, 2018), 3–12.

⁸ Jean-Louis Dessalles vd. *Dilin Kökenleri*. Çev. Atakan Altınörs (Bilge Kültür Sanat Yay., 2014), 19.

fenomenolojik ufuk içinde gerçekleşiyorsa, dilin ilk kez ortaya çıkışı da aynı ufuk içinde düşünülmektedir.

Hâlâ, dilin tanrıdan bir hediye olduğunu savunacak birkaç kişi olsa da; hâlâ dilin tek bir adımda, ya hep ya hiç tarzında evrildiği görüşünü benimseyenler vardır. Buna bazen dilin evriminin ‘büyük patlama’ teorisi denir ve en çok dilbilimci Derek Bickerton (1995) tarafından ifade edilir, ayrıca Noam Chomsky’nin birçok eserinde de işaret edilmektedir. Gönderimde bulunulan şey, büyük ihtimalle rastlantısal bir genetik mutasyon, ya da tanrı yerine ortaya çıkan fiziksel bir özellik olsa da, bu görüş yine de biraz mucizevi gözükür (örneğin, Crow 2002). Buna karşı olarak, Jackendoff (2002) tarafından ayrıntılı olarak işlenen, Pinker ve Bloom (1990) tarafından düşünüldüğü gibi doğal seleksiyon aracılığıyla artar bir şekilde dilin evrildiği görüşü vardır. Bu görüş açık bir şekilde insan evriminin Darwinci bakışı ile aynı taraftadır.⁹

198

Bu anlamda, şimdi, dilin doğasına ilişkin burada aktarılan görüşleri de belli bir felsefi çerçeveye yerleştirme olanağı da gözetilerek, dilin linguistik oluşumunun üç modunu daha açık ortaya koyabilmek adına, özellikle Heideggerci bir bağlamda dilin “şiirselliğinden” bahsetmek uygun gözükür.

Şiir ve Heidegger

Açıktır ki söz konusu olan ister insanın konuşabilmesi olsun ya da ister hayvanın iletişmesi olsun, bu iki dilsel mod içinde “karşılıklı anlaşmanın” (yani dilsel etkileşime girenlerin birbirini anlaması) bir fenomen olarak kökenini idrak edebilmek başka bir ufka aittir. Çünkü dilselliğin olmadığı durumdan dilselliğin olduğu duruma geçiş (bu ister bir anda ister evrimsel olarak zamana yayılarak olsun),¹⁰ dil ve düşünmenin ortak kökeninden dolayı, sanki, düşünmenin olmadığı durumdan düşünmenin olduğu duruma geçişi düşünmeye çalışmak gibidir. Bu uğraş, düşünmeden, kendisinin bir fenomen olarak olmadığı bir ufka erişebilmesi talep eder, yani aslında düşünme için tamamen olanaksız olan bir girişimi [talep eder]. Dil nasıl ki dil öncesini dile getiremezse (çünkü dil bunu dile getirebilse, zaten buna “dil öncesi” denmezdi), düşünme de düşünme öncesini

⁹ Michael C. Corballis. *From Hand to Mouth: The Origins of Language* (Princeton University Press, 2002), 403.

¹⁰ Burada bir şeyin “aniden”, “bir anda”, “apansız” olması ile “sürece yayılarak”, “süreç içinde”, “zamanla” olması arasındaki farkın bile aynı fenomenolojik ufuk içinde belirlendiği gözden kaçırılmamalıdır.

düşünemez (çünkü düşünme bunu düşünebilse, zaten buna “düşünme öncesi” denmezdi).

Her ne kadar bu dilsel modların kökeni insanın düşünmesine sonsuza kadar kapalı kalacak olsa da (en azından şimdiki ufuk içinde), yine de bu modların birbirinden nasıl farklılaştığı, dilin kökenine dair sırları paylaşmayacak olsa da, dilin özü ve ufkuna dair bir şeyleri hâlâ açığa çıkarıp sunabilir. Şu ana kadar alıntılanan görüşlerde, dilsellik; bir tarafta konuşma ve diğer tarafta da bir tür iletişim-içinde-olma şeklinde iki mod üzerinden düşünülmektedir. Bu görüşlerin şekillenmesinde insan beyninin evrimsel süreç içerisinde geçirdiği fiziksel-hacimsel büyüme; insanın gırtlak, boyun ve dil kaslarının yapısının anatomik olarak değişmesi ve bu değişime bağlı olarak farklılaşan işlevsellik; dilin (ya da daha doğru ifade ile, dilselliğin) ilk oluşum sürecinde jestler, mimiklerin kritik önemi; doğadaki seslerin taklidi ile ezgisel, melodik bir sesletimin ifade etme olarak ortaya çıkması; anne ile evladı arasındaki simbiyotik bağın sözsiz iletişime doğru itici, yönlendirici gücü; insan genlerinde dilin oluşumuna yol açmış olması olası mutasyonlar; dilin kökeni olarak proto-dil düşüncesi ve daha birçok öge, koşul ve durumdan bahsedilir. Tüm bu işaret edilen öğeler, bizim dilin dilselliğini düşünebilmemizi sağlayan ufkuyu oluşturan parçalar olarak da önemlidir. Dilin sembolik yapısına ilişkin hem eleştiriler hem de destekleyici görüşler de bu sayılan öğelere dahildir.

Bickerton aynı zamanda dilin, ikonik etiketlerle başlamış olması gerektiğini öne sürer. İnsan dilini, hayvana dair iletişim tarzlarından daha çok ayıran sembolik iletişimin daha sonra evrilmiş olması gerekir. Sembolik parçaların, olduğu varsayılan proto-dil içinde zaten hâlihazırda olup olmadığı, ya da onların ‘gerçek dil’ içinde ortaya çıkmış olup olmadığı açık değildir [...] Yine de, sembolizmin, sentaks yerine, insanları hayvanlardan ayıran şey olduğunu Deacon (1997) gibi o da kabul eder (Bickerton 2010: 49). Sembolizm, Hockett’ın (1959) ‘yer değiştirme’ olarak tanımladığı, şimdi ve burada olmayan etkileşimler içindeki durumlar ve şeyler hakkında konuşma, böylece kurgusal senaryolar hakkında olduğu kadar, geçmiş ve gelecek olaylar hakkında da konuşma yetisini mümkün kılar. Dilin dünya-yaratıcı gücü sayesinde, bütün insan toplulukları, her türden mitler oluşturma ve hikâyeler öyküleme yetisi geliştirdi. Bu, insanlarla iletişim kurma öğretildikten sonra bile hayvan iletişimi için mümkün olmamıştır [...] Sembolik dilin ortaya çıkışını mümkün kılan tüm bu faktörler, karakteristik yapı, gerçekten de Deacon’ın insan türünü ‘sembolik tür’ olarak tanımlamaya yönlendirdi. Yukarıda belirtildiği gibi, sembolik iletişim, ikincisine göre, insan iletişimini hayvan iletişiminden açık bir şekilde ayıran karakteristik yapıdır.

Sperber & Origi (2010, 131) şu sonuca vardı: Pragmatik bir perspektiften şu çok açıktır ki, insan dilleri ve dil yetisi; zenginliği ve kusurlarıyla, sadece naif bir psikolojiye [örneğin akıl-okuma özelliği] ve dolaylı iletişim yetisi olan bir türe uygundur.¹¹

Alıntıda bahsedilen “sembolik ifade” ve “dolaylı anlatım” insanın konuşmasının kendisine has bir özelliği olarak sunulur. Hayvanın iletişmesi sembolik ve dolaylı olamaz. Hayvanın dilinde sembolü yoktur, çünkü sembol her zaman kendisiyle birlikte kendisinden başka bir şeye göndermede bulunabilmesi sayesinde semboldür. Sembol kendisi dışına göndermede bulunur. Hayvanın iletişiminde dilsel olanın sadece kendisine göndermede bulunması olanaklıdır. Bu yüzden hayvan derdini dolaylı anlatamaz asla, sadece doğrudan dile getirebilir. İnsanın konuşması ise bundan farklı olarak, “bir şey söylerken aslında alttan alta başka bir şeyi kastetme” olanağına sahiptir. Hayvan yaptığı yanlış davranışı gizler sadece, ancak insan bunun da üstünde, yaptığı yanlış davranışı gizlemesini de gizler. Hayvan rol yapabilir, ancak sanki rol yapıyormuş gibi [yalandan] rol yapamaz. İnsan ise “mış gibi davranmayı” tek bir davranışın üstünde kat kat dolandırabilir. Bu sayılan durumlar, hem insanın ve hayvanın diline sirayet eder, hem de insanın ve hayvanın dilinin farklı ufuklarından dolaydır.

Peki, dilselliğin bu iki modu (eğer bu farklılıklar ve ayrımlar belirli, spesifik bağlamlarda bile doğru kabul edilebiliyorsa) dışında, insanın “konuşması” da hep aynı mod içinde mi gerçekleşir? İnsanın konuşması da hep aynı tür konuşma mıdır? Yoksa insanın öyle kendine özgü konuşma, söz söyleme tarzları, hâlleri vardır ki, insanın konuşmasında da başka bir bölünme (tıpkı insanın konuşması ve hayvanın iletişmesi şeklinde bölündüğü gibi) olayının olanağı hâlihazırda var ve gerçek midir? Burada işaret edilen, “şiirsel düşünme” (ya da “şiirsel söyleme”; *dichtende Rede*) denilen olaydır.¹² Şiirsel söz söyleme ile konuşmanın alışlagelmiş hâli arasındaki fenomenolojik farklılık, insanın dilinin başka bir olanağını gösterir.

Elbette “şiirsel söyleme”, “şiirsellik”, “şiirsel düşünme” vb. öğelerden bahsedilmeye başlandığı an, burada artık şu ana kadarki felsefi düşünmenin sekteye uğradığı, tökezlediği bir alana girildiği kabul edilmelidir. Bu öğelerin muğlaklığında kaybolmamak için (Heidegger’in *kehre* döneminde dilin özüne

¹¹ Keith Allan, *The Oxford Handbook of the History of Linguistics* (Oxford University Press, 2013), 39–40 ve 42.

¹² Jennifer Anna Gossetti-Ferencei, *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein* (Fordham University Press, 2004), 1–4.

ilişkin sorgulamalarında şiirden bahsettiği zaman eleştiri aldığı muğlaklıkla aynı muğlaklıktır bu) Heidegger bu dönemde spesifik düşünme tarzları geliştirmeye çalışmıştır. Dil ve düşünmenin ortak kökeninden dolayı, dilin konuşmasında şiirselliğe geçilmesi; düşünmenin de kendisini bu şiirselliğe uygun hâle getirmesini zorunlu kılar. O kadar ki Heidegger’de bu şiirsellik, düşünmenin kendisinin yeni başlangıcına sıçraması, geçmesi için zorunludur.¹³ Buradaki mesele edebi bir ürün ya da estetik-sanatsal bir uğraş olarak şiir yazımı değildir. Kastedilen ayrıca, bir kişinin düşüncelerini, deneyimlerini, yaşantılarını güzel, akıcı ve hoş bir tarzda şiir şeklinde dile getiren, “şiire dökme” anlamında bir şiirselleştirme pratiği de değildir. Herhangi bir şiir yazımında insanın sembolik konuşması belki hâlâ sürebilir, ancak şiirsel söylemede, en azından Heidegger’in şiirselliği düşündüğü hâliyle, bu sembolik ifade etmenin ötesine geçilir. Şiirsel söyleme; dilin konuşmasının çok daha derinden sahip olduğu bir potansiyelin insanın tüm varoluşunun, deneyimlemesinin, düşünmesinin, alışılmış olandan başka bir dilsel modda, belki başka bir dilsel ufuk altında gerçekleşmesini imler. Şiir, insanın var olmasının, oturmasının içine nüfuz eder, insan *şiirleyerek* oturur. “Şiir, tam da oturmanın [wohnen] doğasını inşa eder. Şiir ve oturma birbirlerini dışlamamakla kalmaz; tam tersine, şiir ve oturma birbirine aittir, ikisi de diğerini çağırır. ‘İnsan, şiirsel oturur’. Peki, biz şiirsel oturuyor muyuz?”¹⁴ Buna bağlı olarak da şiirsel söyleme; dilde hakikatin yeni ve daha doğrudan açığa çıkmasının olanağını içinde taşır. Şiirsel söyleme; insanın günlük sıradan konuşmasının asla söylemiş olamayacağı bir söylemenin olanağını getirir. En azından Heidegger bunun böyle olduğunu düşünür.

Burada, insanın günlük konuşmasında, kendisi ile dili arasında nasıl bir ilişki kurduğu ve bu ilişkinin nasıl bir yapıda olduğunu incelemek önem kazanır. Eğer şiirsel söyleme herhangi bir konuşmayı belli bir bağlamda gerçekten aşılırsa ve insanın düşünmesini yeni bir ufka ya da en azından yeni bir dilsel moda getiriyorsa, o zaman şiirsel söylemenin aştığı o konuşmanın nasıl bir dilselliğe sahip olduğu daha ayrıntılı şekilde ortaya koyulmalıdır. Bu da yine zorunlu olarak başta bahsedilen o geçişe (insanın ve hayvanın dilleri arasındaki) yeniden bir göz atmayı içerir.

Derek Bickerton dil ve hayvan iletişiminin arasındaki temel farkın ‘hayvan iletişimi kapalı bir sistem iken, dilin açık bir sistem olduğuna’ işaret etmişti

¹³ Christopher Yates, *The Poetic Imagination in Heidegger and Schelling* (Bloomsbury, 2013), 8.

¹⁴ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. Çev. Albert Hofstadter (Harper & Row, 2001), 225.

(Bickerton 1990, 16). Biz yeni kelimeler yaratma, daha önce hiç konuşulmamış cümleleri söyleme olanağından keyif alıyoruz. Dilin bu güzel özelliği, onun birleşimsel bir sistem olmasından gelir [...] Dil bu olanağı iki kendine özgü şekilde kullanır: Biz kelimeler yapmak için sesbirimlerini, cümleler yapmak için de kelimeleri birleştiririz. Onu, genel olarak hayvan iletişiminden ayırdığı düşünülen şey, dilin bu özelliğidir. Bu, bazı dilbilimcilerin aynı zamanda bir kelime oyunu olan bir metaforla ‘çift eklemcilik’ ile ifade ettiği şeydir (Martinet 1967). Bu ikili birleşimsel fenomen etkileyicidir: Konuştuğumuz zaman, on binlerce kelime içeren kelime dağarcığımızdan kelimelerimizi çekip alır; ve cümlelerimizi, potansiyel olarak sonsuz bir repertuardan ‘seçeriz.’ Bunun aksine, hayvanlar tarafından kullanılan işaretlerin menzili, nadiren yaklaşık on beş ögeyi geçer.¹⁵

Bu bağlamda, dilin iki modu (hayvanın iletişmesi ve insanın konuşması) arasındaki fenomenolojik ayrım, sadece dilin dilselliğini anlamanın olanağı için bir kapı aralamış olmakla kalmaz ama aynı zamanda dile dair felsefi bir incelemenin de başlangıcı olabilecek bir zemin hazırlamış olur.

202

Dili Kullanmak ve Dili Konuşmak

İnsanın konuşması, hayvanın iletişmesinden farklı olarak (1) birleşimselliğe, yani farklı dilsel öğelerin birleşerek daha büyük dilsel öğeler oluşturabilmesine ve (2) bu birleşimin en azından belli bir kısmının insan tarafından bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmesine sahiptir. Bu, makalenin başında bahsedilen insanın dile sahip olmasının kastettiği bir anlama işaret eder. Hayvan, her zaman öğrendiği ya da kendisine öğretilen dil ile iletişim, insan ise içine doğduğu dilin eninde sonunda her zaman biraz da olsa yaratıcısına dönüşme olanağına sahiptir, ya da en azından dilsel bir şeyleri kendi başına üretip, ürettiği dilsel öğenin kökeni ya da başlangıcı olabilme olanağına [sahiptir]. İnsanın bu dilsel öge “yaratabilmesi”, olumlu anlamda onun kendi dilsel ufku içinde insanı pasif bir öge olmaktan kurtarır. Ama aynı zamanda insanın olumsuz anlamda dilin sadece bir kullanım aracına ya da ögesine indirgeyebilmesinin de önünü açar. Hayvanın iletişmesi bu anlamda bir mükemmellik taşır, çünkü hayvan iletişimken, onun için iletişimnin daha iyi ya da daha kötü bir formu olmadan iletişim. Bu yüzden, “kullanma” kelimesinin spesifik bir fenomenolojik anlamında hayvan; sesleri, mimikleri, tavırları iletmek için “kullanmaz”, çünkü

¹⁵ Dessalles vd. *Dilin Kökenleri*, 18.

hayvanın ufkunda, bunları “kullanmamak” ya da “kullanmamayı seçmek” zaten yoktur. Bu anlamda denilebilir ki, hayvanın iletişimi, hayvanın dilini mükemmel şekilde, başka türlü olamayacak şekilde, “uygulamaya döker”. İnsan ise derdini anlatabilmek için dilini şu ya da bu şekilde kullanmayı seçmenin olanağına sahip olmasının yanı sıra, dilini kullanmama ya da kullanmamayı seçme olanağına da sahiptir.¹⁶ İnsan ve dili arasındaki ilişkide bu “bilinçli yaratımın” olanağı, aynı zamanda dilin sadece “düşünceyi ifade etme ya da aktarma ortamı ya da aracına” indirgenebilmesinin de olanağını getirir. Bu indirgeme, insanların gündelik konuşmalarını sürdürebilmesi için gerekli ve olumlu olsa da; insanın dile yaklaşımını dilin sadece işlevselliğini merkeze alarak şekillendirmesi ve dili konuşmanın zengin, dilsel olanaklarını körelmeye terk etmesi anlamında olumsuz ve tehlikelidir. Şiirsel söyleme, bu bağlamda, dili negatif anlamda “kullanmak” yerine, dilin dilsel olanaklarının körelmesini de engelleyecek türde dili gerçekten “konuşmayı” gerçekleştirir.

Genel görüşe göre, hem düşünce hem de şiir dili sadece kendilerinin onun içinde gerçekleşebileceği bir ortam ve bir ifade aracı olarak kullanır, tıpkı heykel, resim ve müziğin benzer şekilde işlediği ve kendilerini taş, odun, renk ve ses ortamında ifade ettikleri gibi. Ama büyük ihtimalle taş, odun, renk ve ses de sanatta farklı bir doğaya sahip olur, sanatı estetik açıdan –yani ifadelere ve izlenimlere dair bakış açısından– görmeyi bıraktığımızda, sanat eserini bir ifade ve izlenimleri de deneyim olarak [görmeyi bıraktığımızda]. Dil ne sadece bir ifade alanıdır ne bir ifade aracıdır, ne de bu ikisinin birleşmiş hâli. Düşünce ve şiir dili sadece kendilerini onun yardımıyla ifade etmek için kullanmaz; düşünce kendisinde asıl olarak, dilin insanın ağzından doğru konuştuğu, özsel ve bu yüzden de ayrıca son konuşmadır. Dili konuşmak dili kullanmaktan tamamen farklı bir şeydir. Günlük konuşma dili sadece kullanır. Dil ile olan bu ilişki onun gündelikliğini kuran şeydir. Ama düşünce ve farklı bir şekilde şiir, terimleri kullanmaz ama kelimeleri konuşur.¹⁷

¹⁶ Bu açıdan, Terrence Deacon’ın 1997’de insanı tanımlamak için ortaya attığı zeki terim “homo symbolicus” aynı anda hem aşılmış olur hem de bir açıdan bu terim kendini anlamına tamamlanmış hâle gelir. İnsanın düşünmesi ve konuşmasının özsel karakteri, onun sadece semboller yaratabilmesine indirgenemez. İnsanın konuşması, söz söylemesi gerçekten de hayvanın iletişimine kıyasla sembolik düşünebilme ve sembolik konuşabilme ile örülüdür. Ama insanın şiirsel düşünebilmesi ve konuşabilmesi, kendisinin bu sembolik üretiminin ötesine geçebilmesi sayesinde olanaklıdır. İlgili “homo symbolicus” kavramı için bkz. Terrence W. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain* (W.W. Norton & Co., 1997), 170–71.

¹⁷ Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?*. Gesamtausgabe 8 (Vittorio Klostermann, 2002), 132–33.

Heidegger, düşünme ve şiirin; insanın, dil ile kurduğu geleneksel ve alışlagelmiş ilişkiden farklı türde bir ilişki kurmasına olanak sağlayabileceğini belirtir. Bu bahsi edilen “düşünme” şimdilik bir kenara bırakılsın, şiirsel söylemede insanın dili ve konuşması artık farklı türde bir “söz” olarak gerçekleşir. Bu şiirsel söylemenin sözünde; sözsel olan ve düşünsel olanın dolayimsız bir birliği olmasının yanı sıra, ortadaki sözün açığa çıkardığı hakikat artık daha bütüncül, ya da daha doğru bir ifade ile, daha hakiki olarak vardır. “Hem *die Technik* hem de *poiesis*, bunların ikisi de *aletheia* alanına ait olduğu için, şiirsel oturma pratikleri ve şeyleri teknoloji pratikleri ve şeylerinden daha hakikidir. Bu türden şeyler ve pratikler daha çok açığa çıkarır; daha az gizler.”¹⁸ Burada şiirsel söyleme; şiirsel oturmanın dilselliği ile olur, yani dilin kullanılmak yerine konuşulması ile [olur].

204

İnsan, dili “kullandığında”, insanın sözünün kastettiği; kelimelere, kelimelerin taşıdığı ve işaret ettiği imlere, kelimelerin sembolik değerlerine, kelimelerin cümle içindeki gramatik ilişkilerine, sentaksa ve ilk anlam, yan anlam, mecaz anlam vs. gibi semantik belirlenimlere dayanır. İnsan, dili “kullandığında”, sözün kastettiği şey, analiz ile kendisini oluşturan daha ufak parçalara ayrılıp incelenebilir ve bu parçaların her birinin, tek başına da, oluşturdukları bütünde fragmental anlamsal karşılıkları vardır. Şiirsel söylemede ortaya çıkan “söz” için ise durum farklıdır. Burada sözün kastettiği, daha ufak anlamsal bölümlere bölünemeyecek türde bütünseldir. Şiirsel söylemenin kastetmesi ya da açığa çıkarması, parçaların bir araya getirilmesiyle değil ama daha doğrudan ve dolayimsızdır. Bu tıpkı bir resmi oluşturan çizimlerin, boyaların, renklerin, kontuarların, fırça darbelerinin, kompozisyonun, negatif alanın, temanın vs. üretilen bir ürün olarak resmi “oluşturan” öğeler olsa da, bir sanat eseri olarak o resme istemsizce bakakalındığında, resme bakakalınmasına sebep olan güzelliğin, cazibenin ya da “sanatsallığın” az önce sayılan öğelerle doğrudan bir alakası olmaması gibidir. Bir sanat eserinde sanatsallık ya da bir hakikat deneyimi ortaya çıkar ve bu ortaya çıkış her zaman bütünün, kendisini oluşturan parçalarının toplamından daha fazlası olmasına aittir. Şiirsel söylemede de benzer şekilde, ortaya çıkan hakikat, şiirsel söylemenin parçalarını oluşturan kelimeler, sesletimler, kafiyeleler, benzetmeler, edebi oyunlar, kafiye düzeni, dizelerin sentaktik yapısı, mecaz anlatım, kullanılan tematik öğeler, semboller vs.

¹⁸ James C. Edwards, “Poetic Dwelling on the Earth as a Mortal”, *Heidegger Reexamined: Art, Poetry, Technology* içinde, Ed. Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall (Routledge, 2002), 130.

ile doğrudan ilgili değildir. Bu durum, dilin kökeninin aslında dilsel olmamasıyla ilişkilidir.

Daha olumsuz bir taraftan, sınırlandırılmış bir şekilde, açıkça görülür ki, dilsel olarak temsil edilen için, konuşma; dünyaya ve böylece Varlığa tek başına kökensel olarak ilişkilenen söyleme yetisinden yoksundur. Konuşma, tabiri caizse, varolanlara karşılık gelirken; söyleme, Varlığa karşılık gelir. Konuşma ve söyleme bu yüzden daha çok, dilsel olmayanı – dünyanın dörtlüsü için zorunlu olan ontolojik koşullarını kapsar.¹⁹

Şiirsel söylemede böylece doğrudan dilin gramatik öğeleriyle ilişkili olmayan bir hakikat ya da deneyim ortaya çıkar ve bu ortaya çıkış dilin “kullanılması” değil, dilin “konuşulması” ile olur. En azından Heidegger için bu böyledir. Şiir ve şair (ancak tüm şairler değil) hem dili kullanmak yerine konuşan hem de dilin konuşulmasıyla hakikatin açığa çıkabildiği olaylar [ereignis] olarak, dilin kendisinde belki de en içkin özelliğinin, belki de özünün, gerçekleşmesidir. Hakikat dilde ortaya çıkar ve dilde ortaya çıkması için dilin şiir tarafından konuşulması gerekir. “Var-olanın aydınlanması ve gizlenmesi olarak hakikat, şiirleştirilerek gerçekleşir. Sanat, edebiyatın varlığında böyle biri olarak var-olanın hakikatinin ortaya çıkarılmasının gerçekleştirilmesidir. Sanat eserinin ve sanatçının dayandığı sanatın varlığı, hakikatin işe koyulmasıdır. Bu, sanatın şiir varlığından, onun var-olan içerisinde açık bir yer açmasıyla gerçekleşir.”²⁰ Şiir, ya da daha doğru bir ifadeyle şiirsellik, bütün sanatların sanatsal olmasını sağlayan öğedir, bu anlamda denilebilir ki, bütün sanatlar, kendi özünde, şiirdir.²¹ Dahası bu şiir, Heidegger’in aşmaya çalıştığı dilin metafiziği söz konusu olduğunda, hakikatin metafiziksel olmayan bir anlayışının olanağına da sahiptir.²² Ancak şiirin getirdiği olanak bu değildir, zira Heidegger için şiir sadece günlük sıradan konuşmayı aşıp hakikatin dile gelmesinin bir olanağını dilde ortaya çıkarmayı gerçekleştirmez, ama şiir ayrıca günlük sıradan konuşmanın da olanağıyla ilişkilidir:

Şiirin özü bu yüzden dilin özünden anlaşılmalıdır. Ama daha sonra, şiirin bir temel olduğu açık hâle gelmiştir: Varlığın ve tüm şeylerin özünün bir ismi olduğu – sadece herhangi bir söyleme olmadığı ama orada her şeyin ilk olarak

¹⁹ David Halliburton, *Poetic Thinking: An Approach to Heidegger* (The University of Chicago Press, 1981), 194.

²⁰ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*. Çev. Fatih Tepebaşı (De Ki Basım Yayın, 2007), 68.

²¹ James Phillips, *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry* (Stanford University Press, 2005), 155.

²² James Phillips, *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry*, 156.

açıklığa çıktığı, ve bunun üzerine bizim gündelik dilde onlar hakkında konuşup tartıştığımız [söyleme olduğu]. Bu yüzden şiir, dili asla kullanılacak bir malzeme olarak görmez; daha çok, şiirin kendisi ilk olarak dili olanaklı kılar.²³

Şair de, tam da bu belirtilen bağlamda, “Varlığı temellendirendir.”²⁴ Şiir, varlığın anlamının hakikatinin açığa çıkmasının hem dilsel hem de dilsel olmayan olanağıdır. “Heidegger bir yerde şiire Varlığın ‘coşkusu’ der, Varlığın fırtınasının direnmesi içinde Varlığın coşkusal dinlenmesi olarak.”²⁵ Eğer dil varlığın evi ise, şiir o evin anlamının hakikatidir.

Sonuç

Elbette, şiirsel söylemeyle gelen dilin bu üçüncü modu, (hayvanın iletişmesi ve insanın konuşmasının ardından) ilk iki modda olduğu gibi, düşünme ve konuşma arasında özsel bir bağ ya da eş-köken olduğu varsayımından hareket eder. Her ne kadar bazı yerlerde bunu aşmaya çalışmış olsa da, bu varsayım üstü kapalı bir şekilde Heidegger’de de mevcuttur. Bu, Batı düşünmesinin karakteristik özelliklerinden biri olarak düşünme ile söylemenin birbirinden ayrılmaz bir bütünlükte görülmesinin uzantısı olarak ortaya çıkar. Batı’da, düşünülebilin aynı zamanda söylenebilendir de; eğer herhangi bir şey, söylenilmesi olanaksız, dile getirilmesi olanaksız ise, o şeyin düşünülebilmesi de o derece olanaksızdır. Bu, Batı’da düşünmenin daha en baştan dilsel bir öze, karaktere sahip olmasından ileri gelir ve bahsi edilen “şiirsel söylemenin” Heidegger’de de düşünme ile bir arada incelenmesinde bu karakterin izleri görülebilir. İnsanın şiirsel söylemesi her zaman düşünseldir ve insanın özsel düşünmesi her zaman şiirsel söyleyerek, dili konuşarak söyler, öyle dile getirir, tabiri caizse söz “kılar” ya da söz olarak açığa çıkarır. *Dichten* ve *Denken* arasındaki özsel ilişki Heidegger için birçok fenomenolojik katmanda değerlidir.²⁶ Batı’daki bu durum elbette başka türde düşünme-dil ilişkisinin olanaklı olmadığı anlamına gelmez. Buna dair genel bir eleştiri ve alternatif, Asya düşüncesi içinde bulunabilir.

²³ Martin Heidegger, *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*. Çev. Keith Hoeller (Humanity Books, 2000), 60.

²⁴ Martin Heidegger, *Hölderlin’s Hymns: “Germania” and “The Rhine”*. Çev. William McNeill and Julia Ireland (Indiana University Press, 2014), 31.

²⁵ Marius Johan Geertsema, *Heidegger’s Poetic Projection of Being* (Palgrave Macmillan, 2018), 232.

²⁶ Charles Bambach, *Thinking the Poetic Measure of Justice* (State University of New York Press, 2013), 21-22.

Konuşmanın düşünme ile bağlantılı olduğu Batı varsayımı, Doğu’da kabul görmez [...] dil ve konuşma hakkındaki varsayımlar kültürel Doğu Asya geleneği içinde farklıdır (Kim & Markus 2002). Antik Çin medeniyetinden beri, Doğu Asyalılar düşünme ve konuşma arasında bağlantısallık olduğunu düşünmedi. Dil ve düşünce üzerine felsefi ve dinsel tartışmaların, münazara geleneğinin büyük ölçüde mevcut olmamasının yanı sıra, ayrıca, Doğu Asyalılar, sessizlik ve içebakışın, yüksek seviyelerde düşünme için yararlı olduğuna inanırlar, tıpkı hakikatin peşinde olmaya yararlı olduğu gibi. Bu varsayım, meditasyon gibi Budist ve Taoist pratiklerde kapsamlı şekilde ifade edilmiştir (Gard 1962; Rinpoche 1987; Robinet 1993; Stein 1979). Budist öğretiyeye göre, birisi yaşama gücüne, kirlilik tarafından lekelenmeden, meditasyon içindeki dinginlikten geçerek ulaşabilir. Dahası, Taoist öğretiyeye, “en yüce hakikate” ulaşmak için sessizlik, içsel bir şekilde [göz önünde] canlandırma, konsantrasyon ve nefes alıp vermeyi düzenleme pratiklerini vurgular.²⁷

Elbette burada bir yanlış anlamamanın önüne geçmek gerekir. Alıntıda “düşünmenin dilsel olmadığı” durum ile kastedilen; bir anlamda, insanın içsel bir sessizlik içinde, düşünce dolu veya meditatif bir derin düşünme [contemplation] hâlindeyken, bu hâle herhangi bir dilsel ögenin eşlik etmeyişidir. İnsan bu anlarda düşünür ancak düşünmesinin dilsel karakteri ya da izdüşümü orada aktif belirleyici etmen ya da öge olarak bulunmaz. Yani kastedilen; dilin tamamen dışında gerçekleşmekte olan bir düşünme değil, ama düşünmenin dilsel “olarak” açığa çıkmamasıdır. Burada, dile dökülmesi fenomenolojik olarak olanaksız olan bir düşünme eylemi kastedilmez, sadece dilsel “oluşu” ile ilerlemeyen bir düşünme eylemi kastedilir. Zaten dilin bir olanak olarak olmadığı bir düşünmenin olanağından bahsetmek oldukça paradoksal olurdu. İnsanlar derin düşüncelere dalıp gittiğinde, yoğun meditasyon ile zihin boşaltma pratikleri sonucunda varlığa dair düşünsel bir hakikati düşünüş hâlinde olduğunda, bu hâlin dilsel konuşmada açığa serilmesi bazen olanaksız olabilir. Aslında, Heidegger’in bahsettiği anlamda “şiişsel söyleme” de, bahsi edilen bu olanaksızlığı dilsel olarak aşmanın bir yolunu da oluşturur.

Şiişsel düşünme (ve bu düşünmeyle gelen, şiişsel söyleme); bilinçli, bilince sahip bir iradenin her an öznel ve rasyonel kontrolü altında olan, her an onun yönünü değiştirme yetisini elinde tuttuğu düşünmeden farklıdır. “Çünkü şair,

²⁷ Heejunh S. Kim, “We Talk, Therefore We Think? A Cultural Analysis of The Effect of Talking on Thinking.” *Journal of Personality and Social Psychology* 83, sayı: 4 (2002): 828–29.

teorik tavrın dünyayı soyutlaması ile ortak hiçbir yöne sahip değildir.”²⁸ Günlük hayatta, “benlik” iradesi ve bilincin etkin olarak yer almadığı düşünme süreçleri öznel düşünme içinde pek gerçekleşmez. Günlük hayattaki düşünmede; sürekli süren bir “düşünsel olarak tartıp biçme”, “eksilerin ve artıların birbirinden ayrılarak ortaya serilmesi”, “olası sonuçların ve sebeplerin belirlenmesi” gibi özne-nesne ikiliğinin ötesine geçemeyen rasyonel ve mantıksal işlemler baskındır. Ancak şiirsel düşünme ve söyleme ile, dil bu türden bir mantık ve rasyonalite temelinde kullanılmaktan kurtulma olanağı da bulur.²⁹ Dahası, şiirsel söyleme bu anlamda gündelik konuşmanın “makineleşmişliğinden” de ayrılır. “Heidegger, uyumlu hâle getirilmiş şiirsel söyleme tarzı ile; çok keskin bir şekilde *die Sprechmaschine*’den (konuşma makinesi) ayırdığı ‘dil makinesi’ (*Sprachmaschine*) dediği şey ile zıt bir karşıtlık kurar.”³⁰ Şiir bu anlamda dilin diğer modlarında ortaya çıkan yetersizliklerin de (az önce bahsedilen Doğu Asya’ya özgü dil-düşünme ilişkisi de dahil edilebilir buna) aşılmasının olanağını getirir.

Son olarak belirtilmesi gerekir ki, elbette, alıntıda bahsedilen “Batı’daki dil-düşünme ilişkisi ile Doğu Asya’daki dil-düşünme ilişkisi arasındaki fark” temelinde bu iki ilişki türünden birini diğerine tercih etmek ya da birinin diğerinden daha doğru, daha doğal olduğunu iddia edebilmek için bir araştırmaya girişmeye gerek yoktur. Bunların ikisi de insanın kendisine özgü dil, düşünme ve hakikat deneyimlerini anlamlandırabilmek adına geliştirdiği perspektiflerdir ve bu bağlamda bu iki tür dil-düşünme anlayışı da değerlidir. Birini diğerine tercih etmek sadece örneğin kehre döneminde Doğu Asya’daki dil ve düşünme anlayışlarına yönelen Heidegger’i eksik anlamaya sebep olmaz ama ayrıca felsefi olarak da bir çoraklaşmaya yönelmek demek olurdu.

²⁸ James Phillips, *Heidegger’s Volk: Between National Socialism and Poetry*, 114.

²⁹ William S. Allen, *Ellipsis: Of Poetry and the Experience of Language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot* (State University of New York Press, 2007), 34.

³⁰ Charles Bambach, *Heidegger on Poetic Thinking* (Cambridge University Press, 2024), 64.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Açıklık: İnsan ve Hayvan*. Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. Yapı Kredi Yay., 2012.
- Allan, Keith. *The Oxford Handbook of the History of Linguistics*. Oxford University Press, 2013.
- Allen, William S. *Ellipsis: Of Poetry and the Experience of Language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*. State University of New York Press, 2007.
- Bambach, Charles. *Heidegger on Poetic Thinking*. Cambridge University Press, 2024.
- Bambach, Charles. *Thinking the Poetic Measure of Justice*. State University of New York Press, 2013.
- Bove, Paul A. *Destructive Poetics: Heidegger and Modern American Poetry*. Columbia University Press, 1980.
- Corballis, Michael C. *From Hand to Mouth: The Origins of Language*. Princeton University Press, 2002.
- Davies, Katherine. *Heidegger's Conversations: Toward a Poetic Pedagogy*. SUNY Press, 2024.
- Deacon, Terrence W. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. W.W. Norton & Co., 1997.
- Dessalles, Jean-Louis vd. *Dilin Kökenleri*. Çev. Atakan Altınörs. Bilge Kültür Sanat Yay., 2014.
- Dessalles, Jean-Louis. *Why We Talk: The Evolutionary Origins of Language*. Çev. James Grieve. Oxford University Press, 2007.
- Edwards, James C. "Poetic Dwelling on the Earth as a Mortal." *Heidegger Reexamined: Art, Poetry, Technology* içinde, Ed. Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall. Routledge, 2002.
- Geertsema, Marius Johan. *Heidegger's Poetic Projection of Being*. Palgrave Macmillan, 2018.
- Gossetti-Ferencei, Jennifer Anna. *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. Fordham University Press, 2004.

- Grosser, Florian ve Sahraoui, Nassima. "Variations on a Theme of 'Poetic Thinking': An Introduction." *Heidegger in the Literary World* içinde, Ed. Florian Grosser ve Nassima Sahraoui. Rowman & Littlefield, 2021.
- Halliburton, David. *Poetic Thinking: An Approach to Heidegger*. The University of Chicago Press, 1981.
- Heidegger, Martin. *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. Çev. Keith Hoeller. Humanity Books, 2000.
- Heidegger, Martin. *Hölderlin's Hymns: "Germania" and "The Rhine"*. Çev. William McNeill and Julia Ireland. Indiana University Press, 2014.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Çev. Albert Hofstadter. Harper & Row, 2001.
- Heidegger, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni*. Çev. Fatih Tepebaşı. De Ki Basım Yayın, 2007.
- Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes zu Herders Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Gesamtausgabe 85. Vittorio Klostermann, 1999.
- Heidegger, Martin. *Was Heisst Denken?*. Gesamtausgabe 8. Vittorio Klostermann, 2002.
- Humboldt, Alexander von. *Schriften zur Sprachphilosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Kim, Heejunh S. "We Talk, Therefore We Think? A Cultural Analysis of The Effect of Talking on Thinking." *Journal of Personality and Social Psychology* 83, sayı: 4 (2002): 828-42.
- Magrini, James M. ve Schwieler, Elias. *Heidegger on Literature, Poetry, and Education After the "Turn": At the Limits of Metaphysics*. Routledge, 2018.
- Phillips, James. *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry*. Stanford University Press, 2005.
- Renan, Ernest. *Dilin Kökeni Üzerine*. Çev. Atakan Altınörs. Bilge Kültür Sanat, 2011.
- Ruhlen, Merritt. *Dilin Kökeni: Ana Dilin Evriminin İzinde*. Çev. İsmail Ulutaş. Hece Yay., 2017.

White, David A. *Heidegger and the Language of Poetry*. University of Nebraska Press, 1978.

Yates, Christopher. *The Poetic Imagination in Heidegger and Schelling*. Bloomsbury, 2013.

DİL VE ŞİİR ÜZERİNE: İLETİŞİM VE KONUŞMANIN ÖTESİNDE HEIDEGGER
ON LANGUAGE AND POETRY: HEIDEGGER BEYOND COMMUNICATION AND SPEAKING
Engin YURT

ÖLÜM CEZASI VE YAPIBOZUMU

Fatma ERKEK*

ÖZ

Derrida, hiçbir filozofun ölüm cezasına karşı olmadığını, aksine filozofların ölüm cezasını meşrulaştırdıklarını öne sürer. Ölüm cezasına karşı olan filozofların ise ilkesel olarak onu savunan bazı argümanlara sahip olduklarını dile getirir. Derrida'ya göre ölüm cezasını savunan Kant gibi kimi filozoflar istisnalara yer vererek ölüm cezası konusunda kendi içlerinde çelişen argümanlar ortaya koyarlar. Aynı şekilde ölüm cezasına karşı çıkan düşünürler ise ya istisnalara yer vererek ya da infaz koşullarında iyileştirmeler yapılmasından yana görüşler ileri sürerek bir noktada bu cezayı onaylarlar. Derrida, ölüm cezasını ve filozoflar tarafından bu konuda ortaya konulan argümanları birçok açıdan yapıbozuma uğratar. Bu çalışmada öncelikle ölüm cezasından yana ve ona karşı olan bazı görüşler ortaya konularak Derrida'nın ölüm cezasını ve ölüm cezasına ilişkin görüşleri nasıl yapıbozuma uğrattığı ele alınacaktır. Son olarak onun ölüm cezası karşısındaki duruşu saptanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm cezası, yapıbozum, Derrida, Kant, Camus, Beccaria, suç, infaz

THE DEATH PENALTY AND ITS DECONSTRUCTION

ABSTRACT

Derrida argues that no philosopher is against the death penalty; on the contrary, philosophers legitimize it. He states that philosophers who are against the death penalty have some arguments that defend it in principle. According to Derrida, some philosophers, such as Kant, who defend the death penalty, make self-contradictory arguments about the death penalty by including exceptions. Similarly, thinkers who oppose the death penalty advocate it at some point, either by making exceptions or by arguing for an improvement in the conditions of execution. Derrida deconstructs the death penalty and the arguments put forward by philosophers on the subject in a variety of ways. This study will first present some views for and against the death penalty and discuss how Derrida deconstructs the death penalty and these views. Finally, we will find out his certain views about the death penalty.

Keywords: The death penalty, deconstruction, Derrida, Kant, Camus, Beccaria, crime, execution

* Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta: fatoserkek@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7309-5694.

Makalenin geliş tarihi: 17.11.2024

Makalenin kabul tarihi: 17.12.2024

Submission Date: 17 November 2024

Approval Date: 17 December 2024

Giriş

Ölüm cezası üzerinde en çok duran filozoflardan biri Fransız filozof Jacques Derrida'dır. Derrida, 1999-2001 yılları arasında zihnini uzun bir süre meşgul eden problemlerden biri olan ölüm cezası üzerine seminerler vermiştir ve bu seminerlerde ölüm cezasını tüm yönleriyle ele almıştır. Derrida bu seminerlerde öncelikle çarpıcı ve yerinde bir iddiada bulunur. Ona göre kendi zamanına kadar hiçbir filozof ölüm cezasına karşı olmamıştır. Ölüm cezasına karşı argümanlar sunan bazı filozofların ve yazarların görüşleri incelediğinde ise onların esasında ilkesel olarak ölüm cezasını savunan yanlara sahip olduğu ve felsefi olarak iyi bir şekilde ele alınmadığı görülür. Buradan hareketle Derrida felsefenin neden ölüm cezasından yana olduğunu, kendi deyimiyle "felsefeyi bugüne kadar ilkesel olarak ölüm cezasının yanında kalmaya mahkûm eden" şeyin ne olduğunu sorgular.¹ Dolayısıyla ölüm cezasını, onu savunan, meşrulaştıran ve ona karşı çıkan görüşleri, argümanları açığa çıkarır ve yapıbozuma uğratır.

214

Bu çalışmada öncelikle ölüm cezasının teolojik-politik kökeni ortaya konulacak, ardından Immanuel Kant, Cesare Beccaria ve Albert Camus'nün ölüm cezasına ilişkin görüşleri serimlenerek Derrida'nın onları nasıl yapıbozuma uğrattığı gösterilecektir. Son olarak Derrida'nın ölüm cezasına ilişkin görüşü görünür kılınmaya çalışılacaktır.

1. Ölüm Cezasının Teolojik-Politik Kökeni

Ölüm cezasını yapıbozuma uğratma girişiminde Derrida'nın ilk yöneldiği şeylerden biri egemenliğin teolojik-politik yapısı, kökenleridir. Derrida'ya göre "teolojik-politik, ölüm cezasının zorunlu olarak içinde yer aldığı bir sistem, bir egemenlik aygıtıdır. Ölüm cezasının olduğu her yerde teolojik-politik de vardır."² Derrida için bu ceza din ile devlet ittifakının, diğer bir deyişle egemen gücün somut bir göstergesi olup teolojik olanı ve politikayı bir araya getirir. O yüzden, ölüm cezasını teolojik-politik söylemi dikkate almadan, onu hesaba katmadan ele almak mümkün değildir. Bunu yapmadığımız takdirde onun "dayanaklarını" göremeyiz. "Zira ölüm cezası dinsel bir çağrı ile bir devlet egemenliği arasında

¹ Jacques Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, çeviren. Elizabeth Rottenberg, ed. Geoffrey Bennington ve Peggy Kamuf, Chicago: The University of Chicago Press, 2017, 26.

² Jacques Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, çeviren. Peggy Kamuf, ed. Geoffrey Bennington and Peggy Kamuf, Chicago: The University of Chicago Press, 2014, 23.

bir ittifak sonucu oldu her zaman.”³ Ölüm cezası devletin yasalarına dayanılarak verilir ve mahkûmların infazları gerçekleştirilir. Bu anlamda devletin yaşam ve ölüm üzerinde bir otoritesi, gücü vardır ve yaşam verme ile alma yetkisi de teolojik bir dayanağa sahiptir. “Diğer bir deyişle, siyasi egemenlik teolojik egemenliğe dayanır ve bu da Kilise ile Devleti birbirinden ayırmaya yönelik her türlü girişimi ihlal eder. Sonuç olarak, devlet hayat verme ve alma yetkisini ancak daha yüksek bir güce başvurarak temellendirebilir.”⁴

Derrida ölüm cezası üzerine olan görüşlerin “teolojik-politik” bir kökeni olduğunu ve “Yahudi-Hristiyan mirasına” dayandığını ileri sürer.⁵ İbrahimi dinler insanı diğer canlılardan daha üstün görerek insan yaşamına bir kutsallık atfetmişlerdir. Bu dinlerde insanın ne kadar yaşayacağına, başka bir deyişle ne zaman öleceğine karar verenin Tanrı olduğu inancı hakimdir. Bu dinler bir insan tarafından başka bir insanın yaşamının sonlandırılmasını Tanrı’yı ve onun hakimiyetini yok saymakla eş görmüşlerdir. Bundan dolayı, bir insanın başka bir insanı öldürmesi yasaklanmıştır.⁶ İbrahimi kültüre sahip olan devletlerin on emirden biri olan “öldürmeyeceksin” emri ile hareket etmeleri beklenir; fakat Derrida için bu devletler, ölüm cezasının bu emirle çeliştiğini düşünmezler. Çünkü Tanrı bu emrin arkasında Musa’ya halkı için hükümler koymasını emretmiştir. Bu hükümlere göre, on emirden herhangi bir emri ihlal eden kişiye ölüm cezası verilmelidir. Söz konusu hükümler bir başkasını öldüren, hırsızlık yapan kişilerin de ölümle cezalandırılmasını buyurur.⁷ Öldürme yasağı daha çok masum insanların öldürülmesine karşı konulmuş bir yasak gibi durur. Savaş ve ölüm cezası gibi durumlarda öldürme yasağı yoktur. İlk başlarda Hristiyanlık bu yasağı istisnalara yer vermeksizin uygularken, daha sonra devlet egemenliği altına girdiğinde bahsettiğimiz istisnai durumlarda ve meşru müdafaa durumunda bu yasağı göz ardı etmiştir. Buna gerekçe olarak ise öldürülenlerin

³ Jacques Derrida, *Gün Doğmadan, Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çeviren. Kenan Sarıalioğlu. İstanbul: Dharma Yayınları, 2006, 194.

⁴ Kelly Oliver, “Opening the Blinds on Botched Executions: Interrupting the Time of the Death Penalty”, içinde *Deconstructing the Death Penalty: Derrida’s Seminars and the New Abolitionism*, ed. Kelly Oliver ve Stephanie M. Straub, New York: Fordham University Press, 2018, 195.

⁵ Joseph N. Ogar, Abel Ushie, Idagu, Bassey Samuel Akpan, “Evaluation of Jacques Derrida’s Position on Death Penalty; A Case against the Abolitionist,” *OmniScience: A Multi-disciplinary Journal*, 7 (1) (2017): 7.

⁶ Sibel İnçeoğlu, *Ölme Hakkı (Ötenazi)*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, 35-38.

⁷ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 10-12.

masum olmadıklarını göstermiştir. Dolayısıyla “sana tokat atana öbür yanağı dön’ ilkesinden vazgeçmiş, şiddete karşı şiddetle cevap vermeye izin vermiştir.”⁸

Derrida, söz konusu dinlerde cinayet işleyen kişiye ölüm cezası verilmesini buyuran bu emri inceler ve burada ölüm cezası ve cinayet arasında bir farkın olduğunu söyler. “Bir ölüm, yani ölüm cezası, diğer ölümün (cinayet) ihlal etmiş olacağı yasayı ya da buyruğu yeniden yürürlüğe koyar.”⁹ Derrida, cinayet durumunda ölüm cezasını savunan tüm düşünürlerin bu “ilahi mantık”tan hareket ettiklerini ifade eder ve Rönesans dönemi düşünürlerini, Grotius, Hobbes, Locke ve Kant’ı bu mantıkla hareket eden düşünürler arasında sayar.¹⁰

2. Ölüm Cezasının Yapıbozumu

2.1: Kant’ın Ölüm Cezasına İlişkin Görüşü ve Yapıbozumu

Derrida’nın ölüm cezasını yapıbozuma* uğrattırken en çok ele aldığı düşünürlerden birisi Kant’tır. Kant ölüm cezasını savunan, meşrulaştıran düşünürler arasında yer alır. Derrida’nın onun ölüm cezası hakkındaki düşüncelerini yapıbozuma uğratma nedeni ise onun ölüm cezasını haklılaştırmaya yönelik ortaya koyduğu argümanların felsefe tarihinde ölüm cezasını savunan en güçlü argümanlar olmasıdır. Zira onun ölüm cezası savunusu “en rasyonel savunmadır: felsefi bir savunmadır.”¹¹

Kant için ceza bir kişiye daima suçundan ötürü verilmelidir, başka bir şeyden, daha doğrusu başka bir amaçtan ötürü verilmemelidir. Buna gerekçe olarak ise, insanın eşya olmadığını, dolayısıyla başka bir insanın, başkalarının amaçları için araçsallaştırılamayacağını gösterir.¹² Ona göre kesinlikle

⁸ İnceoğlu, *Ölme Hakkı (Ötenazi)*, 38-40.

⁹ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 14.

¹⁰ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 14.

* Derrida, yapıbozum ile genel olarak edebi ve felsefi bir metnin, bir kavramın ya da düşünsel bir yapının iç mantığını, nasıl inşa edildiğini ortaya koyarak onun inşası sürecinde neyin öne çıkarıldığını, neyin dışarıda bırakıldığını ve bunların neden yapıldığını sorgulamaya açar. Aynı zamanda onların sabit ve mutlak anlam iddialarını sorgulayarak kendi içlerinde mevcut olan çelişkilerini, tutarsızlıklarını görünür kılmaya çalışır.

¹¹Thomas Dutoit, “Kant’s Retreat, Hugo’s Advance, Freud’s Erection; or Derrida’s Displacements in His Death Penalty Lectures”, *The Southern Journal of Philosophy* 50, Spindel Supplement, (2012): 122, Erişim Tarihi: 14 Ağustos, 2024, doi:10.1111/j.2041-6962.2012.00117.x.

¹² Immanuel Kant, *Ahlakın Metafiziği-Hukuk Öğretisinin Metafizik Temel İlkeleri*, çeviren. Altan Heper, 2. Baskı, Ankara: Fol, 2023, 193-194.

cezalandırma, topluma, insanlığa ya da birisine, birilerine fayda sağlamak amacıyla yapılmamalıdır. Her zaman için ceza kendi başına amaç olmalıdır. Derrida Kant'ın bu konudaki görüşlerini şu şekilde yorumlar: "Birini cezalandırılabilir olduğu için cezalandırmak, ceza bir zararı onaracağı ya da caydırıcı veya örnek teşkil edeceği veya toplumun güvenliğini, mutluluğunu ve refahını sağlayacağı için değil, insan kişiliğinin, rasyonel bir varlık olarak insanın onuruna saygı göstermektir."¹³ Kant, her insanın kaybedemeyeceği doğuştan gelen bir kişiliği olduğunu, kötü bir şey de yapsak, bir suç da işlesek hepimizin "insan" olduğunu ve ne olursa olsun "insan olma onurunu" korumamız gerektiğini öne sürer. İşlediği bir suç nedeniyle insanın sivil kişiliği cezalandırılrsa da içsel kişiliğine dokunulmamalıdır. Bu kişiliğe karşı saygı korunmalıdır. İnsanın doğuştan gelen bu kişiliği onu insan yapan şeydir. Kant'a göre ölüm cezası da insan onuru ve haysiyeti adına saygı duyulup savunulmalıdır. Bu cezayı fayda temelli düşünüp savunanlar "hem hukuku hem de insanlığı aşağılamakta ve onurunu kırmaktadır. Hem hukuku hem de insanlığı kötülerler."¹⁴ Bu cezayı uygulamamak, onu kaldırmak bir bakıma insan onurundan vazgeçmek demektir. İnsan onurunu yaşamdan da üstün tutmalıyız. "Yaşamı her şeyin üstünde tutmak, koşulsuz bir yaşam hakkından, kişinin kendi yaşamının mülkiyetinden söz etmek, Kant'ın gözünde ahlakın, kişiliğin, ahlak yasasının ve insan kişiliğinin onurunun ihlalidir."¹⁵

İşlenen suçlara ceza verilmesi noktasında Kant eşitlik ilkesinden hareket edilmesi kanaatindedir. Eşitlik ilkesi suçlunun zarar verdiği kişinin çektiği acıya karşılık gelecek bir ceza alması anlamına gelmektedir. Yani, Kant suçluya verilen ceza konusunda "göze göz, dişe diş" anlayışından yanadır.¹⁶ Onun için "*ius talionis* ceza adaletinin işlediği temel ilke ve ölçüdür. *Ius talionis* suç ve ceza arasında katı bir eşitlik gerektirdiğinden, Kant'ın cinayete (ya da aynı derecede korkunç herhangi bir suça) yalnızca ölüm cezasının uygun bir karşılık olduğu yönündeki ısrarı oldukça açıktır."¹⁷ Fakat onun ceza konusunda iki farklı eşitlikten yola çıktığını belirtmeliyiz. Cezada eylem ve zarar benzerliği temel alınır. "Eylem benzerliği olarak eşitlik, katı bir 'göze göz' cezalandırma versiyonu

¹³ Jacques Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 39-40.

¹⁴ Jacques Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 40.

¹⁵ Jacques Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 95.

¹⁶ Robert Hoag, "Capital Punishment", <https://iep.utm.edu/death-penalty-capital-punishment/>, Erişim Tarihi: 08.08. 2024.

¹⁷ Attila Ataner, "Kant on Capital Punishment and Suicide," *Kant Studien* 97, Issue 4 (2006): 452, Erişim Tarihi: Ağustos 10, 2024, doi: 10.1515/KANT.2006.028.

üretirken, zarar benzerliği olarak eşitlik orantılı bir versiyon üretir.”¹⁸ Elbette bu bedel, her suçta cinayette olduğu gibi suç ile tamamıyla eşdeğer bir ceza değildir.

Kant, cinayeti en ağır suç olarak baş sıraya koyar. Bunun nedeni ise cinayetin insanın sahip olduğu en değerli şeyi, yaşamı sonlandırmasıdır. İnsanın yaşamını değerli kılan şey onun rasyonel bir varlık olmasıdır. Yaşam insana özgürlüğü kullanma olanağı sağlar. Cinayet ise bu olanağı onun elinden alır. Dolayısıyla ahlaksal özneyi yok ederek ahlaka engel olur.¹⁹ Ona göre bir insanı öldüren birinin cezası ölüm olmalıdır. Yalnızca cinayeti gerçekleştiren değil, aynı zamanda o cinayetin gerçekleşmesinde parmağı olan herkese ölüm cezası verilmelidir. Cinayet işleyen bir suçluya bu ceza yerine başka bir ceza verilemez. Başka bir ceza verildiğinde adalet asla tesis edilemez.

Derrida, Kant’ın ölüm cezasını birkaç açıdan yapıbozuma uğratar. Öncelikle Kant, ölüm cezası söz konusu olduğunda bazı istisnalara yer verir. Derrida’ya göre “bu istisnalar ölüm cezasına ilişkin yasayı hem zayıflatır hem de açığa çıkarır.”²⁰ Kant, bir başkasını öldüren kişiye ölüm cezası verilmesini savunurken gayri meşru bir çocuk doğuran annenin çocuğunu öldürmesi sonucunda aynı cezayı almaması gerektiğini savunur. *Ahlak Metafiziği* adlı eserinde ölümle sonuçlanan iki suça ölüm cezasının verilmesi konusunda “şüpheler” olduğunu yazar ve her iki suçu da yaşamdan üstün gördüğü onur ile ilişkilendirir. Bunlardan biri yukarıda değinildiği gibi bir annenin çocuğunu öldürmesidir, diğeri ise düelloda işlenen cinayettir. Verilen iki örnekte de ona göre insanlar doğal bir durum içindedir, dolayısıyla bu eylemleri cinayet olarak değerlendirilemez. Kant bu eylemlerin cezalandırılmasını fakat ölüm cezası ile cezalandırılmamasını ifade eder. Onun neden böyle düşündüğüne sırasıyla her iki örnek üzerinden bakalım. “Evlilik dışı dünyaya gelen çocuk yasa dışıdır (çünkü yasa evlilik anlamına gelir) ve böylece yasanın koruması dışında kalmaktadır. Evlilik dışı çocukla sanki toplumdan bir şey çalınmış gibi olmaktadır (kaçak eşya gibi), bu nedenle toplum bunların varlığına kayıtsız kalabilmektedir...”²¹ Anlaşılacağı üzere Kant açısından gayri meşru çocuk yasa dışı olduğu için anne tarafından çocuğun hayatının sonlandırılması da yasa dışı

¹⁸ Benjamin S. Yost, “Kant’s Justification of the Death Penalty Reconsidered”, *Kantian Review* 15, Issue 02 (2010): 6, Erişim Tarihi: 22 Ağustos, 2024, doi: 10.1017/S1369415400002417.

¹⁹ Yost, “Kant’s Justification of the Death Penalty Reconsidered”, 7-8.

²⁰ Jacques De Ville, “On Crime and Punishment: Derrida Reading Kant,” *Law and Critique* 31 (2020): 99, Erişim Tarihi: 23 Ağustos, 2024, doi: 10.1007/s10978-019-09254-7.

²¹ Kant, *Ahlakın Metafiziği-Hukuk Öğretisinin Metafizik Temel İlkeleri*, 199.

olarak görülmektedir. Çünkü devlet bu çocuğu “yasal bir özne”, yurttaş olarak tanımamaktadır. O, öldürüldüğünde bu öldürme eylemi cinayet olarak görülür fakat “yasalarca cezalandırılabilir bir suç” olarak görülmez, dolayısıyla “devlet anneyi cezalandırarak zararı veya utancı onaramaz.”²² Böyle bir cinayet ona göre “evlilik dışı bir anneliğin utancını silmek ve dişil cinsiyetin onurunu kurtarmak içindir.”²³ Dolayısıyla böyle bir suçu işleyen anneye ölüm cezası verilemez. Aynı durum, savaşta bir ülkenin askerinin başka bir ülkenin askerini öldürmesi meselesinde de söz konusudur. Savaş durumunda karşı taraftan bir askeri (düşman ülke için vatandaş statüsünde değildir) öldüren asker devlet tarafından cezalandırılmamaktadır, aksine yüceltilmektedir.²⁴ Düelloda ise bir insan diğerini öldürdüğünde bunu onurundan dolayı, onu kurtarmak adına yapar. “Düelloda karşı tarafın ölümü dahi söz konusu olsa, her iki taraf tam olarak istemese de, onayla gerçekleşen bu aleni kavga katı olarak bakıldığında cinayet olarak (*homocidum dolosum*) nitelendirilemez.”²⁵ Verdiğimiz iki örnekte de görüldüğü üzere Kant, ölüm cezasına ilişkin kuralını istisnai durumlarda göz ardı etmektedir. Derrida’ya göre Kant’ın bu iki örneği ya da savaş durumunda düşman tarafta yer alan bir askerin öldürülmesinin ölüm cezası ile cezalandırılmaması gerektiğine ilişkin söylemi bu cezanın “yasallığını” zayıflatır. Üstelik Derrida Kant’ın kendisinin de bu durumun farkında olduğunu söyler.

219

Yukarıda paylaşılan iki istisnai durum dışında Kant’ta başka bir istisnai durum vardır. Bu istisnai durum, devlet başkanı, hükümdar ile ilgilidir. Kant, hükümdarın hiçbir şekilde yargılanmamasından, ölüm cezasına çarptırılmamasından yanadır. Derrida onun hükümdara ölüm cezası verilmemesini ileri süren bu istisnai görüşünün sorgulanması gerektiğini düşünür ve Kant’ın hükümdarın idam edilmemesine ilişkin ileri sürdüğü yasağın “baba katliyle” ilgili olduğunu dile getirir. Çünkü Kant “halkın ya da ulusun babasını, anavatanın babasını” ölüm ile cezalandırmadan muaf tutar.²⁶ Hükümdar, yasa koyucu olduğu, diğer bir ifadeyle hukukun kaynağı, temeli olduğu için bu türden cezalar hükümdara verilemez. Yasa koyucu, hukukun temeli olması nedeniyle “hukuka tabi olamaz ve dolayısıyla yargılanamaz ve infaz edilemez...Ölüm cezasının cisimleşmiş imkân koşulu yargılanamaz ve ölüme mahkûm edilemez. Ölüm cezasının imkân koşulu, ölüm cezasının nesnesi

²² Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 124-125.

²³ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 124.

²⁴ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 125.

²⁵ Kant, *Ahlakın Metafiziği-Hukuk Öğretisinin Metafizik Temel İlkeleri*, 200.

²⁶ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 187.

haline gelemes.”²⁷ Kant, hükümdara böyle bir cezanın verilmesini cinayetden daha kötü olarak değerlendirir. Zira ona verilecek böyle bir ceza “tüm ilkelerin tamamen altüst edilmesidir; böyle bir resmi ölüm cezası şiddeti en kutsal yasanın üzerine yerleştirir ve bunu ilkelere göre (nach Grund-sätzen) yapar. Kant’a göre, şiddeti bu şekilde hukukun üstüne ve hukukun en yüce yasası olarak koymak, bir devletin kendi kendine intihar etmesine benzer.”²⁸

Kant için hükümdar, tahttan indirilebilir, kendi isteği ile kendisi iktidardan vazgeçebilir ya da iktidarı halka devredebilir ancak o hiçbir şekilde geçmişte gerçekleştirdiği eylemlerinden dolayı yargılanıp cezalandırılmaz “çünkü hükümdarın yaptığı her şey yasaların kaynağı olmaktan ibarettir (*Quell der Gesetze*) ve yasaların kaynağı, yasaların kaynağı olarak asla adaletsiz (*unrecht*) olamaz.”²⁹ Kant, bu konuda *Ahlak Metafiziği*’nde yoruma açık olmayacak bir şekilde şöyle der: “Ceza Hukuku egemenin tebaasına karşı, onun suç işlemesi nedeniyle bir acı vermesidir. Bir devletin başkanı bu nedenle cezalandırılmaz, ama egemenlikten uzaklaştırılabilir.”³⁰ Kant, bu konuda çok nettir. Devlet başkanı, hükümdar gücünü halka karşı kötüye kullansa da ona karşı isyan edilmemesi, halkın ayaklanmaması gerekir. Hatta Kant için ona karşı bir ayaklanma, isyan vatana karşı bir isyan, ihanet olarak değerlendirilmeli ve bu türden eylemlerde bulunanlar ölüm cezasına mahkûm edilmelidir. Açıkça görüldüğü üzere devlet başkanı, hükümdar işlediği suçtan dolayı ölüm cezasına çarptırılmaz; ama halktan biri suç işlediğinde ölümle cezalandırılabilir.³¹ Kant’ın burada hem istisnaya yer vermesi hem de devlet başkanına karşı isyanda, ayaklanmada bulunanların ölüm cezasına mahkûm edilmeleri gerektiğine ilişkin söylemi bir başkasını öldürenin ölüme mahkûm edilmesi gerektiğini ifade eden kısas ilkesine aykırıdır. Başka bir deyişle, bu argümanı ölüm cezasına ilişkin temel argümanı ile tutarsız görünmektedir.

Derrida, Kant’ın hükümdarın ölüm cezasından muaf tutulmasına dair bu istisnai görüşünün Carl Schmitt’in egemen tanımı ile Walter Benjamin’in devletin, hukukun şiddeti tekelleştirdiği görüşü ile uyumlu olduğu yönünde bir değerlendirmede bulunur. Kendisi de ölüm cezasının savunucusu olan Schmitt, egemeni “istisnai olarak karar veren ve hukuku ya da hakları askıya alabilen

²⁷ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 188-189.

²⁸ Dutoit, “Kant’s Retreat, Hugo’s Advance, Freud’s Erection; or Derrida’s Displacements in His Death Penalty Lectures”, 127-128.

²⁹ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 189.

³⁰ Kant, *Ahlakın Metafiziği-Hukuk Öğretisinin Metafizik Temel İlkeleri*, 193.

³¹ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 188.

(alma hakkına sahip olan) kişi olarak” tanımlar.³² Schmitt açısından egemen karar verme, hükmetme, yargılama yetkisine sahip istisna olanın ne olduğunu belirleyen bir güç, yetke olarak karşımıza çıkar. “Egemenlik mutlak istisnadır, kendine istisna hakkı tanıma ve yargılama, istisna konusunda keyfi, egemen bir şekilde karar verme hakkıdır.”³³ Bu bakımdan Derrida Schmitt’ten hareketle devletin, yeri geldiğinde kendisi için hukuku askıya aldığını belirtir.³⁴ Benjamin için ise hukukun temeli olan şiddet bireyler tarafından uygulandığında hukuka karşı büyük bir risktir. Çünkü hukuka ve onun çıkarına karşı bir tehdit oluşturur. Bu anlamda Derrida, Benjamin’in düşünceleri bağlamında şöyle der: “cezalandırılan ve yaptırıma tabi tutulan şey şu ya da bu suç, yol açtığı zarar, gerektirdiği hasar, şu ya da bu yasağın çiğnenmesi değildir. Cezalandırılan şey, hukukun oluşturduğu şiddet tekeline (aslında egemen devlete, Benjamin egemen devlet yerine hukuk dese de) meydan okuma eylemidir.”³⁵

Derrida’nın dikkat çektiği diğer bir nokta ise Kant’ın yasal ceza (*poena forensis*) ile doğal ceza (*poena naturalis*) arasında yaptığı ayrıma dairdir. Doğal cezada suç işleyen, kötülükte bulunan kişi kendisini cezalandırır ve yasa koyucu bu ceza ile ilgilenmez. Çünkü bu ceza kişinin kendisine verdiği içsel bir ceza olup hukukla bağlantılı değildir. Yasal olan ceza ise yasalara dayanılarak işlenen suça karşılık verilen, dolayısıyla içeriden değil, dışarıdan verilen bir cezadır.³⁶ Kant açısından doğal cezalandırmada suçu işleyen kişi bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kendisini suçlayıp cezalandırır. İşlediği suç karşısında kişi “büyük acılar” çektiğinde aslında kendisini cezalandırmış olur. Ona göre, kötülük, “ahlaksızlık kendi kendini cezalandırır, kendi başının çaresine bakar”.³⁷ Derrida, Sigmund Freud ve öğrencisi Theodor Reik’a dayanarak suçlunun içsel olarak kendisini cezalandıracağını, üstelik bunun dışsal, hukuksal bir cezalandırmadan daha ağır bir cezalandırma olabileceğini, hatta bu içsel cezanın ağırlığından, şiddetinden kurtulmak için suçlunun dışsal cezayı isteyebileceğini söyler. Üstelik Derrida içsel cezanın her zaman bir başkasından gelen, dışsal bir ceza olduğunu ileri sürer. Daha doğrusu “hiçbir zaman saf bir öz-ceza ya da saf bir hetero-ceza” olmadığını, dolayısıyla Kant’ın yaptığı bu içsel ve dışsal ceza ayrımının

³² Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 87.

³³ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 83.

³⁴ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 85.

³⁵ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 44.

³⁶ Kant, *Ahlakın Metafiziği-Hukuk Öğretisinin Metafizik Temel İlkeleri*, 193; Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 37.

³⁷ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 37-38.

bulanıklaştığını, onları birbirinden ayırmanın kolay olmadığını söyler.³⁸ Derrida'nın burada göstermek istediği şey aynı zamanda hetero-cezanın bir oto-cezaya dönüşme ihtimalidir de. Zira ona göre ölüm cezasına mahkûm edilen bir suçlunun infazı intihar haline gelir. Derrida, infazın intihara dönüşmesi için - Kant'ta olduğu gibi bu cezanın rasyonelliğinden söz edilmesi durumunda-suçlunun söz konusu cezasını anlamakla sınırlı kalmaması, bunun yanı sıra cezasını onaylayıp istemesi de gerekir. Başka bir deyişle suçlu "en azından sembolik olarak infazına katılmalı, gerçekte bir intiharın gerçeğine yardım etmelidir. Ölüm cezasının kategorik zorunluluğunun evrensel, mutlak ve a priori rasyonalitesinin Kantçı mantığı, temelde, mantıksal açıdan infazın bir intihar olmasını gerektirir ve bu durumda intihar etmeyen kişi utanmalıdır."³⁹ Derrida'ya göre suçlunun cezası için verilen kararın hukuka ve akla dayandırılması ile birlikte suçlu da cezasının haklılığını, rasyonelliğini kabul eder ve bunun sonucunda kendini mahkûm ederek kendi infazına katılır. Infazın intihara dönüşebilmesi de bundan ötürüdür. Ancak Derrida infazı, intihar olarak tanımlamadığını, infazı bu şekilde tanımlamanın onu cinayet olarak tanımlamak kadar "saçma" olacağının altını çizerek. Derrida'nın mevcut bir görüşü tersine çevirmek ya da onun yerine başka bir görüşü koymak gibi bir amacı yoktur. Onun amacı daha çok şu şekilde ifade edilebilir: "(...) iç/dış, doğal ve iç/doğal olmayan ve dış (*poena naturalis/poena forensis*), oto- ve hetero-, oto-ceza ve hetero-ceza, infaz ve cinayet ya da intihar gibi ayrımlara ya da karşıtlıklara olan naif güvenimizi, sağduyumuzu ve bilinçli inancımızı askıya alma gerekliliğini askıya almak, işaretlemek ya da hatırlatmaktır."⁴⁰ Derrida, burada geleneğin sunduğu söz konusu karşıtlıklar ile yetinmemek, başka bir deyişle "karşıt bir mantıktan" hareket etmemek gerektiğini düşünür. Aynı zamanda bu karşıtlıkların sunduğu ikili seçenek yerine "başka ihtimallerin", seçeneklerin de olabileceğini ileri sürer.⁴¹ Onun için "önemli olan, bu sınırların titremesi, geçirgenliği ve karar verilemezliğidir."⁴² *

³⁸ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 38-39.

³⁹ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 84-85.

⁴⁰ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 85.

⁴¹ Michael Naas, "Always the Other Who Decides: On Sovereignty, Psychoanalysis, and the Death Penalty", içinde *Deconstructing the Death Penalty: Derrida's Seminars and the New Abolitionism*, ed. Kelly Oliver ve Stephanie M. Straub, New York: Fordham University Press, 2018, 72.

⁴² Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 85.

* Bu noktada Derrida'nın "kararverilemezlik" kavramına kısaca değinmek iyi olacaktır. Kararverilemezlik kavramı, Derrida'nın etik ve siyaset üzerine olan düşüncelerinde merkezi bir yere sahiptir. Belli bir sürecin sonucunda bir karar verildiğinde o kararın her

Derrida, Kant'ın doğal ceza görüşünü, Freud ve Reik'ta görülen bilinçdışı suçluluk duygusu üzerinden analiz etme gayretindedir. Derrida seminerlerinde Freud'un suçluluk duygusunun suçtan sonra değil önce geldiği, bu duygunun insanın suç işlemesine, diğer bir ifadeyle bir başkasını öldürmesine neden olduğu düşüncesini sıklıkla ele alır. Reik, hocası Freud'un bu yöndeki düşüncelerine katılarak şöyle der: "Freud, ceza yasalarının gerçekten hedef aldığı suçlularda, eylemden önce bile güçlü bir bilinçdışı suçluluk duygusunun var olduğunu göstermiştir. Psikoanaliz bu önceden var olan suçluluk duygusunu Oedipus kompleksinin bastırılmış dürtülerinde bulur."⁴³ Freud ve Reik, suçun kaynağında ödipal durumun, daha doğrusu Oedipus kompleksinden dolayı bastırılmış dürtülerin, isteklerin olduğunu ileri sürerler. İnsan suç işleyerek bastırılan, yasaklanan bu isteklerini tatmin eder. Nitekim onlara göre suçluluk duygusu doğal olup, bu duygunun yoğunlaşması neticesinde kişi suç işler ve suçu işledikten sonra rahatlar.⁴⁴ Bundan ötürü Derrida, Kant'ın doğal cezasını Freud ve Reik'in suçluluk görüşü ışığında ruhsal bir ceza olarak okumaktan yanadır. Bu ceza, devletin verdiği yasal cezadan daha şiddetli bir cezadır ve cezaya neden olan eylemden önce gelir. Reik, bu konuya nevrotiklerin bilinçsizce kendilerini cezalandırmalarını örnek olarak verir ve cezalandırmanın bilinçdışında mevcut olan talionik ilkeye göre olduğunu, dolayısıyla cezanın "toplumsal bir kurum"

zaman için "başka türlü" olması mümkündür. Derrida, kararverilemezliği bu anlamda ele alır. Bütün kararlarda bu durum söz konusudur. Ancak Derrida'nın burada kastettiği kararlar daha çok etik ve politik sorumluluk gerektiren kararlardır. Onun için kararlar bütünüyle hesaplanabilir değildir, zaten bir kararın hesaplanabilir olması, yasaların sonucu olması onu karar yapmaktan çıkarır (Niall Lucy, *Derrida Sözlüğü*, çeviren. Sabri Gürses, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012, 89-91). Bununla birlikte Derrida, kararverilemezliği aporetik bir durum olarak ele alarak şöyle der: "Karar vermenin imkânsız görüldüğü yerde karar verme gerekliliği olmaksızın bir yol düşünemiyorum. Kararın daha baştan mümkün ve programlanabilir olduğu bir yerde bir karar ve dolayısıyla sorumluluk göremiyorum." (Jacques Derrida, *İsim Hariç*, çeviren. Didem Eryar, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008, 97). Onun için bir kararın karar olabilmesi kararverilemez olanın deneyiminden geçmesi ile mümkündür. Bununla beraber kararverilemezlik sona ermez, her karara "musallat" olur. Bu durum, "kararların gelecekte karar vermeyi sağlayacak olan yeni yasalara, yeni programlara, yeni tutumlara dayanak oluşturmasının önüne geçer". (Lucy, *Derrida Sözlüğü*, 91-93). Ayrıca Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli" adlı yazısında kararverilemezlik ile sadece "iki karar arasındaki salınma veya gerileme"ye işaret etmediğini, aynı zamanda "hukuku veya kuralı hesaba katarak imkânsız karara kendisi teslim etmekle yükümlü olanın" deneyimine işaret ettiğini, karar verilemez olanı deneyimlemekle ancak özgür bir karar verilebileceğini, aksi takdirde verilecek kararın yasal olsa da adil olmayacağını yazar. Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çeviren. Zeynep Direk, içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 72.

⁴³ Reik'tan aktaran Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 122-123.

⁴⁴ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 181.

olmaktan daha çok “daha ilkel olan intikam duygusunda görüldüğü”nü dile getirir.⁴⁵ Reik, talionik yasadan hareket eden hukuk kuramlarının temelini insanın bilinçdışında yattığı görüşündedir.⁴⁶ Diğer bir ifadeyle talion yasasına dayanan hukuk görüşünün esasında “arkaik bilinçdışı dürtünün rasyonalize edilmiş ‘uzantısı’” olduğu, dolayısıyla bu türden hukuk kuramlarının köklerinin insanın bilinçdışında olduğu kanaatindedir.⁴⁷

Bu düşünceler ışığında Kant’ın içsel, doğal ceza görüşüne baktığımızda bu cezanın arkasında da toplumsal yasakların, cezanın olduğunu görürüz. Doğal ceza dışsal, yasal cezadan bağımsız değildir, onun izlerini taşır. O sebeple Derrida Kant’ın doğal ceza dediği cezanın da dışsal, kamusal bir ceza olduğunu, bir anlamda suç işleyen kişinin dışsal cezayı arzuladığını vurgular ve onun doğal ile yasal ceza arasında yaptığı ayrımın artık geçersiz olduğunu söyler, “çünkü Derrida’ya göre içsel ceza bir anlamda zaten dışsaldır; benliğin içinde zaten dışsal bir fail ya da kurum -kısacası bir öteki- vardır.”⁴⁸ Derrida için Kant’ın söz konusu cezalar arasında yaptığı ayrımın ortadan kalkmasıyla “Kantçı söylemin tamamı çatırdamaya başlar: hukuku akla dayandıran şey, burada ölüm cezası, aynı zamanda onu tüm hukuksal rasyonaliteden yoksun bırakan şeydir.”⁴⁹ Onun kuramında ne yasal cezayı doğal cezadan ayırmak ne de rasyonel ile irrasyonel olanı ayırmak mümkündür.⁵⁰ Bununla beraber cezanın herhangi bir amaca hizmet etmediği, dolayısıyla onun çıkarların, tutkuların, bilinçdışı arzuların hizmetinde olmadığını ifade eden Kant’ın ceza görüşü, burada cezanın bazı arzularla ilişkili olduğu çıkarımdan dolayı sarsılır. Michael Naas, bu bağlamda şöyle bir yorumda bulunur: “Derrida’nın Ölüm Cezası üzerine iki yıllık semineri boyunca gösterdiği gibi, Kant’ın ölüm cezasını meşrulaştırmasının ardında başka çıkarlar, başka tutkular, başka dürtüler vardır.”⁵¹ Tüm bunlar Derrida’ya göre Kant’ın rasyonalize ettiği ölüm cezası görüşünün altını oyar.

Son olarak Derrida’nın Kant’ın ölüm cezasına ilişkin görüşünü değerlendirirken üzerinde durduğu bir başka noktaya eğilmek yerinde olacaktır.

⁴⁵ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 133.

⁴⁶ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 127.

⁴⁷ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 178-179.

⁴⁸ Michael Naas, “Kant with Freud: Derrida’s Analysis of the Ancient Dream of Self-Punishment”, *Law and Critique*, Vol. 27 (2016): 156-157.

⁴⁹ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 69.

⁵⁰ Naas, “Kant with Freud: Derrida’s Analysis of the Ancient Dream of Self-Punishment”, 161.

⁵¹ Naas, “Kant with Freud: Derrida’s Analysis of the Ancient Dream of Self-Punishment”, 169.

Kant, ölüm cezasını onaylasa da suçluya kötü muamelede bulunulmaması gerektiğini belirtir.⁵² Kant için, insana saygı duymalıyız. Bu nedenle suçluya karşı kötü muameleden, zalimce cezalardan kaçınmamız, onu aşağılamaktan, değerini yok saymaktan uzak durmamız gerekir. Onun için insan ahlaki olarak daha iyi bir hale gelebilir. Fakat bu düşüncesine rağmen Kant ölüm cezasını onaylar. Bu cezayı onaylayarak da insanın daha iyi hale gelebileceğini, gelişebileceğini reddetmiş olur. Bu da Derrida için bir tutarsızlıktır.⁵³ Ayrıca Derrida için onun bir suçlunun mahkumiyeti ve infazı için önerdiği koşullar, infazın gerçekleştirilmesini aslında “imkânsız” kılmaktadır. Bu sebeple Kant’ın önerdiği ölüm cezasını savunan bir kişi esasında ona karşı çıkan biridir. Dolayısıyla onun sunduğu ölüm cezasını savunan bir kişi “*de jure*” olarak ölüm cezasını savunurken, “*de facto*” olarak bu cezanın karşısında yer alır.⁵⁴

2.2. Beccaria ve Camus’nün Ölüm Cezasına İlişkin Görüşleri ve Yapıbozumları

225

Derrida, Beccaria ve Camus gibi düşünürlerin ölüm cezasına karşı olan görüşlerini de yapıbozuma uğratar. Ölüm cezasının kaldırılmasını savunan Beccaria, insanların başka bir insanı öldürmesinin bir hak olamayacağını ve bu hakkın genel iradeyi temsil ettikleri için egemenlikten ve yasalardan kaynaklanamayacağını ileri sürer. Böyle bir hak ne bir insana ne de tüm topluma tanınan bir haktır. Eğer tanınan bir hak olsaydı bu durumda kendimizi öldürmemiz, diğer bir deyişle intihar da bir hak olarak görülmeliydi.⁵⁵ Beccaria ölüm cezasının toplumun düzenine, güvenliğine ve esenliğine yarar sağlayıp sağlamadığını, suçları engelleyip engellemediğini sorgular.⁵⁶ Bu sorgulama neticesinde ölüm cezasının insanlığı daha iyi bir hale getirmediği, herhangi bir yararı ve hukuksal bir temeli olmadığı sonucuna varır. Ayrıca Beccaria için, ölüm cezasının toplum üzerinde olumsuz bir etkisi de var. Ölüm cezasına çarptırılmış mahkûmların infazı acımasız olup insanlara devletin acımasızlığını gösterir ve ölüm cezası “insanların bir başkasının acısına tahammülünü, insan acısına karşı duyarsızlığını, bir başkasına acı çektirme isteğini, hatta şiddet içeren suçların

⁵² Kant, *Ahlakın Metafiziği-Hukuk Öğretisinin Metafizik Temel İlkeleri*, 196-197.

⁵³ Marguerite La Caze, “Derrida: Opposing Death Penalties,” *Derrida Today*, Vol. 2, No. 2 (2009): 191.

⁵⁴ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 273.

⁵⁵ Cesera Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çeviren. Sami Selçuk, 10. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2022, 135-136.

⁵⁶ Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, 67.

(örneğin saldırılar veya cinayetler) oranını” arttırır.⁵⁷ Sonuç olarak ölüm cezası caydırıcı bir etki göstermek yerine insanları şiddete, zalimliğe yönlendirmektedir.⁵⁸ Beccaria, ölüm cezasına ilişkin deneyimlerin bu cezanın topluma zarar veren, suç işlemeye meyilli olan insanları topluma zarar vermekten, suç işlemekten alıkoyamadığını gösterdiğini dile getirir. Ölüm cezasının hapis cezası ile karşılaştırıldığında suç işlemede hapis cezasından daha fazla caydırıcı bir etkide bulunmadığını, bu nedenle suçun azaltılmasında bir etkisi olmadığını ve cezanın süresinin onun ağırlığından, şiddetinden daha mühim olduğunu öne sürer.⁵⁹

Beccaria bu cezanın yerine ömür boyu hapis cezası, ömür boyu ağır çalışma cezası verilmesi gerektiği görüşündedir. Onun için suçluya verilen cezanın adil bir ceza olabilmesi için insanları suç işlemekten alıkoyacak ağırlıkta bir ceza olması gerekir. Bu ceza onları ömür boyu özgürlükten yoksun bırakacak bir hapis cezası olmalıdır. Böyle bir ceza ancak insanların suça yönelmelerinde caydırıcı bir etki gösterecektir. Beccaria için, ömür boyu hapis cezası, ölüm cezasından daha fazla insanı mutsuz kılar, daha ağır ve daha acımasız bir cezadır. Buna karşılık ölüm cezası bir anda hemen uygulanıp geçilir. O yüzden suç işlemeye meyilli kişiler ölüm cezası ile karşılaştırıldığında ömür boyu hapis cezasına çarptılmaktan daha fazla korku duyarlar. Ömür boyu hapis cezasının faydası da burada yatar.⁶⁰ Derrida’nın burada dikkat çektiği şey, Beccaria’nın ölüm cezasını yeterince acımasız bulmaması ve onun yerine daha acımasızca olan bir şeyin konulması yönündeki düşüncesidir. Dolayısıyla onun zalimliğe daha fazla çağrıda bulunduğu söylenebilir.⁶¹

Derrida’ya göre Beccaria, ölüm cezasının herhangi bir caydırıcı etkisi ve yararı olmadığını söylemesine karşın, devletin varlığını sürdürmek ve korumak adına söz konusu ceza ile ilişkili istisnai durumları kabul eder. Ona göre eğer bir insan kendi devletinin düzenini, esenliğini, güvenliğini tehlikeye sokuyorsa, devlete karşı bir başkaldırıya yol açıyorsa onun öldürülmesi zorunlu hale gelir.⁶² Bir suçlu hapsedildiğinde dahi devletin güvenliğini tehlikeye atacak bağlantılara, güce sahipse ya da devrime yol açacak girişimlerde bulunuyorsa ölümle

⁵⁷ Robert Hoag, Capital Punishment, <https://iep.utm.edu/death-penalty-capital-punishment/>, Erişim Tarihi: 08.08. 2024.

⁵⁸ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 94.

⁵⁹ Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, 136-137.

⁶⁰ Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, 140.

⁶¹ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 93-94.

⁶² Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, 136.

cezalandırılmalıdır. “Yasanın ilkesini, devletin ya da ulusun egemenliğini düzensizlik ve kaosla tehdit eden bir suç işlendiğinde, bu durumda bir vatandaşın ölümü gerekli hale gelir. Ancak bu noktada ölüm cezası ilkesi değil, ‘bir vatandaşın ölümü’ demeye çok dikkat ediyor.”⁶³ Dolayısıyla Beccaria devletin egemenliğini tehdit eden kişilere verilecek olan ölüm cezasının toplum, devlet için faydalı olacağı kanaatindedir. Görüldüğü üzere “Beccaria, ölüm cezasını kaldırmayı ancak egemenin kendini koruma hakkını sürdürmeyi istemektedir.”⁶⁴ Ayrıca barış durumunda bu cezanın kaldırılmasını savunurken savaş durumunda bu görüşünü bir yana bırakır ve bu durumda karşı, düşman taraftan bir insanın öldürülmesini savunup onu bir hak olarak görür. Bundan dolayı Derrida için Beccaria’ın ölüm cezasına karşı sunduğu görüşü “yetersiz ve yeterince ilkeli” değildir.⁶⁵

Albert Camus ise sadece çalışmalarıyla ölüm cezasına karşı olmamıştır, ölüm cezasının kaldırılması için mücadelede de bulunmuştur. Öncelikle Derrida, Camus’nün ölüm cezasının kaldırılmasına yönelik görüşünün ateist bir hümanizmanın veya sekülerleşmenin ilerlemesiyle ilgili olduğunu öne sürer.⁶⁶ “Camus, ölüm cezasının sadece dini- yani Hristiyan- bir dünyada, öte dünyayla olan ilişkisi nedeniyle devam ettiğini ve dünyanın öte dünyayla olan bu ilişkisini kaybedip tamamen insanileştiği gün, ölüm cezasının da artık meşru olmayacağını göstermeye çalışır.”⁶⁷

Ölüm cezasına ilişkin görüşlerine Camus, daha çok *Giyotin Üzerine* adlı yazısında yer verir. Bu yazı Camus’nün babasının ölüm cezası verilmiş bir mahkûmun infazına tanık olma deneyimi ile başlar. İnfazı gerçekleştirilecek mahkûm bir anne ve babayı çocuklarıyla beraber öldürdüğü için ölüme mahkûm edilmişti. Böyle korkunç bir eylemde bulunan kişiye karşı büyük bir tiksinti duyan ve ilk kez böyle bir şeye tanıklık edecek olan Camus’nün babası bu infazı görmeye gider ama infaz yerinden “allak bullak” bir yüz ile eve geri döner ve döndükten sonra bu infaza dair tek bir söz dahi etmeyerek yatağına uzanır, daha sonra ise kuser. Camus, babasının içinde bulunduğu bu hale ilişkin şu satırları kaleme alır: “Babam, büyük formüller ardında gizlenen gerçeği kavramıştı. İnfaz anında, öldürülen çocukları düşüneceği yerde, kafası kesilmek için giyotinin

⁶³ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 89.

⁶⁴ Matthias Fritsch, “Derrida on the Death Penalty,” *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 50, Spindel Supplement (2012): 61.

⁶⁵ Fritsch, “Derrida on the Death Penalty”, 60.

⁶⁶ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 75.

⁶⁷ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 216.

altına atılan ve ölümden sonra bile ihtilaçlar içinde kıvranan vücudu düşünmüştü.”⁶⁸ Ona göre böyle bir adalet, babası gibi “namuslu” bir insanın çok üzülmesine ve kusmasına neden oluyorsa, bu cezanın “barış ve düzen” sağladığını artık savunmak mümkün görünmemektedir. Aksine devlet tarafından gerçekleştirilen bu cinayet, verilen ceza onarıcı bir işleve sahip olmaktansa “eski lekenin yanına bir yenisini eklemektedir.”⁶⁹

Camus, ölüm cezasının yararlı olmadığını, zararlı olduğunu ve toplumu lekeleyen bir ceza olduğunu savunur. Ona göre bu cezayı savunanlar onun diğer insanlar için örnek bir ceza olacağını ve onları suç işlemekten alıkoyacağını ileri sürerler. Diğer bir ifadeyle toplumun bu cezayı vermedeki amacı suçu önlemektir. Ancak Camus toplumun bu cezanın örnek olabileceğine inanmadığını, bu cezanın caydırıcı bir etkiye sahip olduğunun kanıtlanmadığını ve “sonuçları önceden tahmin edilemeyecek iğrenç bir örnek” olduğunu ifade eder.⁷⁰ Onun için ölüm cezasının insanları suç işlemekten alıkoyacak örnek bir ceza olduğu savunuluyorsa, o zaman infazların gizli bir şekilde gerçekleştirilmemesi gerekir. Eğer devlet tarafından cezanın örnek teşkil etmesi arzu ediliyorsa infazlar gizlice gerçekleştirilmek yerine insanlara gösterilecek şekilde bir meydana yapılmalı, buraya gelemeyecek olanlar içinse televizyonda gösterilmelidir.⁷¹ Camus’ya göre devlet bu cezanın suç işlemede caydırıcı bir etkisi olduğuna inansaydı infazları gizlice gerçekleştirmezdi.⁷² Zaten yirminci yüzyılın başlarında İngiltere’de yapılan araştırmalara göre ölüm cezasına çarptırılan mahkûmların çoğu daha önce yapılan infazların en az bir iki tanesine tanık olmuşlardır.⁷³

Derrida, öncelikle Camus’nün ölüm cezasının uygulanmasının daha “insancıl” hale getirilmesi yönündeki isteğini ve bu yöndeki çabaları takdir etmesini eleştirir. Camus, Antik Yunan’da Sokrates’e verilen ölüm cezasında baldıran otunun kullanılmasını “daha insancıl” bir uygulama olarak niteler. Derrida’ya göre Camus, baldıran otunun mahkûma sunulmasıyla ölüm anının onun seçimine bırakıldığını söyler. Anlaşılacağı üzere burada mahkûma sunulan

⁶⁸ Albert Camus, “Giyotin Üzerine”, *İçinde Ölüm Cezası Üzerine Düşünceler*, A. Camus/A. Koestler, çeviren. Ali Sirmen, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986, 13.

⁶⁹ Camus, “Giyotin Üzerine”, 14.

⁷⁰ Camus, “Giyotin Üzerine”, 16-18.

⁷¹ Camus, “Giyotin Üzerine”, 19.

⁷² Camus, “Giyotin Üzerine”, 24.

⁷³ Camus, “Giyotin Üzerine”, 27.

iki seçenek vardır: intihar ve idam.⁷⁴ Bu da bir açıdan Camus'nün ölüm cezası ile uzlaşma içinde olduğunu gösterir. Camus, ölüm cezasının uygulanmasının, uygulama anının mahkûmun kararına bırakılmasını, onun intiharda olduğu gibi ölüm anını seçmesini, ölümünde efendi konumuna gelmesini özgürlük olarak, özgür bir eylem olarak değerlendirir. Derrida için burada idamın intihara dönüşmesi söz konusudur.⁷⁵ Fakat idamdan farklı olarak intiharda egemen bir gücün kararı söz konusu değildir, karar kişinin kendisindedir. Bununla birlikte intihar eden kişi kendi ölümüne karar verdiği halde eyleminin başarı ile sonuçlanacağını bilmediği için ölüm anına ilişkin bir bilgiye sahip olamaz.⁷⁶ İntiharın aksine “Derrida ölüm cezasından, ölüm anını hesaplayan bir makine olarak ya da daha iyisi, yasanın, takvimin, saatin ve giyotinin, mahkûmu ıstırap dolu bir ölüme mahkûm etmek ama aynı zamanda onu sonluluk deneyiminden mahrum bırakmak için çalıştığı bir dişliler topluluğu olarak bahseder.”⁷⁷

İnsan sonlu bir varlık olduğu için ölüm her insan için kesin ve kaçınılmazdır. Bundan dolayı ölümü yaşamdan ayırmak mümkün değildir. Ancak insanın tam olarak ne zaman öleceği bilinemez. Ölüm her ne kadar yaşamdan ayrılamazsa da yaşam ölüm zamanını kendisinde barındırmaz. Yaşamı, yaşam yapan da budur. Derrida'ya göre “yaşam ölüm anının hesaplanabilir olmamasını gerektirir. Ancak ölüm cezasının yaptığı şey, ölüm anını hesaplanabilir kılmaktır.”⁷⁸ Ölüm cezası yaşamın sonluluğuna müdahale ederek, insanı sonluluğundan, yaşamın, geleceğin belirsizliğinden, başka bir deyişle “geleceği tam olarak hesaplayamamaktan mahrum bırakır.”⁷⁹ Derrida'ya göre ölüm cezasında devlet ölüm zamanını belirler, bu da onun sonluluk üzerindeki gücünü gösterir. Devletin bu konudaki müdahalesi politik bir mesele olup egemenliğin inşasında önemli bir yer teşkil eder.⁸⁰ Ölüm anının belirlenmesi, o anın beklenilmesine neden olacak ve geleceği ortadan kaldıracaktır. Derrida bu

⁷⁴ Camus, “Giyotin Üzerine”, 40; Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 266-267.

⁷⁵ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 274.

⁷⁶ Miriam Jerade, “Mors certa, hora incerta: Derrida on Finitude and the Death Penalty,” çeviren. Felipe Quinteros, *The New Centennial Review*, Vol. 17, No. 3, Finitude (Winter 2017): 111.

⁷⁷ Jerade, “Mors certa, hora incerta: Derrida on Finitude and the Death Penalty”, 111.

⁷⁸ De Ville, “On Crime and Punishment: Derrida Reading Kant”, 105-106.

⁷⁹ Leonard Lawlor, “Philosophical Debates About Derrida and the Death Penalty: State of the Question”, *The Southern Journal of philosophy* 59(4) (2021): 482-483.

⁸⁰ Jerade, “Mors certa, hora incerta: Derrida on Finitude and the Death Penalty”, 108-109.

bağlamda ölüm cezasına karşı çıkan isyanın ölümün, öldürmenin kendisine karşı olmaktan daha çok sözü edilen “hesaplayıcı karara” karşı olduğunu ifade eder.⁸¹

Camus’ye geri dönersek, gönlü ölüm cezasının kaldırılmasından yana olan Camus, bu cezanın kolay kolay kaldırılamayacağını da farkındadır. Onun için bu cezayı kaldırmamız mümkün değilse en azından onu topluma leke süren bir şey olmaktan çıkarmak elimizdedir. Bundan dolayı Camus ölüm cezasını kökten kaldıracak bir girişim içinde olmak yerine bu cezanın uygulama sürecine, koşullarına dair bir öneride bulunma çabası içine girer ve bu koşullarda bir reform yapmaya ihtiyaç olduğunu dile getirir.⁸² Ölüm cezasının kaldırılmaması durumunda ölüm cezası yerine suçlunun daha ağır olan ve onu özgürlüğünden yoksun bırakacak ömür boyu kürek cezasına mahkûm edilmesini önerir. Bu türden bir ceza, onun için suçluya ölümünü seçme şansını sunar. Kürek cezasının tersine giyotinde cezanın geri dönüşü söz konusu değildir.⁸³ Derrida, bu açıdan da onu eleştirir. Camus, bir suça verilecek cezanın “eşdeğerliliğinin” ne olacağını, daha doğrusu adaletin ne olacağı üzerine kafa yorarken Derrida’ya göre şöyle bir sonuca varır: “Ölüm cezası, ancak suçlunun kurbanını uzun süre önceden uyardığı, belirli bir günde, belirli bir saatte, belirli koşullarda ölümünü beklettiği durumlarda adil ve ‘eşdeğer’ olacaktır.”⁸⁴

Sonuç

Derrida, ölüm cezasının nasıl kaldırılabilceği ve onu koşulsuz olarak kaldırmanın olanaklı olup olmadığı üzerine kafa yormuştur. Bu sebeple ölüm cezasına karşı ve ondan yana olan görüşleri ele alıp incelemiş, onları yapıbozuma uğratarak bu cezanın arkasında yatan mantığı görünür kılmaya çalışmıştır. Bu yöndeki çabası onu şu sonuçlara ulaştırmıştır: Derrida için söz konusu ceza sonucunda gerçekleştirilen infazlar devletin egemenliğinin bir görünüşü ve gösterisidir. Devletin kendisini, mutlak egemenliğini en iyi görebileceği yerlerden biri ölüm cezasına çarptırılan mahkûmların infazıdır.⁸⁵ Ölüm cezası, egemenliğin teolojik-politik kökeninden, teolojik-politik gelenekten bağımsız olarak düşünülemez. Devlet, yaşam ve ölüm üzerinde bir güce, otoriteye sahiptir ve yasaları dayanak alarak ölüm cezası verme hakkını meşrulaştırır. Cezanın

⁸¹ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 256.

⁸² Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 267-268.

⁸³ Camus, “Giyotin Üzerine”, 69.

⁸⁴ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 267.

⁸⁵ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 2.

arkasında yatan yasaların ise teolojik bir dayanağı vardır. Dolayısıyla devlet bu hakkını daha yüksek bir otoriteye dayanarak meşru kılar. Bununla beraber Derrida'ya göre ölüm cezası meşrulaştırıldığında kendi kendisiyle çelişecektir çünkü onu meşrulaştırmak genel olarak öldürmeyi meşrulaştırmak anlamına gelecektir. Bir yandan öldürmeyi yasaklayıp diğer taraftan ölüm cezası onaylanamaz. Ayrıca yaşam hakkının kutsal olduğunu söyleyip suçlulara ölüm cezası verilerek infazlarının gerçekleştirilmesi de çelişkili bir durumdur. Hukuki bir dayanağı kendinde barındırmaz.⁸⁶

Derrida için, ölüm cezasını savunan düşünürler bu konuda çelişkili düşünceler ortaya koymuşlardır. Örneğin, Kant gibi ölüm cezasının sıkı bir savunucusu bir yandan cinayetin ölümle cezalandırılmasını savunurken diğer yandan düelloda bir başkasını öldürmenin ya da evlilik dışı doğan çocuğun anne tarafından öldürülmesinin ölümle cezalandırılmaması, buna karşın devlete karşı isyanda bulunanların ve güvenliğini tehdit edenlerin ölümle cezalandırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu gibi örnekler, Derrida için Kant'ın ölüm cezasından yana olan görüşünü zayıflatan yanlardır. Derrida ölüm cezasına karşı çıkan kimi düşünürlerin ortaya koydukları argümanların ise bazı noktalarda onu destekleyen argümanlar haline geldiğini gösterir. Sözelimi, Camus'nün bir yandan ölüm cezasına karşı çıkması diğer yandan Antik Yunan'da ölüm cezasının uygulanmasında baldıran otunun kullanılmasını savunması Derrida'nın dikkatimizi çektiği noktalardır. Ayrıca ölüm cezasına karşı veya ondan yana olan düşünürlerin argümanlarına bakıldığında onların bir kısmının istisnai durumlarda ölüm cezasını onayladıkları görülmektedir. Dolayısıyla ölüm cezasının kaldırılması yönünde ortaya konulan görüşlerin, yetersiz olduğu, yani yeterince güçlü olmadıkları açıktır. Son olarak onun değindiği diğer önemli bir nokta ise saf bir oto- ve hetero-cezanın olmadığını bundan ötürü infazın intihara, hetero-cezanın da oto cezaya dönüşebileceğidir. Bu da Derrida'yı bunlar arasındaki sınırların titrediği ve karar verilemez olduğu sonucuna götürür.

Derrida ölüm cezasının kaldırılmasından yanadır. O, öncelikle yaşamını kurtarmak için ölüm cezasına karşı olduğunu, çünkü kendi boynunu, yaşadığı, sevdiği yaşamı kurtarmak istediğini dile getirir.⁸⁷ Bununla birlikte Derrida, ölüm cezasına karşı rasyonel, felsefi bir argüman ortaya koymaz. Daha önce belirtildiği üzere filozofların da ona karşı çıkmadıklarını, çıkanların ise sağlam argümanlar

⁸⁶ Oliver, "Opening the Blinds on Botched Executions: Interrupting the Time of the Death Penalty", 195-196.

⁸⁷ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 254-255.

ortaya koymadığını ve onu meşrulaştırdığını savunur. Ölüm cezasının kaldırılmasını ileri süren düşünürlerin düştükleri duruma düşmemek adına, başka bir deyişle onlar gibi ölüm cezasının kaldırılmasını koşullara bağlamayarak, istisnai durumlarda onu savunmayarak “koşulsuz yaşam hakkı” adına onun kaldırılması için bir girişim içinde bulunmaktan yanadır. Ancak ölüm cezasının koşulsuz olarak bu dünyada kaldırılması durumunda bile onun varlığını “bir miktar” sürdüreceğini, dolayısıyla hayatta kalacağını savunur. Derrida’ya göre onun “önünde başka hayatlar ve dişlerini geçireceği başka hayatlar olacaktır.”⁸⁸ Çünkü Derrida’nın düşüncelerine dayanılarak⁸⁹ ölüm cezası kaldırılrsa da ölüme mahkumiyetlerin farklı şekillerde var olmaya devam edebileceği söylenebilir. Ölümle yüz yüze gelen bir insanın yardımına koşmamak, kendi ülken, ırkın, aileden vs. olmadıkları için hastalık, yoksulluk ya da açlık nedeniyle insanların ölmesine izin vermek ya da göz yummak, onlara yardım eli uzatmamak da onları ölüme mahkûm etmektir bir bakıma. Aynı zamanda insanların bu şekilde davranması onların ölümüne ilişkin masumiyetlerini de ortadan kaldırır.

⁸⁸ Derrida, *The Death Penalty, Volume I*, 282-283.

⁸⁹ Derrida, *The Death Penalty, Volume II*, 78-79.

KAYNAKÇA

- Ataner, Atilla. "Kant on Capital Punishment and Suicide". *Kant Studien* 97, Issue 4 (2006): 452-482. Erişim Tarihi: Ağustos 10, 2024. doi: 10.1515/KANT.2006.028.
- Beccaria, Cesera. *Suçlar ve Cezalar Hakkında*. Çeviren. Sami Selçuk. 10. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2022.
- Camus, Albert. "Giyotin Üzerine". İçinde *Ölüm Cezası Üzerine Düşünceler*, A. Camus/A. Koestler. Çeviren. Ali Sirmen. 11-71. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.
- Derrida, Jacques. *The Death Penalty, Volume I*. Çeviren. Peggy Kamuf. Ed. Geoffrey Bennington ve Peggy Kamuf. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- Derrida, Jacques. *The Death Penalty, Volume II*. Çeviren. Elizabeth Rottenberg, Ed. Geoffrey Bennington and Peggy Kamuf. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- Derrida, Jacques. *Gün Doğmadan, Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*. Çeviren. Kenan Sarıalioğlu. İstanbul: Dharma Yayınları, 2006.
- Derrida, Jacques. *İsim Hariç*. Çeviren. Didem Eryar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Derrida, Jacques. "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli". Çeviren. Zeynep Direk. İçinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Haz. Aykut Çelebi. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- De Ville, Jacques. "On Crime and Punishment: Derrida Reading Kant". *Law and Critique* (2020) 31:93–111. Erişim Tarihi: 23 Ağustos, 2024. doi: 10.1007/s10978-019-09254-7.
- Dutoit, Thomas. "Kant's Retreat, Hugo's Advance, Freud's Erection; or Derrida's Displacements in His Death Penalty Lectures". *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 50, *Spindel Supplement* (2012): 107–35. Erişim Tarihi: 14 Ağustos, 2024. doi:10.1111/j.2041-6962.2012.00117.x.

Fritsch, Mathias, "Derrida on the Death Penalty". *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 50, Spindel Supplement (2012):56-73. Erişim Tarihi: Ağustos 12, 2024. doi: 10.1111/j.2041-6962.2012.00121.x.

Hoag, Robert. "Capital Punishment", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim Tarihi: Ağustos 8, 2024. <https://iep.utm.edu/death-penalty-capital-punishment/>.

İnceoğlu, Sibel. *Ölme Hakkı (Ötenazi)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Jerade, Miriam. "Mors certa, hora incerta: Derrida on Finitude and the Death Penalty". Çevirmen. Felipe Quinteros. *The New Centennial Review*, Vol. 17, No. 3, Finitude (Winter 2017): 103-121.

Kant, Immanuel. *Ahlakın Metafiziği-Hukuk Öğretisinin Metafizik Temel İlkeleri*. Çeviren. Altan Heper. 2. Baskı. Ankara: Fol, 2023.

234

La Caze, Marguerite. "Derrida: Opposing Death Penalties". *Derrida Today*, Vol. 2, No. 2 (2009): 186-199. Erişim Tarihi: Şubat 22, 2024. doi: 10.3366/E1754850009000529.

Lawlor, Leonard. "Philosophical Debates About Derrida and the Death Penalty: State of the Question", *The Southern Journal of Philosophy* 59(4) (2021): 477-493.

Lucy, Niall. *Derrida Sözlüğü*. Çeviren. Sabri Gürses. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012.

Naas, Michael. "Always the Other Who Decides: On Sovereignty, Psychoanalysis, and the Death Penalty". İçinde *Deconstructing the Death Penalty: Derrida's Seminars and the New Abolitionism*, Ed. Kelly Oliver ve Stephanie M. Straub. New York: Fordham University Press, 2018.

Naas, Michael. "Kant with Freud: Derrida's Analysis of the Ancient Dream of Self-Punishment". *Law and Critique*, Vol. 27 (2016): 151-169.

Oliver, Kelly. "Opening the Blinds on Botched Executions: Interrupting the Time of the Death Penalty", İçinde *Deconstructing the Death Penalty: Derrida's Seminars and the New Abolitionism*, Ed. Kelly Oliver ve Stephanie M. Straub. New York: Fordham University Press, 2018.

- Ogar, Joseph N., Idagu, Abel Ushie, Bassey, Samuel Akpan. "Evaluation of Jacques Derrida's Position on Death Penalty; A Case against the Abolitionist". *OmniScience: A Multi-disciplinary Journal*, 7 (1), 2017.
- Yost, Benjamin S. "Kant's Justification of the Death Penalty Reconsidered". *Kantian Review*, Volume 15, Issue 02, (2010): 1-27. Erişim Tarihi: 22 Ağustos, 2024. doi: 10.1017/S1369415400002417.

ÖLÜM CEZASI VE YAPIBOZUM
THE DEATH PENALTY AND ITS DECONSTRUCTION
Fatma ERKEK

KANT'TA KÜLTÜRLEŞMENİN ARACI OLARAK EĞİTİM*

Muhammet Emin ERDEMLİ**

Nil AVCI***

ÖZ

Bu çalışma, Immanuel Kant'ın felsefesinde kültür kavramının ahlaki gelişim için bir adım olduğunu eğitim bağlamında sunmayı amaçlamaktadır. Amaçsal olarak tasarımılanan doğanın nihai amacı kültürdür. Yetilerin geliştirilmesi ile insan doğasının mükemmelleşmesini hedefleyen kültür, yaratılışın son amacı olan ahlak yasaları altındaki insana doğru ilerlemeyi sağlayan köprü görevi görür. Bu ilerleme için kültürleşme ödevinin yerine getirilmesi gerekir. Eğitim, kültürleşme ödevinin yerine getirilmesi için bir araç olarak değerlendirilebilir. Kant'ın eğitim felsefesinde kültürün genel türleri olarak terbiye (disiplin) kültürü, beceri kültürü, medeni kültür ve ahlaki kültür ile karşılaşılır. Beceri kültürü, insanın teknik yeteneğindeki mekanik gelişime işaret eder. Medeni kültür, zekâ kavramı ile insanın özgürce ne yapabileceğine yönelik pragmatik yeteneğindeki gelişime odaklanarak medenileşmeyi hedefler. Ahlaki kültür, ahlaki yeteneğine odaklandığı insanın ahlaki eylemde bulunabilmesini amaçlar. Diğer kültür türlerinin temelinde bulunan terbiye (disiplin) kültürü ise eğilimleri sınırladığı için olumsuz anlama sahip olmasına rağmen nihai yetkinlik koşulunu sağlar. Çünkü disiplin, terbiye edilen öznenin olumsuz özgürlüğüne dair düşünce biçimini geliştirebilir. Buna rağmen eğitim aracılığıyla kültürleşen özneye, doğrudan ahlaki gelişim sağlanmaz. Eğitim sürecine rağmen nihayetinde insanın kendisi, özgürlüğü içinde ahlaki eylemde bulunarak ahlaki gelişimi için sürekli çaba göstermelidir.

Anahtar Kelimeler: Ahlakileşme, Disiplin, Eğitim, Kültür, Kültürleşme, Medenileşme, Terbiye.

EDUCATION AS A MEANS OF CULTIVATION IN KANT

ABSTRACT

The aim of this paper is to present the concept of culture as a step for moral development in the context of education in Immanuel Kant's philosophy. The ultimate end of nature, which is represented as purposive, is culture. Culture, Fwhich aims to perfection of human nature through the development of faculties, serves as a bridge that provides progress towards the human being under moral laws, which is the final end of creation. For this progress, the duty of cultivation must be fulfilled. Education can be evaluated as a means for fulfilling the duty of cultivation. In Kant's philosophy of education, the general types of culture are encountered as culture of training (discipline), culture of skill, civilized culture and moral culture. The culture of skill points to the mechanical development of the technical ability of human beings. Civilized culture aims at civilization by focusing on the concept of prudence through the development in the pragmatic ability of what human beings can do in their freedom. Moral culture aims to enable human beings to act morally by focusing on their moral ability. The culture of training (discipline), which is at the foundation of other types of culture, provides the ultimate condition of competence, although it has a negative meaning as it limits inclinations. This is because discipline can develop a form of thinking about the negative freedom of the trained subject. However, in the subject who is cultivated through education, direct moral development is not achieved. Despite the process of education, ultimately the human beings themselves must constantly strive for moral development by acting morally in their freedom.

Keywords: Moralization, Discipline, Education, Culture, Cultivation, Civilization, Training.

* Bu makale, Kant'ta Kültür Kavramı Bağlamında Hukuk İle Ahlak İlişkisi (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2024) isimli yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı. E-posta: m.eminerdemli@gmail.com. ORCID: 0000-0002-9310-5092. Samsun/Türkiye.

*** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü. E-posta: nil.avci@omu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-5989-5895. Samsun/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 15.01.2025

Submission Date: 15 January 2025

Makalenin kabul tarihi: 02.03.2025

Approval Date: 02 March 2025

Giriş

Immanuel Kant'a göre kültürleşme, bireyden topluma hatta insan türüne değin devam eden bir eğitim etkinliğinin ayrılmaz ögesidir. Günümüzde kültür kavramı, halkların veya bireylerin farklılığını vurgulayan göreceli anlamda ele alınmasına rağmen Kant'ın da dahil olduğu Aydınlanma döneminde kültür, objektif¹ olana referansla kullanılmaktadır. Kültürün objektifliği, onun belirli toplumlara ya da bireylere ait oluşundan ziyade evrenselliği içinde insanlığın kendisine ait bir süreç oluşuna işaret eder. Bu anlam boyutu kültür kavramının etimolojisinde ve tarihsel kullanımında görülebilir. Kültür kavramı, "Latince *colere* fiilinden türetilmiştir. *Colere*; işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek, ekip biçmek, iyileştirmek, eğitmek vb. anlamları birlikte içeren çok zengin bir anlama sahiptir."² Kültür kavramının tarihine bakıldığında, kavramın anlam içeriğine uygun olarak insanın yetiştirilmesi ve eğitilmesi bağlamında kullanıldığı görülür. Örneğin, "Cicero'nun bu konuda kullandığı terim *cultura animi*"dir. Terim, insan nefsinin (Grekçe *pneuma*, Latince *anima*, Türkçe can) terbiye edilmesi anlamında kullanılmıştır."³ Ancak Cicero'nun görüşlerini⁴ takip etmek, Kant'ın kültür kavramını açıklamak için yeterli değildir.⁵ Çünkü Doğan Özlem'e göre Cicero'dan Aydınlanma dönemine kadar kültür terimi tek bir insanın (bireyin) kültürüne ("tekil kültür")⁶ atıfta bulunurken Aydınlanma döneminin sonlarına doğru, "terimin tekil kullanımının yanı sıra çoğul olarak da kullanılmaya başlandığı görülür."⁷ Kültür kavramının çoğul anlamda kullanımı, bir topluluğu ya da toplumu belirleyen nitelikleri belirtir. Ancak bu anlam da Kant'ın kültür kavramını tümüyle yansıtmaz. Kant, bireyin yanında türe atıf yaparak insanın yetiştirilmesi, yetkinleştirilmesi ya da mükemmelleşmesinden bahseder. Çünkü sonlu akıllı bir varlık olarak insan, nihai amaçlarını bireysel değil tür olarak

¹ Bkz. Murat Yüksel, "Hukuk Kültürü," *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* 1-2, (2003): 292.

² Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012, 158.

³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 158.

⁴ Cicero'ya göre felsefenin, zihnin kültürü olması ve insan zihninin eğitim ile kültürleşmesi hakkında bkz. Cicero, "Acıya Katlanma Üzerine," içinde *Toplu Eserler: Tusculum Tartışmaları*, çeviren Ömer Kerim, Ankara: Dorlion Yayınları, 2021, 85.

⁵ Bkz. Nathan Rotenstreich, "Morality and Culture: A Note on Kant," *History of Philosophy Quarterly* 3, (1989): 305.

⁶ Bkz. Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 159.

⁷ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 159.

gerçekleştirebilir.⁸ Dolayısıyla Kant, kültür kavramı ile görelî amaçlara değil, objektif anlamda insanlığa layık olma amacına odaklanır. Bu amaç doğrultusunda da kültür insanın ödevi olur:

Bu nedenle kendi kişiliğimizde insanlığın amacıyla bağlantılı olarak rasyonel irade ve bir insanın kendisinde bulunabildiği ölçüde genel olarak kültür yoluyla, mümkün olan her türlü amacı gerçekleştirme kapasitesini sağlayarak veya teşvik ederek kendimizi insanlığa layık hale getirme ödevi vardır. Başka bir deyişle doğasının kaba eğilimlerini kültürleştirme ödevine sahip olan insan, ilk kez hayvandan insana yükselir. Dolayısıyla bu kendisine karşı bir ödevdir.⁹

Kaba/erginleşmemiş/eğitilmemiş insanın kendine karşı edindiği kültürleşme (*Anbau, cultura*)¹⁰ ödevinin, kültürün bireysel yanını oluşturduğu söylenebilir. Kant'ın eğitimle ilgili ifadelerinde de kültür, burada vurgulanan bireysel gelişim anlamında kullanılmaktadır.¹¹ Ancak, ilk bakışta bireysel anlam içeren bu ödevin tüm insan türüne ait olduğu ölçüde toplumsal¹² yönü de bulunmaktadır. Söz konusu ödev, insanın yetilerinin ve yeteneklerinin kapasitesini kültürlestirmesi açısından doğal mükemmelliğe; erdemli bir karaktere sahip olması açısından ise ahlaki mükemmelliğe atıf yapar.¹³ Aydınlanma döneminde insanın mükemmelleşmesi hakkında kültür (*Kultur, culture*) kavramı ile birlikte *Bildung*¹⁴ kavramı da sıkça kullanılır. Hans-Georg

239

⁸ Bkz. Inder S. Marwah, "Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation," *Social Theory and Practice* 3, (2012), 393-394.

⁹ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çeviren. Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 1991, 195.

¹⁰ *Anbau* olarak kullanılan kültür (*cultura*) kavramının kültürleşme anlamına gelebileceği hakkında bkz. Rotenstreich, "Morality and Culture: A Note on Kant," 306.

¹¹ Bkz. Robert B. Louden, *Kant's Impure Ethics*, New York: Oxford University Press, 2000, 40.

¹² Bkz. Marwah, "Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation," 395.

¹³ Bkz. Kant, *The Metaphysics of Morals*, 191. Ayrıca doğal mükemmellik ve ahlaki mükemmellik ayrımı için ayrıntılı açıklama hakkında bkz. Allen W. Wood, *Kant'ın Etik Düşüncesi*, çevirenler. Seniye Tilev ve Umut Eldem, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2024, 442, 443.

¹⁴ *Bildung* kavramının Türkçe karşılığı olarak kültür, oluşum, formasyon, eğitim, bilgi birikimi, olgunlaşma, yetiştirme terimleri seçilebilir. Bu seçimler kavramın 18. yüzyılda Alman düşünce tarihinde yerleşen pedagojik, hümanist ve seküler kullanımı ile tutarlı olacaktır. Ancak Ernst Lichtenstein'in belirttiği gibi kavramın kökeni mistik ve teolojiktir. Kavram mistik imaj düşüncesinin Latince *forma* kavramı ve yaratılış düşüncesiyle birleştirilmesinden türetilmiştir. *Bildung* Tanrı'nın kendini imaj/imge kıldığı ruhani bir dönüşme/biçimlenme sürecini (baba-oğul-kutsal ruh) anlatmak için kullanılmaktadır. Kavram, 18. yüzyılda Shaftesbury'nin Almanca çevirilerinde mistik-

Gadamer'e göre Kant:

[...] 'yetiştirmeden/geliştirmeden' bir kapasite (ya da 'doğal yeti') olarak söz eder ve ona göre aslında bu, eyleyen öznenin özgürlük eylemidir. Bu yüzden o, kişinin yeteneklerinin kaybına izin vermemesini insanın kendisine karşı görevleri [ödevleri] arasında sayar, ancak bunu *Bildung* kavramını kullanmaksızın yapar.¹⁵

Gadamer, Kant'ın *Ahlakın Metafiziği* isimli eserine atıfla, *Bildung* kavramını kullanmadan gelişimden söz ettiğini belirtir. Oysa Kant'ın eğitim hakkındaki görüşlerinde *Bildung* kavramı ile karşılaşılır.¹⁶ Bu kavram, "eğitimin odak noktası olarak disiplin ve ödevle ilişkilendirilmiştir."¹⁷ Robert B. Loudon, Kant'ın aynı eğitim süreçlerini atfettiği kültür ve *Bildung* kavramlarını eş anlamlı kullandığını belirtir.¹⁸ Kültür kavramının izini sürerken eğitim (*Erziehung*) kavramı ile karşılaşmamız Kant'ın kültür kavramı yerine farklı kavramlar kullanıp kullanmadığına dair görüş farklılıklarının gündeme getirdiği sorundan daha derin bir soruna işaret etmektedir. Bu sorun Kant'ın kültürü ve eğitimi özdeş etkinlik süreçleri olarak görüp görmediği sorunudur.

Kant'ın görüşlerine nüfuz etmeyi zorlaştıran bu sorun, kültür kavramının dar ve geniş anlamları dikkate alınarak giderilebilir. Geniş anlamıyla kültür, yetiler ile kapasitelerin kültürleşmesine ve insan doğasının

teolojik kökeninden sıyrılarak insanın duygusal içsel biçimlenişine, İngilizce "inward form" a karşılık olarak seçilmiştir. Daha sonra Aydınlanmacı ahlak görüşlerinde yatkınlıkların yetiştirilmesi (*Ausbildung der Anlagen*), erdemin yetiştirilmesi (*Zubildung zur Tugend*) ya da modeller ve örneklerle beğenin eğitilmesi (*Bildung des Geschmacks an Mustern und Beispielen*) anlamlarında kullanılmıştır. Bu noktada Lichtenstein Kant'ın *Bildung*'u "ruhun kültürü/yetiştirilmesi" (*Kultur der Seele*) anlamında kullandığını ve bu etkinliğin özgürlük içinde yasa koyma ediminden farklı olduğunu vurgular (s.12). Bkz. Ernst Lichtenstein, "Bildung," *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, (1968): 8-12. Ayrıca bkz. Raymond Geuss, "Kultur, Bildung, Geist," *History and Theory* 2, (1996): 154. *Bildung* kavramının hümanist gelenekteki merkezi konumu, estetik ve etik boyutları için bkz. Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2. Baskı, çeviren. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2023, 87-100.

¹⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 88.

¹⁶ Bkz. Immanuel Kant, *Über Pädagogik*, yayınlayan. Theo Dietrich, Ingolstadt: Verlag Julius Klinkhardt, 1960, 7, 8, 10, 15, 17, 18, 26, 29, 35, 37, 45. Bkz. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2. Baskı, yayınlayan. Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017, 63, 237, 270. Ayrıca *Ausbildung* [development, (gelişim anlamında) eğitim] kavramı için bkz. Kant, *Über Pädagogik*, 11, 13, 35. Bkz. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 49, 66.

¹⁷ Rotenstreich, "Morality and Culture: A Note on Kant," 309.

¹⁸ Bkz. Loudon, *Kant's Impure Ethics*, 40.

mükemmelleşmesine¹⁹ vurgu yapar.²⁰ Kültürün dar anlamı ise, eğitim sürecindeki edinimleri ifade eder.²¹ Kant'ın eğitime dair verdiği derslerinin derlemesi olan *Eğitim Üzerine* isimli eserinde kültür kavramı, eğitim sürecindeki edinimler ile mükemmelleştirilen kapasitenin farklılığına göre türlere ayrılır. Terbiye (disiplin) kültürü, beceri kültürü, medeni kültür ve ahlaki kültür, kültürün genel türlerini²² oluşturur. Geniş anlamıyla kültür, bir süreç olarak vurgulanmak istendiğinde kültürleşme olarak isimlendirilir ve kültürleşme tüm kültür türlerini kapsar. Ancak dar anlamıyla kültüre değinildiğinde kültürleşme (*Kultivierung*), sadece beceri kültürü için kullanılmaktadır. Medeni kültür için medenileşme²³ (*Zivilisierung*), ahlaki kültür için ise ahlakileşme (*Moralisierung*) kavramları kullanılır. Özetle Kant'a göre "insan, akli tarafından başka insanlardan oluşan bir toplumda yaşamaya yöneltilir ve bu toplumda kendini geliştirmek [kültürleştirmek], medenileştirmek, sanat ve bilim yoluyla ahlaki bir amaca adanmak zorundadır."²⁴ Daha önce değinilen bireysel veya toplumsal açıdan gelişim farklılığına rağmen kültür, ahlaki amaca ulaşmak ile ilişkilendirilir.

İnsan, parçası olduğu doğanın içinde ahlaki amacına ulaşmak için çaba gösterir. Doğanın amaçsalmış gibi tasarımılanması bu çabayı teşvik eder. Amaçsal olarak tasarımılanan²⁵ doğa fikriyle Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* isimli eserinde karşılaşılır. Kant, doğanın nihai amacı (*der Letzte Zweck der Natur, ultimate end of nature*²⁶) olarak nitelediği kültür kavramını şöyle tanımlar: "Ussal [akılsal] bir varlığın genel olarak keyfi ereklere [amaçlara] yeteneğinin (sonuçta özgürlüğü içinde) üretimi kültürdür."²⁷ Doğanın nihai amacı olarak kültür, akıl varlığı yönüyle dolayısıyla özgürlüğü içinde kendine amaçlar

¹⁹ Bkz. Ana Marta González, "Kantian Insights into the Autonomy of Culture," *Kant on Culture, Happiness and Civilization*, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021, 2.

²⁰ Bkz. Kant, *The Metaphysics of Morals*, 195.

²¹ Bkz. Marwah, "Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation," 395.

²² Bkz. Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, 7. Baskı, çeviren. S. Emre Bekman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2023, 19, 20.

²³ Kant için medenileşmenin özel olarak toplumsal bir özellik olmasına ve bu nedenle kültürden farklı görünebilmesine rağmen iki kavramın birbirini dışlamadığı ve birbirine karşıt olmadığı görüşü hakkında bkz. Geuss, "Kultur, Bildung, Geist," 155.

²⁴ Immanuel Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, çeviren. Mukadder Erkan, Ankara: Fol Kitap, 2022, 302.

²⁵ Doğanın reflektif (*reflektierend*) yargı gücü ile amaçsal olarak tasarımılanması hakkında bkz. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 4. Baskı, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2020, 23, 24.

²⁶ Bkz. Paul Guyer, "Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics," *The Journal of Value Inquiry* 36, (2002): 177.

²⁷ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 214.

seçebilen ve amaçlar dizgesi oluşturabilen insana işaret eder. İşaret edilen insan, “numenon olarak görülen insandır; biricik doğa varlığı ki, onda onun kendi yapısı yanından gene de duyulurüstü bir yetiyi (özgürlük) ve dahası bu yetinin kendi önüne en yüksek erek olarak (dünyadaki en yüksek iyi olarak) koyabileceği nesnesi ile birlikte nedensellik yasasını tanıyabiliriz.”²⁸ En yüksek iyi, mutluluğun ve erdemin\ahlaklılığın sentetik (reel) birliğidir.²⁹ İnsanın kendi önüne en yüksek amaç olarak koyduğu en yüksek iyi, yaratılışın son amacına (*Endzweck der Schöpfung, final end of creation*) işaret eder.³⁰ Akıl varlığı yönüyle insan, en yüksek iyi kavramı bağlamında ahlaki özne olarak yaratılışın son amacı³¹ kabul edilir. Dolayısıyla yaratılışın son amacı, “ahlaksal yasalar altındaki”³² ahlaki özne³³ olan insandır. Ana Marta González’e göre “Kant, kültürü doğanın amacı ve ahlaka doğru bir ara adım [*intermediate step*] olarak görür.”³⁴ O halde doğanın nihai amacı olarak kültür, yaratılışın son amacı olan ahlak yasaları altındaki özneye doğru ilerlemek için köprü³⁵ (*Übergang*) görevi görür.

242

Amaçsal doğa tasarımı, doğanın doğrudan ahlakileşme amacına ulaşmamızı sağlamak için tasarlandığı anlamına gelmemelidir. Paul Guyer’e göre, “elbette, ahlaki gelişimimizin amacı, özgürlüğümüzü otonomimizi tam olarak gerçekleştirmek için kullanmamız olduğu için, doğayı sanki bizim bu amaca ulaşmamız için tasarlanmış gibi düşünemeyiz, ama olsa olsa bu amacı gerçekleştirmemizi kolaylaştırmak için tasarlanmış gibi düşünebiliriz.”³⁶ Bu yüzden, kültürün, amaçsal olarak düşünülen ve amacın gerçekleştirilmesini kolaylaştıran doğa anlayışı içinde ahlaki yasa altındaki ahlaki özneye ulaşmada köprü işlevi gördüğünü yeniden vurgulayabiliriz. Böylece eğitim, kültürün bu işlevinin pratik sahadaki etkinliğini sağlamadaki aracı olarak değerlendirilebilir. Ancak eğitim aracılığıyla kültürleşme, ahlaki gelişimi doğrudan sağlamaz. Çünkü insan, kültürleşmenin aracı olarak eğitim ile alacağı yardıma rağmen nihayetinde kendi özgürlüğü içinde ahlaki eylemde

²⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 217.

²⁹ Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 8. Baskı, çevirenler. İoanna Kuçuradi, vd., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021, 122, 123.

³⁰ Bkz. Ana Marta González, “Culture and Happiness in Kant,” *Kant on Culture, Happiness and Civilization*, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021, 22.

³¹ Bkz. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 211.

³² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 228.

³³ Bkz. González, “Culture and Happiness in Kant,” 17.

³⁴ González, “Culture and Happiness in Kant,” 10.

³⁵ Bkz. Marwah, “Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation,” 400.

³⁶ Paul Guyer, *Kant*, çeviren. Deniz Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2022, 560, 561.

bulunmalıdır.

1. Eğitim

Yetiler ile yeteneklerin kapasitesinin ve erdemli bir karakterin gelişimine vurgu yapan kültür, insanın özgürlüğü içinde ve amaçları doğrultusunda gerçekleşir. “Haklı olarak ancak özgürlük yoluyla üretime, e.d. usu eylemlerinin temeline alan bir özenç [seçim] yoluyla üretime sanat denmelidir.”³⁷ Sanatın (*Kunst*) bu tanımı doğrultusunda Kant’ın, eğitim sanatı (*die Erziehungskunst*) kavramı ile kültürleşmenin özgürlük yanını vurguladığı belirtilebilir. Eğitim sanatını kusursuz kılacak unsur, eğitimin nesiller üzerinden aktarılabilmesidir.³⁸ “İnsan kendi doğal yapı veya kapasitelerini kendi başına geliştirme gücüne sahip olmadığından onun eğitilmesi kesin bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar.”³⁹ İnsanın eğitime muhtaç olması onu hayvanlardan ayırır. Çünkü Kant’a göre “yavru kuşların şakımayı öğrenmesi hariç”⁴⁰ hayvanlar, içgüdüleri dolayısıyla öğrenime ihtiyaç duymaz. Doğal varlık yönüyle insanın kırılganlığı (*fragilitas*)⁴¹, onda eğitim sanatı aracılığıyla ikinci bir doğayı⁴² oluşturmayı gerekli kılar. Bu nedenle insan türü, nesiller boyunca takip eden süreç içinde eğitilir. İnsanın kendisine karşı olan kültürleşme ödevi, önceki neslin sonraki nesli eğitmesi bağlamında insanın başkalarına karşı bir ödevi olarak da düşünülebilir.⁴³ “Her nesil, önceki nesilden kendisine miras kalan bilgileri kullanarak ve oransal olarak üstüne koyarak insanoğlunun kapasitesini geliştirmeye dair yeni eğitim ve öğretim yöntemleri geliştirebilir ve bütün bir ırka [türe] amaca giden yolda öncülük edebilir.”⁴⁴ Şimdi, nesiller üzerinden aktarılacak olan eğitim “sanatının kökeni ve de gelişimi, ya öne çıkan şartlara göre mekanik yani plansız bir şekildedir ya da akılcı.”⁴⁵ Kant, mekanik eğitimi dışlamamakla birlikte akılcı olan eğitimi onaylar. “İnsanoğlu, sadece eğitilir, yoğrulur ve robot gibi [mekanik biçimde] yetiştirilebilir de,

243

³⁷ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 116.

³⁸ Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 14.

³⁹ Lokman Çilingir ve Rıdvan Küçükali, “Immanuel Kant’ın Eğitim Anlayışı,” *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 10, (2004), 83.

⁴⁰ Kant, *Eğitim Üzerine*, 10.

⁴¹ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 241.

⁴² Kant, *Eğitim Üzerine*, 70.

⁴³ Bkz. Paul Guyer, “Kant’ın Ödevler Sistemi,” *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* 41-42, çeviren. Ali Kaftan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, 298.

⁴⁴ Kant, *Eğitim Üzerine*, 14.

⁴⁵ Kant, *Eğitim Üzerine*, 16.

aydınlatılabilir de.”⁴⁶ İnsan, mekanik eğitim ile robot gibi yetiştirilmek yerine akılcı eğitim ile aydınlanmalıdır (*Aufklärung*). Kant’a göre aydınlanma:

[...] insanın kendi kabahati olan toyluktan [ergin olmayıştan, *Unmündigkeit*], çıkmasıdır. Toyluk, kendi anlama yetisini bir başkasının güdümü olmaksızın kullanma yetersizliğidir. Eğer toyluğun nedeni, anlama yetisi yoksunluğu değil de kişinin kendi anlama yetisini bir başkasının güdümü olmaksızın kullanma kararlılık ve cesaret yoksunluğu ise bu durumda bu, insanın kendi kabahatidir. O halde aydınlanmanın sloganı şudur: *Sapere Aude!* Kendi anlama yetini kullanma cesaretine sahip ol!⁴⁷

Anlama yetisine sahip olan insan, kendi kabahati ile başkasına bağımlı olabilir. Bu kabahat, ergin olmaya dolayısıyla aydınlanmaya engel olur. Bu nedenle anlama yetisinin de dahil olduğu zihinsel güçlerin kültürleşmesi (*Kultur der Gemütskräfte*) gerekir. Zihinsel güçlerin genel kültürü, “el becerisini ve kusursuzluğu hedef alır. Öğrenciye belli bir konuda bilgi vermek değil, akli melekelerin [zihin güçlerinin] güçlendirilmesi amaçlanır.”⁴⁸ Zihinsel güçlerin kısmi kültüründe ise aşağı ve yüksek zihinsel güçlerin eğitilmesi hakkında ayrıma gidilir. Aşağı zihinsel güçlerin eğitimi, “idrak [algılama] gücünün, duyuların, hayal [imgelem] gücünün, hafızanın, dikkati yoğunlaştırma gücünün ve zeka kıvraklığının ve kavrama gücünün aşağı yetilerinin artırılmasını da ihtiva eder.”⁴⁹ Anlama yetisi, yargılama gücü ve akıl ise eğitilecek olan yüksek zihinsel güçlerdir.⁵⁰ En üst yeti olarak akli dolayısıyla diğer yetileri ve güçleri kültürleştirerek “insanoğlunun dimağını geliştirip onu amacına ulaştırabilecek eğitim sanatı ya da eğitimbilim akılcı olmak zorundadır.”⁵¹ Eğitim biliminin, eğitim sanatının uygulanmasına temel alınması ile eğitimde birlik sağlanır.⁵² Kant, eğitim bilimini, temelde pasif olan fiziksel ve aktif olan pratik eğitim olarak ikiye ayırır.⁵³ Fiziksel eğitim,⁵⁴ ağırlıklı olarak bebeklik ve çocukluk

⁴⁶ Kant, *Eğitim Üzerine*, 20.

⁴⁷ Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusunun Yanıtlanması (1784),” içinde *Politik Yazılar*, çeviren Aydın Gelmez, Ankara: Dipnot Yayınları, 2022, 39.

⁴⁸ Kant, *Eğitim Üzerine*, 51.

⁴⁹ Kant, *Eğitim Üzerine*, 52.

⁵⁰ Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 53.

⁵¹ Kant, *Eğitim Üzerine*, 16.

⁵² Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 16.

⁵³ Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 26.

⁵⁴ Kant’ın doğaya uygun fiziksel eğitim anlayışında Jean-Jacques Rousseau’nun etkisi hakkında bkz. Devrim Kabasakal Badamchi, “Immanuel Kant’ın Jean Jacques

dönemine yani ilk dönem eğitime odaklanır. “Kant fiziksel eğitimden, daha ziyade doğal yasaların hâkim olduğu alanda beslenme ve büyümeden zihinsel gelişmeye kadar, insanın fiziksel yapısıyla ilgili süreci kasteder.”⁵⁵ Doğa yasalarının hâkim olduğu fiziksel eğitimden farklı olarak pratik eğitim ise özgür bir varlık olarak insanın yaşamındaki gelişimi sağlar.

2. Pratik Eğitim

Kant’a göre pratik eğitimin içeriğini beceri (*Geschicklichkeit*), (dünyevi) zekâ ve ahlak oluşturur.⁵⁶ Louden, pratik eğitimdeki üç bölümün, üç kültür türü (kültürleşme, medenileşme ve ahlakileşme) ile örtüştüğünü belirtir.⁵⁷ Ayrıca González’e göre, “hem eğitim hem de kültür, insan doğasının teknik, pragmatik ve ahlaki olmak üzere üç farklı şekilde rasyonel biçimlendirilmesi olarak görülebilir.”⁵⁸ González’in açıklaması, insanın teknik, pragmatik ve ahlaki yeteneklerine atıf yapar.⁵⁹ Beceri edinme sürecinde “kültür, amaçlanan yolda kullanılmaya uygun olan her türlü yeteneği [beceri] ortaya çıkarır.”⁶⁰ İnsanın teknik yeteneğinde mekanik gelişimi içeren beceri, didaktik bir şekilde öğretmen (*Informator*) tarafından öğretilir.⁶¹ Öğretmenin kamusal yani halka yönelik devlet eliyle verdiği eğitim, eğitilen özneyi toplum için iyi vatandaş olmaya hazırlayacaktır.⁶² Çünkü kültür bir yönüyle “insanın aynı zamanda yurttaş olarak doğru ilkelere göre eğitilmesi”⁶³ anlamına gelir. O halde eğitim aracılığıyla kültürleşen özne, topluma uygun bir yurttaş olabilmek için toplumsal açıdan da eğitilecektir. Toplumsallık bağlamında pratik eğitimin ikinci kısmı, özel öğretmen (*Hofmeister*) aracılığıyla insanın pragmatik yeteneği doğrultusunda zekâ edinimini konu alır.⁶⁴ “İşte kültürün elzem bir kolu olan bu duruma medenileşme denir. Her insan oğlunun nihai amacına ulaşma yolunda

Rousseau’dan Çıkarırsadıkları: Eğitim Üzerine,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21, (2016): 170.

⁵⁵ Çilingir ve Küçükali, “Immanuel Kant’ın Eğitim Anlayışı,” 84, 85.

⁵⁶ Kant, *Eğitim Üzerine*, 62.

⁵⁷ Bkz. Louden, *Kant’s Impure Ethics*, 44.

⁵⁸ Ana Marta González, “Kant’s Dual Approach to Culture,” *Kant on Culture, Happiness and Civilization*, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021, 45.

⁵⁹ Bkz. Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, 298.

⁶⁰ Kant, *Eğitim Üzerine*, 19.

⁶¹ Kant, *Eğitim Üzerine*, 26.

⁶² Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 22, 25.

⁶³ Immanuel Kant, “İnsan Tarihinin Tahmini Başlangıcı (1786),” içinde *Politik Yazılar*, çeviren Aydın Gelmez, Ankara: Dipnot Yayınları, 2022, 59.

⁶⁴ Kant, *Eğitim Üzerine*, 26.

başvurması icap eden sağgörülük [zekilik], görgü ve efendilik elzemdır.”⁶⁵ González'e göre, (*Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde) medeniyet sürecini genellikle beceri kültürü ile ilişkilendiren Kant, eğitim üzerine düşüncelerinde ise medenileşmeyi pragmatik yetenek ve zekâ kavramı ile ilişkilendirir.⁶⁶

Başkalarını kendi amaçları doğrultusunda kullanma anlamına gelen pragmatik kavramının, zekâ (*Klugheit, prudence*) kavramı ile ilişkisi içinde “kişinin mutluluğu için etkili araçlar bulma becerisine”⁶⁷ yönelik ayrı bir tanımı da vardır. “Şimdi, kişinin kendisinin en iyi durumda olmasını sağlayan araçların seçiminde becerikliliğe, dar anlamda zekâ diyebiliriz.”⁶⁸ Zekâ, dar anlamından başka dünyevi zekâ (*Weltklugheit*) ve özel zekâ (*Privatklugheit*) anlamlarını içerir. “İlki, bir insanın başkalarını kendi amaçları için kullanmak üzere etkileyebilme becerikliliğidir. İkincisi, bütün amaçları kendi sürekli yararı için birleştirme yeteneğidir.”⁶⁹ İnsan hakkındaki sistematik bilgiye yani antropolojiye göre ise “insanın pragmatik bilgisi, insanın özgürce eyleyen bir varlık olarak kendi hakkında ne yaptığını, yapabileceğini veya yapması gerektiğini amaçlar.”⁷⁰ Louden, pragmatik kavramını birden fazla anlamda kullanan Kant'ın, pragmatik ve ahlak kavramlarının ilişkisini dikkatli şekilde açıklamadığını belirtir.⁷¹ Son tanımında insanın özgürce ne yapması gerektiğine (*soll, should*) yönelik vurgu “kesin bir ahlaki gereklilik olmasa da, şu anda sadece başkalarını idare etme becerimizle ilgili manipülatif bir *Klugheitslehre*den [zekâ öğretisinden] bahsetmediğimizi gösterir.”⁷² Pratik eğitimin üçüncü kısmı ise ahlaklaşma amacıyla örtüşen ahlaki kültürdür.⁷³ Kant'a göre, “ahlak eğitimi için kendileri de eğitilmiş olması gereken iyi insanlar gerekli olduğundan ve muhtemelen aralarında (doğuştan veya sonradan edinilmiş) bir ahlaksızlığa sahip olmayan biri olmadığı için, türümüz için ahlaki eğitim sorunu çözümsüz kalır.”⁷⁴ Ancak ahlak eğitiminin çözümsüz kalması, ahlaki kültürün (*die moralische Kultur*) olmadığı anlamına gelmemelidir.

⁶⁵ Kant, *Eğitim Üzerine*, 19, 20.

⁶⁶ Bkz. Ana Marta González, “Kant on Civilization and Cultural Pluralism,” *Kant on Culture, Happiness and Civilization*, (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021), 57.

⁶⁷ Louden, *Kant's Impure Ethics*, 69.

⁶⁸ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8. Baskı, çeviren. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020, 32.

⁶⁹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 32.

⁷⁰ Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, 37.

⁷¹ Bkz. Louden, *Kant's Impure Ethics*, 70.

⁷² Louden, *Kant's Impure Ethics*, 69.

⁷³ Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 26.

⁷⁴ Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, 305.

2.1. Ahlaki Kültür

Ahlaki kültür, amaçları doğrultusunda eyleyen ahlaki öznenin, yalnızca ödevde uygun (*pflichtmäßig*) değil ahlaki niyetle (*Gesinnung, disposition*) ödevden dolayı (*aus Pflicht*)⁷⁵ eylemesine katkı sağlamayı hedefler. “İnsan sadece bütün amaçlarını gerçekleştirecek teçhizata [beceriye] değil, doğru amaçları seçebileceği bir melekeye [niyete] de sahip olmalıdır.”⁷⁶ Eğitilecek çocuk, Kant’ın ahlak metafiziğinde geliştirilen ödev kavramını saf pratik akıl seviyesinde yaşamına etkili kılacak konumda değildir. Buna rağmen çocuğun ödev “fikrini [idesini] benimsemesi bile bir artı olacaktır. Çünkü bireye çocukken görev bilinci aşılması, yetişkinde aşılmasından çok daha kolaydır. Yetişkinlikte çok daha zor olan bu durum başarılırsa itaat de kusursuz olur.”⁷⁷ Çocuk, karakterinin oturması için iki türlü itaat şeklini öğrenmelidir. “Birincisi onu idare eden, yöneten amir ya da efendiye gösterdiği mutlak itaat. İkincisi ise aklına ve vicdanına yatan kurallara itaat. Bu eğer baskıdan türerse mutlak, itimattan [güvenden] türerse diğer türden itaat olur.”⁷⁸ Önemli olan, akla ve vicdana itaat olan ikinci türden gönüllü itaattir. Bununla birlikte “çocukları ileride bir vatandaş olarak uymak zorunda kalacakları yasalara karşı hazırlaması açısından mutlak itaat de elzemdir.”⁷⁹ İtaatin yanında çocuk karakterinin oturtulabilmesini sağlayan nitelikler, doğruluk\dürüstlük⁸⁰ ve girişkenliktir.⁸¹ Çünkü “çocuk da kişiliğinin sahip olduğu haysiyeti [onuru] konusunda hassas yetiştirilmelidir.”⁸² Bu nitelikler doğrultusunda çocuğa kendisine ve başkalarına karşı olan ödevleri öğretilmelidir. Ancak yalan söylemeyen ve girişken bir çocuk için verilecek ahlaki eğitim ile ödevde olan itaat, alışkanlık dolayısıyla gerçekleştirilmemelidir. Duyu idesini güçsüzleştiren⁸³ “alışkanlık, bir eylemin ya da hazzın sürekli tekrar edilmesiyle daha sık başvurulur hale gelmesidir.”⁸⁴ O halde alışkanlıkta ahlaki niyet yerine tekrar eden eylemler bulunur.⁸⁵ Tekrar eden eylemlerde ise kendisini

⁷⁵ Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 90.

⁷⁶ Kant, *Eğitim Üzerine*, 20.

⁷⁷ Kant, *Eğitim Üzerine*, 57.

⁷⁸ Kant, *Eğitim Üzerine*, 57.

⁷⁹ Kant, *Eğitim Üzerine*, 57.

⁸⁰ Bkz. Çilingir ve Küçükali, “Immanuel Kant’ın Eğitim Anlayışı,” 86.

⁸¹ Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 59, 60.

⁸² Kant, *Eğitim Üzerine*, 65.

⁸³ Immanuel Kant, *Ethica*, çeviren. Oğuz Özgüç, Ankara: Fol Kitap, 2021, 93.

⁸⁴ Kant, *Eğitim Üzerine*, 33.

⁸⁵ Bkz. Loudon, *Kant’s Impure Ethics*, 43.

başkalarıyla karşılaştıran insanın doğal eğilimi⁸⁶ olan taklit görülür.

Kant'a göre iyi bir davranışın taklidi yoluyla edinilecek alışkanlık, ödevden dolayı değil yalnızca ödevde uygun eylemeyi sağlayacağı için kişi, bir insanla değil olması gereken insanlık idesi ile karşılaştırılmalıdır.⁸⁷ Çünkü alışkanlık, "herhangi bir maksimin dışında, bu eğilimin sık sık tekrarlanan tatminleri yoluyla kalıcı bir eğilim oluşturmaktır; bir düşünce ilkesinden ziyade bir duyu mekanizmasıdır (ve edinilmesi daha sonra kurtulmaktan daha kolaydır.)"⁸⁸ Duyu mekanizması olduğu için benimsenmemesi gereken alışkanlık yerine düşünce ilkesi dolayısıyla maksimin (öznel ilkenin)⁸⁹ seçimi (*Willkür*) geliştirilmelidir. "Öğrencilerin alışkanlıktan değil kendi adabından [maksiminden] kaynaklanan şekilde iyi davranışlar sergilemesine, iyilikleri sırf iyi oldukları için yapmasına özen gösterilmeli. Çünkü eylemlerin ahlaki değeri iyi adaba bağlıdır."⁹⁰ Dolayısıyla karakterin oturtulmasında ve ahlaki değer (kişiliğin) oluşturulmasında görülen maksimin seçimi alışkanlık içermemelidir. Ahlaki kültürde karşılaşılan bu durum ile erdem kavramının tanımı birbiri ile ilişkilendirilebilir.⁹¹ "Maksimlerinin sonsuza dek ilerlemesinden ve bu maksimleri sürekli olarak geliştirmekteki ısrarından emin olma, yani erdem: sonlu pratik aklın başarabileceği budur en fazla."⁹² O halde sonlu pratik akla sahip olan insan (türü), ödevden dolayı eylemek için maksimlerini sürekli geliştirmek yönünde çaba göstermelidir.

Maksimlerin seçimi doğrultusunda sürekli iyi iradeye (*der gute Wille*) yönelik çaba olan erdem (öğretiminde, ya dersler doğrudan sunulabilir (*akroamatik*)⁹³ ya da öğrenciye soru sorulabilir (*erotatik*).⁹⁴ Soru yöneltilen yöntem öğrencinin aklını kültürleştirmeye (*Kultur der Vernunft*)⁹⁵ yönelikse diyalog; hafızasını kültürleştirmeye (*Kultur des Gedächtnisses*) yönelikse ilmi (ilmi) (*katechetische*) adını alır.⁹⁶ "Mantığa [Akla] bilgi birikimi [kültür] kazandırmada

⁸⁶ Bkz. Kant, *Ethica*, 202.

⁸⁷ Bkz. Kant, *The Metaphysics of Morals*, 268.

⁸⁸ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 268.

⁸⁹ Kant, *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*, 16.

⁹⁰ Kant, *Eğitim Üzerine*, 52.

⁹¹ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 268.

⁹² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 38.

⁹³ Bkz. Lokman Çilingir, "Kant'ta Ahlak ve Eğitim," *Felsefe Logos: Eğitim Felsefesi* 79, (2022): 151.

⁹⁴ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 267.

⁹⁵ Pratik alana yönelen makalemizin sınırlarını aştığı için teorik alanda metafizik ile aklın kültürleşmesinin ilişkisi hakkında bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 7. Baskı, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2020, 31.

⁹⁶ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 267.

Sokratik yöntemi kabul edilmelidir.”⁹⁷ Dolayısıyla aklın kültürleşmesini hedef alan diyalog yöntemi Sokratik olmalıdır. Ancak ödev bilinci henüz saf pratik akıl seviyesinde olmayan çocuğa ödevleri öğretmenin ilk aracı, hafızayı güçlendiren ilmiyal yöntemidir. Ahlaki ilmiyal, “din öğretilerinde sadece bir ekleme olarak içerilemez, daha ziyade kendi başına kalıcı bir bütün olarak ayrı bir şekilde sunulmalıdır; çünkü erdem öğretisinden dine geçiş sadece saf ahlaki ilkelerle yapılabilir.”⁹⁸ O halde ilmiyal yöntemi dini değil ahlaki olmalıdır. Kant’ın sunduğu ahlaki ilmiyal yöntemi, tamamen pasif bir konumda olan öğrenci anlayışı içermez. Kant bu konuda şöyle diyor:

Öğrencinin aklından metodik olarak çıkardığı cevaplar yazılmalı ve kolayca değiştirilemeyecek kesin kelimelerle korunmalı ve böylece öğrencinin hafızasına işlenmelidir. Dolayısıyla ilmiyal yoluyla öğretme yöntemi hem dogmatik yöntemden (sadece öğretmenin konuştuğu) hem de diyalog yönteminden (hem öğretmenin hem de öğrencinin birbirlerine soru sorup cevap verdikleri) farklıdır.⁹⁹

Görüldüğü üzere ahlaki ilmiyal, doğrudan sunulan ve soru cevap ile ilerleyen derslerden farklı bir yöntem içerir. Bu yöntem ile alınacak ahlaki eğitim, insanın ahlaki niyetle ödevden dolayı eylemesini hedefleyen ahlaki kültürün eğitimi olarak özetlenebilir. “Burada eğitmekten kastımız, her türlü toplum değerinin kullanımı ve gelecek nesillere nakledilmesini kapsayan ahlaki kültür [*Bildung*] bilincinin verilmesinin de dahil olduğu, gözetim (kendini idame etme yetisi), talim ve terbiye [disiplin (terbiye)] ihtiyacıdır.”¹⁰⁰ Şimdi, kültürleşmenin aracı olarak eğitimin içeriğini özetlerken kullanılan çeşitli kavramlar¹⁰¹ bir arada sunulabilir: Disiplin (*Disziplin, discipline*), öğreti (*Doktrin, doctrine*), öğretim (*Belehrung, teaching*), talim (*Unterweisung, instruction*) ve terbiye (*Zucht, training*). Kant, disiplin ve talim kavramlarının farkını göstermek için terbiye kavramı ile disiplinin, öğretim kavramı ile talimin ilişkisini kurar.¹⁰² Terbiye, eğitimin “olumsuz kısmını temsil eder ki bu süreç bireyi yabancılığından kurtarmaya yarar. Talim, tam aksine, eğitim sürecinin olumlu kısmıdır.”¹⁰³ Eğitimin olumsuz yönü olan terbiye ile olumlu yönü olan

⁹⁷ Kant, *Eğitim Üzerine*, 54.

⁹⁸ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 267.

⁹⁹ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 268.

¹⁰⁰ Kant, *Eğitim Üzerine*, 7.

¹⁰¹ Bkz. Loudon, *Kant's Impure Ethics*, 40.

¹⁰² Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 424.

¹⁰³ Kant, *Eğitim Üzerine*, 8.

talimin karşıt birlikteliği, disiplin ve kültür arasında da görülür. İnsanın gelişimi için “disiplin olumsuz, kültür ve öğreti ise olumlu bir katkıda bulunur.”¹⁰⁴ Kant, olumsuz olan disiplini¹⁰⁵ beceri yaratan olumlu kültürden ayırarak tanımlar. “Belli kurallardan sapma yönündeki eğilimi sınırlayan ve sonunda yok eden zorlamaya Disiplin denir. Bu yalnızca bir beceri yaratması, ama bunu daha şimdiden bulunan bir başkasını ortadan kaldırmaksızın yapması gereken Kültürden ayırdedilir.”¹⁰⁶ O halde disiplin, beceri yaratan kültürden farklı olarak eğilimleri sınırlar. Ancak disiplinin olumsuz¹⁰⁷ olması kültürleşmeye katkı sağlamadığı anlamına gelmemelidir.

2.2. Terbiye (Disiplin) Kültürü

Disiplinin olumsuz, kültürün ise olumlu yönüne yapılan vurgu nedeniyle Kant'ın iki kavramı genellikle ayırdığı görülür.¹⁰⁸ Buna rağmen Kant ‘terbiye (disiplin) kültürü’ [*Kultur der Zucht (Disziplin)*] kavramını da kullanır ve burada disiplin ile kültürü ilişkilendirir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde ise Kant’ın, kültürleşme ödevi bağlamında medeni kültür ile ilişki içinde olan beceri kültürü ve terbiye (disiplin) kültürü arasında yetkinlik ayrımı yaptığı görülür.

Ama her kültür doğanın bu son ereği için yeterli değildir. Beceri kültürü genel olarak erekların ilerletilmesi için yetkinliğin başlıca öznel koşuludur; ama gene de erekların belirlenim ve seçiminde istenci [iradeyi] ilerletmek için yeterli değildir, ki bu özsel olarak ereklar için bir yetkinliğin bütün erimine aittir. Terbiye (disiplin) kültürü denebilecek bu son yetkinlik koşulu olumsuzdur, ve istencin isteklerin despotizminden kurtuluşundan oluşur; bu sonuncularla, belli doğa şeylerine zincirlenmiş olarak, giderek seçmeye bile yeteneksiz kılınırsız, çünkü o itkilerin doğanın bize içimizdeki hayvanlık belirlenimini gözardı etmeyelim ya da çığnemeyelim diye kılavuzlar yerine verdiği zincirler olarak hizmet etmesine izin veririz — ve bu arada gene de onları usun ereklarının gerektirdiği gibi sıkılamak ya da gevşetmek, uzatmak ya da kısaltmak

¹⁰⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 424.

¹⁰⁵ Bkz. González, “Kant’s Dual Approach to Culture,” 42.

¹⁰⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 424.

¹⁰⁷ Bkz. Çilingir ve Küçükali, “Immanuel Kant’ın Eğitim Anlayışı,” 89.

¹⁰⁸ Bkz. González, “Kant’s Dual Approach to Culture,” 41.

için yeterince özgürdür.¹⁰⁹

Görüldüğü üzere Kant’a göre beceri kültürü, amaçların ilerletilmesinin öznel koşulu olmasına rağmen iradenin amaçlar yönünde belirlenmesinde yeterli etkiye sahip değildir. İradenin eğilimlerden dolayısıyla isteklerin despotizminden kurtuluşu olan terbiye (disiplin) kültürü ise nihai yetkinlik koşulu olarak nitelenir. Guyer’e göre, “disiplin ya da kendine hakim olmak yalnızca doğanın ötesindeki özgür bir eylemin sonucu değil, daha ziyade doğanın içinde gerçekleşmesi gereken bir kendini bilme ile ilke seçiminin ürünüdür ve bu nedenle doğanın nihai amacı olabilir.”¹¹⁰ Disiplin, kendini tanıma/bilme¹¹¹ ve kendine hakim olmayı içererek kendine karşı ödevlerin uygulanmasını sağlar. Çünkü bu uygulamada “kural şudur: Kendine hâkim olmaya çalış, zira kendine karşı ödevlerini yerine getirmeye bu koşulda muktedir olursun.”¹¹² Dolayısıyla doğanın nihai amacı olan kültürün türlerinden terbiye (disiplin) kültürü, amaçlar için yetkinlik kazanmayı sağlar.

Beceri kuralları içeren kültürleşme (beceri kültürü) ile zekâ öğütleri içeren medeni kültür disiplinden doğrudan etkilenirler. Disiplin, olumlu eğitimin (talimin, öğretimin) zeminini temizleyerek¹¹³ kültürleşmeye ve medenileşmeye temel olur. Eğilimleri sınırlamasından dolayı olumsuz olarak nitelenen disiplin, saf pratik aklın yasa koymasında (olumlu özgürlük) iradenin maksiminin her türlü eğilimden soyutlanması (olumsuz özgürlük), özerk olması gerekliliğine¹¹⁴ benzer. Disiplinin eğilimleri sınırlama özelliği doğrultusunda terbiye edilen insan, ahlak yasasını takip etme olanağı¹¹⁵ bulur. Eğilimleri sınırlaması nedeniyle olumsuz özgürlük ile ilişkilendirilen disiplin, ahlaki niyetle ödevden dolayı eyleyebilmenin zeminini oluşturur. Ancak Kant’a göre ahlaki kültür, disiplinin değil maksimlerin üzerine oturtulmalıdır.¹¹⁶ “Terbiye [Disiplin] kusurları önlerken ahlaki birikim [kültür] düşünce tarzını

251

¹⁰⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 215.

¹¹⁰ Guyer, “Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant’s Ethics,” 179.

¹¹¹ Bkz. Guyer, “Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant’s Ethics,” 178.

¹¹² Kant, *Ethica*, 173.

¹¹³ Bkz. Marwah, “Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation,” 396.

¹¹⁴ Bkz. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 48.

¹¹⁵ Bkz. González, “Kant’s Dual Approach to Culture,” 45. Disiplinin, ahlaki kişiliğin oluşumunda bir adım ve ön eğitim olarak değerlendirilmesi hakkında ayrıca bkz. Yakup Kaya, “Immanuel Kant’ın Eğitim Felsefesinde Disiplinin Rolü,” *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 3, (2020): 744.

¹¹⁶ Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 55.

değiştirir.”¹¹⁷ Şimdi, disiplinin, ahlaki yasa için maksimin seçiminde eğilimlerin sınırlandırılmasına olan katkısı göz önüne alındığında, ahlaki kültürün dolaylı da olsa disiplin üzerine oturtulduğu düşünülebilir. Ancak ahlak eğitiminde görülen ve benimsenmemesi gereken alışkanlık, disiplinin egzersiz boyutunda bulunur.¹¹⁸ Bu nedenle eğilimi sınırlayarak maksimin seçiminde düşünce tarzına örnek sunan disipline rağmen, kişinin kendi özgür seçimi ve iradesi ile ahlaki eylemde bulunması gerekir. Dolayısıyla kültür kavramı eklenerek empirik olan bir eğitim süreci ile ilişkilendiren ahlaki kültür, kişinin kendisine ahlak yasası koyması için maksimin seçiminde düşünce tarzını eğitmesine katkı sağlar.¹¹⁹ González'e göre, “disiplin olumsuz özgürlük alanını açsa ve olumsuz özgürlük ahlak yasasına *a priori* bir referans anlamına gelse bile, disiplin ile ahlaki yükümlülük arasında hala bir boşluk vardır.”¹²⁰ Disiplinin, olumsuz özgürlük için kapı aralaması olanağı ile ahlaki yasaların yükümlülüğünün ödevden dolayı yerine getirilmesi arasında boşluk olduğu görülmektedir. Bu boşluk sebebiyle, disiplinin kültür adımlarının temelini oluşturduğu çıkarımı yapılabilir de onun insan eğilimlerini bütünüyle sınırladığı ve eksiksiz yerine getirilmiş ahlaki yükümlülük için yeterli koşul olduğu söylenemez. Dolayısıyla, bütün olarak insan türü düşünüldüğünde, kültürleşme nesiller boyunca devam ettirilmesi ve aktarılması gereken bir süreç haline gelir.

Nesiller üzerinden aktarılan eğitim ile empirik durumlara ilişkin kültürel kazanımlar sonraki nesillere aktarılır. Böylece sonraki nesiller, önceki nesillerden aldıkları yardım ile daha gelişmiş bir sistem içinde kültür adımlarını atarlar. Ancak sonraki neslin, önceki nesilden aldıkları yardım ve öğrendikleri ile daha gelişmiş bir sistem içinde amaca ilerlemeleri düşüncesi, ahlaki eşitlik sorununu da yanında getirir. Daha az gelişmiş sistem içinde eğitilen insan türünün önceki nesilleri, kendilerinden sonraki nesiller kadar ahlaki gelişim sağlayamayacak mıdır?¹²¹ Cevabın evet olması halinde; hem Kant'ın koşulsuz özgür olan insan anlayışı ile çelişki doğacak hem de bir önceki neslin ilerleme aracı olarak kullanılması bağlamında kişiliklerindeki insanlığın değeri¹²² yani kendinde amaç olmaları göz ardı edilecektir.¹²³ Pauline Kleingeld'e göre, “her

¹¹⁷ Kant, *Eğitim Üzerine*, 55.

¹¹⁸ Bkz. Kant, *Eğitim Üzerine*, 55.

¹¹⁹ Bkz. Çilingir ve Küçükali, “Immanuel Kant'ın Eğitim Anlayışı,” 91.

¹²⁰ González, “Kant's Dual Approach to Culture,” 45.

¹²¹ Kant felsefesinde erken doğmaya yönelik eleştiri için bkz. Loudon, *Kant's Impure Ethics*, 55.

¹²² Bkz. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 52.

¹²³ Bkz. Pauline Kleingeld, “Kant, History, and the Idea of Moral Development,” *History of Philosophy Quarterly* 1, (1999): 71.

ne kadar sonraki nesiller gelişmiş eğitimden ve önceki nesillerden elde edilen kavrayışlardan yaralanabilse de, her türlü ahlaki ilerleme kendiliğinden oluşan özgürlük eylemlerinin sonucudur.”¹²⁴ Kişi, kendi özgür eylemlerinin değeri ile ahlaki yönünü dışa vuracaktır. O halde kültürleşmenin aracı olarak eğitim bağlamında ahlaki amaca ulaşmak için yardım almanın ön koşul¹²⁵ olarak değerlendirilmesi, bu koşulun yeterli koşul¹²⁶ olduğu anlamına gelmemelidir. Bu durumun yeterli koşul olduğu düşünülürse ahlaki öznenin özgürlüğü elinden alınmış olur. Ahlaki kültür uyarınca eğitilen özne, düşünülür yönü (karakteri)¹²⁷ uyarınca özgürce ahlaki değeri olan eylemde bulunmadıkça ahlaki gelişimini sağlamış olmayacaktır. “İnsan ahlakî anlamda ne ise veya iyi ya da kötü ne olması gerekiyorsa, bunu bizzat kendisi yapmalıdır veya yapmış olmalıdır.”¹²⁸ Dolayısıyla amaçsal olarak tasarımılanan doğada nihai amaç olarak kültürün adımlarını atan özne, eğitimin tüm aşamalarında aldığı yardıma rağmen ahlaki niyetle ödevden dolayı eyleyerek yaratılışın son amacına ulaşmak için kendi özgürlüğü içinde sürekli çaba göstermelidir.

Sonuç

253

Kant, insan türünün yetiştirilmesinden söz ederken yalnızca bireyi değil evrenselliği içinde insanı (insanlığı) vurgulayarak kültürü insanın kendisine karşı bir ödevi olarak sunar. Buna göre insan, yetilerini ve yeteneklerini geliştirerek, Kant’ın tabiriyle kültürleştirerek doğal mükemmelliğe; erdemli bir karakter geliştirerek ise ahlaki mükemmelliğe erişme yolunda çabalamalıdır. Bu çaba doğrultusunda kültür, amaçsal (teleolojik) olarak tasarımılanan doğada ahlaki amaca ulaşmanın adımını oluşturur. Amaçsal olarak tasarımılanan doğa içinde insan, kendi önüne en yüksek amaç olarak en yüksek iyiyi koyar. En yüksek iyi, yaratılışın son amacına yani ahlak yasaları altındaki özneye işaret eder. Ahlaki özneye ulaşmak için köprü görevi gören kültür de doğanın nihai amacı olarak düşünülür. Buna göre eğitim, en yüksek iyiye yönelmiş insanın kültürleşmesi sürecidir ki, bu Kant açısından aydınlanmanın da nihai hedefidir.

Doğasındaki kırılmalardan dolayı eğitime muhtaç olan insan türünün

¹²⁴ Kleingeld, “Kant, History, and the Idea of Moral Development,” 75.

¹²⁵ Bkz. Loudon, *Kant’s Impure Ethics*, 22.

¹²⁶ Bkz. Guyer, *Kant*, 582.

¹²⁷ Eğitimin düşünülür değil empirik karakteri etkilemesi hakkında bkz. Loudon, *Kant’s Impure Ethics*, 56.

¹²⁸ Immanuel Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, çeviren. Lokman Çilingir, Ankara: Elis Yayınları, 2021, 71.

önceki nesilleri sonraki nesillerin gelişimine katkı sağlar. Nesiller üzerinden aktarılan eğitim, mekanik değil akılcı olmalı ve aydınlanmayı desteklemelidir. Akılcı eğitim, aşağı ve yüksek zihinsel güçlerin kültürleşmesini sağlar. Bununla birlikte Kant, eğitimi, fiziksel ve pratik eğitim olarak ikiye ayırır. Fiziksel eğitim, ilk dönem eğitimine odaklanarak fiziksel yapı ile ilgili sürece işaret eder. Pratik eğitim ise beceri, zekâ ve ahlak bölümlerini içerir. Beceri, insanın teknik yeteneğinde mekanik gelişimi imler. Zekâ ise insanın özgürce ne yapabileceğine yönelik pragmatik yeteneğindeki gelişime odaklanarak medenileşmeyi hedefler. Ahlak bölümü ise, öznenin ahlaki niyetle ödevden dolayı ahlaki eylemde bulunabilmesini amaçlar. Dolayısıyla eyleyen özne, alışkanlıktan veya diğer bir özneyi taklitten dolayı değil yalnızca ödevden dolayı eyleyebilmek için maksimini seçebilme gücünü sürekli geliştirmelidir. Çocuklar için bu gelişime katkısı olacak ders yöntemi, ahlaki ilmihal yöntemidir.

Beceri kültürü, medeni kültür ve ahlaki kültür olarak bölümlenen kültürün temelinde terbiye (disiplin) kültürü bulunur. Beceri yaratan kültürden farklı olarak disiplin, eğilimleri sınırlama özelliği ile olumsuz içeriğe sahiptir. Ancak bu durum disiplinin kültürleşmeye katkı sağlamadığı anlamına gelmemelidir. Disiplinin eğilimleri sınırlama özelliği, eylemin özel ilkesinin yani maksimin, eğilimlerden soyutlanmasına (olumsuz özgürlüğe) yönelik düşünce biçiminin geliştirilmesine katkı sağlar. Disiplinin mümkün kıldığı bu özgürlük, insanı ahlak yasasına uymaya zorlayarak ödevden dolayı eyleyebilmenin zeminini oluşturur. Ancak terbiye (disiplin) kültürü temelinde diğer kültür türlerinin kazanılması ahlaki gelişim için yeterli değildir. Bunun için özerk ve özgür bir şekilde koyduğu yasanın öznesi ve bu şekilde de kendi başına amaç olan insanın en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için sürekli bir çaba içinde olması gerekir.

KAYNAKÇA

- Cicero. "Acıya Katlanma Üzerine." İçinde *Toplu Eserler: Tusculum Tartışmaları*, çeviren Ömer Kerim, 77-114. Ankara: Dorlion Yayınları, 2021.
- Çilingir, Lokman. "Kant'ta Ahlak ve Eğitim." *Felsefe Logos: Eğitim Felsefesi* 79, (2022): 139-154.
- Çilingir, Lokman ve Rıdvan Küçükali. "Immanuel Kant'ın Eğitim Anlayışı." *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 10, (2004): 81-98.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. 2. Baskı. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2023.
- Geuss, Raymond. "Kultur, Bildung, Geist." *History and Theory* 2, (1996): 151-164.
- González, Ana Marta. "Culture and Happiness in Kant." *Kant on Culture, Happiness and Civilization*, 9-28. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.
- González, Ana Marta. "Kantian Insights into the Autonomy of Culture." *Kant on Culture, Happiness and Civilization*, 1-8. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.
- González, Ana Marta. "Kant on Civilization and Cultural Pluralism." *Kant on Culture, Happiness and Civilization*. 55-82. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.
- González, Ana Marta. "Kant's Dual Approach to Culture." *Kant on Culture, Happiness and Civilization*, 29-54. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.
- Guyer, Paul. "Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics." *The Journal of Value Inquiry* 36, (2002): 161-186.
- Guyer, Paul. *Kant*. Çev. Deniz Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Guyer, Paul. "Kant'ın Ödevler Sistemi." *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* 41-42, çeviren Ali Kaftan, 277-338. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Kabasakal Badamcı, Devrim. "Immanuel Kant'ın Jean Jacques Rousseau'dan Çıkarsadıkları: Eğitim Üzerine." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21, (2016): 161-180.

- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. 8. Baskı. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. 7. Baskı. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2020.
- Kant, Immanuel. “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusunun Yanıtlanması (1784).” İçinde *Politik Yazılar*, çeviren Aydın Gelmez, 39-47. Ankara: Dipnot Yayınları, 2022.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 2. Baskı. Yayınlayan Bettina Stangneth. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017.
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine*. 7. Baskı. Çeviren S. Emre Bekman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Kant, Immanuel. *Ethica*. Çeviren Oğuz Özgül. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Kant, Immanuel. “İnsan Tarihinin Tahmini Başlangıcı (1786).” İçinde *Politik Yazılar*, çeviren Aydın Gelmez, 49-65. Ankara: Dipnot Yayınları, 2022.
- Kant, Immanuel. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*. Çeviren Mukadder Erkan. Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. 8. Baskı. Çevirenler İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021.
- Kant, Immanuel. *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. Çeviren Lokman Çilingir. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Çeviren Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Kant, Immanuel. *Über Pädagogik*. Yayınlayan Theo Dietrich. Ingolstadt: Verlag Julius Klinkhardt, 1960.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. 4. Baskı. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2020.
- Kaya, Yakup. “Immanuel Kant’ın Eğitim Felsefesinde Disiplinin Rolü.” *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 3, (2020): 736-748.
- Kleingeld, Pauline. “Kant, History, and the Idea of Moral Development.” *History of Philosophy Quarterly* 1, (1999): 59-80.

- Lichtenstein, Ernst. "Bildung." *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, (1968): 7-29.
- Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Marwah, Inder S. "Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation." *Social Theory and Practice* 3, (2012): 385-406.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012.
- Rotenstreich, Nathan. "Morality and Culture: A Note on Kant." *History of Philosophy Quarterly* 3, (1989): 303-316.
- Wood, Allen W. *Kant'ın Etik Düşüncesi*. Çevirenler Seniye Tilev ve Umut Eldem. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2024.
- Yüksel, Murat. "Hukuk Kültürü." *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* 1-2, (2003): 283-312.

KANT'TA KÜLTÜRLEŞMENİN ARACI OLARAK EĞİTİM
EDUCATION AS A MEANS OF CULTIVATION IN KANT
Muhammet Emin ERDEMLİ - Nil AVCI

JACQUES RANCIERE'İN EĞİTİM FELSEFESİ: EVRENSEL EĞİTİM YAKLAŞIMI

Eren AĞIN*

ÖZ

1968 sonrası Çağdaş Fransız Felsefesi'nin öne çıkan isimlerinden Jacques Rancière, siyaset, demokrasi ve sanat alanlarındaki çalışmalarının yanı sıra, eğitim üzerine yazdığı Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders adlı eseriyle de dikkat çekmiştir. Bu eserinde, 19. yüzyıl Fransız edebiyatı okutmanı Joseph Jacotot'nun evrensel eğitim (enseignement universel) yaklaşımını kendi felsefi perspektifiyle yeniden yorumlayan Rancière, geleneksel (açıklamaya dayalı) pedagojilerin zekâların eşitliği ve zihinsel özgürleşmenin önündeki en büyük engel olduğunu öne sürmektedir. Her bireyin zekâ açısından diğerleriyle eşit olduğunu varsayan Rancière, bu eşitlik fikrinden hareketle bireylerin öğrenme ve eyleme kapasitesine sahip olduklarını ifade etmektedir. Geleneksel pedagojiler, bilgi aktarımına odaklanarak bireyi edilgenleştirmekte (aptallaştırma) ve bir öğreticiye bağımlı kılmaktadır. Buna karşılık, evrensel eğitim, bireyin kurumsal yapı ve öğreticilerden bağımsız bir şekilde kendi kendine öğrenmesine dayanmaktadır. Bu yaklaşımın en iyi örneği, bireylerin adadillerini öğrenme süreçleridir. Bu çalışma, Rancière'in eğitim felsefesini, düşünürün kendine özgü bir şekilde yorumladığı eşitlik ve özgürleşme kavramlarıyla birlikte ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Jacques Rancière, evrensel eğitim, felsefe, pedagoji, eşitlik, özgürleşme

JACQUES RANCIERE'S PHILOSOPHY OF EDUCATION: THE UNIVERSAL TEACHING APPROACH

ABSTRACT

Jacques Rancière, one of the prominent figures in contemporary French philosophy after 1968, has attracted attention not only with his work in the fields of politics, democracy, and art but also with his book *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, which focuses on education. In this work, Rancière reinterprets the universal teaching approach of 19th-century French literature instructor Joseph Jacotot from his own philosophical perspective. He argues that traditional (explanation-based) pedagogies are the greatest obstacle to the equality of intelligence and intellectual emancipation. Rancière assumes that every individual is equal in terms of intelligence and, based on this idea of equality, asserts that individuals possess the capacity to learn and act. Traditional pedagogies, by focusing on the transfer of knowledge, render individuals passive (stultification) and dependent on an instructor. In contrast, universal teaching is based on the individual's ability to learn independently, free from institutional structures and instructors. The best example of this approach is the process through which individuals learn their native language. This study examines Rancière's philosophy of education, along with the concepts of equality and emancipation, which the philosopher uniquely interprets.

Keywords: Jacques Rancière, universal teaching, philosophy, pedagogy, equality, emancipation

* Dr. MEB Ankara Bilim ve Sanat Merkezi, E-posta: erenagin@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8497-2197, Ankara/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 06.12.2024
Makalenin kabul tarihi: 12.03.2025

Submission Date: 06 December 2024
Approval Date: 12 March 2025

Giriş

Jacques Rancière, Çağdaş Fransız Felsefesi'nde siyaset, demokrasi ve estetik üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan bir filozoftur. Mayıs 1968 sonrasında yapısalcı Marksizm'in önde gelen düşünürü olan Louis Althusser ile açığa çıkan teorik uyumsuzluğu Rancière'i entelektüel dünyada dikkat çeken bir figür konumuna getirmiştir.¹ Rancière'in Althusser ile olan teorik kopuşu, yalnızca ideolojik bir karşı duruşu değil, aynı zamanda epistemolojik bir kırılmayı da içinde barındırmaktadır. Bu kırılmada, Mayıs 1968 Olayları sırasında öğrenci ve işçi hareketlerinin parti, sendika, dernek gibi geleneksel örgüt yapılarına gerek kalmaksızın kendi siyasetlerini kamusal alana taşıması etkili olmuştur.² Bu süreçte bizzat bu örgüt yapıları, öğrenci ve işçilerin eşitlik taleplerine engel oluşturmuş; iktidar karşısında iradelerini engelleyen bir bariyere dönüşmüştür. Bu söylem ve eylemlerin arka sahnesinde ise bilgi, iktidar, toplum, cinsellik, siyaset ve pedagoji gibi bir dizi yerleşik kavrayışın eleştirisi yer almaktadır. Anti-otoriter düşüncenin o dönemdeki güçlü atmosferine rağmen Althusser, işçi sınıfının doğru bir siyaset üretebilmesi için entelektüel bir zümrenin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu öne sürmüş ve bu kapsamda entelektüellere ayrıcalıklı bir misyon yüklemiştir.³ Bu bakış açısı, entelektüellere toplumun önderi olma payesi biçerken farklı toplumsal kesimlerin konuşma ve siyaset hakkını göz ardı etmektedir. Rancière, Althusser'in entelektüellere bahsettiği ayrıcalık talebini eleştirmekte ve entelektüellerin ayrıcalıklı konumunu sorgulamaktadır.⁴ Entelektüelleri, işçi sınıfına ya da diğer toplumsal gruplara bilinç aşılayan üstün ve ayrıcalıklı bir zümre olarak görmemektedir. Rancière'in eleştirisi, bütün eserlerine yayılan ve siyaset felsefesinde üstü örtülen eşitlik siyasetine işaret etmektedir. Onun için entelektüeller ve işçiler arasında

¹ Mert Erçetin, "Post-Demokrasi, Dissensus ve Estetik Sanat Rejimi," *MSGSÜ Sosyal Bilimler* 30(2024): 102-103. Erişim Tarihi: Mart 3, 2025.

² Todd May, Benjamin Noys ve Saul Newman, "Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Rancière ile Bir Söyleşi," *Cogito* 74(2013): 51; Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lardan Günümüze*, çeviren. P. Burcu Yalın, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, 145-170.

³ Özgür Soysal, "Rancière'in Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi: Sınıfsızlaştırma Mücadelesi Olarak Sınıf Mücadelesi," *Toplum ve Bilim* 116(2019): 84-87; Özge Yalçın, "Althusser'de Aydın Sorunu ve İdeoloji," *Doğu Batı* 36(2006): 113-129.

⁴ Jacques Rancière, *Althusser's Lesson*, çeviren. Emiliano Battista, London: Continuum International Publishing, 2011, 19-23.

kapatılması gereken bir mesafe yoktur, tıpkı seyirciler ve oyuncular arasında olmadığı gibi.⁵

Michel Foucault da benzer bir şekilde entelektüellerin işçi sınıfına aydınlanma sağlayan, bilinç aşılayan bir sınıf olmadığını savunmaktadır. Foucault için entelektüel, daha çok enformasyon aygıtına bağlı bir birey olup işçilerin bilinçlenmesine katkıda bulunmaz; işçiler zaten bu bilince sahiptir. Entelektüelin rolü işçileri, öğrencileri ya da mahkûmları bilinçlendirmek değil, onların mücadele ve seslerini duyurmalarına imkân yaratmaktır.⁶ Entelektüelin tanımı ve görevine ilişkin tasavvur, filozof ve düşünürlerin bilgi ve iktidar arasında kurdukları yaklaşıma binaen değişebilmektedir. Rancière, Fransa'da hem 19. yüzyıl işçilerinin gündelik yaşam kültürlerini hem de Mayıs 1968 Olayları'nı inceleyerek işçi ve öğrencilerin kendi irade ve siyasî becerilerine sahip olduklarını tarihe kaydetmektedir.⁷ Bu doğrultuda farklı özne ve hareketler kendilerine rehberlik edecek veya akıl verecek bir üst merciye (otorite) gereksinim duymamaktadır. İnsanlık tarihi boyunca bilginin otorite ile olan bağı kuran her ideolojik söylem ve yapıya göre herkesin bir uzmana (entelektüel, öğretmen, usta vb.) ihtiyacı bulunmaktadır. Ancak Rancière, bilgi ve otorite arasındaki bu bağı eleştirmekle yetinmemekte ve bu bağı koparmayı savunmaktadır.⁸ Rancière'in bu radikal eylemi pedagoji, bilgi, otorite, zekâ ve özgürleşme kavramlarının ve mevcut eleştirel pozisyonların yeniden değerlendirilmesinde put kırıcı bir rol üstlenmektedir.

Rancière, *Cahil Hoca* adlı eserinde, zekâların eşitliği ve zihinsel özgürleşme kavramlarını pedagoji ile felsefenin iç içe geçtiği bir perspektiften tartışmaya açmaktadır.⁹ Eserin alt başlığı olan "Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders" ise kitabın beş ana bölümden oluştuğunu göstermekte olup her bir bölüm kendi içinde farklı alt başlıklara ayrılmaktadır. Rancière, *Cahil Hoca*'nın ilk bölümü "Zihinsel Bir Serüven"de evrensel eğitimin (enseignement universel) kurucusu Joseph Jacotot'nun hayatına ve eğitim alanındaki yenilikçi yaklaşımına

⁵ Jacques Rancière, *Özgürleşen Seyirci*, çeviren. E. Burak Şaman, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 24.

⁶ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasî İşlevi*, çeviren. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, 41-43.

⁷ Jacques Rancière, *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth Century France*, çeviren. John Drury, London: Verso, 2012, 19-237.

⁸ Özgül Ekinci, *Jacques Rancière'de Hiyerarşilerin Yıkımından Eşitliğin İnşasına*, İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2023, 60-74.

⁹ Jacques Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, çeviren. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2022, 9-137.

vurgu yapmaktadır. İkinci bölüm "Cahilin Dersi"nde ise Fransız yazar ve teolog François Fénelon'un *Telemak* eseri üzerinden dil öğrenme pratiği ile zekâ hiyerarşisi arasındaki bağlantıyı sorgularken, Sokratik ve panekastik sistemi (la philosophie panécastique) kısaca ele almaktadır. Üçüncü bölüm "Eşitlerin Aklı"nda ise zekâya dair üstün ve aşağı ayrımlarını eleştirmekte, zekânın dikkat ve irade ile ilişkisini kurmaktadır. Her bireyin kendini ve başkalarını eşit gördüğünde ortaya çıkan kudreti ve bu çerçevede zekâların eşitliğini, evrensel eğitimin temeli olarak kabul etmektedir. Dördüncü bölüm "Küçümseme Toplumu"nda ise zekânın farklı kullanımları ile dikkat ve dikkatsizlik arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Rancière, dikkatsizlik ile zekâ arasındaki bağlantının, eşitsizlik tutkusundan kaynaklanan küçümseme duygusu ile ilişkili olduğunu öne sürmektedir.¹⁰ Akıl ve akıldışıyla dair değerlendirmesinde toplumların, halkların ve devletlerin akıldışı olabileceğini, buna karşın bireylerin akıllarını uygun bir şekilde kullanma potansiyeline sahip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca her insanın her an özgürleşme kapasitesine sahip olduğunu ve başkalarını da özgürleştirebileceğini ileri sürmektedir. Beşinci ve son bölümü olan "Özgürleştirici ve Maymun"da ise yine Jacotot'dan ilhamla evrensel eğitimin toplumlardan ziyade bireylere hitap ettiğini ve kurumsal yapılar (okul, ordu vb.) içerisinde sürdürülemeyeceğini savunmaktadır. Toplumun pedagojikleştirilmesi, bireylerin sürekli eğitim döngüsünde -olumsuz manada- çocuklaştırılmasıdır. Eşitliğin ilerlemenin; özgürleşmenin ise eğitim sürecinin altında gizlenerek yok edildiğini ifade etmekte ve panekastik felsefenin eşitliği hedef değil, hareket noktası olarak gördüğünü vurgulamaktadır. Zaten Rancière'e göre eşitlik verilmez, alınmaz, uygulanır, *doğrulur*.¹¹

Rancière, *Cahil Hoca* adlı eserinde hem kurgusal hem de dilsel açıdan estetik, tarih ve siyasete ilişkin eserlerinden farklı bir üslup benimsemektedir. Bu eseri, evrensel eğitimin imkân ve sınırlarını irdelerken Joseph Jacotot'un yaşam öyküsü ile 19. yüzyıl Fransa ve Hollanda'sının toplumsal atmosferini birlikte yansıtmaktadır. Jacotot'un pedagoji yaklaşımı üzerinden ilerleyen çalışma, aynı zamanda Sokrates ve Platon gibi Antik Yunan filozoflarının eğitime dair görüşlerini eleştirel bir bağlamda yeniden değerlendirmektedir. Böylece, Rancière'in felsefi yaklaşımının temel taşlarından biri olan eşitlik fikri, sadece bir eğitim ilkesi olarak değil, toplumun tüm yapısal ilişkilerini sorgulayan bir çerçeve içinde sunulmaktadır. Rancière'in *Cahil Hoca* eseri, onun eşitliğe dayalı

¹⁰ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 77-100.

¹¹ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 135.

özgürleşme siyaseti ile yakından ilişkilidir. Onun düşünsel yapısının içsel tutarlılığı doğrultusunda, radikal eşitlikçi pedagojik projesi, onun felsefi ve politik yaklaşımının temelini teşkil ederken, pedagoji aynı zamanda siyasal olana dair kavrayışının ayrılmaz bir unsurudur.¹² Son kertede Rancière’de eğitim bir bilgi aktarma, işgücü yetiştirme ya da topluma uyum sağlama süreci değil, bireyler arası eşitlik ve özgürleşmenin anahtarıdır.

Evrensel Eğitim Felsefesi: Zekâların Eşitliği

Joseph Jacotot, 1792-1815 yılları arasında Fransa, Dijon’da Fransız edebiyatı okutmanı olarak çalışmış ve milletvekili olmuştur. Jacotot’nun Fransa’daki kariyeri, Bourbon Hanedanı’nın dönüşü ile birlikte sona ermiştir. Hollanda Kralı’nın yarım ücretli öğretmenlik işi sayesinde Jacotot, Fransız edebiyatı okutmanı olarak Leuven’de yaşamını sürdürmeye başlamıştır. 1818 yılında Jacotot’nun Flaman öğrencilerinin açıklamaya dayalı öğretime ihtiyaç duymadan, kendi kendilerine Fransızca öğrenme macerası Rancière’in *Cahil Hoca* kitabına ilham olmuştur.¹³ Jacotot, yazar ve teolog François Fenelon’un *Telemak*’ının iki dilli baskısına dayanarak öğrencilerin Fransızca öğrenmesine imkân sağlamıştır. Öğrenciler, başlarında bir öğretmen olmadan *Telemak*’taki Flemenkçede karşılık gelen Fransızca ekleri, kelimeleri ve grameri kendi kendilerine anlamışlardır. Öğrenciler, Fransızca cümle kurmayı da bu yeni metotla öğrenmişlerdir.¹⁴ Bu metot, ilk bakışta basit bir pedagojik yaklaşım gibi görünse de, zekâların eşitliğinin doğrulanması ve insanın zihinsel özgürlüğünü kazanması açısından etkili olmuştur. Çünkü Jacotot’nun evrensel eğitimi, bireylerin kendi kendilerine öğrenebilme deneyimini olumlamakta ve iradelerini güçlendirmektedir. Evrensel eğitim, yalnızca bir öğretim yöntemi olarak değil, aynı zamanda bir özgürleşme pratiği olarak ele alınmalıdır. Jacotot’nun çabası, Aydınlanma Çağı filozoflarından René Descartes’ın akıl ve özgürleşme ideallerinin 19. yüzyıldaki izlerini taşımaktadır.¹⁵ Jacotot, geleneksel eğitim sisteminin aksayan yönlerini fark etmiş ve özellikle öğretmenin temel işlevi olarak kabul edilen bilgiyi öğrencilere aktarma görevini geçersiz kılmıştır.

¹² Erol Subaşı, “Jacques Rancière: Eğitim, Siyasal Olan ve Özgürleşimci Eşitlik,” *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1(2011): 228-243. Erişim Tarihi: Mart 3, 2025.

¹³ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 9-25.

¹⁴ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 11.

¹⁵ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 41.

Jacotot'nun geliştirdiği evrensel eğitim modeli, panekastik yöntem olarak bilinen yaklaşıma dayanmaktadır. Bu yöntem, adını Yunanca "bütün" anlamına gelen *pan* ve "her bir" anlamındaki *hekastos* kelimelerinin birleşiminden almaktadır. Panekastik yöntemi, evrensel eğitimin bir formu olarak, "her şeyde her şey" prensibi üzerine inşa edilmiştir. Yöntemin dayandığı üç temel ilke şunlardır: 1. Tüm insanlar eşit bir zekâyâ sahiptir, 2. Her birey, Tanrı'dan aldığı bir yeti olarak, kendini eğitebilme kapasitesine sahiptir, 3. Her şey her şeydedir.¹⁶ Jacotot, insan zekâsının evrensel eşitliği vurgusu ile her bireyin bu zekâyı kullanma yetisine sahip olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle bireylerin herhangi bir hocanın, ustanın ya da filozofun rehberliğine ihtiyaç duymaksızın öğrenebileceği iddiası öne çıkmaktadır. Her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu düşünüldüğünde opera ile marangozluk temelde eşit kabul edilebilmektedir. Ancak, opera ya da marangozluk gibi bir alan üzerinde çalışmaya başladığımızda, o konuda uzmanlaşmak ve en iyisini yapmaya çalışmak, yani ustalaşmak, büyük önem taşımaktadır.¹⁷ Bu bağlamda Rancière'in bilimler, meslekler ve işler arasında keskin bir ayrımı kabul etmediği öne sürülebilmektedir. Mühim olan, insanın iradesini ve dikkatini en iyi ve yetkin şekilde icra edebilmesidir. Fakat bu noktada Antik Yunan filozofu Platon'dan günümüze kadar uzanan temel bir problem karşımıza çıkmaktadır. Platon'un adalet (*dikaia*synē) teorisine göre, insanların kendi doğalarına (*pyhsis*) uygun işleri yapmaları zorunludur. Bu zorunluluk, farklı uzmanlık alanlarına veya meslek edinmeye yönelik bir yasak anlamına gelmektedir. Yurttaşların kendi işlerini yerine getirmesi ve toplumsal konumlarının belirlenmesi devletin yararına olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Aksi bir durumda, boş zamana (*skhole*) sahip zanaatkarların (Rancière'in şair kunduracısı) toplumsal düzeni (*polis*) bozacağı öne sürülmektedir. Rancière, *Filozof ve Yoksulları* adlı eserinde Platoncu *doğa* ve *boş zaman* mitinin filozoflar, yani yöneticiler lehine nasıl bir imtiyaza dönüştüğünü eleştirmektedir.¹⁸ Rancière'in felsefe tarihine düştüğü bu serh, herkesin -kendi işinden- başka bir şeyi yapmaya kadir olduğu kadar her şeyin her şeyle (parçaların bütünle, bütünün parçalarla) ilişkili olduğu tezini de

¹⁶ "Joseph Jacotot", *Encyclopaedia Britannica*, Erişim Tarihi: Mart 3, 2025.

https://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Jacotot

¹⁷ Joris Vlieghe, "Rethinking Emancipation with Freire and Rancière: A Plea for a Thing-Centred Pedagogy," *Educational Philosophy and Theory* 50(2018): 917-927. Erişim Tarihi: Mart 3, 2025.

¹⁸ Jacques Rancière, *Filozof ve Yoksulları*, çeviren. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, 21-50; Platon. *Devlet*, çeviren. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023, 18.

güçlendirmektedir. Evrensel eğitimde özellikle dil öğreniminde “her şeyin her şeyle olan bağı” oldukça etkili bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Jacotot için bir cümle, paragraf ya da metin, bir dilin bütünü anlamak ve öğrenmek için dikkate değer bir araç niteliği taşımaktadır. Panekastik eğitim yöntemi, bireysel öğrenmenin evrenselliğini vurgularken toplumsal düzeyde bu modelin uygulanabilirliği konusunda belirli sınırlılıklar içermektedir. Evrensel eğitim, kurumsallaşmış ve açıklamaya dayalı geleneksel eğitim yapılarında kendisine yer bulamayacaktır.¹⁹ Evrensel eğitimdeki “evrensel” kelimesi, 19. yüzyıl Fransa’sında kültürel bir anlam taşımamaktadır. Bu yüzden evrensel eğitim ile kültürleri aşan değil, toplumsal sınıf ayrımı yapmayan bir evrensellik kastedilmektedir.²⁰ Toplumdaki farklı kesimlerin (köylü, burjuva, asker, işçi, aile vb.) uygulayabileceği bir eğitim anlayışı kastedilmektedir.

Evrensel eğitim felsefesi, zekâların eşitliği tezini ön plana almaktadır. Zekâların eşitliğinde her insanın zekâsının birbirine eşit olduğu kabul edilmektedir. İnsanları aşağı veya üstün zekâ gibi sunî ayrımlara tâbi tutmamaktadır. Rancière, bir zekânın başka bir zekâyâ tâbi kılındığı durumları “aptallaştırma” olarak nitelermektedir.²¹ Öğrenciler hem geleneksel hem modern eğitim kurumlarında aptallaşmaya uzun süre boyunca maruz kalmaktadır. Modern eğitim bilimleri alanında yapılan araştırmalar, eğitim ile zekâ arasında pozitif ve anlamlı bir ilişkinin koşullarına odaklanmaktadır. Ancak bu ilişki, nicel araştırmaların hâkimiyeti altında (nesnel bilimsellik ve ölçüt savı) bireysel ve toplumsal alanı derinlemesine kuşatmaktadır. Eğitim psikolojisi çalışmalarında belirginleşen zekâ test ve kuramları (günümüzde çoklu zekâ kuramı) eğitim müfredat ve kurumlarına daha fazla nüfuz etmektedir. Bu güncel yaklaşımlar, geleneksel zekâyâ göre daha esnek ve bireysel farklılıklara duyarlı bir şekilde konumlanırsa da eğitimde zekânın belirleyiciliğini yeniden üretmektedir. Rancière siyaset felsefesinde “eşitliği” temel bir ön varsayım olarak ele aldığı için zekâyı da bir eşitlik ilkesi çerçevesinde (zekâların eşitliği) düşünmektedir.²² Bu nedenle, eğitim bilimlerinde nicel ölçek ve ölçütlerle değerlendirilen zekâ, daha baştan Rancière’e göre eşitsizlik biçimlerine kapı aralamaktadır. Öğrencilerin zekâlarının, onların iradesi ve potansiyeli dışındaki ölçütlerle (zekâ test ve kuramları) değerlendirilmesi, toplumsal düzlemde kendilerini

¹⁹ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 104-105.

²⁰ Savaş Kılıç, “Cahil Hoca’nın “İmkânsız” Eğitimi”, *Birikim*, 311(2015): 114-120.

²¹ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 20.

²² Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çeviren. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 71-107.

gerçekleştirebilmelerinin önünde engel teşkil etmektedir. Neticede zekâya dayalı hiyerarşiler, okul kurumunda farklı sınıf, cinsiyet ve ırktan gelen öğrencilerin eğitimle güçlenmesine değil, ayrışmasına neden olmaktadır.²³

Rancière için bir çocuk ya da yetişkin ancak kendi yolunu belirleyip o yolda ilerleyecek güce sahip olmadığında bir hocaya gereksinim duymalıdır. Fakat bu gereksinim sadece iradeler arasında olmalıdır; çünkü bir zekânın bir başka zekâya tâbi kılındığı yerde aptallaşma vardır. İnsan, özellikle de çocuk, iradesini kendi doğrultusunda yönlendirecek ve bu yolda tutacak kadar güçlü değilse, bir öğretmene ihtiyaç duyabilir. Ancak bu bağımlılık yalnızca iradeler arasında olmalıdır. Zekânın bir başka zekâya bağlandığı durum, aptallaştırıcıdır.²⁴ Bu açıdan bakıldığında eğitimdeki bilgi aktarımının kendisi sorgulanmaktadır. Bu aptallaştıran eğitim sisteminde öğretmen ne kadar bilgili ise öğrencinin eksikliğini çabucak bulmakta, sürekli daha doğru açıklamalar yapmakta ve öğrencisini kendi kıvamına getirmek için büyük bir uğraş vermektedir. Bu uğraş, hiçbir şekilde bireyi özgürleştirmemektedir. Tahsil süreci (öğrenme) insanın insana olan bağımlılığını daha çok artırmaktadır. Burada aptallaştırma kavramıyla ifade edilmek istenen, öğrencisini sindirilmemiş bilgilerle dolduran dar görüşlü bir eğitimci ya da kendi otoritesini ve toplumsal düzeni koruma amacıyla samimiyetsizlik sergileyen kötü niyetli bir kişi değildir. Tam tersine, bu süreç, birey ne kadar bilgili, entelektüel ve iyi niyetliyse o denli etkili hale gelir. Zira, kişinin bilgi düzeyi arttıkça, kendi bilgisi ile diğer bireylerin bilgisizliği arasındaki fark ona o kadar bariz ve aşikâr görünmektedir.²⁵ Bilgi ile otorite arasındaki mesafe ne kadar büyük ise zihinsel özgürleşmenin yolu da o derece kapanacaktır. Oysa tamamen bilgisiz bir öğretmen, usta olmadığı bir disiplini öğretebilir; zira eğitim sürecindeki temel rolü, belirli bir içerik aktarmaktan ziyade, esasen öğrencilerin öğrenme iradesini harekete geçirmektir.²⁶

Geleneksel eğitim yöntemleri bilginin sahibi olan bir hoca ya da ustanın liderliğini tercih etmektedir. Bir otorite formu olarak öğretmen olmadan hiçbir öğrenci kendi yolunu, yöntemini, hedefini bulamayacağına dair inanç,

²³ Duygun Göktürk ve Eren Ağin, "Okul Kurumunun Kültürel-Toplumsal Eşitsizlik ve İmtiyazların Yeniden Üretimindeki Rolüne İlişkin Bir Değerlendirme," *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 53(2020): 329-354. Erişim Tarihi: Mart 6, 2025.

²⁴ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 20.

²⁵ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 15.

²⁶ Yves Citton, "The Ignorant Schoolmaster: Knowledge and Authority," içinde *Jacques Rancière: Key Concepts*, ed. Jean-Philippe Deranty, UK: Acumen Publishing, 2010, 25-37.

toplumun bütün kesimleri tarafından kanıksanmaktadır. Modern eğitim yaklaşımlarında ise öğretmenin rolü azalsa da (öğrenci-merkezli eğitim) otoritenin nefesi öğrencinin ensesindedir. Gizli veya açıktan bir öğretmenin olması öğrencinin her zaman ona bağımlı kalması gerektiğinin bir işaretidir. Rancière'e göre, öğretmen ne kadar bilgili ve aydınlanmışsa, gelişigüzel bir şekilde yol almak ile sistematik bir şekilde araştırmak arasındaki fark ona o kadar belirgin gelmektedir. Öğretmen, sözcüklerin ötesinde anlamı önemseyip kitabın otoritesinden (*Telemak* kitabının zekâsı) ziyade açıklamaların netliğini ön plana çıkarmaktadır.²⁷ Öğrencinin önce anlaması gerektiğini vurgulamakta ve bunun için konuyu ona daha iyi açıklamanın yollarını aramaktadır. Öğretmenin temel endişesi öğrencinin gerçekten konuyu anlayıp anlamadığına ilişkindir. Eğer öğrenci konuyu anlamamışsa, öğretmen ona bunu farklı yollarla açıklayarak öğrenip öğrenmediğini doğrulama yoluna gitmektedir. Aydın bir pedagoğu ilgilendiren temel mesele, öğrencinin konuyu kavrayıp kavrayamadığıdır. Eğer öğrenci anlamamışsa, pedagojik sorumluluk, açıklamayı daha titiz bir yöntemle ve biçimsel olarak daha ilgi çekici bir şekilde sunmanın yollarını araştırmak ve öğrencinin anlamış olup olmadığını teyit etmektir.²⁸ En nihayetinde zekâların eşitliğinden ve zihinsel özgürleşmeden yoksun bir eğitim, öğrenciyi aptallaştırmaktadır.

Evrensel eğitim, herhangi bir şekilde öğrencinin ne öğrenmesi ya da öğrenmemesi gerektiğini dikte etmemektedir. Yalın bir teorik ifade ile belirtilirse evrensel eğitimde öğrenmenin ve anlamının herkes için mümkün olduğu kabul edilmektedir. İnsanlara kendi zekâlarına güvenmeleri ve iradelerine sahip çıkmaları gerektiği hissettirilmektedir. Çünkü *Cahil Hoca*, özgürleştirmeksizin yapılan eğitimin, kişiyi aptallaştıracığını bilmektedir. Özgürleştiren ise, "Özgürleştirilenin neyi öğrenmesi gerekir?" gibi bir kaygı taşımamalıdır. Zira özgürleşen birey, kendi arzularına göre öğrenme seçimini yapacaktır; belki hiçbir şey öğrenmeyecek de olabilir. Ancak, özgürleştirilenin öğrenebileceği şüphesi yoktur, çünkü zekâ, insan sanatının bütün ürünlerinde kendini gösterir ve bir insan, diğerinin söylediklerini her zaman anlayabilme kapasitesine sahiptir.²⁹

Evrensel eğitimin en somut pratiği bir kişinin anadilini öğrenme deneyiminde gerçekleşmektedir. Bebekler, bir hoca ya da okul olmaksızın

²⁷ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 15.

²⁸ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 16.

²⁹ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 24.

anadillerini ve hatta birden çok dili öğrenebilmektedir. Bebeklerin anadillerini öğrenme süreci, bu doğal zekânın en sarıh ve güçlü kanıtıdır. Bebekler ve çocuklar çevrelerinde duyduklarını taklit ederek, tekrarlayarak ve kendi kendilerini düzelterek anadillerini öğrenmektedirler. Bu süreç, herhangi bir hocanın müdahalesine ve bilgisine ihtiyaç duymamaktadır. İnsan evlatlarının en etkili şekilde öğrendikleri şey, hiçbir öğretmenin onlara öğretmesi mümkün olmayan anadilleridir. Çocuklarla iletişim kurarız, onların etrafında konuşuruz. Çocuklar, söylediklerimizi duyarak öğrenir, bunları taklit eder ve tekrar ederler. Yanıldıklarında ise, kendi kendilerini düzeltme sürecine girerler.³⁰ Bu yetenek, çocukların sınıfsal konumları, cinsiyetleri, ırkları ya da biyolojik özelliklerinden bağımsız olarak her birine doğuştan gelmekte ve her biri dili doğal yollarla öğrenmektedirler. İnsan, anadilini öğrenme sürecinde olduğu gibi, sosyal çevresini anlamlandırırken de gözlem, deneme-yanılma ve bağlantı kurma yöntemlerini kullanmaktadır. İnsan, bizatihi yaşadığı göstergeler dünyasında deneyim kazanarak her türlü bilgiyi edinmektedir. Açıklayanların onlara eğitim veremeyeceği yaşlarda olsalar da, hepsi –cinsiyetleri, toplumsal statüleri ve derilerinin renkleri ne olursa olsun– anne ve babalarının dilini anlayıp konuşabilecek yetenektedirler.³¹ Bu durum sadece dil öğrenmeyle sınırlı kalmayıp genel bir öğrenme mekanizmasını da açık etmektedir.

Jacotot'un evrensel eğitimi, bireylerin öğrenme yetisinin dil öğrenimiyle nasıl örtüştüğünü de kanıtlamaktadır. Felemenkçe bilmeyen Jacotot da tercümanı aracılığıyla *Telemak*'ı Flaman öğrencilerine verip onlardan Flemenkçe çevirisinden yardım alarak Fransızca metni anlamalarını talep etmiştir. Öğrenciler, Fransızca metnin ortasına geldiklerinde, o ana kadar öğrendiklerini sürekli olarak tekrar etmiş ve kitabın geri kalanını da anlatabilecek kadar okumuşlardır. Jacotot'un bu pedagojik deneyi, kendi beklentilerini bile aşacak düzeyde başarılı olmuştur. Bir dili öğrenme süreci gibi evrensel eğitim de gözlemleme, tekrarlama, doğrulama ve düşünme gibi temel yetilere dayanmaktadır. Öğrencilerin *Telemak* aracılığıyla Fransızca öğrenmelerini sağlayan zekâ, aynı zamanda anadillerini öğrenmelerine de olanak tanıyan zekâdır. Öğrenciler, öğrenilecek konuyu gözlem yoluyla kavrayıp, tekrar edip doğrulamaktadırlar. Ayrıca, bilmek istedikleri ile mevcut bilgileri arasındaki bağlantıyı kurup, uygulayıp bunlar üzerine düşünmektedirler.³² İnsan, bilmediği

³⁰ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 13.

³¹ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 13.

³² Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 17.

bir şeyi öğrenirken kendi deneyimlerini kullanarak bildikleri ile bilmedikleri arasında köprü kurmaktadır. Bu köprü, başka bilgi ve öğrenme alanlarının da gerçekleşmesine yol açmaktadır. İnsanın spesifik bir konuda bilgi ve yeti kazanmasının yanı sıra dünyayı anlamlandırmasına da vesile olmaktadır. Zekâların eşitsizliğine olan inancın yıkılması, kendilerini daha aşağıda gören yoksullar ve farklı toplumsal gruplar için dönüştürücü bir etki yaratmakta; bu durum, demokratik bir öznenin ve toplumun inşasına katkı sağlamaktadır.³³

Açıklayan Düzenin Pedagojisi: Aptallaştırma

Geleneksel eğitim sistemleri, öğrencilerin bilgiyle donatılması gerektiği varsayımına dayanarak açıklamaya dayalı pedagojiyi merkeze almaktadır. Açıklamaya dayalı pedagoji, yalnızca bir öğretim tekniği değil, aynı zamanda bireyler arası hiyerarşiyi yaratan bir mittir. Rancière geleneksel pedagojinin bu miti ile hesaplamak istemiştir.³⁴ Çünkü ona göre açıklama eylemi aslında anlamayandan ziyade açıklayanın ihtiyaç duyduğu bir süreçtir. Bu bakış açısı, öğrenen kişinin yeterli kapasiteye sahip olmadığı varsayımına dayanmakta ve kapasitesizlik üzerinden açıklamaya dayalı bir dünya görüşü oluşturmaktadır. Bu noktada açıklamaya dayalı pedagojik mantığın sorgulanması gerektiğinin altı çizilmektedir. Açıklamaya dayalı sistemin mantığını sorgulamak ve yıkmak gereklidir. Anlamama kapasitesini düzeltmek için açıklamaya başvurmak yersizdir. Tam aksine, açıklama temelli bir dünya görüşünü oluşturan yapıyı teşkil eden şey, kapasitesizliktir. Anlayamayanın açıklayana değil, açıklayanın anlayamayana ihtiyaç duyduğu açıktır. Çünkü anlayamayanı, bu haliyle var eden ve şekillendiren, açıklamayı yapan kişidir.³⁵ Açıklayanın asıl ihtiyacı, anlamayan bireylere değil, kendi varlığını sürdürmek adına anlamayanı inşa etmeye yöneliktir. Bu süreç, bireyin kendi potansiyelini kullanmasını engellemekte ve onu pasif bir konuma yerleştirmektedir. Okula hiçbir şey bilmeden geldikleri varsayılan öğrencilere, aynı yöntem ve materyaller sunularak onlardan olmaları beklenen şeye dönüşmeleri için çaba harcanmaktadır. Hepsi aynı fabrikadan çıkmış ve birbirinin kopyası olan ürünler gibi kendilerinden ne beklediye onu gerçekleştirmiş ve belli bir kalıbın/kimliğin içine girmişlerdir.³⁶ Bir öğrenciye

³³ Fatma Erkek, "Jacques Rancière," içinde *Çağdaş Fransız Felsefesi*, ed. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo ve Burcu Alan Sümer, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019, 362-366.

³⁴ Efe Baştürk, *Foucault'dan Rancière'e Gelecek Demokrasi*, Ankara: Fol Kitap, 2023, 198.

³⁵ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 14.

³⁶ Aslı Kuşkapan, "Rancière Felsefesinde Eğitimdeki Romantik (Radikal) Akımın İzleri", Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, 2022, 35.

sürekli bir şey açıklamak, onun öz yeterliliğini yok saymak ve onu dış bir otoriteye bağımlı hale getirmektir. Bu açıklayan düzen, öğrenen bireyi sürekli olarak anlayamayan konumuna mahkûm etmektedir. Buna karşılık evrensel eğitim, bireylerin zihinsel kapasitelerine güvenmelerini teşvik eden ve bağımsız öğrenmelerini destekleyen bir pedagojidir. Birine bir şeyi açıklamak, öncelikle ona kendi başına anlayamayacağını göstermektir. Açıklama, pedagojinin bir pratiği olmadan önce, pedagojik bir mittir; bu mit, bilgi sahibi zihinlerle cahil zihinler, olgun zihinlerle toy zihinler, anlayabilenlerle anlayamayanlar, zekiyle aptallar arasında bölünmüş bir dünyayı anlatır.³⁷ Rancière, açıklamaya dayanan ve otoriteye ihtiyaç duyan bir öğretim yöntemini kullanan Antik Yunan filozofu Sokrates'i eleştirmektedir. Sokrates, Menon'un kölesine hakikati göstermek amacıyla sorular sorarak yön vermesine ve kölenin bilgiyi keşfetmesine olanak tanınmasına rağmen Sokrates'in diyalog yöntemi özgürleşmeye giden bir yol değildir.³⁸ Sokrates, nihayetinde köleyi (öğrenciyi) kendisine (hocaya) bağımlı kılmaktadır. Açıklayan düzenin pedagoğları, Sokrates'in diyalog yöntemini farklı biçimlerde öğrenciler üzerinde tatbik etmektedir. Öğrenciler, Sokratik yöntemin sonucunda kendi başına bir sorunu çözme ya da bir konuyu öğrenme potansiyelinden mahrum edilmektedir. Bu mahrumiyet, zihinsel özgürleşmeyi sürekli erteleyen bir duruma dönüşmektedir.

Açıklayan her hocanın içinde uyuyan bir Sokrates vardır. Jacotot'un -yani, öğrencinin- yönteminin hangi bakımdan Sokrates'inkinden köklü bir farklılık gösterdiğine bakmak lazım. Sokrates sorularıyla Menon'un kölesini içindeki matematik hakikatleri fark etmeye sevk etmişti. Ama bu, bilgiye giden bir yol olsa bile, kesinlikle özgürlüğün yolu değildir. Kölenin içindekini bulabilmesi için Sokrates'in onun elinden tutması gerekir. Bilgisini göstermesi aynı zamanda onun kudretsizliğini göstermesi demektir: Köle hiçbir zaman yalnız yürümeyecektir; dahası, hocanın dersini aydınlatma amacı dışında, kimse ondan yürümesini de istemeyecektir. Sokrates, Menon'un kölesinin şahsında, aslında hep köle kalacak bir köleyi sorguya çekmektedir.³⁹

Rancière, Sokrates'in soru sormaya dayalı diyalog eğitimini, otoriter yapıyı devamlı kılan ve bireyi bağımlı hale getiren bir "aptallaştırma" aracı

³⁷ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 14.

³⁸ Platon, *Menon*, çeviren. Özlem Sinal Bayoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, 11-105.

³⁹ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 35-36.

olarak görmektedir. Ona göre, bir insanı özgürleştirmek isteyen kişi, soruları bir bilgin otoritesi olarak değil, herhangi bir insan gibi sormalıdır. Bu şekilde sorulmayan her soru eşitsizliğin inşasına yol açmaktadır. Sokratik yöntem, aptallaştırmanın en kusursuz biçimlerinden biridir. Her öğretmen gibi, Sokrates de öğretmek için soru sormaktadır. Ancak bir insanı özgürleştirmek isteyen kişi, ona bilginler gibi değil, sıradan bir insan gibi soru sormalıdır; yani amacın öğretmek değil, öğrenmek olması gerekir.⁴⁰ Bu, özgürleşme sürecinin, bilgi aktarmaktan ziyade, bireyin kendi öğrenme yolculuğunu keşfetmesine dayanması gerektiği anlamına gelmektedir. Rancière, bilginin otorite figürü aracılığıyla öğretilmesini, bireyin potansiyelini kısıtlayan bir süreç olarak eleştirmekte ve eğitimi bir özgürleşme aracı olarak yeniden tanımlamaktadır.

Rancière'in eğitim felsefesinde pedagoji, açıklama mekanizmasından çıkarılarak, bireyin kendi potansiyelini keşfetmesine olanak sağlayan bir özgürleşme süreci olarak ele alınmalıdır. Açıklamaya dayalı eğitim yaklaşımı, bireyi pasif ve kapasitesiz bir konuma indirgerken gerçek öğrenme ve özgürleşme, bireyin bağımsız düşünme yetisini geliştirmesiyle mümkündür. Sokrates'in temsil ettiği geleneksel eğitim modeli, bilgiyi bir rehber eşliğinde keşfetmeye dayalı olsa da, bu süreç bireyi sürekli olarak bir otoriteye bağımlı kılmakta ve bağımsız düşünmenin önüne geçmektedir. Rancière'in otoritelere ve pedagojik hiyerarşilere yönelik eleştirisinin temelinde, bireyin kendi irade ve zekâsının farkına varmasını sağlamak ve böylece otoritelere olan bağımlılığını ortadan kaldırmak amacı yatmaktadır.⁴¹ Açıklayan düzenin işleyişini eleştirel bir şekilde değerlendirirken öğretmenin öğretme pratiğinden tamamen çekilmesi (pasifize edilmesi) konusundaki uyarılar dikkate alınmalıdır. Rancière'in *Cahil Hoca* eseri ele alınırken öğrencinin anlam oluşturma sürecinin merkezinde olduğu ve öğretmenlerin bu sürecin yalnızca birer kolaylaştırıcısı olduğu fikrine eleştirel yaklaşmak önemlidir. Öğretmenlerin öğrenciye aktaracak veya ekleyecek hiçbir şeyleri olmadığı yönündeki varsayım sorgulanmalıdır.⁴² Bu durum, eleştirel pedagoji perspektifinden değerlendirildiğinde, öğretmen ve eğitimin dönüştürücü gücünü göz ardı etmektedir. Oysa öğretmen, yalnızca

⁴⁰ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 36.

⁴¹ İkinci, *Jacques Rancière'de Hiyerarşilerin Yıkımından Eşitliğin İnşasına*, 130.

⁴² Gert Biesta, "Don't Be Fooled by Ignorant Schoolmasters: On The Role of The Teacher in Emancipatory Education," *Policy Futures in Education* 15, 1(2017): 52-73. Erişim Tarihi: Mart 6, 2025.

sınıfta öğrenciye rehberlik eden bir figür olmanın ötesinde, öğrencinin kendisini, toplumu ve dünyayı sorgulamasına katkı sağlayan önemli bir aktördür.⁴³

Eşitlik Sancağı Altında: Zihinsel Özgürleşme

Rancière'in zihinsel özgürleşme kavramı eşitlik, özgürleşme ve pedagoji arasındaki ilişkileri derinlemesine ele almaktadır. Rancière, özgürleşmenin bireyin yalnızca kendisini değil, başkalarını özgürleştirme kapasitesine de dayandığını ileri sürmektedir.⁴⁴ Bu çerçevede, özgürleşmenin temel yetkinliği, bilginin doğrudan aktarılmasından ziyade, bir zekânın diğer tüm zekâlarla eşit olduğunu ve her zekâyı da kendine eşit kabul ettiğinde neler başarabileceğinin farkına varabilme yetisinde yatmaktadır. Özgürleşmiş birinin asıl kâdir olduğu şey özgürleştirici olmaktır: Bilginin anahtarını vermek değil, bir zekânın kendini başka her zekâyı ve her zekâyı da kendine eşit gördüğü zaman ne(ler) yapabileceğinin bilincini kazandırmaktır.⁴⁵ Bu bakış açısı, bir zekânın potansiyelini gerçekleştirmesini mümkün kılan eşitlik varsayımı ile bağlantılıdır. Rancière, halkı aptallaştıran esas unsurun öğrenimsizlik değil, zekânın aşağı olduğuna dair duyulan inanç olduğunu belirtmektedir. Bu inanç, yalnızca "aşağı" görülenleri değil, "üstün" olarak kabul edilenleri de etkileyerek bir tür karşılıklı aptallaştırma sürecini doğurmaktadır. Halkı aptallaştıran şey, öğrenimsizlik değil, zekânın aşağı olduğuna inanılmasıdır. 'Aşağı olanlar'ı aptallaştıran şey, 'üstün olanlar'ı da aptallaştırır.⁴⁶ Bu minvalde eşitsizliğin kabulü, toplumsal yapının her düzeyinde kendini yeniden üretmektedir. Her birey, kendisinden daha aşağı bir konumda olanı bulmakta ve bu durum hiyerarşilerin sonsuz bir döngü içerisinde devam etmesine yol açmaktadır. Leuven'in profesörlük cübbesi, Paris'te oldukça önemsiz ve sıradan görünmektedir. Parisli zanaatkârlar da, taşralı zanaatkârların kendilerinden çok daha aşağıda olduğunu bilmektedirler. Aynı şekilde, taşralı zanaatkârlar da köylülerin onlardan ne kadar geri olduğunu kavramaktadırlar.⁴⁷ Bu durum, sınıfsal ve kültürel ayrımların nasıl içselleştirildiğini ve bu hiyerarşik yapının çeşitli meslek

⁴³ Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, çeviren. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023, 61-204; Paulo Freire, *Özgürlüğün Pedagojisi: Etik, Demokrasi ve Medeni Cesaret*, çeviren. Gülten Kurt Gevinç, İstanbul: Yordam Kitap, 2019, 67-183; Paulo Freire, *Kültür İşçileri Olarak Öğretmenler: Öğretmeye Cesaret Edenlere Mektuplar*, çeviren. Çağdaş Sümer, İstanbul: Yordam Kitap, 2019, 45-184.

⁴⁴ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 99.

⁴⁵ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 45.

⁴⁶ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 45.

⁴⁷ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 46.

gruplarına nasıl yayıldığını göstermektedir. Böylelikle eşitsizlik düşüncesi mütemadiyen yeniden üretilmekte ve toplumsal düzlemde derinleşmektedir.

Rancière için özgürleştirme potansiyeline sahip en önemli araçlardan biri sanattır. Sanat, toplumsal alanda yaygın ve köklemiş biçimdeki eşitsizlik döngüsünü kırmaya muktedirdir. Bu türden eşitlik sahnelerinin yaratılması estetik bir siyasettir. Estetiğin siyaseti, Walter Benjamin'in *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı* makalesinde yer alan "politikanın estetize edilmesi" ifadesiyle özdeşleşen sanatın faşizmle (kitlelerin manipülasyonu) ilişkilendirilmesine yönelik eleştirisinden farklı bir anlam içermektedir.⁴⁸ Bu kavramsal ayrımı belirginleştirmek için Rancière'in siyaseti nasıl tanımladığı incelenmelidir. Onun için siyaset duyumsanabilir olanın paylaşımının yeniden düzenlenmesi, sahneye yeni nesnelerin ve öznelerin çıkarılması, görünmez olanın görünür kılınması, sesleri gürültü çıkaran birer hayvan gibi işitilenlerin söylediklerinin söz olarak dinlenebilir kılınmasıdır.⁴⁹ Bu doğrultuda sanatçının pedagojisi, geleneksel öğretmenin aptallaştırıcı pedagojisine taban tabana zıt bir şekilde kendini var etmektedir. Sanatçı, bireyin yaratıcı potansiyeline vurgu yaparak paylaşma ve kendini ifade etme süreçlerini öne çıkarmaktadır. Sanatçı eşitliğe; açıklayan hoca ise eşitsizliğe ihtiyaç duymaktadır. Hocanın aptallaştırıcı dersine tam zıt olan sanatçının özgürleştirici dersi şudur: İki yönlü bir yöntem izlediğimiz sürece hepimiz birer sanatçı oluruz; sadece meslek insanı olmakla yetinmeyiz, her çalışmayı bir ifade biçimi haline getiririz; yalnızca hissetmekle yetinmez, paylaşmanın yollarını ararız.⁵⁰ Sanatın bu özgürleştirici işlevi, bireylerin sadece sanatsal üretimde bulunmalarını değil, aynı zamanda bu üretim süreçlerini paylaşarak toplumsal bir dönüşüme katkıda bulunmalarını sağlamaktadır. Geleneksel eğitim yöntemlerinde öğretmen, kalıplara dayalı bir öğretimle aptallaştırıcı etki yayarken; sanatçı, bireyin potansiyelini keşfedeceği bir yola davet etmektedir.

Rancière özgürleşmenin kolektif bir yapı ya da kurum çerçevesinde değil, bireyler üzerinden gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Özgürleşmeyi belirli bir parti, meclis ya da toplum yapısına bağlı olarak değil, her bireyin kendi aklını kullanarak ve başkalarını özgürleştirerek hayata geçirebileceği bir eylem olarak ifade etmektedir. Özgürleşmişlerin bir partisi, meclisi ya da toplumu yoktur.

⁴⁸ Walter Benjamin, *Pasajlar*, çeviren. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, 77-79.

⁴⁹ Jacques Rancière, "Estetiğin Siyaseti," içinde *Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*, editör Ali Artun, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023, 209.

⁵⁰ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 74.

Ancak her birey, her zaman ve her an özgürleşebilir, başkalarını özgürleştirebilir, özgürleşmenin faydalı mesajını başkalarına iletebilir. Ayrıca, kendilerini bu şekilde insan olarak tanıyan ve aşağılık-üstünlük gibi hiyerarşik bir komediyi oynamaktan vazgeçen insanların sayısını arttırabilir.⁵¹ Bu çerçevede, Rancière'in özgürleşme düşüncesi, bireylerin kendi potansiyellerini keşfetmeleri ve geliştirmeleri üzerinden gerçekleşmektedir. Özgürleşen özneyi yaratacak olan, hâkim yapılar veya kurumlar (okul, ordu, parti vb.) değildir. Çünkü bu yapılar, özgürleşmenin tam tersini hedeflemekte ve dolayısıyla özgürleşme karşıtı bir işlev görmektedirler.⁵² Evrensel eğitim ise bireylerin zekâların eşitliğini deneyimleyebilecekleri ve bu deneyimi toplumsal bağlamda somutlaştırabilecekleri bir yaklaşımdır. Nihayetinde Rancière'i, Jacotot'a çeken unsur eğitim değil, özgürleşmedir.⁵³ Rancière'in ortaya koyduğu özgürleşme kavramı bilgi edinmenin (tahsil görme) ötesinde, eşitlik sahnelerinin yaratılması ile mümkün hale gelmektedir. Eşitlik sahneleri, özne kabul edilmeyen kişi ve grupların kamusal alanda görünür olmalarına, siyaset sahnesinde yerlerini almalarına tekabül etmektedir. Eşitliğin gerçekleştiği bu sahneler, Rancière'in siyaset felsefesinde *anlaşmazlık* olarak adlandırılmaktadır.⁵⁴

274

Sonuç

Rancière'in eğitim felsefesi, Jacotot'un evrensel eğitiminden ilhamla tüm insanların zekâsının eşit olduğu ve her bireyin kendi başına öğrenme potansiyeline sahip olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Jacotot'un Flaman öğrencileri, Fénelon'un *Telemak*'ının Fransızcasını kendiliğinden öğrenme yeteneğine sahipti; öğretmenin rolü ise, öğrencilerin öğrenme potansiyellerini harekete geçirecek bir imkân yaratmak (bir bağlam, bir durum ya da bir çerçeve sağlamak) ile sınırlıydı.⁵⁵ Bu kapsamda evrensel eğitim yaklaşımında öğretmen, bilgi aktaran bir otorite olmaktan ziyade, bireyin öğrenme sürecinde iradesini yönlendiren birisi olarak konumlanmaktadır. Jacotot, geleneksel eğitimdeki

⁵¹ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 99-100.

⁵² Zeliha Dişçi, *Uyuşmazlığa Sadakat: Jacques Rancière'in Politik Düşüncesi*, İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020, 113.

⁵³ Kristin Ross, "Translator's Introduction," içinde *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, by Jacques Rancière, USA: Stanford University Press, 1991, 8-23.

⁵⁴ Jacques Rancière, *Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe*, çeviren. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011.

⁵⁵ Citton, "The Ignorant Schoolmaster: Knowledge and Authority," 25-37.

öğretmen-merkezli yaklaşımları eleştirerek bireylerin bağımsız öğrenme kapasitelerini ön plana çıkarmakta ve bu sürecin zihinsel özgürleşmenin temelini oluşturduğunu vurgulamaktadır. Jacotot'nun evrensel eğitimi, bireylerin zekâlarına güvenerek kendi öğrenme süreçlerini yönlendirmelerini teşvik etmekte ve öğrenciyi öğretmene bağımlı kılan sistemleri reddetmektedir. Rancière'in zekâların eşitliği kavramıyla sistematikleştirdiği evrensel eğitim yaklaşımı, bireyin potansiyelini keşfetmesine ve özgürce öğrenme süreçlerine katılmasına olanak tanıyarak zihinsel özgürleşmeyi pedagojinin temel ilkesi haline getirmektedir. Rancière, sonuç olarak pedagojiyi bir öğretim aracı olarak değil, mevcut düzeni sorgulama ve ortak dünyamızı yeniden inşa etme imkânı olarak kavramaktadır.⁵⁶

Geleneksel eğitim yaklaşımlarının merkezindeki açıklamaya dayalı pedagojiler, öğrencilerin bağımsız düşünme becerilerini zayıflatmakta ve onları öğretmene bağımlı hale getirmektedir. Rancière'e göre bu durum, bireyler arasında hiyerarşi kurarak öğrencilerin kendi öğrenme potansiyellerini keşfetme süreçlerini engellemektedir.⁵⁷ Öğrenciyi edilgen bir konumda bırakan bu pedagojiler, öğretmenin otoritesini pekiştirmekte ve öğrenme sürecinde öğrencinin rolünü sınırlamaktadır. Bu hiyerarşik ilişkilene öğrencinin sürece aktif katılımını kısıtlamakla kalmayıp onun yaratıcı ve eleştirel düşünme kapasitesini de köreltmektedir. Rancière, eşitsizliği yeniden üreten pedagojik yöntemlerin kökünün Sokrates'in diyalog yöntemine kadar uzandığını ileri sürmekte ve bu yöntemin öğrenciyi özgürleştirmek yerine, öğrenme sürecinde bir öğretmene bağımlılığı pekiştirdiğini belirtmektedir.⁵⁸ Ona göre, gerçek özgürleşme, bireylerin kendi potansiyellerine güvenerek öğrenme sürecine aktif olarak katılmalarıyla mümkündür. Öğrenci, halk, zanaatçı ya da proleter, hiçbir vasiye ihtiyaç duymadan kendi adına düşünebilir; *polis*in toplumsal iş bölümüyle oluşturduğu statüko düzenini sarsabilir. Eşit bir taraf olarak hareket ederek eşitliği onaylayabilir.⁵⁹ Bu bağlamda, açıklamaya dayalı pedagojiler, öğrenciyi öğretmene bağımlı kılmakta ve bireyin kendi potansiyelini keşfetmesini engellemektedir. Öğrenciye ne öğrenmesi, ne konuşması, ne yapması gerektiğini dikte etmektedir. Rancière, felsefe ve yoksullara dair vardığı sonuçlar doğrultusunda, kendi ifadesiyle ezilenlere ve sömürülenlere ne yapmaları ve ne

⁵⁶ Vlieghe, "Rethinking Emancipation with Freire and Rancière: A Plea for a Thing-Centred Pedagogy," 917-927.

⁵⁷ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 12-15.

⁵⁸ Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, 35-37.

⁵⁹ Subaşı, "Jacques Rancière: Eğitim, Siyasal Olan ve Özgürleşimci Eşitlik," 228-243.

düşünmeleri gerektiğini söyleyen, bulundukları yer ve rollerde kalmalarını öğütleyen pek çok radikal entelektüel ve filozofun (Platon, Marx, Sartre ve Bourdieu) teori ve pratiğine mesafe koymuştur.⁶⁰

Rancière'in özgürleşme anlayışı, bireylerin hem kendilerini hem de başkalarını özgürleştirme kapasitesi üzerine inşa edilmiştir. Özgürleşmenin temeli, bireylerin zekâlarının eşit olduğuna dair bir farkındalık geliştirmeleri ve bu eşitlik anlayışını yaşamlarında somutlaştırmaları ile ilişkilidir. Rancière'e göre bireyler arasındaki bu eşitlik anlayışı olmadığında, toplumda her birey kendisinden daha aşağı konumda olan bir başkasını bulmakta ve bu durum hiyerarşilerin devamını sağlamaktadır. Pedagojiyi önemli kılan nokta, onun bütün bir toplumsal düzenin temelindeki hiyerarşik ilkeyi doğallaştırma gücünde saklıdır.⁶¹ Rancière, bu çerçevede sanatı, hiyerarşiyi ve eşitsizlik döngüsünü kırabilecek en önemli araçlardan biri olarak görmektedir. Sanat, bireylere yaratıcı potansiyellerini keşfetme ve kendilerini ifade etme alanı sunarak geleneksel eğitim yöntemlerinin aptallaştırıcı etkisini tersine çevirebilmektedir. Özgürleşme, belirli bir yapı ya da kuruma bağlı olmaksızın, bireylerin kendi akıllarını kullanarak başkalarını da özgürleştirmeleriyle gerçekleşmektedir. Rancière'in özgürleşme düşüncesi, zekâların eşitliğini temele alan bir eşitlik siyasetini gündeme getirmektedir. Sonuç olarak Rancière'in evrensel eğitim yaklaşımı, öğrenci-merkezli ve öğretmen-merkezli eğitim tartışmalarının ötesine geçerek eşitlik ve özgürleşmeyi odak noktasına almaktadır.

⁶⁰ Nick Hewlett, *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*, çeviren. H. İlksen Mavituna, İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2018, 121.

⁶¹ Baştürk, *Foucault'dan Rancière'e Gelecek Demokrasi*, 198.

KAYNAKÇA

- Badiou, Alain. *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lardan Günümüze*, çeviren. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Baştürk, Efe. *Foucault'dan Rancière'e Gelecek Demokrasi*, Ankara: Fol Kitap, 2023.
- Benjamin, Walter. *Pasajlar*, çeviren. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Biesta, Gert. "Don't Be Fooled by Ignorant Schoolmasters: On The Role of The Teacher in Emancipatory Education," *Policy Futures in Education* 15(2017): 52-73.
- Citton, Yves. "The Ignorant Schoolmaster: Knowledge and Authority," içinde *Jacques Rancière: Key Concepts*, ed. Jean-Philippe Deranty, UK: Acumen Publishing, 2010.
- Dişçi, Zeliha. *Uyuşmazlığa Sadakat: Jacques Rancière'in Politik Düşüncesi*, İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.
- Ekinci, Özgül. *Jacques Rancière'de Hiyerarşilerin Yıkımından Eşitliğin İnşasına*, İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2023.
- Erçetin, Mert. "Post-Demokrasi, Dissensus ve Estetik Sanat Rejimi", *MSGSÜ Sosyal Bilimler* 30(2024): 101-103.
- Erkek, Fatma. "Jacques Rancière." içinde *Çağdaş Fransız Felsefesi*, ed. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo ve Burcu Alan Sümer, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.
- Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çeviren. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Freire, Paulo. *Ezilenlerin Pedagojisi*, çeviren. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Freire, Paulo. *Özgürlüğün Pedagojisi: Etik, Demokrasi ve Medeni Cesaret*, çeviren. Gülden Kurt Gevinç, İstanbul: Yordam Kitap, 2019.
- Freire, Paulo. *Kültür İşçileri Olarak Öğretmenler: Öğretmeye Cesaret Edenlere Mektuplar*, çeviren. Çağdaş Sümer, İstanbul: Yordam Kitap, 2019.

Göktürk, Duygun ve Ağin, Eren. "Okul Kurumunun Kültürel-Toplumsal Eşitsizlik ve İmtiyazların Yeniden Üretimindeki Rolüne İlişkin Bir Değerlendirme," *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 53(2020): 329-354.

Hewlett, Nick. *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*, çeviren. H. İlksen Mavituna, İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2018.

Jacotot, Joseph. *Encyclopaedia Britannica*, Erişim Tarihi: Mart 3, 2025, https://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Jacotot

Kılıç, Savaş. "Cahil Hoca'nın "İmkânsız" Eğitimi", *Birikim*, 311(2015): 114-120.

Kuşkapan, Aslı. "Rancière Felsefesinde Eğitimdeki Romantik (Radikal) Akımın İzleri", Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, 2022.

May, Todd, Noys, Benjamin ve Newman, Saul. "Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Rancière ile Bir Söyleşi," çeviren. Sercan Çalıcı, *Cogito* 74(2013): 51.

Platon. *Menon*, çeviren. Özlem Sinal Bayoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Platon. *Devlet*, çeviren. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023.

Rancière, Jacques. *Siyasalın Kıyısında*, çeviren. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Rancière, Jacques. *Filozof ve Yoksulları*, çeviren. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Rancière, Jacques. *Özgürleşen Seyirci*, çeviren. E. Burak Şaman, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Rancière, Jacques. *Althusser's Lesson*, çeviren. Emiliano Battista, London: Continuum International Publishing, 2011.

Rancière, Jacques. *Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe*, çeviren. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011.

Rancière, Jacques. *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth Century France*, çeviren. John Drury, London: Verso, 2012.

Rancière, Jacques. *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, çeviren. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2022.

- Rancière, Jacques. “Estetiğin Siyaseti.” içinde *Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*, ed. Ali Artun, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Ross, Kristin. “Translator’s Introduction,” *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, by Jacques Rancière, USA: Stanford University Press, 1991.
- Soysal, Özgür. “Rancière’in Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi: Sınıfsızlaştırma Mücadelesi Olarak Sınıf Mücadelesi,” *Toplum ve Bilim* 116(2019): 84-87.
- Subaşı, Erol. “Jacques Rancière: Eğitim, Siyasal Olan ve Özgürleşimci Eşitlik,” *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1(2011): 228-243.
- Vlieghe, Joris. “Rethinking Emancipation with Freire and Rancière: A Plea for a Thing-Centred Pedagogy,” *Educational Philosophy and Theory* 50(2018): 917-927.
- Yalçın, Özge. “Althusser’de Aydın Sorunu ve İdeoloji,” *Doğu Batı* 36(2006): 113-129.

JACQUES RANCIERE’İN EĞİTİM FELSEFESİ: EVRENSEL EĞİTİM YAKLAŞIMI

JACQUES RANCIERE’S PHILOSOPHY OF EDUCATION: THE UNIVERSAL TEACHING APPROACH

Eren AĞIN

BİLİMİN AMACI: FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa Efe ATEŞ*

ÖZ

Bilim felsefesi literatüründe çokça tartışılan konulardan biri de bilimin amacıdır. Yaygın görüşe göre bilimin belirli bir amaca sahip olması, onun rasyonel bir etkinlik oluşunu temellendirmektedir. Bu yaygın görüşü benimseyenleri iki ayrı kampta toplamak mümkündür. Bir grup felsefeci bilimin tek bir temel amacı olduğunu savunurken, diğer grup bilimin birden fazla amacı olduğunu ileri sürmektedir. Her iki tarafın görüşlerinin de haklı yönleri olmakla birlikte, bazı noktalarda zayıflıkları da bulunmaktadır. Bu zayıflıklar bir şekilde alternatif bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu makalede amaç kavramını reddeden, amaçsız bir bilim anlayışını savunan, alternatif bir bakış açısı sunuyorum. Amaçsız bir bilim anlayışını savunurken, genel olarak rasyonaliteden taviz verilmesine gerek olmadığını ileri sürerek, alternatif bir rasyonalite biçiminin bilimsel etkinliğe uygulanabileceğini öneriyorum.

Anahtar Kelimeler: bilimin amacı, amaçsız bilim, rasyonalite, bilim felsefesi

THE AIM OF SCIENCE: A PHILOSOPHICAL EVALUATION

ABSTRACT

One widely discussed topic in the philosophy of science literature is the aim of science. The common view holds that science has a particular aim, which justifies it as a rational activity. Those who are committed to this common view can be grouped into two different camps. One camp of philosophers defends the view that science has a single fundamental aim, while the other camp argues that science has multiple aims. Both views have their merits, but they also have weaknesses in certain aspects. The weaknesses in these views, in one way or another, indicate the need for an alternative approach. In this paper, I present an alternative perspective that rejects the notion of aims, advocating for an aimless conception of science. In defending an aimless conception of science, I suggest that an alternative form of rationality can be applied to scientific activity, without compromising rationality in general.

Keywords: aim of science, aimless science, rationality, philosophy of science

* Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta: mefeates@mu.edu.tr, ORCID:0000-0002-8927-6884, Muğla/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 22.11.2024

Makalenin kabul tarihi: 25.02.2025

Submission Date: 22 November 2024

Approval Date: 25 February 2025

Giriş

Bilimin amacının ne olduğuna ilişkin soru, ilk bakışta, tuhaf bir sorudur. Öyle ki bilimin, bir etkinlik olarak, amacı olamaz; olsa olsa bilim insanlarının amacı olur.¹ Ancak konuya ait felsefi literatür incelendiğinde sorunun tam olarak bu haliyle ele alındığı görülmektedir.² Yani sorgulanan husus, bilimi icra edenlerin amaçlarından ziyade bilimsel etkinliğin amacıdır. Bu yazıda, söz konusu soru, sahip olduğu bu metaforik³ kullanım çerçevesinde ele alınacaktır.

Literatüre bağlı kalarak, bilimin amacı ile ilgili sorunun metaforik boyutu bir anlamda aşılabilir. Bununla birlikte sorunun kuruluşuna ilişkin mesele ayrıca incelenmeyi hak etmektedir. Bilimin amacının ne olduğuna yönelik soru yüklü bir sorudur (loaded question). Nitekim soruyu bu formda inşa etmek, bilimin bir amaca sahip olduğuna yönelik varsayımı en baştan gerektirir. Halbuki bu —temel olarak— bir varsayımdır ve bu varsayımı, en başta, neden kabul edeceğimize dair belirli bir gerekçemiz bulunmamaktadır. O halde izlenmesi gereken makul yollardan biri, soruyu sırasıyla bileşenlerine ayırarak sormaktır:

a) Bilimin amacı var mıdır?

b) [Eğer varsa] bilimin amacı nedir?

Demek ki bilimin amacının ne olduğuna dair soru temel olarak ('a' ve 'b' olmak üzere) iki ayrı soru içermektedir. Bu sorulardan ikincisi (b), aslında çok daha öncelikli olan ilk soruya (a) bağımlıdır; öyle ki a'ya verilecek olumsuz bir yanıt b'nin elenmesine; verilecek olumlu bir yanıt ise b'nin anlamlı bir şekilde incelenebilmesine olanak tanıyacaktır. O halde ilkinin ikincisinden önce ele almak uygun bir stratejidir.

Bilimin amacı var mıdır?⁴ Bu soruya, sezgisel anlamda, olumlu yanıt vermek mümkün. Nihayetinde bilim rasyonel bir etkinliktir ve her rasyonel etkinlik bir amaca sahiptir. Dolayısıyla bilim bir amaca sahip olmalıdır. Bu görüşün savunucularından biri olan Karl Popper şu ifadeleri kullanmaktadır:

¹ Karl R. Popper, *Realism and the Aims of Science*, New York: Routledge, 1996, 132.

² En azından "halihazırdaki literatürde terminoloji" bu şekildedir, bkz. Darrell P. Rowbottom, "Evolutionary Epistemology and the Aim of Science," *Australasian Journal of Philosophy*, 88:2 (2010): 210.

³ David B. Resnik, "Do scientific aims justify methodological rules?" *Erkenntnis*, 38 (1993): 225.

⁴ Aksi belirtilmediği takdirde bu yazıdaki amaç sözcüğü epistemik amaç anlamında kullanılacaktır.

[B]ilimden bahsettiğimizde, bilimsel etkinliğin az çok karakteristik bir özelliği olduğunu net bir şekilde hissediyor gibiyiz, bilimsel etkinlik oldukça rasyonel bir etkinliğe benzemek[tedir] ve rasyonel bir etkinliğin belirli bir amacı olması gerekemek[tedir.] O halde bilimin amacını tanımlama girişimi, bütünüyle beyhude olmayabilir.⁵

Bu kısa alıntıda kayda değer üç iddia bulunmaktadır. Bu iddialardan ilki bilimin rasyonel bir etkinlik olarak değerlendirilebileceğine; ikincisi rasyonel her etkinliğin belirli bir amaca sahip olması gerektiğine; üçüncüsü ise bilimin amacını tanımlama işinin anlamsız olmayabileceğine ilişkindir. Görülüyor ki, bu üç iddia birbirine eklemlenmiştir. Popper önce bilimsel etkinlik ile rasyonalite arasında, daha sonra da rasyonalite ile amaç arasında bir bağ kurmaktadır. Buradan hareketle de bilimin bir amacının olması gerektiği yargısına varır ve bu amacın ne olduğuna ilişkin araştırmaya kapı aralar.

Anlaşılacağı üzere Popper için bir etkinliğin amaca sahip olmayışı, o etkinliğin rasyonel olmayacağı anlamına gelmektedir. Örneğin amaçsız bir şekilde havalimanına gitmem rasyonel değildir. Nitekim, belirli bir amaç taşımadığından, bu eylemi rasyonel olarak değerlendirmenin belirli bir yolu yoktur. Havalimanına gitmek rasyonel midir? Verilecek yanıt bağlama göre değişir. Eğer uçakla gelecek misafirimi karşılamak gibi bir amacım varsa havalimanına gitmem rasyoneldir; çünkü amacıma ulaşmak için makul olan eylem havalimanına gitmektir. Diğer taraftan amaçsız biçimde havalimanına gitmeyi, belirli bir amaç taşımadığından, rasyonel olarak değerlendirmenin belirli bir yolu yoktur. Dolayısıyla amaçsız bir şekilde havalimanına gitmek — her ne kadar kişiye beklemediği kadar iyi gelebilme ihtimali olsa da— rasyonel bir edim değildir.

Bu bağlamda bilim için de aynısı geçerli olacaktır. Amaç, rasyonel etkinlik için gerekli koşul ise bilimin rasyonel oluşu amaca sahip olması sayesinde garanti altına alınmaktadır. Eğer bilimi rasyonel bir etkinlik olarak kabul edeceksek, diğer her rasyonel etkinlik gibi, belirli bir amaca sahip olduğunu da kabul etmeliyiz. Öyle görülüyor ki bu durumda, bilimin amacının olup olmadığına ilişkin ilk soru (a) yanıtını bulmaktadır. Bilimin amacı vardır.

Bu yanıtla birlikte ikinci soruya (b), yani bilimin amacının ne olduğuna yönelik soruya geçebiliriz. Nitekim, Popper'ın da belirttiği üzere, eğer bilimin amacı varsa, bu amacı tanımlama girişimi tamamen beyhude olmayabilir. Ancak

⁵ Popper, *Realism and the Aims of Science*, 132.

bu sefer yeniden ve yeni bir yüklü soruyla karşılaşmaktayız; çünkü bilimin birden çok amacı olabilir. Eğer durum buysa, sorumuz yine bir başka varsayıma —yani bilimin tek bir amacı olduğu varsayımına— dayanmaktadır.⁶ Öyle ki eldeki soru bilimin *amaçlarının* ne olduğu değil, bilimin *amacının* ne olduğu formunda kurulmuştur. O halde bu soruyu da benzer şekilde bileşenlerine ayırmak gerekmektedir:

b-1) Bilimin amacı nedir?

b-2) Bilimin amaçları nelerdir?

Açıkçası eldeki iki sorudan hangisinin uygun nitelikte olduğunu tespit etmek pek kolay gözükmemektedir. Bununla birlikte, bu iki farklı soru, bilimin amacına ya da amaçlarına dair yapılacak olası herhangi bir felsefi araştırmanın çıkış noktasıdır. Dolayısıyla hangi sorunun benimsenmesinin daha uygun olacağına yönelik bu zor problemle yüzleşmek araştırmanın, bir nevi, önkoşuludur. Bunun içinse, her iki soruya da uygulanabilecek, belirli bir yaklaşım geliştirmek iyi bir yol olacaktır.

284

Yaklaşımlar

Bilimin amacının ya da amaçlarının ne(ler) olduğuna dair sorulara yönelik olası bir yaklaşımın nasıl geliştirileceği hususunda muhtemelen çeşitli öneriler ortaya atılabilir. Ancak bu yaklaşım önerilerinin neler olabileceğine geçmeden önce, neler olamayacağına dair bir şeyler söylemek yerinde olacaktır. Öyle ki bize, en başta, belki de sezgisel olarak anlamlı gelen fakat gerçekte öyle olmayan yaklaşımlardan ancak bu sayede kaçınabiliriz. Kaçınmamız gereken iki yaklaşım bulunmaktadır.

İlk olarak, ele aldığımız soruları (b-1 ve b-2) masa-başı felsefi yaklaşımlarla yanıtlamaktan kaçınmalıyız. Nitekim bu türden bir yaklaşım, bilimin unsurlarını fazlasıyla basite indirgemeye suçlanmış ve uzun süredir bilim felsefesinin metodolojisini terk etmiştir.⁷ Dahası böylesi bir yaklaşım bilimin amacının ya da amaçlarının *ne(ler) olduğundan* ziyade *ne(ler) olması gerektiğini* ifade etmekle sonuçlanabilir —ki söz konusu yetkinin bilim

⁶ Stephen Toulmin, *Foresight and Understanding*, New York: Harper & Row, 1963, 21.

⁷ Léna Soler et al., "Introduction," içinde *Science after the Practice Turn in the Philosophy, History, and Social Studies of Science*, ed. Léna Soler et al., New York: Routledge, 2104, 11-12.

felsefecilerine verilmiş olup olmadığı son derece şüphelidir. O halde bilimin amacının ya da amaçlarının ne(ler) olduğunu tespit etmek için hareket noktası mantıksal olarak amacın/amaçların ne(ler) olması gerektiğine ilişkin bir çerçeve çizmek değil, öncelikli olarak, bu amacın/amaçların aktüel olarak ne(ler) olduğunu belirlemektir.

Kaçınmamız gereken ikinci yaklaşım ise ele aldığımız soruları bilim insanlarına yöneltmek ve onlardan bir yanıt beklemektedir. Bu soruların yanıtlarını tek tek bilim insanlarına danışarak elde edemeyeceğimizin altında yatan en makul neden, böylesi bir sosyolojik-empirik analizin baştan problemli olmasıdır. Bilimin amacını ya da amaçlarını keşfetmek için tasarladığımız her olası çalışmada, ilk olarak, bilimsel faaliyetlerde bulunan araştırmacıları tespit etmemiz gerekir. Ancak bilimsel faaliyetlerde bulunan araştırmacıları tespit edebilmek için öncelikle bilimin amacına ya da amaçlarına uygun araştırma yapan insanları, yapmayanlardan ayırmamız zorunludur. Fakat bilimin amacına ya da amaçlarına uygun araştırma yapan insanları, yapmayanlardan ayırabiliyorsak halihazırda bilimin amacını ya da amaçlarını saptamış olmamız gerekir. Bu durumda “gerçek bir hermeneutik döngünün” içine girmiş oluruz.⁸

285

O halde ele aldığımız soruları (b-1 ve b-2) masa-başı felsefi yöntemlerle ve tek tek bilim insanlarına danışarak yanıtlamak problemlidir. Peki, bunların dışında benimsenebilecek makul bir yaklaşım var mıdır? Bu soruya olumlu bir yanıt temin etmek olası gözükmemektedir. Öyle ki bilimin —gerçekte— amacının ya da amaçlarının ne(ler) olduğunu belirlemek adına doğrudan bilimi incelemek —üstteki iki adaya nispeten— makul bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹ Takip eden iki kısımda, böylesi bir yaklaşımı benimseyen ve söz konusu sorulara yanıt verme girişiminde bulunan görüşler ele alınacaktır.

⁸ Bas C. van Fraassen, “Gideon Rosen on Constructive Empiricism,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 74 (2): 1994, 188.

⁹ Altını çizmeliyiz ki ele aldığımız soruları yanıtlamak için kullanabileceğimiz en uygun yöntem olan bilimi inceleme seçeneği de —tıpkı masa-başı felsefi yöntemler ve sosyolojik analiz gibi— kendi içinde problemli yönler taşımaktadır. Nihayetinde doğrudan bilimi ele alabilmenin yolu yoktur. Bu durumda incelemeyi daha mütevazı hale getirip bilimi değil fakat bilimi meydana getirdiğini varsaydığımız bilimsel disiplinleri incelemek daha makul olacaktır. Bu noktada bilimden kastımız bilimi oluşturan ayrı ayrı bilimsel disiplinlerdir. Yani bilim bütündür ve bu bütünün parçalarını bilimsel disiplinler oluşturmaktadır. Fakat bu görüşü benimsemek temelinde bütünün parçalarından oluştuğuna yönelik metafizik bir varsayımı benimsemek anlamına gelir ve ne türden bir delilin böylesi bir varsayımı desteklediği şüphelidir.

Bilimin Amacı Nedir?

Bilimin amacının ne olduğuna yönelik soru, bilimin tek bir amacı olduğu ve ayrıca bu amacın tanımlanabilir olduğu fikrini barındıran iki içerime sahiptir. Yani bu sorunun sorulmasının daha uygun olduğunu savunan bir kimse, aynı zamanda, bilimin tek bir amaç doğrultusunda icra edildiğini ve bu amacın da belirli bir şekilde tanımlanabileceğini ileri sürmektedir. Nitekim soruya verilecek olası her yanıt bu içerimin kapsamında olacaktır.

Doğrusu bilimin tek bir amacı olduğunu iddia edenler gerçek anlamda bilimin tek bir amacı olduğu fikrini benimsemez, bilakis bilimin birden çok amacının olduğunu kabul eder. Bununla birlikte tek bir amaçtan kasıt, geriye kalan diğer amaçların olsa olsa ikincil amaçlar statüsünde değerlendirilmesi gereğidir. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, bilimin birden çok amacı olmasına rağmen bu amaçların hepsinin üstünde yer alan tek bir esas amacı bulunmaktadır. Bu durumda ortada esas amaç ve ikincil amaç(lar) olmak üzere ayrı iki bilimsel amaç tipinden söz etmek mümkündür. Diğer taraftan esas ve ikincil amaçların nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bu noktada ilgili literatürde yer alan iki görüşten hareketle esas ve ikincil amaçların nasıl değerlendirildiğini ele alacağım.¹⁰

286

Esas Amaç Olarak Anlama

Son yıllarda oldukça popüler olan ve birçok bilim felsefecisinin benimsediği bir görüşe göre bilimin esas amacı 'anlama' olarak kabul edilmektedir.¹¹ Anlamayı bilim için esas amaç olarak belirleyen bu görüşün dayanak noktası temel olarak basit bir gözleme dayanmaktadır. Bu gözlem

¹⁰ Bu iki görüş dışında da bilime esas bir amaç atfeden farklı görüşler de öne sürülmüştür. Örneğin atomaltı parçacıklar gibi entitelerin ontolojik statülerinin tartışıldığı realizm ve anti-realizm tartışmasında realistler bilimin amacını dünyayı doğru bir şekilde betimleyen teoriler sunmak olarak belirler. Anti-realistler ise dünyayı doğru bir şekilde betimleyen teoriler temin etmenin değil, empirik olarak uygun (yani eldeki verilerin açıklanabildiği ve öndeyilerinin gerçekleştiği) teoriler temin etmenin bilimin amacı olduğunu savunur. İlk gruba göre söz konusu entiteler zihnimizden bağımsız olarak vardır; ikinci gruba göre ise semantik olarak bu entitelerin anlamı olsa da herhangi bir gerçekliğe tekabül etmediği görüşü hakimdir. Bu iki farklı kamp her ne kadar bilime tek bir amaç atfetse de esas ve ikincil amaçlar gibi bir ayrıma belirgin olarak gitmemişlerdir. Tartışmanın genel hatları için bkz. Stuart Brock & Edwin Mares, *Realism and Anti-Realism*, Stocksfield: Acumen, 2007.

¹¹ Angela Potochnik, "The diverse aims of science," *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 53: 2015, 71-80; Henk W. de Regt, *Understanding Scientific Understanding*, New York: Oxford University Press, 2017, 2.

insanın zihinsel anlamda “sınırlı yetilere” sahip olmasının yanı sıra bilimsel olarak ele aldığı dünyanın da “son derece karmaşık” bir yapıda olmasıdır.¹² Bu nedenle bilimi incelediğimizde, ileri sürülen teorilerin ve modellerin hakikate dair kesin bir resim sunmaktan ziyade bu hakikatin kısmi yönlerini anlamaya yönelik bir özelliği olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, insan anlığının kapasitesi nesne olarak son derece karmaşık doğayı anlamakta yetersiz kalacağından, bilim insanları doğayı hakiki anlamda betimlemek yerine kısmi olarak betimleyen teorileri ve modelleri hedeflerler. Bu anlamda bilimin amacı doğanın hakiki açıklamasını sunmak değil, onu anlamaktır.

Diğer taraftan, bu görüşe göre bilimin —epistemik olsun olmasın— birçok amacı vardır. Örneğin bilim açıklama, öndeyi ya da temsil gibi epistemik amaçların yanı sıra ‘ivedi karar alma’ ve ‘politika geliştirme’ gibi epistemik olmayan amaçlara da sahiptir. Ancak tüm bu amaçlar, ikincil düzeyde yer alır; çünkü bilimin esas amacı dünyayı anlamaktır. İkincil amaçlar her takdirde bu esas amacın hizmetindedir ya da farklı deyişle bu amaca katkıda bulunurlar. Bilim insanları bir fenomenin açıklamasını sunmayı amaçlar. Bunu amaçlamasının esas nedeni, söz konusu fenomenin neden tam da öyle olduğunu anlamaktır. Keza bilim insanları öndeyide bulunur çünkü esas olarak olayların öndeyiledikleri şekilde nasıl gerçekleşeceğini anlamak isterler. İkincil her amaç bu yönde anlaşılmalıdır.

Bu noktada akla, ikincil amaçların ne olduğu sorusu gelmektedir. Öyle ki esas amaç anlamaysa geriye kalan her amaç statü bakımından ikincil olarak değerlendirilecek ve nihayetinde sözü geçen esas amaca katkıda bulunacaktır. Açıkçası literatürde ikincil amaçların ne olduğuna yönelik kesin bir ifade bulunmamaktadır; çünkü bu “amaçlar listesi açık uçludur”.¹³ Yani ikincil amaçların tümünün içerildiği bir liste temin etmek pek de olası değildir. Ancak epistemik olsun ya da olmasın tüm bu amaçlar, içinde “hepsinin kapsandığı, esas bir amaç” olan anlama çatısı “altında birleşir”.¹⁴ Diğer bir ifadeyle, bilimin çeşitli amaçları çok daha esas bir amaç olan anlamanın hizmetindedir.

¹² Potochnik, “The diverse aims of science,” 26.

¹³ Potochnik, “The diverse aims of science,” 73.

¹⁴ Potochnik, “The diverse aims of science,” 78.

Esas Amaç Olarak Bilgi

Oldukça yakın zamanda ileri sürülen bir diğer görüşe göre ‘bilgi’ bilimin esas amacıdır.¹⁵ Bu yaklaşım iki şekilde temellendirilmektedir: dilsel delil ve kurumsallık analojisi.

Bilimin esas amacının bilgi olduğuna ilişkin ilk temellendirme, dilsel delilden hareketle yapılmaktadır. Özellikle bilim sözcüğünün farklı dillerdeki etimolojik analizi göstermektedir ki, söz konusu sözcük doğrudan ‘bilmek’ anlamına gelen terimlerden türetilmiştir ve bu da bilimin öncelikle bilgiyi amaçladığı fikrini güçlendirir.¹⁶

Bilimin esas amacının bilgi olduğuna ilişkin ikinci temellendirme ise kurumsallık analojisidir. Bu analogi bilim pratiğinin özellikle günümüzde kurumsal bir yapıda olduğu gözlemine dayanmaktadır. Bilineceği üzere her kurumun birçok amacı vardır. Bununla birlikte kurumların tek bir esas, asli ya da kurucu amacı bulunmaktadır ve bu amaç her kuruma göre değişmektedir. Örneğin silahlı kuvvetlerin esas amacı bağlı olduğu ulusu düşmanlardan korumaktır; sağlık hizmetlerinin esas amacı ise kendi vatandaşlarının sağlığını korumak ve iyileştirmektir. Elbette bu kurumlar ve personelleri farklı amaçlara sahip olabilirler. Ancak bu farklı amaçlar ikincil amaçlardır ve varlıkları (ya da yoklukları) söz konusu kurumu —tabir yerindeyse— bir kurum olmaktan çıkarmamaktadır. Armoni mızıkası olan ya da olmayan bir silahlı kuvvetler pekâlâ olabilir çünkü söz konusu bandonun varlığı ve yokluğu herhangi bir orduyu bir ordu yapmadığı gibi, o orduyu ordu olmaktan da çıkarmaz. Diğer taraftan “ulusunu savunmaya yönelik hiçbir şey yapmayan ordu artık bir ordu olmayacaktır.”¹⁷ Benzer şekilde bilimin de birden çok amacı olmasına rağmen esas amacı bilgidir. Bilgi üretmeyi amaçlamayan bir etkinlik bilim olmayacaktır ve bilim için bilginin üretilmesi dışında her amaç vazgeçilebilirdir.

Bilimin Amaçları Nelerdir?

Bilimin amaçlarının neler olduğuna yönelik soru ise bilimin birden çok amacı olduğu ve bu amacın tanımlanabilir olduğu fikrini barındıran iki içerime sahiptir. Bu sorunun uygun olduğunu düşünenler arasında yanıt olarak bilimin amaçlarının bir listesini temin etmeyi hedeflerler. Diğer bir deyişle, bilimin

¹⁵ Alexander Bird, *Knowing Science*, New York: Oxford University Press, 2022, 16.

¹⁶ Bird, *Knowing Science*, 18-19.

¹⁷ Bird, *Knowing Science*, 17.

birden çok amacı bulunmaktadır ve bilim felsefecisinin görevi bilimi karakterize eden bu amaçları açığa çıkarmaktır. O halde yapılacak olan bilim pratiğine bakarak söz konusu amaçlar listesini oluşturmaktır.

Görece makul sayılabilecek bu yaklaşım aracılığıyla, bilimsel disiplinleri bilim olarak addedilen etkinliği meydana getiren unsurlar olarak kabul edebiliriz. Bilim çatısı altında sınıflandırdığımız disiplinlerin farklı amaçlarının ortaya çıkarılması sonucunda da, bu amaçları, bilim dediğimiz etkinliğe atfedebiliriz. Neticede bilimden kastımız bilimi oluşturan ayrı ayrı bilimsel disiplinlerdir.

Bilimsel bir disiplin olarak volkanolojiyi ya da diğer adıyla yanardağ bilimini ele alalım. Bu bilimsel disiplinin amacı ya da amaçları nedir? Volkanoloji volkanların nasıl çalıştığının açıklamasını vermeyi amaçlar. Bu açıklamalar baz alınarak aktif, pasif ya da sönmüş yanardağlar sınıflandırılır. Örneğin volkanologlar yanardağ patlamasının ihtimal dahilinde olmadığını sismik aktivite, gaz emisyonları ve termal anomaliler gibi çeşitli belirtileri izleyerek açıklarlar ve bu tür volkanları sönmüş kategorisine kataloglarlar. Bu belirtilere sahip olmayanları ise aktif ve pasif olmak üzere iki başlık altında değerlendirirler.

Ancak söz konusu bilimsel disiplinin tek amacı açıklama değildir. Volkanolojinin bir diğer amacı aktif ve pasif volkanların patlamalarına ilişkin öndeyide bulunmaktadır. İlgili belirtilerde önemli değişikliklerin olması ya da olmaması, bir patlamanın yakın olup olmadığının işaretidir. Bu açıklamalara dayanarak, örneğin, pasif bir volkanın yakın bir zamanda uyanacağı öndeyisinde bulunulabilir ve bu sayede civarda ikamet edenler bulundukları yerlerden tahliye edilebilir.

Volkanolojinin demek ki en azından iki amacı var: açıklama ve öndeyi.¹⁸ Peki örneğin botanik için durum nedir? Bu disiplinin amacı ya da amaçları nedir? Bilineceği üzere bu bilimsel disiplin taksonomi oluşturmayı amaçlar, yani bitkileri betimler, özel olarak adlandırır ve sınıflandırır. Bu sayede, örneğin, koruma altına alınması gereken, tehdit altındaki bitkiler saptanabilmektedir. Botanikçiler bitkilerin fizyolojik özelliklerinden hareketle onları genel hiyerarşide nereye konumlandırabileceklerini ve bu bitkinin akrabalarının

¹⁸ Açıklamayı ve öndeyiyi bilimin amaçları olarak belirleyen bir diğer görüş için bkz. Carl G. Hempel, "Valuation and Objectivity in Science," içinde *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*, ed. R. S. Cohen & L. Laudan, Dordrecht: D. Reidel, 1983, 73-100.

yaşam şartlarına benzer şartları bitkiye temin ederek onun yok olma riskini minimize etmeyi hedeflemektedir. Yani biyolojinin bir alt disiplini olarak nitelendirilebilecek botanik biliminin temel amacı genel anlamda taksonomi oluşturmaktır.

Volkanoloji ve botanik gibi iki bilimsel disiplinin görülüyor ki açıklama¹⁹, öndeyi ve taksonomi oluşturma gibi en azından üç ayrı amacı bulunmaktadır. Bilim için bu amaçlar dışında neler sayabiliriz? Belki *temsil etme* bilimin amaçlarına dahil edilebilir; çünkü bilim bir düzeyde araştırdığı fenomeni temsil edebilen teoriler sunmayı amaçlar.²⁰ Keza *kontrol* de bu listeye dahil edilebilir; öyle ki bilimin amaçlarından biri modern dönemden beri doğal fenomenleri hakimiyet altına almaktır.²¹ Bilime atfedebileceğimiz bir diğer amaç ise *problem çözmektir*.²²

Bu liste uzatılabilir ancak burada hedefim bilimin tüm amaçlarının ne olduğunun listesini vermek değil. Nitekim böylesi bir girişim son derece geniş kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışmayı gerektir. Ancak bilimin amaçlarının neler olduğunu saptamanın makul olacağını düşünenler, en azından böylesi geniş kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışmaya rehberlik edebilecek belirli bir yaklaşıma sahip olduklarını düşünmektedirler. Bu yaklaşım, üstte volkanoloji ve botanik örneklerinde gördüğümüz üzere, geriye kalan diğer tüm bilimsel disiplinlerin amacını bulmak ve bu amaçları bilime atfetmektir. Bu yolla, en azından ilkece, bilimin amaçlarının bir listesini doğrudan bilimsel disiplinleri inceleyerek tespit edebiliriz.

¹⁹ Popper ilk eserlerinde bilimin amacının açıklama olduğunu ileri sürmektedir. Bu açıklama eleştirel ve tatmin edici bir açıklama olmalıdır. Daha sonraları ise fikrini değiştiren Popper, açıklama yerine bilimin amacını hakikate yaklaşan kuramlar hedeflemek olarak belirler, bkz. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, New York: Routledge, 2002, s. 306. Ayrıca Popper'ın bilimin amacına dair fikirlerinin nasıl evrildiğini incelemek için, bkz. Luca Tambolo, "A tale of three theories: Feyerabend and Popper on progress and the aim of science," *Studies in History and Philosophy of Science* 51 (2015): 33-41.

²⁰ Michael Redhead, "The Intelligibility of the Universe," *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 48 (2001): 75.

²¹ Neil Cooper, "The Aims of Science," *The Philosophical Quarterly*, 57 (1964): 328.

²² Larry Laudan, *İlerleme ve Sorunları*, çeviren T. Atmaca & Z. Güncüm, İstanbul: Küre Yayınları, 2021, 15.

Kritik

Bu kısım, önceki iki kısımda betimlemiş olduğum iddiaların eleştirel bir incelemesini içermektedir. İlk olarak bilimin amacının ne olduğuna dair sunulan yanıtların zayıf noktaları açığa çıkarılacak; ikinci olarak da bilimin birden çok amacının olduğuna ilişkin görüşün bazı problemli yanları ortaya koyulacaktır.

Anımsayacağımız üzere, bilime tek bir amaç atfeden görüşler bilimin tek bir esas amacı olduğu fikrinde birleşseler de bu amacın ne olduğuna yönelik fikirlerinde ayrışmışlardır. Bir görüş *anlamayı* esas amaç olarak benimserken; diğer görüş *bilgiyi* esas amaç olarak savunmaktadır. Şüphesiz, anlama ve bilgi gerçekten de bilime atfedilecek esas bir amaç olarak son derece güçlü adaylar olarak görülebilir. Öyle ki bilimin esas amacının dünyayı anlamamızı sağlamak olduğunu ileri sürmek pek de tartışmaya açık bir iddia olarak gözükmemektedir. Keza bilgi için de benzer şeyler söylenebilir. Bilim dünyaya ilişkin doğru inançlarımızın temellendirildiği ve aynı zamanda organize edildiği kurumsal bir yapıdan fazlası değildir. Diğer taraftan, bilime esas bir amaç tayin etmenin hesabının sorunsuz olarak verilmesi, felsefi anlamda, zorunlu bir görevdir. Dolayısıyla yalnızca bilimin çeşitli amaçlarının çok daha esas bir amaç olan anlamanın hizmetinde olduğunu ileri sürmek ya da bilimin birden çok amacı olmasına rağmen esas amacının bilgi olduğunu savunmak kendi başına yeterli olmayacaktır. Bu bakımdan her iki görüşün de eleştirel bir gözle ele alınması anlamlı olacaktır.

Öncelikle anlama odaklı görüşü inceleyelim. Doğrusunu söylemek gerekirse açıklama yaptığımızda ya da öndeyide bulunduğumuzda esas amacımızın her daim ele aldığımız konu bağlamında anlayışımızı bir adım ileri götürmek olduğu ve bilimin de bu türden bir temel amacın peşinde olduğu pekâlâ söylenebilir. Diğer taraftan anlamanın dünya ile kurulan ilişkinin de önemli bir unsuru olduğu ve en azından yaşamsal deneyimimizin amaçlarından biri olduğu unutulmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında anlayışımızı ilerleten her etkinliğin bilimsel olmadığı açıktır. Bu bir problem olarak karşımızdadır. Örneğin cömert bir arkadaşımızın esasında cimri olduğunu ya da herhangi bir ören yeri ziyaretimizde karşılaştığımız yapıların günümüz mimarisi ile farklı olduğunu anlamamız —her ne kadar bu konuları da bilimsel çerçevede değerlendirme imkânımız olsa da— bilimsel olmayan türden bir anlayışa işaret

eder. Bu durumda *bilimsel olan anlama* ile *bilimsel olmayan anlama* arasında keskin bir ayrımın olduğunu gösteren bir teoriye ayrıca ihtiyacımız olacaktır.²³

Anlamayı bilimin esas amacı olarak görmenin problemleri bir diğer yanı ise bilimin ikincil amaçların nasıl bu esas amaç altında birleştiğinin ayrıca hesabının verilmesi gerektirir. Örneğin ikincil amaçlardan biri olarak bilimsel açıklamayı ele alalım. Açıklama nasıl anlamaya yol açmaktadır?²⁴ Ya da açıklama her zaman anlamaya yol açmakta mıdır? Öyle ki gözlemlerimize son derece uygun olan her bilimsel açıklama, her daim anlayışımızı ilerletmemekte, hatta işin sonunda geriletmektedir. Buna bilim tarihinden filojiston teorisi örnek gösterilebilir. Söz konusu teori her ne kadar yanma fenomenini uygun bir biçimde açıklasa da kuramsal iç tutarsızlıkları yüzünden çöküşe geçmiş, terkedilmiş ve nihayetinde anlayışımızı ilerletmekte başarılı olamamıştır.²⁵ Benzer düşünceler öndeyi için de geçerlidir. Örneğin nörobilim alanında kullanılan makine öğrenimi aracılığıyla beynin işleyişi hakkında doğru öndeyilerde bulunabilmektedir ancak bu öndeyiler beynin nasıl çalıştığı hususunda gerçek bir anlayışa yol açmamaktadır. Hatta bazı çalışmalar ne kadar daha iyi öndeyide bulunan modeller kullanıyorsa, beynin işleyişini bir o kadar az anlayabildiğimizi göstermektedir.²⁶

Bilimin esas amacının anlama olduğunu ileri süren görüşün bir diğer ve son problemleri kısmı ise bilimin ikincil amaçlarına ait yapılabilecek olası bir listenin açık uçlu olduğu iddiasıdır. Bilimin amaçlar listesi gerçekten açık uçluysa, yani tüm olası amaçları kesin olarak sıralayamıyorsa, mantıksal olarak tüm bu amaçların anlama gibi temel bir amaçta birleştiğini de kesin olarak söyleyemeyiz. Nitekim dinamik bir yapıda olduğu tartışmasız olan bilimin, halihazırdaki ve gelecekteki tüm olası amaçlarını kesin olarak bilemediğimizden, şimdi ya da ileride, listeye eklenebilecek yeni bir amacın anlayışımızı ilerletip ilerletmeyeceğini değerlendirme şansımız yoktur.

²³ Böylesi bir teoriyi geliştirmeye çalışan bir örnek için bkz. Henk W. de Regt, "Discussion Note: Making Sense of Understanding," *Philosophy of Science* 71, no 1 (2004): 98–109. Diğer taraftan bu teörinin genel bir kabul görmediğini eklemek gerekiyor bkz. J. D. Trout, "Scientific Explanation and the Sense of Understanding," *Philosophy of Science* 69, no 2 (2002): 212–233.

²⁴ Bu soruya ilişkin bir inceleme için bkz. Michael Friedman, "Explanation and Scientific Understanding," *The Journal of Philosophy* 71, no 1 (1974): 5–19.

²⁵ Geoffrey Blumenthal & James Ladyman, "The development of problems within the phlogiston theories, 1766–1791," *Foundations of Chemistry* 19 (2017): 241–280.

²⁶ Mazviita Chirumuuta, "Prediction versus understanding in computationally enhanced neuroscience," *Synthese* 199 (2021): 767–790.

Bilginin bilimin esas amacını teşkil ettiğini öne süren görüş için de benzer eleştiriler sunulabilir. Öncelikle bu görüşü benimseyenlerin *bilimsel olan bilgi* ile *bilimsel olmayan bilgi* arasında keskin bir ayrıma gittiği aşıkardır. Bu sebeple söz konusu ayrımın yeterince temellendirilmesi elzemdir. Ayrıca bu görüşün yine ikincil amaçların —bunlar her ne ise— esas amaç olan bilgiye nasıl imkân verdiği konusunu temellendirmesi uygun olacaktır. Bunu gerçekleştirmek içinse ikincil amaçların (açıklama, öndeyi vb.) ne olduğu belirtilmelidir.²⁷

Sunulan bu eleştirilerin yanı sıra, bilginin bilime amaç olarak atfedildiği görüşün, sahip olduğu temellendirmelerinin zayıf olduğunu ayrıca belirtmek gerekiyor. Etimolojik temellendirme olarak sunulan ve dilsel delile dayanan argümanın zayıflığı bilim teriminin dilsel kökünün, söz konusu terimin etkinlik olarak amacı hakkında fikir verici olacağı iddiasından kaynaklanmaktadır. Etimoloji ele aldığı terimin bir etkinlik olarak esas amacı hakkında değil, belirli bir terimin tarihsel ve dilbilimsel kökenleri hakkında fikir verir. Eğer belirtilenin tam tersi olsaydı, örneğin, ‘yaşam’ terimini yaşamak ile kökensel anlamda eşleştirip yaşamın amacının yaşamaktan öte olmayacağını söylemek gerekirdi. Halbuki yaşamın önkoşulu, muhakkak ki yaşamak iken, yaşamın esas amacının bir organizma olarak yaşamak olduğunu söylemek tuhaf olacaktır.

İkinci temellendirme girişimi olan ve analojik akıl yürütmeye dayalı yaklaşımın da zaafı bulunmaktadır. Hatırlayacak olursak, bu yaklaşımda, bilim kurumunun tıpkı silahlı kuvvetler ya da sağlık kurumları gibi esas bir amacı bulunduğu öne sürülmektedir. Nasıl ki silahlı kuvvetlerin esas amacı bağlı olduğu ulusu düşmanlardan korumak ya da sağlık kurumlarının esas amacı halkın sağlığı için mücadele etmek ise bilimin esas amacı da bilgi üretmektir. Görüleceği üzere bu görüşün temel dayanak noktası, kurumlar arasında kapsamlı bir analoji kurmaktır. Burada asli soru ise söz konusu analojinin uygun bir analoji olup olmadığını sorgulamaktır.

Bilineceği üzere analoji yoluyla akıl yürütmelerde birincil analog ikincil analogla karşılaştırılır. Birincil analog A, B, C ve Z gibi niteliklere sahipken, ikincil olan da A, B ve C niteliklerine sahipse bu analogun Z özelliğine sahip olduğunu düşünebiliriz. Bu akıl yürütme formu gücünü A, B ve C niteliklerinin Z

²⁷ Bilgiyi amaç olarak esas alan bu yaklaşımın ikincil amaçların listesi hakkında herhangi bir yargıda bulunmadığını not etmek gerekiyor. Dolayısıyla eğer bilgiyi esas amaç olarak belirlersek, en azından ikincil amaçların ne olduğunun —açık uçlu olmayan— bir listesini temin etmek yerinde olacaktır.

ile ilgili olmasından ve aynı zamanda bu niteliklerin niceliğinden almaktadır. Farklı deyişle A'dan C'ye kadar değil de sayıca A'dan, örneğin, M'ye kadar olan nitelikler Z ile ilişkili ise ve bu ilişki düzeyi ikincil analog için de geçerliyse oldukça sağlam bir analogi kurmuş oluruz. Diğer taraftan birincil analogda sadece A niteliğinin Z ile ilişkisini kurup, ikincil analogda A'nın olduğunu gözlemleyerek, onda da Z niteliğinin olmasının muhtemel olduğunu ileri sürmek zayıf bir analogi kurma ihtimalini artırmaktadır.

Bu koşullar altında bilimin de diğer kurumlar gibi esas bir amacının olduğunu sadece kurum olmasından hareketle iddia etmek problemlidir. Dikkat edersek burada amacı olmayan kurumların olabileceğini öne sürmüyorum. Eğer ortada bir kurum varsa, bu kurum, muhakkak ki bir amaç çevresinde kurulmuş olmalıdır. Farklı olarak benim öne sürdüğüm *esas bir amacı* olmayan herhangi bir kurumun da pekâlâ düşünülebileceğidir. Takdir edilecektir ki her kurum silahlı kuvvetler gibi esas bir amaca —ki bu da tartışmalı— sahip değildir.

294

Örneğin göç idaresi kurumunu düşünelim. Bu kurumun esas amacı nedir? Göçmenlere insan hakları çerçevesinde muamele etmek mi, göç olgusuna ülkenin stratejik çıkarlarını gözeterek yaklaşmak mı, yoksa göç konusunda nitelikli personel istihdam etmek mi? Varsayalım göçmenlere insan hakları çerçevesinde muamele etmek göç idaresi kurumunun esas amacı olsun. Bu durumda diğer amaçlar, esas amaç olmaktan çıkacağı için vazgeçilebilir olacaktır. Yani göç fenomenine ülkenin stratejik çıkarlarını hesaba katarak yaklaşımdan ve göç konusunda nitelikli personel istihdam etmekten yoksun bir kurum halen bir göç idaresi kurumu olmaya devam edecektir. Fakat gerçekten bunu ileri sürebilir miyiz? Kanımca böylesi bir görüşü öne sürmek oldukça problemlidir. Nitekim göç konusunda nitelikli personel istihdam etmeyi önemsemeyen bir göç idaresi kurumunun, göçmenlere insan hakları çerçevesinde muamele etmesi beklenemez. Dolayısıyla burada, söz konusu problemi sahiplenmek yerine, esas bir amacı olmayan kurumların da olabileceğini söylemek çok daha yerinde olacaktır.

Özetlemek gerekirse, anlamayı ya da bilgiyi bilimin esas amacı olarak görmekte olup, bu görüşü ısrarla savunacak birinin, üstte değinilen problemleri noktalara tatmin edici yanıtlar getirmesi elzem gözükmektedir.

Bilimin amacının ne olduğuna ilişkin soruya temin edilen yanıtların önemli ölçüde uygun olmadığını ya da —daha hafif tabirle— problemleri olduğu açık gözükmektedir. Bahsi geçen eleştirilere ait tatmin edici yanıtlar elde edene

kadar bu soruyu bir kenara bırakabilir ve elimizdeki diğer sorunun, yani bilimin amacının değil amaçlarının ne olduğuna ilişkin sorunun, yanıtlanmaya daha uygun olduğunu varsayabiliriz. Bu varsayımın bir avantajı bilimin amaçlarının esas ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılmadığı fikrini içermesidir. Öyle ki burada bilimin amaçlarından kasıt, tüm amaçların üzerinde duran esas bir amaç değil, farklı olarak bilimin sahip olduğu çeşitli amaçlardır.

Bu noktada göze çarpan ilk zorluk, bilimin amaçlarının listesini temin etmenin ulaşılmaması oldukça zor bir hedef olduğudur. Üstte vermiş olduğumuz volkanoloji ve botanik örneğini anımsayalım. Bu örnekler yüzlerce bilim disiplininin içerisinde yer alan salt iki disiplindir. Bilimsel olarak addettiğimiz tüm disiplinlerin detaylı bir tahlilini yaparak, bunlardan amaçlar listesi oluşturmak—her ne kadar ilkece mümkün olsa da— ulaşılmaması son derece güç bir hedeftir.

Yine de bilimin tüm amaçlarını kuşatan bir liste detaylı bir araştırma neticesinde elde edilebilir. Bununla birlikte bilimin amaçlarına dair düzenlenecek bu olası listenin farklı türden problemlili bir yanı bulunmaktadır. Diyelim ki bilim pratiğine bakarak bilimin amaçlarının yer aldığı bir liste oluşturduk. Neticede —belirttiğimiz üzere— böylesi kapsamlı bir listeyi derlemek ilkece mümkündür. Fakat bu noktada akla önemli bir soru gelmektedir: Listede yer alan amaçların statüsü değer bakımından eşit midir yoksa birini diğerine tercih edebilir miyiz? Bu soruya verilecek yanıt kritiktir; çünkü bilimsel etkinliğin nasıl yönlendirileceğinin çözümü bir anlamda bu yanıtla bağlıdır.

Örneğin bir pandemi esnasında salgına yol açan virüsün nasıl evrildiğini *anlamak* önemlidir. Ancak bunun kadar önemli olan bir diğer husus virüsün ileride hangi hızla yayılacağı hakkında *öndeyide* bulunmaktır. Peki bu noktada virüsün nasıl evrildiğini anlamamanın mı; yoksa ileride hangi hızla yayılacağı hakkında öndeyide bulunmanın mı daha önemli olduğuna nasıl karar vereceğiz? Öyle görülüyor ki, bilimin amaçlarının yer aldığı liste, belirli bir karar alma hususunda, bizlere yardımcı olmayacaktır. Nitekim burada anlama ve öndeyi ayrı birer amaç olarak karşı karşıyadır. Yani, ya bilimin amaçlarından biri olan anlamayı öndeyinin önüne, ya da öndeyiyi anlamamanın önüne koymak durumundayızdır. Daha açık ifade etmek gerekirse burada ihtiyacımız olan şey amaçlar arasında bir öncelik hiyerarşisidir.

Şüphesiz, bu noktada, neden böylesi bir hiyerarşiye gereksinim duymak zorunda olacağımıza ilişkin bazı itirazlar geliştirilebilir. Örneğin bir kimse her iki amacı da eşit olarak değerlendirmenin uygun bir tutum olabileceğini savunabilir. Bu itiraz ilk bakışta yerinde gözükse de —daha detaylı bir gözle incelendiğinde— farklı bir soruna yol açar. Özellikle günümüzde bilime ayrılan sınırlı kaynaklar hesaba katıldığında, bu kaynaklardan her amaca eşit ölçüde pay vermek anlamlı olmayacaktır. Eğer önceliğimiz virüsün yayılım hızını ivedilikle yavaşlatıp kurtarabileceğimiz kadar hayat kurtarmak ise öndeyide bulunan araştırmalara; eğer önceliğimiz virüsü bir an önce ortadan kaldıracak bir aşı bulmak ise anlamaya ilişkin araştırmalara daha çok kaynak ayırmak anlamlı olacaktır. Ancak salt amaçlar listesi bize hangi amacın bir diğerine göre daha tercih edilebilir olduğunun yanıtını vermemektedir. Dolayısıyla amaçları listelemek bilimin amaçlarının ne olduğuna dair gerçi kısmi bir yanıt sağlar ancak çatışan amaçların nasıl yönetileceği hususundaki karmaşıklığa bir çözüm getirmez. Bu karmaşık durumu ortadan kaldıracak olası bir çözüm daha esas bir amaç bulmaktır; fakat bu durumda bir önceki kısımda karşılaştığımız farklı türden problemlere yanıt vermek durumunda oluruz.

Amaçsız Bilim

İlk kısmın sonunda yer alan iki sorudan ilki bilimin amacının, ikincisi ise bilimin amaçlarının ne olduğuna yönelikti. Hangi sorunun daha uygun olacağına dair *a priori* bir ölçüte sahip olmadığımızdan, uygunluk meselesini söz konusu sorulara verilen yanıtlar üzerinden denetlemeye çalıştık. Görülmektedir ki, her iki soruya verilen yanıtlar ayrı ayrı felsefi problemlere yol açmaktadır. Bu problemler elbette ne her iki sorunun anlamsız olduğunu, ne de terk edilmesi gerektiğini göstermektedir. Öyle ki entelektüel etkinliğin en tipik özelliklerinden biri sorulara verilen yanıtların yeni problemlere yol açmasıdır. Ancak elimizdeki iki soruya verilen ayrı ayrı yanıtların yeni problemlere yol açması, soruların uygunluğuna ilişkin pozitif yargımızı gözden geçirmemiz konusunda fikir verici olabilir. Belki de sorduğumuz sorular uygun değildir.

Literatürde bu düşünce çizgisini savunan birkaç görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre, bilime amaç (ya da amaçlar) atfetmekle elde edilebilecek en önemli düşünsel katkı bilimin kullandığı metodolojik kuralları temellendirebilmektedir.²⁸ Ancak bu mümkün değildir çünkü atfedilen hiçbir

²⁸ Resnik, "Do scientific aims justify methodological rules?" 230-231.

olası amaç bilimsel etkinliği bütünüyle karakterize etmeyeceğinden, bilimsel metotları temellendirmek uygun olmayacaktır. Bu nedenle amaçsız bir bilim tasavvuru çok daha uygun bir çerçeve sunmaktadır. Benzer fikri içeren bir diğer görüş ise bilimin amacının ya da amaçlarının ne olduğunu bulmanın anlamlı olmayacağını altını çizer.²⁹ Nitekim konuya ilişkin farklı görüşler, olgusal anlaşmazlıkları değil, farklı değer yargılarını yansıtır. Bu nedenle söz konusu görüş bilimin amaç ya da amaçları tartışmasının ya bilim insanlarının lokal amaçlarına indirgenmesi ya da bütünüyle terkedilmesi gerektiği savunusunu içerir.

Gerçekten de bilimin amacının ya da amaçlarının ne(ler) olduğuna yönelik soruların yol açtığı problemlerin varlığı ve bu problemlere verilebilecek tatmin edici yanıtların güç oluşu amaçsız bilim fikrinin çok daha savunulabilir bir zemin sağladığına ilişkin iyi gerekçeler temin etmektedir. Belki de bilim felsefecileri amaç(lar) tartışmasını bir kenara bırakıp, amaçsız bilim fikrini benimseyerek entelektüel odaklarını farklı meselelere yoğunlaştırmalıdır.

Kulağa iyi gelen bu öneriyi bir çırpıda kabul edebiliriz; ancak bu kabul bir eleştiriyi beraberinde getirmektedir. Bilime amaç ya da amaçlar atfeden görüşler amaçsız bir bilim tasavvurunun önemli bir ödün vermeyi gerektirdiği düşüncesindedirler. Bu ödün bilimin rasyonalitesidir; çünkü belirli bir amaçtan yoksun bir bilim etkinliğini benimsemek rasyonaliteden vazgeçmek anlamına gelecektir. Hatırlayacak olursak, yazının başında, bir etkinlik olarak bilimin rasyonel oluşunun —en azından— bir amaca sahip olması sayesinde garanti altına alındığına değinilmişti. Yani bilime atfedilecek bir amaç olmadığında, bilimsel etkinliğin ve metodolojinin akla uygun oluşunu ölçmenin bir yolunun olmayacağından bahsedilmişti. Böylesi teleolojik bir bilimsel etkinliği benimseyenler, amaçsız bilimi savunanları, bilimin rasyonel olma karakteristiğinden vazgeçmeyi göze alan kimseler olarak değerlendirmektedir.

Ne var ki, bilimin bir ya da birden çok amaca sahip olması gerektiğini rasyonalite bağlamında temellendirenler özünde tek bir rasyonaliteyi, daha spesifik olmak gerekirse araçsal rasyonaliteyi, geçerli görmektedir. Bu görüşe göre “araçsal olarak rasyonel olmak, temel olarak, arzulanan amaçlara ulaşmaya yardımcı olacağına inanılan araçları” kullanmaktan geçmektedir.³⁰ Diğer taraftan bu araçsal versiyon, rasyonel olmanın *tek* yolu değil, yalnızca *bir*

²⁹ Darrell P. Rowbottom, “Aimless science,” *Synthese* 191 (2014): 1211–1221.

³⁰ Ronald Giere, “Scientific Rationality as Instrumental Rationality,” *Studies in History and Philosophy of Science* 20(1989): 377–384.

yoludur. Bu anlamda bilimsel etkinliğin rasyonalitesini (araçsal olarak) garanti altına almak yalnızca bir seçenektir, tek seçenek değil.

Son yıllarda araçsal rasyonaliteye alternatif olarak epistemik rasyonalitenin öne sürüldüğünü görmekteyiz.³¹ Epistemik rasyonalite görüşüne göre belirli bir amaca (ya da amaçlara) sahip olmadan da rasyonel olmak mümkündür. Epistemik olarak rasyonel olabilmek için tek ölçüt, belirli bir iddiayı destekleyen delillere sahip olmaktır. Örneğin, Bertrand Russell'ın solak olup olmadığı ile ilgili bir iddiayı ele alalım. Russell'ın solak olup olmadığı iddiasına tamamen kayıtsız olabilirsiniz; ancak solak olduğuna dair ikna edici delilleriniz var ise, artık onun solak olduğuna rasyonel olarak inanmak için iyi epistemik nedenleriniz vardır. Bu durumda, Russell'ın solak olduğuna inanmak belirli bir amaca ulaşmanıza yardımcı olmasa da, sahip olduğunuz delil, bu iddiaya rasyonel olarak inanmak için size tatmin edici bir sebep temin eder. Dolayısıyla epistemik anlamda rasyonel olmak için belirli bir amaç (ya da amaçlar) belirlemek zorunlu bir koşul değildir.

298

Bununla birlikte, araçsal rasyonalitenin kendi içinde problemliliğini ayrıca belirtmemiz gerekiyor. Açıkçası bilimin rasyonel bir etkinlik oluşunu amaca sahip olması gerektiği ile ilişkilendiren bu görüşün en azından bir “amacın saptanması” ile birlikte neden bu “amacın peşinde olmamız” gerektiği konularında aydınlatıcı olması elzemdir.³² Diğer bir ifadeyle, asıl mesele, saptanan amacın kendisinin bilim için uygun bir amaç olduğunun temellendirilmesidir. Ancak önceki iki kısımda ele alınan farklı iki soru bunun hiç de kolay olmadığını az çok ortaya çıkardı. Bir diğer mesele ise amaçlara ulaşmak için kullanılan araçların statüsü ile ilgilidir. Bilimi rasyonel bir etkinlik olarak değerlendireceksek, bunu yalnızca amaçlara sahip olmasıyla karakterize etmek oldukça yanlış olacaktır. Nitekim rasyonel bir etkinlik salt bir amaca ya da farklı amaçlara sahip olmakla değil, söz konusu amaca ya da amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlarla da değerlendirilmelidir. Öyle ki, belirli bir amaca ulaşmak için kullanılan araçların rasyonel bir sürece tekabül etmediği durumlar pekâlâ olabilir. Kimi zaman amacımıza “kasıtsız ya da kazara”

³¹ Thomas Kelly, “Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique,” *Philosophy and Phenomenological Research* 66, no 3 (2003): 612-640; Harvey Siegel, “Epistemic Rationality Not (Just) Instrumental” *Metaphilosophy* 50, no 5 (2019): 608-630.

³² William H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, London & New York: Routledge, 1981, 4.

ulaşabiliriz.³³ Bu da —her ne kadar— belirlediğimiz amaca ulaşmamızı sağlasa da, sonucun rasyonel olarak elde edilmediğini gösterir. Dolayısıyla amaçsız bir bilim tasavvuruna sahip olmak, bütünüyle, rasyonaliteden değil, yalnızca kendi içinde problemli, araç-amaç ilişkisine dayalı enstrümental rasyonaliteden ödün vermek anlamına gelmektedir.

Sonuç

Bilim, kimi zaman tek tek araştırmacılar ve kimi zaman bu araştırmacılardan oluşan gruplar tarafından icra edilen, oldukça geniş ve karmaşık bir etkinliktir. Bu etkinlik altında yürütülen faaliyetlerin her biri, farklı araştırma soruları tarafından şekillenmektedir. Elbette bu süreçte etki eden kurumlar, bilimsel etkinliğe çeşitli düzenlemeler, finansman ve etik kurallar bakımından yön vermektedir. Ancak bu kurumlar, bilimin amaçlarının ne olduğunu tanımlama konusunda nihai yetkiye sahip değildir. Keza bilim üzerine sosyolojik, psikolojik ve felsefi araştırmalar yapan kimseler de benzer yetkiden yoksundur.

Diğer taraftan, böylesi bir yetki yoksunluğu bilimin amacının ya da amaçlarının ne olduğu konusunda çalışma yapmanın önünde engel değildir. Bu makalede bilime bir ya da birden çok amaç atfeden görüşler incelenmiş ve her görüşün zayıf noktaları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bunun neticesinde teleolojik bir bilim tasavvurunun problemli olduğu gösterilmiş ve bilimin bir bütün olarak ‘amaçsız’ olarak karakterize edilmesinin en uygun yol olacağı savunulmuştur. Amaçtan yoksun bir bilim, irrasyonel bir etkinlik olmak zorunda değildir. Öyle ki, bir etkinliğin rasyonalitesi yalnızca amaç-arac ilişkisine indirgenmek durumunda değildir. Bilim kapsayıcı bir amaca sahip olmadan da günümüzde ve gelecekte başarılı sonuçlar üreten bir etkinlik olmaya devam edecektir.

³³ Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, New Jersey: Princeton University Press, 1993, 65.

KAYNAKÇA

- Bird, Alexander. *Knowing Science*, New York: Oxford University Press, 2022.
- Blumenthal, Geoffrey & Ladyman, James. "The development of problems within the phlogiston theories, 1766–1791," *Foundations of Chemistry* 19 (2017): 241–280.
- Brock, Stuart & Mares, Edwin. *Realism and Anti-Realism*, Stocksfield: Acumen, 2007.
- Chirimuuta, Mazviita. "Prediction versus understanding in computationally enhanced neuroscience," *Synthese* 199 (2021): 767–790.
- Cooper, Neil. "The Aims of Science," *The Philosophical Quarterly*, 57 (1964): 328–333.
- de Regt, Henk W. "Discussion Note: Making Sense of Understanding," *Philosophy of Science* 71, no 1 (2004): 98–109.
- de Regt, Henk W. *Understanding Scientific Understanding*, New York: Oxford University Press, 2017.
- Friedman, Michael. "Explanation and Scientific Understanding," *The Journal of Philosophy* 71, no 1 (1974): 5–19.
- Giere, Ronald. "Scientific Rationality as Instrumental Rationality," *Studies in History and Philosophy of Science* 20(1989): 377–384.
- Hempel, Carl G. "Valuation and Objectivity in Science," içinde *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*, ed. R. S. Cohen & L. Laudan, Dordrecht: D. Reidel, 1983, 73–100.
- Kelly, Thomas. "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique," *Philosophy and Phenomenological Research* 66, no 3 (2003): 612–640.
- Laudan, Larry. *İlerleme ve Sorunları*, çeviren T. Atmaca & Z. Güncüm, İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Newton-Smith, William H. *The Rationality of Science*, London & New York: Routledge, 1981.
- Nozick, Robert. *The Nature of Rationality*, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations*, New York: Routledge, 2002.

- Popper, Karl R. *Realism and the Aims of Science*, New York: Routledge, 1996.
- Potochnik, Angela. "The diverse aims of science," *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 53: 2015, 71-80.
- Redhead, Michael. "The Intelligibility of the Universe," *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 48 (2001): 73-90.
- Resnik, David B. "Do scientific aims justify methodological rules?" *Erkenntnis*, 38 (1993): 223-232.
- Rowbottom, Darrell P. "Aimless science," *Synthese* 191 (2014): 1211–1221.
- Rowbottom, Darrell P. "Evolutionary Epistemology and the Aim of Science," *Australasian Journal of Philosophy*, 88:2 (2010): 209-225.
- Siegel, Harvey. "Epistemic Rationality Not (Just) Instrumental" *Metaphilosophy* 50, no 5 (2019): 608-630.
- Soler, Léna., Zwart, Sjoerd., Israel-Jost, Vincent & Lynch, Michael. "Introduction," içinde *Science after the Practice Turn in the Philosophy, History, and Social Studies of Science*, ed. Léna Soler et al., New York: Routledge, 2104, 1-43.
- Tambolo, Luca. "A tale of three theories: Feyerabend and Popper on progress and the aim of science," *Studies in History and Philosophy of Science* 51 (2015): 33-41.
- Toulmin, Stephen. *Foresight and Understanding*, New York: Harper & Row, 1963.
- Trout, J. D. "Scientific Explanation and the Sense of Understanding," *Philosophy of Science* 69, no 2 (2002): 212–233.
- van Fraassen, Bas C. "Gideon Rosen on Constructive Empiricism," *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 74 (2): 1994, 179-192.

BİLİMİN AMACI: FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME
THE AIM OF SCIENCE: A PHILOSOPHICAL EVALUATION
Mustafa Efe ATEŞ

AHLAKİ MUTLAKÇILIK VE EYLEM SONUÇÇULUĞU ARASINDA BİR SEÇENEK OLARAK KURAL SONUÇÇULUĞU

Ferhat YÖNEY*

ÖZ

Kural sonuççuluğu, çağdaş ahlak felsefesinde normatif etik tartışmaları içinde öne çıkan bir görüştür. Bu görüş, kökenleri George Berkeley'e kadar uzansa da, ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında diğer normatif etik teoriler arasında önemli bir yer edinmiştir. Bu çalışma, Kant'ın ahlaki mutlakçılığı ile John Stuart Mill'in eylem sonuççuluğu arasında bir seçenek olarak kural sonuççuluğunu ele almaktadır. Bu çalışmada öncelikle, kural sonuççuluğu, Kant'ın deontolojik etiği ve Mill'in yararcılığıyla ilişkili olarak ortaya konacaktır. Sonrasında, kural sonuççuluğuna getirilen iki eleştiri -uzanımsal denklik eleştirisi ve olumsuzluk eleştirisi- ve bu eleştirilere kural sonuççularınca verilen yanıtlar açıklanacaktır. Bu iki eleştiriye verilen yanıtlar ışığında, öncelikle, eleştirilerin birbiriyle bağlantılı olduğu ve uzanımsal denklik sorununun yeniden ortaya çıkacağı savunulacak ve ikinci olarak, bu yeni duruma ilişkin çözümler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlakî mutlakçılık; eylem sonuççuluğu; yararcılık; kural sonuççuluğu; Brad Hooker

RULE CONSEQUENTIALISM AS A MIDDLE GROUND BETWEEN MORAL ABSOLUTISM AND ACT CONSEQUENTIALISM

ABSTRACT

A prominent view of normative ethics in contemporary moral philosophy is rule consequentialism. Although this view traces back to George Berkeley, it first came to the fore in the second half of the 20th century. This work deals with rule consequentialism as a middle ground between Kant's moral absolutism and act consequentialism as defended by John Stuart Mill. In this work, first, rule consequentialism will be presented in relation to Kant's deontological ethics and Mill's utilitarianism. Then, two objections to rule consequentialism—the extensional equivalence objection and the contingency objection—and the responses to these objections suggested by rule consequentialists will be stated. Considering the responses to these two objections, first, it will be argued that these two objections are related to each other and that the problem of extensional equivalence reemerges, and second, certain suggestions for dealing with this new situation will be made.

Keywords: Moral absolutism; act consequentialism; utilitarianism; rule consequentialism; Brad Hooker

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye, Dr. Öğr. Üyesi. ferhat.yoney@medeniyet.edu.tr; <https://orcid.org/0000-0002-0965-7637>, İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 01.11.2024

Makalenin kabul tarihi: 25.02.2025

Submission Date: 01 November 2024

Approval Date: 25 February 2025

Giriş

Aydınlanma ile birlikte erdem ahlakının gözden düşmesi, Immanuel Kant'ın (öl. 1804) ve John Stuart Mill'in (öl. 1873) ahlaka ilişkin görüşlerinin öne çıkmasına neden olmuştur. Öte yandan her iki görüş de önemli eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştirilerin de etkisiyle 20. yüzyılın ikinci yarısında Kant ve Mill'in görüşlerinin güçlü yanlarını birleştirerek zayıf yönlerinden kaçınmaya çalışan *kural sonuççuluğu* ya da *kural yararcılığı* olarak adlandırılan görüş çeşitli filozoflarca savunulmuştur.

Bu çalışmada öncelikle Kant ve Mill'in normatif etik konusundaki görüşleri ve karşılaştığı bazı eleştiriler kısaca sunulacaktır. İkinci olarak kural sonuççuluğu, Kant ve Mill'in yaklaşımları arasında bir seçenek olarak, ilk savunucusu olan George Berkeley (öl. 1753) ve günümüzdeki en önemli savunucusu olan Brad Hooker'ın görüşleri ışığında özetlenecektir. Son olarak da kural sonuççuluğu, çeşitli eleştiriler ışığında değerlendirilecektir.

1. Kant'ın Deontolojik Etiği ve Mill'in Yararcılığı

Ahlak felsefesinin ana araştırma alanlarından biri olan normatif etik, ahlaki yargılarımızın ardında yatan ve belirli bir durumda nasıl eylemesi gerektiğini kendisinden türetebileceğimiz temel normatif ya da ahlaki ilkeyi araştırır. Batı felsefe tarihinde normatif etiğe ilişkin öne çıkan üç görüş sırasıyla Aristoteles (öl. MÖ 322), Kant ve Mill ile anılan erdem ahlakı, deontolojik ahlak ve sonuççu ahlaktır. Bunlardan birincisi olan erdem ahlakına göre ahlaki değerler ana taşıyıcısı kişilik özellikleridir (örneğin cömertlik ya da cimrilik) ve bir insanın ahlaklı olması için yalnızca doğru eylemesi yeterli olmayıp cömertlik gibi erdemleri kişilik özellikleri olarak edinmesi de gereklidir. Deontolojik ahlak ve sonuççu ahlak ise eylem odaklı görüşler olarak doğru eylemin¹ ilkesini sunmayı temele alırlar. Deontolojik ahlak görüşlerinin çoğu, bir eylemin ahlaki özelliğinin o eylemin türü tarafından belirlendiğini savunur. Buna göre sonuçlarından bağımsız olarak belirli tür eylemler doğru ya da yanlıştır. Sonuççu ahlaka göre ise belirli bir eylemi doğru ya da yanlış kılan o eylemin sonuçlarıdır. Örneğin, belirli bir durumda yalan söylemek, deontolojik ahlaka göre, bu eylemin belirli bir tür eylem (yalan söylemek) olmasından dolayı ahlaki olarak yanlıştır. Öte

¹ Yazı boyunca "doğru eylem" deyişini ahlaki olarak yapılması gereken anlamında kullanacağım.

yandan sonuççu ahlaka göre yalan söylemek, bunun yerine geçebilecek dürüst davranmayla karşılaştırıldığında, kötü sonuçlar doğurduğu için ahlaki olarak yanlış bir eylemdir.

1.1. Kant'ın Deontolojik Etiği ve Ahlaki Mutlakçılık

Deontolojik etiğin en bilinen savunucusu Kant'tır. Kant'ın deontolojisinde eylemden bile daha temel ve önemli konumda olan etken eyleyen kişinin iradesidir. Nitekim onun ahlak felsefesi açısından ana yapıt olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* şöyle başlar: “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”²

Kant, ahlak yasasını “koşulsuz buyruk” ya da “kesin buyruk” olarak adlandırırken bunun çeşitli formülasyonlarını sunar.³ Koşulsuz buyruğun *araç-amaç* olarak bilinen formülasyonu, insanın rasyonel varlık olmasıyla *kendinde* ya da *içkin* değeri olduğu düşüncesine dayanır. Kişisel varlık özelliği taşımayan diğer varlıkları araçsallaştırmak ahlaki olarak yanlış değilken, insan kendinde değerli olduğu için onu araçsallaştırmak ahlaki olarak uygun değildir.⁴ Bu ahlaki ilke, bizi kişiler arası ilişkilerde uyulması gereken birtakım “deontolojik sınırlamalar”a ulaştırır.⁵ Yalan söylememek, öldürmemek, başkasının mülkiyetine el koymamak bu sınırlamalar arasında sayılabilir.⁶ Söz konusu eylemler, eyleyen kişiyi nesne yerine koyup eyleyenin onu araçsallaştırmasını içerdiği için ahlaki olarak yanlıştır. Bu bakımdan Kant'ın düşüncesi, insana saygı ve insan onuru (dignity) düşüncesine dayanarak ahlak alanındaki yalan söyleme ve benzeri eylemlere karşı ahlaki değerlendirmelerimizi aydınlatma ve açıklamada başarılıdır.

Kant'ın bu görüşü ilk bakışta sağduyuya uygun olmasına karşın birtakım sorunlarla da karşılaşır. Bunlardan biri, sunduğu ahlaki gerekçelendirme gereği söz konusu eylem türlerinin her koşulda yanlış olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak yalan söylemek, verilen sözü tutmamak gibi deontolojik sınırlamalar ne kadar kötü sonuçlara yol açacak olursa olsun geçerlidir. Bu

² Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviren. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, 8.

³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.

⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 45.

⁵ Shelly Kagan, *Normative Ethics*, Oxford: Westview Press, 1998, 72.

⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 47.

nedenle Kant'ın görüşü *ahlaki mutlakçılık* olarak da adlandırılır.⁷ Örneğin bir arkadaşınız onu öldürmek isteyen katilden kaçıp evinize sığınır ve katil kapınıza gelip arkadaşınızın yerini sorarsa ona doğruyu söylemeli misiniz? Kant, bu örnek üzerinden kendi ahlak düşüncesinin doğal sonucunu savunur. Buna göre arkadaşınızı koruma adına katile yalan söyleme yükümlülüğünüz yoktur. Dahası yalan söylemeniz ahlaki olarak yanlıştır.⁸ Bu gibi örnekler, en azından kimi durumlarda öngörülebilir olumsuz sonuçların ahlaki olarak ne yapılması gerektiği konusunda etkin olduğunu gösterir ve bu sonuçlar diğer koşullarda geçerli olan deontolojik sınırlamaları askıya alır. Bu nedenle Kant'ın düşüncesi, "kural tapınmacılığı" eleştirisiyle karşılaşır. Kant'ın deontolojisi, uygulanması durumunda, kurallara sıkıca bağlılığı gerektirmesinin sonucu olarak eyleyeni ya da eyleyenin seçiminden etkilenen diğer kişileri "savunmasız" bırakır ve önlenilecek birçok büyük acıyı önlemez.⁹

306

1.2. Mill'in Yararcılığı ve Eylem Sonuççuluğu

Sonuççu ahlakın en önemli savunucularından birisi Mill'dir. Mill, ahlakın temeline *yararı* koyar. Ona göre ahlakın temel ilkesi *En Yüksek Mutluluk İlkesi*'dir (*Greatest Happiness Principle*). Bu ilkeye göre eylemler "mutluluğu arttırma eğiliminde olduğu ölçüde doğru, mutluluğun tersini arttırma eğiliminde olduğu ölçüde yanlıştır" ve Mill'e göre mutluluk, hazzın çokluğu ve acının azlığı ölçüsündedir.¹⁰ Mill'in görüşünde, haz, *araçsal olmayan iyi* ya da *içsel iyi* olan biricik şeydir. Onun dışında her şey, örneğin bilgi, hazza yol açtığı ölçüde iyidir. Bu nedenle haz dışındaki şeylerin yalnızca araçsal değeri vardır.

Sonuççu ahlakta eylemlerin neden olduğu mutluluktan (ya da mutsuzluktan) söz edildiğinde, bundan yalnızca eyleyenin mutluluğunu anlamak olanaklıdır. Buna karşın gerek Mill gerekse sonuççu ahlakın savunucularının büyük çoğunluğu, eylemin sonucu olan mutluluktan söz ederken o eylemden etkilenen herkesin mutluluğunu kastederler.¹¹ Dolayısıyla Mill, *ahlaki bencillik*

⁷ Kagan, *Normative Ethics*, 79.

⁸ Immanuel Kant, "On a Supposed Right to Lie from Philanthropy," içinde *Practical Philosophy*, çeviren ve editor. Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press, 1996.

⁹ J. J. C. Smart, "Outline of a System of Utilitarian Ethics," içinde *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, 5-6.

¹⁰ John Stuart Mill, "Utilitarianism," içinde *Utilitarianism and On Liberty*, 2. Baskı. Ed. John Warnock. Cornwall: Blackwell Publishing, 2003, 186.

¹¹ Mill, "Utilitarianism," 189-190, 194.

görüşünü savunmaz. Mill'in görüşü ayrıca *eylem sonuççuluğu* ya da *eylem yararcılığı*¹² olarak da adlandırılır.¹³ Mill'in görüşü eylem sonuççuluğu olarak adlandırılır çünkü sonuçları açısından değerlendirilen, tikel eylemlerdir. Buna göre belirli bir durumda bir kişinin önündeki eylem seçenekleri içinde hangisi en iyi sonuçlara neden oluyorsa, o seçenek ahlaki olarak doğru eylemdir. Mill'in görüşü ve benzerlerini eylem sonuççuluğu olarak adlandırmanın bir gerekçesi de eylem sonuççuluğunu hem bu çalışmanın konusunu oluşturan kural sonuççuluğu ve hem de diğer sonuççu ahlak türlerinden ayırmaktır.

Eylem sonuççuluğuna, dolayısıyla Mill'e getirilebilecek bir eleştiri, kişinin belirli bir durumda önündeki seçeneklerden hangisinin daha iyi sonuçlar doğuracağını hesaplamasının zor bir iş olmasıdır. İnsanların bilişsel yetilerindeki sınırlılıklar nedeniyle hangi eylemin daha iyi sonuca neden olacağını yani doğru eylemi bilmeleri birçok durumda neredeyse olanaksızdır. Benzer biçimde önyargı ve yanlılık nedeniyle kendimizin ya da yakınlarımızın çıkarına olan eylemi toplamda mutluluğu en çok arttıran eylem olarak görme eğilimindeyizdir. Bu da bizi böyle bir hesaplama yapmamız durumunda yanıltacak olası bir diğer etkidir.¹⁴ Ayrıca bu hesaplamayı yapmaya çalışmak olumsuz sonuçlara da neden olabilir. Örneğin, ölmek üzere olan bir insanı kurtarmamız söz konusu olduğunda, nasıl eylemek gerektiği konusunda hesap yaparak zaman harcamamız, en iyi sonuç olan söz konusu kişiyi ölümden kurtarmaktan bizi alıkoyabilir. Bu da eylem sonuççuluğuna göre doğru olan eylemi yapmamızı engeller.¹⁵

Mill, böyle bir eleştiriye göz önünde bulundurarak yanıt vermiştir. Ona göre her bir durumda hangi eylemin en çok mutluluğa neden olacağını hesaplamaya gerek yoktur. İnsanlığın yüzlerce yıllık deneyimi sonucunda ne tür eylemlerin mutluluğu arttırmada daha etkin olduğuna ilişkin bilgimiz vardır. Örneğin "cinayet ve hırsızlık insan mutluluğuna zararlıdır" önermesini biliriz. Her ne kadar bu tür ilkeler mutluluğa katkısı konusunda geliştirilmeye açık olsa da insanlar günlük deneyiminde bu bilgiyi kullanabilirler.¹⁶ Sonuççu ahlaka ilişkin bu sorun, "[ahlaki] doğruluğun ölçütü" ve "karar verme yöntemi" ayrımı

¹² Sonuççuluk ile yararcılık arasındaki farka bir sonraki alt başlıkta değinilecektir.

¹³ Kagan, *Normative Ethics*, 215.

¹⁴ Brad Hooker, *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*, New York: Oxford University Press, 2000, 142–143.

¹⁵ J. J. C. Smart, "Extreme and Restricted Utilitarianism," *The Philosophical Quarterly* 6, no 25 (1956): 346–347.

¹⁶ Mill, "Utilitarianism," 200.

ile ortaya konmuştur.¹⁷ Bu ayrım gözetilerek söylenebilir ki eylem sonuççuluğunu benimsemek için karar verme yöntemi olarak eylem sonuççuluğunu benimsemeye gerek yoktur. Mill de en yüksek mutluluk ilkesi ya da çağdaş adlandırmayla eylem sonuççuluğunu yalnızca ahlakın temel ilkesi ve doğru eylemin ölçütü olarak savunmuştur.

Mill'in ele aldığı benzer bir eleştiri ise yararcılığın sürekli olarak insanlardan iyiyi en yüksek düzeye taşımalarını istemesinin “insanlık için çok yüksek” bir istek olmasıdır. Mill, bu eleştiriye de yukarıdakine benzer bir biçimde doğru eylemin ölçütü ile doğru eylemi yaparken kişinin güdüsünü birbirinden ayırarak yanıt verir. Yararcılık doğru eylemin ölçütünü verir. Kişinin doğru eylemi yaparken hangi güdüyle yaptığının önemi yoktur.¹⁸

Bu eleştiri, hangi güdüyle eylendiğinden bağımsız olarak, eylem sonuççuluğunun bize yanlış rehberlik edeceği iddiasıyla da ortaya konabilir. Hangi güdüyle eyleysek eyleyelim, eylem sonuççuluğu insanlardan oldukça fazlaca özveride bulunmasını bekler ve bu nedenle “çok talepkâr olduğu” yönünde eleştirilir. Örneğin dünyadaki yoksulluk göz önünde bulundurulduğunda, gelir durumu daha iyi olan insanların temel gereksinimlerini aşan varlıklarını kendileri için -örneğin hoşlarına giden etkinliklere- harcamalarındansa, yoksul insanlara vermeleri daha çok yarar oluşturur. Bu yardım söz konusu yoksul insanların yaşamlarını kurtarıp anlamlı biçimde iyileştirebilir.¹⁹ Bu örnek daha da ileri götürülebilir. Bir kişi, eylem sonuççuluğuna göre sevdiği mesleği yapmaktansa daha fazla para kazanacağı mesleği seçmelidir ki daha fazla yoksul insana yardımda bulunabilsin.²⁰ Günlük ahlaki kavrayışımızda insanların zorda olanlara yardım etmeleri övgüye değerdir. Bunun da ötesinde, belirli durumlarda başkalarına yardım etmek ahlaki yükümlülükler kapsamında yer alsa da, burada örneklenen düzeyde bir yardım -insanın kişisel beğenilerine para harcamaktansa yoksullara yardım etmesi- ahlaki yükümlülüğü aşan bir durumdur. Dolayısıyla eylem sonuççuluğu, yükümlülüğü aşan eylemleri, ahlaki doğru sayarak ahlaki sezgilerimize aykırı bir sonuç vermektedir.

Eylem sonuççuluğuna doğru eylemin ölçütü olarak insanlara çok fazla yük yüklemesinin yanı sıra, tam tersi yönden de yani “çok fazla izin vermesi” ile

¹⁷ Hooker, *Ideal Code*, 142.

¹⁸ Mill, “Utilitarianism,” 195.

¹⁹ Kagan, *Normative Ethics*, 154–155.

²⁰ Hooker, *Ideal Code*, 150.

ahlaki olarak yanlış olan eylemleri serbest bıraktığı yönünde itiraz edilmiştir.²¹ Bununla ilgili sıkça değinilen bir örneğe göre bir kişi doktora muayene olmaya gider ve doktor bu kişinin çeşitli iç organlarının, yaşamını sürdürmek için organa bağışına gereksinim duyan beş ayrı hastasına uyduğunu öğrenir. Bu durumda doktorun organ bekleyen beş kişiyi yaşatmak için organları bu beş kişiye uyan diğer kişiyi öldürüp, bu kişinin organlarını diğer beş kişiyi kurtarmak için kullanmasının ahlaki durumu nedir? Eylem sonuççuluğuna göre beş kişinin yaşaması bir kişinin ölümünden daha değerli olduğu için bu eylem doktorun ahlaki yükümlülüğüdür.²² Bir diğer örneğe göre ise toplumda büyük kızgınlık ve tepkiye neden olan bir cinayet olayı sonrasında suçluyu bulamayan polislerin suçsuz bir kişiyi sahte delillerle suçlayarak tutuklaması, suçsuz kişinin suçlanmaması durumuna göre daha iyi sonuçlar doğurur. Çünkü sahte delillerle de olsa bir kişinin tutuklanması, toplumun kızgınlığının yatışmasını sağlayıp bu kızgınlık sonrası oluşacak kargaşanın oluşmasını engellerken yalnızca bir kişi - tutuklanan suçsuz kişi- açısından olumsuz sonuç doğurmaktadır. Bu durumda eylem sonuççuluğuna göre doğru eylem suçsuz kişiyi sahte delillerle tutuklamaktır.²³ Söz verme uygulamasına dayanılarak verilen örnekte ise sözümüzü tutmamamızın doğurduğu sonuçlar, sözümüzü tutmamıza göre az da olsa iyi olduğunda, eylem sonuççuluğuna göre kişinin sözünü tutmaması gerekir.²⁴

Yukarıdaki her üç örnekte de ahlaki sezgilerimiz bize eylem sonuççuluğunun gösterdiğinin tersini söylemektedir. Beş kişiyi yaşatmak için bir kişiyi öldürmek, suçsuz bir kişiyi suçsuz olduğunu bilerek toplumdaki kızgınlığı yatıştırmak için tutuklamak ve az tutarda daha fazla yarar oluşturmak için sözünü tutmamak ahlaki olarak yanlıştır. Bu örneklerin (özellikle de üçüncü örneğin) göstermeye çalıştığı, eylem sonuççuluğuna göre “çok az” daha fazla iyinin oluşması durumunda birtakım geçerli sayılan ahlaki kuralları (insan öldürmemek, suçsuz birisini cezalandırmamak, sözünü tutmak) çiğnemek ahlaki olarak gerekmektedir.²⁵

²¹ Kagan, *Normative Ethics*, 75.

²² Kagan, *Normative Ethics*, 71.

²³ Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 91; Kagan, *Normative Ethics*, 75.

²⁴ David Ross, *The Right and the Good*, ed. Philip Stratton-Lake, New York: Oxford University Press, 2002, 34, 38-39.

²⁵ Hooker, *Ideal Code*, 145.

Bu eleştirideki ana düşünce şöyle daha iyi açıklanabilir: Eylem sonuççuluğu, verilen sözü tutmayı ve yalan söylememeyi gerektiren ahlaki kuralların Kant'ın ele aldığı gibi mutlak bir biçimde geçerliliğini var saymak zorunda değildir. Bir kişinin ölmesi gibi *büyük* bir kötülüğü önlemek adına yalan söylemeyi ya da verilen sözü tutmamayı ahlaki olarak yanlış saymayız. Eylem sonuççuluğuna göre yalan söylemek, sözünü tutmamak gibi eylemler, bir kişinin yaşamının söz konusu olmadığı ancak yararın çok az arttırılması söz konusu olduğunda, ahlaki olarak doğru olmaktadır. Bu da eylem sonuççuluğunun karşılaştığı en önemli zorluklardan biridir.

Bernard Williams'a göre Jeremy Bentham ve Mill gibi eylem sonuççuluğunun ilk savunucuları bu gibi eleştirileri fazla önemsememiş ve var olan ahlaki sezgilerimize eleştirel bir biçimde yaklaşarak ahlakın temel ilkesi olan en yüksek mutluluk ilkesine göre bunları yeniden ele almayı önermişlerdir. Buna karşın sonuççu ahlakın çağdaş savunucuları ahlaki sezgilere olabildiğince bağlı kalmayı önemsemişler ve sonuççu ahlak görüşlerini bu sezgilere uyumlu olacak biçimde yeniden düzenlemeye çalışmışlardır.²⁶

310

2. Kural Sonuççuluğu

Kural sonuççuluğunun ana düşüncesi, sonuçları açısından değerlendirilen ögenin eylemler değil ilgili her duruma uygulanabilen ahlaki kurallar olmasıdır. Örneğin yalan söylemeyi yasaklayan ahlaki kural, bu kuralın yerine geçebilecek kurala göre daha iyi sonuçlar doğurduğu için geçerlidir. Belirli bir yalan söyleme eylemini yanlış kılan ise (en iyi sonuçlara neden olan) yalan söylemeyi yasaklayan kuraldır. Buna karşın eylem sonuççuluğuna göre sonuçları açısından değerlendirilen, tikel eylemlerdir. *Eylemler açısından*, eylem sonuççuluğu ahlaki sonuççuluğun *doğrudan* bir türüdür. Yine *eylemler açısından*, kural sonuççuluğu ahlaki sonuççuluğun *dolaylı* bir türüdür çünkü kural sonuççuluğuna göre tikel eylemler, doğrudan kendi sonuçlarına göre ahlaki değerini almazlar.²⁷

20. yüzyılda kural sonuççuluğunun yükselişinde ahlaki mutlakçılık ve eylem sonuççuluğuna gelen itirazlarla baş edebileceği düşüncesi etkili olmuştur. Buna karşın kural sonuççuluğu daha eskidir. Batı felsefesinde kural

²⁶ Williams, *Morality*, 94.

²⁷ Kagan, *Normative Ethics*, 199.

sonuççuluğunu ilk savunan filozof Berkeley'dir.²⁸ Berkeley, çağdaş bir ayırım olan eylem sonuççuluğu-kural sonuççuluğu ayırımına karşılık gelecek biçimde ahlak yasasının insanların iyiliğini nasıl gözetilebileceği konusunda iki seçeneği ele almıştır. Bunlardan birincisinde tikel eylemlerden hangisinin daha iyi sonuçlara götüreceğinin gözetilerek -eylem sonuççuluğu- yapılabileceğini ele almış ve bu seçeneği yukarıda değinilen eleştirilere benzer kaygılarla dışlamıştır.²⁹ Berkeley'in desteklediği ikinci seçeneğe -kural sonuççuluğu- göreyse insanların mutluluğunu arttırmak

“...doğaları gereği, Dünya'nın başlangıcından sonuna kadar bulunan bütün uluslar ve dönemleri kapsayarak, insanlığın toplamının iyiliğini arttıracak zorunlu bir eğilimi olan kesin, evrensel, belirli Kurallar ya da Ahlak İlkelerinin gözetilmesi ile [sağlanabilir].”^{30 31}

Kural sonuççuluğunun 1950'li yıllardan başlayarak önemli savunucusu Richard Brandt ve son yıllardaki başlıca savunucusu Brad Hooker olmuştur. Hooker, *Ideal Code, Real World* (2000) adlı kitabında savunduğu kural sonuççuluğunu şöyle ortaya koyar:

“KURAL SONUÇÇULUĞU. Bir eylem ancak ve ancak her yerdeki her bir kuşağın çok büyük çoğunluğunca içselleştirilmesi, iyi olma açısından (en kötü durumdakilere öncelik vererek) en yüksek beklenen değere ulaştıracak kurallar dizgesince yasaklanıyorsa yanlıştır. Bir [kurallar] dizgesinin beklenen değerinin hesaplanması, bu [kurallar] dizgesini bütün içselleştirme maliyetlerini içerir. Eğer beklenen değer açısından iki ya da daha fazla [kurallar] dizgesi, geri kalanlardan daha iyi ancak birbirine eşitse, [bu ikisinden] geleneksel ahlaka daha yakın olan hangi eylemlerin yanlış olduğunu belirler.”³²

Hooker'ın kural sonuççuluğuna ilişkin bu uzunca tanımındaki bileşenlerden bu çalışma için önemli olanlarının bir bölümünü bu alt başlıkta açıklayacağım. Bu bileşenlerden bir bölümüne de kural sonuççuluğuna

²⁸ Brad Hooker, “Rule Consequentialism,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism-rule>, 2023.

²⁹ George Berkeley, *Passive Obedience: or, the Christian Doctrine of Not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated*, 1712, Madde 7, 8, 9. <https://quod.lib.umich.edu/e/ecco/004899015.0001.000/1:3?rgn=div1;view=fulltext>.

³⁰ İngilizce kaynaklardan Türkçeye çevirileri makalenin yazarı kendisi yapmıştır.

³¹ Berkeley, *Passive Obedience*, Madde 10. Berkeley'in kural sonuççuluğuna vurgusu ayrıca 8. ve 31. Maddelerde de görülebilir.

³² Hooker, *Ideal Code*, 32.

itirazların ele alınacağı bir sonraki başlıkta değineceğim. Öncelikle yukarıdaki tanımdan görülecektir ki sonuçları açısından değerlendirilen tek tek kurallar değil, olası kurallar kümeleri ya da kurallar dizgeleridir. Yani, Hooker’a göre, kurallar tek başlarına değil bir bütünlük içerisinde doğuracakları sonuçları açısından ele alınır. Hooker, bunlar içerisinde en iyi olanı “İdeal Kurallar Dizgesi (Ideal Code)” olarak adlandırır.

Hooker’ın yukarıdaki tanımında yer alan bir diğer öge parantez içinde yazılan “en kötü durumdakilere öncelik vererek” deyişidir. Sonuççu ahlak görüşleri, gözetilen sonuçlar açısından yalnızca kişilerin iyi olmalarını ya da diğer bir deyişle yararını değerlendirmek zorunda değildirler. Bir eylemin ya da bir kuralın sonucu dendiğinde yalnızca kişilerin ayrı ayrı iyiliklerinin toplamını düşünen görüşler *yararcı* olarak adlandırılır. Buna karşın sonuççu ahlak, kişilerin iyiliğiyle birlikte bu iyiliğin nasıl dağıldığını da gözetebilir. Buna göre kişilerin iyiliklerinin toplamı ya da toplam yarar dışında yararın dağılımının ne ölçüde eşitliğe yakın olduğu da önemlidir. Dolayısıyla her yararcılık, sonuççudur ancak her sonuççu ahlak görüşü yararcı değildir. Mill’in görüşü eylem sonuççuluğunun yararcı bir türüdür (eylem yararcılığı) ancak her eylem sonuççuluğu, eylem yararcılığı olmak zorunda değildir.³³

Kural sonuççuluğu; yalan söyleme, sözünü tutmama, insan öldürme gibi eylemleri ahlaki olarak yanlış görür. Bunları yasaklayan kurallar, Hooker’a göre, toplumsal düzenin sağlanması için zorunludur ki bu da toplumun yararınadır. Hooker, bu gibi kuralların olmamasını Thomas Hobbes’un (öl. 1679) örgütlü devletin olmadığı doğa durumu betimlemesine benzetir. Bu durumda insanlar birbirlerine karşı saldırgan, güvensizdir ve hemen herkesin canı tehlikededir.³⁴

Kural sonuççuluğu, ahlaki mutlakçılık gibi, kural tapınmacılığı eleştirisi ile karşılaşmıştır.³⁵ Ancak gerek Brandt gerekse Hooker, bir önceki paragrafta değinilen kuralları Kant gibi mutlakçı biçimde ele almazlar. Söz konusu kurallar, koşullu biçimde “birincil düzey” kurallar olarak ideal kurallar dizgesi içerisinde yer alır. İdeal kurallar dizgesi, bunlara ek olarak, bu kuralların geçerliliğini yitireceği “istisna koşulları”nı betimleyen kurallar da içerir. İstisna koşullarını betimleyen kurallar, birincil düzey kurallar birbiriyle çatıştığında nasıl

³³ Kagan, *Normative Ethics*, 61. Ayrıca Hooker, *Ideal Code*, 44. sayfadaki çizelge de sonuççu ahlak seçenekleriyle ilgili olarak aydınlatıcıdır.

³⁴ Hooker, *Ideal Code*, 126.

³⁵ Smart, “Extreme and Restricted Utilitarianism,” 348–349.

eylenmesi gerektiğini açıklayan “ikincil düzey” kurallardır.³⁶ İki kural çatıştığında, hangi kural daha güçlüyse o kural geçerli olacaktır.³⁷ Bunun bir örneği de felaketleri önleme durumudur. İdeal kurallar dizgesi, “önlenebilecek bir felaketi önlemeyi” buyuran bir kuralı da içerir. Söz konusu felaketin bir kişinin ölmesi olduğunu varsayalım. Böyle bir durumda felaketi önleme kuralı eğer yalan söylemeyi yasaklayan kural ile çatırırsa, yalan söylemeyi yasaklayan kurala ağır basar ve “felaketi önlemek için gerekirse yalan söyle” gibi bir kural, ideal kurallar dizgesinin bir parçası olarak devreye girer. Böyle bir kurallar dizgesi, Kant’ın ahlaki mutlakçılığına göre daha iyi sonuçlar doğurur.³⁸ Dolayısıyla, kural sonuççuluğu, ahlaki mutlaklıktan farklı olarak, bizleri büyük kötülükler karşısında savunmasız bırakmaz.

Kural sonuççuluğu, felaketi önlemek ya da başka bir deyişle oldukça büyük bir kötülüğü önlemek adına yalan söylememe, sözünü tutma kuralını askıya alırken, eylem sonuççuluğundan farklı olarak bu kuralların *kolayca* çiğnenmesini uygun görmez. Yalan söylemeyi, sözünü bozmayı, insan öldürmeyi yasaklayan kuralların kolayca çiğneneceği bir toplumda insanların birbirlerine güvenmeleri, işbirliği yapmaları, bu işbirlikleriyle birtakım amaçlarına ulaşmaları ve en önemlisi kendilerini güvende görmeleri zorlaşır. Söz konusu kuralların kolayca çiğnenmemesini öngören kurallar dizgesi, kolayca çiğnenmesini öngören kurallar dizgesine göre daha iyi sonuçlar doğurur ve kural sonuççuluğu, eylem sonuççuluğunun karşılaştığı birtakım ahlaki olarak yanlış eylemleri doğru saydığı eleştirisinden etkilenmez.³⁹

Hooker, eylem sonuççuluğundan farklı olarak, kural sonuççuluğunun insanlara çok büyük yükler yüklediğini, büyük özveride bulunmalarını gerektirmediğini de savunur. Hooker, buna ilişkin savunmasında kişinin iyiliğinin bir bölümünü arkadaşlık, aile gibi özel ilişkiler, bir takım başarıların oluşturduğuna vurgu yapar. Bunlar ise uzun dönemli etkinlikleri gerektirir. Eğer kişiler yansız bir biçimde yalnızca dünyada iyiliği arttırmak için çalışırsa kişisel

³⁶ Richard B. Brandt, “Toward a Credible Form of Utilitarianism,” içinde *Language of Conduct*, ed. Hector~Neri Castañeda, George Nakhnikian, Detroit: Wayne State University, 1963, 131–133.

³⁷ Hooker, *Ideal Code*, 90. Hooker’ın, bir kuralın “gücü” derken ne anlatmak istediği gelecek alt başlıkta açıklanacaktır.

³⁸ Hooker, *Ideal Code*, 98–99, 131.

³⁹ Hooker, *Ideal Code*, 145–146; Richard B. Brandt, “Some Merits of One Form of Rule – Utilitarianism,” içinde *Morality, Utilitarianism, and Rights*. New York: Cambridge University Press, 1992, 131.

yetkinleşmeden yoksun kalırlar. Örneğin bir kişi, eğer sevdiği meslek yerine daha çok para kazanabileceği mesleği yapar ve yakınlarına öncelik vermekten bütünüyle kaçınırsa, arkadaşlık, aile ilişkileri ve başarı gibi amaçlarına ulaşamaz. Bu durum göz önüne alındığında, kural sonuççuluğunun insanlara çok büyük özveride bulunmayı gerektirmeyen, insanlara kişisel alanlarında ahlaki olarak serbestçe eylemelerine olanak veren kuralları içermesi beklenir.⁴⁰

Çağdaş savunucularına göre kural sonuççuluğu, Kant'ın görüşü ve eylem sonuççuluğu gibi sezgilerimize aykırı sonuçlar vermez. Kural sonuççuluğuna göre birtakım yasakları içeren ahlaki kurallar geçerlidir ancak bunların geçerliliği mutlak değildir. Öte yandan bu kurallar ne insanlardan başkalarına yardım konusunda çok büyük özveride bulunmayı ister ne de ahlaki yasakları içeren kurallar kolayca çiğnenebilir. Hooker, başarılı bir normatif ahlak teorisinin sağlaması gereken ölçütlerden biri olarak ahlaki sezgilerimizle uyumlu olmasını görür.⁴¹ Hooker'a göre kural sonuççuluğu, bu ölçüt açısından, ahlaki mutlakçılık ve eylem sonuççuluğuna göre üstündür.

3. Kural Sonuççuluğuna Getirilen İki Eleştiri

Kural sonuççuluğu çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu alt başlıkta bunlardan ikisini ele alınacaktır. Bunlar *uzanımsal denklik* (*extensional equivalence*) eleştirisi ve *olumsallık* (*contingency*) eleştirisidir.

3.1. Uzanımsal Denklik Eleştirisi

Ele alacağım ilk eleştiri, kural sonuççuluğu söz konusu olduğunda ilk gündeme gelen eleştiridir. Bu eleştirinin ana düşüncesi, kural sonuççuluğu ile eylem sonuççuluğunun her bir durumda eşit biçimde ahlaki değerlendirmede bulunduğuudur. Her iki görüş de her bir durumda aynı eylemi ahlaki doğru eylem saydığı için uzanımsal olarak eşittir. Bu nedenle bu eleştiri, *uzanımsal denklik* eleştirisi olarak da adlandırılır.

Uzanımsal denklik eleştirisine göre kural sonuççuluğu gerçekte bizi eylem sonuççuluğuna götürür ve bu iki görüş birbirinden farksızdır. Bu da bize kural sonuççuluğunun eylem sonuççuluğunun karşılaştığı bütün itirazlarla eşit

⁴⁰ Hooker, *Ideal Code*, 136–141.

⁴¹ Hooker, *Ideal Code*, 9–16.

biçimde karşılaştığını gösterir. Bu durumda kural sonuççuluğu da yalan söyleme, sözünü bozma, insan öldürme gibi sınırlamaların kolayca çiğnemesine yol açar. Ayrıca kural sonuççuluğu da eylem sonuççuluğu gibi insanlardan dünyada yararı olabildiğince arttırmalarını istediği için ahlaklı olmak, çok büyük özveride bulunmayı gerektirir.

Bu eleştiri iki biçimde ortaya konabilir.⁴² Birincisine göre kural sonuççuluğunun önerdiği kurallar kümesi, tek bir kuraldan oluşur. Bu biricik kural da eylem sonuççuluğunun savunduğu doğru eylemin ölçütüdür. Yani her bir durumda en çok yararı oluşturacak eylemi yapmanın ahlaki olarak doğru olmasıdır. Söz konusu tek bir kuraldan oluşan kural sonuççuluğu, var olan kurallar dizgeleri içinde en iyi sonuçları doğuracak seçenek olur. Böylece kural sonuççuluğu, yalan söylememenin en iyi sonucu vermediği durumlarda bu eylemi ahlaki olarak yanlış sayar ancak yalan söylemek az da olsa daha fazla yarar oluşturacaksa yalan söylemeyi ahlaki olarak doğru sayar. Bu durumda kural sonuççuluğu da eylem sonuççuluğu gibi yararı arttırmak için her “fırsatı” değerlendirir.⁴³

315

Brandt ve Hooker’ın bu eleştiriye yanıtı, kural sonuççuluğunu nasıl formüle ettiklerine ilişkin bir değişkenle ilgilidir. Bir önceki alt başlıkta Hooker’dan alıntılanan kural sonuççuluğu tanımında, en iyi sonuçlara neden olacak kurallar dizgesi “içselleştirilmesi” açısından değerlendirilen kurallar dizgesi olarak açıklanır. Kural sonuççuluğu, kuralların içselleştirilmesi açısından değil de “uyulması” durumunda oluşacak sonuçlar olarak da ele alınabilir. Örneğin, Berkeley’in tanımında ahlak kurallarının “gözetilmesi” koşulunu görmekteyiz. Böyle ele alındığında, herkesin her durumda uyması durumunda en iyi sonuçları doğuracak kuralların yasakladıkları yanlış, emrettikleri doğrudur.

Hooker, uzanımsal denklik eleştirisinden bağımsız olarak, kural sonuççuluğunun uyulması durumunda oluşacak sonuçlar açısından değil de içselleştirilmesi durumunda oluşacak sonuçlar açısından formüle edilmesini savunmuştur. Bir kuralın içselleştirilmesi, o kurala uygun olarak belirli eylemlere belirli ahlaki özellikleri yüklemlemeyi (örneğin yalan söylemenin ahlaki olarak yanlış olduğuna inanmak) içermekle birlikte bunun ötesinde bir

⁴² Kagan, *Normative Ethics*, 226.

⁴³ Brandt, “Toward a Credible Form of Utilitarianism,” 120–121; Kagan, *Normative Ethics*, 226.

durumdur. Bir kişinin bir kuralı içselleştirmesi, o kurala uygun biçimde eylemeye yönelik belirli bir güdüsünün olması ve o kurala uymaması durumunda suçluluk duymasını da içerir. Yukarıda sözü edilen iki kuralın çatışması durumunda hangisi güçlüyse onun ağır basması da bununla ilgilidir. Çatışan kurallardan hangisini uygulamaya yönelik eğilimimiz daha yüksekse, o kural diğerine ağır basar. Dahası bir kişinin bir kuralı içselleştirmesi yalnızca kendisiyle ilgili bu tür durumları içermez. Buna ek olarak bu kuralın geçerli olduğu durumlarda diğer kişilerin de bu kurala uyması gerektiği, uymamaları durumunda kınanmayı hak ettikleri gibi düşünceleri de içerir.⁴⁴ Dolayısıyla, bir kuralı içselleştirmenin hem bilişsel hem de bilişsel olmayan duygusal yönleri bulunmaktadır.

Hooker'ın formülasyonunda kural dizgeleri, farklı dönemlerde farklı bölgelerde yaşayan insanlarca yaygın biçimde içselleştirilmesi açısından değerlendirildiği için Hooker kendi görüşünü "ortaklaşa vicdan sonuççuluğu" olarak da adlandırır.⁴⁵ Kuralların insanlarca yaygın biçimde içselleştirilmesinin, bunlara uyulup uyulmamasından bağımsız biçimde önemli sonuçları vardır. Bir kuralı içselleştirmek ve diğer kişilerin de bu kuralı içselleştirdiğinin bilincinde olmak insanların beklentileri, tasarıları ve öngörülerinde etkili olur. Örneğin;

"Varsayın ki saldırganlara karşılık vermeyi emreden bir kuralı kabul ettiniz. Yine varsayın ki sizin bütün eğilimlerinizin neler olduğunu kesin olarak insanların görebilmesi anlamında bütünüyle şeffafsınız. Böylece herkes sizin karşılık verme eğiliminizi bilir ve bu yüzden size *hiç* saldırmaz. Bu nedenle, bu kuralı kabul etmeniz saldırıyı caydırmada o kadar başarılıdır ki, bu kurala uymak için *hiç* fırsatınız olmaz. Kuralı kabul etmenizin, böylece, bu kurala göre eylemenizden kaynaklanamayacak önemli sonuçları olur çünkü hiçbir zaman [karşılık vermezsiniz]."⁴⁶

Buna ek olarak, kural sonuççuluğunu kurallara uyma değil de kuralları içselleştirme açısından formüle etmeyi destekleyecek bir diğer gerekçe daha öne sürülebilir. Bu gerekçe, ahlak felsefesinde genel olarak neyin açıklanması gereken olgu olarak alındığıyla ilgilidir. Ahlak felsefesinde açıklanmaya çalışılan temel olgu bizlerin ahlaki yargılarıdır ve bunu yaparken ne oranda bu ahlaki

⁴⁴ Hooker, *Ideal Code*, 76; Brandt, "Some Merits", 120–121.

⁴⁵ Hooker, *Ideal Code*, 2.

⁴⁶ Hooker, *Ideal Code*, 77.

yargılara uygun eylendiği göz önünde bulundurulmaz. Bu durumu normatif etikte Millci yararcılık, Kant'ın deontoloji görüşü ve Aristotelesçi erdem ahlakında da görebiliriz.

Buradan yeniden uzanımsal denklik eleştirisine dönebiliriz. Eğer kural sonuççuluğu yalnızca eylem sonuççuluğunu içeren tek bir kural olarak alınırsa ve kural sonuççuluğu, kural(lar)a uyma değil de içselleştirme olarak formüle edilirse, eylem sonuççuluğunu yalnızca ahlaki doğruluğun ölçütü olarak değil karar verme yöntemi olarak da almış oluruz. Bu durumda yalnızca kişiler için doğru eylem, önlerindeki seçenekler içinde en iyi sonuçları doğuracak eylem olmakla kalmaz. Buna ek olarak kişiler bunu bir kural olarak içselleştirerek, her bir durumda en iyi sonuçları doğuracak eylemi yapmaya odaklanmış olurlar. Bu da beraberinde çeşitli sorunlar doğurur. Birincisi, daha önce açıklandığı üzere, insanların bilişsel yetilerindeki sınırlılıklar ve yanlılığı nedeniyle eylem sonuççuluğunu karar verme yöntemi olarak benimsemek yararı arttırmak için etkin bir yol değildir. İkinci olarak insanların yaygın biçimde bu kuralı -eylem sonuççuluğu- içselleştirmesi ve bunu diğer insanların yaptığını da bilmesi; bizlerde kaygılara, korkulara neden olur ve insanların birbirlerine güvenmelerini zorlaştırır ki bu, iddia edilenin tersine, oldukça kötü sonuçlar doğurur. Çünkü eylem sonuççuluğu açısından, yararı az da olsa daha fazla kılmak için sözün bozulması, yalan söylenmesi ve bir kişinin öldürülmesi ahlaki yükümlülük olarak görülür.⁴⁷ Brandt'ın da belirttiği gibi “insanların böyle bir ahlaki yükümlülüğü gözetmeye çalışması durumunda yaşam, kargaşa içinde olurdu.”⁴⁸

Uzanımsal denklik eleştirisinin ikinci biçimi ise en iyi sonuçları sağlayacak kurallar dizgesinin yalnızca eylem sonuççuluğunu içeren tek bir kuraldan oluştuğunu iddia etmez. Bu eleştiri, tersine, söz konusu kurallar dizgesinin her biri çokça istisna koşulunu içeren birçok kuralı içerdiğini savunur. Daha önce kural sonuççuluğuna göre yalan söylemek, sözünü bozmak gibi yasakların mutlak olmadığı, bu yasakların bir felaketi önleme durumunda geçersiz olduğu belirtilmişti. İlk olarak, uzanımsal denklik eleştirisinin bu ikinci türüne göre ideal kurallar dizgesi eylem sonuççuluğunda olduğu gibi açıkça iyiyi arttırmaya gönderimde bulunmaz. İkinci olarak, buradaki kuralların yalan söylemek, sözünü tutmamak, insan öldürmek gibi sınırlamalara getirdiği istisnalar felaketi

⁴⁷ Hooker, *Ideal Code*, 94.

⁴⁸ Brandt, “Some Merits”, 130.

önlemeyi içerir ancak bununla yetinmez. Bu sınırlamalara getirilen istisnalar öyle betimlenir ki ortaya çıkan kurallar dizgesinin nasıl eylemesi gerektiğine ilişkin değerlendirmesi her bir durumda eylem sonuççuluğunun değerlendirilmesi ile özdeş olur.⁴⁹

Hooker, uzanımsal denklik eleştirisinin ikinci biçimine de, bu eleştirinin ilk biçimine verdiği yanıtla benzer biçimde, “böyle fazlaca koşullandırılmış kuralları kabul ettiğini bildiğiniz başka kişilere ne kadar güvenebilirsiniz?” sorusuyla yanıt verir.⁵⁰ Hooker’ın uzanımsal denklik eleştirisinin her iki türüne verdiği yanıt, ayrıca, kural sonuççuluğu formülasyonunda yer alan kurallar dizgesinin değeri hesaplanırken, bu kurallar dizgesinin “bütün içselleştirme maliyetlerini” içermesine de gönderimde bulunur. Hooker’a göre gerek karar verme yöntemi olarak eylem sonuççuluğu gerekse oldukça fazla istisna koşulları olan birçok kuralın içselleştirmesi insanların bilişsel yetilerindeki sınırlılıklar göz önünde bulundurulduğunda oldukça yüksek maliyetlidir.⁵¹

318

Kural sonuççuluğuna getirilen uzanımsal denklik eleştirisine verilen bu yanıtlar şu sonuca ulaşmaya çalışmaktadır: Ne eylem sonuççuluğunu biricik kural olarak ele alan bir kural sonuççuluğu ne de çokça istisna koşulları içerip eylem sonuççuluğu ile özdeş ahlaki değerlendirmeler yapan kurallar dizgesi, içselleştirilmesi durumunda en iyi sonuçları veren kurallar dizgesidir. Bunun bir sonucu olarak kural sonuççuluğu, eylem sonuççuluğu ile uzanımsal olarak denk değildir.

3.2. Olumsuzluk Eleştirisi

Uzanımsal denklik eleştirisi, kural sonuççuluğunun savunulmaya başlandığı 1950’li yıllara kadar geri giderken, ele alacağım ikinci eleştiri 1990’lı yılların sonlarında gündeme gelmiştir.⁵² Bu eleştiriye göre kural sonuççuluğu başkalarına zarar vermeyi yanlış ve söz verildiğinde tutulmasını doğru sayarken, bunlara ilişkin kuralları iyi sonuçlara neden olmaya bağlı kılar. Bu nedenle de bu kuralların geçerliliği, kural sonuççuluğuna göre, zorunlu değil olumsaldır. İçinde yaşadığımız dünyada bu kuralların en iyi sonuçları sağlayan kurallar dizgesinin

⁴⁹ Brandt, “Toward a Credible Form of Utilitarianism,” 122–123; Hooker, *Ideal Code*, 96; Kagan, *Normative Ethics*, 226.

⁵⁰ Hooker, *Ideal Code*, 96.

⁵¹ Hooker, *Ideal Code*, 95–96.

⁵² David McNaughton, Piers Rawling, “On Defending Deontology,” *Ratio* 11, no 1, (1998): 46.

üyeyi olduğu savunulabilir. Koşulların önemli ölçüde değıştiğı olanaklı bir dünyada bu kurallar, kural sonuççuluğuna göre geçerli olmayabilir ki bu da sezgilerimize aykırıdır.⁵³

Kural sonuççuluğuna getirilen bu eleştiriye göre, belirli deontolojik sınırlamaların Kant'ın görüşünde olduğı gibi mutlak biçimde geçerli olması gerekmez. Bu eleştiride göz önünde bulundurulan “sözünü tutmak mutlak biçimde ahlaki olarak doğrudur” önermesi değil “sözünü tutmak bir felaketi önleme durumu olmadığı sürece ahlaki olarak doğrudur” önermesidir. Dolayısıyla, olumsuzluk eleştirisi, “sözünü tutmak bir felaketi önleme durumu olmadığı sürece ahlaki olarak doğrudur” gibi ahlaki önermelerin her olanaklı dünyada geçerli dolayısıyla zorunlu olması ve kural sonuççuluğunun bunu sağlamamasına dayanır.⁵⁴

Hooker, olumsuzluk eleştirisine karşı bir yandan suçsuz birine zarar vermeyi yasaklayan ya da insanlara yardım etmeyi gerektiren bir kuralın olumlu sonuçlar vermeyeceğini düşünmenin zorluğuna değinir. Bunun yanında Hooker, olumsuzluğu onaylayarak, insanların istese de birbirlerine fiziksel olarak zarar veremeyeceğı ve yarar sağlayamayacağı bir olanaklı dünyayı ele alır. Böyle bir olanaklı dünyada zarar vermeyi yasaklayan ve yarar sağlamayı emreden kuralların insanlara bir yararı olmaz. Bu kuralların içselleştirme maliyeti de göz önünde bulundurulduğunda, bunlar geçerli kurallar dizgesi içinde olmayacaktır ve bu durum, Hooker'a göre, sezgilerimize daha uygundur.⁵⁵

İnsanların birbirlerine zarar veremeyeceğı ve yarar sağlayamayacağı bir olanaklı dünya düşünülebilir mi? Böyle bir dünya düşünülse bile, bu dünyada ahlaki sorumluluğun dolayısıyla ahlakın işlevi kalır mı? Hooker'ın olumsuzluk eleştirisine verdiği yanıt bu iki soru ışığında ele alınacaktır. İnsanın fiziksel sınırlılıkları vardır. Örneğin yaşamıyorken dünyaya gelmemiz, bir süre sonra ölmemiz ve acı çekmemiz bunlardandır. Bunu insanların biyolojik yapısının olumsuzluğu ile karıştırmamak önemlidir. Bizlerin biyolojik yapısı çok daha gelişmiş olsa bile, insan yine de sınırlı bir varlık olacaktır. İnsan bu durumda yine

⁵³ Phillip Montague, “Why Rule Consequentialism is not Superior to Ross-style Pluralism?,” içinde *Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader*, ed. Brad Hooker et al., Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 208–210.

⁵⁴ Brad Hooker, “Reflective Equilibrium and Rule Consequentialism,” içinde *Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader*, ed. Brad Hooker et al., Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 232.

⁵⁵ Hooker, “Reflective Equilibrium,” 233–234.

de ölümlü ve belirli durumlarda acı çeken bir varlık olacaktır. Tek değişen, insanın şu anki yapısına göre acı çekmesinin daha zor olması ve daha uzun süre yaşaması olacaktır. Benzer biçimde gerek dünyadaki kaynakların sınırlı olması gerekse insanın kendi kendine yetememesi nedeniyle, insanlar bir arada yaşama gereksinimi duymaktadırlar. Bu koşullarda insan yararına büyük değişiklikler olsa bile, yine insanlar bir arada yaşamak ve daha zengin ancak yine sınırlı kaynakları paylaşmak zorunda kalacaklardır. Bu da insanların birbirlerine zarar verebileceği ve yarar sağlayabileceği koşulları doğurur. Dolayısıyla ilk soruya karşı ortaya çıkan yanıt, insanın kendisi ve yaşadığı dünya sınırlı olduğu sürece, olumsuzdur.

İkinci soruya olumlu yanıt vermek de oldukça güçtür. İnsanların biyolojik olarak öylesine farklı yapıda olduğu bir olanaklı dünya düşünelim ki insanların birbirine zarar vermesi örneğin birbirlerine acı çektirmeleri, birbirlerini öldürmeleri olanaksız olsun. Buna paralel olarak bir insanın diğerini ölümden kurtarması da olanaksız olsun. Yine bu olanaklı dünyada insanların gereksinim duyduğu kaynaklar sınırsız olduğu için insanların birbirlerini kıskanmaları gibi bir durum, kaynakların nasıl dağıtılacağı gibi sorunlar da olmasın. Bunun bir uzantısı olarak da insanların birbirlerine yarar sağlaması da söz konusu olmayacaktır çünkü insanlar arzuladığı hemen her şeyi elde etmiştir. Bu gibi sorunlar ortadan kalkınca ahlak bütünüyle işlevini yitirecek, içeriksiz bir duruma gelecektir ki bu da ahlaki sorumluluğu ortadan kaldıracaktır. Böyle bir dünyada ahlaki yükümlülüklerin uygulanabileceği nerdeyse hiçbir durum kalmayacaktır. Hooker'ın olumsuzluk eleştirisine karşı öne sürdüğü insanların birbirlerine zarar veremediği ve yarar sağlayamadığı bir dünya düşüncesi ahlakın içeriğini yalnızca olumsal kılmaz, ahlakı bütünüyle ortadan kaldırıp anlamsızlaştırır.

Kuralların olumsal olduğunu kabul etmek ya da olumsuzluk eleştirisine Hooker'ın öne sürdüğü gibi doyurucu olmayan bir yanıt sunmak kural sonuççuluğunu ahlaki kuralların zorunluluğu konusunda sezgilerimize aykırı bir duruma düşürür. Bu da Hooker'ın kural sonuççuluğunun ahlaki sezgilerimizle diğer görüşlere göre daha iyi örtüştüğü iddiasını zayıflatır.

Bu nedenle olumsuzluk eleştirisine karşı insanların birbirlerine zarar veremeyeceği ve yarar sağlayamayacağı bir dünya düşünmenin olanaksızlığını savunmak daha uygundur. Bunun nasıl yapılabileceğine ilişkin önerim yukarıda değinilen insan için neyin araçsal olmayan iyi ya da yarar olduğu konusu üzerinden olacaktır. Mill'in hazzın insan için biricik araçsal olmayan iyi, acınsa

kötü olduğunu savunduğu belirtilmişti. Eğer hazzın yalnızca insan için araçsal olmayan iyi olduğu değil, bunun araçsal olmayan iyiliğinin *zorunlu* olduğu yani her olanaklı dünyada bunların içsel iyi olduğu savunulursa olumsuzluk eleştirisine belirtilen biçimde bir yanıt verilebilir. Örneğin hazzın iyiliği ve acının kötülüğü her olanaklı dünyada geçerli olursa, “başkalarına anlamsız biçimde acı verme” eyleminin kural sonuççuluğuna göre her olanaklı dünyada ahlaki olarak yanlış olduğunun savunulması kolaylaşır. İnsanın biyolojik yapısındaki değişim hangi eylemlerin insana acı verdiğini değiştirecektir. Her bir olanaklı dünyadaki koşullar, örneğin kaynakların bolluğu, hangi tür acı verme eylemlerinin anlamsız olduğunu belirlemede etkin olacaktır. Bu farklılıklara karşın her olanaklı dünyada “başkalarına anlamsız biçimde acı vermek ahlaki olarak yanlıştır” önermesi doğru olacaktır.

Kural sonuççuluğuna karşı olumsuzluk eleştirisi ikinci bir biçimde daha sunulmuştur. Burada kural sonuççuluğunun nasıl olumsuzluğa yol açabileceği daha somut bir biçimde ortaya konmuştur. Eleştirinin bu biçimi, kurallar dizgesinin doğuracağı sonuç değerlendirilirken bu kurallar dizgesinin insanlarca içselleştirme maliyetinin de göz önünde bulundurulacağı koşuluna vurgu yapar.

321

“Bundan bin yıl sonra biyoloji bilimleri önemli bir atılım yapar. O zamandan sonra, insan zihninin doğrudan ve kesin olarak uyarılarla eğitimi ve toplumsallaştırılmasını sağlayan teknoloji bulunmaktadır. Bu yeni teknoloji, önerilen çeşitli aday ahlaki kurallar dizgelerini her yerdeki nerdeyse herkesin kabul eder duruma gelmesinin maliyetini köklü bir biçimde değiştirir. Bu değiştirilmiş dünyada insanlarda şimdiye kadar olandan çok daha fazla gelişmiş, karmaşık ve motivasyon açısından talepkâr olan bir öğretme yapabiliriz.”⁵⁶

Gelecekte böyle bir gelişme olması, kural sonuççuluğu açısından ahlaki yükümlülüklerimizin içeriğinin önemli biçimde değişmesine neden olur. Benzer biçimde teknolojinin oldukça gelişkin olduğu ya da insanın bilişsel yetilerinin çok daha gelişmiş olduğu olanaklı dünyalarda içselleştirme maliyetleri oldukça az olacağı için yine ahlaki yükümlülüklerimiz şu an olduğundan farklı olacaktır.⁵⁷

Hooker, bu eleştiriye karşı da kural sonuççuluğunun olumsuzluk doğurduğunu kabul ederek yanıt verir. Kural sonuççuluğuna ilişkin ilk

⁵⁶ Richard Arneson, “Sophisticated Rule Consequentialism: Some Simple Objections,” *Philosophical Issues* 15, no 1 (2005): 249.

⁵⁷ Arneson, “Sophisticated Rule Consequentialism,” 249.

formülasyonunda insanın genetik yapısının değişmediği varsayımını⁵⁸, sonrasında da yukarıda betimlenen biçimde bir teknolojik gelişmenin olduğu kuşakları kapsamadığı koşulunu ortaya koyar.⁵⁹ Ancak kural sonuççuluğunun olumsuzluğa yol açtığını kabul edip bu sonuçtan kaçınmak için kural sonuççuluğunun tanımını sınırlandırmak, olumsuzluk eleştirisine karşı sunulan keyfi bir yanıttır.

Olumsuzluk eleştirisinin bu türüne iyi bir yanıt verilememesinin önemli bir sonucu da uzanımsal denklik eleştirisine verilen yanıtı zayıflatabileceğidir. Uzanımsal denklik eleştirisinin her iki türüne de verilen yanıtın bir bölümünü, eylem sonuççuluğu ile uzanımsal olarak denk kural(lar)ı insanların içselleştirme maliyetlerinin oldukça yüksek olduğu düşüncesi oluşturur. İnsanın genetik yapısının değişmesi ya da teknolojiadaki ilerleme nedeniyle bu içselleştirme maliyetinin önemli biçimde azalması kural sonuççuluğunu eylem sonuççuluğuna daha da yaklaştırabilir. Nitekim Williams, henüz olumsuzluk eleştirisi gündeme gelmemişken, bilişsel yetilerin gelişmişliği konusuna uzanımsal denklik sorunu açısından yaklaşmış ve bireylerin en iyi sonuçların hesaplanması konusundaki zorlukları aşıldığında kural sonuççuluğu ile eylem sonuççuluğu arasında farkın kalmayacağını savunmuştur.⁶⁰ Dolayısıyla, olumsuzluk eleştirisi ikinci biçiminde ortaya konuluşuyla, uzanımsal denklik eleştirisi ile bağlantılıdır ve uzanımsal denklik eleştirisini yeniden ortaya çıkarır.

Kural sonuççuluğunun olumsuzluk eleştirisinin bu sonucundan kaçınmasına ilişkin önerim, kurallar dizgelerinin neden olacağı sonuçlar değerlendirilirken ahlaki kuralların içselleştirme maliyetinin ne ölçüde önemli olduğunu sorgulamayı içerir. Hooker, kuralların toplumda insanlarca içselleştirilmesini sağlayan öğretilmeyi yapanın “aile, öğretmenler ve daha geniş kültür” olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Ayrıca bu öğretimin her kuşakta yapıldığı ve bir kurallar dizgesi bir insana öğretilirken öncesinde o insanın hiçbir ahlaki düşüncesinin olmadığı varsayılır.⁶²

Bu düşünceler, ahlak metafiziği ve ahlaki bilgi ile ilgili önemli ve tartışmalı varsayımlardır. Aile, öğretmenler ve toplumun ahlaki kuralları her bir kuşaktaki

⁵⁸ Hooker, *Ideal Code*, 32.

⁵⁹ Brad Hooker, “Reply to Arneson and McIntyre,” *Philosophical Issues* 15, no 1 (2005): 268–269.

⁶⁰ Williams, *Morality*, 93–94.

⁶¹ Hooker, *Ideal Code*, 79.

⁶² Hooker, *Ideal Code*, 79–80.

kişilere öğrettiği iddiasını ahlaki kuralları benimseyen ilk insanlara kadar geri götürdüğümüzde şu soru akla gelmektedir: Ahlaki inançların ilk kez var olduğu insanlarda bu inançların kaynağı nedir?

Bu soruya verilebilecek bir yanıt, nesnel ahlaki olgulara başvurur. Buna göre insanlar, en eski dönemlerinden bu yana bu olguları kavramaları ve bu olgularla etkileşime geçmeleri sonucunda birtakım ahlaki kuralları benimser ve ilgili ahlaki inançları oluşturur. Buna göre, ahlak dışındaki diğer kimi inançlarımız gibi (örneğin dış dünyadaki fiziksel nesnelere ilişkin beş duyu kaynaklı inançlar) ahlaki kuralların öğretilmesi konusunda aile, öğretmenler ve toplumun payı ancak ikincil konumda olmaktadır. Bu durumda insanlar, istemsiz biçimde ahlaki olguların etkisi altında bulunmaktadır ve ahlaki kuralların insanlarca içselleştirilmesi gerçekleşmektedir. Bu koşullar altında kuralların içselleştirme maliyetinin önemi azalmaktadır çünkü kuralların içselleştirilmesinin topluma önemli bir maliyeti olmamaktadır. Bunun sonucu olarak da büyük bir teknolojik gelişme sonucu şu an içselleştirmiş olduğumuz ahlaki kurallardan oldukça farklı kuralları içselleştirmenin çok daha az maliyetli olacağını savunmak da zorlaşır. Her yeni kuşağın üyeleri; aile, öğretmenler ve toplumun etkisinden bağımsız olarak kendilerini belirli ahlaki kuralları içselleştirmiş bulmaktadırlar.

Olumsuzluk eleştirisinin her iki türüne ilişkin sunulan öneriler normatif etikle değil metaetikle ilgili varsayımlardır. Metaetik, ahlaki yargılarımızın nedeni ya da kökenini araştırıp ahlak metafiziği ve epistemolojisine ilişkin soruları yanıtlamaya çalışır. Ahlak metafiziğine ilişkin temel soru, insanların ahlaki yargılarından bağımsız nesnel ahlaki olguların olup olmadığıdır. Bu soruya vereceğimiz yanıt da ahlak epistemolojisine ilişkin sorulara vereceğimiz yanıtlarda önemli ölçüde belirleyici olacaktır. Örneğin, ahlaki olguların nesnel biçimde var olduğu ve doğal dünyanın parçası olduğu seçeneği benimsenirse, ahlaki bilgimiz de beş duyu yoluyla edindiğimiz bilgiye benzer durumda olacaktır.

Yalnızca olumsuzluk eleştirisine ilişkin öneriler değil olumsuzluk eleştirilerinin kendisi de metaetiğe ilişkin varsayımlar içermektedir. Örneğin “sözünü tutmak bir felaketi önleme durumu olmadığı sürece ahlaki olarak doğrudur” önermesinin bütün olanaklı dünyalarda doğru olması (ya da hazzın iyiliğinin zorunlu olması); bu önermeyi bu dünyada doğru kılan bir olgunun olması ve buna ek olarak her olanaklı dünyada bu önermeyi doğru kılan olgunun

olması anlamına gelir. Benzer biçimde ahlaki kuralların insanlarca içselleştirilmesinde diğer insanların payının ikincil olması da ahlaki olguların nesnel olarak varlığını ve bu olguların kendini insanlara bir tür dayatmasıyla ahlaki kuralların insanlarca bilinir ve içselleştirilmiş kıldığını savunur.

Hooker, kural sonuççuluğunu savunurken metaetiğe ilişkin sorunlarda “yansız” olacağını belirtmiştir.⁶³ Çağdaş ahlak felsefesindeki tutum da büyük ölçüde normatif etik ve metaetiğe ilişkin tartışmaların bağımsız olarak ele alınması yönündedir. Normatif etik ve metaetikteki çeşitli görüşler arasında birindeki belirli bir görüşün diğerindeki belirli bir görüşü *açıkça* gerektirmesi ya da dışlaması gibi bir ilişki söz konusu olmasa da bu iki alandaki görüşler arasında “bir süreklilik” bulunmaktadır.⁶⁴ Bunun kural sonuççuluğuna ilişkin tartışmalarda da olduğunu görmekteyiz. Örneğin olumsuzluk eleştirisine verilecek yanıtta eğer kural sonuççuluğunun olumsuzluğa yol açmayacağı savunulacaksa bunun ahlaki olguların nesnelliği, doğası ve ahlak epistemolojisine ilişkin kapsamlı bir görüşle desteklenmesi gerekmektedir. Burada böyle kapsamlı bir metaetik görüş sunmak yerine yalnızca bunun gerekliliği gösterilmeye çalışılmıştır. Öte yandan, Hooker’ın yaptığı gibi kural sonuççuluğunun olumsuzluğa yol açtığı kabullenilecekse, olumsuzluk eleştirisinin ardında yatan ahlaki kuralların her olanaklı dünyada geçerli olduğu varsayımının yanlışlığı savunulmalıdır ki bu da metaetik konusunda yansız kalınarak yapılamaz.

Sonuç

Hooker, kural sonuççuluğunu çeşitli eleştirilere karşı güçlü bir biçimde savunmuştur. Özellikle, kural sonuççuluğunun kurallara uyulması değil de kuralların içselleştirmesi açısından formüle edilmesi, iyi biçimde gerekçelendirilmiştir ve geleneksel sayılabilecek uzanımsal denklik eleştirisine karşı başarılı bir yanıt sunulmasında etkili olmuştur. Hooker, buna karşın, kural sonuççuluğunu “tehlikeli bir ilde her köşeden çıkan soyguncuları şimdiye kadar defetmeyi başarabilen bir kişi” gibi düşünüp, bu görüşün “belirsiz bir geleceği” olduğunu ve güçlü eleştirilere açık olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

⁶³ Hooker, *Ideal Code*, 15.

⁶⁴ Kagan, *Normative Ethics*, 4–6.

⁶⁵ Brad Hooker, “Rule-Consequentialism,” *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette, Malden: Blackwell Publishing, 2000, 201.

Bu çalışmada kural sonuççuluğunun karşılaşılabileceği güçlü bir eleştiriyi ortaya koymaya çalıştım. Bu eleştiri, yeni olmayıp son yıllarda gündeme gelen olumsuzluk eleştirisine doyurucu bir yanıt sunulmamış olmasından kaynaklanır. Bunun nedeni, Hooker'ın kural sonuççuluğu formülasyonu açısından, olumsuzluk eleştirisi ile uzanımsal denklik eleştirisi arasında yakın bir ilişki bulunmasıdır. Bu ilişki, uzanımsal denklik eleştirisini yeniden karşımıza çıkarır ve kural sonuççularını kendilerini ayrıştırmak istedikleri görüş olan eylem sonuççuluğuna yeniden yaklaştırır.

Bu olumsuz durumdan kaçınmak için kural sonuççuluğunun olumsuzluk eleştirisine karşı yanıtı ana hatlarıyla şunları içermelidir: (i) Kural sonuççuluğunun içsel iyi olarak gördüğü özelliğin zorunlu olarak iyi olduğunu savunan bir ahlak metafiziği ve (ii) kuralların içselleştirme maliyetinin belirleyiciliğini azaltan bir ahlak epistemolojisi. Bunların yapılması, kural sonuççuluğunun ahlaki mutlakçılık ve eylem sonuççuluğuna karşı üstünlüğünü göstermeyi kolaylaştıracaktır.⁶⁶

⁶⁶ Bu çalışmayla ilgili yorumlarını sunan Rumeysa Toklu, Burhan Başarslan ve iki hakeme teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Arneson, Richard. "Sophisticated Rule Consequentialism: Some Simple Objections." *Philosophical Issues*, 15, no 1 (2005): 235–251.

Berkeley, George. *Passive Obedience: or, the Christian Doctrine of Not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated*. 1712.

<https://quod.lib.umich.edu/e/ecco/004899015.0001.000/1:3?rgn=div1;view=fulltext>. Erişim: 18.03.2023.

Brandt, Richard B. "Toward a Credible Form of Utilitarianism." içinde *Language of Conduct*, editörler Hector~Neri Castañeda ve George Nakhnikian, 107–143. Detroit: Wayne State University Press, 1963.

Brandt, Richard B. "Some Merits of One Form of Rule – Utilitarianism." içinde *Morality, Utilitarianism, and Rights*, 111–136. New York: Cambridge University Press, 1992. (Makalenin ilk yayımlanma yılı 1965)

Hooker, Brad. *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. New York: Oxford University Press, 2000.

Hooker, Brad. "Reflective Equilibrium and Rule Consequentialism." içinde *Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader*, editörler Brad Hooker, Elinor Mason ve Dale E. Miller, 222–238. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Hooker, Brad. "Rule-Consequentialism." içinde *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, editör Hugh LaFollette, 183–204. Malden: Blackwell Publishing, 2000.

Hooker, Brad. "Reply to Arneson and McIntyre." *Philosophical Issues* 15, no 1 (2005): 264–281.

Hooker, Brad. "Rule Consequentialism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2023). <https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism-rule>. Erişim: 17.03.2023.

Kagan, Shelly. *Normative Ethics*. Oxford: Westview Press, 1998.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009. (İlk yayımlanma 1785)

- Kant, Immanuel. "On a Supposed Right to Lie from Philanthropy." içinde *Practical Philosophy*, editör ve çeviren Mary J. Gregor, 605–615. New York: Cambridge University Press, 1996. (İlk yayımlanma 1797)
- McNaughton, David ve Rawling, Piers. "On Defending Deontology." *Ratio* 11, no 2 (1998), 37–54.
- Mill, John S. "Utilitarianism." içinde *Utilitarianism and On Liberty*. 2. Baskı, editör Mary Warnock, 181–235. Cornwall: Blackwell Publishing, 2003. (İlk yayımlanma 1861)
- Montague, Phillip. "Why Rule Consequentialism is not Superior to Ross-style Pluralism?" içinde *Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader*, editörler Brad Hooker, Elinor Mason ve Dale E. Miller, 203-211. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Ross, David, *The Right and the Good*. Editör Philip Stratton-Lake. New York: Oxford University Press, 2002. (İlk yayımlanma 1930)
- Smart, J. J. C. "Extreme and Restricted Utilitarianism." *The Philosophical Quarterly* 6, no 25 (1956): 344–354.
- Smart, J. J. C. "Outline of a System of Utilitarian Ethics." içinde *Utilitarianism: For and Against*, 3–74. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Williams, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (İlk yayımlanma 1972)

AHLAKİ MUTLAKÇILIK VE EYLEM SONUÇÇULUĞU ARASINDA BİR SEÇENEK OLARAK
KURAL SONUÇÇULUĞU

RULE CONSEQUENTIALISM AS A MIDDLE GROUND BETWEEN MORAL ABSOLUTISM AND
ACT CONSEQUENTIALISM

Ferhat YÖNEY

PASTORAL GÖRÜŞÜN FELSEFİ TEMELLERİ: DOĞAL DÜZEN VE HAYVAN İSTİRABI*

Atilla AKALIN**

ÖZ

Pastoral görüş, doğayı hayvanlar için yanıltıcı biçimde ideal bir yaşam alanı olarak romantize etmemize yol açan bir bakış açısıdır. Bu anlayış, insan müdahalesinden uzak bir doğal çevrede yaşayan hayvanların özgür ve uyumlu bir hayat sürdüğü varsaymamıza neden olur. Hayvanların karşılaştıkları güçlükler ise bu bağlamda doğal düzenin olağan bir parçası olarak kabul edilir. Bu çarpıtılmış algının güçlenmesinde, doğanın rastlantısal değil düzenli ve sistemli olduğuna duyulan inancın da payı büyüktür. Bu yaklaşım, doğadaki acıların boyutunu küçümseme eğilimini pekiştirir ve insanlarda doğanın, hayvanlar için son derece uyumlu bir alan sunduğu yanılgısını doğurur. Bu makalede, hayvan ıstırabının gerek doğal gerek endüstriyel boyutlarına yer verilerek, doğal düzenin korunması gereken bir ideal durum olmadığı vurgulanacak ve söz konusu düzenin, hayvan etiği bağlamında müdahaleci bir perspektif üzerinden yeniden değerlendirilmesi gerektiği öne sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: pastoral görüş, hayvan etiği, eleştirel hayvan çalışmaları, doğa.

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE IDYLLIC VIEW: NATURAL ORDER AND ANIMAL SUFFERING

ABSTRACT

The idyllic view is a perspective that leads us to romanticize nature as an ideal living environment for animals misleadingly. This notion causes us to assume that animals living in a setting untouched by human intervention enjoy a free and harmonious life. The difficulties these animals face are then regarded as an ordinary part of the natural order. The belief that nature is not random but orderly and systematic also significantly reinforces this distorted perception. Consequently, this approach tends to downplay the extent of suffering in nature and fosters the misconception that nature provides an utterly harmonious realm for animals. This article addresses both the natural and industrial dimensions of animal suffering, emphasizing that the natural order is not an ideal situation to be preserved. It further argues that this order should be reassessed from an interventionist perspective in the context of animal ethics.

Keywords : idyllic view, animal ethics, critical animal studies, nature.

* Bu çalışma, TÜBİTAK 2219 doktora sonrası araştırma bursu kapsamında desteklenen bir projenin çıktılarından biridir. Bu bağlamda başta TÜBİTAK'a verdiği destek için teşekkür ederim. Ayrıca University of Santiago De Compostela Felsefe Bölümü'ne ve aynı kurumun öğretim üyesi Dr. Oscar Horta'ya teşekkürlerimi sunarım.

** Öğr. Gör. Dr., İstanbul Gelişim Üniversitesi Meslek Yüksekokulu Halkla İlişkiler ve Tanıtım Programı, ORCID: 0000-0002-8385-5287, e-mail: aakalin@gelisim.edu.tr, İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 24.11.2024
Makalenin kabul tarihi: 09.03.2025

Submission Date: 24 November 2024
Approval Date: 09 March 2025

Giriş

Pastoral görüş (*idyllic view*) temelde insanların vahşi doğa koşullarının gerçekte nasıl olduğuna dair inançlarına gönderme yapan bir kavramdır. Pastoral görüşe göre hayvanlar, insanlar tarafından müdahale edilmemiş olan doğal alanlarında olması gerektiği şekilde yaşamaktadır. Bu görüş çerçevesinde düşündüğümüzde, vahşi hayvanların doğada çektiği acıları normalleştirme eğilimine ya da kaçınılmaz doğalarının mümkün kıldığı kaderi yaşadıklarına dair verili olan güçlü inanç sahibi oluruz. Bu inanç da gerçekte vahşi hayvanların doğada çektiği acıları ve içinde bulundukları zor yaşam koşullarını göz ardı etmemize neden olur ve bu bakımdan bir çeşit illüzyona dönüşür. Yani pastoral görüşün doğayı hayvanlar için ideal bir yaşam alanı olarak, yanıltıcı bir tarzda romantize ettiğini öne sürebiliriz.¹ Pastoral görüş öncelikle, hayvan hakları ihlalleri ile ortaya çıkan ya da genel olarak hayvanların vahşi hayatta yaşadıkları acıyı sorunsallaştıran ve bir şekilde insanlar tarafından savunulan bilinçli bir fikir olarak görülmemelidir. Dolayısıyla, pastoral görüş belirli hayvan etiği yaklaşımları veya kuramları tarafından bilinçli bir şekilde savunulan bir görüş olarak düşünülmemelidir. Bunun yerine pastoral görüş, gündelik hayatta son derece yaygın şekilde ortaya çıkmış olan bazı inançların bir araya gelmesinden oluşmuş eklektik bir alışkanlık olarak konumlandırılmalıdır. Yani doğayı özellikle vahşi hayvanlar için güvenli ve uyumlu bir yer olarak düşünme eğilimi, sosyal ve kültürel pratiklerimize sirayet etmiş bir kanı olarak ele alınmalıdır. Oscar Horta'ya göre;

Pastoral görüş, hayvanların doğada zorluklar yaşamadan var olduklarına dair çarpık bir inanç beslememize yol açar ve dolayısıyla onların karşılaştıkları gerçek sıkıntıları küçümsememize veya göz ardı etmemize neden olur.²

Özellikle vahşi doğada yaşayan hayvanların karşılaştıkları ciddi ıstıraplar vardır. Bunlara açlık, hastalık, yaralanmalar ve diğer vahşi hayvanlar ya da insanlar tarafından avlanmak vb. örnek gösterilebilir. Vahşi hayvanların yaşadıkları bu tip ıstıraplar pastoral görüş nedeniyle çoğu zaman insanlar tarafından göz ardı edilebilir. Örneğin, aslanların avlanırken katlandıkları yoğun açlık veya yaralı bir geyiğin iyileşme sürecinde yaşadığı büyük acıların sebep

¹ Oscar Horta, "Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild." *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 17, no. 1 (2010): 73-90.

² Oscar Horta, "Animal Suffering in Nature: The Case for Intervention." *Ethics, Policy & Environment* 20, no. 2 (2017): 113, Erişim Tarihi: Eylül 17, 2024, doi:10.1080/21550085.2017.134296.

olduğu ıstırapı göz ardı etme gerekçelerimiz, doğal yaşamın dengesinin bu şekilde olduğuna dair inancımız sebebiyle, görece kolay bir şekilde ortaya çıkabilmektedir.

Doğayı, canlı yaşamı için uyumlu bir alan olarak düşünmek direkt olarak etik dışı bir tavır olarak düşünülmemelidir. Çünkü bir görüşün ‘pastoral’ ve romantik olduğunu düşünmek hayvan ıstırapını doğrudan göz ardı etmekle değil dolaylı olarak göz ardı etmekle ilişkilendirilebilir. Her ne kadar pastoral görüş gündelik inançlarımıza ve doğal yaşam koşullarına dair sabit fikirlerimize gönderme yapsa da özellikle çevre etiği yaklaşımlarındaki bazı kuramsal çıkarımlar bile pastoral görüşle paralel düşünceleri yansıtabilmektedir. Hayvanların doğada yaşadığı ıstırapın büyüklüğünün farkında olmak bir bakıma hayvan etiğinin veya çevre ahlakının ortak gereklerinden biri olarak da düşünülebilir. Buna göre örneğin, Aldo Leopold çevreye karşı duyarlılığımızın aynı zamanda vahşi doğayı ve oradaki canlıları da kapsayan bütüncül bir duyarlılığa dönüşmesi gerektiğini düşünür.³ Leopold “toprak etiği” adını verdiği bir yaklaşımla vahşi doğanın tüm öğelerine dair kapsayıcı bir etik yaklaşım önermektedir. Buna göre;

331

Leopold'un toprak etiğine ilişkin temel argümanı, çoğu insanın bir toprak etiğinin gerekçelendirilebileceği temel ilkeleri zaten kabul ettiğini görmeye dayanmaktadır. Yani, insan etiğimizi neyin haklı çıkardığını ve temellendirdiğini incelediğimizde ve toprak topluluklarını doğru bir şekilde anladığımızda, aynı ilkelerin toprağa karşı yükümlülükleri haklı çıkardığını ve temellendirdiğini görmeliyiz.”⁴

Ancak Leopold tarzı çevrecilik (*environmentalism*) yaklaşımlarda doğanın içkin dengesinin ve gidişatının müdahaleye ihtiyaç duymayan bir alan olduğu fikri hakimdir.⁵ Bu yüzden doğaya müdahaleyi eleştiren bazı etik pozisyonlar, doğayı kendi hâline bırakmanın en doğru yaklaşım olduğunu savunarak, aslında pastoral görüşe uyumlu çıkarımlar yapmaktadır.⁶ Örneğin Murray Bookchin,

³ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press, 1989.

⁴ Roberta L. Millstein, *The Land Is Our Community: Aldo Leopold's Environmental Ethic for the New Millennium*. The University of Chicago Press, 2024, 115.

⁵ Oscar Horta, "Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild." *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 17, no. 1 (2010): 76.

⁶ Eze Paez, "The Mismeasure of Suffering: Speciesism and Common Sense Beliefs about Wild Animals." *Animal Sentience* 25, no. 4 (2019): 1–12.

insanın doğaya yabancı olmadığı, aksine doğanın evriminin bir parçası olduğunu belirterek bu bağlılığın belirli hiyerarşiler ve tahakküm ilişkileri yüzünden bozulduğunu ve ekolojik tahribata yol açtığını iddia eden çevreci bir görüşü ortaya koymaktadır.⁷ Burada da doğa, canlılar için aidiyet yaratması gereken bir alan olarak ele alınmıştır. Ayrıca doğa teknik ve endüstriyel ilerlemeler sebebiyle insanın giderek koptuğu özsel bir yapı olarak düşünülmüştür. Bu tip çıkarımlar pastoral görüşe sahip fikirlere örnek olarak gösterilebilir. Dolayısıyla, pastoral görüşün hayvan etiği açısından problemli olduğunu iddia etmek çevreci görüşlerin doğa tanımını kısmen terk etmeyi gerektirir. Bu bağlamda pastoral görüş gerçekleri bilinçli olarak çarpıtan bir ideoloji değil, toplum içerisinde yaygın olarak benimsenmiş, kökleşmiş bir varsayım veya alışkanlık olarak ele alınmalıdır.⁸

Doğanın müdahale edilmemesi gereken içkin olarak uyumlu bir sistem olduğu varsayımı, bizi vahşi yaşamın acımasız gerçeklerini sorgulamak yerine, onları “doğal” kabul etmeye yönlendirir. Ancak bu durum, hayvanların karşılaştıkları ıstırapları önemsizleştirmekle kalmaz, aynı zamanda etik olarak doğaya bakımımızı da çarpıtır. Dolayısıyla, hayvanların doğada acı çekmeden özgürce yaşadıklarını varsaymak yerine, pastoral görüşün eleştirel bir analizini yapmak, vahşi hayvan ıstırabının daha açık bir şekilde kavranması ve etik olarak ele alınması adına önemlidir.⁹

Pastoral görüşün, hayvan etiği üzerine düşünen felsefi görüşlerin incelemeye değer bulduğu acı miktarını hatalı bir biçimde yorumlamak için son derece güçlü bir gerekçe olduğunu iddia edebiliriz. Bu makalede dünyada ortaya çıkan acının gerçek büyüklüğünü kavramada sorun yaratan bir düşünce kalıbı olarak pastoral görüşün felsefi analizi sunulacaktır. Bu görüşün teorik olarak dayanacağı fikir, doğanın kendine içkin bir düzeni ve harmonisi olduğunu iddia etmeye yarayan felsefi temellere dayanır. Ayrıca doğaya ve ekosistemlere insan müdahalesinin yanlış olduğunu düşünen çevreci yaklaşımlar da bir çeşit pastoral görüşten beslenir. Bu yaklaşımların eleştirilerini güçlendirmek adına genel olarak hayvan etiği tartışmaları çerçevesinde ele alınan acı miktarını ve bu acı

⁷ Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal: Black Rose Books, 1990.

⁸ Yew-Kwang Ng, "Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering." *Biology & Philosophy* 10, no. 3 (1995): 255–85. Erişim Tarihi: Eylül 17, 2024, doi:10.1007/BF00852469.

⁹ Catia Faria, *Animal Ethics in the Wild: Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, 60-87.

miktarının küçümsenmesinde pastoral görüşün nasıl etkili olabileceğini anlamak bizim için faydalı olacaktır.

Endüstriyel Acı, Vahşi Doğa ve Hayvan Etiği

Dünyada var olan acının büyüklüğü üzerine düşünmek istediğimizde bu olguyu, felsefenin birçok farklı bakış açısı üzerinden ele almamız mümkündür. Bazı görüşlere göre, insanlar tarafından çekilen acıların, onları ahlaki açıdan daha kusursuz kimseler hale getirmek için kullanışlı olabileceğine dair çıkarımlar yapmak mümkündür.¹⁰ Diğer bir açıdan ise dünyada yaşanan acıların bir gerekçesi yoktur. Bu açıdan bakıldığında dünyadaki acıların varlığı sadece üzerinden ders çıkarılacak veya bizi ahlaken daha iyi hale getirmesi gereken acılar olarak görülemez. Bunun yerine dünyada var olan acıların büyük bir bölümü gereksiz (*gratuitous/ pointless*) ve büyük çaplı acılar olarak da dünyada gözlemlenmekte ve canlılar tarafından hissedilmektedir.¹¹

Hayvan etiği yaklaşımlarının ise dünyadaki hayvan ıstırapı üzerine düşünürken başvurduğu farklı gerekçeleri vardır. Örneğin Peter Singer'a göre, hissedebilirlik (*sentience*) kavramının, hayvanlara karşı ahlaki sorumluluklarımız olduğunu temellendiren bir gerekçe olduğunu söyleyebiliriz.¹² Dolayısıyla, eğer bir hayvanın acıyı hissetme kapasitesinin olduğundan eminsek, o halde bu, o hayvanın ahlaki olarak sorumlu olduğumuz varlıklar kümesine dahil edilmesi için yeter sebeptir. Hayvan etiği görüşlerinin ortak eleştirisi, hayvanların gereksiz yere insanların kullanım nesnesi haline getirilmesidir. Bu görüşler için hayvanların insanlar tarafından kullanım nesnesi haline getirilmesi çeşitli tarihsel, kültürel ve politik gerekçeler üzerinden meşrulaştırılan ve göz ardı edilemeyen bir gerçek olarak yorumlanır.¹³ Hayvanların insanların şahsi faydası için kullanılabilmesinin temel gerekçesi ise insan-merkezci türçülük olarak adlandırılabilen eğilimdir.¹⁴ Hayvanların insan

333

¹⁰ John Hick, *Evil and the Love of God*, New York: Harper & Row, 1966, 253.

¹¹ Luis R. Oliveira, "God and Gratuitous Evil: Between the Rock and the Hard Place." *International Journal for Philosophy of Religion* 94, no. 3 (2023): 317–345.

¹² Peter Singer, *Animal Liberation*. New York: Avon Books, 1975.

¹³ Sophie Leach, Adam P. Kitchin, Rachel M. Sutton ve Kira Dhont. "Speciesism in Everyday Language." *British Journal of Social Psychology* 62, no. 1 (2023): 486–502. Erişim Tarihi: Eylül 20, 2024, doi:10.1111/bjso.12561.

¹⁴ Zipporah Weisberg, "Animal Repression: Speciesism as Pathology," *Critical Theory and Animal Liberation* içinde ed. John Sanbonmatsu, Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2011, 177-195.

yararına kullanılmasının meşru bir zemine sahip olması da hayvanları vahşi hayvanlar ve çiftlik hayvanları olarak kategorize etmeyi kolaylaştırmaktadır.¹⁵

Türcülük yalnızca bireysel olarak insanların ideolojik veya keyfi bir bağlılıktan dolayı savundukları şahsi bir tutum olarak görülmemelidir. Aksine türcülük sağlık, gıda, tekstil gibi endüstriler ve buna ek olarak aklımıza gelebilecek birçok farklı kurum tarafından da normalleştirilmiş genel bir tutum olarak da görülmelidir.¹⁶ Dolayısıyla, türcülüğün bireysel ölçekte ele alınabilen bir mikro-iktidar içermesine ek olarak, kurumsal ve söylemsel bağlamda makro-iktidarı da kapsayan büyük çaplı bir iktidar alanı mevcuttur. Bu iktidar alanını sorunsallaştıran ve bu iktidar alanının dünyada hayvanlara verilen acıyı nedensiz yere arttırdığını iddia ederek bu tavrın politik ve teorik altyapısı üzerine yoğunlaşan çalışmalar eleştirel hayvan çalışmaları (*critical animal studies*) olarak da adlandırılır.¹⁷

Hayvan etiği ve eleştirel hayvan çalışmaları gibi yaklaşımlar açısından hayvan ıstırabını ele almak hayvanların günümüzdeki ahlaki konumu üzerinde normal görülen kalıplaşmış fikirlere karşı eleştirel yaklaşmayı gerektirir. Buna ek olarak hayvanların etik konumunu sorunsallaştıran bu felsefi yaklaşımların dünyadaki acıların büyüklüğü üzerine de benzer yorumları mevcut olabilir. Bu yüzden acı duygusunun yarattığı dehşetin sürekli olarak hayvanlara çektilmesi, teorik açıdan meşrulaştırılması zor bir durumdur. Buna ek olarak bu yaklaşımlar için bu meşruiyetin teorik, politik ve kültürel gerekçelerinin araştırılması ve ortaya çıkarılması felsefi bir misyon olarak görülür.

¹⁵ Hayvan ıstırabı dendiğinde bu iki kategoriye de kapsayan acıları kastetmekteyiz. Dolayısıyla, yapısal olarak her iki acı da eşittir. Çiftlik hayvanı olarak kullanıma açık hale getirilmiş olan hayvanların acısı, insan müdahalesiyle planlanmış üretim koşullarında ve çoğunlukla kapalı alanlarda gerçekleştiği için farklı algılanır. Vahşi hayvanların ıstırabı ise hayvanların doğal habitatlarında, çoğunlukla insan etkisi olmadan veya dolaylı etkilerle ortaya çıkar. Bu nedenle, çiftlik hayvanlarının ıstırabında insan sorumluluğu ve kontrol mekanizmaları daha belirgin rol oynarken; vahşi hayvan ıstırabında, ekosistem ve doğal gidişat rol oynamaktadır. Ancak hayvanları kullanılabilir duruma getirme eğilimi bu hayvanları ve kullanım dışı hayvanları kategorik olarak acıları bakımından ayırmayı zorunlu kılmıştır. Bu bakımdan hayvan ıstırabı genel manada tüm hayvanları kapsamalıdır. Bkz. Victoria Campbell, *The Problem of Animal Pain*. Cambridge : Cambridge University Press, 2024.

¹⁶ Oscar Horta, "What Is Speciesism?" *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23 (2010): 245.

¹⁷ Eleştirel hayvan çalışmaları genel olarak kurumlar veya meseleye yerel bakış açıları ile de ilgili analiz ve tahlilleri içermesi bakımından birçok farklı sosyal bilimler alanını kapsamaktadır. Ayrıntılar için bkz. Dawne McCance, *Critical Animal Studies: An Introduction*. State University of New York Press, 2012.

Hayvanları doğal gidişatları çerçevesinde insanlardan daha değersiz görmek ya da duygulara sahip olan canlılar olmalarına rağmen sahip oldukları içkin değeri (*intrinsic value*) göz ardı etmek, daha önce de bahsedildiği gibi yalnızca türçülüğün keyfi ve insani bir eğilim olmasından kaynaklanmaz.¹⁸ Bunun yerine hayvanların içkin değerinin göz ardı edilmesi, kültürel yaşayış biçimimize bütünsel bir biçimde sirayet etmiş olan çeşitli meşrulaşmış davranış örüntülerinden de güç almaktadır. Bu sebeple içkin değer, canlıların sahip olduğu evrensel özelliklerden dolayı değil, insanların sosyal ve kültürel dünyasına uygun şekilde canlı ve cansız öğelere atanan bir değer olarak düşünülebilir. Örneğin gıda endüstrisinin, kullanılması ve tüketilmesinin meşru olarak gördüğü belirli hayvanlar, insanların ya da tüketicilerin nazarında “çiftlik hayvanı” olarak kodlanır. Çiftlik hayvanı olarak kodlanmış olan hayvanlar bu bakımdan insan kullanımına tam anlamıyla açık¹⁹ olan ve yaşamının değeri sadece insanlar tarafından kullanılmasının devamına bağlı olan hayvanlar olarak düşünülebilir.²⁰

Hayvan etiği bağlamında hayvanlara atfedilen içkin değer in önemsizleştirildiğini iddia eden ve buna eleştirel yaklaşan felsefeciler için çiftlik hayvanı olarak kategorize edilmiş hayvanlara yaşatılan acı son derece büyüktür ve insanlar tarafından anlaşılması pek de zor olmayan net bir gerçekliğe sahiptir. Tom Regan’a göre, hayvanların sahip olduğu içkin değer, onları bireysel olarak önemli görmemiz için yeterli bir sebep olarak karşımıza çıkar.²¹ Buna ek olarak Gary Francione’ye göre, hayvanların insan çıkarları için kullanılabilir bir statüye sahip olması ve onların insan kullanımına ait bir mülkiyet olarak yorumlanması yanlıştır. Çünkü hayvanların çıkarlarını gözetken hak temelli bir yaklaşım şarttır.²² Bu görüşler hayvan etiği konusunda belirli bir insan-merkezci tavrın

335

¹⁸ Jac Swart ve Jozef Keulartz, "Wild Animals in Our Backyard: A Contextual Approach to the Intrinsic Value of Animals." *Acta Biotheoretica* 59 (2011): 185–200.

¹⁹ G. Agamben’in insan ve hayvan arasındaki ontolojik ve etik sınırları tartıştığı eserinde ortaya koyduğu açıklık temasının, insanla hayvan arasındaki sınırların kesinliğini eleştirmek adına kullanıldığını belirtmek gerekir. Buna göre, insanların kendilerini hayvanlardan ayırıştırarak oluşturdukları hiyerarşik düzen ve bu ayrımın getirdiği etik sonuçlar, hayvanların sahip olduğu içkin değer in göz ardı edilmesi bağlamında somut bir gerekçe olarak not edilebilir. Ayrıntılar için bkz. Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çeviren. Meryem Mine Çilingiroğlu, 5. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

²⁰ Erin McKenna, *Livestock: Food, Fiber, and Friends*. University of Georgia Press, 2018.

²¹ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983, 235.

²² Gary L. Francione, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008.

getirdiği büyük acıların farkında olmamız için bizlere çağrı yapar niteliktedir. Fakat örneğin, Francione tarzı hak temelli bir yaklaşım için sadece hayvan ıstırabını temel almak yanlıştır. Çünkü sadece hayvan ıstırabının büyüklüğünün farkında olmak ve hayvan haklarına sadece acı perspektifi üzerinden bakmak hayvanların mülk statüsüne karşı çıkmak için yetersiz kalacaktır.²³ Fakat bu tarz görüşler üzerinden, gıda endüstrisi başta olmak üzere birçok farklı endüstrinin devamlılığının sağlanabilmesi için hayvanların içkin değerini göz ardı ederek hayvanları insan kullanımına açan söylem ve pratiklerin meşrulaştırılmasına karşı çıkılabilir. Örneğin, Oscar Horta tarafından çiftlik hayvanı olarak kategorize edilmiş olan hayvanların durumu aşağıdaki şekilde özetlenmektedir:

Günümüzde çiftlikler, mümkün olan en küçük alanda ve mümkün olan en düşük maliyetle mümkün olan en fazla sayıda hayvanı yetiştirebilecek şekilde organize edilmektedir. Her gün tüketilen hayvan sayısı o kadar fazladır ki, çiftlik hayvanlarını farklı şekilde yetiştirmek mümkün değildir. Bu da hayvanların sahip olduğu alanın inanılmaz derecede küçük olması gerektiği anlamına gelir. Çoğu hayvanın içeride hareket edecek yeri yoktur. Bazı durumlarda, kendi etraflarında bile dönemezler. Birçoğu mezbahaya götürülene kadar güneş ışığını hiç görmez. Dahası, modern çiftliklerde hayvanların yapabileceği veya keşfedebileceği herhangi başka bir şey yoktur. Bu da çektikleri fiziksel acının yanında her zaman aşırı derecede sıkıldıkları ve depresyonda oldukları anlamına gelmektedir.²⁴

Yukarıdaki portreye bakıldığında dünyada var olan acı miktarının arttırılmasında çiftlik hayvanı olarak ele alınan hayvanların sahip olduğu kaynak statüsünün son derece etkili olduğu iddia edilebilir. Türcülüğün oldukça yaygın olduğu bir dünyada yukarıda örneği verilen acının derecesini göz ardı etmek veya önemsememek için net bir gerekçe bulunmaktadır. Örneğin, türcülük hayvanların insanların çıkarı için üretildiğini meşrulaştırmak ve hayvanlara acı çektirebilmek için örtük bir gerekçe sunmaktadır. Fakat dünyada yüksek derecede mevcut olan hayvan ıstırabının anlamsız olduğu birçokları tarafından bilinse dahi bu anlamsızlığı açık eden gerekçeler kompleks bulunabilmekte veya yeterince önemli görünmemektedir. Buna rağmen çiftlik hayvanlarına çektirilen

²³ Berk. E. Altınal, "Yaşayan Rezervlerden İnsan Harici Kişilere: Hayvanların Mülk Statüsü". *ViraVerita E-Dergi* 16, (2022): 7-29. Erişim Tarihi: Mart 3, 2024, doi: 10.47124/viraverita.1174718.

²⁴ Oscar Horta, *Making a Stand for Animals*. Routledge, 2022, 56.

acıları göz ardı eden birçok kişi olsa da birçokları bu acıların farkına vararak örneğin hayvan aktivizmi veya veganizm gibi pratiklere başvurabilmektedir.

Öte yandan çiftlik hayvanı olarak kodlanan kategorinin dışında kalan vahşi hayvanların acıları daha çok doğal sebeplerden dolayı ortaya çıksa da yapısal olarak endüstriyel acıdan farksızdır. Örneğin, bir ceylan av sürecinde yırtıcı bir hayvan tarafından kısmen yaralanıp kaçmayı başarsa bile, sakatlanma ve açlık nedeniyle uzun bir süre yoğun fiziksel ve duygusal rahatsızlık yaşayabilir. Bu acı, çiftlik hayvanlarının endüstriyel ortamlarda (dar alanlarda tutulma, hastalıklara maruz kalma, uygunsuz barınma koşulları vb.) maruz kaldıkları ıstırapın şiddetinden ve süresinden temelde farklı değildir ; her iki durumda da hayvan, hayatta kalma mücadelesi verirken derin bir rahatsızlık ve korkudan mustarip olur.

Pastoral görüş yukarıdaki örnekteki olayların doğanın kaçınılmaz gidişatının eseri olarak ortaya çıktığını ima etmemizi kolaylaştırması bakımından vahşi hayvan ıstırabını göz ardı etmemiz için daha güçlü bir gerekçe sunar. Dolayısıyla bu yaklaşım çiftlik hayvanlarının dışında kalan hayvanların acılarını düşünürken görece daha güçlü bir engelleyici olarak düşünülür. Konumuz itibarı ile türcülüğün örtük bir şekilde kültürel pratiklere nasıl sirayet ettiğini tartışmayacağız. Bunun yerine dünyada mevcut olan hayvan ıstırabının büyüklüğüne dair farkındalığımızın hangi sebepler yüzünden manipüle edildiği ve vahşi hayvan ıstırabının bu durumda insanlar tarafından ne derece görünür olduğu üzerine yoğunlaşacağız.

Çiftliklerde, mezbahalarda veya üretim tesislerinde, insanların çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere hayvanlara acı çektirildiğini kabul ettiğimizde dünyada var olan acı miktarını ne denli arttırdığımız açık gözükmemektedir.²⁵ Çiftlik hayvanlarının acıları, insanların tüketim alışkanlıkları ve endüstriyel tarım uygulamaları nedeniyle yapay olarak üretilen bir acı türüne karşılık gelir bu da hayvan etiği ve eleştirel hayvan çalışmaları açısından sorgulanması gereken bir durumdur. Öte yandan çiftlik hayvanı olmayan ve vahşi doğada yaşayan hayvanların acıları, genellikle yapay olarak üretilmiş acılar olarak görülmez ve bu, doğadaki hayvanların görece daha güvende olduğuna dair inancın daha güçlü olmasına sebep olur. Dolayısıyla pastoral görüş, dünyadaki toplam acıyı da eksik değerlendirmemize yol açar. Doğanın kusursuz bir düzen

²⁵ Daniel Molto, "Animal Suffering: A Moorean Response to a Problem of Evil." *Religious Inquiries* 8, no. 16 (2019): 43-58. Erişim Tarihi: Ekim 10, 2024, doi: 10.22034/ri.2019.100714.

sunduğuna ve hayvanların yalnızca tür veya ekosistem içinde değer taşıdığına dair inançlar, pastoral görüşü güçlendirerek vahşi doğadaki acıyı görünmez kılar.

Doğanın Bir Düzeni Var Mı?

Doğanın kendi içerisinde bir düzene ve uyuma sahip olduğuna ilişkin sezgisel bağlamda geçerli olduğunu düşünebileceğimiz birçok farklı iddia bulunmaktadır.²⁶ Buna göre, doğanın içerisinde kendi soylarını bir şekilde devam ettirebilmiş olan türlerin hayatta kalabilmelerinin en büyük gerekçesi, bir şekilde doğadaki düzene ayak uydurmaları ve bu sebeple soylarını gelecek nesillere aktarma becerilerini geliştirmeleridir.

Evrimsel gelişim doğada daha güçlü hayvan türlerinin hayatta kalmasını sağlasa da doğal seçim süreçlerinin çoğu zaman acı verici ve yıkıcı olduğu söylenebilir. Örneğin, tarihsel süreçte doğal koşulların zorluklarına yenik düşerek tüm üyelerini kaybeden arkaik bir geyik formunu ele alalım. Bu türün soyunu devam ettiremeyişinin temelinde, yaşadığı coğrafyanın sert iklimine uyum sağlayamaması yatmaktadır. Aradan yüzyıllar geçtikten sonra, benzer ekosistemlerde varlığını sürdüren günümüz geyik türlerine baktığımızda, böylesi bir evrimsel yolculuğun ne denli çetin, acı dolu ve ölümcül gerçekleştiğini ilk bakışta kavramak oldukça güçtür. Bu örnek, doğada hayatta kalmanın ve evrimsel süreçte varlığını korumanın ne kadar kırılgan, aynı zamanda ne denli uzun erimli ıstırap ve mücadeleleri barındırabileceğini göstererek, varoluşsal koşulların temel niteliğini gözler önüne sermektedir. Ayrıca evrimsel süreç sonlu olmayan bir karaktere de sahip olduğu için yaşadığımız dönem içerisinde doğada çok sayıda bulunan geyik formunun gelecekteki akıbetine dair iyimserlik taşımamız da zorlaşacaktır.²⁷ Bu yüzden evrimsel süreç çerçevesinde güncel olarak mevcut olan geyik formlarının da benzer bir kadere sahip olabileceği unutulmamalıdır. Bu bakımdan doğanın kapsayıcı ve içinde bulunan türlere tam olarak güvenli bir yaşam alanı sağlayan bir yeri temsil etmesi son derece zordur.

²⁶ Bu görüşleri temelde tasarım (*design*) argümanları, hassas ayar (*fine-tuning*) argümanları veya genel olarak evrenin maksatlı bir şekilde yapılandırılmış olduğunu savunan teleolojik argümanlar olarak özetleyebiliriz. Bkz. Benjamin. C. Jantzen, *An Introduction to Design Arguments*. Cambridge University Press, 2014.

²⁷ Oscar Horta, "The Problem of Evil in Nature: Evolutionary Bases of the Prevalence of Disvalue." *Relations: Beyond Anthropocentrism* 3, no. 1 (2015): 17-32.

Bu gerçeklik vahşi hayvanların doğal yaşam alanlarında son derece uyumlu şekilde yaşadığını bize düşündüren pastoral görüşe terstir.

Doğadaki yaşam formlarının son derece iyi durumda olduğuna dair iddiaların ortaya atıldığı felsefi yaklaşımlar çoğunlukla yaratılışçı ve teleolojik pozisyonlardan temel almaktadır. Bu pozisyonların atası olarak kabul edilebilecek teleolojik argüman, William Paley'in teleolojik argümanı olarak kabul edilir. Doğal düzenlilik üzerine geliştirilen görece daha güncel argümanlar da genellikle bu argümanın farklı yorumlarının üzerine inşa edilir. Buna göre, dünyadaki yapay objelerin bir insan tarafından yapıldığına dair herhangi bir şüphemiz yoksa, o zaman evreni de tasarlayan bir varlığın ontolojisine dair herhangi bir şüphemiz olmamalıdır. Bu bakımdan dünya da Tanrı tarafından maksatlı olarak tasarlanmış olan bir yapı olarak görülmeli ve doğal düzen de bu yaklaşıma paralel olarak yorumlanmalıdır.²⁸

Paley'in güncel doğal düzenlilik açıklamalarına ilham veren bu iddiasına karşı felsefe tarihi içerisinde getirilen en güçlü eleştirilerden biri ise David Hume tarafından ortaya konmuştur. Hume'un Paleyci teleolojik argümana karşı getirdiği eleştirinin onun gündelik nedensellik anlayışımızın kökenine karşı geliştirdiği eleştiriye dayandığı aklımıza gelmelidir.²⁹ Hume'un bu eleştirisine göre, dünyadaki belirli objeler arasında kurduğumuz nedensellik ilişkileri ve bu ilişkinin felsefi açıklamaları fiziksel gerçeklikler yerine düşünsel alışkanlıklarımıza ve insani eğilimlerimize bağlı olarak gerçekleşmektedir. Buna benzer bir yaklaşımı maksatlı bir evrenin yaratılmış olabileceğine dair bir iddiaya yönelttiğimizde Hume'un eleştirel bakış açısı daha net bir şekilde anlaşılabilir. Dolayısıyla, doğadaki düzenlilikler (*regularities*) olarak düşünülebilecek olan olayların nedensel bir açıklama yapabilmek için zihinlerimizden bağımsız olmayan felsefi tercihlere dayanıyor olması da muhtemeldir.³⁰

Hume'un bakış açısına göre, dünyada tekrarlanan olayların ardında gerçek bir nedensel düzenlilik olduğunu iddia ederken, yalnızca bazı insani alışkanlıklarımızdan etkilendiğimiz anlaşılmaktadır. Bu felsefi tavır maksatlı bir

²⁸ William Paley, *Natural theology: Or, Evidences of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature.*, ed. R. Faulder, 1802.

²⁹ David Hume, "Of the Causes of Belief," içinde *Hume: The Essential Philosophical Works*, Ware, Hertfordshire: Wordsworth Press, 2011, 95.

³⁰ Helen Beebe, "Hume and the Problem of Causation." içinde *The Oxford Handbook of Hume*, ed. Paul Russell, 228-249. Oxford University Press, 2016, 229.

evrensel düzeni temel almak için bizi daha temkinli kılmaktadır.³¹ Çünkü bu açıdan bakıldığında doğadaki maksatlılık, sürekli olarak tekrar eden olayların bir açıklaması olarak ortaya atılamaz. Bunun yerine ancak, fiziksel evrendeki neden-sonuç ilişkilerini açıklarken kullanabileceğimiz alternatif bir tavır olarak teleolojik argümana başvurmamız mümkün olabilir.

Paleyci teleolojik yaklaşımın yaratılışçı felsefi pozisyonlar tarafından merkez konumunda olmasının sebeplerinden biri ise evrende hassas bir ayar (*fine-tuning*) bulunması sebebiyle canlı türlerinin ve sonuç olarak insanın dünyada var olabilmesi ve devamlılığını sürdürebilmesine ilişkin bir gerekçeyle uyumlu olmasıdır.³² Bu açıdan bakıldığında dünyanın örneğin uzayda bulunduğu konum sayesinde evrimsel gelişime ve dolayısıyla canlı çeşitliliğine uygun halde olması fikri bir çeşit akıllı tasarım fikri ile de örtüşmektedir. Dolayısıyla, Paleyci yaklaşımın vurguladığı maksatlılık teması bu bakımdan dünyanın konumu için de gözetilmiştir. Dünyanın konumu, bir şekilde doğadaki türlere çeşitlenme imkânı sağlamış ve günümüzdeki türlerin ve canlı formlarının bu denli karmaşık olabilmesi de mümkün hale gelmiştir.

Doğada gözlemlenebilir halde olan vahşi hayvan ıstırabının, hassas ayarı savunan bir pozisyonla olan ilişkisi de tam anlamıyla acının maksadı ile ilgili açıklamalarda yatmaktadır. Maksatlı evren iddiasını savunan birisi için doğal çeşitlenme adına çekilen acının adeta faydalı olduğu da son derece kolay şekilde iddia edilebilir. Ancak maksatlı bir yaratıcıya başvurmayan evrimsel açıklamaların kendisi de bizatihi teleolojik bir evrenin ampirik kanıtları olarak da okunabilir.

Evrenin ve dolayısıyla doğanın maksatlı olduğu görüşünü savunan iddialar, Hume'un düzenlilik teorisindeki nedensel boşluğa şüpheyle yaklaşmaz.³³ Buna karşın doğada gerçekten de bir düzenliliğin veya tasarımın mevcut olduğunu savunmak, pastoral görüş gibi dünyadaki acının büyüklüğünün tam olarak farkında olunamadığı bir inanç kalıbı ile son derece uyumlu çalışmaktadır. Çünkü bu bağlamda pastoral görüş üzerinden doğayı yorumlayan birisi için dünyanın tasarımının bu şekilde olduğu ve dünyanın bulunduğu şekliyle bizatihi olması gerektiği gibi olduğu inancı güçlenecektir. Bu bakımdan

³¹ David Hume, *Dialogues and Natural History of Religion*, ed. John C. A. Gaskin. Oxford: Oxford World's Classics, 2008, 132.

³² Tufan Kıymaz, "Hassas Ayar Argümanı: Bilim Tanrı'yı mı İşaret Ediyor?" *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 10, no. 4 (2020): 1367-1381.

³³ Benedikt Paul Göcke, "Did God Do It? Metaphysical Models and Theological Hermeneutics." *International Journal for Philosophy of Religion* 78 (2015): 215-231.

gereksiz (ya da insani tüketimler lehine meşrulaştırılmış) hayvan ıstırapı daha meşru bir hale gelecektir.

Acıyı Azaltmak ve Müdahaleci Perspektif

Canlıların dünyada çektiği acıları meşru kılmak için dolaylı olarak son derece kullanışlı olan hassas ayar veya evrensel maksatlılık gibi modeller evrenin zamansal olarak daha anlamlı bir yapı haline geldiği fikriyle uyumlu bir şekilde ele alınmasını sağlar. Dünyadaki maksatlılığın bir şekilde dünyayı ahlaki açıdan da daha iyi ve daha acısız bir hale getireceği söylenebilir.³⁴ Fakat evrenin zamanla daha az acıyı içermesi bakımından daha iyi bir yer haline geldiğini iddia edebilmek için mevcut acının büyüklüğüne görece dar bir çerçeveden bakmak gerekir. Bu dar çerçeve üzerinden insan türünün acılarının zamanla azaldığı daha kolay iddia edilebilir. Çünkü insanlar doğal dünyanın onlara sunduğu engelleri aşmak adına birçok fiziksel ve zihinsel değişim geçirmiş, çevreye zamanla daha uygun hale gelmiş ve bir şekilde şahsi özgürlük alanlarını doğal yaşamın çetin koşullarına rağmen genişletmeyi başarmışlardır.³⁵

341

Fakat aynı tarihsel çerçeve içerisinde hayvanların yaşamına baktığımızda doğanın, insanlığın çoğunlukla üstesinden gelmeyi başardığı acıları halen sıkça içerdiğini iddia etmek yanlış olmaz. İnsanlığın süreç içerisinde acıdan kaçmak için daha etkin yollar geliştirdiğini ve doğaya karşı üstünlük kurabildiğini görmek daha kolayken, doğada yaşayan pek çok türün hâlâ bu acılarla başa çıkmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle doğanın daha iyi bir yer haline geldiği iddiası, insanlar için geçerli olabilecek bir sürece gönderme yaparken, vahşi doğada benzer bir iyileşme gözlemlenmediği için bu bakış açısının sınırlı kaldığı söylenebilir. Tüm canlıları kapsayan bir perspektif üzerinden bakıldığında bu tip iyimser gerekçelerden beslenen felsefi pozisyonların temelde dünyadaki acının büyüklüğüne son derece iyimser

³⁴ Dünyanın daha iyi ve daha acısız bir yer haline gelmesi süreci bazı görüşlere göre sadece fiziksel belirleyenlerin olgunlaşmasıyla olmaz. Örneğin, uzun-vadecilik (*long-termism*) adlı etik pozisyon, dünyanın daha uzun süre yaşanabilir halde kalması için çaba göstermeyi günümüzün en önemli ahlaki görevi kabul etmektedir. Bu bakımdan insanların hem birbirlerine hem çevreye hem de hayvanlara karşı büyük sorumlulukları mevcuttur. Böyle bir yaklaşım, dünyanın kümülatif iyileşme haline katkı sağlayan bir pozisyon olarak görülebilir. Bkz. Gary David O'Brien, "The Case for Animal-Inclusive Longtermism", *Journal of Moral Philosophy* (2024). Erişim Tarihi: Kasım 17, 2024, doi: 10.1163/17455243-20234296.

³⁵ Daniel C. Dennett, "Natural Freedom", *Metaphilosophy* 36, no.4 (2005): 449-459. Erişim Tarihi: Mart 4, 2025, doi: <http://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2005.00383.x>.

yaklaştığı eleştirisini getirmek yanlış olmayacaktır. Yine de insanlığın kendi acılarını evrimsel ve kültürel vasıtalarla büyük ölçüde azalttığı da açıktır. Bu da hayvan etiği tartışmaları çerçevesinde insanın doğadaki acıları azaltmak için bir fail olarak konumlandırılabilceğini göstermektedir. Dolayısıyla, insanlar çiftlik hayvanı ve vahşi hayvan ikiliğini yeniden üretmeksizin dünyadaki hayvan ıstırabının azalması adına hem doğaya müdahale edebilir hem de endüstriyel acıyı sonlandırabilir. İnsanı doğadaki acıyı azaltmak adına bir fail olarak konumlandıran etik pozisyon müdahalecilik (*interventionism*) olarak adlandırılmaktadır. Daha önce Leopold ve Bookchin üzerinden de değinilen çevreci bakış açıları, doğal ekosistemlerin kendi dengesine daha çok güvenerek, doğayı kendi hâline bırakmak veya müdahaleyi en aza indirmek yönünde eğilim gösterir. Böylece çevreci yaklaşım, insan etkisini azaltmayı, doğanın bütünsel döngülerini sürdürmeyi hedefleyen bir korumacı tutumu sergiler. Doğadaki acı, bu doğal döngülerin olağan bir parçası olarak görülür. Müdahalecilik için ise doğa, insanı da kapsayan bir bütün olduğu için ahlaki sorumluluğumuzun doğadaki ıstıraplarla örtüşmesi gerektiği fikrini vurgular ve bu ıstırapların azaltılması için insanların yapacağı aktif eylemler olduğunun altını çizer.³⁶

Buna karşın müdahalecilik yaklaşımının insan-merkezci bir bakışa sahip olabileceğini savunan bazı eleştiriler mevcuttur. Bu eleştiriler doğaya yapılan müdahalelerin aslında insanların değer yargılarına göre kurgulanıyor olabileceğini ve ekosistemlerin işleyişine dair karmaşık süreçlerin göz ardı edilebileceğini dile getirmektedir.³⁷ Buna göre, doğadaki acının ortadan kaldırılması için yapılan müdahaleler, hayvanların kendi doğal evrimsel koşullarını iyileştirmeyi amaçlarken, gerçekte insanın doğaya dair tasavvurunu yansıtır ve bu durum, ekosistemlerin uzun vadede daha büyük zararlar görmesine ya da hayvanlar için yeni acıların yaratılmasına neden olabilir. Dolayısıyla, doğal gidişatın muhafaza edilmesi ve korunaklı halde olması gerektiğine yönelik çıkarımları müdahalecilik yaklaşımı kabul etmemektedir. Bu tutum genellikle ekoloji temelli çevrecilik yaklaşımları açısından savunulsa da müdahaleci bir perspektif üzerinden pastoral görüşle uyuşan bir tavır olarak eleştirilebilir.

³⁶ Kyle Johannsen, "To assist or not to assist? Assessing the potential moral costs of humanitarian intervention in nature". *Environmental Values* 3, no. 1 (2020): 29-45. Erişim Tarihi: Mart 6, 2025, doi: 10.3197/096327119X15579936382644.

³⁷ Pawel Koperski, "Interventionism as a dangerously anthropocentric concept". *Biol Philos* 40, no. 6 (2025). Erişim Tarihi: Mart 6, 2025, doi: 10.1007/s10539-024-09975-9.

Sonuç

Sonuç olarak, doğal dengeye duyulan inanç maksatlı evren görüşlerinin de etkisiyle son derece çetin ve acımasız olan ekosistem dinamiklerini görünmez hale getirebilmektedir. Böylece doğa, mevcut düzenini muhafaza etmesi gereken bir alan olarak ele alınabilmektedir. Müdahalecilik düşüncesi ise tam da bu noktada, doğadaki ıstırapları azaltmaya dönük (örneğin, zararlı parazit türlerinin kontrolü veya aşırı popülasyonların düzenlenmesi gibi vb.) eylemlerin ahlaki bir zorunluluk olduğunu öne sürerek, doğanın olağan işleyişine ilişkin kabul görmüş varsayımlarının sorgulanmasını önermektedir. Ancak müdahaleci tutum, bazı görüşlere göre insanın değer yargılarını merkezde tutan bir yaklaşımı körüklemektedir. Dolayısıyla, doğaya müdahale etmeden önce, evrimsel ve ekolojik süreçlerin karmaşıklığını, öngörülemeyen sonuçlarını ve insanın kendi ahlaki çerçevesinin olası sınırlarını dikkate almayı gerektiren felsefi bir tavır önem kazanır. Bu bakımdan, pastoral görüş ile müdahalecilik arasındaki gerilim, insanın doğaya ilişkin etik konumunu belirlemeye çalışırken hem gerçekçi hem de eleştirel bir duyarlılığa duyulan ihtiyacı açıkça ortaya koymaktadır.

Hayvanların bireysel varoluşlarını dikkate alan, türlerin acıları yerine tekil deneyimleri anlamaya odaklanan bir perspektif, pastoral görüşün sınırlamalarını aşmaya yardımcı olabilir. Bu bağlamda, evrenin iyileşme sürecine yönelik daha dengeli bir yaklaşım, yalnızca insanların değil, tüm canlıların deneyimlerini ve acılarını eşit şekilde değerlendirerek daha kapsamlı bir etik ve felsefi çerçeve oluşturabilir.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Açıklık: İnsan ve Hayvan*. Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Beebee, Helen. "Hume and the Problem of Causation." içinde *The Oxford Handbook of Hume*, editör. Paul Russell, 228-249. Oxford University Press, 2016.
- Bookchin, Murray. *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal: Black Rose Books, 1990.
- Campbell, Victoria. *The Problem of Animal Pain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- Faria, Catia. *Animal Ethics in the Wild: Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Francione, Gary L. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Göcke, Benedikt Paul. "Did God Do It? Metaphysical Models and Theological Hermeneutics." *International Journal for Philosophy of Religion* 78 (2015): 215-231.
- Hick, John. *Evil and the Love of God*. New York: Harper & Row, 1966.
- Horta, Oscar. "Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild." *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 17, no. 1 (2010): 73-90.
- Horta, Oscar. "The Problem of Evil in Nature: Evolutionary Bases of the Prevalence of Disvalue." *Relations: Beyond Anthropocentrism* 3, no. 1 (2015): 17-32.
- Horta, Oscar. "What Is Speciesism?" *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23 (2010): 243-266.
- Horta, Oscar. *Making a Stand for Animals*. Routledge, 2022.
- Hume, David. "Of the Causes of Belief." *Hume: The Essential Philosophical Works*, 92-99. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Press, 2011.
- Hume, David. *Dialogues and Natural History of Religion*. editör John C. A. Gaskin. Oxford: Oxford World's Classics, 2008.

- Jantzen, Benjamin. C. *An Introduction to Design Arguments*. Cambridge University Press, 2014.
- Kıymaz, Tufan. "Hassas Ayar Argümanı: Bilim Tanrı'yı mı İşaret Ediyor?" *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 10, no. 4 (2020): 1367-1381.
- Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press, 1989.
- McCance, Dawne. *Critical Animal Studies: An Introduction*. State University of New York Press, 2012.
- McKenna, Erin. *Livestock: Food, Fiber, and Friends*. Athens: University of Georgia Press, 2018.
- McLoughlin, Eimear. "Knowing Cows: Transformative Mobilizations of Human and Non-human Bodies in an Emotionography of the Slaughterhouse." *Gender, Work & Organization* 26, no. 3 (2019): 322–342.
- Millstein, Roberta L. *The Land Is Our Community: Aldo Leopold's Environmental Ethic for the New Millennium*. The University of Chicago Press, 2024.
- Oliveira, Luis R. "God and Gratuitous Evil: Between the Rock and the Hard Place." *International Journal for Philosophy of Religion* 94, no. 3 (2023): 317–345.
- Paez, Eze. "The Mismeasure of Suffering: Speciesism and Common Sense Beliefs about Wild Animals." *Animal Sentience* 25, no. 4 (2019): 1–12.
- Paley, William. *Natural theology: Or, Evidences of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature.*, editör. R. Faulder, 1802.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York: Avon Books, 1975.
- Swart, Jac A. ve Keulartz, Jozef. "Wild Animals in Our Backyard: A Contextual Approach to the Intrinsic Value of Animals." *Acta Biotheoretica* 59 (2011): 185–200.

Weisberg, Zipporah. "Animal Repression: Speciesism as Pathology." *Critical Theory and Animal Liberation* içinde, editör John Sanbonmatsu, 177–195. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

İnternet Kaynakları

Altınal, Berk. E., "Yaşayan Rezervlerden İnsan Harici Kişilere: Hayvanların Mülk Statüsü". *ViraVerita E-Dergi* 16, (2022): 7-29. Erişim Tarihi: Mart 3, 2025, doi: [1](https://doi.org/10.47124/viraverita.1174718)

0.47124/viraverita.1174718.

Dennett, Daniel C., "Natural Freedom", *Metaphilosophy*, 36, no.4 (2005): 449-459. Erişim Tarihi: Mart 4, 2025, doi: <http://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2005.00383.x>.

Horta, Oscar. "Animal Suffering in Nature: The Case for Intervention." *Ethics, Policy & Environment* 20, no. 2 (2017): 113–32. Erişim Tarihi: Eylül 17, 2024. <https://doi.org/10.1080/21550085.2017.1342961>.

Johannsen, Kyle. "To assist or not to assist? Assessing the potential moral costs of humanitarian intervention in nature". *Environmental Values* 3, no. 1 (2020): 29-45. Erişim Tarihi: Mart 6, 2025, doi: [10.3197/096327119X15579936382644](https://doi.org/10.3197/096327119X15579936382644).

Koperski, Pawel. "Interventionism as a dangerously anthropocentric concept". *Biol Philos* 40, no. 6 (2025). Erişim Tarihi: Mart 6, 2025, doi: [10.1007/s10539-024-09975-9](https://doi.org/10.1007/s10539-024-09975-9).

Leach, Sophie, Adam P. Kitchin, Rachel M. Sutton, ve Kira Dhont. "Speciesism in Everyday Language." *British Journal of Social Psychology* 62, no. 1 (2023): 486–502. Erişim Tarihi: Eylül 20, 2024. <https://doi.org/10.1111/bjso.12561>.

Molto, Daniel. "Animal Suffering: A Moorean Response to a Problem of Evil." *Religious Inquiries* 8, no. 16 (2019): 43–58. Erişim Tarihi: Ekim 10, 2024. <https://doi.org/10.22034/ri.2019.100714>.

Ng, Yew-Kwang. "Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering." *Biology & Philosophy* 10, no. 3 (1995): 255–85. Erişim Tarihi: Eylül 17, 2024. <https://doi.org/10.1007/BF00852469>.

O'Brien, Gary David. "The Case for Animal-Inclusive Longtermism." *Journal of Moral Philosophy* (2024). Erişim Tarihi: Kasım 17, 2024. <https://doi.org/10.1163/17455243-20234296>.

PASTORAL GÖRÜŞÜN FELSEFİ TEMELLERİ: DOĞAL DÜZEN VE HAYVAN ISTIRABI
PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE IDYLIC VIEW: NATURAL ORDER AND ANIMAL
SUFFERING
Atilla AKALIN

ENTELEKTÜEL KAVRAMININ TANIMLANMASININ ZORLUĞU: EDEBİ BİR TERİM YA DA EYLEMCİ KİŞİLİK*

Aysun YARALI AKKAYA**

ÖZ

Çalışmada belli bir tanımlama yapmanın oldukça zor olduğu entelektüel kavramına dair bir literatür tartışması yürütülmüştür. Entelektüel kavramının ortaya çıkışının tarihsel olarak belirleniminde, öne çıkan olaylara yer verilerek anlam karmaşası açıklanmaya çalışılır. Entelektüel sosyal bilimler yazınında farklı kullanımlarına sahip olmasına rağmen, toplumsal koşullardan şekillenerek bir anlama bürünmüştür. Bu nedenle entelektüelin günümüzde taşıdığı içerik ile sahip olduğu sorumluluğun değişimini anlamak için onun ontolojik anlamına bakmak etkilidir. Makalede ana temalar üzerinden entelektüel kavramı açıklanmaya çalışılırken, kavramın belirleyici özelliklerinden birisi olan entelektüelin dönüşümünü sağlayan temel unsurun onun eylemci kişiliği ile birleşen noktaları olduğu üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Entelektüel, Aydın, Entelijansiya, Aydınlanma.

THE DIFFICULTY OF DEFINING THE CONCEPT OF INTELLECTUAL: A LITERARY TERM OR ACTIONAL PERSONALITY

ABSTRACT

In this study, a literature discussion was conducted on the concept of intellectual, for which it is quite difficult to make a specific definition. In the historical determination of the meaning of intellectual and the emergence of the concept, the confusion of meaning is tried to be explained by including prominent events. Although intellectual has different uses in social sciences literature, it has taken on a meaning shaped by social conditions. For this reason, it is effective to look at the ontological meaning of the intellectual in order to understand the change in the content and responsibility of the intellectual today. In the article, while trying to explain the concept of intellectual through the main themes, it is emphasized that the main element that enables the transformation of the intellectual, which is one of the defining features of the concept, is the points that combine with his/her activist personality.

Keywords: Intellectual, Aydın, Intelligentsia, Enlightenment.

* Bu çalışma, yazarın Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından 2012 yılında doktora tezi olarak kabul edilen "Gramsci ve Bourdieu Düşüncesinde Entelektüel Kavramsallaştırmasının Tekel İşçi Eylemleri Üzerinden Analizi" başlıklı çalışmasından türetilmiştir.

** Mersin Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Doç. Dr., e-posta: aysunyarali@mersin.edu.tr, aysun_yarali@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-6829-4282, Mersin/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 03.01.2025

Makalenin kabul tarihi: 18.03.2025

Submission Date: 03 January 2025

Approval Date: 18 March 2025

Giriş

Bu çalışmada günlük dilde sıkça kullanılan, farklı dünya görüşlerinden herkesin rahatlıkla kullandığı, dillere ‘pelesenk’ olan entelektüel kavramının belli bir tanımını yapmanın güçlüğünden söz edilecektir. Entelektüel, kimi zaman ötekinin düşüncesini takdir etmek kimi zaman ise onu yermek için kullanılabilir. Kavramın farklı şekillerde kullanılmasında, son yıllarda entelektüel olarak tanımlanan figürlerin toplumsal alandaki görünürlüğündeki artış etkili olmuştur. Türkiye’de, 2000’li yıllarda, medyada başta olmak üzere, pekçok mecrada entelektüel fikirlerin söylenmesi daha kolaylaşmıştır. Böylece neredeyse her gece televizyon kanallarında sıkça karşılaştığımız, her türlü gündem hakkında fikir üreten kişiler türemiştir. Toplumun tartışmalarına, sorunlarına ve krizlerine çareler üretmeye çalışan bu entelektüeller, bu sayede hem kendi iktidarlarını güçlendirmekte hem de kendi fikirlerini farklı tartışma platformlarında ve ortamlarında topluma kolaylıkla sunabilmektedirler.

350

Entelektüellerin giderek görünür hale gelmelerinin sonucunda yeni entelektüel, kamusal entelektüel, kanaat önderi ve uzman gibi yeni kavramlar türemiştir. Bilinenin güncel yorumcusu olarak ifade edilen bu yeni entelektüel figürleri, toplumsal alandaki her durum ve her konu hakkında konuşma özgürlükleri ile tartışmalar yapmakta ve yine bu tartışmaları kendileri sona erdirebilmektedirler¹. Entelektüel, eleştiren, karşı duran ve muhalifliği ile praksis² içerisinde bulunur tanımından uzaklaşan günümüzün entelektüeli farklı yaklaşımları içinde barındırır. Bu değişim sürekli yaşanmıştır. Modern

¹ Yeni entelektüel tartışması ve entelektüelin dönüşümü konuları için, Frank Furedi’nin *F. Furedi, Nereye Gitti Bu Entelektüeller*. Çeviren A. E. Koç. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2004 kitabına bakılabilir. Ayrıca Türk düşünce dünyasından konuya ilişkin değerlendirmeler için Mahmut Mutman’ın “Yeni Kültür ve Aydınlar” başlıklı makalesinde, yeni entelektüeli ele alır. Mutman, yeni dönemi yeni kültür ile açıklar ve bu dönemi Baudrillard’da yaptığı bir alıntı ile ‘gösteri toplumu’ olarak ifade eder. Mutman’a göre böylesi bir toplumda yeni entelektüel türleri ortaya çıkarken, eski entelektüellerinde bu toplumun içinde dönüştüğünü söylemek mümkündür (M. Mutman, “Yeni Kültür Ve Aydınlar”. *Doğu Batı*, 36 (2006), 13). Yine Vergin’de (Nur Vergin, “Entelektüel Olmak ya da Olmamanın Sosyolojik Belirlemeleri Üzerine Bir Deneme”. *Doğu Batı*, 37 (2006), 37) makalesinde sosyolojik belirlenimleri ile tartıştığı entelektüelin kendi kendisi ile bir mücadele içerisinde olduğunu belirterek, entelektüelin geldiği sonucu tartışır.

² Praksis kavramı sözlük anlamı olarak çoğunlukla pratik ile açıklanır. Ancak çalışmada ele alınan anlamı praksisin eylem, etkinlik ve insanın kendisini gerçekleştirdiği alan olarak kendini öteki varlıklardan ayırdığı anlamıdır (R.J. Bernstein, *Praxis And Action Contemporary Philosophies Of Human Activity*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1971; A. Gramsci, *Hapishane Defterleri Seçmeler*. Çeviren K. Somer. İstanbul: Onur Yayınları, 1986.). Praksisin tartışmaları için birinci bölümde ilgili alt başlığa bakılabilir.

öncesi dönemlerde karşılaştığımız rahip, kâtip, kâhin olarak adlandırılan kimselerin yerine, modern zamanlarda artık entelektüeller geçmektedir. Entelektüelin önceki dönemler ile birlikte devamlılık gösteren görevinde bir değişme olmamıştır. Entelektüel, onu sınırlandıran otorite alanını sürekli sınamaya tabi kılmıştır. Entelektüel kişiliğin sorgulama geleneği 18. yüzyılda kilisenin otoritesinin sorgulanması ile başlar. Modern dönemde ise aklını her şeyin önüne koyan, kimsenin aklına ihtiyaç duymayan bir üstün insan olarak tanımlanacak bir hale bürünür. Modern, seküler entelektüelin kendinden önceki entelektüel çevrelerden devraldığı miras, bunu gerektirmektedir³. Dolayısıyla bir entelektüel, sahip olduğu miras ile birlikte doğrudan kuramsal analizde bulunan ya da düşünen bir obje olarak değil, harekete geçen ve eylemde bulunan bir kişilik olarak tasniflenmesi gerekirken, kavramsal bir soyutluğa dönüşür⁴.

Dolayısıyla entelektüel edebi bir kavram mı yoksa bir eylem içinde olan mıdır sorusuna bağlı kalarak çalışmada kavramın ontolojik olarak tanımlamanın güçlüğüne karşılık, kavramsal bir literatür incelemesi yapılacaktır. Bu nedenle çalışmada öncelikle entelektüelin kavram olarak literatürde nasıl tartışıldığından söz edilecek. Sonrasında kavramın etimolojik anlamı ve kullanımı ile diğer kavramlar ile arasındaki anlam farklılığı üzerinde durulacaktır. Swartz'ın da ifade ettiği gibi entelektüeller ile ilgili bir inceleme, modern toplumlardaki eşitsizlikler, tabakalaşma ve siyasi çatışmanın temellerine yönelik eleştiri oluşturabilecek bir anlayışın da belirlenmesini de sağlayacaktır⁵. Böylece aslında entelektüel ile ilgili bir tanımlama dönemin toplumsal ve tarihsel koşullarını incelemekten yapılamaz. Entelektüel bilinenin aksine karşımıza eylemci duruşu ile tanımlanabilir ise soyutlamadan uzak somut bir analiz nesnesine dönüşebilecektir.

1. Sosyal Bilimler Yazınında Entelektüel Kavramı

Literatürde, entelektüellik üzerine yazımda sıklıkla entelektüelin işlevine odaklanılır. Bu çalışmalarda entelektüellik eleştirel bir gözle ele alınır ve onun

³ Seküler entelektüel tartışması için Paul Johnson'ın *Entelektüeller*(2008) kitabına bakılabilir.

⁴ B.H. Lévy, *Entelektüellerin Övgüsü*. Çeviren H. Gökhan. İstanbul: Gendaş Kültür, 2002, 72.

⁵ D. Swartz, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*. Çeviren: E. Gen. İstanbul: İletişim Yay., 2011, 303.

belirleyici özelliklerinin, toplum içindeki konumu ile üstlendiği rollerin neler olması gerektiği üzerinde durulur⁶. Diğer yandan kavramın ihtiva ettiği anlama göre kökenini Antik Yunan'a⁷ kadar dayandıran ve modernite ile birlikte bir isim olarak kullanılan entelektüelin, önceki anlamlarına dikkat çeken çalışmalar da mevcuttur. Bunlarda biri entelektüellerin ortaya çıkışını Avrupa'da şehirlerin kurulmaya başlamasına dayandıran J.L. Goff⁸'tur. Tarihsel süreci değerlendiren bir başka tartışma, Rusya'da entelijansiyanın doğuşu ile birlikte kavramın ortaya çıkışını ele alan Boris Kagarlitsky'nin⁹. Kagarlitsky, entelijansiyanın özellikle Rusya'da ortaya çıkma sebebini, Rusya'nın kendine özgü şartlara ve yaşanan tarihsel dönüşümüne bağlar. Aron ise entelijansiyanın kökenlerini sanayi toplumuna dayandırır. Aron eserinde entelijansiyanı toplumdaki uzmanların içine aldığını belirtir üniversiteyi bitiren ve Batı menşeli kültür edinmişler olarak işaret eder¹⁰.

352

Entelektüel bir isim olarak belli bir gruba atfen kullanılması ise Fransa'da Dreyfus Olayından sonra başlamıştır. Dreyfus Davasında¹¹, romancı ve gazeteci Emile Zola'nın izinden gidenler, yayınladıkları bildiri ile Dreyfus'a destek vermişler, buna karşılık Maurice Barres bu manifestoyu ve onu yayınlayanları küçümsemek için, durumu 'entelektüellerin protestosu' olarak tanımlamış ve böylece entelektüele 'pejoratif' bir anlam yüklenmiştir. Bu andan itibaren entelektüellik, protestocu bir grubun adı olarak belli bir grubun tanımlanması için araçsallaştırılmıştır¹². Bu olaydan sonra entelektüellik

⁶ Bunlardan bazıları; Michel Foucault'un (2005) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Louis Bodin (2009) *Aydınlar*, Zygmunt Bauman (2003) *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, Tom Bottomore'in (1997) *Seçkinler ve Toplum* ile Bernard Henri Levy'in (2002) *Entelektüellerin Övgüsü* eserleridir.

⁷ Cemil Meriç zihni, fikri manevi alanda ortalama insandan farklılaşan ve düşünceleri günümüze taşınmış ilk insan tipinin M.Ö. 5. yüzyılda Antik Yunan'da Sofistlere kadar dayandığını ifade eder. Sofistlerin, devletten bağımsız yapıları, belirli bir alanla sınırlı olmayan uzmanlıkları, bütün bilgi disiplinleri hakkında bilgi sahibi olma arayışları, gençlere öğretmeye çalıştıkları bilgelik dolayısıyla karşılaştıkları güçlükler, onların bugünkü entelektüel kavramının içeriğini dolduran niteliklerinin pek çoğuna sahip olduklarını göstermektedir (C. Meriç, *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 23).

⁸ J. Le Goff, *Ortaçağ'da Entelektüeller*. Çeviren M.A.Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

⁹ B. Kagarlitski, *Düşünen Sazlık 1917'den Günümüze Sovyet Devleti ve Entelektüeller*. Çeviren O. Akınhay. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

¹⁰ R. Aron, *Aydınların Afyonu*. Çeviren İ. Tanju. İstanbul: Tur, 1979, 261.

¹¹ Tarihte Dreyfus Davası olarak geçen olay, 1894 yılında Fransa'da Yahudi asıllı Yüzbaşı Dreyfus'un casusluk ile suçlu bulunarak tutuklanması nedeni ile başta Émile Zola olmak üzere pek çok Fransız düşünürün tepki verdikleri mücadele sürecini anlatır. Bu olay ve etkileri ile ilgili olarak birinci bölüme bakılabilir.

¹² L. Bodin, *Aydınlar*, Çev: M. Dünder. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2009, 6-9.

olgusu akademik literatürdeki sözlükler ve kitaplarda ele alınır olmuştur¹³. Genel anlamda kavrama yönelik sorgulayıcı yaklaşıma bir ilk örnek olarak Julien Benda'nın *Aydınların İhaneti* eserinde rastlanmıştır. Eserde entelektüeller, fazlasıyla sorumluluk üstlenenler, partizan olmaya eğilimliler ve uzmanlık alanlarıyla sınırlı birer bilim adamı, sanatçı, akademisyen olarak toplumdan kopuk yaşamaları ile eleştirilmektedirler. Benda, entelektüellere modern çağın rahipleri rolünü vererek, hümanist değerlere sahip çıkan, ideolojik belirlenimden uzak 'evrensel entelektüel' kavramını öne çıkartmıştır¹⁴.

Entelektüeli, sınıfsal bir bağlamda ele alıp tanımlayan ise Gouldner olmuştur. Ona göre laik eğitimin etkisiyle ortaya çıkan 'kültürel veya insani sermayeye' sahip bir entelektüel sınıfı, kültürel burjuvazi olarak tanımlanabilir¹⁵. Entelektüelin bir sınıf olduğu fikri üzerine yoğunlaşan diğer bir görüş ise Konrád ve Szelényi'ye¹⁶ aittir. Bu görüşe göre de entelektüeli tanımlayan entelektüel bilgi, hiçbir biçimde daha karmaşık ya da üst düzeyde bilgi olmak zorunda değildir. Entelektüel bilginin ayırt edici özelliği, bütün bir toplumsal yapılanma içinde, kültürel değerler sisteminin kurucu bileşeni olmasıdır. Karl Mannheim ise 1929 yılında yazdığı *İdeoloji ve Ütopya* adlı eserinde entelektüele sınıfsız olma rolü vermiş ve 'toplumsal olarak bağlantısız entelijansiya' kavramı ile entelektüele görece sınıfsızlık rolü atfetmiştir¹⁷. Bu yaklaşımların dışında entelektüelliği muhalif, aktivist ve sorgulayıcı birer düşün adamı olarak açıklayan ve eleştirel bir perspektif sunan Edward Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı* adlı eserinde entelektüelliği, fikirlerini

¹³ Bunun yanı sıra bazı eserlerde entelektüeli belli ülkelerdeki dönüşümünü ele alan ve bunu yaparken de belli tarihsel sürece bağlı kalan çalışmalarda mevcuttur. M. Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth Century Nobility*. New York: Houghton Mifflin Harcourt Trade & Reference Publishers, 1966; Negin Nabavi'nin (2003) "Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran : A Critical Survey". Erişim Tarihi:13.06.2013.https://books.google.com.tr/books/about/Intellectual_Trends_in_Twentieth_century.html?id=n4MdHr_WvEAC&redir_esc=y.

¹⁴ J. Benda, *Aydınların İhaneti*. Çeviren C. Soydemir. İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2006, 33.

¹⁵ A. W. Gouldner, *Entelektüelin Geleceği*. Çeviren A. Özden, N. Tunalı. İstanbul: Eti Yayınları, 1993, 33.

¹⁶ G. Konrád ve I. Szelényi. *The Intellectuals On The Road To Class Power*. Çevirenler A. Arato ve R. E. Allen. Brighton: Harvester Press, 1979.

¹⁷ K. Mannheim, *İdeoloji Ve Ütopya*. Çeviren M.Okyayüz. Ankara: Epos Yay., 2004, 27.

eylemleri ile birleştirdikleri noktada iktidarın etkisinden, çevresinde onu bağlayan diğer etkenlerden uzaklaşmış olarak tanımlar¹⁸.

Yukarıda genel bir çerçevede sunulan düşünürlerin dışında entelektüeli konu edinen ve evrensel düzeyde referans noktasına sahip diğer iki isim ise şüphesiz Antonio Gramsci ve Pierre Bourdieu'dür. Her iki düşünürün kuramında entelektüeli entelektüel yapan temel mesele, teori ve pratik arasında kurdukları birlikteliktir. Bu nedenle modern entelektüelin belirleyici özelliği olarak vurgulanan düşünce ve pratik birlikteliği olarak işaret ettiğimiz praksis kavramı, her iki düşünürün entelektüel teorisinde de yer almaktadır. Marksizm'e getirdiği farklı yorumla birlikte Gramsci, entelektüelin belirleyici farklılığının, sınıfsal konumundan kaynaklandığını ifade eder. Bu ayrıma göre egemen sınıf ile ona karşı duran sınıfların gelişiminde belirleyici olan etkinliğin sahibi entelektüellerdir¹⁹. Entelektüel, bulunduğu toplumun koşullarından ve yapısından etkilenir. Bu etkileşim sayesinde ise dünyayı yorumlama misyonuna sahip olarak belli yargıları taşır. Gramsci, çalışmalarında düşünce dünyasındaki toplumsal projenin gerçekleşme safhalarını değerlendirirken, entelektüellere önemli bir rol atfeder. Ancak bunu yaparken entelektüeli sınıftan ya da sosyal yapılardan asla soyutlanmış bir biçimde düşünmez. Entelektüel, iktidar sahibinin eylemlerini sürekli sorgulayan ve eleştiri getiren kişi olarak tasarlanmaktadır²⁰. Bunun yanı sıra Gramsci'ye göre, felsefi düşünceye sahip ve felsefeye referans veren herkes entelektüeldir ancak herkes toplum içerisinde entelektüelin gördüğü işlevi göremeyecektir. Gramsci, entelektüelin kendisini sadece düşünceleri ile değil; örgütlenme ve toplumsal hayatın içinde yer alma ile de tanımlar. Böylece toplumsal grupların lehine rıza ve zoru örgütleyen entelektüeller, toplumsal düzeni dönüştürebilecektir²¹. Dolayısıyla, Gramsci entelektüele yeteneği bakımından değil, toplumdaki işlevi bakımından bir değer atfetmektedir.

Bu noktada Gramsci entelektüeli ikiye ayırır: Her yeni ilerici sınıfın, yeni toplumsal düzeni örgütlemek için ihtiyaç duyduğu organik entelektüeller ve geçmişten gelen tarihsel, toplumsal koşullar ve geleneklerle şekillenen

¹⁸ E. Said, *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*. Çeviren T.Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004, 13.

¹⁹ A. Gramsci, *Hapishane Defterleri*. Çeviren Adnan Cemgil. İstanbul: Belge Yayınları, 1997, 8-10.

²⁰ Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 12.

²¹ D. Forgacs, *Gramsci Kitabı Seçme Yazılar 1916-1935*. Çeviren İ.Yıldız. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2010, 374; H. Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, Çeviren: K.Somer. Ankara: Savaş Yayınları, 1982, 98.

geleneksel entelektüeller²². Gramsci, sadece kafa ve kol emeği ayırımına dayalı klasik bir entelektüel ayrımını eleştirirken, organik entelektüele, rıza ve ikna örgütleyenler olarak, mensubu olduğu sınıfın hegemon gücü haline gelmesine yardımcı olan kişilik olarak görevler verir²³. Bir başka ifadeyle, organik entelektüel bu işlevi yerine getirir. Entelektüeller bu anlamda hegemonya yaratım sürecinde, işçi sınıfına destek olurlar. Böylelikle aynı zamanda bir kültür de yaratılmış olunur. Gramsci'nin bu tartışmada üzerinde durduğu, her insan aktivitesinin, minimum düzeyde de olsa teknik beceri yani yaratıcı düşünsel aktivite gerektirdiğidir. Dolayısıyla Gramsci, bu aktiviteyi, yani her insanın geçmiş ile bugünü arasındaki sentezi, praksis ile açıklar. Praksis, bireye çelişkiden kurtulmanın doğru yolunu gösterir. Entelektüel de praksis sürecinde yaşadığı sınıfsal deneyim ile dünya görüşünde değişimi ve dönüşümü halk ile paylaşacaktır. Aslında entelektüel ile halk arasındaki ilişki burada karşılıklı bir niteliğe sahiptir. Praksis sürecinde, halk ile entelektüel arasındaki ilişkide kopmalar, toparlanmalar ve derinleşmeler aynı zamanda ve birlikte yaşanır²⁴. Bu anlamda Gramsci'de entelektüel, Platon ve Hegel çizgisindeki elitist bakıştan farklılaşır.

Pierre Bourdieu de Gramsci gibi entelektüelin birliktelik içinde olmasına dikkat çekerken, cephe oluşturmaktan söz eder. Gramsci'de entelektüel, içinden çıktığı sınıfla veya diğer toplumsal gruplarla bağ kurmasına karşılık, Bourdieu'de kurumun karşısında konumlanan bir entelektüele vurgu yapılmaktadır. Entelektüeli sınıfsal olarak ya da bir sınıf ile ilişkisi ile açıklamayan Bourdieu'nün teorisinin merkezinde, sınıfsal ilişkilerinin hangi stratejilerle yeniden üretildiği yer almaktadır²⁵. Entelektüeller ile ilgili olarak ise onların toplumsal iş bölümü içerisindeki organik rolüyle, yani bir dünya algılamasının, kolektif kapsayıcılığı olan kavramların ve en nihayetinde toplumsal uzlaşının üretilmesindeki faaliyetleriyle ilgilenmez. Bourdieu'nün entelektüeller ile ilgili analizi, onun "alan" kuramının bir devamı niteliğindedir. Aynı zamanda Bourdieu düşüncesinde, entelektüel faaliyetin tarihsel bağlamını irdelemeye dair bir teorik çabaya rastlanmaz. Bourdieu'nün bakış açısından

²² A. Gramsci, *Selections from the prison notebooks*. London: Lawrence and Wishart, 1971, 5.

²³ Gramsci, *Selections*, 12.

²⁴ A. Santucci, *Gramsci'yi Anlama*. Çeviren S. Sezer. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011, 152.

²⁵ P. Bourdieu, "Vive La Crise! Sosyal Bilimde Heterodoksi" içinde *Ocak Ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, editörler G. Çeğin, E.Göker, A.Arlı ve Ü. Tatlıcan, 33-52. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

entelektüel alan, entelektüellerin kültürel alan içerisindeki nüfuzlarını azamiye çıkarma hedefindeki stratejilerini yürüttükleri yerlerdir²⁶. Düşünür hiçbir zaman entelektüellerin elit statüsünü veya sosyal kültürel otoritelerini seçkin bir konumda sorgulamaz ve entelektüellerin kendilerini bilginin üreticileri olarak evrensel bir sorumluluk sahibi olarak görmelerini kabul etmez. Aksine entelektüelleri, kendilerini toplumsal sorunların temelindeki problemlerden ayrı tutma eğiliminde oldukları için eleştirir. Entelektüel ikna edici söylemlerde bulunur ve bunun neticesinde izleyenleri yanıltabilir. İşte bu eylemi ile entelektüel, kültürel sermayeyi elinde tutan kişi olarak aynı zamanda egemen sınıfın egemenliği altındadır.

Hem Gramsci hem de Bourdieu, entelektüelliğe ilişkin geliştirdikleri teorilerinde, kendilerinden önceki dönemlerdeki entelektüel kişiliğin özelliklerine bir eleştiri de bulunurlar. Dolayısıyla her iki düşünürün entelektüel yaklaşımlarının, var olan entelektüellerin eleştirisi üzerinden geliştirildiğini ifade etmek mümkündür. Örneğin Bourdieu, kitle iletişim araçlarının taleplerine göre hareket eden ve Fransız entelektüel ortamında gelişmiş medya yönelimli entelektüelleri eleştirmiştir. Çünkü ona göre entelektüel, iktidar odaklarının imtiyaz üretmeye yönelik var olma stratejilerine karşı, direnme halinde olmalıdır. Özellikle neo-liberal politikaların kuşattığı dünyada entelektüeller, ancak birliktelik halinde örgütlenirlerse bundan kurtulabilirler. Bunun en önemli yaratıcısı ise sosyal bilimlerdir.

2. Entelektüel Kavramının Tarihsel ve Toplumsal Kökenleri

Kavramın toplumsal var oluş sürecine değinmeden önce kavramının epistemolojik anlamına bakmakta yarar vardır. Kökenine bakıldığında entelekt'in Grekçe νοῦς (Nous) kavramının Latince karşılığı olan *intellectus*'un Fransızcaya geçmiş hali olduğunu görmekteyiz. Intellect²⁷, soyut ve mantıksal düşünme yetisi, genel fikirleri türetme ve kullanma gücü, kavramlarla düşünme kabiliyetidir. Kelimenin diğer hecesi olan "leg" ise Latince okumak ve anlamak fiilinden gelmektedir²⁸. Andre Lalende'nin *Vocabulaire Technique et Critique de*

²⁶ Bourdieu, "Vive La Crisel:".

²⁷ Samuel Jahnsen tarafından hazırlanan *Dictionary* ansiklopedisinde intellect "zihni güçler ya da kabiliyetler" şeklinde anlamlandırılır (D. G. Tarbuck, "On Sekizinci Yüzyıl Britanyası Entelektüelleri; Tanımlar, Platformlar, (Entelektüeller I)". *Doğu Batı*, 35 (2006), 200.).

²⁸ Z. Özcan, "Sosyo-Kültürel Olarak Entelektüeller, (Entelektüeller I)". *Doğu Batı*, 36 (2006), 41.

la Philosophie adlı eserinde entelektüel sıfatının, Yunanca ‘nous’ (akıl), Latince ‘intellectus’ (zihin), Almanca ‘Verstand’, İngilizce ‘understanding’ ve intellect, İtalyanca ‘intelletto’ sözleriyle yakınlığına dikkat çekilir²⁹. Bununla birlikte entelektüelin, intellectus, “*idrak etmek*”, intellegentia, “*akıl, kavram, bilgi*”, intellegere, “*ayrısama, tanıma, kavrama*” kelimeleri ile de aynı aileden olduğunu söylemek mümkündür³⁰. Dolayısıyla nesne ve varlık hakkındaki bilgiyi akılla temin eden, akılla yorumlamaya çalışan ve akılla temellendireni ifade ederken, aynı zamanda akıl ile ilgili faaliyetlerde bulunanı anlatır³¹. Türkçeye de entelektüel doğrudan geçmiş gibi görünse bile başka kavram kullanma gereksinimi doğduğunu görmekteyiz. Bunlardan biri aydın kavramıdır. Aydın, hem entelektüeli tanımlamak amacıyla, hem de Arapça münevver kavramının karşılık için doğmuştur³². Arapça kökenli bir kelime olan *münevver* ise aydınlatılmış, ışıktandırılmış anlamına gelmektedir³³. Yani bu hali ile münevver, entelektüelden farklıdır. Münevver, Fransızca *éclairer*’nin tam karşılığıdır. Türkçede münevverin aydına karşılık gelen anlamı ile ilk kullanımına 1915’de, Sebülreşşad Kütüphanesi’nin altıncı kitabı olarak çıkan *Zulmetten Nura*’da rastlanmıştır³⁴. Türkçe kullanımda münevverden aydın kavramına geçiş toplumsal değişimlerden etkilenme ile de açıklanabilir. Özellikle Fransız Aydınlanması aydın kavramına, münevverden daha geniş bir görev yüklemiştir. Bu anlamda aydın, doğrudan aydınlatan anlamında münevverin karşılığı iken bir masumluk ve dışarıdan ona verilen ışığın yansıtıcısı olarak da mütevazılık taşır. Aydın, entelektüel gibi bir anlam taşımaya yöneldiğinde ise aydınlatma işini üstlenen ve aydınlatan kişi olarak,

²⁹ H. Batuhan, “Entelektüel Kavramı Üzerine, Entelektüeller Gerekli Mi?”, *Cogito*, 31 (2002), 95.

³⁰ O. Taftalı, “Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel, (Entelektüeller I)”. *Doğu Batı*, 35 (2006), 166.

³¹ Batuhan, “Entelektüel Kavramı Üzerine”, 95; O. Demiralp, “Entelektüeller ve Aydınlar, (Entelektüeller Gerekli Mi?)”. *Cogito*, 31 (2002), 121; Taftalı, “Batı Medeniyetinin”, 166.

³² Türkçede *fırka-i münevvere* (aydınlık sınıfı) kavramı da vardır. Bu kavram, sadece bilgili ve kültürlü olmakla kalmayıp toplumsal ve siyasal sorunlara ilgi duyan ve çözüm getirmek amacıyla etkinlik gösteren kişileri de kapsamı bakımından, Rusça’da kullanılan ve 1920’li yıllarda Fransızcaya da geçmiş olan *intelligensia* sözcüğünden aktarılmış izlenimini vermektedir (S. Hilav, “Entelektüeller ve Eylem. (Entelektüeller Gerekli Mi?)”. *Cogito*, 31 (2002), 103).

³³ Edward Said’e göre Arapçada aydın/münevver kavramları için *müsekkafe* ve *müfekkir* kelimeleri kullanılırdı. Müsekkafe, kültür adamını, müfekkirise düşünce adamını anlatır (S. Özpallabıyıklar, “ ‘Intellectuel’ Nurlanır, ‘Münevver’ Aydınlanır”, (Entelektüeller Gerekli Mi?)”. *Cogito*, 31 (2002), 97).

³⁴ Özpallabıyıklar, “ ‘Intellectuel’ Nurlanır”, 97.

ışığın kendisi olma konumuna geçerek daha iddialı bir hal alacaktır³⁵. Batı için entelektüel, kelime olarak aynı kalmış ona sadece Aydınlanma ile yeni sıfatlar ve işlevler yüklenmişken, Türk düşüncesinde entelektüel ile aydın arasında bir kırılma, anlam birlikteliğinden kopuş ve sürekliliğin sona ermesi söz konusu olmuştur³⁶. Hilmi Yavuz'un değerlendirmesine göre de aydın kelimesinin anlamı, entelektüeli doğrudan karşılamaya yönelik değildir. Ona göre Osmanlı'da aydın değil, münevver vardı. Bu nedenle aydın entelektüeli değil, münevveri karşılamak için kullanılmaktadır³⁷.

Aydın kavramının yanı sıra entelektüel için Türkçe'de kullanılan başlıca diğer kavramlar Türkçe'den Türkçe'ye bir sözlük olan Muallim Naci'nin, *Lugat-ı Naci*'sin de (1890) şu şekilde sıralanmıştır. "Müfekkîr: Tefkir eden, düşünen, düşündüren. Münevver: tenvir edilmiş, nurlandırılmış, ruşen edilmiş, ruşen. Mütefekkir: tefekkür eden, düşünen"³⁸. Batı'da entelektüel kavramının anlamında Aydınlanma ile bir dönüşüm yaşanırken, aynı dönemde Türkçe'de kelimenin içeriğini karşılaması için aydın daha güncel hale gelmiştir. Bu nedenle entelektüel yerine daha çok aydın kavramı kullanılmıştır. Aydın kavramı daha yerli ve daha 'popüler' olsa da, entelektüel kavramının içerdiği geniş anlam birikimine ve tarihsel sürekliliğine sahip olmadığı ortadadır.

Kolektif bir gruba anlatması için entelektüeller sözcüğünün kökeni bir karşı duruşu ifade etmek için kullanımı 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır³⁹. Sözcüğün İngilizce'de günlük kullanıma girişi, 19.yüzyılın başlarıdır⁴⁰. Rita Copeland, 'Modernite Öncesi Entelektüel Biyografi' adlı yazısında, modern anlamda kullanılan entelektüel tanımı ile modern öncesi entelektüel çalışma veya kategoriler arasında yapılan karşılaştırmaların, genellikle kelimenin modernite öncesi kullanımına yol açabilmek adına ya da bunun tersi olarak modernite öncesi olan tarih yazımında bu kullanımını engellemek adına yapıldığına dikkat çekmektedir⁴¹. 19. yüzyıl entelektüeli genellikle

³⁵ K. Cangızbay, "Aydın" içinde *Kavram Sözlüğü II Söylem Ve Gerçek*, editör F. Başkaya, 351-364. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2006, 66.

³⁶ A. Arslan, "Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler", *Cogito*, 31 (2002), 202.

³⁷ H. Yavuz, *Kültür Üzerine*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1987, 118.

³⁸ Özpallabıyıklar, " 'Intellectual' Nurlanır", 104.

³⁹ Z. Bauman, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*. Çeviren: K. Atakay. İstanbul: Metis Yayınevi, 2003, 30. *Oxford English Dictionary*'e göre, ilk entelektüeller kuşağı olarak geçen tabire on sekizinci yüzyılda rastlanmamıştır. Bu konuda bkz. www.oxforddictionaries.com.

⁴⁰ P. Osborne, "Felsefe ve Entelektüellerin Rolü" içinde *Eleştirel Bakış Entelektüellerle Söyleşi*, editör P. Osborne, çeviren E. Gen, 9-35. Ankara: Dost Kitabevi, 1999, 12.

⁴¹ R. Copeland, "Pre-Modern Intellectual Biography" içinde *The Public Intellectual*, editör H. Small, 40-61. Oxford: Blackwell, 2002, 41.

Turgenyev'in Bazarov figürü ya da James Joyce'un Stephen Dadelus figürü gibi topluma hiçbir biçimde uyum göstermeyen ve bu yüzden de yerleşik kanıların tamamen dışında olan yalnız, insanlara sokulmayan bir şahsiyet olarak betimlenir⁴². Entelektüel kavramını bu anlamı ile Saint-Simon 1821 yılında, Stendhal 1835'te, Renan'ın ise ilk kez 1845 yılında kullanmışlardır⁴³, 2002, s. 121). Tam olarak entelektüel kavramının kültür diline yerleşmesi ise yukarıda da ifade edildiği gibi, Dreyfus Olayı sonrasında rastlamaktadır.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise entelektüel figürü, düşüncelerinin karşılığı olarak artık para alan bir yönetici pozisyonuna dönüşmüştür. Bunların içerisinde yer alan profesörler, gazeteciler, bilgisayar ya da hükümet uzmanları, lobiciler, sendikacı köşe yazarları ve danışmanların sayısındaki artışla birlikte insan, artık bağımsız bir ses olarak entelektüel birey var olabilir mi diye sormak zorunda kalmaktadır⁴⁴. Buradan yola çıkarak entelektüelin tarihsel serüvenini ve toplumsal olanla ilişkilerinin izini sürme amacıyla olunduğunda, Antik Çağdan Aydınlanmaya kadar olan dönem, Aydınlanma ile birlikte entelektüelin akıl üzerinden yaşadığı dönüşümün etkisi ile iki ayrı başlık altında tartışmak mümkündür.

2. 1. Aydınlanmaya Kalan Miras

Antik Yunan'da entelektüelden söz etmek, doğrudan böylesi bir gruptan söz etmek değil, daha çok ona ait özellikleri barındıran belli kesimlerden söz etmek demektir. Bu anlamda Sofistler'in, sahip oldukları özellikleri ile tarihin ilk entelektüel duruşunu sergileyen kesim olduğu söylenebilir. Sofistler, dönemin polis-devletinden bağımsız, belli bir uzmanlıklarının olmayan, bütün disiplinler hakkında bilgi sahibi olma arayışına sahip, gençlere öğretmeye çalıştıkları bilgelik, zihni, fikri, manevi alanda ortalama insandan farklılaşan yapıları ile bugünkü entelektüel kavramının içeriğini doldururlar⁴⁵. Oysa entelektüel, Sofistlerin aksine Platon görüşünden yola çıkarak değerlendirdiğimizde akli temel alan, varlığı sorgulayan ve nesneler dünyasını ölçebilen entelektüel bakışın Helenistik dönemde ortaya çıktığını iddia etmek

⁴² Said, *Entelektüel Sürgün*, 76.

⁴³ Demiralp, "Entelektüeller ve Aydınlar", 121.

⁴⁴ Said, *Entelektüel Sürgün*, 76.

⁴⁵ Meriç, *Mağaradakiler*, 23.

gerekecektir⁴⁶. Ancak entelektüeli tanımlayan akıl dışında başka belirleyici özellikler de mevcuttur. Örneğin, 12. Yüzyıldan itibaren dönemin kentlerinde görülen muhaliflik, iktidarı eleştirme ve dinsel fonksiyonlar, bu belirleyici özelliklere dâhil olmuştur. Bu nedenle entelektüelin doğuşunu işte tam da bu dönemde 12. yüzyıl kentlerinde başlatılabilir. Le Goff bu görüşünü *Ortaçağ'da Entelektüeller* adlı kitabında ispatlamaya çalışır⁴⁷. Bu dönemde yapılan bilimsel işbirliği neticesinde Aristoteles, Euclid, Batlamyus, İbn-i Sina, Hipokrat gibi yazarların, filozofların ve bilim insanlarının eserleri Avrupa'ya ulaşmış ve bu eserler felsefe, tıp, matematik, hukuk gibi alanlarda temel ve vazgeçilmez bilgilerin kazanılmasını sağlamıştır⁴⁸. Ortaçağın sahip olduğu yüksek bilinç özelliği, bu dönemin farklılığıdır. Bu dönemde yaşayan düşünürler, yazarak, öğreterek konuşmalar yaparak geçimlerini sağlarlar. Ortaçağa özgü kabul edilen entelektüel, böylece kendinden önceki dönemde var olan filozofa tercih edilmiştir⁴⁹. Aslında kentlerin içerisinde düşünceyi sokakta tartışan ilk kesim clerc'lerdir⁵⁰. Le Goff her ne kadar 12. yüzyılı entelektüelin doğum çağı olarak kabul etmiş olsa da, ondan önce Karolenj dönemi olarak ifade olunan, sekizinci yüzyılın sonu ile dokuzuncu yüzyılın ilk yarısını kapsayan ve Rönesans öncesi dönem olarak da adlandırılan bir dönemde de entelektüelden söz edilebiliriz der. *Karolenj* döneminde gözlenen entelektüel hareket, monarşinin ve kilisenin yönetimi için eleman yetiştirme dışında, bir düşünce yayma gayreti içinde değildir⁵¹. Ortaçağ ise insan hakları, demokrasi, eşitlik, kentsel uygarlık gibi özgürleştirici yanları ile entelektüelin düşünsel faaliyet yapmasını destekler⁵². Dönemin entelektüel yaratımı destekleyen unsurlarından ilki Batı Avrupa'da kentleşmenin ivme kazanması iken ikinci unsur ise manastırların kapalı ortamında yetişen okumuş rahiplerin yerini, önceleri kent okullarında, daha sonra 13. yüzyıldan itibaren ise üniversitelerde, ücret karşılığı ders veren laik ve bir diğer ifade ile Kilise'nin aşamalı/hiyerarşik düzenine bağlı olmayan hocaların almasıdır⁵³.

⁴⁶ Taftalı, "Batı Medeniyetinin".

⁴⁷ Goff, *Ortaçağ'da Entelektüeller*, 16.

⁴⁸ A. Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2000.

⁴⁹ Goff, *Ortaçağ'da Entelektüeller*, 16.

⁵⁰ Demiralp, "Entelektüeller ve Aydınlar", 123.

⁵¹ Goff, *Ortaçağ'da Entelektüeller*, 24.

⁵² M.A. Kılıçbay, "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak" içinde *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, editör S. Şen, 175-180. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, 11.

⁵³ T. Ilgaz, "Heidegger Entelektüel Miydi?, (Entelektüeller Gerekli Mi?)". *Cogito*, 31(2002), 109.

Aydınlanmadan önceki dönemde entelektüelleri tekrar tarih sahnesine görmemiz 15. yüzyılın sonlarında hümanistlerin etkin olmaya başlamasıyla gerçekleşir. Bu anlamda Batı uygarlığının tarihsel evreleri ile entelektüelliğin gelişim süreci birbirine paraleldir⁵⁴. 15. ve 17. yüzyılda devam eden Reform hareketleri, Kilisenin tek olan Tanrı yorumuna çok anlamlılık getirmiş ve bu sayede yeni laik felsefeciler kuşağını doğurmuştur.

2.2. Aydınlanma, Akıl ve Entelektüel

Entelektüelliğin gerçek manasına ulaştığı 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesine, 17. yüzyıl fikir hayatının kaynaklık etmiştir. 17. yüzyıl entelektüeli, zihinsel etkinliklerden hoşlanan, her şeyden mümkün olduğu kadar haberli olmaya çalışan, kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çabalayan bir insandır⁵⁵. Entelektüelin eylem boyutuna değinen Şerif Mardin⁵⁶ de 17. yüzyılın entelektüelini, fikir üretme misyonu olmayan, akıl ve idrakle bağlantılı manasına sahip *intellektüalis* olarak nitelendirir. Kısacası, farklı görüşlere rağmen, 17.yüzyıl ve Rönesans dönemi ile birlikte, Batı dünyasında ortaya çıkan yeni koşulların bir sonucu olarak, aynı zamanda bilginin laikleşme sürecinin başlaması, kilise kurumunun dışında ve çoğu zaman kilise bilgisine aykırı bilgi üreten yeni insanların, modern anlamda entelektüellerin ilk örnekleridir⁵⁷. 19. yüzyıldan itibaren ise entelektüeller, modernizm, ideolojiler, uzmanlaşma, bürokrasi, rasyonellik gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Bu dönemden itibaren entelektüel kavramı ile zaman zaman onun yerine kullanılan filozof, din adamı, ruhban sınıfı, sanatçı gibi diğer kavramlar arasında birçok farklılıklar olduğu görülmüş ve artık entelektüeli anlatmakta bunların yetersiz olduğu anlaşılmıştır. Böylece modern dönem ile birlikte aklın ön plana çıkması, bilimsel, ahlaki, estetik ve felsefi söylemlerin birbirinden ayrılması, uzmanlaşmanın artışı entelektüel kavramını canlandırmıştır⁵⁸. Aydınlanma ile birlikte Kant'ın öne sürdüğü aklını kullanmaya cesaret et! düsturundan yola çıkan entelektüel, akıl ile deneyin en uygun bileşimini, bilimde bulur. Hakikate,

⁵⁴ Demiralp, "Entelektüeller ve Aydınlar", 123.

⁵⁵ D. Özlem, "Felsefe Geleneği Ve Aydınımız" içinde *Türk Aydını Ve Kimlik Sorunu*, Hazırlayan: S. Şen, 205-214. İstanbul: Bağlam Yayınevi, 1995, 207.

⁵⁶ Ş. Mardin, *Türkiye'de Din Ve Siyaset*. Çevirenler M. Türköne ve T.Önder. İstanbul: İletişim Yayınevi, 1991, 46.

⁵⁷ M. Belge, "Tarihsel Gelişme Süreci İçinde Aydınlar" içinde *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt: 1*, 120–129. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, 122.

⁵⁸ Bauman, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, 7.

bilimsel yoldan ulaşabileceğini düşünen, bu konuda metafiziği, teolojiyi ve dini devre dışında tutmak isteyen bir tavra sahiptir. Entelektüel bu haliyle de pratik/politik/ahlaksal sorunların bilimsel düşünce ile çözülebileceğine inanmış, bu çağda kendisini bu özelliklerle donatmıştır⁵⁹. Entelektüel, akla yaptığı vurgu ile insanın biyolojisinin, psikolojisinin, toplumsal geleneklerin, dinsel inançların insan aklını nasıl yanılttığını, nasıl kararttığını herkesten daha iyi bilen insandır⁶⁰. Ancak Aydınlanma düşünürleri, kendilerini hiçbir zaman entelektüel olarak tanımlamamış ve entelektüeller diye bir grup olarak tanımlanmaya karşı çıkmışlardır. Bu süreçte entelektüellik ve entelektüel isminin yayılmasına vesile olan iki gelişme söz konusudur. Bunlardan ilki 1860'lı yıllarda ilk kez Rusya'da statükoya yönelik eleştirel tutum sergileyen kişiler için kullanılan entelijansiyanın doğuşu, diğer bir olay ise 1898'de Fransa'da meydana gelen Dreyfus Davası'dır⁶¹.

362

2.2.1. Rusya'da Entelijansiya'nın Doğuşu

Entelektüelin kavramı sıklıkla başka kavramlarla karıştırılır bunlardan biri de entelijansiya kavramıdır. Köken olarak entelijansiya kavramı da entelektüel gibi Latince leg'den türemiştir. Entelijans, dış dünyaya, tabiata duyulan pragmatik ilgiyi gösteren, dünyayı biçimlendirebilen teknik kapasite demektir⁶². Entelijansiya da entelektüel gibi, bir toplumsal hareketin sonucu gelişmiştir. Entelijansiya, Rusya'da, Çarlığın despotizmine ve Ortodoks Kilisesi'ne karşı çıkan okuryazarlar kesimini ifade etmiş, eleştirel aklı, bilim, adalet, o günün koşullarına göre devrimci sayılabilecek değerleri savunan tüm çevrelere verilen ortak bir isim olmuştur⁶³. 1987 tarihli *Encyclopedia Britannica*'nın Micropedia bölümünde, intelligensiya şu şekilde tanımlanır: Sosyal ve politik düşüncelere karşı çok içten bir ilgi duyan, ancak Çarlık rejiminin otokratik ve ezici yapısı yüzünden istediklerini yerine getirmeyen

⁵⁹ Arslan, "Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler", 207.

⁶⁰ Arslan, "Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler", 208.

⁶¹ Gouldner, *Entelektüelin Geleceği*, 92.

⁶² Özcan, "Sosyo-Kültürel Olarak", 41.

⁶³ S.M. Lipset ve A. Basu. "The Roles Of The Intellectuals And Political Roles" içinde *The Intelligentsia And The Intellectuals: Theory, Method And Case Stud.*, editörler A. Gella, B. Hills. Calif.: Sage Publications, 1976, 112.

intelligensiya'nın çekirdeğini hukukçular, doktorlar, öğretmenler ve mühendisler ile bürokratlar, arazi sahipleri ve ordu subayları oluşturur⁶⁴.

Entelijansiya kendilerine profesyonel iş yapma niteliği kazandıran bir üniversite eğitimi almış kol gücüne dayanmayan uğraşlarda bulunan herkesi içeren, yeni orta sınıfa denk düşmektedir⁶⁵. Raymond Aron'a göre de entelijansiyanın kökeni sanayi toplumuna dayanır ve entelijansiya toplumdaki uzmanları içine alır⁶⁶.

Entelijansiya terim olarak Rusya'da çabuk gelişir ve politik, sosyal tartışmalarda kullanılır hale gelerek, Rus entelektüel konfigürasyonunun bölümlerinden birini içerir. Entelektüel ile entelijansiya dönemsel anlamda Fransa'da ve Rusya'da hemen hemen aynı zamanda ve benzer bağlamlarda ortaya çıkar. Her iki ülkede de entelektüel meslekler benzer şekilde gelişmiş ve terimin anlamını güçlendirmiştir. Her iki kelimenin de ortaya çıkış yerleri ve kullanım farklılıkları, kavramların kendine özgü koşulları barındırdığının göstergesidir. Entelijansiyanın özellikle Rusya'da ortaya çıkma sebebi, Rusya'nın kendine özgü şartları ve yaşanan tarihsel dönüşümüne bağlıdır. 16. Yüzyıl Petro öncesi Rusya'sında popüler bir kilise-devlet kültürü vardı, ama ülke bilinen anlamda entelektüel sınıftan yoksundur. Diğer bir ifade ile Rusya'da Batı'da görülen bir entelektüel gruptan söz etmek imkânsızdır. 17. yüzyılın sonuna doğru, Batı uygarlığının temellerinin atılıp, hayata geçirilmesi, Rus kültürel yaşamı için kendini koruma sorununu ortaya çıkartmıştır. Rus entelijansiyası, işte bu süreçte, yani Batının ele alınıp değerlendirildiği ve Avrupa uygarlığı ile bir yerde kültürel ilişkiye geçilmeye başlandığı zamanda, bu ilişkiyi düzenleyen kesim olarak belirmiştir⁶⁷. Rus entelijansiyası için ilk devrimci isyan da 1825'de entelektüel bir azınlık tarafından gerçekleştirilir. Bu hareket, temelde politik ve askeri açılardan mutlak yenilgiyle son bulsa da Rus entelijansiyasının tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Zira bu sayede devrimci bir gelenek başlayabilmiştir⁶⁸. Ekim Devrimi ile klasik entelijansiya,

⁶⁴ Micropedia, 339, aktaran Batuhan, "Entelektüel Kavramı Üzerine", 95. Kavramsal olarak entelektüel ile entelijansiya tartışmasında, tarihsel sıralamda, süreç olarak ikisi arasında bir bağın olduğunu hatta düşünce biçimi olarak entelektüelliğin, Rus entelijansiyasında görülmüş olup, sonrasında Batı entelektüelliğini etkilediği ifade edilir (Demiralp, "Entelektüeller ve Aydınlar", 122).

⁶⁵ T. B. Bottomore, *Seçkinler Ve Toplum*. Çeviren E. Mutlu. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997, 74.

⁶⁶ Aron, *Aydınların Afyonu*, 265.

⁶⁷ Kagarlitski, *Düşünen Sazlık*, 19.

⁶⁸ Kagarlitski, *Düşünen Sazlık*, 21.

yerini 1880'li yıllarda ortaya çıkan ve Rus entelektüel ideal tipini oluşturan ihtilalci entelijansiyaya bırakır. Entelijansiya içinde askerler, işçiler, teknik elemanlar, bilim adamları, eğitimciler, kültürel işlerle ilgili görevliler, sanatçılar, doktorlar, hukukçular, öğrenciler gibi yüksek eğitim gören birçok grup yer almaktaydı⁶⁹.

On dokuzuncu yüzyıl Rus entelijansiyasının genel olarak farklılığı, Rus toplumunun farklılıklarından temellenir. Dönemin Rusya'sının Batılı kültürden etkilenmesi entelijansiya için belli paradokslar yaşatsa bile, entelijansiya bu değerlerin kendi toplumlarının ilerlemesi için gerekli olduğunu düşünmektedir. Entelijansiya birbirine benzemeyen iki uygarlık arasındaki kültürel ilişkilerin, kültürel arada kalmışlıkların sonucunda "eleştirel"lik özelliği ile var olmuştur denilebilir⁷⁰. Bu eleştirelilik ve muhaliflik entelijansiyayı yaşadığı toplumun sorunları ile daha yakından ilgili olmaya, sahip olduğu bilgisini de bu yönde kullanmaya yönlendirecektir. Böylece entelijansiya toplumsal sorunlarla aktif olarak ilgilenir ve gerektiğinde sisteme karşı durabilir ve sistemi sol bir bakış ile ortadan kaldırma mücadelesine girişebilir⁷¹.

Batıdaki gelişmelerden etkilenerek toplumsal koşulları oluşturan Rus entelijansiyası, batılı düşünürlerin entelektüel ile ilgili tanımlarını da etkilemiştir. Özellikle muhalif olma Gramsci ve Sartre'ın 'entelektüel' tanımlamalarının özünü oluşturur. Örneğin Sartre muhalif bir tavır almayı ve sol radikalizmi gerçek entelektüelin ayırt edici özelliği sayar. Bu düşünciyi geleneksel düşünceden ayırmak için de, temelde Rus aydınıyla aynı anlamı taşıyan yeni entelektüel kavramını getirir⁷². Kagarlitski daha ileri bir yorumla Rus entelijansiyasının toplumsal katman olarak, eleştirel ve devletin değerlerinin reddedilmesi gibi muhalif tutum özelliğinden dolayı, Rusya'dan Batı kültürüne geçmiş olabileceğini iddia eder. Ayrıca bu özelliği ile Batıdan daha erken ortaya çıkmış ve yayılmıştır⁷³.

⁶⁹ Özcan, "Sosyo-Kültürel Olarak)", 58.

⁷⁰ Kagarlitski, *Düşünen Sazlık*, 22-23.

⁷¹ B. Oran, "Azgelişmiş Ülkelerde Aydın Ve Milliyetçilik" içinde *Türk Aydını Ve Kimlik Sorunu*, editör S. Şen, 385-393. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, 387.

⁷² Kagarlitski, *Düşünen Sazlık*, 24.

⁷³ Kagarlitski, *Düşünen Sazlık*, 25.

2.2.2. Dreyfus Olayı ve Entelektüellerin Toplumsallaşması

Dreyfus davası ile entelektüel tanımının ilk kez kullanılması arasındaki zamansal ardıllık, davanın ve Fransa'nın kendi koşulları, toplumsal duyarlılık da ki gelişmişlikleri ile Fransız kentlerinin Ortaçağ'dan itibaren sahip olduğu yapısının bir sonucudur. Bunun yanı sıra davadan önce zaten Fransa için entelektüelin varlığının işareti olan belli durumlar kendini göstermiştir. Özellikle 19. yüzyılın başındaki Fransız kültürünün içinde barındırdığı 'bohem' yaşantı sanatsal duyarlılığı içermektedir. Bohemlik, hayatın belli bir perspektiften algılanması, yerleşik kuralların dışında bir hayat olanağının araştırılması, gündelik hayatın daha özgürce fakat bireyin kendisi tarafından tayin edilmesi olarak tanımlanabilir. Bohemlerin ilk ortaya çıktığı dönem ise kentleşmenin gerçekleştiği çağa denk düşer. Ortaçağ ile birlikte düşün yaşamında Batı'da yeniden başlayan kıpırdanma, düşüncenin kilisenin dışında varlık bulmasına olanak sağlamıştır⁷⁴. Ayrıca bu dönemin Sanat sanat için (*l'art pour l'art*) düşüncesi bir edebiyat akımı olarak kendisine *Parnasizm*'de yer bulmuştur⁷⁵.

365

Bohem dönemde entelektüele yüklenen entel ve halka dışarıdan bakan, suçlayan bakıştan sonra Dreyfus Davası ile yaşananlar entelektüelleri savunma yapmaya zorlamış ve tepki hareketi, entelektüelin tarihinin de bir başlangıç olmuştur. 1894'de Fransız Haber Alma servisi, Alman askeri ateşesi Von Schwartzkoppen'e bazı gizli askeri belgelerin gönderildiğini bilgisi ile açılan soruşturma neticesinde Yahudi asıllı Yüzbaşı Alfred Dreyfus suçlu bulunur ve tutuklanarak *Cherche-Midi* cezaevine hapsedilir. Bu tutuklama sonrasında Fransız basınında suçlu ile ilgili yazılar çıkar, bir çeşit antisemitist ile Yahudi düşmanlığını körükleyici kampanya başlatılır. Dreyfus davası görülürken izlenen yöntem ve mahkemede yapılan uygulamalar sanığın savunma hakkının çiğnenmesine duyulan tepkiler bazı gazetelerde ele alınır. Dreyfus'un suçlu ilan edilip sonrasında rütbelerinin sökülmesi ile tepkiler artar ve Emile Zola davayı eleştiren yazılarını yayınlar. Sonrasında Dreyfus'un suçluluğu konusunda bazı kuşkular ortaya atılır ve yeniden yargılama talep edilir. Bu süreçte bağlı olarak

⁷⁴ Demiralp, "Entelektüeller ve Aydınlar", 122.

⁷⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. P. Bourdieu, *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu Ve Yapısı*. Çeviren N. K. Sevil. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999 kitabına bakılabilir.

Dreyfus davası daha karışık ve bilinmezlerle dolu bir hal alır⁷⁶. Zola bu davanın getirdikleri ve toplumda yarattığı sorunlar hakkında derinlemesine araştırmalarda bulunur. Bu yazılarından en önemlisi “*Suçluyorum*” başlıklı, L’Aurore’de yayınlanan ve Zola’nın Cumhurbaşkanı Felix Faure’a yazdığı açık mektubudur. Bu mektup üzerine mecliste Zola hakkında kovuşturma açılmasına karar verilir. Bundan sonra da sık sık davalarla gündeme gelen Zola, bu davaların bir kısmında beraat edilmiş olsa da sürgüne mahkûm edilir⁷⁷. Ancak yazar ölünceye kadar haklılığını savunur ve yapılan haksızlıklara karşı sesini duyurmaya çabalar. Zola, bu dava ile ilgili yazdıklarını 1901’de *Gerçek Yürüyor* isimli bir kitapta toplamıştır. Ona göre olup bitenlere gerçekten duyarsız kalmak adalete ihanet etmektir. Böylece Dreyfus Olayı, oluşumu ve aldığı yol itibarıyla kişisel bir dava olmaktan çıkmış, kendilerine daha sonra entelektüeller denilecek grup için toplumsal bir muhalefetin simgesi haline gelmiştir. Emile Zola’nın 1898’de L’Aurore’de yayınlanan “İtham Ediyorum/Suçluyorum” başlıklı yazısından sonra, Zola’yı destekleyen kişiler “Entelektüellerin Protestosu” başlığıyla bir bildirge yayınlarlar. Bildirgeye imza atanlar, yazıya biz entelektüeller diye başlar ve kendilerini bir sınıflandırmanın içine dâhil eder. Bu düşünürlerden bazıları: Anatole France, André Gide, Marcel Proust, Lévy-Bruhl gibi isimlerdir. İşte, ilk defa bu şekilde kendine yer bulan kavram davadan sonra, daha teknik bir anlamı nitelemek için, yerleşik hiyerarşilere karşı evrensel değerler adına hareket edenleri ifade edecektir⁷⁸. Bu olaydan sonra entelektüeller tarih sahnesinden hiç inmemişlerdir.

3. Kavramsal Güçlükler

Kavramın tanımlanmasında neden zordur diye sorduğumuzda ilk olarak tanımlayan bilim insanlarının öznel yaklaşımları gelir⁷⁹. Bering’e göre entelektüellere karşı geliştirilen hakaretlerin belli bir siyasal aidiyeti yoktur; entelektüeller; muhafazakâr, Marksist ve liberal çevrelerde aynı oranda *persona non grata* olarak dışlanabilmektedirler⁸⁰. Dolayısıyla hangi ideolojinin karşısında olduklarını ya da ilişkili olduklarına dayanarak bir tanımlama

⁷⁶ E. Zola, *Dreyfus Olayı Adalet İçin Bir Savaşın Öyküsü*. Çeviren M. Tuncer. İstanbul: Yalçın Yayınları, 1984, 5-7.

⁷⁷ Zola, *Dreyfus Olayı*, 16-18.

⁷⁸ Özcan, “Sosyo-Kültürel Olarak”, 47.

⁷⁹ H. F. Onur-İnce, “Batılı Muhafazakar Düşünce de Entelektüellerin Yeri Ve İşlevleri, (Entelektüeller I)”. *Doğu Batı*, 35 (2006), 179.

⁸⁰ Bering, akt. Onur-İnce, “Batılı Muhafazakar”, 179.

yapamayız. Zaten en zor olanda Bauman'ın da üzerinde durduğu gibi, entelektüel tanımlarının hepsinin, entelektüelin kendine yaptığı tanımlamalar olmasıdır⁸¹. Entelektüel kavramının işlevselliği, konumu, kimliği ile beraber değişken yönelimli karakteri ve değer yüklü bir özelliğe sahip olması da bu zorlukları artırır.⁸² Kavramsallığının dışında bu tanımları taşıyan belli bir grup insandan söz etmekte aynı derece zordur. Kavram, kültürlerle, dönemlere ve sosyal sınıflara göre değişkenlik gösterebilir⁸³.

Ancak kavramın toplumsal işlevleri ve rolleri entelektüeli tanımda yardımcı olabilir⁸⁴. Bu nedenle entelektüelin tanımını yapmaktan çok entelektüelin ne ifade etmediğini belirlemek bu kavramsal zorluğu asmada yardımcı olabilir. İlk olarak entelektüel kitleden farklıdır. Entelektüeller faaliyetlerinin sonucunda pratik yarar elde etmezler. Onlar sanat, bilim veya metafizik düşünceden zevk alan, kısacası maddi olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla benim yurdum bu dünya değil diyen kişilerdir⁸⁵.

İkinci olarak entelektüelin ne olmadığını belirleyen onun iktidara göre konumudur. Entelektüel, iktidar sahibinin eylemlerini sürekli sorgulayan ve ona eleştiri getirendir⁸⁶. Aslında bu özelliği entelektüelin ahlaki olarak sorumluluğudur. Hatta bu sayede entelektüeller, iktidarda önemli değişimler yaratabilmektedirler⁸⁷. Entelektüelin bu rasyonel tutumu, onu her zaman toplumla, kamuoyuyla çatışma içinde olmak zorunda bırakmış ve doğası gereği entelektüeli muhalif olma pozisyonuna sokmuştur. Entelektüel, onaylamaz, itiraz eder. Bu nedenle her zaman bir şüphe ve sorgulama içerisindedir. Öylesine bir şüphe ve sorgulama içindedir ki gün gelir kendi aklına ve

⁸¹ Bauman, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, 15.

⁸² K. Çağan, "Entelektüel İmgesi Üzerine" içinde *Entelektüel Ve İktidar*, editör Çağan K., 9-22. Ankara: Hece Yay., 2005, 9. Cemil Meriç de Schumpeter'e dayanarak, entelektüelin tarif edilmesi kolay olmayan bir sosyal tip olarak kabul eder ve hatta entelektüelin özelliklerinden biri de tarifindeki güçlük olduğunu vurgular (Meriç, *Mağaradakiler*, 17.)

⁸³ Özcan, "Sosyo-Kültürel Olarak", 37.

⁸⁴ Bauman, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, 8.

⁸⁵ Benda, *Aydınların İhaneti*, 38. Kitle ile ilişkili olarak entelektüelin konumunu, Said daha organik olarak belirlemiştir. Ona göre entelektüeller, geniş halk kesimine seslenen bir aktördür. Entelektüelin meselesi bir bütün olarak kitle toplumu olmadığını ve aslında kamuoyunu biçimlendiren, onu konformistleştirilen, iktidardaki bir avuç bilmişe güvenmeye teşvik eden uzman, eş-dost grupları, profesyoneller, düzen adamlarının da dahil olduğunu ifade eder (Said, *Entelektüel Sürgün*, 12.).

⁸⁶ Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 12.

⁸⁷ Osborne, "Felsefe ve Entelektüellerin", 18.

bildiklerine de şüphe ile bakar⁸⁸. Bu anlamda entelektüel, toplumsal gelişim sürecinde roller üstlenen, eleştirel kimliği ile bu gelişim sürecinin önünü kesen kurumlara, kümelere karşı mücadele edendir. Tüm bu özellikleri ile sıradan insandan farklılaşır.

Foucault'a göre⁸⁹ entelektüelin iktidarı sorgulama ve eleştirmen pozisyonu her zaman bu duruşu sergilediği anlamına gelmez. Entelektüelin iktidarla işbirliği içerisinde olduğu dönemler de olur, bu durumda amaçları iktidarı dönüştürmek ya da yönlendirmektir. İşte entelektüel kimdir sorusuna cevap ararken karşılaşılan zorluklardan bir diğeri de onun iktidar ile olan ilişkisindeki çelişkilerdir. Bu ikircikli ilişkide bir grup kendisini ilgilendirmeyen işlere bulaşmaması gerektiğini düşünen ama özünde kendisini resmi ideolojilerin ve görüşlerin eylemlerine, bilerek ya da bilmeyerek, isteyerek ya da istemeyerek katılma durumuna düşen entelektüeller yer alır. İkincisinde ise siyasal yapının iktidarını, ideolojisini, dayattığı kuralları ve manevi değerleri, baskıyı ve haksızlıkları kabul etmeyen, eleştiren ve “mevcut olandan” değil, “olması gerekenden” kaynaklanan görüşlerini, manevi değerlerini ve buna bağlı ideallerini savunup bu doğrultuda eylemde olanlar yer alır⁹⁰. Oysa ki entelektüeller fikirlerini eylemleri ile birleştirebildikleri noktada iktidarın etkisinden, çevresinde onu bağlayan diğer etkenlerden uzaklaşmış olurlar. İşte bu sayede entelektüel “evrensel”liğe bürünecektir. Edward Said'e göre, evrensel düşünebilmek, sahip olduğumuz bütün özellikler ve ön yargıların ötesine geçip, başta din ve milliyet gibi aidiyet bağlarının sınırlarını aşıp, başkalarının gerçekliklerini görmemize yardımcı olur⁹¹.

Entelektüeli tanımanın başka bir zorluğu ise onun objektif ve tarafsızlığı iddiasıdır. Entelektüel, istese de aslında hiçbir zaman tarafsız değildir. Çünkü onun ürettiği bilgi bir yerde iktidar kaynağıdır ve diğer iktidar kaynakları ile mücadele etmek için bilgisini kullanır⁹². Entelektüelin içinde barındırdığı diğer bir zorluk ise egemen olan, resmi ideolojinin, piyasa gücüne esir olan ve sermaye ile ilişkili entelektüel ile toplum için gerçekleri ortaya çıkarmaya

⁸⁸ Arslan, “Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler”, 208.

⁸⁹ M. Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*. Çeviren I. Ergüden, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, 14.

⁹⁰ Hilav, “Entelektüeller ve Eylem”, 105.

⁹¹ Said, *Entelektüel Sürgün*, 13. Sartre bu özelliği ile entelektüelin dışlandığını ve bunun da “entelektüel” sözcüğünün ilk kullanıldığı olay olan Dreyfus davasında ona olumsuz bir anlam yüklemesinden kaynaklandığını ifade etmiştir (J. P. Sartre, *Aydınlar Üzerine*. Çeviren A. Bora. İstanbul: Can Yayınları, 2000, 11).

⁹² F. Kentel, “90'lar Türkiye'si'nde Kamusal Yüzleriyle Aydınlar, (Entelektüeller Gerekli Mi?)”. *Cogito*, 31 (2002), 276.

gayret eden ve bunu yaparken, bağımsız bir özelliği olan, farklı gerçekliklere ışık tutan ve bunun için farklılıklar arasında diyalog kuran entelektüel arasında bir çatışma söz konusudur. İşte bu durumu belirleyen faktör, entelektüelin ekonomik bağımsızlığı ve sermaye ile arasına koyduğu mesafedir.

Sonuç

“Entelektüel: İsim. Dreyfus olayı döneminde Paris’te doğan, XX. yüzyılın sonunda aynı yerde ölen, sosyal ve kültürel kategori. Evrensel değerlerin gerilemesinden sonra yaşama belirtisi göstermemiştir”⁹³. Bernard Lévy’nin, entelektüelin değersizleştirildiği yirmi birinci yüzyılda, onun sadece sözlüklerde kalacak bir kavram haline dönüştüğünde, nasıl tanımlanacağı açıkladığı yukarıdaki ifade, bu çalışmasının başlangıcı olmuştur. Entelektüel, sadece sözlüklerde yaşayan bir figüre dönüşmemiş olabilir; ancak modernitenin sorgulandığı, kimileri için post modern dönem olarak adlandırılan ve ideolojilerin sonunun geldiğinin düşünüldüğü günümüzde, entelektüelin de ‘içinin boşaltıldığına’ söylemek yanlış olmaz. Entelektüel, içerik olarak bir dönüşüm yaşamıştır. Artık ‘güncelin güncel yorumcusu’, ‘kanaat önderleri’, ‘pratik bilgi teknisyenleri’, ‘uzmanlar’ veya ‘eleştirmenler’ kolaylıkla entelektüel sıfatını alabilmektedirler.⁹⁴ Bu ‘yeni’ entelektüel tipi, soru sormaktan ziyade, cevaplar sunan kişidir. Cevapların çoğu ise bir sorunun özüne dair sorularla değil, doğrudan durumlarla ilintilidir. Bu yaklaşım içerisinde entelektüelin konumu, varlık alanını topyekûn kuşatan eleştirel bir var oluş değil, egemen iktidar ilişkisinin içinden sunulan bir hâl almıştır. Oysa entelektüelden beklenen, iktidar karşısında eleştirel ve analitik konumunu muhafaza ederken, mesafeli duruşu ile söylenecek sözü olmasıdır.

İşte bu yeni entelektüeller, kimi zaman yaratılmış popüler alanlar içerisinde kendilerini yeniden var ederlerken, kimi zaman da varlıklarını devam ettirmek için bu popüler alanları ve onların tartışma sahalarını

⁹³ Lévy, *Entelektüellerin Övgüsü*, 39.

⁹⁴ Entelektüelin dönüşümüne ilişkin değerlendirmelerden biri de Sartre’a aittir. Sartre’a göre, Avrupalı entelektüellerin yerini Amerikanvari düşüncelerin etkisi ve bilim adamlarının etkinliğinden dolayı bilimde ilerlemeler sağlamış olan uzmanlaşmış araştırma ekipleri almıştır (J.P. Sartre, *Denemeler (Çağımızın Gerçekleri)*. Çevirenler S.Eyüboğlu ve V. Günyol. İstanbul: Say Yayınları, 1997, 1.). Bottomore (*Seçkinler Ve Toplum*, 76) ise entelektüellerin, modern dönemde yeni roller yüklenerek, eleştirmenler olarak belirdiklerini vurgulamaktadır.

yaratmaktadırlar. Bu durumda entelektüel kişilik, mesleki kimliği, bilgi birikimi gibi belirleyici özellikleri ile aktüel konuların yorumculuğunda bulunan, stratejist ya da bir tür 'komplo teorisyeni' haline dönüşürken toplumu da yönlendirme gücüne ulaşabilmektedir. Toplumdaki ayrıcalıklı konumunu devam ettirme gayreti içinde olan entelektüel, toplumun ona yüklediği işlev ve değeri de anlamsızlaştırır. Ancak entelektüelin özündeki anlamını ortaya çıkaracak olan ve onu özgürleştirerek, bağımlılık ilişkilerinden kurtaracak olan husus, 'eylem' içinde olmasıdır. Özellikle kuramla pratik arasındaki bağı praksis haline getiren kişiler, entelektüel olup, entelektüel bir duruş sergileyebilirler. Bu anlamda entelektüelin praksis üzerinden ifşası, modernitenin geldiği yeni tartışma noktalarından hareketle yukarıda ele alınan sorgulamaların ve 'yeni entelektüel' olarak adlandıranların eleştirisi içinde önemli bir belirleyicidir.

370

Sonuç olarak entelektüeller, hemen her toplumda vardır. Ancak işlevleri ve önemleri toplumdan topluma değişir. Bazı toplumlarda entelektüeller bir yönetici seçkin olmaya iyice yakındır. Bazılarında sadece literati bu seçkin yönetici sınıfın oluşmasına katkı sağlar. Entelektüeller belli bir meslekten mi ya da entelektüeller şunlardır gibi bir grupta yapmak gereksizdir. Entelektüel olmanın anlamı, kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile ilgili kısmi uğraşının üzerine çıkması ve içinde yaşadığı zamanın -hakikat, yargı ve beğeni gibi- küresel konularıyla ilgilenmesi demektir. Entelektüeller ile entelektüel olmayanları ayıran çizgi hep, belirli bir faaliyet tarzına katılma yönünde verilen kararlar çizilir⁹⁵. Bu nedenle entelektüel kavramsal anlamının dışında toplumsal sorumluluğu ve bu sorumluluğun getirdiği dönüştürücü etki ile açıklanması kavramsal karmaşayı önlemede etkili olacaktır.

KAYNAKÇA

⁹⁵ Bauman, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, 8.

- Aron, R. *Aydınların Afyonu*. Çeviren İ. Tanju. İstanbul: Tur, 1979.
- Arslan, A. "Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler", *Cogito*, 31 (2002):201-213.
- Batuhan, H. "Entelektüel Kavramı Üzerine, Entelektüeller Gerekli Mi?", *Cogito*, 31 (2002): 95-101.
- Bauman, Z. *Yasa Koyucular İle Yorumcular*. Çeviren: K.Atakay. İstanbul: Metis Yayınevi, 2003.
- Belge, M. "Tarihsel Gelişme Süreci İçinde Aydınlar" içinde *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt: 1*, 120–129. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Benda, J. *Aydınların İhaneti*. Çeviren C. Soydemir. İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2006.
- Bernstein, R.J. *Praxis And Action Contemporary Philosophies Of Human Activity*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1971.
- Bodin, L. *Aydınlar*, Çeviren M. DüNDAR. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2009.
- Bottomore, T. B. *Seçkinler Ve Toplum*. Çeviren E. Mutlu. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997.
- Bourdieu, P. "Vive La Crisel: Sosyal Bilimde Heterodoksi" içinde *Ocak Ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, editörler G. Çeğin, E.Göker, A.Arlı ve Ü. Tatlıcan, 33-52. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Bourdieu, P. *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu Ve Yapısı*. Çeviren N. K. Sevil. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Cangızbay, K. "Aydın" içinde *Kavram Sözlüğü II Söylem Ve Gerçek*, editör F. Başkaya, 351-364. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2006.
- Cevizci, A. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2000.
- Copeland, R. "Pre-Modern Intellectual Biography" içinde *The Public Intellectual*, editör H. Small, 40-61. Oxford: Blackwell, 2002.
- Çağan K. "Entelektüel İmgesi Üzerine" içinde *Entelektüel Ve İktidar*, editör Çağan K., 9-22. Ankara: Hece Yay., 2005.
- Demiralp, O. "Entelektüeller ve Aydınlar, (Entelektüeller Gerekli Mi?)". *Cogito*, 31 (2002): 121-133.

ENTELEKTÜEL KAVRAMININ TANIMLANMASININ ZORLUĞU: EDEBİ BİR TERİM YA DA EYLEMCİ KİŞİLİK

THE DIFFICULTY OF DEFINING THE CONCEPT OF INTELLECTUAL: A LITERARY TERM OR ACTIONAL PERSONALITY

Aysun YARALI AKKAYA

Forgacs, D. *Gramsci Kitabı Seçme Yazılar 1916-1935*. Çeviren İ.Yıldız. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2010.

Foucault, M. *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*. Çeviren I. Ergüden, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Furedi, F. *Nereye Gitti Bu Entelektüeller*. Çeviren A. E. Koç. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2004.

Gouldner, A. W. *Entelektüelin Geleceği*. Çeviren A. Özden, N. Tunalı. İstanbul: Eti Yayınları, 1993.

Gramsci, A. *Selections from the prison notebooks*. London: Lawrence and Wishart, 1971.

Gramsci, A. *Aydınlar ve Toplum*. Çeviren V.Günyol vd.. İstanbul: Alan Yayınları, 1985.

372

Gramsci, A. *Hapishane Defterleri Seçmeler*. Çeviren K. Somer. İstanbul: Onur Yayınları, 1986.

Gramsci, A. *Hapishane Defterleri*. Çeviren Adnan Cemgil. İstanbul: Belge Yayınları, 1997.

Hilav, S. "Entelektüeller ve Eylem. (Entelektüeller Gerekli Mi?)". *Cogito*, 31 (2002): 103-107.

Ilgaz, T. "Heidegger Entelektüel Miydi?, (Entelektüeller Gerekli Mi?)". *Cogito*, 31(2002): 108-120.

Kagarlitski, B. *Düşünen Sazlık 1917'den Günümüze Sovyet Devleti ve Entelektüeller*. Çeviren O. Akınhay. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Kentel, F. "90'lar Türkiye'sinde Kamusal Yüzleriyle Aydınlar, (Entelektüeller Gerekli Mi?)". *Cogito*, 31 (2002): 275-291.

Kılıçbay, M.A. "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak" içinde *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, editör S. Şen, 175-180. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.

Konrád, G. ve I. Szelényi. *The Intellectuals On The Road To Class Power*. Çevirenler A. Arato ve R. E. Allen. Brighton: Harvester Press, 1979.

Le Goff, J. *Ortaçağda Entelektüeller*. Çeviren M.A.Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

- Lévy, B.H. *Entelektüellerin Övgüsü*. Çeviren H. Gökhan. İstanbul: Gendaş Kültür, 2002.
- Lipset, S.M. ve A. Basu. "The Roles Of The Intellectuals And Political Roles" içinde *The Intelligentsia And The Intellectuals: Theory, Method And Case Stud.*, editörler A. Gella, B. Hills. Calif.: Sage Publications, 1976.
- Mannheim, K. *İdeoloji Ve Ütopya*. Çeviren M.Okayüz. Ankara: Epos Yay., 2004.
- Mardin, Ş. *Türkiye’de Din Ve Siyaset*. Çevirenler M. Türköne ve T.Önder. İstanbul: İletişim Yayınevi, 1991.
- Meriç, C. *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Mutman, M. "Yeni Kültür Ve Aydınlar". *Doğu Batı*, 36 (2006): 9-34.
- Onur-İnce, H. F. "Batılı Muhafazakar Düşüncede Entelektüellerin Yeri Ve İşlevleri, (Entelektüeller I)". *Doğu Batı*, 35 (2006): 175-198.
- Oran, B. "Azgelişmiş Ülkelerde Aydın Ve Milliyetçilik" içinde *Türk Aydını Ve Kimlik Sorunu*, editör S. Şen, 385-393. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Osborne, P. "Felsefe ve Entelektüellerin Rolü" içinde *Eleştirel Bakış Entelektüellerle Söyleşi*, editör P. Osborne, çeviren E. Gen, 9-35. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Özcan, Z. "Sosyo-Kültürel Olarak Entelektüeller, (Entelektüeller I)". *Doğu Batı*, 36 (2006): 35-62.
- Özlem, D. "Felsefe Geleneği Ve Aydınımız" içinde *Türk Aydını Ve Kimlik Sorunu*, Hazırlayan: S. Şen, 205-214. İstanbul: Bağlam Yayınevi, 1995.
- Özpalabıyıklar, S. " 'Intellectual' Nurlanır, 'Münevver' Aydınlanırken, (Entelektüeller Gerekli Mi?)". *Cogito*, 31 (2002): 103-106.
- Portelli, H. *Gramsci ve Tarihsel Blok*, Çeviren: K.Somer. Ankara: Savaş Yayınları, 1982.
- Raeff, M. *Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth Century Nobility*. New York: Houghton Mifflin Harcourt Trade & Reference Publishers, 1966.
- Said, E. *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*. Çeviren T.Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004.

ENTELEKTÜEL KAVRAMININ TANIMLANMASININ ZORLUĞU: EDEBİ BİR TERİM YA DA EYLEMCI KİŞİLİK

THE DIFFICULTY OF DEFINING THE CONCEPT OF INTELLECTUAL: A LITERARY TERM OR ACTIONAL PERSONALITY

Aysun YARALI AKKAYA

Santucci, A. *Gramsci'yi Anlama*. Çeviren S. Sezer. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.

Sartre, J.P. *Denemeler (Çağımızın Gerçekleri)*. Çevirenler S.Eyüboğlu ve V. Günyol. İstanbul: Say Yayınları, 1997.

Sartre, J. P. *Aydınlar Üzerine*. Çeviren A. Bora. İstanbul: Can Yayınları, 2000.

Swartz, D. *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*. Çeviren: E. Gen. İstanbul: İletişim Yay., 2011.

Taftalı, O. "Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel, (Entelektüeller I)". *Doğu Batı*, 35 (2006): 165-174.

Tarback, D. G. "On Sekizinci Yüzyıl Britanyası Entelektüelleri; Tanımlar, Platformlar, (Entelektüeller I)". *Doğu Batı*, 35 (2006): 201-205.

Vergin, Nur. "Entelektüel Olmak ya da Olmamanın Sosyolojik Belirlemeleri Üzerine Bir Deneme". *Doğu Batı*, 37 (2006): 9-35.

Yavuz, H. *Kültür Üzerine*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1987.

Zola, E. *Dreyfus Olayı Adalet İçin Bir Savaşın Öyküsü*. Çeviren M. Tuncer. İstanbul: Yalçın Yayınları, 1984.

374

İnternet Kaynakları

Negin Nabavi. "Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran : A Critical Survey". Erişim Tarihi: 13.06.2013.

https://books.google.com.tr/books/about/Intellectual_Trends_in_Twentieth_century.html?id=n4MdHr_WvEAC&redir_esc=y.

<http://www.merriam-webstar.com/dictionary>. Erişim Tarihi: 21.12.2010.

<http://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/intellectual>. Erişim Tarihi: 21.12.2010.

http://oxforddictionaries.com/view/entry/m_en_gb0266870#m_en_gb0266870. Erişim tarihi: 14.03.2011.

BİR SOSYOLOJİK KAVRAMA TEORİSİ OLARAK ASAMBLAJ

Zülcüf KARA*
Zehra AĞIRMAN**
Seher ORAL***

ÖZ

Herhangi bir toplumsal meselenin nasıl ele alınacağı ya da tartışılan düzlemin ne tür bir modelleme biçimi ile kavranacağı, çoğunlukla sosyoloji biliminin akademik bağlamını oluşturmaktadır. Teorinin, sosyal olandan kavramsal olarak elde edileceği metodolojik yüzey, toplumsal olanın karmaşıklığı ile birlikte düşünüldüğünde; yeni ve kullanışlı bir teorinin, meselelerin yorumlanmasının önünü açacağı kanaatindeyiz. "Oluş", "çokluk teorisi", "soyut makine", "persona", "versiz-yurtsuzlaşma" gibi kavramsallaştırmaların önerildiği bu çalışmada, kullanışlı bir analizin toplumsal yapılanmaları kavrayabileceğimiz yeni bir yöntem biçimi sunacağı kuşku götürmez. Bu açıdan asamblaj teorisi olarak özetlenebilecek ve söz konusu kavramları da içine alan bu yaklaşımın akademik literatüre katkı sunacağı düşüncesindeyiz. Öyle ki birbirini taklit eden yöntemlerin sosyal olanın yeni yüzeylerini (dijital, soyut vb) anlama konusunda halihazırda yeterli sosyolojik çıkarımları sunmadığını söylemek zorundayız. Zaten çalışmadaki esas amacımız da sosyolojik çerçevede "asamblaj" teorisiyle birlikte toplumsal olanı düşünmede "oluş"lara yer açmaktır.

Anahtar Kelimeler: Asamblaj, Oluş, Persona, Deleuze

ASSEMBLAGE AS A THEORY OF SOCIOLOGICAL UNDERSTANDING

ABSTRACT

How any social issue will be discussed or with what kind of modeling method the discussed plane will be grasped constitutes the academic context of the science of sociology. We believe that when the methodological surface on which the theory will be conceptually derived from the social is considered together with the complexity of the social, a new and useful theory will pave the way for the interpretation of the issues. In this study, where conceptualizations such as "becoming", "theory of multiplicity", "abstract machine", "persona", "deterritorialization" are proposed, there is no doubt that a useful analysis will offer a new method by which we can understand social structures. In this respect, it is certain that this approach, which can be summarized as assemblage theory and includes the concepts in question, will contribute to the academic literature. So much so that we have to say that the methods that imitate each other do not currently offer sufficient sociological inferences in understanding the new surfaces of the social (digital, abstract, etc.). In fact, our main purpose in the study is to make room for occurrences in thinking about the social with the assemblage theory within the sociological framework.

Keywords: Assemblage, Becoming, Persona, Deleuze

* Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, zulkuffkara@gmail.com, Orcid: 0000-0003-2692-3260_Mardin/Türkiye.

**Doktora Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, zehraagirman635@gmail.com Orcid: 0000-0001-8529-2820_Mardin/Türkiye.

***Dr., Seher Oral, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, seherroral@gmail.com, Orcid: 0000-0003-1082-7442_Mardin/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 01.11.2024

Makalenin kabul tarihi: 19.03.2025

Submission Date: 01 November 2024

Approval Date: 19 March 2025

Giriş

Sosyolojinin, bir kavrama ve anlama biçimi olarak klasik tarihinden bu yana sürdürdüğü teorik ve metodolojik çabalar, günümüzde, sosyal olanın doğasının değişmesi ve toplumsal katmanlar arasındaki dijital değişimle birlikte yeni bir bağlama oturmuş görünmektedir. Bu açıdan sosyoloji biliminin teorik olarak beslendiği felsefi formasyona ait “asamblaj” kavramı, Gilles Deleuze ve Félix Guattari¹ (1983) tarafından geliştirilen, çoğunlukla ayrı öznel ve nesnel olarak kategorize edilen şeylerin (insanlar, sanat eserleri, suçlar ve kurumlar vb.) adlandırılma biçimidir. Bu bağlamda eylemlerin makul ölçüde hareketli konfigürasyonları; duygulanımlar, duygular, ifadeler, şeyler, pratikler ve kavramlara dayalı olarak etkiler üretirler. Asamblajların varlığı, sadece söylem düzeyinde değil aynı zamanda karşılıklı olarak önceden varsayılan ve birlikte oluşturulmuş hem *içerik* hem de *ifadelerden* oluşurlar. Bir asamblajı oluşturan elemanlar, tekrarlanan eşleşmeler yoluyla bir araya getirilir ve bu noktada kendi işleyişlerinde mekanik ve yaratıcı olurlar. Varlıklarını sürdüren diğer asamblajlarla bağlantıları ve kopuklukları üreterek aynı zamanda diğer asamblajlarla olan ilişkilerinden yeniden kurulurlar. Bu bakımdan asamblaj teorisi, toplumsal fenomenleri tek bir merkezden değil, farklı unsurların etkileşimiyle oluşan dinamik ağlar olarak ele almamızı sağlarlar.

376

Deleuze ve Guattari çalışmalarında asamblaj kavramını açıklarken, bir tür organizmanın devamlı olarak bütünlüğünü ve kararlılığını koruyup farklı katmanlarda bulunmanın yanı sıra organizmayı sürekli olarak parçalarına ayıran, geçiciliklere ve dolaşımlara yer açan yönleri sahip olduğunu da belirtmektedir.² Asamblaj teorisi, bir bütünün parçalarının nasıl bir araya geldiğini ve etkileşim içinde olduğunu anlamak için kullanılan bir yaklaşımdır. Asamblaj kavramı içerisinde, bir araya gelme, birleştirilebilirlik, çoklu doğrusal zaman ve ortaya çıkma gibi süreçlerin geçiciliğini barındırır. Bu anlamda Deleuze ve Guattari, bu kavramsal şekillenmeleri bir kelime dağarcığına dönüştürüp asamblajı (agencement), yerli-yurtlulaşma (territorialization), yersiz-yurtsuzlaşma (deterritorialization), makine (machine) ve çokluk (multiplicity) kavramları beraberliğinde tasarlamaktadır. Asamblaj, süreç ve fenomenin heterojen unsurları arasındaki dinamik ilişkilere odaklanarak hem yapısal hem

¹ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. çeviren. Robert Hurly, US: University of Minnesota Press, 1983.

² Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, London: University of Minnesota Press, 2005, 4.

de belirsiz etkileri kabul ederken, karmaşıklığa ve çeşitliliğe vurgu yapmaktadır.³ Bu sebeple asamblaj, parça ya da bütün değil bunlardan ziyade bir çoklaşma ve dışsal ilişkilerle açıklanan makinelere benzetilmektedir. Dışsallık bu çerçevede ilişkiye giren parçaların bu ilişkiden bağımsızlığını tasvir etmektedir. Dışsal ilişkiler bakımından bir asamblajın öğeleri sonsuza kadar bitmek bilmez bir biçimde eklenebilmekte, çıkarılabilmekte ve birbirleriyle tekrar tekrar birleştirilebilmektedir. Bu anlamda asamblajlar, sabit, belirlenmiş yapılar yerine sürekli değişen, dinamik ve etkileşimci oluşumlar olmaktadır.⁴ Aslında söz konusu kavram, düzenleme (arrangement) ve fail (agency) terimlerinin bir araya gelmesi ile birlikte işlevsellik kazanmaktadır. Burada önemli olan şey asamblajların ne olduğundan çok ne iş yaptığıdır.⁵

Asamblajlar, farklı ve çeşitli öğelerden meydana gelebilirler; hem insan hem insan dışı varlıklar, organik ve inorganik bileşenler, teknik unsurlar ve doğal elemanlar gibi. Bu bağlamda, asamblajlar, toplumsal ve maddi ayrımları, yakınlık ve uzaklık ilişkilerini ve yapı ile işlev arasındaki sınırları belirsizleştirerek daha geniş bir toplumsal yeniden yapılanmanın unsuru haline gelir.⁶ O halde, asamblaj teorisinin yaygın hale gelmesi, ancak toplumsal-uzamsal ilişkilerin inşacı bir açıklaması olarak adlandırılabilir. Mekânsal toplumsal sabitliklere, yapılara, kalıcı bağlamsallığa yer verilmeme anlamında bu teori, toplumsal oluşumları üretim biçimleriyle değil, bir araya gelmelerin yarattığı üretken bir toplanış olan makineyle ilgili süreçler toplamı olarak düşünülmelidir.⁷

Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında asamblaj kavramına ayrılan sayfalar görece sınırlıdır ve bu kavramın içeriği bölük pörçük bir biçimde yer almaktadır ancak bu ikilinin bütün çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda kavramlar arası ilişkisel ve bağlantısallık bu teoriyi anlamlı hâle getirmektedir. Bu anlamda okuyucunun bizzat kendisinin hermeneutik yaparak bu ilişkiselliği kurması beklenmektedir. Bu zorluğu aşmak adına makalede, asamblaj teorisinin felsefi kökenleri incelenecek, sosyal bilim literatüründeki yeri ele alınacak ve toplumsal meselelerin analizinde kullanılabilirliği tartışılacaktır. Bu anlamda

³ Couze Venn, "A Note on Assemblage", *Theory, Culture & Society* 23, no 2-3 (2006): 107.

⁴ Thomas Nail, "What is an Assemblage?", *SubStance* 46, no 1(2017): 23.

⁵ Şefika Aydın ve Murat Şentürk, "Asamblaj Kavramı ile Aktör-Ağ Teorisi Arasındaki Bağlantıların İncelenmesi: Asamblaj Kentçiliği", *TESAM Akademi Dergisi* 9, no 1(2022): 293.

⁶ Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, London: Continuum, 2006.

⁷ Aydın ve Şentürk, "Asamblaj Kavramı", 297.

araştırmanın amacı, Türkçe alan yazındaki eksikliği hem gidermek hem de sosyal ontolojiye yeni bir yaklaşımı tanıtmaktır.

Assemblage Felsefesi: “Her Şey İkisi Arasında Oluşur”

Deleuze, 1980 yılında Catherine Clément ile yaptığı bir söyleşide asamblaj kavramını ortaya koymalarının sebebini *Bin Yayıla*’da iş başında olan “genel mantık” ile ilişkili olarak tanımlar. Asamblaj kavramının uyandırdığı büyük etkiye rağmen, bu asamblajın genel mantığı, Deleuze ve Guattari’nin onu hiçbir zaman kendi başına bir teori olarak resmileştirmedeği ve bu kavramın geçici bir kavram olarak ele alındığı izlenimini vermektedir. Bu sebeple de kavram, kendisini toplumsal meselelerde çalıştırmak isteyen araştırmacılar için de sorun yaratmaya devam etmektedir.

Deleuze ve Guattari’nin genel asamblaj mantığını geliştirmek için kullandıkları bu terminolojik ayrımın iki önemli felsefi sonucu vardır: Çokluk lehine birliğin reddi ve olaylar lehine özün reddi. Onlara göre, insan vücudunun parçaları/organları gibi birlikte çalışan organik bir birlik olmaktan ziyade, asamblajlar daha çok, yalnızca bileşim, karışım ve kümelenme gibi dışsal ilişkileriyle tanımlanan makineler gibidir. Asamblajların bileşenleri, bir puzzle gibi onun parçalarıyla değil; daha çok, çeşitli doğrultularda yerleştirilmiş taşlardan oluşan bir duvar gibi yan yana gelip birbirine yaslanır.⁸ Her yeni karışım, özgürce yeniden birleşme ve doğasını değiştirme potansiyeline sahip yeni bir tür asamblaj üretir.⁹ Asamblajlar ve bütünlükler arasındaki temel fark, bileşen parçaların arasındaki ilişkilerin mantıksal olarak gerekli değil, yalnızca tesadüfen zorunlu olduğu iddiasıdır. Organizmalı teoriler, belirli bir bütünü, ne olduğu haline getiren bileşen parçaları arasındaki ilişkilere dayandırarak, onların dikişsiz bir birlik ya da organik bir bütünlük sergilemesini gerektirir. Asamblaj teorisi, bileşen parçaların bir bütün oluşturmalarını sağlayan ilişkilerin tesadüfen zorunlu olduğunu belirterek, bu ontolojik gereksinimden kaçınır. Bu, Deleuze’ün ifade ettiği şekliyle, bireyler arasındaki ilişkilerin, birbirlerine dışsal olma eğiliminde oldukları düşüncesine dayanır. Bu yaklaşım toplumsal dünyanın karmaşıklığını ve dinamizmini daha iyi açıklamak için ortaya konulmuştur, fakat

⁸ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *What is Philosophy?*, çeviren. Hugh Tomlinson ve Graham Burchell, London: Columbia University Press, 1994, 16-23.

⁹ Gilles Deleuze ve Claire Parnet, introduction to *Dialogues*, New York: Columbia University Press, 1987, vii.

bununla birlikte organizma metaforunun altında yatan ontolojik varsayımlara da bir noktada meydan okumaktadır.¹⁰

Deleuze ve Guattari'nin ikinci önemli felsefi sonucu ise, özlerin mantığına alternatif bir yaklaşım sunmasıdır. Deleuze ve Guattari'ye göre, bir şeyin özü, onu benzersiz ve zorunlu olarak tanımlayan şey değildir. Bunun yerine, olaylarla ilgili sorular sormak gerekir. Asamblajın bir özü yoktur, çünkü olumsal ve tekil özelliklere sahiptir, evrensel ya da özsel özelliklere değil. Başka bir ifadeyle, bir şeyin ne olduğunu anlamak için, gördüğümüz nesnenin nihai bir sonuç olduğunu ya da bu nesnenin bir şekilde bağlı olduğu toplumsal ve tarihsel süreçler açısından bağımsız olduğunu varsayamayız.¹¹

Deleuze ve Guattari'nin¹² terimleriyle bir asamblaj, bir çevreden seçilmiş, organize edilmiş ve katmanlaşmış öğelerin bir "takımıydı" olmaktadır. Asamblajlar, iki ana kategoriden oluşabilir. Birincisi, "*makinesel bir arzu asamblajı*" ile "*kolektif bir sözcelem asamblajı*" arasında bir ayrım yapar.¹³ İlk kategori, çeşitli nitelikler, fiziksel nesneler ve bu unsurlar arasındaki ilişkilerin bir araya getirilmesini ifade ederken; ikinci kategori, dil, kelimeler, düşünceler ve anlamların bir araya getirilmesini temsil eder. Sözcüklerin, tutkuların, şeylerin vb. birlikte işleyişi aracılığıyla geçici bir birlik üretilir. İlişkisel birleşim ve coğrafya düşüncesinin diğer bazı biçimlerinden farklı olarak, heterojen parçalar ilişkisel bir konfigürasyon içindeki konumlarına göre tam olarak belirlenmez. İkinci kategori, ayrı cinsten unsurlar bir araya gelip ayrıldıkça, yeniden yer-yurt edinme ve yersiz-yurtsuzlaşma süreçleri arasındaki ayrımı ifade eder. Asamblajlar, her zaman ayrı cinsten, çeşitli unsurların toplanıp bir arada tutulduğu yapılara tekabül ettiği için, bir bölgeye sahip olma gereksinimini taşır. Ancak bu yalnızca geçici bir süreç olabilir, çünkü, ittifaklar bozulabilir, yeni kavuşmalar teşvik edilebilir. Bu bağlamda asamblajlar, kesintisiz olarak yeni uçuş hatlarına, yeni oluşlara yönelmektedir. İşte bu çerçevede Deleuze, bu iki

¹⁰ DeLanda, *A New Philosophy of Society*.

¹¹ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çeviren. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 2001, 191.

¹² Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, 406.

¹³ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, çeviren. Dana Polan, Minneapolis MN: University of Minnesota Press, 1986, 81.

hareketin birbiri içinde sıkışıp kaldığını vurgulamaya çalışır: “Her şey ikisi arasında oluşur”¹⁴ diyerek duruma açıklık getirir.¹⁵

Bir asamblaj sadece ayrı cinsten çeşitli unsurların bir araya gelmesiyle oluşmaz. Asamblajlar hem özgün/tekil hem de ayrı cinsten/çeşitli olabilirler, ancak aynı zamanda üç ortak özelliği de taşırlar: koşullar, öğeler veya failer. Başka bir deyişle Deleuze ve Guattari’nin tanımladıkları şekliyle: soyut makine, somut asamblaj ve persona.

Asamblajların ortak paylaştığı ilk özellik, her birinin belirli koşullara içerisinde barındırmasıdır. Bu bağlamda, bir asamblajın koşulları, unsurları bir arada tutan belirli dışsal ilişki ağlarıdır. Deleuze ve Guattari’nin bu dışsal ilişki ağlarını tanımlamak için kullandıkları terim, “soyut makine (*abstract machine*)”dır. Bir asamblaj, somut bir nesne ya da şey değil, aksine somut bileşenlerin ve eylem sahiplerinin ortaya çıktığı bir dizi ilişkiyi ifade eder. “Soyut makine” diye adlandırılmasının nedeni, somut bir varlık olmaması, ancak somut unsurları düzenleyen ilişkilerin gerçekliği bakımından kesinlikle var olmasıdır. Bu makine, organik bir bütünün içsel ilişkileriyle değil, yalnızca dışsal ilişkilerle tanımlanır. Farklı asamblajlar, farklı ilişki ağları ile tanımlandıkları için, unsurlarını değişik biçimlerde düzenleyen çeşitli soyut makine türleri de mevcuttur. Soyut makine, öğeler arasındaki ilişkiler ağını temsil eder. Soyut makineler, sadece bir kez meydana geldiği için sonsuz bir öze sahip değildirler. Soyut makine, koşullandırdığı bütün somut öğelerin toplanmasını, bir araya gelmesini, birbirleriyle etkileşimini ve sürekli bir bütün oluşturmalarını sağlar. Bu örnekte, bir takımyıldızı soyut bir makine olarak ele alınmaktadır. Soyut makine, somut unsurları önceden belirlemez veya programlamaz, ancak bu unsurlar arasındaki ilişkiyi destekler.¹⁶ Örneğin, eko-sistem, soyut bir yapı olarak düşünülebilir. Bu soyut yapı, içindeki bitki ve hayvan türlerinin etkileşimleri ve ilişkileri üzerine kurulmuştur. Örneğin, bir orman ekosistemi, ağaçlar, otlar, böcekler, kuşlar ve diğer birçok canlı türünden oluşur. Her bir tür, diğer türlerle olan etkileşimleri ve bağlantılarıyla ekosistemin bir parçasıdır. Ağaçlar, fotosentez yaparak oksijen üretir ve yaşam alanı sağlarlar. Kuşlar, tohumları taşır ve böcekleri yerler, böylece bitki çeşitliliğini sürdürürler. Böcekler, bitkilerin tozlaşmasına yardımcı olur ve doğal olarak zararlıların kontrolünü sağlarlar. Bu

¹⁴ Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues II*, çeviren. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, New York: Continuum, 2006, 54.

¹⁵ Ben Anderson ve Colin McFarlane, “Assemblage and Geography,” *Area* 43, no 2 (2011): 125-126, doi: 10.1111/j.1475-4762.2011.01004.x.

¹⁶ Nail, *What is Assemblage?*, 24-26.

örneklerde olduğu gibi, her bir tür, diğer türlerle olan etkileşimleriyle ekosistemin işleyişine katkıda bulunur. Ancak, ekosistem dinamik bir yapıya sahiptir ve sürekli olarak değişir. Yeni türler ekosisteme katılabilir veya var olan türler yok olabilir. İklim değişiklikleri, hastalıklar veya insan müdahalesi gibi faktörler, ekosistemi etkileyebilir ve bileşenler arasındaki ilişkileri değiştirebilir. Bu örnekte, ekosistem soyut bir makine olarak görülürken, bitki ve hayvan türleri ise somut unsurları temsil eder. Ekosistem, bu unsurlar arasındaki ilişkiyel bağlar ve etkileşimler üzerine kurulmuştur ve sürekli olarak değişen bir yapıya sahiptir.

Asamblajların hepsinin paylaştığı ortak özelliklerden biri de somut unsurlara sahip olmalarıdır. Bu bakımdan tüm asamblajlar soyut bir makineye ya da bir tür koşullanma ilişkisine sahip olduğu gibi bu unsurlar içinde düzenlenmiş belirli unsurlara da sahip olmaktadır. Bir asamblajın somut unsurları onun mevcut düzenlemesidir. Bunlar, paylaşım ilişkileri içinde beliren asamblajın unsurları oldukları için soyut değildirler. Soyut asamblajlar, kendi tutarlılık derecelerini belirleyen bir makinenin düzenlemeleri gibi işlev görürler. Bu asamblajlar, soyut bir makinenin çalışma bileşenlerini oluşturur.¹⁷ Bu açıdan soyut ilişkiler ile somut öğeler arasındaki ilişki önceden inşa edilmemiştir ancak parça parça inşa edilmelidir. Biri diğerini geçmez, ancak her ikisi de karşılıklı bir şekilde dönüştürücü etkiye sahiptir. Diğer bir deyişle, somut öğeler bazen yükselen bazen de alçalan dalgalar gibidir; ancak bu dalgaları yuvarlayan ve açan tek dalga ise soyut makine olmaktadır. Somut unsurlar, takımadalar ya da bir iskelet yapısıyla eşleştirilirken, koşullanma ilişkileri ise bu unsurlar arasında etkili olan bir akış, bir esinti olmaktadır.¹⁸ Somut öğeler değiştiğinde içerisinde bulunan ilişki kümesi de değişir. Bu anlamda somut ve soyut olan arasında karşılıklı bir ilişki ve etkileşim vardır. Biri değiştiği zaman diğeri de eş zamanlı bir biçimde değişmektedir. Bu nedenle, her iki unsurun karşılıklı olarak varsayıldığı bir durumda, olayların sonuçları önceden tahmin edilemez. Olayın kendine özgü bir özü bulunmaz; yalnızca dışsal ilişkileriyle ve belirli bir ortamda gerçekleştirebilecekleri somut eylemlerle tanımlanan nesneler vardır. Bu sebeple de bir asamblajın nasıl çalıştığını anlamak için özünün ne olduğunu değil ne yapabileceğini sormak gereklidir. Bu ampirik bir mesele olup, somut bir şeyin yapabileceği şeyi önceden tahmin edemeyiz. Bu durumda cevapta yalnızca adım adım çözülebilir.¹⁹ Örneğin, bu asamblajın destekçileri ve rakipleri kimler olmaktadır? Ayrıca, bu asamblajın sonuçları ve etkileri nelerdir? Asamblaj hangi

¹⁷ Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, 39.

¹⁸ Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, 38.

¹⁹ Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, 39.

başarıları elde edebilir ve sınırları nereye kadar uzanır? Sonuç itibariyle asamblaj ve yaratıcı düşünce arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu da asamblajların kesintisiz olarak güncellenen bir incelemesini zorunlu kılar.

Deleuze'e göre, yaratıcı düşünme asla sadece mevcut hâliyle sunulmaz ve hiçbir zaman kolayca elde edilmez; önce onun üretilmesi, deneysel olarak geliştirilip sunulması ve kendi kendini yok eden şartlar içerisinde uğruna savaşılmaması gerekir. Kavramların yaratılması, öznel yaşanmış deneyimi olan bireyler olarak bizim de ait olduğumuz kapsamlı çokluğun bir karşı-etkileme işleminden geçmesini gerektirir. Bu nedenle, düşüncenin basit kullanımı yerine felsefenin yaratıcı süreci, üç aşamalı bir dönüşüm süreci gerektirir. Bu dönüşüm, yaşanan deneyimin öznesini, referans aldığı nesneleri ve bu özne ile nesneler arasındaki bağlantıları yakalar. Bu sıradan deneyim üçlüsünü, felsefi yaratıcı düşüncenin odak noktası olarak kavramsal bir kimliğe ve arzu edilen hedefe dönüştürür. Tam da bu noktada persona "kavramsal bir kişilik" olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰ Asamblajlar için fail konumundaki personalar ne özerk rasyonel özneler ne de eylemden aciz bir biçimde parçalanmış öznelerdir. Bundan farklı olarak, bir asamblajın personası ya da karakteri, somut bileşenleri soyut ilişkiler aracılığıyla bir araya getiren hareketli düzenleyicilerdir. Personalar, asamblajlara içkindirler, onu aşmazlar. Asamblajın başlangıç noktası olmamakla birlikte asamblajı önceden kontrol etmezler ve programlamazlar. Bundan ziyade personalar içkin ajanlar, hareketli konumlar ya da asamblajların figürleridir. Deleuze ve Guattari, düzlemin kendisinin düzenlenmesinin gerektiği gibi düzlemdeki kavramların ilişkilendirilmesi için de personalar gereklidir, der.²¹

Kişi parçası olduğu bir asamblaj olmadan bir personaya sahip olamaz. Koşullar, unsurla ve failerin hepsi birbirine içkindir. Bu nedenle Deleuze ve Guattari, tüm bu unsurların karşılıklı olarak önceden varsayıldığını ve beraber ortaya çıktığını öne sürerler: "Persona ve soyut makine birbirini varsayar. Persona bazen düzlemde önce geliyormuş gibi görünür, bazen ondan sonra gelir, yani iki kez görünür, iki kez müdahale eder".²² Persona soyut makinenin ilişkisel diyagramını çizerken aynı zamanda somut unsurlar arasında bir yazışma kurar. Yani personalar, birinci tekil şahıs olan kendini bilen özneler değildir,

²⁰ Mathias Schönher, Deleuze And Guattari's Conceptual Persona Revisited: The List Of Character Traits As A Table Of Categories, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 17, no 3 (2021): 309-339.

²¹ Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, 75.

²² Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, 75.

belirsiz bir olayın (bir, herkes, herhangi biri) üçüncü şahıs (o, onlar) kolektif öznelidir.

Bir Tipoloji Denemesi

Deleuze ve Guattari'ye göre dört ana asamblaj vardır: Bölge, Devlet, Kapitalist ve Göçebe. Asamblajların içeriği oldukça çeşitli olabilir, ancak her bir farklı asamblajın koşulları, bileşenleri ve araçlarının belirlendiği dört ana düzenleme türü veya yöntem mevcuttur. Bu çeşitli asamblaj türlerinin incelenmesi, Deleuze ve Guattari'nin "asamblajların politikası" olarak tanımladığı kavrama yaslanır. Bu bağlamda, tüm asamblajlar, Deleuze ve Guattari'nin politik asamblaj tipolojisine göre sınıflandırılabilir niteliktedir. Asamblajlar siyaseti, geleneksel siyasi fenomenlerden çok daha kapsamlı bir analiz alanı sunar. Bu genişletilmiş siyaset anlayışında, her şey politik bir boyut taşır. Bu dört tür asamblaj kesinlikle saf değildir; tüm asamblajlar, bu dört türün farklı oranlarda bir karışımını içerir. Bir asamblajın işleyişini (asamblajın siyasetini) kavrayabilmek için, çeşitli eğilimlerini ve siyasi türlerini haritalandırmak gereklidir.

383

Bölgesel asamblajlarda, koşulların, bileşenlerin ve kişiliklerin değişken doğası, belirli sınırlar çerçevesinde keyfi bir şekilde sınırlandırılır. Örneğin, Deleuze ve Guattari, "evlerin, odalara tahsis edilen amaçlara, sokaklara ve şehrin düzenine göre bölündüğünü; fabrikaların ise içlerinde yürütülen iş ve işlemlerin niteliğine göre ayrıldığını" belirtirler.²³

Asamblajın ikinci türü ise devlet asamblajıdır. Devlet asamblajı, meclis içindeki tüm somut unsurları ve kurumları birleştirmeye veya bütünleştirmeye çalışan şartlandırma ilişkileriyle düzenlenir. Bölgesel asamblajların oluşturduğu fazla kodun aksine, devlet asamblajlarında kontrolsüz bir birikim başlayabilir ve özel bir bedenin sürdürülmesini gerektirebilir. Bu özel birikim bedeni, sonrasında somut unsurlara geri tepki vererek onları merkezi bir aşkınlık noktası çevresinde rezonansa getirir. Deleuze ve Guattari'ye göre, devlet asamblajları coğrafi, etnik, dilsel, ahlaki, ekonomik, teknolojik özellikleri olan çeşitli düzen noktalarını bir araya getirir ve rezonansa sokar.²⁴

Devlet asamblajları, soyut makinenin asamblajın somut ilişkilerinden ve kişiliklerinden koparak hiyerarşik olarak üstün olmaya çalıştığı yapılar olarak

²³ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 208.

²⁴ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 539.

tanımlanır: "Devlet üstkodlaması" merkezi birikim, çeşitli düzen noktalarının zorla rezonansı ve homojen bir alan oluşturma gibi özelliklerle karakterizedir.²⁵

Üçüncü tür asamblaj, kapitalist asamblajdır. Kapitalist asamblajlar, unsurların ve faillerin niteliksel ilişkilerinden ve kodlarından arındırılarak soyut nicelikler olarak dolaşıma girmesi için düzenlenir. Bu asamblajda, kontrolü merkezileştiren soyut makine veya ilerici değişim sürecini yönlendiren somut unsurlar değil, niteliksiz unsurları katı niceliksel ilişkilere zorlamaya çalışan fail ya da kişidir. Deleuze ve Guattari, kapitalist asamblajı "aksiyomatizasyon" süreçleriyle açıklarlar.²⁶

Kapitalist aksiyomatikler, niteliklerden yoksun toplulukların sayısız sonlu temsillerini üretirler. Her biri diğerlerinden bağımsız olarak, servet üretimi için az veya çok doymuş pazarlar oluşturmak üzere toplanır, çıkarılır ve çarpılır. Kapitalizm, toplumsal yaşamın tüm yönlerini özelleştirme, serbest ticaret, reklamcılık, emeğin ve sermayenin serbest bırakılması ve emperyalizm aracılığıyla niteliksel ilişkileri çözerek "pazar için üretimler" olarak aksiyomatize eder. Bu biçimde, kapitalist topluluk, asamblajın üç yönü arasındaki içsel ilişkinin bir versiyonunu korur, fakat tümünü küresel çapta değiştirilebilir nicelikler olarak ele alır.

Göçebe asamblajlar, asamblajın koşulları, bileşenleri ve kurumları üzerinde herhangi bir keyfi sınırlama ya da "doğal" veya "hiyerarşik" anlamların etkisi olmaksızın değişim sağlayabilir ve yeni birleşimlere girebilir biçimde tasarlanmıştır. Deleuze ve Guattari bu tür asamblajları, "göçebe" olarak adlandırırlar. Çünkü hareketlilikleri nihai bir amaca (bölge veya devlete) yönelik olmayan, ancak bir tür yörünge işlevi gören tarihsel olarak göçebe halklar tarafından icat edilmiştir.²⁷

Süreç Sosyolojisi ya da Yersiz Yurtsuz Bir Teori Olarak Assemblage

Bir çokluk modeli olarak asamblaj, beşerî ve sosyal bilimlerde çok sayıda çalışmaya konu olmuş ve bu kavram çerçevesinde çok sayıda çalışma geliştirilmiştir. Örneğin Bennett²⁸, çalışmasında odağını insanların nesnelerle ilgili deneyiminden nesnelerin kendisine kaydırmakta olup bu amaç

²⁵ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 272.

²⁶ Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, 130.

²⁷ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 380.

²⁸ Jane Bennett, *Vibrant Matter A Political Ecology of Things*, Duke University Press, 2010. <https://doi.org/10.2307/j.ctv111jh6w>.

doğrultusunda hem insan hem de insan dışı bedenlerin içinden ve arasında dolaşan "canlı maddesellik" teorisini sunar. Bennett, eyleyciliğin her zaman insan ve insan dışı güçlerin geçici düzenlemelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını kabul edersek, kamusal olaylara yönelik siyasi analizlerin nasıl değişebileceğini incelemektedir. Eyleyciliğin bu şekilde dağıtılmış olduğunu ve yalnızca insanların kontrolünde olmadığını kabul etmenin, daha sorumlu ve ekolojik açıdan daha sağlam bir politika geliştirmeye katkıda bulunabileceğini öne sürmektedir. Bunu da bireyleri suçlamaya ve kınamaya daha az, onları etkileyen güçlerin ağırlığını anlamaya daha çok odaklanan bir politika ile sunmaktadır.

Jasbir Puar²⁹ ise, asamblajın açık modelini benimsemenin “olaylarda, mekânsallıkta ve bedenselliklerde yaşarken hareketlere, yoğunluklara, duygulara, enerjilere, duygulanımlara ve dokulara uyum sağlamamıza” izin verdiğini savunmaktadır. Ayrıca, olayı değerlendirirken yasal tanımların ve zamansal sınırların ötesine geçmemizi teşvik etmektedir. Asamblajlar bu bakımdan, doğrudan veya doğrusal olmayan, ancak dağınık olan çok sayıda etki üretmektedirler.

Sosyal bilim literatüründe, asamblaj kavramı, toplumsal yapıların ve olguların karmaşıklığını ve çeşitliliğini açıklamak için yaygın bir araç haline gelmiştir. Toplumsal fenomenleri tek bir merkezden değil, farklı unsurların etkileşimiyle oluşan dinamik ağlar olarak ele almaya olanak tanır. Bu, geleneksel deterministik yaklaşımların ötesine geçerek, toplumsal gerçekliği daha kapsamlı ve çok yönlü bir şekilde anlamamıza imkân sağlar. Sosyal bilimlerdeki yaygın pozitivist yaklaşıma bir alternatif olarak da asamblaj teorisi kullanılabilir. Temelde pozitivist yaklaşımda teorik düşünce pratikten korunaklı olagelmıştır, bilgi üretimi burada yalnızca nesnel gözlemlerden kaynaklanır. Teori ve pratik arasındaki kalıcı ikilemi ortaya koymak için bir sosyolog, sosyolojik bilginin doğasını üretmede ve şekillendirmede aktif bir rol oynama yollarını tartışarak, sosyolojik pratiği; toplumsal olaylar ve duygusal ilişkilerden, kültür ve insanlardan, istatistik/verilerden oluşan bir asamblaj olarak yeniden kavramsallaştırmalıdır. Sosyolog, çalışmaların öznesi olan insanların, süreç içinde olduklarını ve dünyanın geri kalanıyla olan maddi ve duygusal ilişkilerinden üretildiklerini ve bu ilişkilerin bir toplamı ya da bir birleşimi olduğunu göz önünde bulundurmalıdır. Bunu yaparken de yazar, bilgi üretiminin

²⁹ Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, 2007, 17. <https://doi.org/10.1215/9780822390442>.

yalnızca nesnel gözlemlerden kaynaklandığı şeklindeki pozitivist varsayıma meydan okumaya ve dolayısıyla teori-pratik ikiliğinin öncülüne daima meydan okumaya çalışmalıdır. Örnek bir sosyolojik çalışmada Thomas,³⁰ asamblaj olarak suç olgusunu ele almıştır. Suçun üretimini ele alırken, bireyleri ve olayları bir araya getirerek suçun, sürekli dönüşen ilişkilerin bir sonucu olarak şekillendiğini belirtmektedir. Bu süreç içerisinde de diğer etkenlerle birlikte araştırmacının da, araştırma süreci boyunca sürekli olarak şekillenen bir araştırmacı olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu perspektifi benimseyerek, suçun karmaşıklıklarını anlayabilir, hukuki tanımların ötesine geçebilir ve suçun oluşumunda yer alan çoklu aktörleri ve güçleri göz önünde bulundurabileceğimizi belirtmektedir.

Asamblaj kavramı, özellikle sosyal bilimler alanında Bruno Latour ve siyaset bilimlerinde Manuel DeLanda tarafından derinlemesine geliştirilmiş ve uygulanmıştır. Latour'un³¹ *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (*Toplumsal Yeniden Birleştirmek: Aktör-Ağ Teorisine Giriş*) adlı çalışmasında, asamblaj kavramı, sosyal asamblajları veya ağları meydana getiren ayrı cinsten çeşitli aktörler arasındaki failliği anlamak için bir metafor mahiyetinde kullanılmıştır. Latour'a göre, failliğin kaynağı aktörlerin kendisinden değil, bu aktörler arasındaki bağlantılardan gelir ve failliğin kendisi, aktörlerin içinde bulunduğu asamblaj veya ağ aracılığıyla göreceli ve dağıtılmış bir şekilde ortaya çıkar. Bu nedenle, aktörler söz konusu asamblaj aracılığıyla bir asamblaj ve egzersiz ajansı oluşturmak için birlikte çalışırlar; asamblaj olmadan, bir aktörün failliği yoktur.³² Latour³³ ve Bilim ve Teknoloji Çalışmaları (STS) çağdaşlarının çoğu, bilimsel bilgi üretiminin sosyolojisini incelemek için Aktör-Ağ Teorisi'nin (ANT) geliştirilmesinde asamblaj düşüncesinden yararlanırken, DeLanda³⁴ kurumların, hükümetlerin, şehirlerin, ulusların, üretim biçimlerinin ve kapitalizmin tarihsel oluşumuna alternatif bir açıklama sağlamak için asamblaj düşüncesini uygulamıştır.³⁵

³⁰ Phil Crockett Thomas, "Crime as an Assemblage," *Journal of Theoretical & Philosophical Criminology* 12 (2020): 68-79.

³¹ Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

³² Graham Harman, "The Importance of Bruno Latour for Philosophy," *Cultural Studies Review* 13, no 1 (2007):43. <https://doi.org/10.5130/csr.v13i1.2153>.

³³ Latour, *Reassembling the Social*.

³⁴ DeLanda, *A New Philosophy of Society*.

³⁵ Kelly D. Wiltshire, "Assemblage Thinking," *Encyclopedia of Global Archaeology*, 2018: 1-5. https://doi.org/10.1007/978-3-319-51726-1_2704-1.

Asamblaj, Avrupa sosyal teorisinin klasik geleneklerinin egemenliğine bir alternatif ya da tamamlayıcı olarak modernist düşüncenin mevcut sürekli canlanmasında estetik (modernizmin 'sanat ve mimari' geleneği) ve yapısal (matematik, küme teorisi, topoloji) olanın bir karışımını korumak için bir kaynak olmaktadır. Paul Rabinow,³⁶ etnografik araştırmanın temel terimlerini bilim çalışmalarındaki son araştırmalarına dayanarak yeniden düşünmek için, kavramsal olarak daha istikrarlı “sorunsallaştırma” ve “aygıt” (Foucaultcu kavramlar) durumları arasındaki çalışma nesnesini oluşturmak için Deleuze ve Guattari'nin düşüncelerine başvurmuştur. Rabinow için asamblaj kavramı, araştırmasında bir fenomenin zamansal ortaya çıkışını belirlemede ve çeşitli heterojen ilişkilerin olgusal bir nesneye yapısal bir nitelik kazandırmasında kritik bir rol oynamaktadır. Aihwa Ong ve Stephen Collier³⁷ tarafından yapılan bir başka çalışmada, küreselleşmenin etkileri yerel düzeyde derinlemesine incelenmiştir. Ong ve Collier, küreselleşmenin yerel toplulukları nasıl etkilediğini inceleyerek “küresel asamblaj” kavramını ortaya koymuşlardır. Küreselleşmeyi anlamak için asamblaj kavramının kullanılması gerektiğini ileri süren bu çalışma, karmaşık ve değişken yapıları göz önüne alarak yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Kathleen Stewart³⁸ tarafından kaleme alınan bir başka çalışma, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki günlük yaşamın duygusal boyutlarını anlamaya odaklanmaktadır. Stewart, Deleuze ve Guattari'nin etkisi altında, asamblaj kavramını kullanarak, günlük yaşamın karmaşıklığını ve duygusal yoğunluğunu aktarır. Bu çalışmada asamblaj, duygusal yoğunluğun ve yaşamın karmaşıklığının anlatılmasında bir araç olarak kullanılmıştır. N. Katherine Hayles,³⁹ “dağıtılmış biliş” kavramını incelemektir. Hayles, Deleuze ve Guattari'nin asamblaj kavramından etkilenecek, mekanik yaşam formlarının ifadelerini açıklamak için asamblaj kavramını kullanır. Asamblaj, modernist düşünceyi teknolojik ilerlemeyle mekanik potansiyellere geçişte aracılık ederken, Hayles dağıtılmış biliş fikriyle insan bilişinin şekillendiği yeni teknoloji odaklı durumları tanımlar. Bu çalışma, asamblaj kavramını kullanarak eserdeki teknoloji tarafından yönlendirilen yeni yaşam biçimlerini anlamak ve modernist düşüncenin

³⁶ Paul Robinow, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, NJ: Princeton University Press, 2003. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt7sz2j>.

³⁷ Aihwa Ong ve Stephen J. Collier, *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics As Anthropological Problems*. London: Blackwell, 2004.

³⁸ Kathleen Stewart, *Ordinary Impact: The Affective Life of US Public Culture*, unpublished MS, 2004.

³⁹ N. Katherine Hayles, “(Un)masking the Agent: Distributed Cognition in Stanislaw Lem's 'TheMask',” içinde *Accelerating Possession: Global Futures of Property and Personhood*, ed. Bill Maurer ve Gabriele Schwab, New York: Columbia University Press, 2006.

teknolojik ilerlemeyle nasıl değiştiğini göstermektedir. Teorinin mevcut çıkmazlarında, kavramsal bir kaynak olarak asamblaj, tüm bu çalışmalarda, eski modernist algı estetiğini yükselten ve onlara yeni ampirik zorluklar veren çağdaş küreselleşme döneminde, mekânsal olarak dağılmış çalışma nesnelerinin değişen ilişkilerine ve ortaya çıkan koşullarına ilişkin tahayyüllerle ilgili olmaktadır.⁴⁰

Elias,⁴¹ bireylerin sosyal oluşumunu ve toplumsal bağlılık döngülerini inceleyen ilişkisel ve süreç odaklı bir sosyolojiyi araştırmıştır. Elias, *Uygarlık Süreci*⁴² adlı eserinde, sosyal yapının kendini sürekli olarak üreten ve yeniden üreten ilişkisel bir etki şeklinde ilerlediğini öne süren bir "figürasyon" teorisi geliştirmiştir. "Uygarlık" terimi, insan davranışındaki belirli dönüşümlerden, teknolojik ilerlemelerden, bilimsel bilginin ilerleyişinden, cezai uygulama biçimlerinden ve saray-mutlakiyetçi toplumlardaki ekonomik, toplumsal ve politik sistemlerdeki değişikliklere kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan gerçekleri kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Elias'ın "medenileşme süreçleri" teorisinin geliştirilmesine katkıda bulunmaya yönelik çalışmasının ardından, çağdaş sosyal teoriler, alt sistemlerin işleyişiyle uğraşmak yerine, karmaşık sosyal sistemler sürecini anlamaktan yola çıkarak, bunlar arasındaki ayrımı anlamak açısından yola çıkmışlardır. Konular ve nesneler yerine, insanların karmaşık ilişkilerinin, kuralların ve kaynakların sosyal yapısının ve sosyal süreçlerin tarihsel ürünleri olan sistemler ve sosyal alanların incelenmesini hedefler; buna da "*süreç sosyolojisi*" denir.⁴³ Elias'ın yaklaşımını destekleyici bir biçimde daha yakın bir zamanda DeLanda,⁴⁴ idealist sosyologların toplumu yalnızca bir "inşa" olarak ele almaları ve tarihsel süreçlerin ürünleri olan bu tür varlıkları görmezden gelmeleri nedeniyle, "idealist" sosyal teorilerin hiçbirinin sosyal varlıkların gerçek tarihini ve iç dinamiklerini başarılı bir şekilde yakalayamadığını savunur. O, idealist olanı, sosyal karmaşıklığı anlamanın mikro-makro sorunlarına sahip olan "mikro-indirgemeci" olarak görür. Buna karşılık asamblaj teorisi, heterojen ağlar veya "ağ işleri" olarak görülen gerçek ve sanal asamblaj mekanizmalarının içselliği açısından insan aktörleri, ağa bağlı asamblajlar ve kurumsal alt sistemleri veya organizasyonları (örneğin eğitim sistemi, hukuk sistemi, sosyal

⁴⁰ George E. Marcus ve Erkan Saka, "Assemblage," *Theory, Culture & Society* 23, no 101 (2006): 103-106, doi:10.1177/0263276406062573.

⁴¹ Norbert Elias, *The History of Manners*, Oxford: Blackwell, 1978.

⁴² Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell, 1994.

⁴³ Norman Gabriel ve Stephan Mennell, "Handing over the Torch: Intergenerational Processes in Figurational Sociology" *The Sociological Review* 5, no 1(2011):5-23.

⁴⁴ DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 3-5.

sistemler, siyasi sistemler ve iş örgütleri) arasındaki ilişkilerin yeterli bir resmini sunan bir çerçeve sunabilir.⁴⁵ Bu görüş, toplumların tarihsel kimliklerini oluşturma ve sabitleştirme süreçlerinde etkileşimde bulunan farklı ve çeşitli heterojen unsurların etkisi olarak değerlendirilebileceği düşüncesi, ilk kez Deleuze tarafından tavsiye edilmiştir. Bu anlamda sosyal karmaşıklığı anlamada mevcut yaklaşımlardan farklı olarak “süreç odaklı bir metodoloji”ye ihtiyaç vardır.⁴⁶

Yu,⁴⁷ süreç odaklı metodoloji olarak zamana bağlı araştırmalara ilişkin önerisini bir dizi adımlar ile yürütmektedir. Metodolojinin ilk aşamasında, takdir edenler (örneğin, araştırmacı ve zamanla ilgili araştırmaya katılanlar), gerçek asambrajların sosyal alanlarda nasıl işlediğini anlayarak gerçekliği algılarlar. Bu, mevcut sosyal alanlarda gerçek asambrajları tanımlamak için “çözümler” aramayı ifade eder. Metodolojinin ilerleyen aşamalarında, takdir edenler, “çözümlerin” ortaya çıktığı daha geniş bağlamları keşfetmeye yönelik sanal asambraj anlamında “sorunları” belirlerler. Metodolojinin bir sonraki aşamasında, takdir edenler, sosyal alanlarda fiili bir asambrajın işleyişini etkileyen güç dinamiklerini veya baskın etmenleri anlamak için “azınlık etiği” çerçevesinde araştırmalar yaparlar. Metodolojinin son aşamasında ise, gelecekteki olasılıklar için bir “beklenti” veya “çözüm” aracılığıyla yeni bir asambraj tasarlanır.

389

Verili sosyal alanlardaki çözümler tanımlanır, daha sonra “sorunlar” daha geniş bir bağlamda bulunur, en sonunda da yeni çözümler keşfedilir.⁴⁸ Deleuze’ün asambraj teorisinin toplumsal dönüşümün doğasını anlamak için uygulanışı, zamanla ilgili araştırmalarda toplumlarda hüküm süren ideolojilerin, egemen söylemlerin ve kimliklerin eleştirel sorgulanmasının takdir edilmesi yoluyla uygarlığın dönüşüm sürecini anlamamıza katkıda bulunur. Deleuze’ün asambraj teorisi, özellikle toplumsal azınlıkların rolüne odaklanan örgütsel dönüşüm ve sosyal değişim süreçlerini incelemek için işe yarar ve etkili bir araç sunmaktadır.

⁴⁵ DeLanda, *A New Philosophy of Society*.

⁴⁶ Jae Eon Yu, “The Use of Deleuze's Theory of Assemblage for Process-Oriented Methodology,” *Historical Social Research* 38, no 2 (2013): 198-199.

⁴⁷ Yu, “The Use of Deleuze's Theory,” 206.

⁴⁸ Yu, “The Use of Deleuze's Theory,” 207.

Sonuç

Bir eleştiri yöntemi ve düşünce yönelimi olarak asamblaj, sadece bir kavram olarak değil, sosyo-mekânsal oluşumların çeşitli sınırlamalar ve tarihsel süreçler içinde farklılaşma potansiyeline uyum sağlayan bir katılım etiği olarak fonksiyon icra eder. İlişkisel düşünmenin özel bir formasyonu olarak politik, kentsel, kültürel ve tarihi coğrafyalardaki doğrusal olmayan değişimlerin toplumsal gramerini ortaya koymaya çalışan bu teorik model, beşerî ve sosyal bilimlerde, toplumsal yapıların ve olguların karmaşıklığını ve çeşitliliğini açıklamak için güçlü bir araç işlev görmektedir.

Asamblaj teorisi, toplumsal fenomenleri tek bir merkezden değil, farklı unsurların etkileşimiyle oluşan dinamik ağlar olarak ele almamızı sağlar. Geleneksel deterministik yaklaşımların ötesine geçerek toplumsal gerçekliği daha kapsamlı ve çok yönlü bir şekilde anlamamıza imkân tanır. Bu kavram sosyal asamblajları oluşturan heterojen aktörler arasındaki failliği (persona) anlamak için ve tarihsel süreçlerin ürünleri olan sosyal varlıkların iç dinamiklerini ortaya çıkarmak için fazlasıyla fonksiyoneldir. Toplumsal olayları ve ilişkileri dinamik süreçler olarak ele alarak daha esnek ve bütüncül bir analiz sunma anlamında asamblaj kavramı, sosyal bilimlerde yenilikçi perspektifler sunarak, toplumsal yapıların ve süreçlerin daha derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunur. Bu kavramın, toplumsal fenomenlerin dinamik ve çok boyutlu doğasını vurgulayarak, geleneksel analiz yöntemlerine alternatif bir yaklaşım sunacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Anderson, Ben ve McFarlane, Colin. "Assemblage and Geography." *Area* 43, no 2 (2011): 124-127. doi: 10.1111/j.1475-4762.2011.01004.x.
- Aydın, Şefika ve Şentürk, Murat. "Asamblaj Kavramı ile Aktör-Ağ Teorisi Arasındaki Bağlantıların İncelenmesi: Asamblaj Kentçiliği." *TESAM Akademi Dergisi* 9, no 1 (2022): 289-315.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter A Political Ecology of Things*. Duke University Press, 2010. <https://doi.org/10.2307/j.ctv111jh6w>.
- DeLanda, Manuel. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Çeviren Paul Patton. New York: Columbia University Press, 2001.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Çeviren Robert Hurly. US: University of Minnesota Press, 1983.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Çeviren Dana Polan. Minneapolis MN: University of Minnesota Press, 1986.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix. *What Is Philosophy?*. Çeviren Hugh Tomlinson ve Graham Burchell. Columbia University Press, 1994.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: University of Minnesota Press, 2005.
- Deleuze, Gilles ve Parnet, Claire. *Introduction to Dialogues*, vii-xiii. New York: Columbia University Press, 1987.
- Deleuze, Gilles ve Parnet, Claire. *Dialogues II*. Çeviren Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. New York: Continuum, 2006.
- Elias, Norbert. *The History of Manners*. Oxford: Blackwell, 1978.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Gabriel, Norman ve Mennell, Stephan. "Handing over the Torch: Intergenerational Processes in Figurational Sociology." *The Sociological Review* 5 no 1 (2011): 5-23.
- Harman, Graham. "The importance of Bruno Latour for Philosophy." *Cultural Studies Review* 13 no 1(2007): 31-49.

Hayles, N. Katherine. "(Un)masking the Agent: Distributed Cognition in Stanislaw Lem's 'The Mask.'" İçinde *Accelerating Possession: Global Futures of Property and Personhood*, editörler Bill Maurer ve Gabriele Schwab, New York: Columbia University Press, 2006.

Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Marcus, George E. ve Saka, Erkan. "Assemblage." *Theory, Culture & Society* 23 no 101 (2006). doi:10.1177/0263276406062573.

Nail, Thomas. "What is an Assemblage?" *SubStance* 46, no 1 (2027): 21-37.

Ong, Aihwa ve Stephen, J. Collier. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. London: Blackwell, 2004.

Puar, Jaspir. K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press, 2007.

Robinow, Paul. *Anthropos Today*. NJ: Princeton University Press, 2003.

Schönher, Mathias. "Deleuze And Guattari's Conceptual Persona Revisited: The List Of Character Traits As A Table Of Categories." *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 17, no 3 (2021): 309-339.

Stewart, Kathleen. *Ordinary Impacts: The Affective Life of US Public Culture*. unpublished MS, 2004.

Thomas, Phil Crockett. "Crime as an Assemblage." *Journal of Theoretical & Philosophical Criminology* 12 (2020): 68-79.

Venn, Couze. "A Note on Assemblage." *Theory, Culture & Society* 23, no: 2-3 (2006): 107-108.

Wiltshire, Kelly D. "Assemblage Thinking." *Encyclopedia of Global Archaeology* (2018): 1-5. doi:https://doi.org/10.1007/978-3-319-51726-1_2704-1.

Yu, Jae Eon. "The use of Deleuze's Theory of Assemblage for Process-Oriented Methodology." *Historical Social Research*, 38 no: 2 (2013): 196-217.

ERKEN DÖNEM YUNAN FELSEFESİNDE PROTO-KUŞKUCU ARGÜMANLAR VE ELEŞTİRİSİ

Hasan AYDIN*

ÖZ

Her türden bilgi iddiasını geçersiz kılmaya çalışan felsefi kuşkuculuk, tarihsel olarak Antik Yunan felsefesine geriye gider. Antik Yunan felsefesinde Helenistik dönemde iki kuşkucu ekol ön plana çıkar. Bunlar, her türden bilgi iddiasını askıya alan Pyrrhoncular ve bilgiye yönelik olasılıkçı bir yaklaşımı savunan Akademiacılarıdır. Bazı araştırmacılar, ilk kuşkucu filozof sayılan Elis'li Pyrrhon'un Hindistan'a gitmesine ve çıplak bilgilerle görüşmesine ve kuşkucu iddialarını sefer sonrası ortaya koymasına yönelik Diogenes Laertios'un ifadelerine dayanarak, Antik Yunan kuşkuculuğunun doğuşunda bazı Hint etkilerinin bulunduğunu ileri sürerler. Onlara göre, Helenistik dönemde ortaya çıkan kuşkuculuk Antik Yunan felsefesinin doğrudan bir ürünü değildir; çünkü erken dönem Yunan felsefesinde, bilginin neliği konusunda kimi tartışmalar olsa da, bilginin imkânına yönelik bir tartışma bulunmamaktadır. Bu iddia doğru mudur? Antik Yunan kuşkuculuğunu Hint kökenine geriye götürmek gerekli midir? İşte bu makalede, anılan sorulara yanıt aranmaktadır. Bu nedenle, makale içerisinde, Antik Yunan'da felsefenin mitik anlatıdan duyulan kuşkuyla doğduğu, bu kuşkucu tutumun filozofların birbirlerinin öğretilerini irdeleme süreçlerinde de devam ettiği, Helenistik dönemde ortaya çıkan kuşkucu ekollerde gündeme getirilen belli başlı argümanların ön örneklerinin kimi erken dönem Yunan filozoflarının tartışmalarında yer aldığı ve hatta erken dönem Yunan felsefesinde proto-kuşkucu argümanların bir eleştirisinin de yapıldığı gerekçeleriyle gösterilmeye çalışılmaktadır. Böylelikle, Helenistik kuşkucu okulların, Yunan felsefesinin sürekliliğinin ve iç dinamiklerinin bir ürünü olduğu gösterilmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Erken dönem Yunan felsefesi, bilginin imkânı sorunu, proto-kuşkuculuk, proto-kuşkucu argümanlar, proto-kuşkucu argümanların eleştirisi.

PROTO-SCEPTICAL ARGUMENTS AND THEIR CRITICISM IN THE EARLY GREEK PHILOSOPHY

ABSTRACT

Philosophical scepticism, which seeks to invalidate any claim to knowledge, historically dates to Ancient Greek philosophy. In ancient Greek philosophy, there are two sceptical schools. These are the Pyrrhonists, who also reject probabilism and suspend all claims to knowledge and the Academics, who advocate a probabilistic approach to knowledge. Some researchers say that there were some Indian influences in the birth of ancient scepticism, based on the statements of Diogenes Laertios, who said that Pyrrho of Elis, the first sceptical philosopher, went to India and met with naked sages and put forward his skeptical claims after this visit. According to them, scepticism is not a direct product of ancient Greek philosophy. They argue that although there were some discussions about what knowledge is in early ancient Greek philosophy, there was no discussion about the possibility of knowledge. Is this claim true? Is it necessary to trace ancient Greek scepticism back to some possible Indian origins. In this article, answers to the mentioned questions are sought. Therefore, it will be attempted to justify with reasons that ancient Greek philosophy was born with suspicion of mythical narrative, and this sceptical approach continued in the processes of philosophers examining each other's teachings, and in this respect, there was an autonomous methodological scepticism inherent in philosophy; important arguments developed by sceptical schools in the Hellenistic period are exemplified in the debates of early Greek philosophers; and a critique of proto-sceptical arguments was made in early Greek philosophy. Thus, it is demonstrated that the Hellenistic sceptical schools are a product of the continuity and internal dynamics of Greek philosophy.

Keywords: Early Greek philosophy, problem of possibility of knowledge, proto-scepticism, proto-sceptical arguments, criticism of proto-sceptical arguments.

* Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, haydin@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0692-3725, Samsun/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 13.01.2025

Makalenin kabul tarihi: 07.04.2025

Submission Date: 13 January 2025

Approval Date: 07 April 2025

Giriş

Antik Yunan felsefesinde kuşkuculuk, ilk olarak iki farklı okul tarafından formüle edilmiş ve onaylanmıştır. Bunlar, Pyrrhoncular ve Akademiacılarıdır.¹ Bu iki grubun entelektüel etkinlikleri, Helenistik döneme karşılık gelmektedir. Bu yüzden olsa gerek, Levy, kuşkuculuğun İskenderiye'nin fethini takip eden tarihsel sürecin bir ürünü olduğunu söyler.² Hatta bazı araştırmacıların, Diogenes Laertios'un, Elis'li Pyrrhon'un hocası Anaksarkhos'un peşine takılarak Hindistan'a gittiği, orada çıplak bilgilerle (*gymnosophistais*) ve Maglar'la bir araya geldiği ve Hint seferinden dönünce, "kavranılamazcı (*akatalēpsias*) ve yargıdan kaçınma biçimlerini (*epokhēs eidos*) temel alan" bir felsefe geliştirdiği³ söylemine dayanarak, Helenistik dönemde ortaya çıkan antik kuşkuculuğun kökünü, Hint çıplak bilgelerine dayandırmaya çalıştıkları görülmektedir.⁴ Örneğin, Aram M. Frenkian'ın, Laertios'un Pyrrhon'una ilişkin söylemine ek olarak, Sextus Empiricus'ta yer alan *yılan-ip analojisi*, *ateş varsa duman vardır* çıkarımını ve bir akıl yürütme biçimi olarak *tetralemma*'nın⁵ erken dönem Yunan metinlerde bulunmadığı, bu yüzden Hint metinlerinden gelmiş olabileceği tezini savunduğu görülür.⁶ Kuzminski'nin ise, doğrudan Pyrrhoncu yargının askıya alınması gerektiği (*epokhē*), yargıyı askıya almaya zorlayan çelişen görünümünün ve argümanların eşit güçte olduğu (*isostheneia tēn logos*) düşüncesini ve yargıyı askıya alınca oluşan dinginliği ya da daha doğrusu kaygı yokluğunu (*ataraksia*) Budist öğretilerle ilişkilendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁷ Guguianu'nun da kaydettiği gibi, bu tür tartışmalar eskiden beri yapılmaktadır; fakat kültürel etkileşimi bir tarihçi titizliğiyle belgelemek, etkileşimlerin metinler üzerinden izini sürmek hiç de kolay değildir. Bu konuda belge bulmak çok zordur; kaldı ki benzer düşünceler farklı kültürel ortamlarda birbirinden bağımsız olarak da geliştirilebilir. Öte yandan, Aram M. Frenkian'ın Hint metinlerine dayandırmaya çalıştığı, yılan-ip analojisinin, ateş varsa duman vardır çıkarımının, *tetralemma*'nın ve diğer kuşkucu argümanların Antik Yunan yazınında tarihsel bakımdan daha geriye gittiği gösterilmiştir.⁸ Long'un deyişiyle, Antik Yunan'da ortaya çıktığı biçimiyle kuşkuculuğun doğuşunda ve gelişiminde Hint etkisinin önemli bir rol oynayıp oynamadığını bilmek imkânsızdır. Ona göre, Laertios'un söylemi de, Hint etkisi hipotezini gerektirmez⁹; çünkü bizzat Laertios'un kendisi, Antik Yunan kuşkuculuğunu, erken dönem Yunan felsefesine dayandıran geleneğe köklü atıflar yapar; hatta hoca öğrenci ilişkisiyle gelişen bir kuşkuculuk zinciri sunar; bu zincirde, erken dönem filozoflardan Ksenophanes, Elealı Zenon, Demokritos, Herakleitos ve Empedokles'e özel bir önem atfeder.¹⁰ Benzer bir durumla Sextus Empiricus'ta da karşılaşılır. Onun, özellikle *Pyrrhonculuğun Ana*

¹ Harald Thorsrud, *Ancient Scepticism*, New York: Published by Routledge, 2014, 7-8.

² Carlos Levy, *Kuşkuculuk*, çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2016, 11.

³ Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers*, cilt: I-II, original text and trans. by R. D. Hicks, M. D., New York: G. P. Putnam's Sons, 1925; Türkçe çevirisi için bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, İstanbul YKY, 2002, IX 61.

⁴ Aram M. Frenkian, *Scepticismul Grec*, ediție îngrijită și postfață de Gheorghe Vlăduțescu. București: Paideia, 1996, 56 vd.; Everard Flintoff, "Pyrrho and India", *Phronesis*, vol. 25, no. 1, 1980, 88-108; Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Studies in Comparative Philosophy and Religion. Lanham: Lexington Books, 2008, 51-60.

⁵ Tetralemma, bir akıl yürütmeden mantıksal açıdan dört olasılığı gündeme getirerek yürütülen bir tartışmadır. Örneğin, varlık vardır; varlık var değildir; varlık hem var hem var değildir; varlık ne var ne var değildir. Skeptik akıl yürütmede tetralemma sık sık kullanılmaktadır. Bu tartışma biçiminin ön örnekleri Parmenides'de, Aristoteles'te ve Platon'da bulunmaktadır.

⁶ Aram M. Frenkian, *Scepticismul Grec*, 26 vd.

⁷ Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, 51 vd.

⁸ Bogdan Guguianu, "Greek Skepticism and Its Improbable Oriental Origin: A Critical Perspective on Aram M. Frenkian's Theses", *Hermeneia*, no: 26, 2021, 27-39.

⁹ A. A. Long, *Hellenistic Philosophy (Stoics, Epikureans, Sceptics)*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986, 80.

¹⁰ Laertios, IX, 71-73.

Hatları'nda Pyrrhonculuğu diğer felsefe ekollerinden ayırken yaptığı tartışmalar¹¹ ile *Mantıkçılara Karşı*'da doğruluk ve bilginin ölçütünü tartıştığı bölümler¹² Helenistik dönem kuşkucu ekollerin erken dönem Yunan felsefesindeki öncülerine ilişkin güçlü veriler içerir.

Antik Yunan kuşkuculuğu, pratik nitelikli Hint kuşkuculuğunun aksine felsefi bir zemine dayanır ve özde bilginin imkânıyla ilgili bir sorgulamanın ürünüdür. Bu sorgulama, bilgi ile bilgi olmayanı ayırt edecek bir ölçüte sahip olmadığımızı ve hiçbir önermeyi yeter düzeyde temellediremeyeceğimizi göstererek bilgi iddiasından vazgeçmeyi temel alır. Antik kuşkuculuğu Helenistik döneme özgüleyenler ve Hint kültürüne gönderme yapanlar, çoğu kez erken dönem Yunan felsefesinin, *bilginin imkânı* konusunda saf bir kayıtsızlık içinde olduğunu ima ederler. Onlara göre, erken dönem Yunan filozofları, bilginin neliğini sorgulamışlar, ancak bilginin imkânını sorgulamamışlardır.¹³ Bu iddia doğru mudur? Felsefi bir ekol olarak kuşkuculuğun Helenistik dönemde ortaya çıkması, erken dönem Yunan felsefesinde kuşkucu yaklaşımların izlerinin hiç bulunmadığı anlamına mı gelmektedir? Helenistik dönemde ortaya çıkan kuşkucu ekollerin, Antik Yunan felsefesinin tarihsel serüveninin bir ürünü olduğu gösterilemez mi? Kanımız odur ki, eğer erken dönem Yunan felsefesinde, Helenistik dönemdeki kuşkucu ekollerin formüle ettikleri bilginin imkânına ilişkin kuşkucu argümanların tarihsel arka planını göstermek mümkün ise, onu ne Hint kaynağına geriye götürmek ne de tümüyle Helenistik döneme özgülemek gerekli olacaktır. Bu suretle, kuşkucu yaklaşımın Antik Yunan felsefesinin kendine içkin bir özelliği olduğu, erken dönem Yunan felsefesindeki bilgiye yönelik sorgulamaların, Helenistik dönemdeki kuşkucu ekollere giden süreci belirlediği gösterilmiş olacaktır.

395

Bu yüzden, biz bu makalede, Helenistik dönem öncesi, Antik Yunan felsefesine içkin bir proto-kuşkuculuğun bulunduğunu, hatta Helenistik dönem kuşkucu hareketlerin kullandıkları belli başlı argümanların erken dönem Yunan felsefesinde bulunduğunu göstermeyi deneyeceğiz. Çözümlememizi üç basamaklı bir biçimde yapılandırarak, (i) felsefenin doğuşunun yöntemsel bir kuşkuculuk içerdiğini, (ii) Helenistik dönemde kuşkucu ekollerde gündeme getirilen kimi argümanların ön örneklerinin erken dönem Yunan felsefesinde bulunduğunu ve (iii) erken dönem Yunan felsefesinde proto-kuşkucu argümanların bir eleştirisinin de yapıldığını tarihsel gerekçeleriyle göstermeye çalışacağız.

Felsefenin Doğuşu ve Yöntemsel Kuşkuculuk

Antik Yunan felsefesi, içerisinde kimi mitik unsurlar barındırsa da¹⁴, pek çok araştırmacı tarafından *mythos'tan logos'a* geçişin bir ürünü olarak görülmüştür.¹⁵ Sokrates öncesi Yunan filozoflarının ele aldığı, şeylerin kökeni (*arkhē*) ve şeylerin kökenden hangi süreçlerle meydana geldiği (*genesis*) soruları mitik geleneğin de temel

¹¹ Sextus Empiricus, "Pyrrhonculuğun Ana Hatları", *Kuşkuculuk*, çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, I, 210-235

¹² Sextus Empiricus, "Mantıkçılara Karşı", *Kuşkuculuk*, çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, I, 38 vd.

¹³ Mi-Kyoung Lee, "Antecedents in Early Greek Philosophy", *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, edited by Richard Bett, New York: Cambridge University Press, 2020, 13.

¹⁴ Francis M. Cornford, *Dinden Felsefeye (Batı Nazariyatının Kökleri Üzerine)*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021, 37 vd.; E. R. Dodds, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, çeviren: Ahmet Demirhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023, 47 vd.; Jean-Pierre Vernant, *Antik Dünya'da Mit ve Düşünce*, çeviren: Nazım C. Serbest, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022, 263-287.

¹⁵ John Burnet, *Early Grek Philosophy*, London: A and C Black, 1908, 1-35; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, cilt: I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 25 vd.; Atilla Erdemli, *Mitostan Felsefeye*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2025, 61 vd.

sorularıdır.¹⁶ Ancak, burada köklü bir dönüşümle karşılaşılır: Bu dönüşüm yöntemeldir.¹⁷ Bu yöntemsel dönüşüm, açıkçası, felsefenin mitik anlatıdan duyulan kuşkuyla başladığını ima etmektedir. Nitekim hemen tüm felsefe tarihçileri, Aristotelesçi geleneğe uyarak Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkışında mitik anlatılara yönelik eleştirel tavrın önemli bir rol oynadığını söylerler.¹⁸ Sözgelimi, Jeager, daha Miletos okulundan itibaren, felsefe içerisinde, şeylerin neyden ve nasıl meydana geldiği, şeylerin temelinde bulunan karanlık ve düzensizlikten (*khaos*), düzenliliğe (*kosmos*) nasıl geçildiği ve düzenliliği temsil eden güçlerle düzensizliği temsil eden güçler arasındaki çatışmaların nasıl yorumlanacağı gibi temel sorulara yanıt aradığını ve bu sorular ekseninde yürütülen felsefi tartışmaların *mythos'tan logos'a*, *kozmogoni'den kozmoloji'ye*, *theologos'tan physikos'a* geçişe öncülük ettiğini belirtir. Bu geçiş, ona göre, insan düşüncesi bakımından büyük bir değişime işaret eder; ancak bu değişim, düşüncenin ilgi, kaygı ve sorunları alanında değil, sorunların ele alınışında, bir diğer deyişle, bakış açısında ve yöntemde ortaya çıkar. Jeager, anılan yargısını büyük ölçüde Aristoteles'in tanıklığına dayandırır.¹⁹ Buna göre, Aristoteles, erken dönem Yunan düşüncesi açısından *teologlar ile filozoflar* arasında da bir ayrıma gider. Bu ayrım uyarınca Aristoteles, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos gibi filozoflarla Homeros ve Hesiodos gibi teologları karşı karşıya getirir. Homeros ve Hesiodos gibi teologlardan *protoi theologesantes*, yani ilk teoloji yapanlar, eski filozoflardan da *protoi philosophesantes*, yani ilk felsefe yapanlar şeklinde söz eder.²⁰ Ona göre, ilk filozofların temel özelliği, *akılcı kanıt* yöntemleriyle ilerlemeleridir; buna karşın teologlar *mythikōs sophizomenoi* yani mitler aracılığıyla öğretenlerdir. Bu yüzden Aristoteles, mitsever olanın, felsefe sever olacağını da söyler.²¹ Aristoteles'in felsefe ve teoloji arasında yaptığı bu ayrım çok verimlidir; çünkü ilk teologlarla ilk filozoflar arasındaki hem ortaklıkların hem de farklılıkların görülmesini sağlar. Buna göre, ilk teologlar belli öğretiler hakkında bilgi vermeleri (*sophizontai*) açısından ilk filozoflara benzerler; ancak filozofların aksine bunu mitsel bir form (*mythikos*) içinde yaparlar.²² Aristoteles'e göre, Hesiodos'un çağdaşları ve bütün teologlar, gerçekte sadece kendi inançlarına uygun düşen şeylerle ilgilenmişler; ilkeler olarak tanrıları ve tanrısal kaynaklı etkinlikleri göz önüne almışlar, sadece kendileri için anlaşılır olan birtakım sözcükler kullanmaktan başka bir şey yapmamışlardır.²³ Aristoteles, onların her şeyin tanrılar tarafından üretildiğini savladıklarını, tanrılar hakkında insan biçimci bir dille konuştuklarını söyler ve ekler: "Hâlbuki bunları nedenler olarak konumlandırmaları bizim kavrayışımızı aşar".²⁴ İlk filozoflardan itibaren tanrısal nedenlerin bir yana bırakılıp, doğal nedenlerin araştırılmasının merkeze oturtulmasının ana gerekçesini, Aristoteles'in bu yargısında bulmak olasıdır.

İşte mitik anlatılara ve tanrısal şeylere ilişkin ileri sürülen söylemlere yönelik '*insan kavrayışını aşıyor*' yargısı, içinde belli bir kuşkucu ton barındırır. Bu kuşkucu ton, tanrıların varlığından duyulan kuşkudan çok, onlara yönelik *insanın bilişsel yetilerinin*

¹⁶ Andre Laks, *Presokratik Felsefeye Giriş*, çeviren: İ. Burak Tüzün, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022, 12 vd.

¹⁷ M. B. Rajiyung, "From Mythos to Logos: Pre-Socratic Philosophers and the Birth of Rational Inquiry", *International Journal for Multidisciplinary Research (IJFMR)*, volume 6, issue 3, May-June 2024, 1-10.

¹⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, 25 vd.

¹⁹ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1947, 9-10.

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996; Aristoteles, *Metafizik*, (Türkçe ve Yunanca metin bir arada basım), çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015, 982 b 11, 983 b 28.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1000 a 4-18.

²² Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 9-10.

²³ Aristoteles, *Metafizik*, 1000 a 5-15.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1000 a 15.

sınırlılığına bağlanıyormuş gibi bir izlenim uyandırır. Gerçekten de, hakikatin ölümlü insanın bilişsel yetilerinin dışında tanrısal bir bakış açısıyla görüldüğü, bilginin tanrısal esinle elde edildiğinin savlandığı mitik dönemin aksine, daha ilk filozoflardan itibaren felsefi spekülasyon içerisinde insanların göstergelere ve yetilerine daha az güvenebileceği fikri belirmeye başlamıştır. Hatta Diogenes Laertios'un Pythagoras'a atıflı söylediğine göre, *philosophia* sözcüğü bile insani yetilerin ve buna paralel olarak insani bilgeliğin sınırlılığına ve alçak gönüllüğüne gönderme yapar. Buna göre, *sophos* (bilge) olan tanrılardır; insan olsa olsa sınırlı yetileriyle *philosophos* (bilgelik sever) olabilir.²⁵ İnsan yetilerinin sınırlılığına yönelik bu vurgu, pek çok erken dönem filozofta karşımıza çıkar. Sözgelimi, Pythagorasçı Alkmaion'a göre, "görünmez ve geçici şeyler hakkında insanlar sadece önemsiz tahminlerde bulunabilirler".²⁶ Bir başka Pythagorasçı düşünür Ekphantos, "varolan şeyler hakkında doğru bilgi elde edilemez, onları yalnızca olduklarına inandığımız biçimde tanımlayabiliriz" der.²⁷ Herakleitos, "derin kavrayışın, insan yapısına değil, tanrısal olana özgü"²⁸ olduğunu ileri sürer. Benzer bir biçimde, Parmenides, hiçbir şey bilmeyen ölümlülerden söz eder ve yalnızca hiçbir doğru kanı içermeyen ölümlülerin inançlarını değil, hakikatin sarsılmaz kalbini keşfetmeye yöneldiğinde, kendisine bilgi vermesi için bir tanrıçaya başvurur. Duyulara ilişkin sanı yolunu, bir tanrıça eşliğinde hakikat yoluna dönüştürmeye yönelir.²⁹ Empedokles duyuların sınırlılığını ve insan yaşamının kısırlığını irdelerken şu sonuca varır: "Bu yüzden, bunlar ne insanlarca görülecek ve işitilecek ne de zihince kavranacak şeylerdir."³⁰ Aynı temayı sürdüren Demokritos, "gerçekten hiçbir şey bilmiyoruz, çünkü hakikat derinlerdedir"³¹ yargısını ileri sürer. Sıraladığımız bu örnekler, erken dönem filozofların düşüncesine ilişkin kanıtların parçalı doğasına rağmen, insan yetilerinin sınırlılığına dair epistemolojik iddiaların ve ona dair soruların pratik olarak felsefenin kendisiyle eş zamanlı olarak ortaya çıktığı ve süreç içerisinde derinleştiği konusunda çok az şüpheyi yer bırakmaktadır. Bu durumlar, hakikati aramaya yönelik felsefi soruşturmanın daha doğuşundan itibaren, insani yetilerin eleştirisiyle paralel gittiğini göstermektedir. Bu, modern deyişle söylersek, kuşkucu epistemolojik ve metodolojik tartışmanın ilk ayak izleridir.

397

Erken dönem Yunan felsefesinde mitik anlatılara ve insanî yetilere yönelik eleştirel tavrın, aynı biçimiyle filozoflar tarafından birbirlerinin felsefi öğretilerine de uygulandığı görülür. Bu gerçekten ilgi çekicidir; çünkü filozoflar arasında düşünsel-eleştirel bir diyaloga gönderme yapar. Hatta söz konusu durum, felsefenin yapısını filozoflar arası bir tür diyalektik sürece dönüştürür. Filozoflar arasındaki bu düşünsel-eleştirel-diyalektik yaklaşımın kökeninde, insan yetilerine olan güvensizliğin ya da insanın yanılabilirliğinin yattığı söylenebilir. Bunu yakından görmek için, felsefenin başlangıcına gönderme yapan ana hipoteze eğilmek ve o eksende yürütülen tartışmaları bir parça irdelemek gerekir. Gerson'a bakılırsa, Antik Yunan felsefesi, doğada (*physis*) bir düzenin (*kosmos*) bulunduğu hipoteziyle başlar. Doğanın bir düzeni varsa, o *logos*'a tabi olmalıdır; *logos*'a tabi olan doğa, bünyesinde eksik de olsa *logos* barındıran, *logos*'tan pay alan insanlar için ilkece kavranabilir olmalıdır. Sokrates öncesi felsefede yaygın olarak kullanılan epistemolojik bir ilkeye göre, benzer olan

²⁵ Laertios, I, 12.

²⁶ Laertios, VIII, 83.

²⁷ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar)*, cilt: I, çeviren: Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, 406.

²⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, 78.

²⁹ Parmenides, *Fragmanlar*, (Türkçe ve Yunanca metin bir arada basım), çeviren: Kaan H. Öktem, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, b1-b8.

³⁰ W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, cilt: I, çeviren: Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994, 208-209.

³¹ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019, d5.

ancak benzer olanı bilebilir.³² Doğanın bir *kosmos* olduğu fikri, doğanın tek veya benzersiz bir düzen barındırdığı fikriyle yakından ilişkilidir. Bu anlamda, erken dönem felsefi kozmolojik spekülasyon, doğadaki nesneler çokluğunun ve onlara ilişkin açıklamaların, bir biçimde doğanın kendisinden türetilebileceği tek bir şeye ve ona bağlı olarak tek bir açıklamaya indirgenebilir olduğu yönündeki temel varsayımın damgasını taşıyormuş gibi gözükür.³³ Dolayısıyla, *kosmos*'un veya *kosmos* içerisindeki herhangi bir nesne ve olayın anlaşılması, sonuçta, diğer herhangi bir başka nesne ve olayların anlaşılmasıyla ilişkisiz değildir; birisi diğerine indirgenir; hatta birbirine aykırı görünen nesnelerin ve olayların açıklamalarına temel sağlayan tek bir yasa veya onun altında yatan yasa benzeri gerçekler dizisi elde edilmeye çalışılır. Karmaşık açıklamaların bir veya birkaç indirgenemez basit ilke üzerinde birleşeceği varsayımı, antik epistemolojinin merkezi bir sayılıstır.³⁴ Ancak erken dönem filozoflar, doğanın bir düzeni olduğu hipoteziyle yola çıkmış olsalar da, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, aralarındaki diyalektik sayesinde, bu düzenin hiç de açık olmadığı sonucuna varmakta gecikmemişlerdir. Felsefe öncesi etiyolojik mitlerde gündeme getirilen *khaos*'tan *kosmos*'a giden yapının, kendinde bir düzeni temsil etmediği, aksine tüm şeylerin tanrısal eylemlere atfedildiğini biliyoruz.³⁵ Felsefenin ortaya çıkışından önce insanoğlunun doğanın düzenlilikleri hakkında hiçbir beklentisinin olmadığını varsaymamıza gerek yoktur. Nitekim antik mitolojide *moira* yani şeyleri etkisi altına alan kaderden söz edilir. Hatta bu kader tanrılar tarafından bile aşılamaz.³⁶ Bu nedenle mitolojide, doğadaki düzenlilikler genel olarak ilahi *failliğe* atfedilmiştir. Fakat felsefede, mitik ve tanrısal açıklamalar bir kenara bırakılmaya çalışıldığı için, doğadaki düzeni, doğanın içinde kalarak doğal nedenlerle açıklamak insana düşmektedir. Filozoflar doğadaki düzeni açıklamaya yöneldiklerinde, birbirine karşıt ilke ve nedensel açıklamalar ortaya koymuşlardır. Hatta bir sonraki düşünür bir öncekinin ortaya koyduğu ilkeyi ve nedensel açıklamayı eleştirmiş, alternatif bir ilke ve nedensel açıklama modeli geliştirmiştir.³⁷ Bu durum, doğal olarak, bu ilke ve nedensel açıklama modellerinden hangisinin gerçeği yansıttığı yahut hangisinin doğru olduğu sorusuna yol açmaktadır. İlkel olarak doğanın temelinde bir düzen varsa, ancak insani düzlemde bakıldığında, bu düzene herkes farklı bir nedensel açıklama getiriyorsa, bu açıkçası insani yetilerden kuşku duymak için güçlü bir gerekçe sunmaktadır. Sözelimi, Thales, evrendeki çokluğu suya ve suyun çeşitli hallerine; Anaksimandros, *apeiron* ve onun ayrışmasına (*apokrisis*); Anaksimenes, hava ve onun yoğunlaşmasına (*pyknōsis*) ve seyrekleşmesine (*apaiōsis*), Pythagorascılar sayı ve taklide (*mimēsis*), Herakleitos, ateş, karşıtlıklar (*enantion*) ve *logos*'a; Empedokles, toprak, su, hava ve ateş'in sevgi (*philia*) ve nefret (*neikos*) ile birleşme ve ayrılmasına, Demokritos, atom ve boşluğa, Anaksagoras, eş parçacıklara (*homoiomereia*) ve evrensel akla (*nous*) geriye götürür. Bununla kalınmaz, Elea'lı Parmenides duyuların gösterdiği oluşu ve çokluğu reddederek, ussal bir düzlemde bir ve değişmez olan varlıktan başka her şeyi bir kenara bırakmayı önerir. Öğrencisi ve takipçisi Zenon, mantıksal bakımdan ele alındığında, çokluk ve hareket kavramının paradokslar doğurduğunu ortaya koyar. Bu açıkçası, Parmenides ve Zenon gibi oluşu yadsıyan filozofları hariç tutacak olursak, erken dönem Yunan filozoflarının çoğunun, doğanın maddi temeli, arkesi hakkında, su, hava, toprak, ateş, sayı, *apeiron*, *atomon*, eş parçacıklar vb. gibi farklı ilkeler öne sürdüklerini ve bu temelden yola çıkarak *kosmos*'a nasıl geçildiğini gösterecek yoğunlaşma, seyrekleşme, ayrılma, çarpışma, sevgi-nefret, taklit vb. gibi birbirlerinden

³² L. P. Gerson, *Ancient Epistemology*, New York: Cambridge University Press, 2009, 14.

³³ Burnet, *Early Grek Philosophy*, 1-35.

³⁴ Gerson, *Ancient Epistemology*, 14.

³⁵ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, I, 41.

³⁶ F. M. Cornford, *Cornford, Yunan Dinî Düşüncesi (Homeros'tan İskender'in Çağına)*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, 17-18.

³⁷ Hasan Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2022, 49-98.

farklı açıklama ve dönüşüm yasaları önerdiklerini göstermektedir.³⁸ Bu yaklaşımla gerçekleştirilen bazı dikkate değer sezgisel sıçramalara rağmen, anılan durumun ortaya çıkardığı teorileştirme türünün şüpheli zorluklara açık olduğu ortadadır. Çünkü her bir hipotez diğerlerini kesin olarak dışlamaktadır; hiçbir açıklama modeli diğeriyle tam olarak örtüşmemektedir.³⁹ Zeller'in deyişiyle, erken dönem filozofların cüretkar coşkularının yerini, doğal fenomenlerin nihai temellerine ulaştırıcı bilgiye ilişkin insanın sahip olduğu güç hakkında güvensizliğin alması, spekülasyon noktasında belli bir bitkinliğin ve ihtiyatkârlığın kendisini hissettirmesi, duyu algısının belirsizliği hakkında artan bilinçliliğin temelli bir kuşkuculuğun yolunu hazırlaması, bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir.⁴⁰ Bu yüzden olsa gerek, sofistler, doğa soruları konusunda her düşünürün farklı bir öğreti dile getirdiği savıyla, bu sorunların çözümünün insani yetiler bakımından imkansız olduğuna kani olmuşlar, felsefenin ilgisini insana ve kültürel sorunlara çekmeye çalışmışlardır.⁴¹ Felsefe tarihi geleneği, Sokrates'in doğa sorunları yerine insansal ve kültürel sorunlara eğilimini açıklarken de benzer bir gerekçeye başvurur. Örneğin, Ksenophon'a göre, Sokrates, varlığın kökenine ve oluşumuna ilişkin konularda bilgisi olsa da, bu konuların derinlemesine tartışılmasına karşı çıkmıştır. Bu nedensiz değildir; ona göre, bu konuları derinlemesine tartışanlar hiçbir sonuca ulaşmamışlardır.⁴²

Erken Dönem Yunan Felsefesi: Proto-Kuşkucu Argümanlar

Erken dönem Yunan felsefesinde yürütülen bu tartışmalar, kimi filozofları, bilginin iki nedenden dolayı imkânsız olabileceğini düşünmeye sevk etmiştir. İlki, görünüş-gerçek ayrımından beslenir ve doğrudan şeylerin doğasıyla ilgilidir. Buna göre, görünüşün bilgisini elde edebiliriz ancak şeylerin kendi başlarına nasıl oldukları hakkında güvenli veya doğru bilgiye sahip olmak imkansız olabilir. Buna yönelik nedenleri "ontolojik/metafizik" olarak adlandırmak olasıdır. İkincisi, birincisiyle ilişkili olsa da, daha çok insanın bilişsel yetilerinin sınırlılıklarıyla ilgilidir. Bu yüzden ona yönelik nedenleri "epistemolojik" olarak adlandırmak mümkündür.⁴³ Çünkü ana tartışma insani bilişsel yetilerle ilgili zorluklarla başlar ve ardından insan için bilgiye sahip olmanın veya bilgi edinmenin mümkün olmadığına dair sonuçlara varır. Ontolojik/metafizik ve epistemolojik gerekçelerin Helenistik dönemde kuşkucu gelenek içerisinde sıklıkla dile getirildiği, *şeylerin gerçekte nasıl oldukları ile bize nasıl göründükleri* arasında ayrımın derinleştirildiği görülür. Helenistik dönem kuşkucuları buradan yola çıkarak, şeylerin gerçekte nasıl olduğunu bilemeyeceğimizi; yalnızca şeylerin bize nasıl göründüğünü söyleyebileceğimizi iddia ederler.⁴⁴ Onlar, gerçekliğe ilişkin yargıyı askıya alırken, daha çok çelişen görünümünün ve argümanların eşit imkan ediciliği (veya eşdeğerliliği) üzerinde yoğunlaşırlar.⁴⁵ Bu bağlamda, algı yanılmalarının, algıların duyuların yapılarına ve algılayanın konumuna göre değişim göstermesinin, rüya, hayal, halüsinasyon ve sarhoşluk gibi ayıksı durumların algı üzerindeki etkilerinin, aynı konuya ilişkin eşit güçte farklı argüman savunma olanağının, kanıtlamalarda kullanılan gerekçeleri sonsuzca geriye götürme imkanının,

399

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 20-988 a 15; Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, 53-98.

³⁹ Gerson, *Ancient Epistemology*, 14-16.

⁴⁰ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 109.

⁴¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 11.

⁴² Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çeviren: Candan Şentuna, Ankara: TTK Basımevi, 1994, I, I, 13-16.

⁴³ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 13-14.

⁴⁴ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, II, 14-17

⁴⁵ S. H. Svavarsson, "Sextus Empiricus ve Hayatın Anlamı", *Hayatın Anlamı ve Büyük Filozoflar*, ed.: Stephen Leach-James Tartaglia, çeviren: Cem Gönenç, İstanbul: Alfa Yayınları, 2025, 160.

sonsuz geriye gidişten kaçınmak için kullanılan ve dogmatik kabullere gönderme yapan varsayımların, göreliliğin ve döngüsel akıl yürütmenin vb. yargıyı askıya almak için kullanıldığı görülür.⁴⁶ Helenistik kuşkucular, bilgi (*epistēmē*) reddedilemez kanıt yahut gerekçe gerektiren özel bir başarı talep ettiği için, anılan nedenle yargıyı askıya alarak gerçekliğin bilgisinin imkânsız olduğunu ima ederler.⁴⁷

Helenistik kuşkucuların, bilginin imkânına karşı kullandıkları ontolojik ve epistemolojik kökenli kuşkucu argümanların bazılarının ön örneklerini erken dönem Yunan filozoflarının tartışmalarında görmek mümkündür. Nitekim erken dönem filozoflar şeylerin arkesini, temelini, gerçek doğasını belirlemeyi arzularlar. Bu, açıkçası bize görünen ile altta yatan gerçeklik arasında bir ayrım, yani görünüş-gerçek ayrımı yapıldığına işaret eder.⁴⁸ Thales, duyularımıza, ağaç, taş, insan vb. şeklinde görünen şeylerin aslının su; Anaksimendros, *apeiron*; Demokritos atomlar olduğunu düşünür.⁴⁹ Bu bize görünen ile gerçekliğin farklı olduğunu işaret eder. Görünüş-gerçek ayrımını derinleştiren Ksenophanes ve Parmenides'te, buna genellikle pasif bir şekilde kabul edilen görünüş veya gelenekleri kabul etmek yerine, aktif olarak akıl yürütme ve olayların nasıl olduğunu araştırarak gerçekliğe ulaşma yönünde rasyonel bir teşvik eşlik eder. Bazen bu durum, Herakleitos örneğinde olduğu gibi, diğer insanların görünüşle yetinen sınırlı fikirlerinin küçümseyici bir şekilde reddedilmesi ve gerçeği yalnızca düşünürün kendisinin keşfettiğinin iddia edilmesi biçimini alır.⁵⁰ Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'deki⁵¹ ifadelerine bakılırsa, kimi erken dönem düşünürler, kanıt sağlamanın çok zor veya imkânsız olması ya da kanıtın insan kapasitesinin ötesinde olması nedeniyle, şeylerin doğasının gerçekte nasıl olduğunu bilmenin mümkün olmayabileceğini düşünüyor gibi görünürler. Buna göre, gerçekliğe yönelik bilgi ölçütü kimsenin ulaşamayacağı kadar yüksektir veya ölçüt yüksek olmasa bile, bazı nedenlerden dolayı bilgiye ulaşma konusunda çeşitli şekillerde engellenmiş olabiliriz. Sözelimi, Anaksimendros'un *apeiron*'nunu, Anaksagoras'ın eşparçacıklarını, Demokritos'un atomlarını göremiyoruz ya da Ksenophanes'in ve Protagoras'ın söylemiyle, Tanrı'nın neye benzediğine dair doğrudan kanıt elde edemiyoruz veya bilgiye ulaşma sürecinde ortaya çıkan bilişsel yetersizlik, önyargı, hüsnükuruntu, insan merkezcilik gibi hususlar yüzünden bir türlü gerçeğe ulaşamıyoruz.⁵² İlk filozoflar dünyanın görünüşteki çeşitliliğini bir yana bırakıp ilk kez onun altında yatan biricik gerçek doğaya (*physis*) ulaşmaya çalışırken büyük ölçüde kendilerinden sonraki düşüncenin yönünü de belirlemişlerdir. Bu süreç, görünüş ile gerçek, sanı ile bilgi arasındaki karşıtlığın derinleşmesine giden yolu açmıştır.⁵³ Görünüş ile gerçek, sanı ile bilgi arasında keskin bir ayrım yapıldıktan sonra, görünüşlerin ötesine geçen bilgi arayışının başarısızlıkla sonuçlanabileceğini tahmin etmek hiç de zor olmasa gerektir. Erken dönem Yunan felsefesinde, görünüş-gerçek, sanı-bilgi ayrımından yola çıkan bilginin imkânına yönelik tartışmalar, Helenistik dönemde kuşkucuların yaptığı gibi, yargıyı askıya almayla (*epokhē*) sonuçlanmaz. Erken dönem Yunan filozofları, Sextus Empiricus'un deyişiyle, olumlu ve olumsuz iddialar ileri süren dogmatik filozoflardır.⁵⁴ Ancak erken dönem filozoflar, olumlu-

⁴⁶ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 36-179.

⁴⁷ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 164 vd.; Laertios, IX, 88.

⁴⁸ Alper B. Yardımcı, "Antik Yunan Felsefesinde Arkhe Kavramı Ve Görünüş-Gerçeklik Ayrımı: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in Perspektifinden Bir İnceleme", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 39, 2024, 1-18.

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 22 vd.

⁵⁰ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 14.

⁵¹ Aristotle, *Posterior Analytics (and) Topica*, trs. by. Hugh Tredennick, M.A.- E. S. Forster, M.A., London: William Heinemann Ltd., 1960, Türkçe çevirisi için bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çeviren: Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, 1. III, 72 b 5-20.

⁵² Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 15-16.

⁵³ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, I, 40.

⁵⁴ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 210 vd.

olumsuz öğretileri ve felsefi sorgulamaları içerisinde daha sonraki kuşkuçularda karşımıza çıkan ve yargıyı askıya almaya yola açan ontolojik ve epistemolojik temelli pek çok proto-kuşkucu argümana yer vermişlerdir. Bunu görmek için, erken dönemde filozofların yürüttüğü kuşkucu argümanlar içeren kimi tartışmaları tarihsel bir perspektifle analiz etmek gereklidir.

a) *Ksenophanes: Ontolojik Gerçeklik, Bilgi ve Olasılıkçılık*

Erken dönem Yunan felsefesine ilişkin şu an sahip olduğumuz fragmanlar ve doksograflar, ontolojik ve epistemolojik temelli kuşkucu argümanların ilk örneklerinin Ksenophanes'te bulunduğu işaret etmektedir. O, *mitos*'tan *logos*'a geçiş sürecine uygun olarak şair-ozan Homeros ile Hesiodos'un tanrı tasarımlarını karşısına alır; bu tanrı tasarımlarını, hem ahlaki karakterleri hem de insan biçimci yapıları bakımından eleştiri süzgecinden geçirir. Ahlaki bakımdan, "Homeros ve Hesiodos hepsini tanrılara yükledi, ne kadar ayıp ve yüz karası varsa insanlar arasında; hırsızlık, zina ve birbirini aldatma"⁵⁵ der. Ardından tanrılara yakıştırılan insan biçimci yaklaşımları köklü bir biçimde eleştirir. "Öküzlerin ve atların elleri olsaydı ve elleriyle insanlar gibi resim çizebilselerdi, atlar kendi tanrılarını at, öküzler de öküz gibi çizer, tanrılarını kendi şekillerini verirdiler"⁵⁶ diye ekler. Yine, "Aithiopliaların tanrılarının siyah ve basık burunlu, Trakyalıların ise sarışın, mavi gözlü ve kızıl saçlı olarak tasarladıklarını"⁵⁷ söyler. O, bu sözleriyle insanların tanrılar konusunda kendilerini ölçüt aldıklarını ima eder. Ksenophanes burada durmaz her türden insanbiçimcilikten uzak olan tanrının (bazen tanrılar da demektir) paradoksal bir biçimde, her şeyi bir bütün olarak gördüğünü, bir bütün olarak düşündüğünü ve bir bütün olarak duyduğunu ileri sürer.⁵⁸ Bu deyişler gerçekten paradoksaldır; çünkü başına "bütün (*holos*)" eklese de görmek, düşünmek ve duymak hala insani özelliklerdir ve insan biçimcidir. Ona göre, tanrı hep bakidir, aynı yerde hiç kıpırdamadan durur; çünkü ona yer değiştirmek, bir yerden başka bir yere gitmek yakışmaz.⁵⁹ Bu hareketsiz tanrı, her şeyi zihniyle yönetir.⁶⁰ Ksenophanes, Homerik tanrıları ve tanrıya yönelik insanbiçimci yaklaşımları eleştirmesine ve tanrıya ilişkin kimi yargılar ortaya koymasına rağmen, tanrı/tanrılar ve evrenle ilgili hakikatleri hiç kimsenin bilmediğini de kaydeder. İşte tam burada, proto-kuşkucu bir argümanla karşılaşılır. Ksenophanes'in şöyle dediği aktarılır:

"Tanrılar ve bahsettiğim her şey hakkındaki açık gerçeği hiç kimse bilmiyor ve bilemeyecek; çünkü herhangi bir kişi, neyin gerçek olduğunu söylemeyi tamamen başarsa bile, yine de bunu biliyor olmaz; kanı (*doksa*) bulaşmıştır hepsine".⁶¹

Guthrie'nin deyişiyle, MÖ dördüncü yüzyıl ve daha geç dönem kuşkucuları, bilginin ulaşılmaz olduğu görüşünün öncüsü saydıkları bu pasajı şevkle sahiplenmişlerdir.⁶² Sextus Empiricus, pasaja ilişkin iki yorumun yürürlükte olduğunu söyler. Birinci yoruma göre, Ksenophanes her şeyin kavranılmaz olduğunu (*panta akatalepta*) kasteder. Kimse hakikati bilmez, ona rastgelse bile rastgeldiğini ayırt edemez. Buna göre, hakikatin peşinde olanlar, altınların ve daha birçok mücevherin bulunduğu karanlık bir odada altın arayanlara benzer. Bunların içinden kimileri altına el uzatacak, ama keşiflerini doğrulamak için başvuracakları hiçbir ölçüt olmayacaktır. Bu yüzden hakikati arayan filozoflardan birisi, hakikate rastlasa bile, elinde bir ölçüt

⁵⁵ Ksenophanes, *Fragmanlar*, (Türkçe ve Yunanca metin bir arada basım), çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, d 8, b 11.

⁵⁶ Ksenophanes, *Fragmanlar*, DD 17, B 24.

⁵⁷ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 13, B 16.

⁵⁸ Ksenophanes, *Fragmanlar*, DD 17, B 24.

⁵⁹ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 19, B 26.

⁶⁰ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 18, B 25.

⁶¹ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 49, B 34.

⁶² Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, I, 402.

bulunmadığı için, şansına pekâlâ inanmayabilir.⁶³ Bu yorum, açıkçası, Pyrrhoncu radikal kuşkucu bir Ksenophanes sunar. Sextus Empiricus'a göre, ikinci yorum, birinci yorum gibi radikal kuşkucu bir yorum değildir; Ksenophanes'i bir olasılıkçı olarak sunar. Buna göre, Ksenophanes, kavrayış gücünü (*katalepsin*) ve her türden ölçütü yadsımaz, yalnızca tam ve hatasız kavramayı (*epistemikon kai adiaptoton*) reddeder ve yargı ölçütü olarak bilgi (*episteme*) yerine sanıyı (*doksa*) koyar. İnsanın hata yapma olanağını ortadan kaldırmaz ama insanın olası olanı kabul etmesi gerektiğini söyler.⁶⁴ Bu yorum Ksenophanes'i, olasılıkçı Akademik kuşkululara benzetir.

Bu yorumlardan hangisi daha doğrudur? Buna karar verebilmek için tartışmayı bir parça derinleştirmek, pasajı analiz etmek ve Ksenophanes'e ilâştirilen başka pasajlarla ilişki kurarak çözümlemek gerekmektedir. Pasaja analitik olarak bakıldığında üç hususun vurgulandığı söylenebilir. İlk husus, Ksenophanes'in ontolojik olan kendinde gerçeklik ile epistemolojik olarak insana görüneni (*phainomena*) karşılaştırıyor gibi görünmesidir. Bu onun ontolojik gerçek ile epistemolojik görünüş arasında bir ayırım yaptığını göstermektedir. İkinci husus, Ksenophanes'in insana görünen için bilgi (*epistēmē*) değil sanı (*doksa*) kelimesini kullanmasıdır. Bu, bilgi ile sanı arasında bir ayırım yapıldığını, bilginin ontolojik gerçeklik, sanının ise epistemolojik olan görünüşle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Üçüncü husus, Ksenophanes'in, mutlu bir rastlantıyla kendinde olana, yani ontolojik olana ilişkin doğruyu/hakikati söylesek bile, onun doğru/hakikat olup olmadığını bilemeyeceğimizi iddia etmesidir. Bu iddia açıkçası, doğruyu/hakikati bilmek için yanlış doğrudan ayıran bir doğruluk/hakikat ölçütünün gerekliliğine işaret etmektedir. Ancak doğruluk/hakikat ölçütü önerebilmek için o ölçütü de gerekçelendirmek gerekecektir. Bu da doğal olarak bir gerekçelendirme ölçütünü zorunlu kılacaktır. Bu nedenle Ksenophanes'in burada sözünü ettiği şeyin gerekçelendirme ölçütü olduğu söylenebilir. "Gerçekliği olduğu gibi bilmek" ile "birinin söylediği sözün doğru olduğunu bilmek" arasında nasıl bir fark varsa, "kişinin inandığı şeyin bir gerekçesi veya kanıt olması" ile "o şeyin gerçekte ne olduğunu" arasında da bir fark vardır. Yani epistemik kanıt yahut gerekçe başka, ontolojik gerçeklik başka bir şeydir. Biz sadece ikisi arasında, yani kanıt/gerekçe ile ontolojik gerçeklik arasında bir ilişkisi kurarız. Kanıtın/gerekçenin inandığımız şeyin doğruluğunu gerektirip gerektirmediğini, inancımızın ontolojik gerçekliği ifade edip etmediğini nereden biliyoruz? Bir şeyin doğru olduğunu bilmeden ona inanmaya hakkımız var mıdır? Öyle anlaşıyor ki, Ksenophanes'e göre, sırf bu yüzden, gerekçelendirmeyi doğruluktan ayıramayız. Ancak, bu durum gerekçenin doğruluğu sorununa yol açar. Doğruluk gerekçeden ayrılmayacağına göre, onun da gerekçelendirilmesi gerekir. Bu durumda, Helenistik kuşkuluların dediği gibi, gerekçeler sonsuz bir gerileme tehdidiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu türden bir potansiyel soruna verilecek bir yanıt, kuşkuculuğa sığınmaktır. Çünkü söylediklerimiz doğru olsa bile, doğruluk gerekçeye bağlı olduğu, gerekçeler de sonsuzca geriye gittiği için, doğru olduğunu asla bilemeyiz. Bu doğrultuda, sadece söylediğimizin gerekçesini bilemediğimiz için söylediğimizin doğru olduğunu bilemeyeceğimiz değil, aynı zamanda haklı olduğumuzu gerekçelendiremiyorsak, haklı olduğumuzu bilemediğimiz ihtimalini de göz önünde bulundurabiliriz; çünkü aslında bunun da bir gerekçesi yoktur. Kısacası, meşrulaştırdığı şeyi gerektiren bir gerekçe, pekâlâ hiç de gerekçe olmayabilir.⁶⁵ İşte bu yüzden, Ksenophanes'in sonsuz gerilemeden ve mutlak ölçütten vazgeçerek şöyle dediği aktarılır:

⁶³ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 49-53.

⁶⁴ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 7. 110.

⁶⁵ Gerson, *Ancient Epistemology*, 16-17.

“Tanrılar insanlara her şeyi başlangıçtan itibaren açıklamamıştır; ama (insanlar) zamanla araştırarak ‘daha iyisini’ bulacaklar.”⁶⁶

Burada ‘daha iyi’ tam olarak ne anlama geliyorsa, bazı inançların, yani arama/araştırmadan kaynaklanan inançların doğru olma olasılığının diğerlerinden daha yüksek olduğu öne sürülüyor gibi görünmektedir. Şüphesiz Pyrrhoncu kuşkucular buna burun kıvrıracak, dogmatik bir bakış olarak görecektir. Ancak Akademik kuşkucular için durum farklıdır. Çünkü onlar, Ksenophanes’in temel fikrini, yani uygun bir prosedürü takip ettiğimiz sürece inançlarımızda az ya da çok haklı olabileceğimiz fikrini benimseyeceklerdir. Ancak bu yaklaşımın kabul edilmesinin bir koşulu vardır; bu koşul, ‘en kesin’ inançlarımızı bile ‘bilgi’ olarak adlandırmamamızdır. Bu açıdan, Ksenophanes’in, her türden kavrayışı reddetmekten ziyade, bilgi ve yanılmazlık iddiası taşıyan iddiaları reddettiği, sanıya bağlı olanları ise kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun için ölçüt, sanıya bağlı olan akıl yürütme oluyor ki, bu da sağlam olandan ziyade muhtemel olana ilişkindir. Bu haliyle Ksenophanes’in sadece insanbiçimci Tanrı kavrayışından kuşku duymakla kalmadığını, aynı zamanda epistemolojik açıdan insanın bilme yetilerinden de kuşku duyduğunu, insanın bilgisini sanıyla ilişkilendirerek muhtemel kıldığını söylemek gerekir. Bu açıdan, Ksenophanes’in, antik felsefe açısından, hem dinsel kuşkuculuğun hem de Akademik olasılıkçı kuşkuculuğun temelini attığı söylenebilir.

b) Herakleitos: Çelişki, akış ve belirsizlik

Erken dönem Yunan felsefesinde kuşkucu argümanlara katkı sunan bir diğer filozof Herakleitos ve onun takipçisi Kratylos’tur. Bu yüzden olsa gerek, Sextus Empiricus’un aktardığına göre, Aenesidemus ve takipçileri, kuşkucu tarzın Herakleitosçu felsefeye giden bir yol olduğunu söylemişlerdir.⁶⁷ Herakleitos’un felsefi öğretisinin zıtların özdeşliği ve evrensel akış üzerine bina edildiği görülür. O, birden çokluğun, düzensizlikten düzenli yapıların oluşumunu (*genesis*) karşıtlık/zıtlık (*enantion*) ilkesiyle açıklar. “İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır”⁶⁸ diyen Herakleitos’un, gece-gündüz, yaz-kış, savaş-barış, tokluk-açlık, düz-eğri, yaşam-ölüm, uyanıklık-uyku, genç-yaşlı gibi zıtlıkları bir araya getiren yargılar ortaya koyduğu görülür.⁶⁹ Ona göre, evrendeki uyum (*harmonia*) bu karşıtlıkların bir ürünüdür. O, karşıt şeylerin bir araya geldiğini (*to antiksoun sypheron*) ve en güzel uyumun uzlaşmaz şeylerden doğduğunu (*ek ton diapheronton kallisten harmonian*)⁷⁰ ileri sürer. Tüm bu karşıtlıklar, Herakleitos’un çelişmezlik ilkesini reddettiğini ima eder. Karşıtların savaşı olan evren, sürekli bir akış içerisindedir ve evrendeki bu akış logos’un etkisi altındadır. Zira her şey logos’a göre gerçekleşmektedir. ⁷¹ Fakat ateşle simgelenen logos, tıpkı ateş gibi yanıp sönmekte, o da değişmektedir.

Zıtların birliği ve sürekli akışa dair söylemine rağmen Herakleitos’un kendisi nesnelerin ve olayların kavranılmaz ve bilinemez olduğu sonucunu çıkarmaz; sıradan halkın ve çok öğrenenlerin (*polymathie*) görüşlerini aşağılayıp küçümsemesine⁷² rağmen aslında birçok söyleminde, araştıranların ve logos’a kulak verenlerin hakikate erişebileceğinden söz eder.⁷³ Ancak Herakleitos’un karanlık, çelişkili, metaforik ve özlü

⁶⁶ Ksenophanes, *Fragmanlar*, D 53, B 18.

⁶⁷ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 210.

⁶⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, 60.

⁶⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 67, 59, 88.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009, 2, 1155 b 4.

⁷¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 6, 12, 91, 126.

⁷² Herakleitos, *Fragmanlar*, 17, 19, 34, 40, 56.

⁷³ Herakleitos, *Fragmanlar*, 35, 41, 50.

sözleri hep farklı yorumlara yol açmıştır.⁷⁴ Bu yüzden olsa gerek, Platon, *Theaitetos*'ta Sokrates'in dilinden, Parmenides'i istisna ederek Herakleitos ve takipçilerine atfettiği akış öğretisini pek çok filozofa atfetmekle kalmaz⁷⁵, ondan kuşkucu birtakım sonuçlar da çıkarır. Çıkarıldığı bu kuşkucu sonuçları tümel olarak Sokrates'in ağzından şöyle ortaya koyar:

"Kuram gerçekte önemli bir kuramdır. Hiçbir şeyin salt kendi başına bir şey olmadığını ve onu, doğru olarak, belirli bir adla çağıramayacağımızı hatta onun belirli bir türden olduğunu bile söyleyemeyeceğimizi ortaya koyar. Tam tersine, ona büyük ders, aynı zamanda küçük, ağır ders aynı zamanda hafif olduğu görülecektir; bu herşeyde böyledir, çünkü hiçbir şey bir şey ya da belirli bir şey ya da belirli bir türden bir şey değildir. Herşey gerçekte, devinim ve değişme ve bir diğerine karışmanın bir sonucu olarak oluş süreci içindedir. Onlardan varlık olarak söz ettiğimizde yanlışa düşeriz; çünkü hiçbirini hiçbir zaman var değildir; her zaman oluşmaktadır. Bu konuda, Parmenides (...) dışında, bütün bir filozoflar öbeği -Protagoras, Herakleitos, Empedokles- ve her iki türden de ozanlar arasında, komedide Epikharmus, trajedide Homeros gibi büyük ustalar tümüyle uyuşma içindedir. Homeros 'Ana Tethis'le birlikte tanrıların yaratıcısı, Okeanus' dediği zaman, herşeyin akıp giden bir değişme çarkının ürünü olmasını kastetmektedir."⁷⁶

Platon'a göre, Herakleitos, sürekli akışla, hem yer değişimini, hem de nitel değişimi kasteder. Dolayısıyla evren, nitelik ve yer değişimi yüzünden sürekli akış halindedir; durağan hiçbir şey yoktur.⁷⁷ Sürekli akışın olduğu bir evrende, hiçbir şey bir şey ya da belirli türden bir şey değildir.⁷⁸ Bu durum, Platon'a göre, ontolojik bakımdan evreni belirsiz hale getirir. Sürekli akış halinde olan evrende, bu şeyi o şeyden ayıracak sabit bir dayanak kalmaz.⁷⁹ Durum bununla kalmaz, sürekli akış, dili de imkânsızlaştırır; çünkü dil sabit özlere varsayar. Her an değişen ve akan belirsiz bir şeyi dilsel açıdan ifade etmek mümkün değildir. Sözcüklerin kendilerine gönderimde bulunacakları hiçbir durağan ve kalıcı şey olmayacağı için, her türden konuşma da olanaksızlaşır. Platon, Sokrates'i şöyle konuşturur:

"Bununla birlikte, burada da durağan hiçbir şey bulunmadığından, -akan şey beyaza değil, ancak değişmelere akar, öyle ki beyazlığın bizzat kendisi de akar ve o bu yönden bir durağanlık suçlamasından kurtulabilmek için, bir başka renge değişir- ona bir rengin adını verebilir ve onu doğru bir biçimde adlandırdığımızdan emin olabilir miyiz? (...) Biz konuşurken, o bu akıntıda bizden sürekli olarak kaçıyor, bir şey nasıl olur da doğru adıyla adlandırılabilir? Ve yine, hangi türden olursa olsun, örneğin, görme ya da işitme algısı olsun, bir algıya ilişkin olarak ne söyleyeceğiz? Onun, görmek ya da işitmek olarak, kendi doğasında oturduğunu mu söyleyeceğiz? Herşey değişme içindeyse eğer, o kesinlikle oturmamalıdır. Bu durumda, herşey değişme içindeyse eğer, o görmemeden daha fazla görme olarak adlandırılma hakkında sahip değildir, tıpkı herhangi bir başka algının değil-algıdan çok algı olarak adlandırılmaması gibi."⁸⁰

Platon *Theaitetos*'ta Protagorasçı "bilgi algıdır" tezini tartışırken, Sokrates'e, nesneler dünyasını akışkan bir biçimde tasarlayanın ontolojik belirsizliğe koşut olarak bilgiyi de imkânsız kılacağını söyler. Herakleitosçu kuram sürekli akış yüzünden herhangi bir şeyin belli bir zamanda kendisi olarak kalamayacağını ima eder.⁸¹ Bu akış,

⁷⁴ Erdal Yıldız, Güvenç Şar, *Herakleitos'un Oyunu (Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, 11 vd.

⁷⁵ Platon, *Theaitetos*, çeviren: Ahmet Cevizci, Platon'un Bilgi Kuramı içinde, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1989, 152 de.

⁷⁶ Platon, *Theaitetos*, 152 de.

⁷⁷ Platon, *Theaitetos*, 181 cd.

⁷⁸ Platon, *Theaitetos*, 152 d.

⁷⁹ Platon, *Theaitetos*, 181 e.

⁸⁰ Platon, *Theaitetos*, 183 de.

⁸¹ Platon, *Theaitetos*, 181 d-183 b.

hem algılayan öznenin hem de algı nesnesinin sürekli değişimine neden olur. Bu değişim sürecinde kalıcı bir nesne bulunmadığı gibi, süreklilik taşıyan bir algı da olanaksız hale gelir. Bu sebeple, Platon, Sokrates'e akış öğretisinin, Protagoras'a atfedilen "bilgi algıdır" tanımını desteklemediğini ileri sürdürür; çünkü akış, birisinin herhangi bir nesnenin beyaz olduğu yönündeki algısını aynı anda hem doğru hem de yanlış kılar; bunun nedeni, akış öğretisinde, beyaz olmanın kendisinin asla sabit olmamasıdır; kişi beyazı algılamak beyaz, beyaz olmayana dönüşür; bir ve aynı beyaz, hem beyaz hem de beyaz olmayanın algısı haline gelir. Bu sürekli akış çelişkili bir biçimde, böylelikle algılamayı da algılamamak haline dönüştürür.⁸² Bu durumda, bilgi nedir sorusuna, değil-bilgiden daha fazla bilgidir diyemeyiz.⁸³ Platon'un Sokrates'in argümanları aracılığıyla çıkarsamamızı istediği sonuç şudur: Biz, Herakleitosçu sürekli akıştan bağımsız olan ve dolayısıyla sözcüklerin sabit anlamına karşılık gelen bir bilinebilir varlıklar sınıfı kabul etmedikçe, hiçbir bilgi çelişiginden daha doğru olamaz. Sürekli akış içinde olan, sabitelerin ve özlerin bulunmadığı bir evrende her ne söylenirse söylensin, söylenen şeyler birbiriyle çelişse bile aynı anda hepsini doğru kabul etmek gerekir. Platon, Sokrates'i şöyle konuşturur:

"Eğer, her şey değişme içindeyse, herhangi bir soruya verilecek herhangi bir yanıt, bu yanıt her ne olursa olsun, aynı ölçüde doğrudur; onun böyle olduğunu ve böyle olmadığını (...) söyleyebilirsin."⁸⁴

Platon'un kendi felsefesi de duyulur dünyadaki şeylerin sürekli değişimiyle yakından ilişkilidir. O, duyular dünyadaki akış ve belirsizliğin dilin ve bilginin imkanını tehdit ettiğini gördüğü için olsa gerek, *Devlet*'te, Sokrates'e, bilginin olanağının bir koşulu olarak değişmez olan ve akılla kavranılan formların varlığını iddia ettirir. Çünkü, eğer formlar olmasaydı, o zaman duyulur dünya radikal bir belirsizlikle karakterize edilirdi.⁸⁵ Duyulur dünya, var ile yok arasında salındığı için⁸⁶ hiçbir şey bilinemezdi. Duyulur dünya, formlardan pay aldığı ve onlara katıldığı (*metheksis*) yahut onları taklit (*mimesis*) ettiği için görünür bir varlığa sahiptir. Değişim içinde olan görünüşün sadece sanısı olabilir; dolayısıyla formların varlığını kabul etmeyen bir kişi, bilgiye değil, yalnızca inanca sahip olabilir. Buna karşılık, formlar istikrarlı ve belirli bir şekilde oldukları gibidir ve bu nedenle ancak onlar bilginin nesneleri olabilirler.

Aristoteles de Herakleitosçu sürekli akış öğretisinin, sabit nesneler bırakmadığı, nesneleri birbirinden ayırma olanağını yok ettiği için, insanları bilginin imkânsız olduğu sonucuna götüreceğini ya da en azından onları bilgiyi aramaktan vazgeçmeye ikna edeceğini düşünür. Çünkü her şeyin akış halinde olduğu tezi, her şeyin belirsiz ve hiçbir şeyin iddia edilebilir olmadığını ima eder. Ona göre, sürekli akışı savunan filozoflar, tüm bu duyusal doğanın hareket içinde olduğunu gördükleri ve değişen bir şey hakkında doğru bir yargıda bulunulamayacağını düşündükleri için, hiç olmazsa her yönden değişme içinde olan şeylerle ilgili olarak hiçbir doğrunun ileri sürülemeyeceğini düşünmüşlerdir. Aristoteles, bu görüş tarzının en keskin ifadesinin, Herakleitos'un öğrencileri olduklarını söyleyen filozoflarda, özellikle Kratylos'un öğretisinde karşımıza çıktığını söyler.⁸⁷ Kratylos, sürekli akış yüzünden, sonunda hiçbir şey söylememek gerektiği düşüncesine ulaşmıştır ve sessizliği seçerek sadece parmağıyla işaret etmekle yetinmiştir. Yine, Kratylos, Herakleitos'u aynı ırmağa iki kez girilemeyeceğini söylediğinden ötürü kınamıştır. Çünkü kendisine göre, ırmağa bir kez bile girmek olanaksızdır.⁸⁸ Sürekli akış fikri en uç noktasına kadar götürüldüğünde Kratylos'u

⁸² Platon, *Theaitetos*, 183 b.

⁸³ Platon, *Theaitetos*, 183 e.

⁸⁴ Platon, *Theaitetos*, 183 a.

⁸⁵ Platon, *Devlet*, çeviren: S. Eyüboğlu-M. A. Cingöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012, 475 d-480 a.

⁸⁶ Platon, *Devlet*, 479 d.

⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 a 7.

⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 a 7-15.

"hiçbir şey hakkında hiçbir şey doğrulanamaz" sonucuna götürmüştür. Aristoteles, onunla tartışmanın bile olanaksız olduğunu söyler; çünkü o, hiçbir şey söylememektedir. Nitekim "böyle ya da böyle değil demez, ama hem böyle hem de böyle değil ve yine bunların her ikisinin değilini, yani ne bu şekilde ne de bu şekilde değil der. Aksi takdirde belirlenmiş bir şey söyleyecektir".⁸⁹ İşte bu durum, Aristoteles'e göre, insanların bilgiyi aramaktan vazgeçmesine yol açmaktadır; bu öğretinin en kötü sonucu da budur. Eğer hakikati en iyi biçimde görmüş olanlar, onu en çok arayanlar ve arzulayanlar, bu gibi kanılara sahiplerse ve hakikat konusunda bu görüşleri ileri sürüyorlarsa, bu durum, filozof olmaya çalışanların cesaretini kıracaktır. Sonuç olarak "hakikati aramak, kuş kovalamak gibi bir şeye dönüşecektir".⁹⁰ Aristoteles'in bu saptaması, açıkçası, Helenistik dönem öncesinde, felsefedeki kuşkucu açmazın, kişinin gerçeği arasa da onu bulmasının mümkün olmayabileceği fikrine iletebileceğini belirten en açık ifadelerden birisidir. Aristoteles'e göre, bu düşünürlerin bu görüşe, yani bilginin imkânsız olduğu görüşüne sahip olmalarının nedeni, varolanın hakikatini araştırırken, *oluşun varlıkla* aynı olduğunu sanmalarıdır. Bu yüzden onlara bir çeşit hareketsiz doğanın varolduğunu göstermek ve bu konuda onları ikna etmek gerekir.⁹¹ Aristoteles'in açıkça belirttiği gibi akış öğretisinin neden olduğu kuşkucu sonuç, bilme ve araştırma kapasitemiz hakkındaki epistemolojik kaygılardan kaynaklanmaz. Daha ziyade, sürekli değişim ve akış yüzünden gerçekliğin doğasının belirsiz olduğu fikrinden kaynaklanır; bu da herhangi bir şey hakkında gerçekten herhangi bir şey ileri sürmeyi imkânsız kılar. Kratylus'u sadece parmağını hareket ettirmeye iten şey, akış içindeki bir dünya hakkında hiçbir şeyin doğru olarak söylenemeyeceği; bu yüzden hiçbir şey söylememenin daha iyi olduğu düşüncesidir.

Öyle görünüyor ki, Herakleitos ve Herakleitosçulardaki sürekli akışa ilişkin düşünceler, Platon'u ve Aristoteles'i, bu fikirlerin bilginin imkanına yönelik bir tehdit olduğu gerçeğini açıkça ortaya koymaya itmiştir. Bu konuda onların haksız oldukları söylenemez; çünkü sürekli akış, ontolojik dünyada belirsizliğe neden olmaktadır, dili ve konuşmayı imkânsızlaştırmaktadır; buradan bilginin imkânsız olduğu sonucunu çıkarmak hiç de zor değildir. Gerçekten de, kimi yorumculara bakılırsa, M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış ve kuşkuculuk lehine ontolojik belirsizlik argümanının bazı versiyonlarını desteklemiş başka düşünürler ile karşılaşılacaktır. Bunlar arasında en ünlüleri Abdera'lı Anaksarkhos ve Elis'li Pyrrhon'dur.⁹² Sextus Empiricus, Anaksarkhos'un Kynik Monimos ile birlikte "varolan şeyleri gerçektir sahne dekorlarına benzediğini ve onların, uykuda veya kriz anında deneyimlenen izlenimlere benzediklerini" iddia ettiklerini söyler.⁹³ Ontolojik belirsizlik yorumunu benimseyenlere göre, Anaksarkhos, şeylerin, algılarımızın ve inançlarımızın temsili olmaması ve yanlış olması nedeniyle rüyalara benzediğini ileri sürmez, daha ziyade dünyadaki şeylerin, tıpkı sahne dekorları gibi kendilerini sundukları biçimde olmadıklarını iddia ediyormuş gibi görünür. Şeylere yönelik benzer bir belirsizlik düşüncesi kuşkucu Pyrrhon'a da atfedilir. Onun belirsizliğe yönelik düşüncelerini epistemolojik olarak yorumlayan görüşler bulursa da⁹⁴ bazı yorumlar belirsizliği ontolojik düzlemde ele almış, Pyrrhon'un, şeylerin eşit derecede ayırt edilemez (adiaphora), istikrarsız (astathmêta) ve belirsiz (anepikrita) olduğunu ileri sürdüğünü iddia etmişlerdir.⁹⁵ İşte bu nedenle, Pyrrhon'a göre, ne duyularımız ne de düşüncelerimiz doğru ya da yalan söyler. Bu yüzden onlara güvenmemeli, fiktirsiz,

⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1008 a 31-4.

⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 b 33-1010 a 1.

⁹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 a 15-30.

⁹² Bett, Pyrrho, *His Antecedents, and His Legacy*, 137 vd.

⁹³ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 88.

⁹⁴ Tad Brennan, "Pyrrho on the Criterion", *Ancient Philosophy*, 18, 1998, 417-434; M. L. Chiesara, *Aristocles of Messene: Testimonia and Fragments*, Oxford: Oxford University Press, 2001, xiii vd.

⁹⁵ R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, GB: Oxford University Press, 2000, 132-140.

eğilimsiz ve tereddütsüz olmalıyız, her bir şey hakkında, olandan daha fazlası olmadığını, var ve yok, hem var hem yok, ne var ne de yok olduğunu söylemeliyiz.⁹⁶ Bu ontolojik yorum doğruysa⁹⁷, Pyrrhon'un, şeylerin doğalarının eşit derecede ayırt edilemez, istikrarsız ve belirsiz olduğu düşüncesini merkeze aldığını, yani ontolojik belirsizlik tezine dayandığını söylemek gerekir. Fakat onu bu sonuca götüren şeyin ne olduğu ile ilgili bir veriye sahip değiliz; belki de Herakleitosçu duyulur dünyadaki sürekli akışın oluşturduğu belirsizliğe dayanmış olabilir. Eğer durum böyle ise Anaksarkhos ve Pyrrhon'un kuşkucu yaklaşımları, epistemolojik bir argümanın değil, daha ziyade belirli bir ontolojik görüşün sonuçlarının ifadesi olacaktır.⁹⁸

c) Demokritos: Duyular ve Bilginin İmkanı

Erken dönem Yunan felsefesinde bir diğer proto-kuşkucu argümanın Abdera'lı Demokritos'a dayandığı anlaşıyor.⁹⁹ Leukippos'u takip eden Demokritos atomcu bir doğa felsefesi geliştirmiştir. Buna göre, her şey, varolana karşılık gelen atomdan ve varolmayana karşılık gelen boşluktan meydana gelmektedir.¹⁰⁰ Bu öğretiyi açıkça bize görünen nesneler çokluğu ile onların kendinde yapısı arasında bir ayrım yapmaktır. Kendinde gerçekliğe karşılık gelen atomlar ve boşluk; bize görünen ise atomsal etkilerle oluşan duyulur niteliklerdir. Kendinde gerçekliğe karşılık gelen atomlar ve boşluk duyuların konusu değildir; onlar ancak ussal çıkarsamanın konusu olabilir. Nitekim Demokritos, "gerçek ve belirsiz olmak üzere iki kavrayış biçimi vardır" der; belirsiz olanları, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmaya, gerçek olanı ise akla bağlar.¹⁰¹ İşte bu bağlamda Demokritos'un, görünüşe ilişkin bilginin temeli olan duyuları ve duyulara konu olan nitelikleri kavrayışımızı tartışma konusu yaptığı görülmektedir. Ortaya koyduğu argümanlar, onun atomcu öğretisinden yola çıkarak insanın epistemik yetilerinin sınırlılığına vurgu yaptığı ve bilginin imkânsız olduğu sonucuna oldukça yaklaştığını düşündürmektedir. Bize ulaşan fragmanların birçok yerinde her türlü bilgi olasılığını reddediyormuş gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim Sextus Empiricus ondan şu görüşleri aktarır:

"Demokritos, bazı yerlerde duyulara görünen şeyleri bir kenara atmakta ve bunların tümünün doğruluk (hakikat) bakımından değil fakat kanaat bakımından görünen şeyler olduklarını iddia etmektedir. Ona göre, varolan şeylere ilişkin olarak tek doğru, atomların ve boşluğun varlığıdır. Demokritos şöyle demektedir: Çünkü gelenekle tatlı, gelenekle acı, gelenekle sıcak, gelenekle soğuk, gelenekle renk; fakat doğruluk bakımından atomlar ve boşluk. Bunun anlamı şudur: Gelenekten hareketle, duyulur şeylerin var oldukları farz edilir ya da böyle olduklarına kanaat getirilebilir; fakat bu şeyler asıl olarak varolan şeyler değildir. Asıl olarak varolan şeyler yalnızca atom ve boşluktur. Kendi *Onaylamalar* adlı eserinde Demokritos, her ne kadar duyulara onaylayıcı (doğrulayıcı) tanıklığı atfetmeyi öngörmekte olsa da, duyuları suçlayıcı tavırları hiç de az değildir; çünkü şöyle söylemektedir: Fakat biz gerçekte değişmez olan hiçbir şeyi kavramamaktayız; bizim kavradıklarımız beden eğilimlerine ve bedene giren şeylerin eğilimlerine ve bedene karşı direnen şeylere göre değişiklik gösteren şeylerdir. Yine demektedir ki, şimdi aslında, bir şeyin doğasının ne olup olmadığını kavramadığımız birçok defa ortaya çıkmıştır. Demokritos, *Formlar Hakkında* adlı eserinde şöyle demektedir: 'Buna göre, insan kesinlikten uzak olduğunu bilmelidir. Ve yine bu argüman şunu da açık hale

⁹⁶ Eusebius, *Preparation for the Gospel*, (I-III), trs. by E.H. Gifford, Oxford: OUP, 1903, XIV.18.1-5.

⁹⁷ Ontolojik yorumun eleştirisi için bkz. Hasan Aydın, "Pyrrhon Kuşkucu Muydu, Dogmatik Miydi?", *Sofist*, 10, 2025, 37-79.

⁹⁸ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 25-26.

⁹⁹ Gerson, *Ancient Epistemology*, 21-22.

¹⁰⁰ Laertios, IX, 44.

¹⁰¹ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 138.

getirmiştir ki, biz herhangi bir şey hakkında hiçbir şey bilemeyiz; her insanın kanaati değişime bağlıdır.’ Dahası şöyle demektedir: Bununla birlikte, açıktır ki, şeylerin değişken doğası hakkında bilgi edinmek pratikte uygulanabilir bir şey değildir.”¹⁰²

Sextus Empiricus, Demokritos'un eleştirdiği şeyin her ne kadar özelde duyular olduğunu söylese de, onun hemen tüm kavramayı reddettiğini ileri sürmektedir.¹⁰³

Demokritos'un duyulara yönelik eleştirisinin temeli nedir? Theophrastus bize Demokritos'un duyular ve duyulur nitelikler hakkında kapsamlı bir teorisinin olduğunu, buna göre, duyuların algıladığı şeylerin kendi içlerindeki atomlar değil, atom kümelerinin duyu organları üzerindeki etkileri olduğunu söyler. Buna göre, algılama, bedenlerimizde veya bunların parçalarında, dışarıdaki atomların etkisinden kaynaklanan bir değişimdir. Tüm algılar fiziksel bir temasın ve atom kümelerinin bir sonucudur. Örneğin, önümüzdeki bir tutam güle bakıp onu kokladığımızda, algıladığımız şey gülün atomları değil, gülden gelen atomların göz ve burun kanallarında yarattığı etkidir. Bu etkide bedenin ve duyu algısının durumu da belirleyicidir. Buna göre, görme, görülen nesneden gelen yansımanın yahut görülen nesneden yayılan belirsiz imgelerin göz bebeğiyle etkileşim içinde ortaya çıkardığı biçimsel etkidir. Benzer bir şekilde, koklamada da, cisimlerden gelen atomik akıntıların kulaklarla ilişki içinde yarattığı etkiler söz konusudur.¹⁰⁴ Demokritos, duyular söz konusu olduğunda, sıklıkla onların güvenilir bir ölçüt olmadığını söyler. Ona göre, biçimsel bakımdan farklı atomlar farklı algılara yola açarlar.¹⁰⁵ Algıda yalnızca, duyu organlarıyla etkileşen atomların değil, aynı zamanda duyuların atomik bileşimi ve öznenin bedeniyle olan ilişkisi de etkilidir. Ona göre, sağlığı yerinde olan birçok canlı varlık, insanlara kıyasla aynı şeylerden tamamen farklı izlenim edinirler. Aynı durum farklı insanlar için, hatta bir insanın farklı zamanlarındaki algıları için bile geçerlidir. O şöyle der:

“Gerçeklikte hiçbir şeyi hakikate uygun şekilde idrak edemeyiz, tersine sadece bedenimizin o andaki durumuna uygun olan ve bedenimize nüfuz ederek ya da karşı koyarak algı imgeleri haline dönüşen şeyleri idrak ederiz”.¹⁰⁶

Demokritos'a göre, eğer duyular gerçekliğin ölçüsü ise, o zaman bu ölçüye göre insan, gerçeklikten koptuğunu bilmelidir.¹⁰⁷ O, bu argüman uyarınca, hiçbir şey hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmadığımızı, sadece algı imgelerinin akın etmesinden dolayı şeylerin her biri hakkında bir sanı edindiğimizi belirtir. Duyuların bize gösterdiği, şeylerin gerçekte nasıl oldukları değil, yalnızca herhangi bir zamanda duyu organlarımıza akan atomlardan nasıl etkilendiğimizdir. Bu yüzden duyulur nitelikler, her insana belli bir tarzda görünmezler; bize tatlı gelen bazılarına acı, bazılarına keskin, bazılarına mayhoş, bazılarına ekşi gelir; bu durum, diğer duyulur nitelikler için de geçerlidir. Öte yandan insanların yargıları duyusal etkilenmelerine ve yaşlarına bağlı olarak da değişir.¹⁰⁸

Demokritos bir bilgi kaynağı olarak duyuları eleştirir, çünkü onların tespit ettiği şeyler, nesnelerin nesnel nitelikleri değil, onların ilişkisel özellikleridir; kırmızı, tatlı veya gürültülü görünmek gibi özellikler yalnızca algılayanların sahip oldukları özelliklerdir. Demokritos, bir kar parçasının beyazdan daha beyaz olmadığını, çünkü onun gerçek atomik doğasında hiçbir rengin bulunmadığını söyler.¹⁰⁹ Şeylerin gerçek doğası onların maddi yapısında, yani atomlarda ve boşlukta yatmaktadır. Ancak

¹⁰² Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 135-236.

¹⁰³ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 137.

¹⁰⁴ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 139, D 148, T 82, T 84.

¹⁰⁵ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 53.

¹⁰⁶ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 136.

¹⁰⁷ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 139.

¹⁰⁸ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 52.

¹⁰⁹ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 51.

atomlar ve boşluk görülemediği ve dokunulamadığı için bunların gerçekliği ancak akıl yoluyla çıkarsanabilir. Dolayısıyla “duyular, algıya konu olan şeylerin gerçek mahiyetini kavrayamaz, hakikat derinlerdedir”.¹¹⁰ Bu durumda duyuların tanıklığını tümüyle bir yana bırakmak mı gerekir? Demokritos tam olarak bunu ima etmez. Bunun yerine, Galen’in bildirdiği göre, duyulara yönelik eleştiriyi kendi kendini çürütme argümanı yoluyla yanıtlar. Herhangi bir akıl yürütmedeki en büyük karışıklık, o akıl yürütmenin apaçık olanla çatışmasında yatar. Bir kişi argümanına öncül yaptığı önermeyi eleştiriyorsa, kendisiyle çelişiyordur. Nitekim Galen şöyle der:

“Demokritos bunu bilerek ne zaman görünümüne suçlama getirirse, renk geleneğe göre, tatlı geleneğe göre, acı geleneğe göre, oysa gerçekte olan atomlar ve boşluktur dedikten sonra duyuların düşünceye şöyle cevap verdiğini kurgular: Ah zavallı akıl, tüm kesin yargılarını bizden alıyorsun, sonra da bize üstün geliyorsun öyle mi? Bu şekilde üstün gelmen senin yenilmendir?”¹¹¹

Duyuların bize söyleyebilecekleri sınırlı olsa da, onları tamamen reddetmek bir seçenek değildir; çünkü Demokritos aklın kendisini duyuların kanıtlarına bağladığını söyler. Yani akıl, apriori temelden bir çıkarsama yapmaz; çünkü akıl duyuların sunduklarından tamamen bağımsız bir bilişsel yeti değildir. Akıl yürütme, duyuların bize evren hakkında söyledikleriyle başlar ve daha sonra en iyi açıklamayı çıkararak şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair teorilere doğru ilerler. Nitekim Demokritos’un, algılama ve düşüncelerin bedendeki değişimler olduğunu, algılama ve düşüncenin dışarıdan gelen atom kümelerinden oluşan imgelerin etkisiyle gerçekleştiğini söylediği ifade edilir. Hatta o, düşüncenin, tıpkı duyular gibi, bedenin içinde bulunduğu durumdan etkilendiğini belirtir. Bu durumda düşünme, algılama ile tam olarak paraleldir, zira dışarıdan gelen atom akıntıları neticesinde ortaya çıkmakta ve düşünce öznenin iç durumuna göre değişmektedir.¹¹² Aristoteles’in ve Cicero’nun Demokritos’u hakikati inkâr etmekle suçlamalarının nedeni bu olsa gerektir. Nitekim Aristoteles *Metafizik*’de ¹¹³ Demokritos’un görüşlerinden “hakikatin mevcut olmadığı ya da en azından bizim için gizli kaldığı” sonucunu çıkarsarken, Cicero, onun “hakikatin varlığını yadsıdığını ve duyuları bütünüyle belirsizliğe ve karanlığa bürüdüğünü” söyler.¹¹⁴

Bu çözümlerden yola çıkarak Demokritos’un özetle şöyle bir argümanı savunduğu varsayılabilir: (1) Tüm bilgiler duyuya dayanır; duyular olmadan bilgi imkansızdır. (2) Duyusal bilgi reddedilmelidir; çünkü bize şeylerin içsel-nesnel özelliklerini değil, yalnızca öznel özelliklerini verir. (3) Bu nedenle bilgi imkansızdır. Gerek Antik Yunan gerekse modern çağda kimi düşünürler, Demokritos’tan kuşkucu çıkarmaya eleştirel yaklaşmış olsalar da, onun (1) ve (2) numaralı öncülleri önerdiğini varsayarsak, o zaman bilginin imkânsız olduğu sonucuna varmasının kaçınılmaz olduğunu kabul etmek gerekir. Bu yoruma göre, Demokritos, hem duyuların tanıklığının değersiz olduğu hem de duyular olmadan akılsal bilginin mümkün olmadığı tezine bağlı olduğu için, ona göre bilgi imkânsız olmak durumundadır.¹¹⁵

Sextus Empiricus onu bir kuşkucu saymasa da, Demokritos’un ortaya koyduğu argümanların, pozitif bilgi teorilerine yönelik eleştirilerini geliştirmelerinde kuşkuculara oldukça fayda sağlayacak veriler içerdiği aşıkardır. Bu yüzden olsa gerek, Sextus Empiricus, Demokritosçu felsefenin kuşkuculuk ile kimi ortak noktalara sahip

¹¹⁰ Laertios, IX. 72.

¹¹¹ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, D 7.

¹¹² W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides’ten Demokritos’a)*, cilt: II, çeviren: Faruk Gültekin, İstanbul: Kalcı Yayınları, 2017, 348.

¹¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 b 7 vd.

¹¹⁴ Cicero, *On Academic Scepticism*, translated with introduction and notes, by Charles Brittain, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006, II, 73.

¹¹⁵ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 18.

olduğunu, çünkü bu felsefenin kullandığı materyalin kuşkucuların kullandığının aynısı olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu belirtir. O, daha ileriye giderek, “hiçbir şey daha fazlası değil” şeklindeki kuşkucu formülü ona atfedenler olduğundan söz eder.¹¹⁶ Bu iddia tartışmalı olsa da, kuşkucuların Demokritos’un düşünceleriyle bağ kurduğu iması oldukça anlamlıdır. Gelenek de kuşkucu Anaksarkhos ve Pyrrhon’u Demokritos’la ilişkilendirmiştir.¹¹⁷ Demokritos’un kendisinin argümanlarının kuşkucu sonuçlarını onaylayıp onaylamadığına bakmaksızın, onun argümanlarının deneysel bilginin tüm biçimlerine karşı kuşkuyla yaklaşan herkese tartışmacı bir strateji sunduğu ileri sürülebilir. Bu yüzden olsa gerek, tüm bilginin duyulara bağlı olduğunu belirten birinci öncül Helenistik dönemde büyük ölçüde verili kabul edildiğinden, duysal temelde bilgi teorisi geliştiren Stoacı ve Epikuroscu filozoflar, kuşkucu Akademiacılar ve Pyrrhoncular tarafından kullanılan Demokritos’un argümanlarına benzeren çeşitli argümanlarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır.¹¹⁸

Demokritos’un kendisinin argümanlarının kuşkucu sonuçlarını kabul etmediğini varsaysak bile, onun takipçilerinden birisi olan Metrodoros’un, *Doğa Üzerine* isimli kitabının başında “bir şey biliyor muyuz, yoksa hiçbir şey bilmiyor muyuz, dahası bunu bilmediğimizi veya bildiğimizi, genel olarak bir şeyin olup olmadığını bile bilmediğimizi söylüyorum”; ya da “hiç birimiz bir şey bilmeyiz, hatta hiçbir şey bilmediğimizi bile bilmeyiz” dediği söylenir.¹¹⁹ Ne yazık ki Metrodoros’un bu açıklamayı hangi bağlamda yaptığını ilişkin yeterli bir veriye sahip değiliz. Bu yüzden ihtiyatlı davranmak gerekir. Zira atomculuğun ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalmış gibi görünen Metrodoros’a ilişkin diğer tüm fragmanlar ve tanıklıklar, onun gerçekliğin doğası hakkında güçlü dogmatik beyanlar savunduğunu belirtir.¹²⁰ Durum bu biçimde olsa bile, Metrodoros’un kitabındaki söz konusu açılış cümlesi iki şeye işaret etmektedir. İlki, kuşkucu fikirlerin Metrodoros zamanında etkin olduğunu ve büyük olasılıkla bu fikirlerin Demokritos’un bilgi ve duyular üzerine yazdığı kitaplarından kaynaklandığını düşündürmektedir. İkincisi ise, Metrodoros’un kuşkucu fikirleri, tam olarak hangi biçimi alırsa alsın, belirli bir incelik ve karmaşıklık sergiler ve kuşkuculara yönelik tutarsızlık sorununun bilincinde olduğunu ima eder. Çünkü “kimsenin bir şey bilmediği” tezine “bunu bile bilinmediğini” ekleyerek dikkatli bir çıkarıma yönelir.¹²¹

d) Protagoras: Çelişkili Görünümler, Karar Verilemezlik ve Görecelik

Antik Yunan’da kuşkucu ekollere doğru uzanan yolda bir diğer önemli kavşak noktasını, Protagoras ve onun görüşleri ekseninde Platon ve Aristoteles’in yürüttüğü tartışmalar oluşturmaktadır.¹²² Protagoras bir sofisttir; anlaşıldığı kadarıyla mantık ve retorik uzmanıdır. Geleneğe bakılırsa, o dört öğretisiyle dikkat çekmektedir: İlki, insan yetilerinin eksikliği ve ömürlerinin sınırlılığına gönderme yaparak tanrılarla ilgili bilinmezliği savunmasıdır. *Tanrılar Üzerine* adlı yapıtında, “tanrılara gelince, onların ne var olduklarını ne var olmadıklarını ne de ne şekilde olduklarını biliyorum; çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır; onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı”¹²³ fikrini savunduğu aktarılır. O, bu görüşü yüzünden tanrıtanımazlıkla suçlanmış ve Atina’dan kaçmak zorunda kalmıştır. İkincisi,

¹¹⁶ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 213-214.

¹¹⁷ Laertios, IX, 58.

¹¹⁸ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 19.

¹¹⁹ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 48, 87-88; Cicero, *On Academic Scepticism*, II, 73.

¹²⁰ Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, T 96-T 97.

¹²¹ Cicero, *On Academic Scepticism*, II, 73.

¹²² Gerson, *Ancient Epistemology*, 19-20.

¹²³ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsograflar)*, cilt: II, Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995, 91.

bir retorikçi olarak, her konuda birbirine karşıt iki söylem olduğunu ilk o ileri sürmüştür.¹²⁴ Üçüncüsü, bir şeyi bilen bir kimse, bildiği şeyi algılamaktadır; bilgi algıdan (*aisthēsis*) başka bir şey değildir, tezini savunmuştur.¹²⁵ Platon'un *Theaitetos* diyaloguna bakılırsa, algı olarak çevirilen *aisthēsis* sözcüğü, dışsal nesneleri ya da olguları tanımamızı sağlayan duyuları ve ruhun *pathos*ları olan duyguları ve tutkuları içerecek biçimde geniş bir anlama sahiptir.¹²⁶ Dördüncüsü ise, insanın her şeyin ölçüsü (*metron estin anthrōpos*) olduğu iddiasıdır. Onun şöyle dediği aktarılır: "İnsan her şeyin -hem varolan şeylerin varlığının, hem de var olmayan şeylerin yokluğunun- ölçüsüdür".¹²⁷

Öyle görünüyor ki, Protagoras, bilgi-algı koşutluğundan yola çıkıp tekil olarak insanı her şeyin ölçüsü yaparak öznelciliğe ve göreceliliğe bir kapı aralamıştır.¹²⁸ Platon, "şeylerin her birinin, her bir insan için görüldüğü gibi olduğu"¹²⁹; Aristoteles ise, "tüm görünüşlerin doğru olduğu"¹³⁰ tezini Protagoras'a mâleder. Yine onlara göre, Protagoras, bu görüşünü kanıtlamak için, çelişen duyuşal görünüşleri kullanmıştır. Sözgelimi Platon *Theaitetos*'ta şöyle der:

"Protagoras bununla şöyle bir şeyi kastediyor, değil mi? Sen ve ben insan olduğumuza göre, herhangi bir şey benim için tıpkı bana görüldüğü gibi, senin içinse sana görüldüğü gibidir. (...) Aynı rüzgar estiği zaman, bazen birinin üşüyüp, diğerinin üşümediği ya da birisinin az üşürken, diğerinin soğuktan donduğu olur. (...) Böyle olunca kendinde rüzgarın soğuk olduğunu mu, yoksa soğuk olmadığını mı söyleyeceğiz? Yoksa Protagoras'la onun üşüyen için soğuk, üşümeyen içinse soğuk olmadığı hususunda uyuşacağız mı? (...) Şu halde; görünür demek, sözkonusu kişi onu böyle algılar demektir. (...) Algı, şu halde, her zaman varolan bir şeyin algısıdır ve bilgi olduğu için de yanılmazdır."¹³¹

Platon'a göre, "algı bilgidir" savı, iki şeyi ifade eder; ilki, algı bir şeyin algısıdır; ikincisi, algı bilgi olduğu için yanılmaz bir kavrayıştır. Bunlar bilginin yahut bilgi adını almaya aday her önermenin sahip olduğu iki temel özelliktir. Protagoras'ın "görünür" sözcüğü, duyu algısında görünenle sınırlanmış değildir. Onun "bana doğru görünen" sözü, benim doğru olduğunu düşündüğüm ya da doğru olduğu yargısına vardığım şeyi de kapsamaktadır. *Theaitetos*'da Protagoras, rüzgârın bana soğuk görüldüğü zaman, sana nasıl görünürse görünsün, benim için soğuk olduğunu savlayan birisi olarak gösterilir. Bu durumda, her birimizin diğerinin algısının yanlış olduğunu söylemek için hiçbir dayanağı olmayacaktır. Çünkü Protagoras'a göre, herkes algıladığı şeyin gerçekliğinin tek ölçütü ya da yargıcıdır. Bu yüzden olsa gerek, Aristoteles, Protagoras'ı tüm görünüşlerin doğru olması gerektiğini savunanlar grubuna dahil eder.¹³² Burada karanlıkta kalan nokta "bana ya da benim için" ekinin ne anlama geldiğidir. *Theaitetos*'daki rüzgâr örneğinin açıklamasında, "duyuşal görünüm" ile "fiziksel nesne" arasında bir ayrım yapılır. Tek bir fiziksel nesne, yani esmekte olan tek bir rüzgar olmasına rağmen, bana görünen soğuklukla, sana görünen sıcaklık olmak üzere iki farklı görünüm söz konusudur. Bu iki farklı algı ya da görünüm tek bir fiziksel nesneye nasıl bağlanmaktadır? Protagorasçı yanıt, rüzgarın üşüyen için soğuk olup, diğeri için soğuk olmadığı biçimindedir. Cornford'un da dediği gibi, bu yargı iki biçimde yorumlanabilir: İlk yorum, öznenin bağımsız kendinde rüzgarın, yahut fiziksel nesne olarak rüzgarın, hem sıcak hem de soğuk olduğunu kabul etmektir. "Rüzgar benim için

¹²⁴ Laertios, IX, 51.

¹²⁵ Platon, *Theaitetos*, 151 e.

¹²⁶ Platon, *Theaitetos*, 156 b.

¹²⁷ Platon, *Theaitetos*, 152 a; Laertios, IX, 51.

¹²⁸ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, II, 86-91.

¹²⁹ Platon, *Theaitetos*, 152 b.

¹³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 a 8.

¹³¹ Platon, *Theaitetos*, 152 bc.

¹³² Aristoteles, *Metafizik*, 1007 b 18.

soğuktur” önermesi, soğuk her ne kadar sana görünen ya da seni etkileyen özellik olmasa da, bana görünen ya da beni etkileyen özellik olduğu anlamına gelir. Salt “rüzgar soğuktur” demek, doğallıkla, onun sıcak olmadığı biçiminde anlaşılabilir; ancak rüzgar her ikisidir. Bu nedenle, diğerinin ayırında olsam bile, benim bu özelliğin ayırında olduğum anlamına gelecek biçimde, ona “benim için”i ekleyebiliriz. Buna göre, sıcak ve soğuk aynı fiziksel nesnede birlikte varolabilen iki karşıt özellik olacaktır. Bu durumda, ben birini algımlarken, sen diğerini algımlarsın. İkinci yoruma göre, kendinde rüzgar, yani fiziksel nesne olarak rüzgâr, ne soğuk ne de sıcaktır. O, ayrı ayrı algıladığımız özelliklerden hiçbirine sahip değildir ve kendisi de algılanamaz; o bizim dışımızda varolan bir şeydir. Duyu nesnelerimiz, yani sıcak ve soğuk, bağımsız olarak fiziksel nesnede varolmazlar, algılama edimi sırasında varlığa gelirler. “Rüzgar benim için soğuktur” önermesi, onun benden ayrı olarak, kendinde soğuk olmadığı, ancak yalnızca bana soğukluk duyumu verdiği anlamına gelir. Bana görünen bu soğukluk benim için, yalnızca benim ayırında olduğum öznel bir algı nesnesi olarak varolur. Senin kişisel algısal nesnenin farklı olması olgusu, senin benim algıma yanlış diye güvenmemeni ya da algımın nesnesinin varolduğunu ya da gerçek olduğunu yadsımanı haklı kılmaz. Protagoras’ın bu görüşlerden birincisi, yani rüzgârın hem sıcak hem de soğuk olduğu benimsemesi olasıdır.¹³³ Çünkü Protagoras’ın cevabı açıkça şudur: Rüzgar birine öyle görünüyorsa soğuk, bir başkasına öyle görünüyorsa sıcaktır; kendinde rüzgar diye bir şey yoktur. Aristoteles’in belirttiği gibi, o halde bu izlenimlerden hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu açık değildir; çünkü bir küme diğerinden daha doğru değildir ama her ikisi de aynıdır.¹³⁴

412

Aynı şeyin, iki algılayıcıya farklı görünmesi hususu, öznelin duysal yapısından, konumlarından, içinde bulundukları hallerden kaynaklanabileceği gibi, duyu nesnesinin, yapısından, konumundan ve içinde bulunduğu koşullardan da kaynaklanabilir. Bunlar aynı öznenin, aynı şeyi değişik zamanlarda farklı algılamasına da yol açabilir. Nitekim Platon ve Aristoteles, bu sonucu, iki bireysel algılayıcı arasındaki algısal çatışma, farklı hayvan türlerinin algıları arasındaki çatışma ve hatta tek bir bireyin algıları arasındaki çatışma durumlarından çıkarabileceğimizi göstermeye çalışır.¹³⁵ Bu açıkçası, bir ve aynı şeyin çelişkili görünüm örnekleri olarak karşımıza çıkar. Platon ve Aristoteles’in Protagoras göreliliğine ilişkin tartışmalarındaki çelişkili görünüm örnekleri, muhtemelen kuşkucu Aenesidemus’un yargıyı askıya almaya neden olan tropuslarından ilk beşinin esin kaynağını oluşturur. Bunlar Sextus Empiricus’daki sırasıyla şöyledir: 1) Farklı hayvanlar aynı nesneyi farklı algırlarlar; 2) benzer farklılıklar tek tek insanlar arasında da görülür; 3) duyu organlarının yapı farklılığı, nesneler üzerine farklı yargılarda bulunulmasına sebep olur; aynı kişi için bile, duyularla edinilen veriler kendi içinde çelişkilidir; 4) algılayıcı etkileyen çeşitli koşullar nesnelerin olduğundan başka türlü algılanmasına sebep olur, yani duyularla elde edilen veriler fiziksel değişikliklerle zaman zaman değişir; 5) algılayan tarafından algılanan nesnenin bulunduğu konum, sonuçlara varmada farklılık yaratır, yani duyularla elde edilen veriler, yerel ilişkilere göre değişir.¹³⁶

Protagoras, Helenistik kuşkucular gibi yargıyı askıya almaz. Bu durumda, bu değişik ve çatışan görünüm arasında nasıl ve kim karar verecektir? Hangisi doğru kabul edilecektir? Protagoras’a göre, yanıt açıktır; her bir görünüş algılayıcısı bakımından doğrudur; bir başka deyişle, yanlış algı diye bir şey yoktur. Ölçüt, birey olan insanın kendisidir. Bu durumda yeni bir sorun daha ortaya çıkmaktadır: Rüya, duyu yanılması, delilik, sarhoşluk vb. durumlardaki algılar ile uyanık ve normal insanların algılarını bir ve aynı mı tutacağız? Platon, *Theaitetos*’ta Protagoras adına bu sorunu ele

¹³³ F. M. Cornford, *Platon’un Bilgi Kuramı*, çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1998, 60-62.

¹³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 b 9-11.

¹³⁵ Platon, *Theaitetos*, 154 a 3-8; Aristoteles, *Metafizik*, 1009 b 2-12, 1010 b 3-9.

¹³⁶ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 36-123.

alır ve inceler. Platon'a göre, Protagoras, her algının algı olmak bakımından doğru olduğunu savunduğu için, bir tür *karar verilemezlik argümanı* geliştirir. Bu argümana göre, rüyada ya da sarhoşken insanlar algıladıkları şeyin gerçek olduğunu düşünürler; aynı durum uyanık ve ayık oldukları zaman için de geçerlidir. İnsanlar bir sürecin içerisindeyken, gördüklerini doğru kabul eder. Buna, insanlar, uyandıklarında ya da sarhoşluktan ayıldıklarında, bu süreçlerde gördükleri şeyin yanlış olduğunu anlarlar biçiminde bir itiraz yöneltmek ve normal durumun gerçeği yansıttığını ileri sürerek karşı çıkmak mümkündür. Platon, Protagoras'ın her bir durumda her bir insan için, her birine görünen şeyin görüldüğü gibi olduğu iddiasına yapılabilecek bu olası itirazı ortaya koyar ve yanıtlar.¹³⁷ İtiraz şu şekildedir:

"Geriye düşler, hastalıklar ve özellikle de delilik ve delinin görürken ya da iştirken ya da yanlış algılamada yaptığı yanlışlar kalıyor. Az önce ortaya koymuş olduğumuz kuramın, bu gibi tüm durumlarda, kesinlikle yanlış algılara sahip olduğumuz ve bir insana görünenin aynı zamanda var olduğu önermesinde en küçük bir doğruluk payı bulunmadığı, öyle ki bu görünüşlerden hiçbirinin gerçek olmadığı gerekçesiyle, çürütülmüş olduğu kabul edilir".¹³⁸

Platon'un konuşturduğu Sokrates bize, bu tür örneklerin, Protagoras'ın iddiasını çürütmek bir yana, tam da Protagoras'ın benimsediği türden örnekler olduğunu söyler. Daha ileriye gidip, durumlar arasında ayırım yapacak bir kanıtımızın olmadığı belirtir.

"Sık sık sorulduğuna işitmiş olduğun soru, aşağı yukarı şöyledir: Uykuda mı yoksa uyanık mı olduğumuzu -usumuzdan geçen şeyleri düşümlerde mi gördüğümüzü, yoksa uyanık bir halde birbirimizle mi konuştuğumuzu belirleyecek ne gibi kanıtlarımız vardır? (...) Gerçekten de (...) bunun hangi kanıtlarla kanıtlanabileceğini göremiyorum; çünkü her iki durum da, kusursuz kopyalar gibi, birbirlerine her yönden karşılık geliyorlar. Biraz önce aramızda geçen konuşma, aynı ölçüde, salt uykuda yaptığımızı düşündüğümüz bir konuşma olabilirdi; ve bir düste, kendimizi bir başkasına düşlerimizi anlatır bir biçimde düşündüğümüz zaman, iki hal birbirlerine olağanüstü benzer. (...) Görüyorsun ya, uykuda mı yoksa uyanık mı olduğumuzdan kuşkulananımız için bile, pek çok nedenimiz vardır; ve gerçekte, tüm zamanımız, uyumayla uyanık olma arasında ikiye bölünmüş olduğuna göre, anlığımız, ister uyku isterse uyanıklık hali içinde bulunsun, belirli bir anda sahip olduğu inançların kesinlikle doğru olduklarına kuvvetle inanır; bu nedenle, bu iki eşit zaman sürecinde ayrı ayrı, önce bir dünyanın, sonra da diğer dünyanın gerçekliğini savlıyor ve her ikisinin gerçekliğinden ayrı ayrı emin oluyoruz. (...) Aynı şey hastalıklar ve delilik halleri için de, zamanların bu kez eşit olmaması dışında, geçerlidir. (...) Şu halde, bu konudaki doğruluğu, zamanın uzunluğu ya da kısalığı mı belirleyecektir? (...) Hayır, bu birçok yönden saçma olurdu. (...) Elinde, bu inançlardan hangilerinin doğru olduklarını belirlemede kullanılacak, başka bir sınama yolu mu var? (...) Olduğunu sanmıyorum."¹³⁹

Protagoras ve takipçileri, rüya ya da uyanıklık, sarhoşluk ya da ayıklık, delilik ya da akıllılık gibi durumlardaki görünüş farklılıklarının şeylerin gerçekte nasıl olduğu konusunda eşit değerde olduğunu söylerler. Onlar, uyanıkken elde edilen görümlerin rüyadakinden, ayıkkenkinin sarhoşkenkinden, akıllınlıkının delininkinden daha gerçek olduğunu düşünmek için bir nedenin bulunmadığını ileri sürerler. Onların söylemiyle, eşit sürelerde uyanık ve uykudayız ve uykudayken rüyadaki algılarımızın doğruluğuna ikna olurken, uyandığımızda uyanıkkenki algılarımızın doğruluğuna eşit derecede ikna oluruz. Elbette hastalık ve deliler söz konusu olduğunda süreler eşit olmayabilir ama o zaman "hakikatin sınırlarını saate göre mi belirleyeceğiz?"¹⁴⁰ Bu söylem, bu tür durumlarda, doğruyu yanlıştan ayıran bir kanıt, bir ölçüt, bir standart ve yargıç fikrini

¹³⁷ Platon, *Theaitetos*, 158 b-e.

¹³⁸ Platon, *Theaitetos*, 157 e-158.

¹³⁹ Platon, *Theaitetos*, 158 cd.

¹⁴⁰ Platon, *Theaitetos*, 158 d.

reddeder. Bu, kısmen kendilerini otorite olarak öne sürmeye çalışanlara yönelik bir saldırıda bulunan Protagoras hakkında bildiklerimizle de uyusmaktadır. Nitekim Protagoras'ın, *Hakikat* adlı eserinde kişinin otorite ve uzmanlık iddialarını baltalamak için kullanabilecek yöntemleri ele alıp incelediği söylenir. Onun otoriteleri yıkmak için, her argümana karşı eşit güçte karşı-argüman getirilebileceği görüşünü de savunduğunu biliyoruz.¹⁴¹

Platon'un, Protagoras'ın görüşleri ekseninde ileri sürdüğü bu kuşkucu argüman, belki de Helenistik kuşkucuların kullandığı karar verilemezlik argümanının mevcut en eski formudur. Delilerin ve düş görenlerin, deliler tanrı olduklarını tasarladıkları ya da düş görenler uykularında kanatlara sahip olup uçtuklarını düşündükleri zaman, yanlış algılara inandıklarını yadsımak olanaklı değildir.¹⁴² Platon, bu yüzden, Protagoras adına, hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğuna karar vermenin keyfi olmayan bir yolu olduğunu gösterme işini karşı tarafa yüklemeye çalışır. Bazı görüşlerin yanlış olduğunu söylemeye yönelik herhangi bir girişimin bir ölçüt ya da standart talebini gerektireceği açıktır. Kişi bunu ancak bu talebi karara bağlayacak bir tür kanıt, ölçüt veya standardın varlığını tesis ederek yapabilir. Aristoteles, kendi geliştirdiği argüman versiyonunda bu durumu açıkça ortaya koymaya çalışır. Ona göre, karar vermek için bir ilke oluşturmaya yönelik herhangi bir girişim, ancak "yargıcın kim olduğu ve genel olarak her soru sınıfı hakkında kimin doğru yargıda bulunabileceği sorulduğunda" başarıya ulaşabilir.¹⁴³

414

Platon ve Aristoteles tarafından, Protagoras'ın görüşleri ekseninde ortaya konan çatışan görünüm ve karar verilemezlik argümanı, klasik dönemde kuşkuculuğun değil, göreliliğin hizmetinde kullanılmış olsa da, bilginin, özellikle de uzman bilgisinin olanağı konusunda ciddi sorunlar doğurmaktadır. Uzmanlığı savunanlar, uzman bilgisini, uzman olmayanların bilgisine tercih ederler. Onlara göre, örneğin, bir sağlık sorununun tedavisinde doktorun uzmanlığı sıradan kişininkinden üstün sayılır. Oysa görelilik, her görüşü doğru saydığından, karar verilemezlik argümanına dayanarak, uzmanın mı, sıradan insanın mı yanlış olduğunu söyleyebileceğimize dair kişinin güvenini zayıflatmaya çalışır. Karar verilemezlik argümanı, argümanın yükünü bilginin ve yanlış düşünmenin mümkün olduğunu savunmak isteyen kişiye yüklemeye çalışır.¹⁴⁴

Protagoras'ın göreceliği üzerinden Platon ve Aristoteles tarafından gündeme getirilip tartışılan karar verilemezlik argümanı ile birlikte çelişen görünüm örnekleri daha sonra Pyrrhoncu kuşkucuların başlıca düşünsel materyalleri haline gelecektir. Bunlar, Diogenes Laertios ile Sextus Empiricus'un Pyrrhoncu kuşkuculuğa ilişkin metinlerinde bulunan ve Aenesidemus'un on tropusu olarak adlandırılan argüman türlerinde merkezi bir konuma sahiptir.¹⁴⁵ Kuşkucu tartışma, kişinin kendi kararını veremeyeceği, yargılamayı askıya almaktan başka bir şey yapamayacağı sonucuna ulaşır. Bu düşünce yapısı, yıldızların sayısının tek mi çift mi olduğu sorusuna karşı kişinin tutumuna benzetilmektedir.¹⁴⁶ Protagoras'ın görüşleri ekseninde yürütülen klasik dönemdeki tartışmalar kuşkuculukla ve yargının askıya alınmasıyla bitmez. Bunlar daha ziyade Protagorasçı göreliliği desteklemek için en azından MÖ beşinci ve dördüncü yüzyılların mevcut metinlerinde kullanılan argüman modelidir. Protagoras, yarar ile iyi arasında bağ kurarsa da, göreceliği aynı biçimde iyi ve kötü sorununa da uygulamış gibi

¹⁴¹ Laertios, IX, 53.

¹⁴² Platon, *Theaitetos*, 158 b.

¹⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, 1011 a 3-6.

¹⁴⁴ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 22.

¹⁴⁵ Laertios, IX, 79-88; Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 140-163.

¹⁴⁶ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 8-10.

görülmektedir.¹⁴⁷ Onun bu kapsamda yürüttüğü tartışmaların da, kuşkucular için hem argüman hem de geniş bir örnek koleksiyonu sağladığı söylenebilir.

e) Sokrates-Platon ve Aristoteles: Menon Paradoksu

Erken dönem Yunan felsefesinde, kuşkucu argümanlara bir diğer önemli katkının Sokratik yöntemden ve Menon paradoksundan geldiği anlaşılmaktadır. Platon'un erken dönem diyaloglarındaki Sokrates, erdemin, adaletin, dostluğun, ölçülülüğün ne olduğu gibi kavramsal sorunlar hakkında herhangi bir şey bilmek için, kişinin her şeyden önce o kavramın ne olduğuna dair bir açıklama yapabilmesi gerektiğini vurgular. Bu sadece, söz konusu kavramlarla ilgili dil yeterliliğine sahip olmak ya da o kavramların kullanım örneklerine işaret edebilmek meselesi değildir; kavramların genel bir açıklamasını vermeyi, onların neden öyle olduğunu bir gerekçeyle ortaya koymayı gerektirir. Platon'un sokratik diyalogları, bunun son derece zor bir iş olduğunu ortaya koyar; en azından diyaloglar irdelendiğinde, Sokrates'in muhataplarının bunu yapmakta defalarca başarısız kaldıklarına tanık oluruz.¹⁴⁸ Bu yüzden, Platon'un erken dönem diyaloglarındaki Sokrates imgesi, tartışmaları açan, diyalektik söylemle onları yönlendiren, ileri sürülen savları karşıt örneklerle çürüten (*elenkhos*) birini yansıtır; o, bu çürütücü yöntemine ek olarak, Latince'deki ifadesiyle *nolle contendere*'ye başvuran, yani bir sonuca varamayacağı inancıyla tartışmadan çekilen ve tartışmayı bir sonuca bağlamayıp askıda bırakan bir kişiliktir.¹⁴⁹ Sokratik diyaloglardaki Sokrates'in bu tutumu, sanki kuşkucuların yargıyı askıya alma (*epoche*) anlayışının öncüsü gibidir. Erken dönem diyaloglardaki Sokrates, daimonion'un sesini duysa da, bu ses ona doğruyu söylemez, sadece yanlışla işaret eder; bu ses onu sadece yanlışları ayıklamaya yönlendirir.¹⁵⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*'nda¹⁵¹, Delphoi kâhinine, Sokrates'i tüm insanların en bilgisi olarak ilan ettirir; çünkü bilgiye sahip olmadığını bilen tek kişi odur. Daha sonraki filozoflar, özellikle de Akademik kuşkucular için sokratik diyalogların sunduğu Sokrates imgesi, kişinin belirli bir bilgiye ulaşmasıyla ilgili tam anlamıyla alçakgönüllü bir tutumu temsil etmeye başlar, açıkçası onlara model olur.¹⁵²

Platon, orta dönem ve geç dönem diyaloglarında, hocası Sokrates'in sorduğu soruların en azından bir kısmına cevap verebileceğini düşünse de, bilgiye ulaşmanın imkansız olabileceği düşüncesini de sık sık göz önünde bulundurur. O, *Menon* diyalogunda ünlü bir sofistik paradoksı yeniden formüle eder. Bu paradoks, öğrenme, soruşturma yahut Menon paradoksı diye bilinir. Bu paradoks, soruşturmanın yahut öğrenmenin nasıl mümkün olduğu sorusuyla ilgilidir. Soruşturma ya da Menon paradoksı, ne bildiğimiz ne de bilmediğimiz şeyleri soruşturabileceğimizi söyler. Argümana göre, bilinen şeyi soruşturmak anlamsızdır; zaten bilinmektedir; bilinmeyen şey ise soruşturulamaz, çünkü ne soruşturulacağı bilinmemektedir.¹⁵³ Yani herhangi bir şeyin soruşturulmasına yer yoktur. Soruşturma yoksa bilgi mümkün değildir.

¹⁴⁷ Platon, *Theaitetos*, 167 b; Platon, *Protagoras*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, 333 d.

¹⁴⁸ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Platon, Hayatı ve Diyalogları, Erken Dönem)*, cilt: IV, çeviren: Ahmet Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021, 75-211.

¹⁴⁹ Eduard Zeller, *Socrates and the Socraatic Schools*, New York: Russell And Russell, 1996, 129 vd.; W. Farnsworth, *Sokratik Yöntem*, çeviren: Müge Özçelik, İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 2023, 46 vd.

¹⁵⁰ Plutarkhos, *Sokrates'in Daimonion'u*, çeviren: Emre Poyraz, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2024, 580 c 10 vd.

¹⁵¹ Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006, 21 ab.

¹⁵² Cicero, *On Academic Scepticism*, I, 4, 16; Farnsworth, *Sokratik Yöntem*, 251-166.

¹⁵³ Platon, *Menon*, çeviren: Adnan Cemgil, Diyaloglar-1, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 80 d-86 c.

Platon'un bu paradoksa getirdiği çözümlerin değerlendirilmesi hiç de kolay değildir. *Menon* diyalogunda Sokrates'in dilinden bu soruna verilen yanıt *anamnesis* yani anımsama öğretisi olarak bilinir. Öğreti soruşturmayı, sokratik yöntemle, bir tür daha önceki yaşantıda edinilenleri anımsama olarak olanaklı görür.¹⁵⁴ Başka bir argüman eğer soruşturmayı bırakırsak tembel insanlar olacağımızı iddia eder.¹⁵⁵ Paradoksun bir diğer çözümü, muhtemelen öncüllerinden birinin yanlış olduğunu belirtir. Buna göre, bir şeyi ya biliyoruz ya da bilmiyoruz diye bir durum yoktur; çünkü üçüncü bir durum daha söz konusudur, o da bir inanca yahut hipoteze sahip olmaktır.¹⁵⁶ Bu yüzden araştırma inançlardan/hipotezlerden başlayabilir. *Menon* diyalogu, açıkcası bu çözümlerin bir karışımını tartışıyor gibi görünmektedir. Platon burada varsayımsal yöntem adını verdiği bir yaklaşım geliştirir.¹⁵⁷ Yani muhataplar bir anlamda "erdem iyidir", "erdem öğretilir" gibi inançlarından/hipotezlerden yola çıkarlar; ama onları onaylamazlar. Bunları hipotez olarak kurarlar ve araştırmada bu hipotezleri kullanırlar. Platon'a maledilen ama sahte bir diyalog olan *Sisifos*, tartışma açısından da olsa benzer bir paradoksu ele alıp incelemektedir. Buna göre, düşünme ya bilgiyi içerir ya da sadece tahminden ibarettir; her iki durumda da soruşturma imkânsızdır. Burada da bilmek ile bilmemek arasındaki ayrımın kapsamlı olup olmadığı ya da inanca dikkat etmenin tabloyu değiştirip değiştirmediği sorgulanır.¹⁵⁸ Platon, *Symposion* diyalogunda Diotima'nın dilinden soruşturma paradoksuna farklı bir yanıt daha önerir. Bu yanıtla göre, paradoksu aşmanın yolu, bilgelik ile cehalet arasında olan ve zorunlu olarak felsefe yapan aşka (*eros*) sarılmaktır. Ancak âşık, yani eksik olduğunu bilen ve tamamlanmayı arzulayan kişi gerçeği araştırabilir ve gerçeğe doğru yol almada ona aşk katkı sağlayabilir.¹⁵⁹ Burada aşk, muhtemelen sokratik soruşturmanın yerine geçmektedir.¹⁶⁰

Soruşturma ya da Menon paradoksu, Aristoteles'in *İkinci Analitikler* adlı eserinde de tartışma konusu edilir. Aristoteles, tüm öğretme ve öğrenmenin, dolayısıyla soruşturmanın zaten bildiğimiz şeyler aracılığıyla gerçekleştiğini ileri sürer. Ona göre, matematiksel bilimlerle öteki sanatların her birisi bu yolla elde edilir. Aynı durum, tasım, tümevarım, diyalektik ve retorik, argümanlar için de geçerlidir; onlar da bilinenden yola çıkarlar. Aristoteles'e göre, zorunlu ön bilginin iki türü vardır: Bazen olanın olduğunu önceden kabul etmek, bazen dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek, bazen de her ikisini birden bilmek gerekir. Sözelimi, her şeyin ya evetlenmesi ya da değillenmesi doğru olanın bulunduğunu kabul etmeyi, yine üçgenin belirli nesneyi imlediğini bilmeyi gerektirir; yani hem ne imlediğini bilmeyi hem de varolduğunu kabul etmeyi gerektirir. Aristoteles'e göre, herhangi bir şey hakkında soruları ifade ettiğimizde zaten onun varlığının ve neliğinin bilgisine sahibiz demektir. Örneğin üçgenlerle ilgili soru soruyorsak üçgenlerin var olduğunu bilmemiz gerekir; varolmayan şeylerin özellikleriyle ilgili sorular soramayız. Ayrıca üçgenlerin ne olduğu hakkında da bir fikrimizin olması gerekir; çünkü üçgenin özellikleriyle ilgili bir soru sorarken kare değil, üçgen çizeriz. Aristoteles'in Menon paradoksunu ele alma biçiminin bir başka yolu da, soruşturmanın başlangıç noktaları olarak belirli algıları tasavvur etmektir. Karmaşık bilişsel faaliyetler daha basit olanlardan ortaya çıkar. Pek çok özel algı hafızaya,

¹⁵⁴ Platon, *Menon*, 81 a-d.

¹⁵⁵ Platon, *Menon*, 81 d-e.

¹⁵⁶ Platon, *Menon*, 83 a-86 a.

¹⁵⁷ Platon, *Menon*, 86 c-100 b.

¹⁵⁸ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Geç Dönem Platon ve Akademi)*, cilt: V, çeviren: Ahmet Ergenç-İbrahim Şener, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021, 385.

¹⁵⁹ Platon, *Symposion*, (Grekçe ve Türkçe metin birarada), çeviren ve yorumlayan: Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, 203-204 c.

¹⁶⁰ Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013, 298-299.

deneyime ve nihayetinde uzman kavrayışına yol açar. Belleğin, deneyimin ve uzmanlığın genellemeleriyle birlikte araştırma yeteneği de ortaya çıkar.¹⁶¹

Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de, bilginin olasılığına ilişkin soruşturma paradoksuna benzer bir başka meydan okumayı daha ele alır. Bu gerçekten ilgi çekicidir; daha sonra Helenistik kuşkucuların sıklıkla kullandıkları bir argümana gönderme yapar. Aristoteles orada, bir kanıtlamada kullanılan öncüller için kanıt talep eden, kanıtı görünce, kanıtın kanıtını talep edip süreci sonsuza değin sürdüren ve döngüsellğe düşmekten söz eden birilerinden bahseder ve şöyle der:

“Birincil doğruları (*primary truths*) bilme gerekliliğine dayanarak kimileri bilginin varolmadığını, kimileriye bilginin varolduğunu, ama her bilginin kanıtlanabilir olduğunu düşünmüşlerdir. Bu görüşler ne doğru ne de mantıksal olarak kaçınılmazdır. Bilmenin söz konusu olmadığını öne sürenler, kanıtlamanın sonsuza değin geriye gideceğini iddia ediyorlar; çünkü ilkler olmadan ikinciler, öncelikle ilkler aracılığıyla bilinmez; dedikleri doğrudur; kanıtların sonsuza değin gitmesi olanaksızdır. Öte yandan bunun sonu varsa ve ilkler söz konusu ise bu ilkler bilinemez; çünkü bunlar, bilmenin tek yolu olduğunu söyledikleri kanıtlamadan yoksundurlar. İlk olanlar bilinmiyorsa, bunlardan çıkanlar da ne asıl anlamda ne de genel anlamda bilinebilir; bilinebilse bile, ancak koşullu olarak bilinebilir. Yalnızca kanıtlamayla bilgi edinilebildiği konusunda ötekiler berikilerle uyuşuyorlar; ne var ki, her bilginin kanıtlanabilir olmasını hiçbir şeyin engellemediğini iddia ediyorlar; çünkü kanıtlama döngüsel ve eş geçerli olabilir diyorlar”.¹⁶²

Aristoteles bu soruna yanıt olarak, her bilginin kanıtlanabilir olduğunu söylemediğini, doğrudan olanların bilgisinin kanıtlanamaz olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu kanıtlanamazlık zorunludur; çünkü kanıtlamayı oluşturan ve daha önce gelen öncülleri bilmek zorunluysa, bunların kanıtlanmaz olması da zorunludur. O, yalnızca bilginin varolduğunu değil, tanımları bilemizi sağlayan bilgi ilkesi diye bir şeyin de var olduğunu ileri sürer. Saltık anlamda kanıtlamanın döngüsel olması da imkansızdır; çünkü kanıtlama, daha önce gelen ve daha iyi bilinen öncüllerden oluşmaktadır. Kuşkululuk açısından bu tartışmada önemli olan nokta, soruşturmanın başlangıç noktalarının kendilerinin gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymamasıdır. Sorun, tüm bilginin gerekçelendirmeye bağlı olduğu yönündeki genel kabul görmüş ilkeden kaynaklanıyor gibi görünmektedir.

Hem Platon'un Menon paradoksu hem de Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'deki bilgi ve gerekçelendirme hakkındaki argümanı, bilginin imkânına ilişkin önemli ve rahatsız edici sorunları gündeme getirir ve bu sorunlar, Stoacılar ve Epikürosçular gibi bilginin imkânını savunmakla ilgilenen Helenistik filozoflar tarafından yeniden ele alınmışlardır. Bilginin başlangıç noktaları olarak algıların ve kavramların rolü üzerine ve ilk olarak Platon tarafından ortaya atılan sorunları yeniden formüle eden Akademiacı ve Pyrrhoncu filozoflar ise onlara saldırmışlardır. Menon ya da soruşturma paradoksu etrafında dönen kuşkucu tartışmalar, Sextus Empiricus'un öğrenme ve öğretme olasılığına karşı argümanlarında etkin bir biçimde işlenmiş ve kullanılmış gibi görünmektedir.¹⁶³ Aristoteles'in sözünü ettiği gerekçelendirmenin sonsuzca geriye gidişi, gidişi durdurmak için bir varsayıma dayanma ve döngüsellik argümanı, Agrippa'nın yargıyı askıya almada kullandığı beş tropus listesinde öncelikli bir yere sahip olacaktır.¹⁶⁴

¹⁶¹ Aristotle, *Posterior Analytics*, I, I, 71a ve II. XIX, 99 b-100 a.

¹⁶² Aristotle, *Posterior Analytics*, I, III, 72b5-20.

¹⁶³ Empiricus, *Pyrrhoniculugun Ana Hatları*, III, 252 vd.; *Uzmanlara Karşı*, I, 9-40.

¹⁶⁴ Empiricus, *Pyrrhoniculugun Ana Hatları*, I, 164-177.

Proto-Kuşkucu Argümanlara Yönelik Kimi Eleştiriler

Tüm bu proto-kuşkucu argümanlara, Parmenides'in oluşu redderken kullandığı argümanları, Zenon'un oluş, hareket ve çokluğun oluşturduğu paradokslara yönelik savlarını ve Gorgias'ın hiçbir şey yoktur, olsa bile bilmeyiz, bilsek bile bildirenmeyiz görüşünü de eklemek olasıdır. Özellikle Parmenides'in oluşu yadsırken kullandığı argümanlar ile Zenon'un çokluk ve harekete yönelik paradokslara işaret eden tartışmaları, Laertios ve Empiricus'a bakılırsa, Helenistik kuşkuculukta önemli yankı uyandırmıştır. Bu çözümlemelerden de anlaşılacağı gibi, erken dönem Yunan felsefesinde daha sonraki Helenistik kuşkuculukta kullanılan pek çok argümanın izini sürmek olanaklıdır. Bu proto-kuşkucu argümanlar konusundaki temel kaynağımızın Platon ve Aristoteles olduğunu belirtmek gerekir. Platon'un ve Aristoteles'in bilginin imkânından kuşku duyan düşünürler olarak sunduğu kişiler, kendilerini Helenistik dönemdeki kuşkucular gibi, kuşkucu diye nitelendirmemişlerdir. Öte yandan Platon ve Aristoteles, onların görüşlerini doğrudan sunmak yerine, kendi görüşlerini geliştirdikleri eleştirel bir bağlamda ortaya koymuşlardır. Onların eleştirel bir bağlamda ortaya koydukları proto-kuşkucu argümanların, daha sonra hem kendilerini kuşkucu ilan eden hem de kuşkucuları eleştirmeye yönelen kişiler tarafından iyi bilindiği anlaşıyor. Bu yüzden, Lee'nin de belirttiği gibi, Platon'un ve Aristoteles'in tartıştıkları ilk kuşkucu fikirler Helenistik dönemdeki kuşkuculuğun gelişimi için önemli bir itici güç olmuştur.¹⁶⁵ Kuşkusuz aynı durum, kuşkucuları eleştirenler için de geçerlidir; onların da Platon ve Aristoteles'in kuşkucu argümanları eleştirilerinden yararlandıkları ortadadır. Bu yüzden, Platon ve Aristoteles'in kuşkucu argümanlara yönelik eleştirilerine de değinmek gerekmektedir. Bu eleştirilerde daha çok, kendi kendini çürütme, konuşma ve düşünmeyi imkansızlaştırma, karar verilemezlik, eylemsizlik, uzmanlık ve gerekçelendirmeyi ortadan kaldırma gibi hususlar ön plana çıkmaktadır.

418

a) Kendi Kendini Çürütme:

Bu tez, açıkça kuşkucu argümanların iç çelişki taşıdığını söyler.¹⁶⁶ Bu eleştirinin ilk olarak Protagoras'a karşı Platon tarafından *Theaitetos*'ta formüle edildiği görülür. Nitekim Platon Sokrates'i şöyle konuşturur:

"Protagoras'ın kendisi insanın ölçü olmasına inanıyor, ancak insanlığın büyük bir bölümü kendisiyle aynı inancı paylaşmıyorsa, (...) Protagoras'ın Hakikat'i, inanmayanların sayısı inananların sayısını ne denli geçiyorsa, doğrudan o denli daha fazla yanlış olacaktır, öyle değil mi? Onun doğruluğu ya da yanlışlığı her bir bireysel inanca göre değişiyorsa, gerçekten bu sonuç çıkıyor. Evet; üstelik o gerçekte bir başka enfes sonucu daha içeriyor. Protagoras kendisi söz konusu olduğu sürece, kendi inancının doğru olduğunu kabul ettiği denli, başka herkesin inancının da doğru olduğunu kabul ettiğinde, onların kendi inancının yanlış olduğunu düşündükleri yerde, karşıtlarının kendi inancı hakkındaki inançlarının doğru olduğunu teslim etmek zorundadır. Bir başka deyişle, o kendisinin yanlış olduğunu düşünenlerin inançlarının doğru olduğunu kabul ederse, kendi inancının yanlış olduğunu kabul edecektir."¹⁶⁷

Platon ayrıca her inancın aynı ölçüde haklı olduğu öğretisinin Protagoras'ın yaptığı işle de çeliştiğini söyler. Protagoras para karşılığı ders vermektedir; bu açıkçası onun kendisini diğerlerinden daha bilge olarak konumlandırmasını gerektirmektedir. Her insan kendi bilgeliğinin ölçüsü olduğuna göre, diğerinin görelî bilgisizliği ve ona gidip, dizinin dibinde oturma ve ders alma gereksinimini nasıl açıklayacağız? Öte yandan, Protagoras'ın *Hakikat* adlı eseri eğer gerçekten doğru şeyler içeriyorsa ve o kitabın olağanüstü değerini gözler önüne seren esinlere dayanarak, bizimle dalga

¹⁶⁵ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 27-28.

¹⁶⁶ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 28-29.

¹⁶⁷ Platon, *Theaitetos*, 196 de-171 b.

geçmiyorsa, her bir insanın düşünceleri ve görüşleri kendisine göre doğru olduğundan, bir başkasının düşüncelerini ve görüşlerini incelemeye ve sınamaya kalkışması, onları eleştirmeye yönelmesi anlamsız, usandırıcı ve aptalca bir şey değil midir?¹⁶⁸ Platon gibi Aristoteles de Protagorascı argümanlardaki çelişkiye ve tutarsızlığa dikkat çeker. Ona göre, bireysel insanı her şeyin ölçüsü gören bir görüş, hem kendisini hem de karşısını aynı şekilde doğru veya yanlış kılmak zorundadır. Çünkü bir yandan, eğer bütün görüşler ve izlenimler doğru ise, her şeyin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olması gerekir. Çok sayıda insan birbirine karşıt görüşlere sahiptir ve bu insanlardan herbiri kendi görüşlerini paylaşmayan insanların yanlıgı içinde olduklarına inanır. Bunun sonucunda, zorunlu olarak bir ve aynı şeyin hem doğru olması, hem de doğru olmaması gerekir. Öte yandan eğer durum böyleyse, bütün görüşlerin doğru olmaları gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşünenler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin kendileri, sözünü ettiğimiz görüşün varsaydığı gibiyseler, onların tümünün doğru olduğunu düşünmeleri gerekir.¹⁶⁹ Platon ve Aristoteles'in Protagoras'ın görüşleri ekseninde geliştirdikleri bu eleştiriler açıkçası, kuşkucular için genel olarak tutarsızlıktan kaçınma ve özel olarak da kendini çürütmekten kaçınma ihtiyacına vurgu yapar. Ancak her şeyin göreliliğini söyleyerek, ya da kuşkucular gibi yargıyı askıya alarak bunu başarmak imkansız görünür. Kuşkuculara yönelik bu içsel çeliki iddiası, Helenistik dönemde Stoacılar tarafından sık sık vurgulanacaktır.

b) Konuşmayı ve Düşünmeyi İmkansızlaştırma

Platon, *Theaitetos*'ta, Herakleitoscu sürekli akışın yarattığı belirsizliğin ve çelişkinin sonuçlarını araştırırken, belirsizlik ve çelişkinin herhangi bir şeyin herhangi bir şey olduğunu iddia etmeyi imkânsız kılacağını söyler.¹⁷⁰ Platon'un göstermek istediği, aynı kalmaksızın her an her şeyin değişiyor olması durumunda dilin var olmayacağı, var olsa bile hiçbir sabit anlama sahip olamayacağıdır. Sürekli akışta şeyler her an değiştiği için sözcüklerin anlamları da buna koşut olarak değişiyor olmalıdır. Bu yüzden şeylere yönelik herhangi bir önerme doğru ya da aynı önerme olarak kalamaz. Benzer bir eleştiri Aristoteles tarafından da dile getirilir. Ona göre, sürekli akış ve çelişkiyi onaylayan kişi konuşamaz ve düşünemez. Çünkü çelişkiyi onaylayan kişi için, şeyler aynı anda hem var olabilmekte hem de varolmayabilmektedir. Aristoteles'e göre, bir şeyin aynı anda hem varolduğunu hem de varolmadığını söyleyen ve çelişmezlik ilkesini inkâr etmek isteyen kişinin iki seçeneği vardır. Ya hiçbir şey söylemeyecektir ya da karşıtıyla tartışacaktır. İlk durumda onu çürütmeye bile gerek yoktur; bu kişi bir bitki gibidir; hiçbir şey söylemez. İkinci durumda ise onun sözleri ya bir şeye işaret eder ya da bir şeye işaret etmez. Eğer bir şeye işaret ediyorsa, o zaman bir şeyin şöyle şöyle olduğunu kabul ediyor demektir. Aristoteles bunu onlar için kendi kendini yenilgiye uğratmak olarak görür. Hiçbir şeye işaret etmiyorsa, o zaman konuşma niteliği taşımaz. Her ne kadar bir şeyler söylese de, aslında kişi karşısındakiyle ya da kendi kendisiyle konuşmuyordur.¹⁷¹ Bu nedenle Aristoteles, konuşmayıp sadece parmakla işaret eden Kratylus'un gülünç olduğunu düşünür ancak diğerleri onun içinde bulunduğu zor duruma daha anlayışlı yaklaşmışlardır. Aslında Helenistik dönemdeki Yunan kuşkucuları, kişinin ileri sürebileceği hiçbir olumlu şeyin bulunamayacağı fikrinin son derece savunulabilir olduğunu düşünmüşlerdir.

419

¹⁶⁸ Platon, *Theaitetos*, 161 e.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 a 5-15.

¹⁷⁰ Platon, *Theaitetos*, 181 a-183 b.

¹⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1008 b 10-30.

c) Karar Verilemezlik ve Eylemsizlik

Helenistik dönemde kuşkuculara yönelik diğer önemli bir itiraz, karar verilemezlik ve eylemsizlik üzerine kuruludur.¹⁷² Bu argümanın da ön örneklerine Helenistik dönem öncesinde rastlanır. Sözgelimi Aristoteles, nesnelerin eşit derecede şöyle olduğuna ve öyle olmadığına gerçekten kimsenin inanamayacağını ileri sürer. Eğer bir filozof hiçbir yargı oluşturmazsa veya daha doğrusu hem düşünüp hem düşünmezse, onun bir bitkiden bir farkı kalmayacaktır. O halde ne bu görüşü ileri sürenler ne de başkaları arasında hiç kimse gerçekte böyle bir zihin durumu içinde olamaz. Çünkü bunu ileri süren filozof, neden Megara'ya gidiyor da oraya gittiğini düşünmekle yetinerek rahat rahat evinde oturmuyor? Neden sabahleyin önüne bir kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmiyor? Neden tersine, onun kuyuya veya uçuruma düşmenin aynı şekilde hem iyi hem de kötü olmadığını düşünür gibi dikkatli davrandığını görüyoruz? Onun alacağı muhtemel kararlardan birisini doğru diğerini yanlış olarak değerlendireceği açıktır. Eğer o burada böyle davranıyorsa, şu varlığın bir adam olduğu, diğerinin bir adam olmadığı, şu şeyin tatlı olduğu, öbürünün tatlı olmadığını söylemek zorundadır. Çünkü onun su içmenin veya bir adamı görmenin daha iyi olduğunu düşünüp onları elde etmeye giriştiğinde her şeyi, aynı ölçüde peşinden koşup, aynı şekilde yargılamadığını görüyoruz.¹⁷³ Aristoteles, eylemsel dünyada çatışan görünümlere gerçekte eşit ağırlık vermediğimizi, nesnelerin rengine ya da büyüklüğüne karar verdiğimiz, yakından yapılan yargıları uzaktan yapılan yargılara tercih ettiğimizi düşünür. Aristoteles'e göre, bütün bu konularda kendisine karşı çıkanların kendilerinin söyledikleri şeylere inanmadıkları açıktır. Libya'da olduğu halde, gece rüyasında Atina'da olduğunu gördüğü için sabahleyin kalkıp Odeon'a doğru yola çıkmaya kalkışacak hiç kimse yoktur.¹⁷⁴

Eylemsizlik argümanı, ister akışçı ve çelişkici, ister Protagorascı görecelilikçi, isterse kuşkucu olsun, karar verilemezlik argümanını kullanan herkes için bir sorun yaratır. Aristoteles, Herakleitos'a atıfta bulunarak, birinin bir şeyi söylemesinin onun gerçekten ona inandığı anlamına gelmediğini ifade eder.¹⁷⁵ Bu, muhtemelen Pyrrhon'la ilgili, karşıdan gelen arabaların yollarına girmesinin veya uçurumlardan düşmesinin arkadaşları tarafından engellendiğine dair¹⁷⁶ apokrif hikâyelerin ortaya çıkmasına neden olan türden bir itirazdır. Bu hikâyeler, Aristoteles'in karar verilemezlik argümanına olan itirazını basitçe canlı hale getirir. Çünkü bu, kuşkucunun üzerinde, kendi kuşkuculuğunu yaşamasının nasıl mümkün olduğunu açıklama konusunda güçlü bir baskı oluşturur.

Karar verilemezlik argümanı, Platon ve Aristoteles tarafından "geleceğe ilişkin argüman" aracılığıyla da eleştirilir. Platon, *Theaitetos*'ta¹⁷⁷ uzman ve cahil kimselerin, hasta bir kimsenin iyileşip iyileşemeyeceği konusundaki öngörülerinde eşit düzeyde doğruluk payına sahip olmadıklarını düşünür. Protagorascı görüş, ona göre, karar verilemezlik argümanı yüzünden herhangi bir görüşü diğerine tercih etmek için hiçbir neden sunmadığını savunur. Bilgiyi algıya indirgeyen görüş, şimdiki zamana dair yargılarında haklı olabilir, ancak aynı şey gelecek için söylenemez, çünkü geleceğin henüz algısı yoktur. Ne varki iş neyin iyi ya da yararlı olduğuna ve gelecekte neyin böyle olacağına ilişkin yargılara gelince, Platon'un konuşturduğu Sokrates tüm görüşlerin eşit derecede geçerli olmadığını öne sürer. Örneğin, belirli bir ilacın belirli bir hastalıkta iyileşme sağlayıp sağlayamayacağı sorulduğunda, hekimin tıp konusunda cahil birine göre daha doğru cevap vermesi muhtemeldir; uzman bir hatip, dinleyiciler için neyin

¹⁷² Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 29-31.

¹⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, 1008 b 14-19.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 b 3-11.

¹⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1005 b 25.

¹⁷⁶ Laertios, IX, 62.

¹⁷⁷ Platon, *Theaitetos*, 177 c-179 c.

ikna edici olduğu konusunda acemi bir konuşmacıdan daha iyi konumdadır.¹⁷⁸ Benzer bir görüş Aritoteles tarafından da savunulur.¹⁷⁹ Bu argüman, uzman görüşüyle sıradan insanın görüşlerinin aynı geçerlilikte olduğunu kabul etmesi halinde, Protagoras'ın aleyhine işlemektedir. Platon ve Aristoteles'in karar verilemezlik argümanına yönelik eleştirileri ve uzman bilgisi fikrini savunmaları çok güçlü olduğundan, Helenistik dönem kuşkucularının ona yanıt vermekle ilgilenmeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Bu yüzden olsa gerek, kuşkucu Sextus Empiricus eserlerinde, uzman kavramına ve genel olarak öğretme ve öğrenmeyle ilgili kavramlara meydan okuyan uzun bir tartışma dizisine yer verir.¹⁸⁰

Aristoteles, çatışan algılar hakkında karar verilemeyeceği düşüncesine de eleştirel yaklaşır. O, algılar arasındaki çatışmanın karara bağlanabileceğini, çünkü tüm algıların eşit derecede yetkili olmadığını ileri sürmek için kendi algı teorisinden yararlanır.¹⁸¹ Her şeyden önce, duyuların uygun nesnelere (renkler, kokular, sesler gibi) ilişkin algının her zaman veya genellikle doğru olduğunu düşünse de, bu tüm algısal inançların doğru olduğu anlamına gelmez, çünkü Aristoteles için bir algı ile bu algıya dayanan bir yargı veya inanç arasında fark vardır. İkinci olarak, her duyu kendi nesneleri konusunda yetkilidir (örneğin görme renkler konusunda yetkilidir) ve dolayısıyla duyular arasında gerçek bir çatışma olamaz. Algılar belirli bir zaman ve yerdeki nesnelere ilişkin olacağından, bir duyu kendi kendisiyle çelişemez. Tek bir duyu kipinin aynı anda aynı şey hakkında çelişkili algılar sunması asla gerçekleşmez. Dolayısıyla çatışan algıların her yere yayılmış olduğunu ve hiçbir zaman çözülemeyeceğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Çoğu durumda bir algının doğru, diğerinin yanlış olduğu oldukça açıktır.¹⁸²

421

d) Uzmanlık ve Gerekçeleştirme Karşıtlığı

Karar verilemezlik argümanının savunucusu, hangi tarafın doğru, hangi tarafın yanlış olduğunu kimin belirleyebileceğini gösteren bir kanıt veya daha ileri bir argüman üzerinde ısrar ederek karar verilemezliği savunmaya çalışır.¹⁸³ *Metafizik* adlı eserinde Aristoteles rakibinin şu hamleyi yapacağını tamamen farkındadır:

“Gerek bu görüşlerin doğruluğuna inanan, gerekse sırf tartışma uğruna onları savunan insanlar arasında, sağlıklı yerinde olan kişi üzerinde kimin karar vereceği veya genel olarak her türlü sorun üzerinde doğru bir biçimde karar verecek olanın kim olduğu sorununu ortaya atanlar vardır. Ancak bu tür sorunları ortaya atmak, kendi kendimize şu anda uyuduğumuzu mu yoksa uyanık mı olduğumuzu sormamıza benzer ve bu tür soruların tümü şu aynı özelliğe sahiptir ki onları ortaya atanlar kendilerine her şeyin nedeninin verilmesini isterler. Çünkü onlar bir ilke ararlar ve bu ilkeye bir kanıtlama ile erişmek isterler. Ancak onların eylemleri açık olarak bu istedikleri şeye inanmadıklarını gösterir. Onların yanlışının hangi noktada olduğuna daha önce işaret ettik: Onlar, nedeni olmayan bir şeyin nedenini aramaktadırlar. Çünkü kanıtlamanın ilkesinin kendisi bir kanıt değildir.”¹⁸⁴

Aristoteles'in karşıtlarına atfettiği argüman, sağlıklı kişinin yargılarını hastanın yargılarına, uyanıklık deneyimlerini rüya deneyimlerine tercih ettiğimize dair genel kabulü zorlaştırmayı amaçlamaktadır. Esas sorun, doğru bir biçimde karar verecek kimsenin kim ya da kimler olduğudur. Aristoteles, bu tür soruların "her bir soru sınıfı hakkında kim doğru yargıya varabilir?" sorusunu soran genel bir soru sınıfının parçası

¹⁷⁸ Platon, *Theaitetos*, 179 a.

¹⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 b 11-14.

¹⁸⁰ Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, 9-38, 216-257; Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, III, 252-273.

¹⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1010 b 1-9.

¹⁸² Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 31.

¹⁸³ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 31-32.

¹⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1011 a 3-13.

olduğunu ileri sürer. Bu tür sorular, kimin uzman olduğunu ve kimin yargılama yetkisine sahip olduğunu anlayıp anlayamayacağımız konusunda şüphe uyandırarak, kişinin uzmanların ve yetkililerin görüşlerine yönelik doğal tercihinin etkisiz hale getirmeyi amaçlamaktadır. Genel olarak, "uzman olanların inançlarını uzman olmayanların inançlarına tercih ediyoruz" dersiniz, kuşkucu, uzman olanın uzman olmayandan daha yetkili olduğuna dair bir tür kanıt yahut haklıyı haksızdan ayıracak bir ölçüt isteyerek, birini diğerine tercih etmeniz için sahip olduğunuz gerekçeleri zayıflatmaya yönelir. Bu tür bir itiraz, sıradan otorite kavramlarına (örneğin, bir doktora sormalı) veya sorulara karar vermek için sıradan araçlara (örneğin, gidip kendi kendine bakmalı) başvuruyu engellemeye ve ya da yargılama ya da karar verme yetkisine sahip olan kişinin kim olduğunu göstermek için daha fazla ilke üretilmesini talep etmeye çalışır. Pyrrhoncu kuşkucular daha sonra bu itirazları Agrippa'nın beş moduna dahil etmişlerdir.¹⁸⁵ Aristoteles, meselenin sadece uyanık mı yoksa rüyada mı olduğunuzla veya kimin hasta kimin sağlıklı olduğunu nasıl anlayacağınızla ilgili olmadığını düşünür. Asıl mesele çok daha büyüktür; burada, gerekçelendirilme ihtiyacı olmayan şeyin gerekçelendirilmesi talep edilmektedir. Eğer kuşkucu size bu gerekçelendirmeyi kabul ettirmeyi başarabilirse, oyun sizin için biter, çünkü üretebileceğiniz herhangi bir gerekçenin kendisi de daha fazla gerekçelendirmeyi gerektirecektir. Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de göstermeye çalıştığı gibi, bu açıkcası gerekçelendirmenin sonsuzca geriye gitmesine veya bir kısır döngüye yol açar. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, kimin karar vereceği, kimin yargıç olacağı hakkındaki tartışmada asıl mesele, gerekçelendirme veya kanıtlamanın ne zaman isteneceğiyle ve yeterli gerekçelendirme veya kanıtın ne olduğuyla ilgilidir. Bu nedenle Aristoteles, ihtiyaç duyulan şeyin, rakibinin talep ettiği kanıtın, kimin otorite ve yargıç olarak görülmesi gerektiğinin kanıtı değil, neyin kanıt gerektirip neyin gerektirmediğinin dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi olduğunu söyler. O, öncelikle kanıt gerektirmeyen şeylere kanıt arayanları bilgisizlikle suçlar. Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de kanıtlamaya yönelik kendi yaklaşımını ortaya koyar; kanıtlama veya gerekçelendirme fikrinin kendisinin bir başlangıç noktası fikrini var saydığını söyler ve bu başlangıcın kendisinin gerekçelendirmeyi gerektirmeyen bir şeyi varsaydığını belirtir.¹⁸⁶ Eğer kişi bunu kabul ederse ve bu başlangıç noktalarını belirlemek için hangi yöntemin kullanılması gerektiğini anlarsa, karar verilemezlik argümanının evrensel uygulanabilirliğini ve bizi gerekçesiz bir şey söyleyip söyleyemeyeceğimiz konusunda kuşkuya düşürmek için tasarlanmış diğer stratejileri reddetmemiz gerektiğini görecektir. Agrippa'nın beş modu'nun, Aristoteles'in isimsiz rakiplerinin ağızından aktardığı ve *İkinci Analitikler*'de yanıt verdiği proto-kuşkucu argümanların çoğunu devralarak tartışmayı sürdürmeye çalışması kesinlikle bir tesadüf olmasa gerektir.¹⁸⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Felsefe daha doğuşundan itibaren kendi içinde yöntemsel bir kuşkuculuk barındırır. Bu kuşkuculuk, bir yönüyle insan yetilerinin sınırlılığına, bir yönüyle de felsefe içerisindeki aynı konulara yönelik farklı anlayışlar arasındaki diyalektikte açığa çıkar. Felsefeye içkin bu yöntemsel kuşkuculuk, erken dönem Yunan felsefesinde, bilgi elde etmenin zor ya da imkansız olduğu sonucuna götüren ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki öbekte toplayabileceğimiz kimi proto-kuşkucu argümanların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu argümanlar, görünüş-gerçek ayrımı, gerçeğin belirsizliği, insanın bilgi yetileri olan duyuların ve aklın sınırlılığı, algıların perspektife bağlı olduğu, gerçek ile rüyayı ayırmanın olanaksızlığı, her kanıtın bir kanıt gereksinim göstermesi ve sonsuzca geriye gidış, akıl yürütmelerin döngüye düşmesi gibi hususlara

¹⁸⁵ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 164-177.

¹⁸⁶ Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 71a ve II, XIX, 99 b-100 a.

¹⁸⁷ Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, 33.

dayanmaktadır. Ancak erken dönem Yunan felsefesinde geliştirilen bu argümanların tümüyle kuşkuculukla sonuçlandığı söylenemez. Çünkü, bilginin imkânsız olduğu görüşü, erken dönem Yunan felsefesinde hiçbir filozofun açıkça benimsediği bir tutum değildir. Bu, onlara göre, felsefe etkinliğinin kendisini rafa kaldırmaktır. Bu durum, Helenistik dönemdeki kuşkucularla değişecektir; onlar bilginin imkânsızlığı tezine dayanarak yargıyı askıya alma yoluna gideceklerdir.

Erken dönem filozoflarda görülen proto-kuşkucu argümanlar, yargıyı askıya almanın değil, göreliliğin hizmetinde kullanılmışlardır. Kuşkucu konumla görelilikçi konumun arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar vardır. En önemli farklılık, kuşkucu, şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair yargıyı askıya almaya yönelirken; görelilikçi, şeylerin herkese göründükleri gibi olduğu sonucuna varır ve şeylerin gerçekte nasıl olduklarını bildiğimizi iddia etmediğimiz sürece, görünüme dair birçok şeyi bildiğimizi savunur. Görelilikçi, şeylerin nasıl görüldüğü ile nasıl olduğu arasında yapılması gereken herhangi bir anlamlı ayrımı inkar eder. Şeylerin yalnızca düşününlere ve algılayanlara göre özellikleri vardır. Buna karşılık kuşkucu, ayrımın kendisini olduğu gibi kabul eder ve şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair yargıyı askıya alır, sadece görünümleri onaylar. Ancak, kuşkucuyla görelilikçi, uzlaşmazlığın her yere yayılmış olduğu fikrinde ortaklaşırlar ve bunun kontrol edilemez olduğunu savunurlar. Her iki görüşte de, şeylerin görünümlerine yönelik olarak hangisinin yanlış hangisinin doğru olduğuna karar vermenin kanıtı ya da gerekçeyle dayalı bir yolunun bulunmadığı varsayılır. Görelilikçi ve kuşkucu pozisyonların bir diğer ortak noktası, Aristoteles'in haklı olarak belirttiği gibi, hakikat iddiasına ket vurmaları, rasyonel araştırmaya yönelik umutları zayıflatmalarıdır. Her iki görüşe göre de olayların gerçekte nasıl olduğuna dair daha fazla araştırma yapmak nafi ve anlamsızdır. Görelilik çoğu zaman "her şey görecelidir" sloganıyla özetlenir; bu, hiçbir şeyin kendi başına bir şey olmadığı, yalnızca bir şey olarak görüldüğü, kişiye göre bir şey olduğu anlamına gelir. Bu, kuşkucular tarafından daha sonra benimsenen görüşle bazı benzerlikler taşır. Kuşkucular, şeylerin kendi içlerinde nasıl olduklarını değil, yalnızca insana nasıl göründüklerini söyleyebilecekimizi belirtirler.

Tüm bunlara ek olarak, Helenistik dönem öncesi görelilik tartışması içerisinde gündeme getirilen proto-kuşkucu pek çok argümanın, Aenesidemus ve Agrippa tarafından geliştirilen ve Sextus Empiricus ve Digenes Laertios'ta en yalın ifadesini bulan yargıyı askıya almanın gerekçeleri olan *tropus*larda bir karşılık bulması oldukça anlamlı olsa gerektir. Sırf bu durum bile kendi başına, Helenistik dönemdeki kuşkuculuğun, erken dönem Yunan felsefesindeki proto-kuşkucu argümanlara çok şey borçlu olduğunu kanıtlamaya yeterlidir. Aynı durum, kuşkucu argümanlara yönelik Helenistik dönemde geliştirilen karşı argümanlar için de geçerlidir; onların ön versiyonlarını da erken dönem felsefe yazınında bulmak olasıdır. Saptadığımız bu durumlar aslında felsefenin kendi içerisindeki sürekliliğinin ve kendi içinde diyalektik gelişiminin bir kanıtıdır. Erken dönem Yunan felsefesindeki proto-kuşkucu argümanlarla Helenistik dönem kuşkucu ekollerdeki argümanlar arasında sürekliliğin, antik kuşkuculuğu Hint kültürü gibi yabancı bir kaynaktan türetmeye, yabancı etkilere dayandırmaya gerek bırakmayacak denli açık olduğunu söylemek gerekir. Helenistik dönemde ekolleşen antik kuşkuculuk, aslında Yunan felsefesinin iç dinamiklerinin ve bu dinamiklerin yarattığı tarihsel sürecin bir ürünüdür.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles, *Metafizik*, (Türkçe ve Yunanca metin bir arada basım), çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çeviren: Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Aristotle, *Posterior Analytics (and) Topica*, trs. by. Hugh Tredennick, M.A.- E. S. Forster, M.A., London: William Heinemann Ltd., 1960.
- Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aydın, H. *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013.
- Aydın, H. *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2022.
- Aydın, H. "Pyrrhon Kuşkucu Muydu, Dogmatik Miydi?", *Sofist*, 10, 2025, 37-79.
- Bett, R. *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, GB: Oxford University Press, 2000.
- Brennan, T. "Pyrrho on the Criterion", *Ancient Philosophy*, 18, 1998, (417-434).
- Burnet, J. *Early Grek Philosophy*, London: A and C Black, 1908.
- Capelle, W. *Sokrates'ten Önce Felsefe*, cilt: I, çeviren: Oğuz Özgül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Capelle, W. *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsograflar)*, cilt: II, Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınları, 1995.
- Chiesara, M. L. *Aristocles of Messene: Testimonia and Fragments*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Cicero, *On Academic Scepticism*, Translated with introduction and notes by Charles Brittain, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006.
- Cornford, F. M. *Yunan Dinî Düşüncesi (Homeros'tan İskender'in Çağına)*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Cornford, F. M. *Platon'un Bilgi Kuramı*, çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1998.
- Cornford, F. M. *Dinden Felsefeye (Batı Nazariyatının Kökleri Üzerine)*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Dodds, E. R. *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, çeviren: Ahmet Demirhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Empiricus, S. *Kuşkuculuk (Pyrrhonculuğun Ana Hatları, Mantıkçılara Karşı, Fizikçilere Karşı)*, çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Erdemli, A. *Mitostan Felsefeye*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Eusebius, *Preparation for the Gospel (I-III)*, original text and trs. by E.H. Gifford, Oxford: OUP, 1903.
- Farnsworth, W. *Sokratik Yöntem*, çeviren: Müge Özçelik, İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 2023.
- Flintoff, E. "Pyrrho and India", *Phronesis*, vol. 25, no. 1, 1980, (88-108).

- Frenkian, A. M. *Scepticismul Grec*, ediție îngrijită și postfață de Gheorghe Vlăduțescu. București: Paideia, 1996.
- Gerson, L. P. *Ancient Epistemology*, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Guguianu, B. "Greek Skepticism and Its Improbable Oriental Origin: A Critical Perspective on Aram M. Frenkian's Theses", *Hermeneia*, no. 26, 2021, (27-39).
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar)*, cilt: I, çeviren: Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides'ten Demokritos'a)*, cilt: II, çeviren: Faruk Gültekin, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi (Platon, Hayatı ve Diyalogları, Erken Dönem)*, cilt: IV, çeviren: Ahmet Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi (Geç Dönem Platon ve Akademi)*, cilt: V, çeviren: Ahmet Ergenç-İbrahim Şener, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Jeager, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1947.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Ksenophanes, *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çeviren: Candan Şentuna, Ankara: TTK Basımevi, 1994.
- Kuzminski, A. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Studies in Comparative Philosophy and Religion. Lanham: Lexington Books, 2008.
- Laertios, D. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, İstanbul YKY, 2002.
- Laertios, D. *Lives of Eminent Philosophers*, cilt: I-II, original text and trans by. R. D. Hicks, M. D., New York: G. P. Putnam's Sons, 1925.
- Laks, A. *Presokratik Felsefeye Giriş*, çeviren: İ. Burak Tüzün, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022.
- Lee, M-K. "Antecedents in Early Greek Philosophy", *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, edited by Richard Bett, New York: Cambridge University Press, 2010, (13-35).
- Leukippos-Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Levy, C. *Kuşkuculuk*, çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2016.
- Long, A. A. *Hellenistic Philosophy (Stoics, Epikureans, Sceptics)*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Parmenides, *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Kaan H. Öktem, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Platon, *Theaitetos*, çeviren: Ahmet Cevizci, Platon'un Bilgi Kuramı içinde, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1989.
- Platon, *Menon*, çeviren: Adnan Cemgil, Diyaloglar-1, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Platon, *Symposion*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Platon, *Protagoras*, çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.
- Platon, *Devlet*, çeviren: S. Eyüboğlu-M. A. Cingöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

- Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Yunanca ve Türkçe metin bir arada), çeviren ve yorumlayan: Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Plutarkhos, *Sokrates'in Daimonion'u*, çeviren: Emre Poyraz, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2024.
- Rajiyung, M. B. "From Mythos to Logos: Pre-Socratic Philosophers and the Birth of Rational Inquiry", *International Journal for Multidisciplinary Research (IJFMR)*, volume 6, issue 3, May-June 2024 (1-10).
- Svavarsson, S. H. "Sextus Empiricus ve Hayatın Anlamı", *Hayatın Anlamı ve Büyük Filozoflar*, ed.: Stephen Leach-James Tartaglia, çeviren: Cem Gönenç, İstanbul: Alfa Yayınları, 2025, (159-171).
- Thorsrud, H. *Ancient Scepticism*, New York: Published by Routledge, 2014.
- Vernant, J.-P. *Antik Dünya'da Mit ve Düşünce*, çeviren: Nazım C. Serbest, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022.
- Yardımcı, A. B. "Antik Yunan Felsefesinde Arkhe Kavramı ve Görünüş-Gerçeklik Ayrımı: Thales, Anaksimandros Ve Anaksimenes'in Perspektifinden Bir İnceleme" *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 39, 2024, (1-18).
- Yıldız, E.-Şar, G. *Herakleitos'un Oyunu (Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Zeller, E. *Socrates and the Socraatic Schools*, New York: Russell And Russell, 1996.
- Zeller, E. *Grek Felsefesi Tarihi*, çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

İMKANSIZI DENEYİMLEMEK: HUSSERL FENOMENOLOJİSİNİN SINIRLARINDA ÖLÜMÜ DÜŞÜNMEK

Sümeysra Hatice SANDIKÇI*

ÖZ

Fenomenolojik yöntem, bilince verilmiş şeyleri betimlemek üzerine kuruludur. Bir fenomenin bilince verilmesi bilincin sürekliliği içinde gerçekleşir. Bu nedenle, bilinç akışının kesintiye uğradığı doğum, uyku ve özellikle ölüm gibi durumlar, fenomenolojinin betimleme sınırlarını zorlayan olgular arasında yer alır. Bu makalede, fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'in ölüm olgusuna yaklaşımı ve onu fenomenolojisi içinde nasıl konumlandığı ele alınmaktadır. Çalışmanın temel sorusu, bilinç akışının sonlandığı ve öznenin doğrudan deneyimleyemediği ölümün, Husserl'in doğrudan deneyime dayalı fenomenolojik yöntemi çerçevesinde nasıl kavramsallaştırıldığıdır. Bunun için ilk olarak birinci bölümde, ölümün birinci şahıs perspektifi ve öznelerarasılık boyutunda sınır fenomen olma gerekçesi Husserl düşüncesi bağlamında izah edilecek, ikinci bölümde ise Husserl'in transandantal egonun ölümsüzlüğü açıklamalarından hareketle ölümü sınır fenomen olmaktan kurtarma çabaları değerlendirilecektir. Çalışma sonucunda Husserl'in ölüme yönelik her iki yaklaşımının da bazı sınırlılıklarla karşılaştığı ortaya koyularak fenomenolojik yöntemin betimleyebileceklerinin sınırlarına işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Husserl, Fenomenoloji, Sınır, Ölüm, Transandantal ego.

EXPERIENCING THE IMPOSSIBLE: CONTEMPLATING DEATH AT THE LIMITS OF HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

ABSTRACT

The phenomenological method is based on describing what is given to consciousness in its continuity. Phenomena such as birth, sleep and especially death, where the flow of consciousness is interrupted, are among the phenomena that push the limits of phenomenological description. This article discusses how Edmund Husserl, the founder of phenomenology, approaches the phenomenon of death and how he situates it within his phenomenology. The main question of the study is how death, which terminates the stream of consciousness and which the subject cannot directly experience, is conceptualized within the framework of Husserl's phenomenological method based on direct experience. For this purpose, firstly, in the first part, the grounding of death as a boundary phenomenon in the first person perspective and in the dimension of intersubjectivity will be explained in the context of Husserl's thought, and in the second part, Husserl's effort to save death from being a boundary phenomenon will be evaluated based on his explanations regarding the immortality of the transcendental ego. At the end of the study, it will be pointed out that both of Husserl's approaches to death encounter some limitations and the limits of what the phenomenological method can describe will be emphasized.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Limit, Death, Transcendental ego.

* Arş. Gör. İstanbul Medeniyet Üniversitesi. E-posta: hatice.sandikci@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5972-149X, İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 08.11.2024
Makalenin kabul tarihi: 15.03.2025

Submission Date: 08 November 2024
Approval Date: 15 March 2025

Giriş

Ölüm, canlı doğasının ayrılmaz bir parçası olması sebebiyle filozofların gündeminin temel meselelerinden biri olmayı sürdürmüştür. Ölümün mahiyetine ve ölüm sonrasına dair soruların cevapsız kalması, felsefe tarihinde farklı ölüm tasavvurlarının ortaya konmasına zemin hazırlamıştır. Ölüm, kimi düşünürlerin sisteminde hayatı anlamlı yaşamının aslı gerekçesi olarak konumlanırken kimileriye benim ve ötekinin ölümü karşısındaki insan tutumlarını felsefesine konu etmiştir. Hermeneutik gelenekte ölüm, Heidegger tarafından *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in varlığının ufku olarak belirlenerek etraflica ele alınmıştır. Alman düşünürün ölümü sisteminde kritik bir noktaya yerleştirmesi fenomenoloji araştırmalarında, ölüm temasının daha çok Heidegger düşüncesi bağlamında inceleme konusu yapılmasına sebep olmuştur. Heidegger'in pek çok konuda takip ettiğı Husserl'in ölüme dair görüşleri ise yakın zamana kadar akademik ilgi konusu olmamıştır. Husserl uzmanları bile Husserl'in ölüme dair görüşlerinden ancak son on beş yıl içinde, özellikle de ilgili Husserl el yazmalarının yayınlanmasının akabinde haberdar olmuştur.²

428

Son derece titiz ve fenomenlerin bilgisi hakkında mutlaka kesinlik talep eden bir filozof olarak Husserl'in kesinlik talebini karşılaması mümkün olmayan ölüm hakkında konuşmaması beklenebilirdi. Buna karşın Husserl ölümün kurulabileceğini (Alm. *Konstitution*) iddia etmiş ve C-el yazmalarında da "Zamanın Kökeni" (Alm. *Ursprung der Zeit*) başlığı altında, zamanla bağlantılı bir şekilde ölümü ele almıştır.

Bu makalede, Husserl'in ilgili açıklamalarından hareketle onun ölüm fenomenolojisi konu edilmektedir. Husserl fenomenolojisinde ölümü düşünmek, iç içe geçmiş farklı aporalarla yüzleşmeyi gerektirir. İlk olarak, ölümün bir fenomen olarak verilisi meselesi gündeme gelmektedir. Ölümün, deneyimleyen ile deneyimlenen arasındaki bilinç bağıını koparan bir şey olarak var olması, onun verilisini problemli hale getirmektedir. Zira ölüm, Husserl'in dönmemizi istediğı "şeylerin bizzat kendisi" kategorisine giremediğı gibi onun bilginin temeli olarak sunduğı birinci şahıs perspektifinden de kaçır. Yine ölüm, Husserl'in bilinci konumlandığı mutlak pozisyon için de bir tehdit konumundadır. Doğrudan verilenlerle fenomenolojisini sınırlayan Husserl'in ölümü nasıl fenomenleştirdiğı, makalenin ilk bölümünde ele alınacak ve ölümün

² Gábor Toronyai, "On the Personal, Intersubjective, and Metaphysical Senses of Death: An Inquiry into Edmund Husserl's Transcendental Phenomenological Approach to Death," *Husserl Stud* 40, (2024): 2-3.

“sınır fenomen” olma gerekçesi izah edilecektir. Alman düşünürün son dönemdeki yazılarında transandantal egonun ölümsüzlüğünden bahsetmesi onun sistemi içinde ölüm temasının araştırılmasına sebep olmuştur. Onun transandantal egonun ölümsüzlüğünü vurgulayarak ölümü konstitütif bir açıklamaya entegre etmesi, transandantal öznelğin sınır fenomenleri de kapsayacak bir şekilde genişletilmesine yönelik bir hamle olarak değerlendirilebilir. Ne var ki bu hamle de pek çok soruyu beraberinde getirmiştir. Özellikle insan için ölüm kaçınılmazken transandantal egonun ölümsüz olarak düşünülmesi Husserl düşüncesini ölümü açıklama noktasında çıkmaza sokmaktadır. Makalenin ikinci bölümünde de Husserl’in ölümü sınır olmaktan çıkarmaya yönelik hamlesi ve onun ortaya çıkardığı sorunlar irdelenecektir. Böylece Husserl düşüncesinin, ölümü “sınır fenomen” olarak ele alsada transandantal düzlemde kurucu bir pozisyona koymaya çalışsa da aslında hep belli sınırlara/sınırlılıklara takıldığı açığa çıkarılacaktır. Çalışma, fenomenolojik yöntemin betimleyebileceklerinin sınırını göstermesi açısından önemlidir.

1. Sınır Olarak Ölüm

a) Fenomenolojik Yöntemin Sınırı Olarak Ölüm

Fenomenolojik yöntemi şekillendiren, Husserl’in “*Zurück zu den Sachen selbst!*” çağrısıdır. Bu çağrının zemininde bilimler krizini aşip kesin bir bilim olarak felsefeyi inşa etme ve bu şekilde bilimlere sağlam bir zemine oturtma hedefi vardır. Aranılan kesinliğin tahakkuk etmesi, “tüm ilkelerin ilkesi” doğrultusunda, deneyimde sunulanı kabul edip bunun ötesinde yer alanları askıya almayı gerektirmektedir. Bu gereklilik, fenomenolojinin betimleyebileceği alanı sınırlandırmaktadır. Fenomenoloji tarihi düşünüldüğünde bu sınırın mutlak ve değişmez bir sınır olduğunu söylemek mümkün değildir. Önceden varsayılan bir verilmişlik anlayışı ve belirlenmiş bir metodolojik yaklaşım bu sınırı şekillendirir.³ Husserl fenomenolojisi söz konusu olduğunda, ana temaların dışında kalan; yönelimsel bilinç ve onun noetik-noematik yapısının verilişinden kaçan bir kavram olarak ölüm, bu anlamda sınırda bir fenomendir. Husserl, 1930’lardaki el yazmalarında ölümün sınır

³ Anthony J. Steinbock, “Evidence in the Phenomenology of Religious Experience,” içinde *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. Dan Zahavi, UK: Oxford University Press, 2012, 742.

fenomen (Alm. *Limesphänomene*) olduğunu ifade etmiştir.⁴ Ölümü, fenomenoloji içinde sınırda tutan, hakkındaki veri eksikliğidir. Ölüm gerçekleştiğinde, bilincin zamansal akışının kesintiye uğraması, deneyimi ve dolayısıyla verilmişliği engeller.

Ölümün Husserl fenomenolojisinde sınır fenomen olarak belirlenmesi, fenomenolojik yöntemde bilincin konumlandırılmasıyla yakından irtibatlıdır. Fenomenolojik yöntemin birincil kuralı olan “şeylerin kendilerine dönmek” mottosundaki “şeyler” bilince verilmiş olan şeylerdir. Fenomenoloji, bilince verilmiş olanı göstermeye ve onu aydınlatmaya çalışır.⁵ Husserl’in temel gayesi de doğalcılığa ve psikolojizme düşmeden aşkın şeylerin zorunlu olarak bilince bağlı olduğunu göstermektir.⁶ Husserl’e göre şeylerin kendisini sunduğu bilincin birliğini kuran ise zamansallaşmadır. Şeyler zamansallaşma hareketi içinde bilinç tarafından kurulur ve anlamlı bir şekilde deneyimlenirler.⁷ Husserl’e göre bilince apaçık olarak verilenler ancak onun kendi zamansal akışı içerisinde bulunanlardır.⁸ Ölüm ise içsel zamanı sonlandırmasıyla bu akışı bir anda keserek şeylerin bilince sunumunu durdurur. Akışın kopması ölümü fenomenoloji için sınır haline getirir.⁹ Derrida’nın da dikkat çektiği gibi ölümü, fenomenoloji için aporetik bir deneyim haline getirip sınır fenomen olarak konumlandıran onun Husserl bilincinin *Gegenstand*’ı (nesnesi) olamamasıdır.¹⁰ Dolayısıyla ölümün aporisi, onun erişilemez olmasıdır. Ölüm hep başkasının ölümü üzerinden verilir, yani verilisi her zaman dolayımıdır.¹¹

⁴ Christian Sternal, “On the Verge of Subjectivity: Phenomenologies of Death,” içinde *The Subject(s) of Phenomenology*, ed. Iulian Apostolescu, Switzerland: Springer, 232.

⁵ Jozef Maria Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Ankara: FOL Yayınları, 2020, 158-159.

⁶ Zeynep Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi*, Ankara: FOL Yayınları, 2021, 49.

⁷ Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi*, 47-48.

⁸ Sanem Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*, Ankara: Fol Yayınları, 2022, 122.

⁹ Husserl’e göre doğum da aynı gerekçelerle fenomenolojik yöntem açısından sınır kavramıdır. Doğum anında bilinç, herhangi bir geçmişe sahip olmadığından beklentiye de sahip olamaz. Bu şekilde deneyimin asgari şartlarının henüz oluşmamış olması, doğumu fenomenolojik yöntem açısından sınır fenomen yapar. Bk. James Mesch, “Birth, Death, and Sleep: Limit Problems and the Paradox of Phenomenology,” içinde *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, ed. Marco Cavallaro, George Hefernan, Springer, 2022, 168.

¹⁰ Jari Kauppinen, “Death as a Limit of Phenomenology,” içinde *The Origins of Life Analecta Husserliana* 66, ed. Anna Terasa Tymieniecka, Springer Science Business Media, 335.

¹¹ François Raffoul, “Derrida and the Ethics of the Im-possible,” *Research in Phenomenology, Democracy and the Idea of Citizenship* 38, no 2 (2008): 280.

b) Ölümü Kurmaya Çalışmak: Ötekinin Ölümü

Doğum ve ölüm gibi doğrudan verilmeyen kavramların, “özü görünür kılan bilincin bilimi” olan fenomenolojide konu edilmemesi beklenirdi. Ne var ki Husserl, doğrudan verilmese de ölümün kurulabileceğini¹² iddia etmektedir. Deneyimleyen özne ile deneyimlenen nesnenin irtibatını kesen ölüm, Husserl’e göre dolaylı olarak yani ötekinin ölümü üzerinden kurulabilir. Ötekinin ölümüne şahit olma deneyimi, insanda ölümü kurar. “Benim için dünyevi bir olay olarak ölümüm, ancak başkalarının ölümünü deneyimledikten sonra kurulabilir.”¹³ Bilincimin eşlik etmediği doğumumun bilgisine, bana benzeyenlerin doğumu üzerinden ulaşabildiğim gibi ölümlülüğümün farkına varmam da ötekinin ölümüne şahit olmamla gerçekleşir. Bu durumda, Husserl’in ölümün verilisi noktasında öznelarası düzleme başvurduğunu söyleyebiliriz.

Ölümün başkasının tecrübesi üzerinden verilmesi, Husserl fenomenolojisinde böyle bir kurma imkanının olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Öteki ve deneyimlerinin egonun dünyasına aşına kılınması noktasında Husserl’in öznelarasılık kavramıyla birlikte kullandığı empati (*Alm. Einfühlung*) kavramı akla gelebilir. “Bir başkasını deneyimleme”¹⁴ olarak kısaca açıklayabileceğimiz empati, Husserl fenomenolojisinin kilit kavramlarından olan öznelarasılık ile yakından irtibatlıdır. Husserl, fenomenolojinin kesin bilim olma gayesinin önünde bir tehdit olarak duran solipsizm iddialarını öznelarasılık kavramıyla aşmaya çalışmıştır.¹⁵ Husserl’e göre, transandantal olarak indirgenmiş saf bilinçli yaşamın sınırları dahilinde dünya, öznelarası bir dünya olarak, nesneleri bakımından herkes için erişilebilirdir.¹⁶ Bu durum, nesnel dünyanın transandantal teorisinin kurulabilmesine imkân sağlar.¹⁷ Bu imkânı sunan ise empatidir. Husserl’e göre empati, insanın öznelarası nesnelliğinin kurulmasını sağlar, çünkü bu şekilde fiziksel beden, doğal-bilimsel bir nesne haline gelir. Husserl’in anladığı şekliyle

¹² Fenomenolojik literatürün temel kavramlarından olan “kurma” ile kastedilen, şeylerin bilince kendilerini göstermelerini gerçekleştiren süreçtir. Bk. Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi*, 46.

¹³ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Vol. Hua XLII, ed. Rochus Sowa, Thomas Vongehr, New York: Springer, 2014, 3.

¹⁴ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991, 146.

¹⁵ Ancak öznelarasılıkla Husserl’in solipsizmden ne kadar kaçabildiği meselesi tartışmalıdır. Dan Zahavi’ye göre Husserl bu noktada başarılı olamamıştır. Bk. Dan Zahavi, *Husserl’in Fenomenolojisi*, İstanbul: Say Yayınları, 2018, 194.

¹⁶ Husserl, *Cartesian Meditations*, 91

¹⁷ Husserl, *Cartesian Meditations*, 92.

empati, benim bedenimin öteki bedeni tanınması için onunla girdiği doğrudan algısal bir ilişkidir.¹⁸

Fenomenolojik kurma ilkesine göre, şeyin ne olduğunu belirleyen esas anlam verici özne olduğu için öteki bedeni kuran da kendi bedenimi kavrayışımdır. Öteki bedenin benim için ötekinin bedeni olarak var olabilmesi ancak bana özden verilmiş olan kendi bedenimin örneklik etmesiyle mümkündür. Burada gerçekleşen algı nesneme kendi bedenimden hareketle “beden” anlamını aktarmaktır (Alm. *Sinnesübertragung*). Ötekinin bedenine dair bu algım kendi beden algım aracılığıyla olması bakımından “benzerliğe dayanan bir *apperzeption*dur”.¹⁹ Husserl’in *Ideen III*’te bu algılamayı, “yorumlamaya dayanan bir kavrama” olarak nitelemesi de algılamanın bu dolayımllılığını izah etmektedir.²⁰

432

Ötekinin bedenin algılanması sadece bedenin algılanmasından ibaret değildir. Bilakis Husserl düşüncesinde, ötekinin bedeninin kurulumu, öteki benim kurulumu için bir “sıçrama tahtası” işlevi görür. Ötekinin bedeni, bir beden olarak ötekinin beni ile bir aradadır. Dolayısıyla başka beni temellendiren de benim başka bedeni kuruyor olmamdır.²¹ Bu durumda Husserl’e göre *Einfuhlung* da “Başkasının bedenini algılamam ve bu bedene, bu bedende var diye kabul ettiğim başka bilinci yerleştirmem” anlamına gelmektedir.²² Empatideki bu yerleştirme, şu şekilde bir akıl yürütme ile yapılır: Başka bedenin yerinde kendi bedenim olsaydı yani burada değil de orada olsaydım tüm algım “oradalık” perspektifi ile gerçekleşecekti. Şimdi benim için “orada” olan beden, benim için “buradaki” bedenim olacaktı. Bu akıl yürütme bir varsayımlar silsilesini değil egonun imkanını ortaya koymaktadır.²³ Böylece, başkasını sadece benimki gibi yaşayan bir beden olarak değil aynı zamanda bir alter ego olarak, bir bilinç olarak kurma imkânı elde etmiş olurum.²⁴

¹⁸ Dermot Moran, “Intercorporeality and Intersubjectivity: A Phenomenological Exploration of Embodiment,” içinde *Embodiment, Enaction and Culture*, ed. Christoph Durt, Thomas Fuchs, Christian Tewes USA: The MIT Press. 2017, 32.

¹⁹ Nermi Uygur, *Edmund Husserl’de Başkasının Beni Sorunu: Transzendental Fenomenoloji ile Transzendental Felsefenin Özüne Giriş*, İstanbul: YKY, 1998, 132-134.

²⁰ Uygur, *Başkasının Beni Sorunu*, 138.

²¹ Uygur, *Başkasının Beni Sorunu*, 140-141.

²² Uygur, *Başkasının Beni Sorunu*, 142.

²³ Uygur, *Başkasının Beni Sorunu*, 145-146.

²⁴ Direk, *Çağdaş Fransız Felsefesi*, 52.

Bu noktada sorulması gereken, empatinin ötekinin deneyimini doğrudan mı yoksa dolayımli bir şekilde mi vereceğidir. Dan Zahavi'ye göre, Husserl bazı yerlerde empatinin, empati kuran egonun, ötekinin bilincini deneyimlemesini sağlayan farklı ve doğrudan bir tür ampirik deneyim olduğunu yazmış olsa da²⁵ aynı zamanda o, bir başkasının psikik yaşamının en mükemmel algısının bile öz-algının özgünlüğünden yoksun olduğunda ısrar eder. Bu durum, empati kurulan deneyimin, kendisini bize orijinal mevcudiyeti içinde veremediğini göstermektedir.²⁶ Bu bağlamda Derrida, Husserl düşüncesinde ötekine karşı yönelimselliğin indirgenemez ve dolayımli olduğunun altını çizmektedir. Zira, ötekinin deneyiminin birinci tekil şahıs deneyimi gibi kabul edilmesi, ben ve öteki arasındaki farkı ortadan kaldırmakta; ötekini, öteki olmaktan çıkarmaktadır. Dolayısıyla hiçbir şahitlik, bana ötekinin deneyimini, kendi perspektifinden, kendisi tarafından yaşanmış haliyle veremez.²⁷

Başkasının acısını empati yoluyla anlamamız, o acının bizzat öznel yaşantısını edinmemiz anlamına gelmediği gibi, başkasının ölümüne şahit olmak da ölümü öznel olarak deneyimlememizi sağlamaz. Ölümde anlam aktarımının mümkün olması için bireyin kendi ölümüyle ilgili bir bilinç yaşantısına sahip olması gerekir ki bu, fenomenolojik anlamda imkânsızdır. Dolayısıyla, Husserlci empati anlayışının ölüm fenomenine uygulanabilirliği tartışmalıdır. Husserl'in özneler arası dünyanın mümkünlüğünü kuran empati mekanizması, doğrudan bir yaşantının olmadığı ölüm gibi mutlak bir sınır fenomeni karşısında eksik kalmaktadır. Bu sebeple, ötekinin ölümünü deneyimleme değil, ancak onun ölümüne şahit olma anlamında bir empati kurulabileceğini söylemek mümkündür. Yine de bu empati, ötekinin ölümünü olduğu gibi hissetmekten çok, onun ölümüne dair kendi bilincimizde oluşan bir anlamlandırma sürecidir. Yani, ötekinin ölümü üzerinden kendi ölümlülüğümüzü düşünmeye başlarız; fakat bu, ölüme dair bir doğrudan deneyim oluşturmaz. Bu açıdan Zahavi'nin vurguladığı gibi, ötekinin ölümünü anlamamız ile onu deneyimlememiz arasında kapanmaz bir fark bulunmaktadır.²⁸

Esasında, Husserl de ötekinin deneyiminin "ben" in deneyimi gibi olmadığını açıkça ifade etmektedir.²⁹ Bu durumda empati, ötekinin tecrübesiyle

²⁵ Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 127.

²⁶ Zahavi, *Self and Other*, 129.

²⁷ Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme," içinde *Yazı ve Fark*, çeviren. P. Burcu Yalın, İstanbul: Metis Yayınları, 2020, 166.

²⁸ Zahavi, *Self and Other*, 126.

²⁹ Husserl, *Cartesian Meditations*, 149.

olan sınır varlığını muhafaza etmekte ve bu veriliş dolayımı kalmaktadır. Buradan hareketle, "ölüm" fenomenine ötekinin ölümü üzerinden bir aşinalık kazanılsa da ölümün doğrudan verilen başka herhangi bir fenomen gibi bize verildiğini söyleyemeyiz. Dolayısıyla ölüm, Husserl fenomenolojisinde öznelerarası düzeyde de sınırdan kalmaya devam eder.

Ötekinin deneyiminin benin deneyimiyle aynı verilmişliği sunmadığı bir noktada, ölüm fenomenine her insanın ölümden önce kesinlikle tecrübe ettiği uyku fenomeni üzerinden ulaşılabılır mı? Zira bilincin ölümü de esasında, her gece uykuda yaşadığımız bilinç kaybıyla aynı türde bir olaydır. Ancak tam da ölüme benzemesi sebebiyle uyku da ölüm fenomenini doğrudan verme ve onu temsil etme noktasında yetersizdir. Nitekim uyku tecrübesine baktığımızda uykuya geçiş deneyiminin de asla bilince verilmediğini fark ederiz. Uyumaya çalışırken aklımızdan geçenleri hatırlayabiliriz, uykudayken gördüğümüz rüyayı hatırlayabiliriz. Ancak uykuya geçiş deneyimi yoktur. Uyanık bilinç ile rüya arasında kocaman bir boşluk yer alır. Hiçbir zaman bilincimizi kaybettiğimiz bilincinde olmayız, çünkü bu bilinçsizliğin bilincini gerektirir ki bu da çelişkilidir.³⁰ Dolayısıyla uyku da fenomenoloji için sınır bir tecrübe olarak kalır. Buna ilaveten Husserl'in de altını çizdiği üzere ölüm uyku değildir; gerçekleştiği anda, tüm dünyevi varoluşum, bedenselliğim sona erer. Artık ne olduğuma ne deneyimlediğime, düşündüğüme, tasarladığıma, gelecek için planladığıma dair bir anıya sahip olamam.³¹

Ölümün, bilinç akışını kesintiye uğratması yani bilincin içi ve dışını, öznelliği kuran alan ile onun dışını sınırlandırıyor olması, Husserlci mutlak bilinç anlayışını tehlikeye sokmaktadır. Öteki üzerinden verilen dolaylı ölüm anlayışı bu tehlikeyi bertaraf etmeye yetmemiştir. Husserl'in genetik fenomenolojiyle transandantal egonun ölümsüzlüğünü vurgulaması ve ölümü konstitütif bir açıklamaya entegre etmesi bu tehdidi bertaraf etmeye yönelik bir hamle olarak okunabilir.³²

³⁰Colin McGinn, "Phenomenology of Death." Erişim Tarihi: 7.11.2024. https://www.colinmcginn.net/phenomenology-of-death/?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=phenomenology-of-death

³¹ Husserl, *Die C-Manuskripte*, 103.

³² María Celeste Vecino, "Phenomenology of death: Subjectivity and Nature in Husserl's Genetic Phenomenology," Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi, 2021.

2. Kurucu Olarak Ölüm

Husserl düşüncesinde, sınır fenomenleri yeniden konumlandırmanın onun statik fenomenolojiden genetik metodolojiye geçişi olduğunu söyleyebiliriz. 1920 sonrasında Husserl'in fenomenolojisi ağırlıklı olarak genetik fenomenoloji olarak kurulmuştur.³³ Onun ilk dönem çalışmalarını karakterize eden statik fenomenoloji, şimdiki zamanda nesnel bir kutba bakan saf bir egoyu göz önünde bulundurarak yapıları ve özleri analiz ederken, genetik fenomenoloji, bu egonun zamansal oluşumunu ve deneyimlerini sorgular. İkisinin arasındaki fark kuruluşların farklılaşmasıdır. Statik fenomenoloji, şeylerin kendi verildiği koşullar içerisinde tamamlanmış bir içerik olarak algılanıp kuruluşunu yaparken genetik fenomenolojide araştırma alanı sadece içeriğin kazanılmasıyla sınırlı değildir. Genetik fenomenolojide hem farklı içeriklerin genel yapıları hem de bu içeriklerin birbiriyle ilişkileri içerisindeki değişimleri ve bilinç içeriklerinin değişen yapısı incelenir.³⁴ Genetik analizler, egolojinin ötesine geçerek öznelerarası bir biçimde içerilen transandantal egonun anlaşılmasına imkân sağlar.³⁵

435

Transandantal egonun anlaşılması ise ölümü konumlandırma noktasında önem kazanmaktadır. Fenomenolojik düşüncede ego, ikili tarzda var olur. Bu ikili var oluş onun iki ayrı varlık olması anlamında değil iki şekilde ele alınmasından kaynaklanır. Ampirik ego, benliğin yer kaplayan, fiziksel ve psişik özelliklere sahip dünyanın bir parçası şeklinde ele alınmasıyken, transandantal ego benliğin, dünyanın ve içindeki her şeyin kendini gösterdiği ifşa merkezi, hakikatin temsilcisi, dünyanın algısal ve bilişsel sahibi olarak ele alınmasıdır.³⁶ Husserl düşüncesinde, transandantal bir indirgeme ile ulaşılan transandantal ego hem dünyayı hem de kendisini kuran olarak konumlanır.³⁷ Egonun bu işlevi, onu bir imkanlar çokluğu olarak sunar. Bunun sebebi, başkasının kurulumunun imkân olarak her zaman egoda mevcut olmasıdır.³⁸ İmkanlar çokluğu olarak mevcut olan ego Husserl'e göre ölümsüzdür.³⁹

³³ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*, 207.

³⁴ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*, 210-211.

³⁵ María Celeste Vecino, "Leib and Death: a Study on the Life of the Transcendental Ego in Husserl's Late Phenomenology," Workshop Internacional Husserl Hermenéutico/Heidegger Trascendental, Universidad Diego Portales, Junio, 2017.

³⁶ Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, USA: Cambridge University Press, 1999, 112-113.

³⁷ Husserl, *Cartesian Meditations*, 66-67.

³⁸ Husserl, *Cartesian Meditations*, 84-85.

³⁹ Edmund Husserl, *Analyses of Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, çeviren. Anthony Steinbock, The Netherlands: Kluwer Academic, 2001, 467.

Transandantal egonun ölümsüzlüğü, onun zamansal varlıkları olduğu gibi zamanı da kuran olmasından kaynaklanır. Bu kurmanın sebebi, egonun yaşayan şimdiye indirgeme faaliyetidir. Yaşayan şimdi (Alm. *lebendige Gegenwart*), bilincin son seviyesi ve zamansallığın orijinal kaynağıdır.⁴⁰ Akış halindeki yaşayan şimdi zamansal olmayan bir kurucu faaliyete atıfta bulunur. Bu, zamansal olanın zamansal olan tarafından oluşturulmasına yönelik bir girişimdir. Akan canlı şimdiki zaman kavranamaz çünkü fenomenal değildir, fenomen öncesi bir şeydir. En derin düzeyde, mutlak yaşayan şimdiki zaman bir atom, bir nokta değildir; geçerlilik anlamında her şeyi, hatta tüm dünyayı kapsar.⁴¹ Bir başlangıcı ya da sonu olamaz, ebedidir. Çünkü somut bir şimdi olarak değil, her somut şimdinin kaynağı olarak sürekli olarak gerçekleşmektedir.

436

Yaşayan şimdi, birbirinden ayrılmayan üç temporal evreden oluşur: Birincil izlenimler, retansiyon ve protansiyon. Bu üçlü arasındaki ilişki bir doğru üstündeki noktaların ilişkisine benzetilebilir. Doğru üzerindeki herhangi bir nokta, sağ ve solundaki komşu iki noktaya işaret ettiği gibi daha uzak komşularıyla da bu yakındaki komşu noktalar aracılığıyla ilişkili olacaktır. Bu şekilde bir nokta ayrık bir birim olmayacak, tabiri caizse bir sonraki noktaya ve onun aracılığıyla da hat üzerindeki diğer tüm noktalara işaret edecektir.⁴² Bunun gibi, yaşanan her an, potansiyel olarak sonsuz dizilerin her biri, diğer tüm zincirlenmiş dizileri kapsayan bir akış haline gelir. Yaşayan, içkin geçmiş, her yeni şimdinin bir hatırlama eyleminin ilk noktası ve hatırlanan bir dizinin son noktası olmak durumundadır. Aynı durum, gelecek için de söz konusudur. Şimdi noktası, tam geçmişe dönüşürken aynı zamanda ileriye dönük bir beklentiye yönelir. Böylece, sonsuza dek yinelenebilir bir öngörülen diziye katılır. Geçmiş bir şimdi, yeni bir şimdi ile değiştirilir.⁴³ Bu şekilde her deneyimsel an, zorunlu olarak gelecek bir ana açılmayı içeriyorsa, o zaman yaşamın herhangi bir son anını, bu akışı durduracak ve gelecekteki açılışı da kapatacak bir anı deneyimlemek mümkün gözükmemektedir.⁴⁴ Husserl'e göre, netice itibarıyla bu durum transandantal egonun kendisini zamanın dışına çıkarır ve

⁴⁰ *Hua* Mat VIII, 4.

⁴¹ Janet Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static and Genetic Phenomenology*, NY: Humanity Books, 2004, 58.

⁴² Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 136-138.

⁴³ Mensch, "Birth, Death, and Sleep," 170-171.

⁴⁴ Sara Heinämaa, "The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality," *COLLeGIUM: Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 19, (2015):108.

ölümsüzleştirir.⁴⁵ Bu noktada dikkat edilmesi gereken, transandantal egonun ölümsüz olduğunu söylemenin ruhun ölümsüz olduğunu söylemek olmadığıdır. Husserl açıkça bedeninin ruhunun ölümsüz olmadığını vurgulamaktadır.⁴⁶ Ölümsüz olan zamansal kurmada etkili olan transandantal egodur. Zamansallaşma, var olanların zamansal kiplikleri içinde kuruluşudur. Eğer zamansallaştırmada transandantal ego zamansal varoluşları oluşturuyorsa, bu durumda zamansal varlıkların özellikleri ona uygulanamaz. Dolayısıyla kurulmuş ampirik egolar için geçerli olan doğum ve ölüm özellikleri, bir kategori hatası yapılmadan bu egoya uygulanamaz.⁴⁷

Kesin bilgi imkânı olarak sunulan zaman dışı transandantal ego anlayışının, statik fenomenolojinin doğum ve ölüm anlayışını değiştirip sınırları reformüle edeceği aşıkardır. Kurucu bir statik analiz, yaşayan şimdiki zamanın ötesinde meydana gelen kesintileri açıklayamazken, genetik bir analiz, uyku ve ölüm gibi deneyimlerin kurucu açıklamalarını verebilecek kabiliyettedir. Nitekim kapsamı, bu deneyimlerin anlamlı olarak deneyimlenmesine izin verecek kadar genişir.⁴⁸ Artık doğum ve ölüm, varoluşun ve düşüncenin indirgenemez sonluluğunu belirten sınırlı kavramlar olmak yerine, mutlak olana doğru düşüncenin sonsuz gücünü durmaksızın yeniden başlatacak pozisyonadadır. Bu geçiş, transandantal egonun doğumdan ve ölümden uzak olmasıyla sağlanır. Transandantal ego olarak egonun ebedi olması, onun esasında doğmamasını gerektirir. Zira doğum, henüz olmayandan hayata, zamanın dışındaki hiçlikten zamanın içindeki bir şeye geçiş olayının adıdır. Zamanı kuran transandantal ben olduğu için egonun doğduğundan bahsedilemez. Dünyaya sadece bir insan doğabilir ancak transandantal ego doğamaz.⁴⁹ Aynı durum ölüm için de geçerlidir. Zamanın dışında kalan transandantal ego ölümsüzdür. Transandantal ego, olma sürecindeki ebedî bir varlık olduğundan ölmenin imkansızlığı, deneyimsel zamanın bu bütünlük yapısı için söz konusudur.⁵⁰

Husserl'in ilgi çekici ve merak uyandırıcı "Ben ölmez" (Alm. *Das Ich stirbt nicht*) ifadesi⁵¹ de transandantal egonun ölümsüz olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bilincin muhtemel bir sonunu kabul etmek demek onun ulaşamayacağı

⁴⁵ Hua Mat VIII.

⁴⁶ Anthony Steinbock, *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, USA: Rowman & Littlefield International Ltd, 2017, 25.

⁴⁷ Mensch, "Birth, Death, and Sleep," 6.

⁴⁸ Steinbock, *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, 26.

⁴⁹ Husserl, *Analyses of Passive and Active Synthesis*, 469.

⁵⁰ Husserl, *Analyses of Passive and Active Synthesis*, 471.

⁵¹ Aktaran: Sternad, "On the Verge of Subjectivity," 231.

bir alan olduğunu söylemek demektir ki bu da onun aşkın statüsüne karşı bir tehdit oluşturmak demektir.⁵² Bu tehdidi bertaraf etmek için Husserl'in hamlesi transandantal egonun ölümsüz olduğunu iddia etmektir. Husserl, ölüm temasını ele alırken temel gayesi esasında özneliliğin kendi sonluluğunu nasıl kurduğudur.⁵³ Transandantal egonun ölümsüzlüğünün vurgulanması ise bu bağlamda, ölümün konstitütif bir açıklamaya entegre edilmesini ima eder. Husserl'e göre, doğum ve ölümün, dünyanın oluşumuna izin veren kurucu olaylar yani oluşturulmuş bir dünyanın temel unsurları (Alm. *Wesensstück*) olarak sayılması gerektiği gösterilmelidir.⁵⁴ Çünkü, doğum ve ölümün yokluğu varsayıldığında dünyevi zamanın kendi deneyiminin sınırlarının ötesine nasıl uzanabildiği anlaşılmaz kalacaktır.⁵⁵

Bu bağlamda doğum ve ölümün kurucu unsurlar olmalarının anlamı, onların olmadığı bir dünyanın, gelenek olarak kavranamamasıdır. Zira onların yokluğunda, dünyevi zamanın nasıl olup da benim kendi deneyiminin sınırlarını aştığı anlaşılamaz.⁵⁶ Transandantal egonun ölümsüzlüğünün varsayılmasıyla dünya üzerinde var olan insanlar olarak bizim ölümlülüğümüze yaklaşmak kolaylaşır.⁵⁷ Kendi deneyimsel yaşamlarımızın sona ermesinin dünyanın ve yaşamın sona ermesi anlamına gelmediğinin açığa çıkması gerçeklik anlayışımızın temel bir anlam bileşeni haline gelir.⁵⁸

Ölümün kurucu konumunun izah edilmesi, ilk elde transandantal ego ile ampirik ego arasındaki kategorik farklılıkların açıklanmasını gerektirmektedir. Ampirik ego ölümlü iken transandantal egonun ölümsüz olması⁵⁹ Husserl düşüncesinde egonun bu iki boyutu arasındaki ilişkiyi girift bir hale getirmektedir. Ölüm bağlamında bu durumun bir paradoks içerdiğini Husserl'in kendisi de itiraf etmek durumunda kalmıştır:

"Yaşamaya devam edeceğime zorunlu olarak inanmalıyım. Yine de "aslında ölümümün yaklaştığını bildiğim halde buna inanmak zorunda olmam bir paradoks

⁵² Vecino, "Phenomenology of death," 28.

⁵³ Saulius Geniusas, "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time," içinde *On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, London: Springer, 2010, 72.

⁵⁴ *Hua XV*, 171.

⁵⁵ *Hua Mat VIII*, 436.

⁵⁶ Geniusas, "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time," 83.

⁵⁷ Toronyai, "On the Personal, Intersubjective, and Metaphysical Senses of Death," 13.

⁵⁸ Toronyai, "On the Personal, Intersubjective, and Metaphysical Senses of Death," 17.

⁵⁹ *Hua XLII*, 78.

değil mi?” diye sorar.⁶⁰ J. Mensch’in de dikkat çektiği üzere Husserl düşüncesinde bu noktada açığa çıkan paradoks insanın hem öleceğine hem de ölmeyeceğine inanmasıdır.⁶¹

İnsanın ölümlülüğüne rağmen transandantal egonun ölümsüzlüğü paradoksunun gerisinde Husserl’in “insan öznelliğinin paradoksu” diye isimlendirdiği bir aporianın olduğu düşünülebilir.⁶² Burada temel mesele, insan öznelliğinin dünyanın bir parçası iken tüm dünyayı kuruyor olmasıdır.⁶³ Aynı paradoks *Ideen I*’de şu şekilde formüle edilmiştir: “(...) *bir yandan bilincin aşkın olan her şeyin ve dolayısıyla nihayetinde tüm psikofiziksel dünyanın içinde olduğu mutlak olduğu söylenirken, diğer yandan bilincin bu dünya içinde ikincil bir gerçek olay olduğu söylenir. Bu ifadeler nasıl uzlaştırılabilir?*”⁶⁴

İnsan öznelliği paradoksunun arka planında, algıda yaşayan insan bedeni (Alm. *Leib*) ile günlük aktivitelerde nesneleştirilen insan vücudu (Alm. *Körper*) arasında klasik Husserlci düşüncede yapılan ayrım olduğunu düşünebiliriz. Bir yandan bedenlerimiz algılayan özneler olarak kendimizin veçheleridir, diğer yandan da diğer dünyevi şeyler arasında algılanan şeylerdir. Bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Yani bedenimizle dünyada hem özne olarak hem nesne olarak var oluruz. Bu durum kendime dair birinci şahıs deneyimim mümkün kıldığı gibi üçüncü şahıs deneyimim de bu ayrımla mümkün hale gelir. Dolayısıyla tüm bedensel haller ve süreçler bu iki perspektiften ele alınabilir. Ölüm de iki farklı şekilde düşünülebilir: deneyimlememizin yapısal bir özelliği ve deneyimlenen gerçeklik olarak.⁶⁵

Husserl’in bu paradoksa yönelik çözüm önerisi transandantal ego ve ampirik ego arasında bir ayrım yaparak transandantal egonun dünyayı kuran olarak dünyaya dahil olmadığı şeklindedir.⁶⁶ Buna göre beden de epokhe ile paranteze alınarak dünyanın kurulmuş bir nesnelliği olarak görülürken kurucu öznellik için gerekli bulunmaz.⁶⁷ Bu açıklama paradoksu çözüyor gibi durmaktadır. Ne var ki *The Crisis*’de bu açıklamadan birkaç sayfa sonra Husserl’in her aşkın egonun zorunlu olarak dünyada bir insan olarak kurulması

⁶⁰ Bk. *Hua/Mat 8*, 96. Aktaran: María Celeste Vecino “The Paradox of Death and Subjectivity,” *Investigaciones Fenomenológicas* 19 (2022): 280.

⁶¹ Mensch, “Birth, Death, and Sleep, 165.

⁶² Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çeviren. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970, 178.

⁶³ Husserl, *The Crisis*, 180.

⁶⁴ Aktaran: Vecino, “Phenomenology of death,” 33.

⁶⁵ Heinämaa, “The Many Senses of Death,” 102.

⁶⁶ Husserl, *The Crisis*, 183.

⁶⁷ Vecino, “The Paradox of Death And Subjectivity,” 277.

gerektiğinden bahsetmesi⁶⁸ paradoksun Husserl düşüncesi içerisinde çözülmediğini göstermektedir. Bu noktada Husserl'in aşamadığı husus, ampirik egonun izlenimleri olmadan bilincin aktive olamaması yani bilinç akışının bedene dayalı olmasıdır. Bedensel ölümle birlikte gerçekleşen algı kaybı transandantal egonun dünyada bulunmasını problemli hale getirmektedir. Zira beden ölümü, beden kanalıyla kurulan dünya algısının da ortadan kalkması demektir ki bu durumda transandantal egonun dünya düzleminde var olması düşünülemez.⁶⁹ O halde ampirik egonun izlenimleri sayesinde kurma faaliyetini gerçekleştirebilen transandantal egonun ölümsüzlüğünü ifade etmek nasıl bir bağlamla mümkün olabilir? Husserl, çözüm noktasında, ilke olarak dünyevi olmayan ve dünyevi bilgiyle erişilemeyen bir varlık tarzı ihtimalinin kurtarıcı olabileceğini ifade eder.⁷⁰ Ancak bununla neyi kastettiği açık değildir.

440

Husserl'in paradokslardan kurtulabilmek için ortaya koyduğu çözümlerde amacının-fenomenolojinin temel prensibini muhafaza edebilmek için- öznenin birinci şahıs perspektifini korumaya çalışmak olduğu düşünülebilir. Ne var ki egonun dünya ile iç içe geçmişliği problemin çözümünü zorlaştırmaktadır. Fenomenolojik yöntemde kendinde olduğu haliyle şeylerin mevcudiyetinin kabul edilmiyor olması bu iç içe geçmişliğin temel sebebi gibi durmaktadır. Husserl özneliği bölerek, fenomenolojik yöntemin esaslarını bu anlamda muhafaza edebilmiştir. Ancak Husserl'in, transandantal ego ile ampirik ego arasındaki ilişkiyi kendi sistemi içinde anlamlı ve makul bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyemeyiz. Husserl'in bu ikisinin birbirlerinden tamamen de farklı olmadığını ifade etmesi, Alman düşünürün mevcut açıklamaları içinde bu problemi çözümsüz kılmaktadır.⁷¹

Husserl'i bu aporiadan kurtaracak hamle, egonun bir "şey" olarak değil de bir "süreç" olarak değerlendirilmesi olabilir. Bu durumda ikisi, devam eden bir sürecin ayrı iki parçası gibi düşünülebilir. Transandantal ego ve insan öznesini birleştiren şey ontik öncesinden ontikliğe doğru ilerleyen süreç anlatısı

⁶⁸ Husserl, *The Crisis*, 186. Husserl'in ilgili ifadesi şu şekildedir: "Ancak bu şekilde, ileri adımlardan oluşan temel bir sistemde, öznelarasılık içindeki her transandantal Ben'in (dünyayı belirtilen şekilde eş-bileşen olarak) zorunlu olarak dünyada bir insan olarak oluşması gerektiği gerçeğinin nihai bir kavrayışını elde edebiliriz; Başka bir deyişle, her insan kendi içinde transandantal bir Ben taşır - ruhunun gerçek bir parçası ya da katmanı olarak değil (ki bu saçma olurdu), daha ziyade fenomenolojik öz-düşünüm yoluyla sergilendiği gibi, karşılık gelen transandantal Ben'in öz-nesneleşmesi olduğu ölçüde."

⁶⁹ Mensch, "Birth, Death, and Sleep," 175-176.

⁷⁰ *Hua* XLII, 81.

⁷¹ Vecino, "Phenomenology of death," 38.

olabilir.⁷² Bu anlatının, ölümle birlikte bedensel izlenimlerin kesilmesi buna mukabil transandantal benin ölümsüzlüğü arasındaki muğlaklığı da ortadan kaldıracılabileceği de düşünülebilir.⁷³

Sonuç

Husserl metinlerinde ölüm, diğer temalara kıyaslandığında çok büyük bir alan kaplamaz.⁷⁴ Ancak bu, ölüm kavramının fenomenoloji içinde önemsiz bir konumda olduğu anlamına gelmez. Bilakis ölüm, içsel zaman gibi Husserl düşüncesinin ana temaları ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, Husserl'in ölüme dair yaptığı açıklamaların, onun düşüncesinin köşe taşlarını tamamlayıcı bir işlev gördüğü söylenebilir.

Bu makalede, Husserl'in yönteminde ölümü fenomenleştirmenin zorluklarını izah etmeye çalıştık. Bilinç akışını kesintiye uğratması ve zamansallığı tek yönlü olarak kesmesi ölümün doğrudan verilmesini engellemektedir. Bu sebeple Husserl, ölümün diğer benliklerle ilişkili olduğumuz alanda dolaylı olarak verilmesinden bahseder. Bana benzeyenin ölümü ve bedeninin çürüyüp gitmesi ölüm deneyimini bende oluşturur. Bu anlamda ötekinin ölümü ilk kurulan ölümdür. Öznelerarası deneyime atıf yapılamasaydı ölüm sadece içsel zamanın erişilemez bir sınırı olarak kalacaktı. Bununla birlikte, makalede, başkası dolayımıyla verilen bu deneyimin, fenomenolojik yöntemin talep ettiği içsel kesinliği vermediğini; kendi zamansallığı dışına çıkamayan insan için ölüm deneyiminin -Husserl düşüncesinde- "sınır" olarak kaldığını gösterdik.

Husserl fenomenolojisinde ölümün sınır fenomen olması durumu mutlak bir durum değildir. Fenomenolojinin tek bir metodolojik prosedüre sahip felsefi bir yaklaşım olmadığı ve Husserl'in de kendi düşüncesini sürekli revize eden bir düşünür olduğu göz önüne alındığında bu beklenir bir durumdur. Husserl, 1929-1934 yılları arasında kaleme aldığı ve zamansallaştırmanın son düzeyi olarak "yaşayan şimdi" ve onun Ego ile ilişkisine odaklandığı C-el yazmalarında ölüm konusunu genetik yöntemle ele alır.⁷⁵ Bu noktada transandantal egonun ölümsüzlüğü gündeme getirilir. Husserl fenomenolojisi içinde kesin bilginin

⁷² Mensch, "Birth, Death, and Sleep," 177-179.

⁷³ Mensch, "Birth, Death, and Sleep," 182.

⁷⁴ Geniusas, Husserl'in 1920'lerin sonu ile 1930 ların başlarında ölüme dair (doğum ve uyku ile birlikte) yazdıklarının 200 sayfa civarında olduğunu kaydeder. Bk. Geniusas, "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time," 71.

⁷⁵ Vecino, "Phenomenology of death," 60.

imkânı olarak sunulan transandantal egonun ölümsüz olması sistemin bütününi korumaya yönelik bir hamle olarak görülebilir. Nitekim Husserl bu şekilde bilincin mutlaklığını koruma altına almış olmaktadır. Ancak burada aşılması gereken bir problem açığa çıkmaktadır. Husserl'in ölüm anlatısına baktığımızda her zaman iç içe geçmiş olan transandantal ego ile ampirik egonun ölüm ile ayrıldığını görüyoruz. Husserl, insanın öldüğünü ama transandantal egonun ölmediğini söyler. Ancak ampirik egonun izlenimleri olmadan aktive olamayan bilincin nasıl dünyada kalabileceği hususunu açıklamaz. Sistem içinde her ikisi de eşit derecede gerekli ve ikisinin de vazgeçilmez olması⁷⁶ ölüm bağlamında transandantal felsefe içinde aporetik bir durum ortaya çıkarır. Bu aporialardan çıkış, ampirik ego ve transandantal ego arasındaki ilişkinin tutarlı bir şekilde ortaya koyulmasıyla mümkün olacaktır. Bu şekilde Husserl düşüncesinde ölümün konstitütif işlevi daha sağlam bir zeminde ifade edilebileceği gibi sistemin natüralizm tehlikesinden kaçınabilme kudreti de ortaya koyulmuş olacaktır.

442

Nihayetinde ölüm gibi fenomenlerin, fenomenolojik yöntemin sınanmasında ve sınırlarının belirlenmesinde hayatî bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. Burada sınanan özellikle fenomenolojinin natüralizm karşısında savunduğu birinci şahıs perspektifidir. Bu şekilde bir sorgulamanın, yöntemin yeniden yapılandırılmasını gerektireceği aşikardır. Fenomenolojinin tarihsel seyrine baktığımızda Husserl fenomenolojisindeki dönüşüm çabaları da bu savı doğrulamaktadır. Transandantal özneliliğin bilginin temeline yerleştirilmesi anlayışının Heidegger tarafından terk edilmesi bu bağlamda keskin bir dönüşümdür. Konumuz özelinde değerlendirecek olursak, bu dönüşüm Heidegger'e ölüme çok daha farklı bir şekilde fenomenolojik olarak yaklaşma imkânı sunmuştur. Heidegger'in ölüm kuramı, insan deneyimini ve bilincini sınırlılık ve sonluluk bağlamında anlama çabasını önemli ölçüde derinleştirerek fenomenolojiyi çok etkilemiştir. Bu bağlamda fenomenoloji geleneğinin diğer büyük ismi olan Husserl'in ölüm anlayışının kıta felsefesi için farklı açılımlara imkân sunup sunamayacağı, sorulması gereken önemli bir sorudur. Böyle bir sorgulamanın zamansallık, özne, bilinç akışı, bilinç-beden ilişkisi gibi Husserl düşüncesinin köşe taşlarıyla bütüncül bir şekilde ele alınması ise elzemdir.

⁷⁶ David Carr, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 135.

KAYNAKÇA

- Bochenski, Jozef Maria. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Ankara: FOL Yayınları, 2020.
- Carr, David. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Derrida, Jacques. *Aporias*. United States of America: Stanford University Press, 1993.
- Derrida, Jacques. "Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme." *İçinde Yazı ve Fark*, Çeviren P. Burcu Yalım, 107-207. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Direk, Zeynep. *Çağdaş Kıta Felsefesi*. Ankara: FOL Yayınları, 2021.
- Donohoe, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static and Genetic Phenomenology*. NY: Humanity Books, 2004.
- Geniusas, Saulius. "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time." *İçinde On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, editörler Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, 71-89. London: Springer, 2010.
- Heinämaa, Sara. "The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality." *COLLeGIUM: Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 19, (2015): 100-117.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Çeviren. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Vol. Hua XLII. New York: Springer, 2014.
- Husserl, Edmund. *Analyses of Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Çeviren. Anthony Steinbock, The Netherlands: Kluwer Academic, 2001.
- Husserl, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Editör D. Lohmar, Berlin: Springer, 2006.

Husserl, Edmund. *Manuscript C17*, 74b. (Aktaran James Mesch, "Birth, Death, and Sleep: Limit Problems and the Paradox of Phenomenology." İçinde *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, 163-183. ed. Marco Cavallaro, George Heffernan, Switzerland: Springer, 2022.

Kauppinen, Jari. "Death as a Limit of Phenomenology: The Notion of Death from Husserl to Derrida." İçinde *The Origins of Life Analecta Husserliana*, 66, editör Anna Terasa Tymieniecka, 323-348. Springer Science Business Media.

Mesch, James. "Birth, Death, and Sleep: Limit Problems and the Paradox of Phenomenology." İçinde *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, editörler Marco Cavallaro, George Heffernan, 163-183. Switzerland: Springer, 2022.

444

Moran, Dermot. "Intercorporeality and Intersubjectivity: A phenomenological Exploration of Embodiment." İçinde *Embodiment, Enaction and Culture*, editörler C. Durt, T. Fuchs, C. Tewes, 25-46. USA: The MIT Press, 2017.

Raffoul, François. "Derrida and the Ethics of the Im-possible." *Research in Phenomenology, Democracy and the Idea of Citizenship* 38 no 2 (2008): 270-290.

Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. USA: Cambridge University Press, 1999.

Steinbock, Anthony J. "Evidence in the Phenomenology of Religious Experience." İçinde *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, editör Dan Zahavi, 583-606. UK: Oxford University Press, 2012.

Steinbock, Anthony J. *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. USA: Rowman & Littlefield International Ltd, 2017.

Sternad, Christian. "On the Verge of Subjectivity: Phenomenologies of Death." İçinde *The Subject(s) of Phenomenology*, editör Iulian Apostolescu, 231-243. Switzerland: Springer, 2020.

Toronyai, Gabor. "On the Personal, Intersubjective, and Metaphysical Senses of Death: An Inquiry into Edmund Husserl's Transcendental Phenomenological Approach to Death." *Husserl Stud* 40, (2024): 67-88 <https://doi.org/10.1007/s10743-023-09339-3>.

Uygur, Nermi. *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu: Transzendental Fenomenoloji ile Transzendental Felsefenin Özüne Giriş*. İstanbul: YKY, 1998.

Vecino, Maria Celeste. "Leib and Death: A Study on the Life of the Transcendental Ego in Husserl's Late Phenomenology." Workshop Internacional Husserl Hermenéutico/Heidegger Trascendental, Universidad Diego Portales, Junio 2017.

Vecino, Maria Celeste. "Phenomenology of death: Subjectivity and Nature in Husserl's Genetic Phenomenology." Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi, 2021.

Vecino, Maria Celeste. "The Paradox of Death and Subjectivity." *Investigaciones Fenomenológicas* 19 (2022): 269- 287.

Yazıcıoğlu, Sanem. *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*. Ankara: Fol Yayınları, 2022.

Zahavi, Dan. *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. 1. bs. Oxford:Oxford University Press, 2014.

Zahavi, Dan. *Husserl'in Fenomenolojisi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

İnternet Kaynakları

McGinn, Colin. "Phenomenology of Death." Erişim Tarihi: 7.11.2024.
https://www.colinmcginn.net/phenomenology-of-death/?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=phenomenology-of-death

İMİANSIZI DENEYİMLEMEK: HUSSERL FENOMENOLOJİSİNİN SINIRLARINDA ÖLÜMÜ
DÜŞÜNMEK

EXPERIENCING THE IMPOSSIBLE: CONTEMPLATING DEATH AT THE LIMITS OF HUSSERL'S
PHENOMENOLOGY

Sümevra Hatice SANDIKÇI