

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FELSEFEYE GİRİŞ

Mitolojiden Kuramlara

Doç. Dr. Aliye ÇINAR



FELSEFEYE GİRİŞ

Mitolojiden Kuramlara

Doç. Dr. Aliye ÇINAR



Emin Yayınları: 82
Felsefeye Giriş: Mitolojiden Kuramlara
Doç. Dr. Aliye ÇINAR

İrinci Baskı Bursa 2010

© Bütün yayın hakları Emin Yayınları'na aittir.

Redaksiyon: Nebile ASLAN
Tasarım: Emin ÖZDAMAR

Baskı: Bayrak Matbaası,
Davutpaşa Cd. No:14 K:2 Topkapı / İstanbul

EMİN YAYINLARI
Fethiye Mah., Kırlangıç Sok. No:2 16140 Nilüfer / BURSA
Tel: (0224) 242 28 98, Fax: (0224) 241 25 69
www.eminyayinlari.com



KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Felsefeye Giriş: Mitolojiden Kuramlara
Aliye ÇINAR

1.Felsefe 2.Felsefe Tarihi 3. Felsefenin Problemleri
4. Mitoloji 5. İnsan Bilimleri

ISBN: 978-9944-404-87-7

Sertifika No:0507-16-008607

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ÖNSÖZ

İnsanı, kültürel, tarihî, biyo-psikolojik, siyasî, hukukî ve ekonomik perspektiflerden ele almaya çalışan *Sosyal Bilimler* ya da *İnsan ve Toplum Bilimleri* için felsefenin hem temel hem de vizyon kazandırma işlevi olduğu tartışılmaz. Çünkü kavramsal düşünmenin zorunlu adresi felsefedir. Ancak felsefenin doğum hikâyesini, yani kavramsal düşüncenin nasıl başladığını tam olarak anlamadan; kavramların, dahası kuramların işleyişini ya da mekanizmasını çözümlemeden; toplumsal problemleri, sosyal teoriler içinde tutarlı ve kuşatıcı bir şekilde konumlayamayacağımız gibi; felsefî etkinlikte de çıraklık döneminden öteye geçmemiz çok kolay olmayacaktır.

Hatta ülkemizdeki sosyal bilimcilerin/felsefecilerin neden kavram üretemediği veya niçin özgün felsefeler geliştiremediği sorusunun cevabını da sözünü ettiğimiz arka plan bilgisi içinde aramalıyız. Dahası kültürün felsefî düşünüşteki önemini bütün çıplaklığıyla açığa çıkarmadan, farklılıkların önemini de kavrayamayız. Doğrusu, işaret etmeye çalıştığımız, bu farkındalık durumu, bir boşluğu göstermektedir. Mevcut *Felsefeye Giriş* kitaplarındaki bazı boşlukları doldurmayı hedefleyen çalışmamız, köklere veya derinlere inmeksizin felsefî düşünmenin imkânsız olduğunu gözler önüne sermeyi amaçladı.

Felsefeye Giriş, felsefeyi, düşünmenin mekanizmasını göstererek ya da felsefe yaparak, tanıtmak istiyor. Felsefe bölümü öğrencisinden, felsefeyle yolu kesişen diğer öğrencilere, dahası felsefenin önemini er ya da geç fark etmiş okuyucuya kılavuzluk edecek bir giriş kitabı *Felsefeye Giriş*. Öncelikle, mitolojinin, felsefenin eşgali için ne kadar önemli olduğunu bağ-

lantılarıyla vermeyi denedik. Dolayısıyla da kitabın alt başlığını, *Mitolojiden Kuramlara* olarak koyduk. Kültür ve entelektüel hayatımıza faydalı olması, bize verilebilecek en büyük armağan olacaktır. Yine çalışmamızın ileriye yönelik olarak, gelişim ve büyüme adına, eleştiriye açık olduğunu da ifade etmeliyiz. Bu da şüphesiz felsefenin doğasını açığa vurmak olur.

Bu eserin ortaya çıkmasında anmadan geçemeyeceğim isimler var kuşkusuz. Üniversitemizin değerli rektörü, hocam Prof Dr. Sabri GÖKMEN'e müteşekkirim... Hocam Prof. Dr. Mehmet KARATAŞ, yaklaşık 6-7 yıldır düşündüğüm bu projeyi hayata geçirmem için beni teşvik etti. Bu vesileyle çok teşekkür ederim. Değerli dostum Dr. Nebile ASLAN, düşünsel ve akademik yolculuğumda yol arkadaşımdı. Bu çalışmayı da kısa zaman içinde zevkle okudu ve tashih etti. Teşekkür ederek, borcumu ödeyemeyeceğimi biliyorum.

Yine değerli asistanlarım büyük bir özveri ve saygıyla yardımlarını esirgemediler. Arş. Gör. Emre Arda ERDENK "tragedya" bahsini hazırladı. Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS ise "etik" ve "siyaset felsefesi"nin çerçevesini oluşturmaya yardım etti. Arkadaşlarıma teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	3
İÇİNDEKİLER.....	5
GİRİŞ	9

BİRİNCİ BÖLÜM

YUNAN TOPLUMUMUN KÜLTÜREL DOKUSU	25
A. MİTOLOJİ, DİN VE FELSEFE	29
1. Mitoloji, Din ve Kültür İlişkisi	30
2. Yunan Mitolojisi ve Felsefenin Doğuşu	40
3. Değerler Felsefesinin Mitolojik Temeli.....	48
B. YUNAN DÜŞÜNCESİ VE TRAGEDYALAR.....	54
1. Poetika ve Tragedyalar	57
2. Aias Tragedyası	65
3. Elektra Tragedyası.....	69
4. Kral Oidipus Tragedyası.....	74

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK KURAMI.....	79
A. VARLIK NEDİR?	82
B. VARLIK KURAMLARI	94
1. İdealizm	95
a. İlkçağ İdealizmi	96
b. Modern Çağ İdealizmi.....	98
2. Materyalizm.....	103
a. İlkçağ Materyalizmi.....	103
b. Materyalizmin Yeni Rota Arayışı: Modern Düşünce	106
c. Yakın Dönem Materyalizmi	117

3. İdeolojileştirilen Materyalizm	122
a. Diyalektik Materyalizm	123
b. Tarihsel Materyalizm	125
C. KÜLTÜR'DE TABU VEYA KUTSALIN ÖNEMİ	128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİ KURAMI	133
A. EMPRİZM NEDİR?	138
1. İlkçağ Emprizmi	140
2. Modern Çağ Empiristi Olarak John Locke	141
3. Deneyim ve Düşünce İlişkisi	144
B. RASYONALİZM NEDİR?	149
1. Modern Çağ Rasyonalizmi: Kartezyen Düşünce	152
2. Akılcılık ve İlk Akıl/Neden	154
C. İNANÇ VE BİLGİ	157
D. DÜŞÜNCE VE VARLIK	162
1. Kartezyen Düşünce Açısından Varlık-Düşünce İlişkisi	162
2. Rasyonel İlahiyatta Varlık-Düşünce İlişkisi	164
3. Varlık Kuramı ve Bilgi Kuramının Aynılaşması	166
E. DOGMATİZİM VE ŞÜPHECİLİK	170
1. Dogmatizm Nedir?	170
2. Şüphecilik Nedir?	173

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEĞER KURAMI.....	175
A. ETİK.....	181
1. Etik Türleri	185
a. Normatif Etik	185
b. Betimleyici Etik	186
c. Metaetik.....	187
2. “İyi”ye Ulaşmak İçin Bilginin/Düşüncenin Önemi	189
3. Ahlakî Erdem ve Pratik Hikmet	194
a. İyi Hayatın Bir Kılavuzu Olarak Pratik Hikmet	198
b. Düşünce Erdemi Olarak Pratik Hikmet	202
c. Pratik Hikmetin Karakter Erdemleriyle İlişkisi	206

B. SİYASET FELSEFESİ	212
1. Modern Devlet.....	214
2. Modern Devletin Analizi	221
3. Modern Devletin Eşitlik Kavramı Üzerinden Analizi	222
C. ESTETİK	230
1. Estetiğe Göre Sanat	234
2. Oyun Olarak Sanat.....	235
3. Biçim ve öz Arasındaki Ahenk Olarak Sanat	237
D. DİN FELSEFESİ	239
1. Din Felsefesinin İmkânı ve Problematikleri	241
2. Rasyonel Perspektiften Dine Bakış: Tanrı'nın Kanıtlanması 248	
a. Ontolojik Kanıt.....	251
b. Kozmolojik Kanıt.....	253
BİBLİYOGRAFYA	255

GİRİŞ

Bilgelik (*sophia*) sevgisi (*philo*) olarak bilinen felsefenin ülkemizde bugün önemi, dünden daha derinden hissedilmektedir. Çünkü felsefenin gerekliliği kültürel katmanları anlamada, insanı kavramada ve sosyal teoriler üretmede inkâr edilemez. *Felsefeye Giriş* kitabına, bu ifadeyle bir başlangıç yapmamız şüphesiz tesadüf değildir. Çünkü amacımız, bir yandan, alışla geldiği üzere felsefeyi, en kestirme biçimde, “insan doğal olarak” bilmek ister diyen Sokrates’in ifadesine tutuklu kılmaktan özgürleştirmektir. Zira bir çocuk da bazı şeyleri bilmek ister. Yine bir tamirci çırağı veya aşçı yamağının da bilmeye dair merakları vardır. O zaman Sokrates’in bu ifadesini, felsefeyi tanımlamada alışıldık bir ifade olarak monte etsek de, sanki bağlam konusunda bazı sorunları haber veriyor. Aslında bu sorun, bizim felsefe karşısındaki tavrımızı da oldukça belirginleştirmektedir.

Öte yandan felsefenin canlı, dinamik, otantik ve hararetliliği kültürlerden neşet edeceğini de göstermektir hedefimiz. Çünkü insanın doğal olarak düşünme temayülü felsefe için bir hareket noktası olursa, bu durumda fazla derinlere vurmayan ancak sıradan veya olağanın dışına biraz olsun çıkmakla felsefi düzlemin cidarlarının zorlanacağı varsayılır. Oysa bizi felsefenin doğum hikâyesinde bambaşka bir panorama beklemektedir.

Genel olarak ifade etmeye çalıştığımız sorundan dolayı da, özellikle ülkemizde felsefenin üzerinden yükseldiği mirasa fazla önem verilmez. Böyle olunca da, felsefeyle ilk tanışanlar, “sanki yapılacak iş-güç kalmadı gibi, filozoflar oturup felsefe üretmiş” hissine kapılırlar. Çünkü her toplumun ken-

dine has bir felsefesi olmakla birlikte, bilinen anlamıyla felsefeyle Grekler özdeşleştirilmiştir. Ancak Yunan toplumunun, kültürü, dili, dini, siyasi algısı, ekonomik düzeyi, eğitim seviyesi ve toplumsal organizasyonunu analiz etmeden, felsefenin doğumuna tanıklık etmek mümkün olamayacağı gibi, onun robot resmini veya eşgalini de belirlemek oldukça zordur.

Konuya bir başka açıdan baktığımız zaman, sözünü ettiğimiz bu soruya cevap bulmaya çalışırken, zımnen neden ülkemizden özgün düşünür çıkmadığının da imalarına işaret edilmiş olacaktır. Esasında sadece ülkemizin değil, küreselleşme olarak ifade edile geldiğimiz, farklılıkların gün geçtikçe azaldığı; ancak aynılaştırma projesinin hızla yayıldığı dünyamızda, özgünlük ve yaratıcı düşünce kısırlığının nedenlerine de inilmiş olacaktır. Bir başka ifadeyle, yaratıcı düşünce ortamlarının özelliklerine de temas edilmiş olacaktır. Böylece bu açmaya çalıştığımız kanallar, dolaylı olarak, ülkemizin ve dünyanın pek çok sorunu için ufuk açıcı kanalları zorlayacaktır.

Felsefenin başlangıcından ve gelişim serüvenine kadar bakıldığında şu görülecektir: Düşüncenin sürekli birbiriyle bazen çarpışarak, bazen kültürün ve felsefi düşünüşün doğasından kaynaklanan kümülatif (birikerek, katlanarak artan) özelliğiyle büyüyerek, bazen de kırılmalarla ve alınan mesafe üzerinde bir yeniden düşünüşle (refleksiyon), derinleşerek geliştiği dikkati çekmektedir. Düşünce tarihinin belirli dönemler içinde işlendiği veya ele alındığı hatırlanırsa, adeta her dönemin belirli sorunları öne çıkmıştır. Bu sorunlar ise, dönemin düşünürlerini bazen ortak paydada birleştirmiş, bazen de çok farklı anlatılar ortaya çıkmıştır. Belki de döneme ilişkin filozofları meşgul eden problemler adeta onların arketipini de örmüştür. Mesela Ortaçağ'da din ve felsefe uzlaşımı önemliken, modern dönemde felsefenin, dini rasyonel olarak yorumlaması sayesinde, akli bir din anlayışı ön plandadır. Böylece Ortaçağ'da bilgi ve hikmeti birleştiren bilgelik ön

plandayken; modern dönemde ise, bilim ve din birleştirilmek suretiyle, bilimin kutsanmasının ayak sesleri duyulacaktır. Böylece bazı dönemlerin sorunu, maddecilik ya da maddecilik karşıtlığı olarak belirginleşir. Yine bazı dönemlerde bilimcilik, bazen de varoluşun yani insan faktörünün vurgulandığı, varoluşçuluğun etkin olduğu dikkati çekmektedir.

Elbette bu geçişler birbirini etkilemektedir. Rasyonalizm o kadar etkin olup, adeta insan tek boyutlu varlık, yani akıl varlığı olarak resmedilince, bir tür akıl tutulması baş göstermiştir. Dolayısıyla rasyonalizm eleştirisi, modern zamanlarda varoluşçuluğu tetiklemiştir. Benzer durum ta İlkçağ'da da gözlemlenmiştir. İlkçağ düşüncesinde filozoflar fazlasıyla kozmolojiye (evren bilime/evrenin doğuşuna) odaklandıkları için, insan faktörünü neredeyse unutmuşlardır. Ne var ki Sokrates, "insan", "değer" ve "anlam" sorunlarını ortaya atarak ya da hatırlatarak buna direnç göstermiştir.

Felsefe tarihine ait bu kesitlerden sonra başlangıç noktamıza geri dönelim ve temel sorumuzu soralım. Çünkü bu kesitlerin tam olarak anlaşılması da köklerin kavranmasından geçecektir. Tek tip bir felsefî algılayışa mesafeli durmanın önemini kabul etmekle birlikte, felsefeyle özdeş hale gelen, Yunanlıların hangi mirası veya özelliği Grek felsefesinin beşiği olmuştur?

Bu sorunun şüphesiz pek çok cevabı, hatta cevapların da birbiriyle ilgili veya bağlantılı çok farklı boyutları vardır. Her şeyden önce felsefenin üzerinden doğrulduğu, Yunan kültürünün, mitolojinin ve dininin devingenliği, canlılığı, gerilimi ve dinamikliği gözden kaçmamaktadır. Mitolojik bakımdan Tanrı ve insanlar arasındaki pek çok ilişki ve deneyim kuşkusuz felsefî düşünüşe de yansıyacaktır. Bunun için felsefeye girişin, mitolojiye girişten geçmesi zorunluluk gibi gözükmektedir. Bir toplumun kültürel kodlarını, belirli bir bütünlük içinde anlamaya başlamak için, söz konusu toplumun, insan ve tanrı tasavvurunun iyi anlaşılması gerekmektedir. Bunu

bir gereklilik olarak görmemizin nedenlerini daha somut olarak ifade edebiliriz.

Varlık kuramını tasvir ederken göreceğimiz gibi, gerek Yunan düşüncesinde ve gerek onun etkinliğinin devam ettiği Ortaçağ ve Modern düşüncede, ontolojik açıdan Tanrı ve insan arasındaki varlık bakımından yakınlığın veya aradaki bağın -deyim yerindeyse aklın- nasıl formüle edildiği oldukça önemlidir. Tanrı'nın sadece en akıllı varlık olup, insanın da akıllı olması nedeniyle Tanrı'ya akraba olmasının köklerini veya nedenini bulabilmemiz için, Yunan kültürünü irdelememiz gerekmektedir. Çünkü Greklerde Tanrı Zeus'un Tanrı olmakla birlikte, insanlarla ortak bir kadere sahip olması, hatta bazı dönemlerde insanların arasına inebilmesi, dahası nispeten daha alt seviyedeki bir Tanrı olan Promethous'un insan soyundan biriyle evlenmesi Tanrı ve insan arasındaki ontolojik bakımdan yakınlığın kaynağıdır. Çünkü burada arada aşılması imkânsız mesafeler yoktur. Dolayısıyla felsefi formülasyonda evrenin matematiksel bir mimari yapı olarak konumlanması; bu yapının içinde insan ve Tanrı'nın ortak bağ ekseninde keyfiyet açısından yakınlştırılmasının ve sadece kemiyet açısından farklılaştırılmasının kökleri mitolojik örgüye dayanmaktadır.

Yunanlılarda kültürel ve toplumsal hayatın ahlaki normları konuşulurken, çoğu zaman alışılmış bir değer olarak "hırsızlığın" bir cesaret göstergesi olarak gösterildiği dikkati çeker. Burada ahlak ve hırsızlık kelimelerinin çelişik durumu dikkati çekerken, bunun nedeni de şüphesiz söz konusu kültürün mitolojik örgüsünde yatmaktadır. Çünkü Zeus'dan atışı çalan bir alt basamaktaki tanrı (tanrılar hiyerarşisi var!) böylece ahlaksız olarak değil, sadece cesurluğun bir sembolü olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla da hırsızlığın cesaret göstergesi olarak görülmesinin nedeni veya referansı hırsızlık yapabilen/çalabilen tanrı anlatısıdır.

Öte yandan Yunan felsefesinde ve özellikle Ortaçağ'da Tanrılar hiyerarşisinin de (Hıristiyanlık'da teslis öğretisi) dayanağı yukarıda zımnen ifade ettiğimiz, mitolojik yaşamda mevcut olan tanrılar hiyerarşisidir. Kral Tanrı olarak Zeus'dan sonra sıralanabilecek olan gücün farklı şekillerde dağıtıldığı bir tanrılar hiyerarşisi vardır. Bunu başka kelimelerle ifade edersek, "tanrısallığın bölünmesi"dir.

Yukarıda kısaca ifade ettiğimiz gibi, Varlık kuramı açısından düşündüğümüzde, "ontolojik yakınlık" ve "tanrısallığın bölünmesi düşüncesi"¹ birbirini beslemektedir. Aristoteles düşüncesinde, potansiyel ve aktüel olanı bu bağlamda düşünebiliriz. Ontolojik olarak aşkınlık fikrinin karşısında bu düşünceyi ele alırsak, aynı yerde buluşan farklı açılımlarla karşılaşılacaktır. Potansiyel ve aktüel arasındaki ayrım, yoktan yaratma fikrini başta iptal eder. İlk nedenin, potansiyel olan düşünceleri, düşünerek aktüel hale getirmesi, meselenin düğüm noktası gibi gözükmemektedir. Dahası, potansiyelden aktüele geçiren ya da bunu temin eden neden, kozmolojik sürecin bir parçasıdır. Potansiyel olan, aktüelden önce var olduğu için, o ebedî bir tözdür. Bu töz, hem ereksel nedeni, hem de hareket ettirici ilk nedeni önceler. Potansiyel olan cevher olmasa, aktüelden söz edilemeyeceği için o da, kendinde bir bakıma tanrısallık taşımaktadır.

Tanrı ile diğer var olanlar arasında tanrısallığın bölünmesini ve bunlar arasındaki ontolojik farkın nispeten silikleştirilmesini ve kaldırılmasını, Platon düşüncesinde daha bariz olarak gözlemleriz. Özellikle onun Demirgües² fikri, bu bağlamda oldukça önemlidir. Platon düşüncesinde yaratılmış evren, İdealar Dünyası'nın teferruatlı bir kopyası olduğu için,

¹ Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms, The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, University Press of America, Lanham& New York& London, 1994, s.14.

² Düzenleyici tanrıdır. Antik Yunan düşünürü Platon'a göre 'iyi ideası' olan düzenleyici bir tanrı'dır. Yaratmış değil; biçim vermiştir.

tek bir yaratılışın varlığından söz edilebilir. Bu yaratılış, bütün diğer idrak edilebilir yaratıkların kopyalarını ihtiva eder. Ölümsüz varlıkların bütün mertebeleri oluştuktan sonra, 'Bütün'ün her şey olabilmesi için, Yaratıcı, zaten varlık kazanmış olan daha düşük ilahî varlıklara, kendi türlerinden ölümlü yaratıklar üretme görevini, deyim yerindeyse vekaleten verir. Böylece, Platon düşüncesinde evren, ölümlü ve ölümsüz, çeşitli canlı varlıklarla tamamıyla doldu ve bir bütün gerçekleşmiş oldu. Dolayısıyla, 'en büyük, en iyi, en hoş, en mükemmel olarak, idrak edilebilir olan bir Tanrı oldu.'

'Mutlak İyi'nin bu yayılmışlığı, Greklerin mitleriyle tam bir tekabüliyet içindedir. Zira mitte de yaratma, şahsi Yaratıcı'nın özgür ve keyfi bir seçiminin etkinliğinden kaynaklanmamaktadır; bilakis diyalektik bir zorunluluktur. İyi Fikri, zorunlu bir gerçekliktir. Özünün işaret ettiğinden başka bir şey olamaz ve bu nedenle, kendi doğası gereği, sonlu varlıkları var etmek zorundadır.³ Şu halde, 'Mutlak İyi'nin, 'model'i yani ideal biçimlerin toplamını, somut gerçekliklere aktarmak ve gerçekleştirmek zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Onun mükemmelliği de buradan kaynaklanır. Mutlak Varlığın mükemmelliği, içkin bir sıfat olarak kendinde mevcuttur. Bütün varlıkların varlığı ve sıfatları, mantıksal olarak onda içkin olduğundan ve bu mükemmellikten türediğinden, evrende ihtimale yer yoktur. Tanrı'nın iyiliği sınırlayıcı bir iyilik olup, o yaratıp yaratmamakta özgür değildir

Diyebiliriz ki, Platon düşüncesine İyi İdeası, en yüce Tanrı iken, Demirgues ya da Tanrı ise, evrendeki en yüce ve kusursuz bir dünya kuran mimardır. Ancak, yukarıda da imâ edildiği gibi, Tanrı, hiçbir şeyi yokluktan yaratmaz. Evrenin tüm öğelerini oluşturan kökensel ilk madde, yaratmanın hazır

³ Lovejoy, Arthur O., *Varlık Zinciri –Bütüncül Felsefenin Temelleri*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 56, 59; Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms*, s. 14.

malzemesidir. Bu madde, henüz biçimden yoksun kaotik bir özellik arz etmektedir. Usta bir zanaatçı olan Tanrı, kozmosu kaostan tasarlar. Biçimden yoksun bu maddeye şekil verir. Dünyadaki eksikliği ve kötülüğü, Tanrı'ya değil de, dünyanın var kılındığı maddeye bağlar. Tanrı bile, noksan öğelerden, kusursuz bir evren yapamaz.⁴ Demirgues'a, bilinen manada bir yaratıcı demek, çok isabetli değildir. Zira o, ideaların dünyasını yaratmadı. Bu nedenle, onu izah etmek çok kolay değildir. Demirgues ile diğer tanrılar arasındaki ilişki de muğlaktır/belirsizdir.

Tanrı ve tanrılar arasındaki ontolojik seviyenin sınıflandırılması, onlar arasındaki ilişkiyi ve yaratma sürecini sistematize etme girişimidir. Demirgues, sadece ilk kategoriye, semavî tanrılar soyunu yaratır.⁵ Tanrılar arasındaki bu soy ilişkisi Greklerin mitolojilerinde zaten mevcuttur. Mesela onlar, Zeus'un biraderlerinden ve kız kardeşlerinden bahsederler. Daha da önemlisi Zeus'a tanrıların ve insanların babası denilmiştir.⁶ Platon *Timaios*'da, Tanrıların babasının şöyle seslendiğini kaydeder: "Tanrılar, benim yarattığım tanrıların çocukları, yaratıcısı ve babası olduğum eserler, benden vücut buldukları için, ben razı olmadıkça parçalanamazlar."⁷ Ne var ki, Platon'un evrenin babası ya da yaratıcısı dediği tanrı hakkında açıklama yapmak oldukça zordur.

Demirgues, aynı zamanda bir sınırın ya da iki farklı dünyanın varlığının aynımını temsil etmektedir. Çünkü o, kaostan kozmosa geçişi sağlamıştır. Öte yandan İyi İdeası ise, potansiyel olarak var olan ideaları aktüel hale geçirmiştir. Batı düşüncesi ve özellikle konumuz açısından idealar dünyası ve

⁴ Sahakian, William S., *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 58.

⁵ Platon, *Timaios*, çev. Erol Günay, Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, 28c, 39e-40

⁶ *Timaios*, 40d-e.

⁷ *Timaios*, 41b.

fenomenler dünyası zıtlaşması, son derece önemlidir. İdealar dünyası, duyunun ve maddenin zamansallığının ve geçiciliğinin aksine, değişmezdir. Dünyadaki mevcudatın kopyaları olması bakımından zımnî bir içkinlikten söz edilebilse de, gerçekte bu iki dünya, birbirinden farklıdır. Mutlak İyi, ideaları var kılmak zorunda olmakla birlikte, gerçekleşmiş olma açısından dünyaya içkinen, aynı zamanda aşkınlığından söz edemeyiz. Sadece büsbütün ayrı olması bakımından, değişken duyulur dünyayı aşmaktadır. Ancak, var olmakta olan dünyaya nispetle onun aşkın olduğunu söyleyemeyiz. Aktüelleşme esnasındaki bir aşkınlıktan, daha doğrusu hem içkinlikten, hem de büsbütün farklılıktan söz edilebilir. İdealar, her ne kadar aktüelleşecek olanların kopyası olsa da, gerçeklik kazandıktan sonra onlar, akıl ve duyu varlıkları şeklinde iki dünyayı temsil etmektedirler.

Bu anlatmaya çalıştığımız kesit, bir yandan felsefi düşünüşün üzerinden yükseldiği mirası göstermekte, öte yandan da bu tevarüs edilen mirastan felsefe olarak kopuşun veya kırılmanın hikâyesine işaret etmektedir. Mitolojiden felsefi düşünüşe geçişin şüphesiz sorgulanması gerekir. Ancak bu soruyu da kısmen içinde barındıracak bir başka temel soruyla, yazımızın başında da cevaplamayı ima ettiğimiz problemle felsefeye giriş yapmayı deneyelim. Acaba büyük ölçüde Yunalılarla özdeşleşen felsefe niçin onlarda başladı?

Öncelikle onların toplumsal dinamiklerine veya zihinsel durumlarına eğilmeden önce, felsefe için gerekli olan zihin açıklığına neyin etki etmiş olabileceğini irdelemeye çalışalım. Farklı kültürlerle iletişimin ve onlarla karşılıklı etkileşimin toplumda bir ufuk genişlemesi oluşturacağı tartışmasız bir gerçektir. Her şeyden önce, bu sayede kendini anlamaya başlar toplumsal hafıza. Sınırlarını fark eder. Tıpkı bir insan tekinin farklı olanla diyaloga geçerek, onu anlarken gerçekte kendini anlamaya başlaması gibi. Yunalıların ticaretle meşgul olması ve bu bağlamda kolonicilikle uğraşması doğal ola-

rak birbirinden farklı toplumlar ve coğrafyalarla karşılaşması anlamına geliyordu. İşte bu karşılaşmalar sayesinde, farklı olana karşı daha toleranslı ve olanı olduğu gibi kabul etme düşüncesi gelişmiştir. Felsefî düşünüş için ilk şartlardan biri olan, farklılıklara açık olma durumu oluşmuştur. Bu bir bakıma dogmatizmin veya sabit fikirliliğin de esnemesine doğal ortam hazırlayacaktır.

Öte yandan sözünü ettiğimiz ticari yapı, parayı ve ekonomik gücü de tetiklemiştir. Şüphesiz felsefî etkinlik, doğal ihtiyaçların karşılanıp, onun ötesinde ruhsal arayışların başlamasıyla mümkündür. Temel ihtiyaç derdi olan bir toplumun, soyut düşünce üretebilmesi, en önemlisi de sistematik olarak tefekkür geliştirebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla felsefenin hayat bulabilmesi için belirli oranda refah düzeyinin yakalanması gerekecektir ve bu fırsat, Yunanlıların eline geçmiştir.

Refah düzeyinin iyileşmesi, doğal olarak eğitimin önemini ve gerekliliğini öne çıkarmıştır. Böylelikle okullaşma ve eğitim kalitesiyle para arasında bir korelasyonun olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Platon'un "matematik bilmeyen kişinin akademiye giremeyeceğini" söylemesi, mevcut toplumda matematiği ve buna bağlı bilimsel faaliyetlerin etkinlik içinde gerçekleştirildiğini gösterir. Zira Platon ile felsefe sistematikleşmeye başlasa da, onu felsefenin doğduğu kesite yerleştirmek çelişkili değildir. Demek ki, felsefenin başlangıcında otorite¹ olan Platon'un bu sözü, felsefeye geçilmeden önce, matematik vb. alanlarda ehliyetin varlığını teyit eder.

Eğitim düzeyiyle doğru orantılı olan bir diğer faktör ise, onların sanat ve kültürde daha rafine zevklere doğru yönelmeleridir. Yunanlıların sanat ve edebiyatında, onların kendilerini nasıl algıladıklarının en iyi çözümlemesini Aristoteles, *Poetika*'da yapmaktadır. Tragedyalarda onların varoluşsal farkındalıklarına işaret edilmektedir. Demek ki, Yunanlılar hayata hem dokunmuşlar hem de onu derinden kavramışlar-

dır. Bu da göstermektedir soyut düşünce, deyim yerindeyse, hayata eğreti durarak değil, hayatı bütün kodlarıyla çözerek mümkündür. Ancak burada sıradan bir hayatın içinde kaybolmayı, yaşayarak yukarıda kalabilmekle karıştırmamak gerekmektedir. Zira hayata dokunarak onda kaybolmamak, gerilimli ve ayrıksı bir duruştur ki bu, yaratıcı düşünceyi tetikleyecektir/tetiklemiştir.

Bu bağlamda Yunanlıların Tanrı'yla diyalogları da hayata dair tutumlarını açığa çıkarır. Aşk tanrısı olarak eros, bir bakıma tutkunun sembolüdür. Tanrı'yla onlar derinden bir bağlantı içinde olmuşlar; ya kıyasıya kavgalı; ya da tutkuyla bağlı olmuşlardır. Promethous'un insan soyundan biriyle evlenmesi, onların Tanrı'yla ne kadar da içli dışlı olduklarını sembolize eder. Öte yandan Zeus'un elinden ateşin çalınması da tutkunun bir sembolüdür. İşte bütün bu semboller Sokrates'in hayatında somutlaşmıştır. Çünkü o Yunanlıların tanrısıyla alay ettiği için, baldıran zehiriyle ölüme mahkûm edilmiştir. Zira bir yandan halkın tanrılarına ne kadar sadık olduğu açığa çıkmış; öte yandan da bir filozof olarak Sokrates, onların taptıkları tanrıları çözümlemesin bedelini hayatıyla ödemiştir. Onun da mevcut toplum içinden çıkan biri olarak, kendi değerlerine ne kadar bağlı olduğu ifşa olmuştur. Böylece tutkulu ve aykırı yaşamların da tefekkür için kanal açtığı söylenebilir.

Öte yandan bu tablodan çıkabilecek en önemli sonuçlardan bir başkası ise, filozofun toplumun somut tanrı anlayışını eleştirdiği ve mevcut yaşantının üstünden yükseldiği görülmektedir. Hayatla dahası değerleriyle ve kutsalla bağlantısı zayıf olan bir toplumun da özgün felsefe üretebilmesi zordur. Bir yandan düşünürün zihnini uyaracak eşik geçilemezken; öte yandan da filozofun eleştirilerine direnç gösterecek derinlikli bir toplumsal hafızadan söz edilemez. Dolayısıyla felsefi düşüncesin olmazsa olmazlarından olan gerilim ve sınır durumların doğal olarak oluşması mümkün değildir.

Felsefi düşünüşün Yunanlılardan çıkmasının bir başka nedeni ise, Yunan toplumunun özgün bir kent (*polis*) yapısına sahip olmasıdır. Aristokrasinin olması, sanatta ve düşünsel alanda, özgür ve özgün bir zemin oluşturmuştur. Çünkü günü birlik yaşantının üstüne çıkabilmek dahası incelikli ve derinlikli yaşantıyı en azından aristokratlar içinden bile, belirli bir kesim yaşam biçimi haline getirirse, yaşantının bizzat farkındalık olarak sürdürülmesi, zaten doğal bir düşünce ortamını doğurmuştur. Bu, meselenin görünen olumlu yönüdür. Bir de sınıfsal bir toplumun olumsuz yapısı, sınıflar arasındaki ayrım vb. durumlar da gerilim yaratır. Bu gerilim süresi ise, mütefekkirin sınırlarını zorlar ve tefekkür doğar. Eşitlik veya demokrasi tartışmalarının köklerinin Yunanlılar'a kadar dayandığını düşünürsek, acaba eşitlik konusunda yolunda gitmeyen bir şeyler mi vardı ki, demokrasi kavramı aristokrasinin yaşandığı, en azından sınıfsal hiyerarşinin olduğu bir toplumda tartışılmıştır. Bu ve benzeri sorunlar veya bunlara verilen cevaplar da, felsefenin doğum hikâyesine dair önemli ipuçları vermiştir.

Bu saydığımız gerekçelerin İslam düşüncesinin Ortaçağ'da etkin olduğu dönemler için de geçerli olduğunu; dahası İslam felsefesini özgün kıldığını söyleyebiliriz. Hatta bir tür akıl tutulması yaşanmasına da bu şartların doğurduğu imkânların ortadan kalkmış olmasını bir neden olarak gösterebiliriz. Endülüs Emevi Devleti tam da sözünü ettiğimiz dinamik, farklılıklara açık ve ayrıksı ortamı hem jeopolitik yapıyla hem de kültürel dokusuyla temin etmiştir. Özellikle İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten sonra felsefe tarihinde ikinci hoca olarak anımsandığını hatırlarsak, Ortaçağ düşüncesinde özellikle A. Thomas üzerinde oldukça etkin olmuştur. İbn Rüşd, Endülüs ortamında doğmuştur. Orada doğal bir ayrıksılık var: Batı'da (İspanya'da), doğu tarzı düşüncüyü Yunan tipi felsefeyle yorumlamak. İspanya'da yaşantı dinamik, düşünceler ise derinliklidir. İbn Rüşd'ün aynı zamanda bir hukukçu olarak da

kimliği var. Böyle olunca pek çok bakımdan zorunlu sentezcilik çıkıyor karşısına. Ne var ki bu verimli kesit sekteye uğramıştır. Dinamizm düşüşe geçince, farklılıklara kapalı olunmaya başlayınca ve ayrıksılık, aynılığa terfi edince; kısacası Müslümanların yaşantıları rutinleşince, tefekkür de donmuştur.

İranlı Bilge Molla Sadra veya Tunuslu İbn Haldun'un özgün düşünceler üretebilmesinin nedeni de yukarıda değinmeye çalıştığımız şartların varlığıdır. 17'inci yüzyılda yaşamış Şiraz'lı bilge-filozof Molla Sadra, Yunanlı akılcılık ile doğulu aşkı birleştirmeye çalışmıştır. Çünkü yaşadığı dönem ve coğrafya bunu zorlamıştır elbette donanımı bu duruma zaten müsaitti. Bu sentez işini dilin ve düşüncenin imkânlarıyla yapmıştır. Molla Sadra, kendi kültürel kodlarında düşündüğü için, Varlık yerine Vücut kavramını ısrarla kullanmıştır. Mevcut-Vücut-Vecd kelimelerinin aynı kökten geldiğini hatırlarsak, vecde gelmek ve vicdan arasındaki çağrışımlar da zihinlerde yankılanır. Böylece Ahlak (vicdan) ve Varlık (Vücut) arasındaki dayanıklı bağlantı da doğal olarak açığa çıkar. Hatta Arapça olan kelimenin kökü *Vecede* (V-c-d) bulmak anlamına gelir. Dolayısıyla *var olmak/ontoloji* ve *bulmak/ epistemo-
loji*, dahası *olmak/etik* anlamlarının nasıl da bir kelimedede Vücut'da içkin olduğunu görürüz. Bu dünya görüşünden doğan bir sanatçı Hacı Ârif Bey aynı anlamı ve biçimi/kelimeyi derin bir duyuşla dışa vurmuştur:

Vücut ikliminin sultanısın Sen

Efendim derdimin dermanısın Sen

Bu cism ü natüvanın (güçsüz cismimin) canısın Sen

Efendim derdimin dermanısın Sen

Yine İbn Haldun'un özgün bir siyaset sosyolojisi geliştirmesinde de koşulların ve kendi dil ve kültürü içinden düşünebilmesinin etkin olduğu gözlenmektedir. Burada da devlet, kademesinde çalışmış bir bilgenin, tecrübeyi veya deneyimi kavramsallaştırdığı dikkati çekmektedir. Ancak sadece

çevresel koşullar yetmeyeceği gibi, yetenekler de kâfi gelmez. Bütün bunların doğru zamanda, doğru şekilde birbirini beslemesi gerekmektedir.

Kitapta izlediğimiz yönetime gelince: Dört bölümden oluşan elinizdeki çalışmada birinci bölümü, felsefî düşüncü besleyen ve tetikleyen ortama yani üzerinden yükseldiği mitolojik mirasa ayırdık. Yunan kültürünün parametrelerini çözümleyerek, felsefî kavramların eşgalinin nereden geldiğini gösterdik. Bir başka ifadeyle, kavramların soyağacına veya kültürel köklerine temas ettik. Böylece Ülkemizdeki felsefeye giriş kitaplarındaki bir eksikliği kendi kurgumuz içinde gidermeye çalıştık.

Yunan kültürünü mitoloji üzerinden tasvir ettikten sonra, sanat ve edebiyatta Yunanlı insan profilini, tragedyalar üzerinden gösterdik. Böylelikle onların, neleri acınası, neleri ahlaki, neleri tutkulu olarak gördüklerini çözümlemeye çalıştık. Amacımız, insanî bakımdan yükselmenin, olmanın veya farkındalığın kısacası ahlakiliğin donelerini sanat sayesinde gözler önüne sermeye gayret ettik.

İkinci bölümde, Varlık Kuramını ele aldık. Ancak Varlık kuramı hakkında bilgi vermeden önce, “Varlık nedir?” sorusuna cevap bulmayı denedik. Bundan sonra, evrensel dünya görüşleri olan idealizm veya materyalizm gibi akımları merkeze alarak onları açıklamak suretiyle, Varlık’ın nasıllığını karşılaştırmalı olarak zihinlerde uyandırmaya çalıştık. Materyalist dünya görüşünün, Varlık kurgusu veya maneviyatçı ve salt akılcı dünya görüşünün idealist Varlık kurgusunu serimledik. Böylece rasyonel düşüncünün temel dinamiklerini ve çeşitliliğini göstermek suretiyle, kilit noktaları açıkladık. Dolayısıyla, bu temel iskelet içindeki farklılıkların ayrıntıda değiştiğini, ancak ana iskelette birleştiğini ima ederek, teferuata boğmadan, zihinleri karıştırmadan, ana çatıyı oluşturmayı tercih ettik. Böylece bir giriş kitabı içinde genel çerçevede temelin ve referansların önemini vurguladık. Ancak, basit

içinde temeli inşa edişi göstermeyi amaçladık. Zira bağlantıların önemini açıkça gözler önüne serdik. Bu uzun film metrajının (düşünce tarihinin) gerisinde, meselelerin bağlamını ve nereden felsefi soruların/sorunların kaynaklandığını gösterdik. Nihayet konuyu “tabu” kavramıyla bitirerek, böylece hem birinci bölümle organik bağlantı doğal olarak açığa çıkmış oldu; hem de Varlık kavramının somut bir anlatıdan hareketle, muhayyilede tasavvur edilmesine olanak sağlandı. Doğal olarak da felsefe ve antropoloji arasındaki hem gerilim hem de benzerlik ortaya çıkmış oldu.

Üçüncü bölümde Bilgi kuramını anlattık. Bilginin kaynağı sorusunu önce en genel şablonda izah ettik: Akılcılık ve deneycilik. Şüphesiz bu sığ kalırdı. Ne var ki önemli kırılma ve ayrıntıları bu iki ana parametre içinde izah etmeyi yeğledik. Mesela deneycilik içinde, Kantçı sentezciliği açıkladık. Onun ifadesiyle insan zihninin, kaos’u nasıl kozmos haline getirdiğini vurguladık. Dönemler arasındaki geçiş ve kırılmaların da altını çizdik. Mesela Descartes’ın dünyayı nasıl kuracağına dair fikriyle (bana yer kaplama/uzam ve hareketi verin dünyayı yeniden kurayım) Kant’ın düşüncesini (akıl+deney) birlikte vererek, dönemler arası geçiş ve ayrımlar da kendiliğinden ortaya çıkmış oldu. Yine akımları, her bir akımla özdeşleşen düşünüre odaklanarak anlattık. Böylece adeta söz konusu akım veya ekolle özdeşleşen filozofu, dönemin arketipinin bir sembolü olarak konunun sınırları içinde tasvir ettik. Ancak bir giriş kitabının da sınırlarını zorlamamaya özen gösterdik.

Öte yandan bilgiyi daha iyi açığa kavuşturabilmek için gerekli olan kavramlar da açıklandı. İnanç ile bilgi arasında nasıl bir ilişki var? Şüphecilik nedir? Dogmatizm ve bilgi münasebeti nasıldır? Bu ve benzeri sorular da karşılığını buldu büyük ölçüde.

Nihayet Değer Kuramı bölümünde, değer konusuna odaklanarak, “Varlık-Bilgi-Değer” bütünlüğünün, felsefenin

ana ve asıl teması olduğunu, bu son saç ayağını da tamamlamak suretiyle göstermiş olduk. Ancak bu bölümde gerekli bilgileri bir yandan verirken; öte yandan daha önceki bölümlerde anlattığımız Varlık ve Bilgi kuramıyla bağlantılı olan değer kuramının sorunlarına işaret ettik. Böylece bu bölümde tasvir, eleştiriyile birlikte yol aldı. Dolayısıyla da felsefenin doğasını bir ölçüde son bölümde uygulamaya koymuş olduk. Mesela etik konusunu işlerken, modern dünyanın sorununa işaret ettik ve zımnen de pratik hikmet kavramına daha fazla yer ayırmak suretiyle, yaşadığımız çağda basiretin veya akl-ı selimin (*phronesis*) öneminin altını çizmiş olduk. Yine siyaset felsefesini modern devlet çözümlemesi üzerinden anlattık. Hatta son bölümde, güç dengeleriyle birlikte, dünyanın değişmesiyle, yeni bir insan profilinin gereğini ima etmeyi denedik. Bu aynı zamanda, felsefi kurgunun, devralınan miras üzerinden güncellenmesinin ve geliştirilmesinin zorunluluğu anlamına gelmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

YUNAN TOPLUMUMUN KÜLTÜREL DOKUSU

Felsefe hakkında, kesin bir tanımlamaya gitmek onun doğasıyla çelişir. Zira o, sadece bir sözcük olarak tarif edilmekten ziyade, araştırılması ve sorgulanması gereken, insanî ve kültürel bir girişim ve etkinliktir. Bu nedenle felsefenin tanımı, doğal bir seyir içinde ve insanların felsefe yaparken hangi zihinsel ve varoluşsal durum ya da tutum içinde olduklarını çözümleyerek, dahası bu etkinliğin diğer kültürel çaba ve üretimlerden nasıl ve ne şekilde ayrıldığını tahlil ederek ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla felsefenin doğuş ve gelişme hikâyesini anlatmaya çalışmak bize, yapacağımız tanımlamanın; daha doğrusu konu edindiğimiz etkinlik biçiminin yol haritasını gösterecektir.

Felsefenin doğuşundan bahsetmeyi vaat etmek, büyük çoğunluğun kabul ettiği ortak mutabakatı dikkate aldığımızda, doğrudan doğruya Yunan düşüncesinin seyrini ve ritmini anlatmayı hedeflemek demektir. Bu aynı zamanda Greklerin, kültür, din, politika ve mitolojilerini de çözümlemeyi gerektirir. Odaklanacağımız bu kesiti tasvir ederken, bir yandan felsefenin ne olduğunu, öte yandan da onun analitik ve kurgusal işlevini de tahlil etmiş olacağız. Adeta bir film metraji gibi, düşünce tarihinin seyrinin en azından işleyiş ve mekanizmasını vererek, anlatamadığımız ve çözümleyemediğimiz kısımlar ve dönemler için de imalarda bulunmuş olacağız.

Bu nedenle konuyu klasik bir ders kitabı tarzında, tanımlar ve tarihçelerle anlatmak yerine, felsefenin ne olduğunu cevaplarken felsefe yapmak, onun diğer disiplinlerle ilişkisini analiz ederken de kültür ve insan analizi yapma amacını taşıyoruz. Böylelikle filozofların sorduğu soruları çözümlerken,

onların mevcut kültür içindeki anlam ve imalarına da işaret etmiş olacağız. Bunu yapmaktaki asıl amacımız ise, felsefenin bağlamsız, ucu bucağı görünmeyen, böyle algılandığı zaman, -doğal olarak anlamsız- ve gereksiz uğraşı; hatta neredeyse akıl sağlığı pek de yerinde olmayan kişilerin bir meşguliyeti olarak görülmesinin önüne geçmektir.

Acaba bir düşünür, Descartes, niçin “düşünüyorum o halde varım” demiştir? Bunu hangi bağlamda, hangi dönemde ve neden söylemiştir? Bu soruya cevap vermeye teşebbüs ettiğimiz, aynı zamanda düşünce tarihinde düşüncenin kültürel, toplumsal ve siyasî parametreleriyle birlikte, seyrini, ritmini ve bileşenlerini analiz etmek anlamına gelmektedir. Acaba düşünmeyi merkeze almak sıradan bir felsefî tavrın dışında ne anlama geliyordu? Bu, zımnen aklın her zamankinden daha fazla önemsendiğinin de işaretiydi. Dahası, ruhun irade, hissetme, inanma gibi görünümüleri de sözünü ettiğimiz düşünce perspektifinden yorumlanacaktı. Belki de bütün bu yetiler, sadece aklî olarak değerlendirilecekti. Daha doğrusu duygunun ya da iradenin ifade edilmesi düşüncenin kıstasından geçmek durumunda kalacaktır. Başka türlü söylersek, irade, his, eylem gibi insanî özellikler akıl kılıfı içinde sunulacaktır. İşte soru formatında ortaya attığımız bu düşüncenin bağlamını belirginleştirmeye çalışmak, bir bakıma o dönemin felsefî duruşunu da analiz etmek olacaktır. Belki de felsefenin doğum macerasının başlangıcında bu soruyu düşünürler daha ziyade “Varlık nedir” şeklinde sormuşlardı. İşte bu soru ve cevabı, söz konusu dönemi ve bağlamı açığa çıkarmaktadır. Her şeyden önce temel sorularının nasıl ve hangi şekilde çıktığını görmeden önce, bunun neyin üzerinden nasıl yükseldiğini görmemiz gerekir.

Felsefi düşüncenin doğasını çözümlemeyi hedeflediğimiz çalışmamızda, rasyonel düşüncenin doğduğu zemini mitoloji ve edebiyat ya da sanat üzerinden yoklamaya çalışacağız. Bu nedenle, öncelikle, Yunan toplumunun kültürel doku-

sunu mitoloji ve din üzerinden anlamamanın imkânlarını zorlayacağız. Daha sonra sözünü ettiğimiz toplumun insan ve anlam dünyasını bir tür tiyatro sanatı diyebileceğimiz, tragedyalardan hareketle yorumlamayı deneyeceğiz. Bütün bu genel yoklamalar, eleştirel düşüncenin mahiyetini çözümlemeye kapı aralamak için olacaktır. Böylelikle kültürün korrelatlarını ortaya koyduğumuz ölçüde, felsefi düşünüş tarzının ilmeklerini de birer birer çözmeye başlamış olacağız.

A. MİTOLOJİ, DİN ve FELSEFE

Felsefenin, en azından Yunan felsefesinin doğum hikâyesini anlatmayı hedeflersek, acaba nereden başlamalıyız? Öncelikle, Yunan dinini ve efsanesini dikkate almaksızın felsefeden bahsetmek mümkün değildir. Aslında bu maksım, sadece Yunanlılar için geçerli değildir; aynı zamanda nerede soyut düşünceden ve sistematik tefekkürden söz edeceksek, bu bir zorunluluk gibi durmaktadır. Çünkü efsanelerin ve dinlerin üzerinde belirmeyen tek bir fikir gösterilemez. Felsefe, aşma iddiasında bulunduğu efsanevi dayanaklar olmadan ayakta kalamaz. Bu açıdan Greklerde din, her düşüncenin anası gibidir.

Yunan felsefesinin en önemli iki isminden biri olan Platon'un düşüncesinde bu gerçeği örneklendirmek mümkündür. Onun diyaloglarında yer alan antropolojik ve kozmolojik tasvirlerin hemen hemen hepsi daha eski efsanelerde taslak halinde vardır. Platon onları bu gelenekten alır ve yeniden biçimlendirir. Bu efsaneler, Platon'da bile spontane toptancı özelliğini korur. Demek ki, felsefenin eşgalini kabaca belirlemeye kalkıştığımızda, imge, idea, sembol ve düşünce arasındaki kopmaz bağ öne çıkmaktadır. Nitekim imge ideayı taşır, dahası ideayı sembolde 'harekete geçirir'; sembolü ideayla bir arada yaşatır. Kavram ve imgelemin bu sıkı işbirliği hiçbir zaman göz ardı edilemez.

1. Mitoloji, Din ve Kültür İlişkisi

Dini sadece zihni uyarıcı verimli bir saha olarak görmeyin; onun yarında; ona, dünyanın başlangıcı ve sonu gibi kavrayışımızın asla açıklayamayacağı hususları da aydınlığa kavuşturarak bir olgu gözüyle bakmalıyız. Dinlerin akıl yürütmenin boşluklarını doldurmada tam bir can simidi işlevini yerine getirdiğinin altı çizilmelidir. Dinin olmazsa olmaz şartı tapınmanın özgünlüğü, nev'i şahsına münhasırlığı ve eleştiriye indirgemezliğidir. Felsefe de tıpkı din gibi, dünyayı bütüncül olarak izah etmeyi hedefler. Ancak ikisinin hareket noktaları benzersiz de, kullandıkları araçlar oldukça farklıdır. Din, imanı araç olarak benimserken; felsefe akıl ve düşünceyle yol alır. Ne var ki bu ayrıma rağmen, inanç her ikisi için de ortak paydadır. Hatta dinde inanarak bilme önemliyken; felsefede bil-diğine iman etme söz konusudur. Bu farklılık ve benzerlik, felsefe ve dinin üzerlerinde yükseldikleri mitolojide bir araya gelir. Zira mitsel zihin yapısında kavramsallaşmamış bilinç hali ile inanma ya da basiret birlikte iş başındadır.

Çünkü mit bir simge olmayıp, insan zihnini uyaran kutsal şeyin doğrudan ifadesidir. O, bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklamadan ziyade, hayli geçmiş döneme ait bir anlatı formundaki gerçekliğin yeniden yaşanmasıdır. Bu bilgi, derin dinî ihtiyaçların, ahlaki amaçların, toplumsal bağlılığın karşılanması gibi pratik ihtiyaçlara cevap verir. Mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır; o, inancın ifadesidir hatta inancı derinleştirir ve onu şifreler; ahlakı korur ve ona güç verir; ayının üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kuralları ihtiva eder. Demek ki mit, ilkel inancın ve ahlaki bilgeliğin bir dışı vuruşudur.¹ Dolayısıyla mitsel zihinsel durum, kendinde dini inanma biçimini ve felsefî düşünüş tarzını barındırır.

¹ Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 2000, s. 98.

Hatta mitsel yaşam içinde büyüünün ne kadar önemli olduğunu anımsarsak, onunla bilim arasındaki ilişkiyi de ifade etmemiz gerekir. Çünkü efsanevi yaşam biçiminde büyüünün, mesela yağmur yağdırmak için yapılan tılsımın, büyük önemi vardır. Tıpkı bilim gibi büyü de nedensellik ve zorunluluk ilkesince yol alır.² Böylece kutsal karşısındaki insan zihninin ve tecrübesinin tepkisi olarak özetleyebileceğimiz mitsel bilinç, dünya, insan ve Tanrı olarak ifade edebileceğimiz “bütün” veya gerçekliğin nasıllığı konusunda ipuçları vermektedir. Buna şimdilik “Varlık” diyecek olursak, bilmenin ve inanmanın ayrılmamış biçimi olarak bakabiliriz.

Ancak mitsel imgenin ilk kez ortaya çıkması kesinlikle bir imge ya da tinsel ifade olarak görülemez. O, gerçek ve ideal, varoluş ve anlam küresi boyutlarının hemen hemen bir bütün olarak algılandığı ancak onlar arasında yani insan düşüncesi, inancı ve eylemi arasında her zaman bir akımın cereyan ettiği yerde kök salar. İlkel toplumdaki insanın düşünme modu somuta dönüktür ve dünyayı anlamadaki referansı doğaüstüdür.³ Söz konusu toplumların düşüncelerinin ve eylemlerinin temel dinamiğine göre: “gerçeklik, bir güç, etkinlik ve süre olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla asıl gerçeklik kutsal olandır; zira yalnızca kutsal olan mutlak, etkindir, şeyleri yaratır ve onları sürdürür.”⁴

Felsefe buradaki tecrübeyi, rasyonel olarak kavramsallaştırır, eleştirel olarak farklı boyutları hesaba katarak yeniden inşa eder. Dahası bu ya da buna benzer tablolardan aldığı eşgali daha önceki içeriği boşaltarak- yeniden doldurur. Bu nedenle felsefenin mitoloji ve dinle olan dirsek teması inkâr edilemez. Bu ilişki bir çatışma olarak cereyan edebileceği gi-

² Tambiah, Stanley J., *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. U. Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

³ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume Two, Mythical Thought*, Yale University Press, New Haven, 1955, s. 238.

⁴ Eliade, Mircea, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, 1994, s. 25.

bi, yeniden yorumlanma, dahası robot resminin yeni bir içeriğe kavuşturulması şeklinde de devam edebilir.

Nitekim pek çok modernite yorumcusu, sekülerizmin şablon ve kavramlarının büyük ölçüde Hıristiyanlıktan alındığını ve içinin yeni yapıyla doldurulduğunu söyler. Mesela politik felsefe üzerine eğilen Carl Schmitt *Siyasi ilahiyat* isimli eserinde bu ilişkiyi açığa vurur. Bu bağlamda bazı kavramları test etmeye çağırır. O, örneğin “olağanüstü” kavramının menşei nerede aranmalıdır? şeklinde bir soru sorar. Schmitt modern devlet kuramının önemli kavramlarının, ifade ettiğimiz gibi dünyevileşmiş bir ilahiyattan alındığını söyler ve olağanüstü kavramının da mucizenin içi boşaltılmış hali olduğunu düşünür. Deist dünya görüşünün mucizeyi kovması gibi, modern devlet anlayışının da olağanüstü durumu işin içinden çıkardığını kaydeder. Kısacası Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetmiştir. Yine kadir-i Mutlak Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşür. Dolayısıyla da olağanüstü ve mutlak kesinlik iptal edilince, doğal olarak ‘demokrasi, politik göreceliliğin, bir sonucu olarak tezahür eder. Mucize ise, dogmalardan arındırılmış insan aklı ve eleştirisinin şüpheciliği üzerine kurulmuş bilimselliğin ifadesine bürünür.’⁵

Bu açıklamalar bize kültürde tecrübe, iman ve eleştirel düşünce arasındaki ilişkiyi ve gizli de olsa hiyerarşiyi hatırlatmaktadır. Ancak buradaki kelimeler, kutsal karşısındaki tavırlarla ilgilidir. Acaba insanlar başlangıçtan bu yana, mesela mitolojik dönemlerde Tanrı’ya iman etmişler midir? Bu soru ve cevabı, sözünü ettiğimiz ilişkiler ağı hakkında ciddi ipuçları verecektir.

Esasında insanlar ilkin Tanrı’ya inanmadılar. Tıpkı diğer manevi varlıkların durumunda olduğu gibi, onu yaşadılar,

⁵ Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitapevi, Ankara, 2002, s.41-46.

tecrübe ettiler. Dolayısıyla insanlar ilkin, onun tecrübeye neye, nasıl tekabül ettiği veya güvenin kaynağı olup olmadığı sorunuyla meşgul oldular. Böylece iman, O'nun varolduğuna iman meselesi olmayıp, yaşantılanmış ve kendini geçerli kılıcı bir veri olarak var olduğu bilinen varlığa güvendir.⁶ Demek ki, önce insanoğlu tecrübeye kendini aşan bir güç karşısında korku ve bağlanmayla karışık bir deneyim yaşadı. Tecrübe etikleri bu varlığa güven duymaları, bir sonraki adımda farkındalık, iman olarak tezahür etti. Bu genel ve kısa ifadede mitoloji ve din ya da deneyim ve iman arasındaki bağlantı veya geçişler anlaşılmaktadır. Daha sonra insan aklı, Tanrı'nın varlığıyla meşgul olmaya başladı. Elbette buradaki ilişkiler ağı, birbirinden ayrılmaz bütün içindedir. Güvenmek istediği varlığı tecrübe etme, tecrübeye sevgi ve güven uyandıran güce teslim olma, birbirini besleyen ve gerektiren süreçler olmuştur.

Tecrübe ve iman objesi olarak var olduğu kabul edilen gücün, yani Varlığın sorgulanması veya onun var olup olmadığının problematik olarak ele alınması, ilahiyatın ve felsefenin ortak konusudur. Aynı zamanda insan düşüncesinin gelişimini göstermektedir. Bunların kökenlerinin, mitoloji, din ve Yunan düşüncesi olduğu söylene bile, Varlığın vurgulanması, Tanrı'nın varlığının tartışma olarak ele alınması, dahası bizzat kanıt olarak ifade edilmesi, Ortaçağ'ı beklemiştir. Peki, kaynağı Greklerde olmakla birlikte, niçin Tanrı'nın varlığı ve kanıtlanması, Ortaçağ'da başlı başına konu oldu?

Bilindiği gibi başlangıçta, Aristoteles ve Platon gibi önemli düşünürler, Tanrı tasavvurundan, onun varlığını çıkarsama yoluna gitmemişlerdir. Hatta insan, dünya ve tanrı tasavvurlarının bütüncül toplamı olarak kabaca ifade edebileceğimiz Varlık fikrini Tanrı'yla özdeşleştirmemişlerdir. Ancak Ortaçağ'da Hristiyanlığın kutsal bir metin olarak tarihî tecrü-

⁶ Laing, R. D., "Aşkın Yaşantı", *Sana Ruhtan Soruyorlar*'da, İz Yayınları, İstanbul 1991, s. 272, 274.

beye dâhil olması, başka algıları da beraberinde getirmiştir. Aziz Anselmus gibi Hristiyan düşünürler, dahası kilise babaları, Tanrı'nın var olup olmadığını sorarken, gerçekte Varlığın varolup olmadığını soruyordu. Çünkü onlar Yunanlılardan farklı olarak, varlık ve Tanrı'yı özdeş olarak görmeye başlamışlardı. Tanrı'yı reddetmek demek, Varlık'ın varolmadığını kabul etmek anlamına geliyordu.

Greklerdeki Varlık düşüncesi Hristiyanlıktaki, Kutsal Kitaptaki, 'O ki, vardır' buyruğuyla kaynaşınca, yeni bir kulvar varlığını hissettirmeye başlamıştır. Hatta 'O ki, vardır' buyruğu, Grek düşüncesindeki, Varlık ('hareket etmeyen hareket ettirici') ya da İlk Neden, ('kendi kendini düşünen düşünce'), fikirleriyle karşılaşınca, Varlık problemini temellendirme ve farklı açılardan ele almanın lüzumu zuhur etmiştir.⁷ Mevcut perspektif ışığında şimdi yapılması gereken, bir yandan Tanrı'nın varolduğunu, öte yandan da Varlık'ın var olduğunu konumlamaktan başka bir şey değildir. Bu formülasyon modern düşüncede teoloji ile felsefenin neredeyse ayrılmazlığını ima ediyordu. Varlık metafiziği olarak isimlendirilen Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi düşünürlerin yazılan bu problem ekseninde dönmüştür.

Ancak bunları söylerken, din ve felsefenin uzlaşımını ima etmiyoruz. Onlar bir sorun etrafında bazen ortak payda da buluşsa da, tıpkı yukarıdaki Varlık sorununda olduğu gibi; ancak kendi yollarınca ilerlemeleri kaçınılmazdır. Çünkü ne olursa olsun ilahiyat, hangi din veya kültürden besleniyorsa ya da ona hizmet ediyorsa, söz konusu yapının kutsal metnini merkeze alacaktır. Bir bakıma onun akılcılığını veya akla uygunluğunu temellendirmeye çalışacaktır. Kısacası teoloji, imanın rasyonalize edilmesidir. Modern dönemde Descartes gibi filozoflar Hristiyanlığı akli bir formülasyona dökerlerken

⁷ Gilson Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Scribner's Sons, New York, 1940, s. 59-60.

belli kesitte de olsa bir teolog/ilahiyatçı gibi davranmışlardır. Ancak bu sadece düşünce tarihinin bir kesitini yansıtmaktadır. Dahası onların felsefi tavırlarını teolojik formülasyon olarak okumak da doğru değildir. Çünkü asli olarak merkeze aldıkları akıldır; kutsal metnin önceliği ikincil veya daha da gerilerdedir. Nitekim akılla çelişen veya rasyonalize edilemeyen pek çok dogma rafa kaldırılmıştır. Oysa ilahiyat, merkeze kutsal metni/kitabı alarak, onun ekseninde akılcı yorumlar geliştirmeye çalışır.

Böylece insan, kutsal veya kendini çepeçevre sardığını düşündüğü bütüncül/sonsuz gerçeklik, yani dünya, insan ve Tanrı (doğa) karşısında, tecrübe, iman ve düşünme melekelerini bazen iç içe; bazen kronolojik sırayla, bazen de ayrıksı ve çatışmacı bir şekilde tezahür ettirmektedir. Bununla birlikte felsefenin, din olarak ifade edilmesi veya uzlaştırılması bir manipülasyondur. Zaten güdüm veya manipülasyon, doğal akışa elle müdahale edilerek, zorunlu olarak var olan gerilimi, hileli yönlendirme ile bertaraf etme girişimidir. Oysa felsefe, ideal ve gerçek arasında ciddi bir mesafe açarak etkinliğini sürdürür.

Platon, toplumun çözülmesine çare bulacağı yerde katkıda bulunmuştur dersek çok abartı olmaz. Çünkü o, somut Yunan polisini, değer, gelenek ve yaşantı bakımından adeta tersine çevirmiştir. Üst bir bakıştan soyutlama yaparak, ideal ve gerçeği ayrı ayrı resmetmiştir diyebiliriz; oysa halk içinden bir yaklaşım onu, halkın değerlerini sorgulamak suretiyle, onların dinini geçersiz kıldığını rahatlıkla ifade edebilir. Dolayısıyla bu kesit/profil bile, felsefe ve din ilişkisi konusunda önemli imalarda bulunmaktadır. Çünkü felsefe, yaşantı üzerine düşünsel bir etkinlikte eğilen, eleştirel bir tavidir. Oysa politika ve din böyle değildir. Zira insan topluluğu, kendisini tanrısal yasanın belirlemediğini, politika ile söyler veya bu

tavrına politika diyebiliriz.⁸ Dahası politika, olanı ve olması gerekeni, ideal ve gerçeği birbirinin yerine geçirerek çatışmayı uzlaşma gibi gösterir. Buradan baktığımızda felsefe ve politika bir noktada kesişebilir. Böyle olunca da felsefe ve politika, din ile çatışmacı bir taraf tutabilirler. Din ise gerçeklik olarak ideali koyar; ancak hayatta ideale yaklaşabilmeyi gerçeklik olarak görür. Amaç, “dünyada bütünlüğü” yakalamak ya da ona yaklaşımdır. Ne var ki, kutsal veya sonsuz gerçeklik karşısında üst bir bakış açısı, tecrübe, güven veya imanı, hatta eleştirel düşünce tarzındaki duruşunu, her birini kendi yerlerinde, indirgemeksizin ve bağlamı içinde olduğu gibi görebilir.

Bu şekildeki bir zihin yapısı ve geniş bakış açısı için çatışmadan söz edilemez. Çünkü o, her bir tavrı kendi yerinde olduğu gibi otantik doğası içinde görebilmektedir. Francis Bacon’ın meşhur sözünü de bu çevrede hatırlamak isabetli olabilir: Ona göre, iyi bir filozof din karşıtı olmaz. Çünkü böyle bir düşünür, bir yandan olanı olduğu gibi, tecrübe, iman ve düşünce kategorilerinin tam da kendi yerlerinde, insanın oluş serüveninden gözlemler ve keni yerlerinde görür; öte yandan da bütün bir insan ruhu, kendinde, bu kategoriler arasındaki ahengi en üst düzeyde yakalamış kişidir. Esasında bu bütünlük ayrıştırılamamış olsa da mitsel bilinçte zaten mevcuttur.

Mitsel düşünce modunda, tamamen belirlenmiş nesnel bir dünyayı meydana getiren ideal ve rasyonel formların varlığından söz edilemez. Aksine, burada bütün gerçeklik, somut bir bütün içinde sezilir. Mitsel düşüncenin oluşturduğu her özel sentez, sadece tamamen bütünde aşikâr olan bir niteliği, bir yapıyı tecessüm ettirir; yine bu düşünce tarzında, her şey ayrıma, farklılaşmaya gidilmeksizin, bütüne dokunmak suretiyle oluşturulmaktadır. Belirli bir obje, soyut düşüncede olduğu gibi, bütünden koparılarak ya da ondan ayrı olarak dü-

⁸ Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Aralık Yayınları, İzmir, 2005, s. 33-36.

şünülemez. Varlığı anlamak için gerekli olan, tümel nitelik ve nicelik yasası burada geçerli değildir ancak onlar her bir cüzde zaten açıkça canlı ve etkin bir şekilde vardır.⁹ Demek ki, mitin oluşumunda şeylerin pasif bir tasavvurundan söz edilemez; burada bütün tasavvurlar bir his ve irade ediminden, bir tutumdan başlar.

Belli bir kültürün kollektif bilinçaltı ve arketiplerinin kodları mitlerde saklıdır. Mitin var olma, varlığını sürdürme koşulları, hafıza, anlatı ve gelenektir. Her kültürün mitsel anlatısında, onların imgelem ve düşünce hazinesini, dilsel biçimlerini, kozmolojik tasavvurlarını ve ahlakî kabullerini bulmak mümkündür.¹⁰ Mitler ve dinler üzerinde belirmeyen tek bir fikir gösterilemez denilse yeridir. Felsefe, aşma iddiasında bulunduğu efsanevî dayanaklar olmadan ayakta kalamaz. Bu açıdan Grekler'in mitleri ve dinleri, onun üzerinden yükselecek düşüncenin mayası gibidir. Mesela, Platon'un diyaloglarında yer alan antropolojik ve kozmolojik tasvirlerin hemen hemen hepsi, daha eski mitlerde ya da efsanelerde taslak halinde vardır. Platon, onları bu gelenekten alır ve yeniden şekillendirir. Öyle ki, bu efsaneler, Platon'da doğal ve bütüncül özelliğini korur.

Platon'da logos ile mitosun kesinkes ayrılmından bile söz etmek doğru olmaz. Elbette o, bir filozof olarak mantıksal akıl yürütmenin ötesindeki düşünceleri iletme yolu diyebileceğimiz 'mit' ile, akla dayalı şüphe götürmez düşünce biçimi, *logos* arasında kuramsal düzeyde ayrım yapmıştır. Ancak, mitos ve logos arasındaki gel-gitler tamamen anlaşılmazsa, somut düşünce taraftarı mite, soyut düşünce savunucusu da *logos*a sarılacaktır. Fakat bunlar arasındaki geçişkenliğe nüfuz ettiğimizde, imgenin ideayı taşıdığına, dahası ideayı sembolde 'harekete geçirdiğine ve sembolü ideayla bir arada yaşattı-

⁹ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s.62-9.

¹⁰ Vernant, Jean Pierre, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet E. Özcan, Dost Yayınları, Ankara, 2001, s.14-15.

ğına tanık oluruz.¹¹ Fakat bunlar arasındaki geçişkenliğe nüfuz ettiğimizde, imge-idea-sembol arasındaki derinlikli bağlantı açığa çıkar.¹²

Kısacası, her dinin merkezinde, kutsal hakikat tecrübesinin bulunduğu anımsarsak, kutsal, yani “theos” tecrübesi, sembol ve ritüellerle birlikte, mitos aracılığıyla ifade edilebilir. İnsan zekâsı zamanla mitostaki anlam modelini, logosu ayırt eder. Bütün logos kavramları –teoloji, doktrin, dogma–, Tanrı’ya (*theos*) işaret eden mitostan çıkarılır.¹³ Daha önce ifade ettiğimiz tecrübe-iman ve eleştirel/rasyonel düşünce yapısını anımsarsak, insan ritüellerle ve sembollerle kültürün ana dinamosunu, anlam kaynağını deneyimlemektedir ilkin. Ancak buradaki ilişkiyi A. Comte’cu üç hal yasası şeklinde anlamlandırmak doğru değildir. Comte’a göre, insanlık önce dini bir dönem yaşamıştır. Daha sonra metafizik, şimdi de bilim çağını yaşamaktadır. Böylece diğer çağlar geride kalmıştır. Katıksız/pür bilim çağı, diğerlerinden hiçbir iz taşımaz. Bu tabloyu kısaca pozitivizm olarak adlandırmak mümkündür. Ne var ki insanın mitsel bilinç durumundan başlattığımız, tecrübe, iman ve düşünce, sözünü ettiğimiz şekilde bir üç hal yasası değildir. Onlar sürekli yeniden yaratımlarla, yeni doğuşları getirirler. Ancak insan aklının daha bütüncül kavradığı, fazlasıyla incelmemiş dönemlerini merkeze almamız şüphesiz konuyu anlaşılır kılmak içindir.

Elbette insanın kendini fark edeceği ve anlam üreteceği ana kanallar olarak ritüellerin ve kültürde sembollerin anlamı biteviye devam eder. Ritüeller ve sembollerin birincilliği ya

¹¹ Dumery, Henery, “Din Felsefesi ve Geçmişi” *Din felsefesi Yazıları I* içinde, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2001, s.13-vd; Kingsley, Peter, *Antik Felsefe: Gizem ve Büyü*, Çev. K. Kalyon, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s. 89.

¹² Dumery, Henery, “Din Felsefesi ve Geçmişi” *Din felsefesi Yazıları I* içinde, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2001, s.13-vd; Kingsley, Peter, *Antik Felsefe: Gizem ve Büyü*, Çev. K. Kalyon, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s. 89.

¹³ Kitagawa, Joseph M., “Theos, Mythos ve Logos” in *The History of Religions*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1987, s.239.

da ikincilliği bakımından, önem sırasında değişiklikler olabilir. Bu durumu tersinden okumaya tabi tutacak olursak, modern dünyanın en büyük açmazlarından birisi ritüel ve mitlerini kaybetmiş olmasıdır diyebiliriz. Ritüel ve sembollere dolayısıyla mitlere önemli bir paye vermemizin altında, insanın bunlar sayesinde “kendini bilebileceği” veya “fark edebileceği” düşüncesi yatmaktadır. Zira ritüeller insanın kendini bulabileceği ara geçitlerdir. Dolayısıyla da anlamın çok farklı şekillerde tezahür etmesine insan, ritüel esnasında tanık olur. Ancak modern zamanlar, bu anlam aracını insanın elinden aldı. Bunun dramatik sonuçlarından dolayı Karen Armstrong, ritüelsizliğin, modern insanın en büyük kaybı olduğuna işaret eder. Modern insan, yeniden mit üretmeye başladığında, “kendi olmaya” başlayacaktır.¹⁴

Bu düşünceler bir başka çağrışıma da izin vermektedir. “Şimdi niçin yaratıcı ve özgün düşünürler çıkmıyor?” sorusunun cevabını da buralarda aramalıyız. Dahası yaratıcı düşünürlerin ve filozofların ancak “kendi olabilen” ve varoluşunu derinden fark edebilen bir toplumdan çıkacağını da söyleyebiliriz. Nasıl ki, çocuk oyun oynayarak anlam dünyasını örer ve kendini doğanın veya anne-babasının bir parçası olmaktan yavaş yavaş ayırt etmeye başlar; insan da mit üreterek oyun oynar, kendi olur. Bu esnada kutsal bir boyut onu ele geçirir ki, bu tecrübe, kendini fark etme, güvenme ve düşünme melekeleri olarak uyanır. Mitsel yapı bütün bunları birlikte ihtiva der. İnsan zihni bunu anlayarak, ayrıştırmalara gidebilir. İnsanlık bugün kaybettiği güçleri aramak zorundadır.

Mitoloji ve ritüelin özünde dini tecrübenin olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın oyun oynayan bir varlık olduğunu dahası sanatsal etkinliğini dikkate aldığımızda bu tecrübenin önemi inkâr edilemez. Çünkü bu tecrübede kişi, ilahî boyut

¹⁴ Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Merkez Kitapçılık, İstanbul, 2006.

sayesinde, düşünce, his ve eylemi bir bütün olarak ve birlikte etkin kılar. Felsefe ise bu tecrübe üzerinde yükselen mirası esas alır. Dolayısıyla devraldığı malzemeyi, rasyonel olarak kendi baktığı dünyada yeniden kurar. Düşünce üzerinden hi-kâyesini oluşturacağı için, dini tecrübedeki zihinsel ve bilişsel boyutu keskinleştirir ve açığa çıkarır; his ve eylemi gölgede bırakır. Bunun için olmalı ki Martin Buber, filozofların tanrısı ile dinin tanrısı arasında ayırım yaparken, felsefenin Tanrısının “parmaklarının ucuna kadar düşündüğünü ancak hissetmediğini”¹⁵ söyler.

2. Yunan Mitolojisi ve Felsefenin Doğuşu

Platon, Sokrates’e “sorgulanmayan yaşamın yaşanmaya değer olmadığını” söylemişti. Sorgulama soru sormayla başlar şüphesiz. Bu bağlamda filozofun tam da yaşadığı hayatı “telef” etmediği dolayısıyla sorguladığı söylenebilir. “Bir düşünürün öğretileri kendi kendine sorduğu sorulara verdiği yanıtlardan oluşur, sorulardan bir şey anlamayan birinin bu öğretilerden bir şey çıkarması beklenemez” diyordu Collingwood.¹⁶

Collingwood’un “soru-cevap mantığı” adını verdiği bu genel metodolojik ilkesi, anıların, cevaplardan ziyade sorular üstüne bina edildiği telkininden daha fazla imalarda bulunur. İlk, bir düşünürün “kendine sorduğu sorular”, hayatın kendine özgü dinamik ritmi içinde sorunlar olarak tecrübe edilirler ve tarih içinde görünüşe çıkarlar. Tarihin içinden süzülerek düşünürün sorunsallaştırdığı sorular, somut tarihsel bağlamları içinde anlaşılmalı gerektirirler. Sözünü ettiğimiz bu tarihsel bağlam, şüphesiz tarihi aşan bir temel üzerinde konumlanabilir. Bu tarihi aşan boyut mitolojide, kültürel

¹⁵ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, İstanbul, 2000.

¹⁶ Collingwood, Robin G, *Bir Özyaşam Öyküsü*, çev. A.Nihal Akbulut, YKY, İstanbul, 1996.

sembollerde ve dinde açığa vurulmuştur. Filozof belki de bu boyutu rasyonel olarak kavramlara döken kişidir. Tasvir etmeye çalıştığımız bu panoramayı Yunan felsefesinin başlangıcında sınıyalım.

Mitsel sahnede belirleyici olan asıl aktörler tanrılardır ve bizim açımızdan da merkezî öneme sahiptirler. Dolayısıyla, felsefeye giriş yapmak insan ve Tanrı ilişkilerinin nasıllığını analiz etmektir bir bakıma. Dahası bir kültürün kodlarını okumak için en verimli ve elverişli adres, şüphesiz Tanrı fikridir. Şu halde biz de, Yunan kültürünün şifresini Tanrı fikrinde aramalıyız. Antik mitolojide kozmoloji, tanrılardan daha önce vardır ya da onlarla koşut olarak var olmuştur. Hatta doğa, Tanrı'dan bağımsız olarak vardır ve evren veya onun maddesi, daha evvel mevcuttur. Bundan dolayı paganların Tanrısı, doğarın dışında değildir. Onun kökleri doğadadır ve doğarın yasalarına bağlıdır. Bu nedenle, Tanrıların da insanlar gibi evrenin yasasına (*moira*) bağlı olması, Tanrılar ve insanlar arasında değişmez sınırların olmadığı anlamına gelir.

Bu bilgileri verirken Yunan kültür ve mitolojisi üzerinden yükselen Grek felsefesinin temellerini de göstermeye başlayabiliriz. Bir başka ifadeyle ilkin, Yunan felsefesinde niçin dünyanın yokluktan değil de; var olan bir şeyden yaratıldığını? sorabiliriz. Yine söz konusu düşünce sistemi içinde acaba evrenin ezeliiliği sorununun kaynağını nerede arayabiliriz? Dahası Yunan felsefesinde neden tanrı ve doğa için aynılıktan söz edilir? Tanrı ile evren dahası insan arasında mahiyet bakımından fazla farklılığın olmamasının nedenleri nerede aranmalıdır?

Greklerde Tanrı, evreni yoktan değil de, var olan bir ilk maddeden meydana getirmiştir.¹⁷ Bu düşünceyi filozof kendi kültüründen alıp, sadece felsefî bir temele oturtmuştur. Mitolojide ifade edildiği gibi, dünyanın ilk maddesi Tanrı'dan ba-

¹⁷ Tambiah, Stanley J., *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, s.20-21.

ğımsız hatta tanrılardan önce bile mevcuttu. Böyle olunca yaratma için bir başlangıçtan söz etmek doğru değildir. Doğrusu, kaos halinde var olanlara bir form vermek, Tanrıların işi olarak kabul edilmiştir. Doğa ve Tanrı arasında doğal bir bağ vardır. Tanrı ve insan arasında da büyük uçurumlar yoktur. Doğanın dışında olmayan tanrılar onunla aynı yasalara tabi; dahası tanrı olmağın anlamı düşünülünce, evrenin de Tanrılardan mürekkep olması, belki de evren ve tanrı birliği ve bütünlüğü sonucuna ulaşılacaktır.

Sorularla kökleri yoklamaya devam edecek olursak; Tanrıların kaos halindeki evrene form/biçim vermesinin anlamı nedir? Grek dininde ve kültüründe, Tanrılar kaos halinde mevcut olana, form verir. Mesela Aristoteles'in Tanrısının da maddeye form vermesinin temeli buraya dayanmaktadır. Öte yandan tıpkı Tanrılar gibi insanlar da düzensizliğe eylemleriyle yaratıcı fiilleriyle biçim verilir. Ritüel ve mitler de, kaos halindeki dünyaya, anlaşılmaz ya da hoyrat hislerin tehdidine karşı bir cevap ya da tepkiden ibarettir. Ancak kişi, tecrübe dünyasında, ilahî gücün iş başında olduğunu bilemez. Çünkü kaosu fark edebilmesi mümkün değildir. Evrenin oluşmuş hali ona ilk biçim verdiriciyi düşündürmektedir. Dolayısıyla nedensellik düşüncesinin kökleri de mitolojik imgeleme dayanmaktadır.

Ancak nesilden nesile ritüel ve mit aktarılma ile birlikte, kapı sürekli yeni kült ve tecrübelerin girişine de açıktır. Başka türlü söylersek, Grek dini, teolojik olarak sabit ve belirli değildir. Şu halde bu din söz konusu olduğunda, değişmez bir kesinlikten bahsedilemez; ve ona kapalı sistem bir dinden ziyade, açık bir kültür gözüyle bakılabilir. Dahası bu dinde, gerçek olmayan ya da sahte tanrılardan da söz edilebilir. Bu Tanrılar, esasında eski zamanlardan beri kabul edilen ve bili-

nen güçler olduğu gibi, insanlar arasında aktif olarak tecrübe edilen ve ritüelde yeni kabul edilen güçler de olabilir.¹⁸

Grek mitlerinin, sürekli değişim halinde, kapalı olmayan ve kesinliği yadsıyan bir hüviyete sahip olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü geleneksel menkıbe, yeni anlamlarla, yeni kişilerle ve yeni sembollerle biteviye yenilenir. Hatta eski anlamların tam da karşısında olacak şekilde, yeni anlamların doğduğuna şahit olunabilir. Bu değişkenlik ve dinamiklik felsefî yapıyı da derinden etkilemiştir. Filozoflardan biri, evrenin sürekli değiştiğini, “her şeyin aktığını söylerken”; bir başkası değişimin olmadığını ifade etmektedir. Bu düalizm onların düşünme tarzlarında olduğu gibi, her bir tarafın merkeze aldığı Tanrı telakkisiyle de doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla tıpkı efsaneleri ve dinleri gibi felsefeleri de dışa açıktır.

Yunan kozmogonilerinin felsefi düşünüşte ne kadar önemli bir yere sahip olduğu bilinir. Kozmogoniler bir bakıma evrenin doğum hikâyeleridir. Öyle ki bu hikâyelerde, top-tancı bakışın nasıl kavramsallaştırıldığını da gözlemlemek mümkündür. Sevgi-nefret, gök-yer, su-ateş yine temel madde olarak kaos ve form verici olarak Tanrı anlatısı çıkmaktadır karşımıza. Bu anlatıyı çarpıcı olması için, doğrudan soru formuna dönüştürebiliriz: ‘Henüz hiçbir şey yokken ne vardı’? Bu soruya verilen cevap ise şöyle olmuştur: “Boşluk (Khaos)”. Peki, nedir kaos? Bunun cevabını, J. Pierre Vernant’ın, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, kitabından takip edelim:

Kaos, hiçbir şeyin ayırt edilemediği karanlık bir boşluktur. Uçurum, karmaşa; yitik, sınırsız, dipsiz bir boşluk. Daha sonra boşluğun bağrından, tanrıların ve insanların güvenle

¹⁸ Gould, John, “On making of Greek Religion” in *Greek Religion and Society*, ed. P. E., Easterling & J. V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1988, s. 8.

yürüyebilecekleri toprak (*Gaia*) belirlemiştir. Sonra, toprağın içinde taşıdığı güçle (*sevgi*) kendisinden gök ve su çıktı.¹⁹

Demek ki dünya, ilkin üç tanrısal varlıkla oluşmuştur. Gerek bunlar ve gerekse de onlardan çıkanlar, hem doğal güçlerdir, hem de tanrısal varlıklardır. Öyle ki, daha sonra kişilik kazanmış ilk tanrılar, ilk devler doğmuştur. Ancak, 'her şey olan bir hiçten, ışığı bile doğuran bir geceden, dolu ve sağlam şeyin doğduğu bir boşluk ve o boşluktan türeyen bir dünyanın dengesini kim sağlayacaktı?' Dünyanın dengesini, acaba kişileşmiş tanrılar nasıl tanzim edeceklerdi? Tanrılar ve onların kuşakları arasında bir güç savaşının olduğu düşünülürse, bu kez de gündeme, egemenlik kavgasının cereyan ettiği sahne açılacaktır.

Yunan mitolojisine göre daha sonra, adları, ilişkileri, etki alanları bulunan ikinci kuşak kişileşmiş tanrılar zuhur eder. Tanrılar ve taraftarları arasında amansız bir mücadele başlar ve sonunda Zeus gâlip gelir. İnsanlardan -ölümsüzlük bakımından- kesinlikle ayrılan Olympos Tanrılarının, insanlarla bir arada yaşadıkları altın çağ vardır. Bu zamanda, Tanrılarla insanlar bir arada yemek yerler, birlikte şölen yaparlar. Tanrılara övgüler yağdırırlar. İnsan ve Tanrılarının ortasında yer alan Prometheus sonunda insan soyundan biriyle evlenir.²⁰ Görüldüğü gibi, mitolojide, Tanrı ile insan arasındaki yakınlığın kökenini görebilmek mümkündür. İnsanlarla kıyasıya bir mücadele ve insan soyundan biriyle evlenme, aradaki bağ çok iyi ifade etmektedir. Felsefenin yegâne aracının akıl olduğunu dikkate aldığımızda, Tanrılarla insanlar arasındaki göbek bağı doğallık/akılsallık olarak ifadesini bulacaktır.

Doğa/doğal (*nature*) kelimesinin akıl (*reason*) ile yakın anlamlar içinde değerlendirilmesi, Yunan felsefesinde Tanrı-

¹⁹ Vernant, Jean Pierre, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. M. Emin Özcan, Dost Kitapevi Yayınları, 2001, Ankara, s. 17

²⁰ A.g.e., s. 27.

insan ilişkisinin mahiyetini tam olarak anlamak için önemlidir. Zira Latince 'nature', 'doğmak' ve 'doğa' anlamına gelir. Akıl ise bağ, öz ve doğa demektir. Böylece onlar ortak çağrışımlarda birleşmektedirler.²¹ Dolayısıyla Grekler, Tanrı ile insan arasındaki -deyim yerindeyse- aradaki göbek bağının akıl olduğunu düşünürken, "kendilerine bağışlanmış olan aklın, insanı Tanrıyla akraba kıldığını, dolayısıyla ona kendi çabalarıyla ulaşabileceklerine inanmaktaydılar."²² Tanrı'ya saygı akla saygı demektir. Prometheus'un Zeus'u kandırabilmesi de ortak doğaya işaret eder. Dolayısıyla insan soyu ve Tanrı soyu arasında durur Prometheus.

Prometheus deyince akıllara, onun tanrılardan ateşi çalması gelir. Ateşin kullanımını, tanrılar tekeline almasından dolayı Prometheus, bunu başarmanın sembolü olur. Bu mitte de, tanrıların insanlardan farklı olarak bazı özel güçlere sahip olmasına bir başkaldırı vardır. Hatta ateşi çalmasıyla aradaki fark kaldırılır. Dahası o, şeytanca bir ruhun, tanrıları kandırabilmesini sembolize etmektedir. Bazı güçlerin, sadece tanrının yetkesinde olmasına itirazın özünde, aradaki farkı kabul etmeme fikri yatmaktadır.

Benzer bir tabloya, Sisyphus mitinde de rastlamak mümkündür. Bu kahraman, sadece insanları değil, tanrıları da aldatma konusunda mahirdir. İnsanları ve Tanrıları aldatması, çevirdiği dolaplar ve ihanetler yüzünden ona, koskocaman bir kayayı tepenin başına çıkararak öte tarafa yuvarlaması istenir. Ancak, her defasında dağın doruğuna çıktığında takati kesilir ve dağın eteğine yuvarlanır; tekrar tekrar usanmadan, yılmadan doruğa çıkar. Hem tanrıları hem de insanları aldattığı için bu ceza verilmekle birlikte, cezayı veren de tanrılar değildir. Burada da, insan ve Tanrı arasındaki on-

²¹ Munson, Thomas N., *Religious Consciousness and Experience*, Martinus, Nijhoff, The Hague, Belgium, 1975, s. 98.

²² Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, AyraçYayınları, Ankara, 1998, s. 99.

tolojik mesafenin eritildiği dikkati çekmektedir. Bu nedenle, din ve kahramanlara dair bir eleştiri yürütülürken, “insanüstü öğeler atılarak, olabildiğince insanî vasıflar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.”²³ Çünkü mitolojik döngüde insan, tanrılara, tanrılar da insanlara yaklaştırılmıştır. Amaç da, ontolojik farkı olabildiğince azaltmaktır. Doğal olarak, mit eleştirisinde insan tanımlanırken, tanrısal özelliklerden, tanrı tanımlanırken de, insanî özelliklerden ayıklanması gerekmiştir.

Yunan toplumundaki kadın algısını anlamak için de Prometheus kilit metafordur. O, Zeus’un ateşini çalmaya cüret ettiği için, karşılık olarak çalıp çırpın, yakıp yıkan ateş anlamına gelen kadını, Zeus’un insanları mahvetmek için yarattığı Pandora’yı almıştır. Çalınan ateş karşılığında, yakıp yıkan ve çalıp çırpın ateş yaratılmıştır. Dolayısıyla kadın bu anlatıda, yok eden iştah; üreten doğurganlık olarak görülmüştür.²⁴

Bu nedenle Atina’da “kadın” a en iyi tavsiye, “susması” idi. “Bir kadının en büyük zaferi, sizi ister övsünler, ister yersinler erkeklerin sizden mümkün olabildiğince az bahsetmeleridir. Kadın şehirde gölgede kalmalıydı. İlginçtir ki köleler ve şehre yerleşmiş yabancıların da şehirde konuşma yetkileri yoktu”. Böylece kadınların Yunan kentinde ve toplumunda nasıl konumlandığı açığa çıkmaktadır.²⁵

Nitekim Aristoteles, Politika’da “erkekler, zihnin veya aklın doğal timsaliyen; kadınlar, esirler ve barbarlar tabii olarak aşağı sınıfı teşkil eder –ki bunlar, aklın yönetmesi gerektiği beden ve tutkularla temsil edilir”²⁶ demektedir. Platon’un kurgusunun Pandora anlatısından beslendiğini göz-

²³ Veyne, Paul, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar Mıydı?* çev. M. Alkan, Dost Yayinevi, Ankara, 2003, s. 60.

²⁴ Vernant, Jean Pierre, *Evren Tanrılar İnsanlar*, s. 64-65.

²⁵ Sennet, Richard, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 59.

²⁶ Ruether, Rosemary Radford, *Sexism and God-Talk, Toward a Feminist Theology*, Beacon Pres, Boston, 1983, s. 78.

lemlemek daha barizdir. Zira duyusalılık ve şehvetin timsali kadın olarak yorumlanmaktadır. *Timaeus*'da inkarnasyondan sonra ruh, tutkulara ve iştahlara karşı mücadelesini kaybeder. Çünkü o, bir kadınla inkarne olmuştur."²⁷ Dolayısıyla, erkekte bulunan kötü ruhlar ve canavarca boyutlar da kadından intikal etmiştir.

Erkeğin gücünün babalık üzerinden; kadının da sadece annelik vasıtasıyla var olduğunun tanınmasını mevcut kültürün dilsel analizinden de çıkarmak pekâlâ mümkündür. Romalı Pater (baba) sözcüğünün diğer dillerden daha etkin ve baskın olarak gücü kendinde barındırması problematiğimizizin temellerine işaret eder. Zira babalık tam olarak hükümranlığı vurgular. Senato babasının (*pater*) toplumun efendisi olması gibi, baba da ailenin tartışmasız efendisidir. Kadına çocuklar üzerinden bir saygı duyulurdu. Çünkü onların annesi bir kadındı. Baba da kadına çocuklarının anası gözüyle bakardı. Zira Latince nîkahına almak demek, anneliğe sevk etmek (*in matrimonium ducere*) demektir. Bütün bu düşüncelerin tezahürü olarak onlar, kız kardeşlere de tıpkı erkek kardeşlere olduğu gibi birader (*fratres*) derlerdi. Eğitim söz konusu olunca erkek çocuklara din, hukuk ve tarım dersleri verilirken; kız çocuklarına iplik eğitmekten başka şeyler öğretilmezdi.²⁸ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere filozofların kadın algısında yetiştikleri kültürün ne kadar etkin olduğu dikkati çekmektedir.

Ne var ki bu tablonun evrensel bir durum olarak yansıtılmaya çalışılması da felsefenin macerasının tam olarak bilinemeyişiyle veya kavranamayışıyla ilgilidir. Bu alıntılara yer verişimizin nedeni kadın sorununu tartışmak değil şüphesiz. Bir yandan düşünürlerin fikirlerini nasıl oluşturduklarına ilişkin bir örnek üzerinden değinmek; öte yandan oldukça akılcı

²⁷ A.g.e., s. 78.

²⁸ Friedell, Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 150-151.

olarak bilinen filozofları kültürün ne kadar belirlediğine işaret etmektedir. Daha da önemlisi, kadın sorununun temelinde, onların da etkisinin bulunduğunu vurgulamaktır.

Grek düşünürlerinin insan profilini çözümlemek için, onların kültürel örüntülerini oluşturan teogoni/tanrıların doğumu, kozmogoni/evrenin doğumu, şiir ve diğer sanatsal dışavurumlara müracaat etmek isabetlidir. Kültürü çözümlemede tanrılar kadar insanların ve dahası -ilahi varlıkları tasavvur eden de insan olduğuna göre- insan algısının apayrı bir önemi vardır. Yunanlılar, insanı birbirinden oldukça uzak iki farklı kutup olarak da konumlamışlardır. Onlar teolojik tasarımlarını, temelde Homeros ve Hesiodos'tan devşirmişlerdir. Kutsal yazıları dünyevi şiirlerdi. İlkini krallar için, Hesiodos'un da köylüler için yazıldığı rivayet edilmiştir. Böylece de insanî çabanın iki kutbu, şan ve ürün, bu iki şairin kişiliğinde somutlaşmıştır. Homeros'un insanı, yeryüzünde Olympos'un parıltısıyla dolaşır; Hesiodos'un insanı ise, ömrünü dünyanın sessiz ve karanlık, ancak bununla birlikte ebedî güçlerine hizmet etmekle geçirir.

Yunan tarihinde, birbirinin zıddı ebedî iki unsur, güçlü bir timsal olarak öne geçer: Pathos ve ethos. Pathos karakteri, kahramanca ölüm, şövalye gururu, silahın verdiği şan, sanat için sanat ve biçimlendiren nesnellik gibi nitelikleri temsil eder. Öte yandan ethos karakteri ise, görev yaşamı, halk onuru, üretmenin rahmeti, halk için şiir, terbiye eden öznellik, cezp etmek ve faydalı olmak özelliklerini sembolize eder.²⁹ Ethos bir bakıma halkın geleneklerini ve o toplumun ayırıcı temelini dahası toplumun ruhunu temsil eder.

3. Değerler Felsefesinin Mitolojik Temeli

Aristoteles erdemden bahsederken pratikler ve âdetler (*ethos*)³⁰ alanını dolduran ethosu önemser. Ancak elit bir kül-

²⁹ Friedell, Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, s. 73.

³⁰ Bkz. Kitabın s. 193-vd.

tür oluşturmayı resmederken de pathosu öne çıkarır. Dolayısıyla Yunan toplumunda insan profili bakımından bir sınıflaşma ve aristokrasi varlığını sezdirmektedir. Aristoteles'e göre, etik konusunu, bir matematik problem gibi düşünmek doğru değildir. Çünkü fail, sadece genel olarak nasıl karar vereceğini ve neyi tercih edeceğini bilmez; aynı zamanda belirli bir durumda nasıl eylemde bulunacağını asla kaçamayacağı bir sorumluluk halini- bilmek ve anlamak durumundadır.²⁸ Böylece Aristoteles fiziğini akademiden; etiğini toplumsal tabakadan soyutlamıştır. İnsan algısını temellendirmede tanrı tasavvurunun önemini hatırlarsak, onun iki tür tanrı telakki-siyle sistemini kurduğu düşünülebilir.

Eğer fizikçi ve matematikçinin tanrısını ethos karakteri için bir üst bilinç olarak konumlarsak sistem kendiliğinden çıkmaza girecektir. Öte yandan gelenek için de şövalye ruhunu öne çıkarırsak, anlaşılmaz bir kurgu oluşacaktır. İster âdet ve alışkanlık imasında bulunsun isterse de tutku, duygulanım ve merhamet anlamlarını çağrıştırsın, bu gerilimli ve birbirini tamamlayıcı zıt karakterler Yunan mizacını anlatmaktadır.

Bu bağlamda Homeros ve Hesiodos'un, dinî ve teolojik algılayışta belirleyici olduklarını hatırlatmanın tam yeridir. Yunan dininin, tıpkı diğer yaratımları gibi, sanatkârane olmasının altında bu gerçek yatmaktadır. Yunan mizacının en iyi okunacağı yer, şüphesiz dinleridir. Onların dinlerinin yüksek seviyede bir din olduğu söylenemez. Onlar için dindarlık, göksel varlıklara kültürel anlamda saygı göstermek demektir. Tanrılar, dünyanın gidişatını belirlememişlerdir. Onların ahlakî olduğunu düşünmek için de bir sebep yoktur. Yunan tanrılarının belirgin vasıflarından biri, kıskanç olmalarıdır. Tanrı-insan ilişkisinin temelinde güvensizlik mevcuttur. Tanrıların emirlerine uyulmasının sebebi, itaatkârlıktan ziyade, onları kızdırmamaktır.³¹

³¹ A.g.e., s. 82.

Gerçek bir dinden söz edebilmek için doğal dünyanın karşısına, başka ve daha yüksek bir dünyanın konulması gerekir. Ancak, Homeros'un dininde böyle bir şeyden söz edilemez. "Bu dinin Tanrılar âlemi, insanlar âleminin abartılı bir tekrarıdır. Olympos sakinlerinin yeryüzündekilerden tek farkı ölümsüz olmalarıdır. Gerçek bir teolojinin ilk belirtilerini gösteren Orfeizm, asla halkın bir dini haline gelmemiştir. Din sadece bir kült olup, ateizm, sadece bu kültün yara almasıdır."³² Çünkü tanrılar, insanlar âleminin abartılı bir tekrarı olunca, insanın da bir bakıma Tanrı karşısında kendini köle olarak görmesi mümkün değildir. Tanrı, bir efendi şeklinde tasavvur edilmemektedir. Dolayısıyla da, "pagan ve doğa insanı için tek ölçüt, yalnızca insanî benliktir."³³ Bu çıkarsama, modern düşünce ile paganizm arasındaki kesişme noktasına işaret eder. Hümanizm ve bireycilik bakımından da paralellik gözlenmektedir. Öte yandan, tıpkı Rönesans'ta kilise olmakla birlikte, onun insanlara egemen olmaması gibi, söz konusu kült de, halka nüfuz eden bir din olmamıştır.

Orfik şiir ya da dinin, hiçbir zaman halkın dini haline gelmemiş olmasını söylerken, onun kişisel bir din hüviyetinde olduğunu da kastetmiyoruz. Grek sitesi, hem dinî, hem de politik bir toplum olduğundan, din, toplumsal bir kült ya da toplum dini olagelmıştır. Dolayısıyla, sadece kişisel bir dinin varlığından söz edilemezdi. Zira onlarda, birey ile toplumu kesinkes ayırmak da çok kolay değildir. Dolayısıyla bireyin ve toplumun bu birliği, ilâh ve insanın, dinî ve siyasînin bir ve aynı olduğu bir bağlamda konumlanır. Greklerde, Tanrı ve insan arasında bir zıtlık, bir uçurum yoktur. Grek dini, ilahi

³² A.g.e., s.82.

³³ Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayırntı Yay., İstanbul, 2001, s. 93, 106.

bir içkinlikten söz eder. İlahînin içkin olduğu devlet, birey ve toplumun bir birliğidir.³⁴

Görüldüğü üzere ilâh ve insan, mahiyet bakımından birbirinden uzaklaştırılmazken, din ve siyasetin de aynileştirildiği dikkati çeker. Din ve bilinç arasındaki bağlantıdan dolayı, Platon'un, "devlet ile kolektif bilinç arasındaki ilişkileri"³⁵ izah etmesi oldukça anlamlıdır. Mitsel bilinçteki içkinlik düşüncesinin, toplum, devlet ve dinde panteist bir kimliğe büründüğü dikkati çekmektedir. Ancak din ve siyaset arasındaki yakınlık, yaşanan toplumsal doku için, yani Yunan toplumu için geçerlidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu yapıdan elde edilen felsefî düşünüş ile din arasındaki gerilimde olduğu gibi, din ile politika arasında da çatışmanın olması kaçınılmazdır. Çünkü Yunanlıların Polisi soyutlanınca veya idealleştirilince, çatışma doğal olarak kaçınılmazdır. Tıpkı ütopyaların somut yaşamdan öğeler taşımasına rağmen, gerçeklikten uzak olması gibi.

Grek düşüncesinde, özellikle Platon ve Aristoteles düşüncesinde, oldukça belirgin ve baskın bir şekilde öne geçen 'ilk neden' veya 'iyi' fikrinin' köklerinin, onların mitolojik örüntülerinde mevcut olduğuna tanık olduk. Zira, mitolojik ve dinî dokuda da, Tanrı'nın, doğanın dışında olmadığını söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle, Tanrı ve insan, doğanın içinden yükselmiştir. Devlet, toplum ve filozof-kralın, bir ve aynı bağlamda görülmesinin menşeyinin, Tanrı ve doğanın içkinliği düşüncesiyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Dahası, Tanrı ve insan arasında, ontolojik bakımdan çok uzak bir mesafe yoktur. Tanrıların insanlarla savaştığı, onlarla şöenler yaptığı, dahası insan soyundan evlendiği dikkati çekmektedir. Bu nedenle Tanrı, insandan sonsuzluk

³⁴ MacIntyre, Alasdair, *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, 1968, s. 9-10.

³⁵ Veyne, Paul, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar Mıydı?*, s. 84, 89.

bakımından farklı olsa da, aralarında çok yakın bağın olduğu da bir gerçektir. Öte yandan, Platon, Aristoteles ve Plotinus düşüncesinde bariz bir şekilde gözüken Tanrısallığın bölünmesi ve diğer tanrısallıklara bir ilk nedenin hükümler olması düşüncesinin de, mitolojilerinde bulunduğu şahit olduk. Zeus'un bir baba-tanrı olması, söz konusu düşünceye temel teşkil etmektedir. Böylece değişken ve farklı/çeşitli bir Tanrılar hiyerarşisinden söz etmek mümkündür.

Felsefi düşünüşün özellikle de Yunan tipi tefekkürün köklerini, onların mitsel ve dini zeminiyle irtibatlandırarak tasvir etmeye çalıştığımız kurgumuzun ilk etabında bir özetlemeye gidecek olursak; eleştirel akıl, Yunan mitolojisindeki anlam modelini, yani logosu ayırt ettiğinde, Tanrı, insan ya da evren, bir mimarî yapı ve bu yapıyı oluşturan parçalar arasındaki matematiksel-determinist bir ilişki çerçevesinde takdim edilmiştir. Onlarda, Tanrı ile insan arasındaki bağ, sadece bütünle parça ilişkisinden ibaretti. Üstelik burada Tanrı, çok yabancı ve uzakta değildir. Hatta arada ontik/varlık bakımından bir birlikten/bağdan bile söz edilebilir.

Acaba bu durum evrensel midir? Bütün din, mit ve kültürlerde aynı tabloyu gözlemlemek mümkün müdür? Yunan felsefesinin evrenselleştirilmesini ve Avrupa merkezçiliğini dikkate alırsak, kültürleri, gelenekleri ve dinleri Yunanlılığa indirmek gibi bir durumdan söz edilebilir mi?

İsaiah Berlin'in yaptığı ayrımı dikkate alırsak, İbrahimî/Semavi dinler Kutsal Kitaplarında, Tanrı için efendi, çoban, akrabalık, yakınlık, aile fikrini kullanmaktadırlar. Bu metinlere biz şimdi inanırız ya da inanmayız. Bu bir şey ancak, onlardan beslenerek bir kültürün inşa edilmesi veya bir kültürden onların tecessüm etmiş olması başka bir şeydir. Söz konusu Tanrısallık açıklamalarda veya kitaplarda, Tanrı ile insan arasındaki ilişki ontik birlikten ziyade, bu tablolaradaki bi-

reylerin birbiriyle münasebeti tarzındaki imgelerle kurulur.³⁶ Budizmin etkin olduğu yerlerde ise, insanın benlik teşekkülü, doğa algısı dahası tanrı tasavvurunun mahiyeti daha farklıdır. Bu yol ayrımı, farklı geleneklerin Tanrı'ya ulaşma biçimi hakkında da ciddi ipuçları vermektedir. İbrahimî gelenek, ontolojik mesafeyi ve aşkınlık fikrini vurgulamasından dolayı, onda insan-Tanrı ilişkisi ibadet ve ritüellerle ifade edilmiştir. Oysa Grekler, aradaki bağı akıl olarak düşündükleri için, ona vasıl olmak veya ulaşmak da sadece düşünme yoluyla mümkündür. Ancak biz burada tanrı insan ilişkisi gibi teolojik çıkarımlar değil; farklı felsefî algıların imkânı ya da olabilirliği için sorgulamanın ufkunu aralamak istiyoruz.

Platon'un, Aristoteles'in ya da Epiküros'un Tanrı tasavvuru, sadece kendi çağlarındaki mitlerin ve dinlerin temeli üstünde anlaşılabilir. Grek düşünürlerinin Tanrı tasavvurlarını anlamada, onların mitolojilerindeki evren yasası (*moira*) fikrinin iyi kavranması gerekmektedir. Bizim bu çalışmada asıl odaklanacağımız mesele de budur. Çünkü kitabın başlangıcında da vaat ettiğimiz gibi, Yunan felsefesinin ilmeklerini mümkün olduğunca çözümlemeyi hedeflemekteyiz. Bu esnada "felsefe nedir?" sorusuna da cevap vermiş olacağız. Elbette yukarıda olduğu gibi, sorunlu ya da eleştirel olarak bakılması gereken yerleri ima etmeden geçmeyeceğiz. Böylece de felsefî düşünüşü bizzat eyleme geçirerek anlatmış olacağız.

Öte yandan kuramları kendi bağlamlarında anlama ve sorgulama imkânını yakalamaya çalışacağız. Mesela yirminci yüzyılın felsefe sahnesindeki en büyük atılımlarından birinin varoluşçuluk olduğu yaygın biçimde kabul gören bir kanıdır. Bu akımın ortaya çıkış nedenlerini bulma çabası bir bakıma kuram ve kavramların doğuşu; dahası 20. Yüzyılda etkinliği dikkate alınırsa, düşüncenin kayıp halkaları ve varoluşun ne

³⁶ Berlin, İsaiah, "Felsefeye Bir Giriş", *Yeni Düşün Adamları içinde* (der. ve yay. haz. Mete Tuncay), Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1985, s.31.

durumda olduğunun da imaları gösterilecektir. Zira savaş sonrası dönemde bireyin sadece bu büyük yıkımın getirdiği doğrudan ve dolaylı sonuçlarla değil, var olmanın yarattığı hiçlik ve boğuntuyla/bulantıyla da verdiği savaşımın en göz alıcı dışavurumlardan biridir varoluşçuluk. İşte bu nedenledir ki anlamsızlık ve umutsuzluk arayışları ve gösterdiği ibrelerle birlikte, yaratıcı düşüncenin köklerine ve felsefenin çıkış sahnesine geri göndermeler de yeri geldiğinde yapılacaktır.

Üstelik felsefenin diğer bilimlerle ilişkisi de böylece doğal olarak açığa çıkacaktır. Çünkü yirminci yüzyılda diğer sosyal bilim alanlarının ondan bağımsızlaşması; insanın mekanikleşmesine getirilen farklı disiplinlerden gelen çözüm arayışları, hatta şimdilerde disiplinler arası çalışmaların önemine işaret edilmesi, başka bir sorgulamayı ve ufku zorlamaktadır. Elbette bu akım sadece örneklerden bir tanesidir. İlgili yerlerde ve sırası geldikçe, diğer akım ve kuramlara da kendi bağlamları içinde yer verilecektir. Böylece bilgi, varlık, etik, siyaset ve estetik gibi, felsefenin sorgulama alanlarını ve alt disiplinlerini de kendi yerlerinde görmüş olacağız. Şimdi geleceğe dair bu yol haritası bilgilerinin ardından, daha önce vaat ettiğimiz gibi, mitolojik ve dini temelden sonra, bu yapının tiyatro sahnesinde nasıl gösterildiğine dönelim. Böylece, de insanın kendini nasıl anladığını veya ruhsal bakımdan nasıl yükseldiğini görmeye çalışalım.

B. YUNAN DÜŞÜNCESİ VE TRAGEDYALAR³⁷

Yunan düşüncesini daha iyi çözümleyebilmek için onların mitolojilerini genel olarak ele almaya çalıştık. Böylece bir bakıma mitolojiden kopmayan ya da oradan beslenen mitoloji, sanat ve felsefeyi bir edebiyat anlatısında birleştiren Yunanlıların trajedi sanatına eğilelim. Bu sayede, onların insan, kültür ve ahlak ilişkisini daha yakından tanıma şansını yakalamış olacağız. Yunanlıların neleri acınası, neleri korkulası şeyler

³⁷ Bu bölüm, Ar. Gör. Emre Arda Erdenk tarafından hazırlanmıştır.

olarak gördüğünü ve bu bağlamda onların insan psikolojisi algısı ve ahlak görüşü hakkında önemli ipuçları elde etmiş olacağız.

Dahası bir toplumun estetik tecrübesini analiz etmek suretiyle, söz konusu topluluğun ya da kültürel örüntünün beden ve ruh etkileşimi hakkında da ipuçlarına ulaşmış olacağız. Zira estetik tecrübedeki hazlar, zevkler ve tutkular beden aracılığıyla gerçekleşir. Ancak bunlara verilen anlamlar da kültürün, dolayısıyla ruhun önemi inkâr edilemez. Böylece tragedyaalar sayesinde Yunan toplumunun duyu ve anlam birlikteliğini ve etkileşimini görebilmenin imkânlarını zorlayacağız.

Bu incelemeyi yapabilmek için, şüphesiz dönemin en kapsamlı yazılmış sanat kuramı ve eleştirisi olan, Aristoteles'in *Poetika* isimli eserini, temel referans noktası olarak almak gereklidir. Biz de bu temelden hareketle, Sofokles'in *Aias*, *Elektra* ve *Kral Oidipus*, tragedyalarını inceleyeceğiz.,

Bilindiği üzere o dönem Yunan trajik tiyatrosunda, tragedyaalar sergileniyordu. Gösterimdeki tragedyaya teslim olan seyirciler, "oturarak" bu gösterimi izlemek suretiyle, şehirli kölelerin, yönetime teslim olmaları gibi, sunulacak içeriğe teslim oluyorlardı. Oturmakta olan seyirciler, yaralanmaya açık bir kahramanla empati kurabilecek bir konumdaydılar; çünkü seyircilerin bedenleri de oyuncuların bedenleri de "yüce yasa karşısında bir tevazu, bir teslimiyet" içindeydiler. Yunan trajik tiyatrosu, insan bedenini "güçlük ve bütünlük idealinden en uzağa düştüğü zamanlarda, doğal olmayan bir acı çekme (*pathos*) hali içinde" gösteriyordu. "Tragedya bu bedeni teşhir etmekte ısrar eder".³⁸ Mesela Sofokles'in *Kral Oidipus* oyunundaki, "*Oidipus'un* babasını öldürüp, annesiyle yattığı için kendisinin kör olacağı bilgisi" olarak bilinen temanın seyircilerde önceden biliniyor olması ya da oyun esansında ku-

³⁸ Sennet, Richard, *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 51.

laktan kulağa aktarılmasının hiçbir önemi yoktur. Zira malumat değil tecrübe bir tür uyarış gerçekleştirecektir. Seyirci bu ya da bir başka oyunda sarsıcı karşılaşmalar, tersine dönme-ler ve ters anlam vermelerle gelişen sözel deneyime tabi olur. Önemli olan bunlardır. Bu adımların her birinde anlam biridir: Oidipus'un bedel ödemek zorunda olduğu, yazgısından kaçmak için yapabileceği hiçbir pazarlık, hiçbir geri dönüş imkânı olmadığı, derece derece -olay örgüsü malumatını aşan bir anlayışla- anlatılır.

Trajedi sanatı sayesinde, katharsisin³⁹ ve diğer trajik etkilerin, insanın gelişim serüveninde, dahası ahlaki iyi ve ah-

³⁹ Katharsis: Aristoteles'in Poetika'da tanımını yaptığı, seyircinin izlenen oyundaki korku ve acıma öğelerini, kendi başına geliyormuş gibi düşünerek, bu duygulardan arınması olgusu. Aristo'ya göre seyirci tiyatroya ağlamak isteğinden arınmak için "ağlamak" üzere gelir. "Tiyatro, arzularından arınmayı sağlar. çünkü tiyatro insana kendisini dışarıdan gösterir. Bir hırsıza, "hırsızın başından geçenler" konulu bir tiyatro izlettirdiğinizde, kendisine dışarıdan bakacak ve yaptığının kötü bir şey olduğunu anlayacaktır." Yunanlılarda, suçluların ıslahında kullanılmış bir yöntemdir.

Öte yandan bu kavram, psikanaliz için de son derece önemli olmuştur. Çok kere zihinsel baskı mekanizmaları (represyon) dolayısıyla bilinç dışına itilen olayların bilinç yüzeyine çıkarılması işlemidir. Abreaksiyon, unutilan anı ve yaşantıların hatırlanmasını sağlayan zihinsel yönünün yanı sıra, bilinç dışına itilmiş olayların uygun bir emosyonel/duyguya ifade ve boşalma ile yeni baştan yaşanması anlamına gelir. Abreaksiyonun sonucuna varmak için kullanılan yöntem ise katarsistir. Abreaksiyon, formel ve analitik oryantasyonlu psikoterapi sırasında oluşabilir ve hasta önceden bastırılan emosyonları ile mevcut semptomlar arasındaki ilişkiyi bu sayede kavrayabilir. Çeşitli katartik teknikler kullanılabilir, ancak iki nokta özel pratik önem taşır.

Bunlardan ilki, anıların canlandırılmasının uygun biçimde bir ifade veya boşalmadan yoksun olmasının terapötik bakımdan faydalı olmayacağıdır. İkincisi ise, travmatik olayın yakın bir tarihte ve şiddetli olması halinde, abreaksiyonun başarı derecesinin genellikle artmasıdır. Katarsis, savaş yıllarında «bomba korkusu» olaylarında başarıyla uygulanmıştır. Hipnoz hastanın travmatik olayı tekrar yaşaması için telkin yapılarak

laki tatminde ne kadar etkin olduğunu göstermek suretiyle, bir bakıma insan olma bakımından kültürün belirleyiciliği bir yana, “evrensel insan” profilini de göstermeye çalışacağız. Bu analizde Aristoteles’in *Poetika*’sı hareket noktamız olacaktır.

1. Poetika ve Tragedyalar

Aristoteles *Poetika*’da şiir sanatının ve diğer sanatların gerçekte birer taklit (*mimesis*) sanatı olduğunu söyler. Bu taklit ya da sanat etkililiğinin içine trajediler de girmektedir.

“O halde epos, tragedya, komedy, dithrambos şiiri ile flüt, kitara sanatlarının büyük bir kısmı, bütün bunlar genel olarak taklittir (*mimesis*)”.⁴⁰ *Mimesis*, *Poetika*’da ortaya koyulan diğer önemli kavramlar gibi çok önemli ve tartışılması Aristoteles’ten günümüze dek süregelmekte olan bir kavramdır. Fakat bu yazıda *mimesis* kavramının analizi, ortaya koyduğumuz çalışma açısından önem arz etmediğinden, incelenmeyecektir.

Aristoteles’in tragedya tanımlaması şaibeler içermesine rağmen, dönemi içerisinde en kapsamlı ve keskin çerçeveli bir tanım olmakla birlikte, şablon ve içerik bakımından antik Yunan tragedyalarını anlamamız açısından yeterli ipucu barındırmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles’in tragedyayı ne kadar iyi tanıdığı sorusunu sormak yerine, bunu dolaylı olarak Aristoteles’in anlatımının bu yazıda inceleyeceğimiz tragedyalarla ne oranda ölçüştüğünü gözlemleyerek karar vermeye çalışacağız. Bu bağlamda, yapılacak tragedya değerlendirmeleri, bu tragedyaların güzel ya da çirkinliğini ortaya koymak yerine, Aristoteles’in tanımladığı çerçevenin, bir ölçüt olabilmek adına ne kadar yetkin olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

Poetika altıncı bölümden başlayarak belirgin bir şekilde, hiç de değişmeceli olmayan bir dille ve adeta eğitici bir üslup

uygulanabilir. Bu tekrüğün başarılı olması, terapistin tecrübesi kadar hastanın göstereceği işbirliğine de bağlıdır.

⁴⁰ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitapevi, Ankara, 1993, s. 1-2.

ile bize tragedya tanımını verir. Daha önce de söylediğimiz gibi bu ilk problemli tanımda Aristoteles şöyle yazar:

O halde tragedya, ahlaksal bakımdan ağır başlı, başı sonu belli olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylem taklididir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır; içine aldığı her bölüm için özel araçlar kullanır; eylemde bulunan kişilerce temsil edilir. Bu bakımdan tragedya, salt bir öykü (*mythos*) değildir. Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkulardan temizlemektir (*katharsis*). 'Sanatça güzelleştirilmiş dil' deyince, harmoniyi, yani şarkı ve mısra ölçüsünü içine olan bir dili anlıyorum. 'Her bölüm için özel araçlar kullanılır' deyince de, kimi bölümlerde yalnız ölçünün, kimi bölümlerde ise aynı zamanda 'müzik ile şarkının kullanılmasını anlıyorum'.⁴¹

Şüphesiz, dikkatimizi çekecek ilk şey tragedyanın limitli bir eser olmasıdır. Bu ilk bakışta çok basit bir iddia gibi gelebilir. Bir eser doğal olarak bir başlangıca ve bir de sona sahiptir. Fakat burada Aristoteles bu basit anlamından daha öte bir iddiada bulunmaktadır. Tragedyanın bir eylem taklidi olması düşünüldüğünde, tragedyanın başlı ve sonlu oluşu anlatılan eylemin başlangıcından sonuna kadar işlenmesi anlamına gelmektedir. İnceleyeceğimiz tragedyalarda bu olgunun ne kadar Aristoteles'in iddiasını yansıttığını sorgulayacağız. Fakat kısaca söylemek gerekirse, eylem taklidi açısından tragedyaların tarihsel geçmişleri ve eylem sonlarının açık bırakılması düşünüldüğünde, Aristoteles'in bu iddiasının genellenemeyecek bir iddia olduğunu söyleyebiliriz. Deborah H. Roberts bu konuda şöyle söylemektedir. Tragedyanın bir limitinin olması, bir yönden doğru olmasına karşı bir yönden de sorunlu görünmektedir. Doğru gibi görünmemektedir çünkü, Grek tragedyalarının başlangıçları, kendisini önceleyen birçok olaya dayanır. Bunun yanı sıra, tragedyaların so-

⁴¹ A.g.e., s. 6.

nu, metinle sınırla kalmayacak olaylarla nedensellik bağı içermektedir.⁴² Roberts'in de sözünü ettiği bu sorunu ilerleyen bölümlerde daha detaylı inceleyeceğiz. Grek tragedyaları, halkın genellikle çok iyi bildiği tarihsel hikâyeleri konu aldığından, öykünün ne kadar limitli olabileceği gibi bir soru işaretini de beraberinde getirmektedir.

Tragedyanın bir eylem taklidi olması, eylem felsefesi (*philosophy of action*) ya da metafiziği açısından incelenmeye değer bir tanımdır. Eylem'den Aristoteles'in tam olarak ne kastettiği *Poetika'* da açık değildir. Amacımızın dışında kaldığı için 'eylem' kavramının analizini açıkta bırakarak şu açıklamayı yapabiliriz: Aristoteles 'nesne' yerine, 'eylem' taklidi demek suretiyle, tragedyadaki öykünün akışkanlığını, şiirsel yanını ve bir performans sanatı ile icra edilmesi doğrultusunda beliren etkileşimsel özelliğini ön plana çıkartmak istemiş olabilir. Bu vurgu tragedyanın diğer özellikleri de hesaba katıldığında daha belirgin olarak göze çarpmaktadır.

Tragedyanın salt bir öykü olmaması, eylem taklidi olmasıyla ilişkilidir. Aristoteles trajik eylemin iki temel ögesi olarak karakter ve düşünceyi gösterir. Bu bağlamda eylem; karakter ve düşünce açısından belirli bir doğrultuda trajik kişilerce temsil edilen kişilerin ereklarına ulaşma ya da ulaşamama sürecidir. O halde, tragedya tanımında iki yeni kısıtstan bahsetmiş oluyoruz: karakter ve düşünce. Aristoteles'e göre karakter ve düşünce, trajik metinlerde (ya da performanslarda) yer alan özellikli kişiler ve doğruluğu ya da yanlışlığı savunulan, eleştirilen, takdir gören, ya da yerilen idealardır. Bu açıdan bakılınca, Aristoteles'in, tragedyaya, "öyküden öte" deyişi anlam kazanmış olur. Zira Tragedya, belirli düşüncele-

⁴² Deborah H. Roberts, "Outside the Drama: The Limits of Tragedy in Aristotle's Poetics", Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics* (New Jersey: Princeton University Press, 1992), s. 133-153; bkz. 133.

ri, belirli karakterlerle, izleyiciye aktarmaya çalışan bir performanstır.

Tragedyanın bu saymış olduğumuz özellikler dışında görsel ve işitsel özellikleri de vardır. Dekorasyon ve müzik, trajik anlatım açısından çok önemli özelliklerdir. Fakat bu iki trajik özelliği bu metinde ele almaktan kaçınacağız. Bu iki özelliğin incelenmesi için trajik performansın, görsel ve işitsel olarak betimlenmesi gerekmektedir. Bu da, çalışmamızın sınırlarını zorlamaktadır. Bu iki özelliğe ek olarak, bir diğer değinmeyeceğimiz özellik ise dildir. Aristoteles dil için pek fazla açıklama yapmamıştır. Dil açısından, Aristoteles, düzyazı ve nazım ayrımını yapmaz. Dil'den kasıt, düşüncenin anlatılmasındaki araçtan öte bir şey değildir.

Demek ki Aristoteles, altı temel özellikten bahsetmektedir. Bunlar: öykü (*mythos*), karakterler, dil, düşünceler, dekorasyon ve müziktir. Bunlara ek olarak, yukarıda ki alıntıdan anlatmamız gereken son şey, Aristoteles'in ortaya koyduğu katharsis kavramıdır ki, bu kavram da bahsettiğimiz diğer kavramlar gibi sorunlu bir kavramdır.

Katharsis kavramını, Politika⁴³'da da görmek mümkündür. Her ne kadar, katharsis'in anlamını şiire yani Poetika'ya bıraksa da, Politika'da da bununla ilgili önemli ipuçları vardır. Aristoteles katharsis'i bir çeşit ruhsal arınma ve temizlenme (purgation) olarak gösterir. Buna göre, acıma ve korkma duygularını hisseden kişi, kendisini mistik ve dini bir ruh halinde bulur. Bu hisleri özümlediğinde ise, iyileşme ve temizlenme (healing and purgation) hisseder.⁴⁴ Eski Yunan toplumunda, bir çeşit anestezi yöntemi olarak, müzik eşliğinde ayin yapıldığını biliyoruz. Politika'da Aristoteles'in bu yöneme gönderme yaparak, müzik ve şiirde, izleyiciye bu tip bir

⁴³ Aristoteles, *Politics*, Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House Inc., 2001.

⁴⁴ A.g.e., 1341b; 35 – 1342a; 16)

mistik ruh hali geçişi verildiğini kastettiği söylenebilir. Katharsis, duygu karmaşası yaşayarak temizlenme halidir. Fakat katharsis, *Poetika*'da bu tıbbi kullanıma gönderme yapılarak açıklanmamaktadır. Burada, Aristoteles'in fikrini mi değiştirdiği yoksa bu örneklemeye, şiir sanatı açısından gerek mi duymadığı belirsizdir. Bu nedenle, *Poetika*'da gördüğümüz kavramsal açıklamayı bu yazıda referans almamız daha doğru olacaktır.

Tragedyada eylem olgusuna geri dönmek gerekirse, bu konuda ki önemli bir diğer husus da eylemin karakter ile olan ilişkisidir. Aristoteles, olayların birbiri ile olan ilişkilerinin doğru verilmesi gerekliliğinin altını çizer. Burada ki amaç da tragedyanın eylem ile ilgili olmasındandır. Bir başka deyişle, tragedya konu aldığı karakterleri değil, karakterlerin eylemlerini bir birine bağlayarak aktarmakla mükelleftir. Aristoteles açık olarak bunu şöyle ifade eder:

Çünkü tragedya, kişilerin değil, tersine, onların eylemlerinin, mutluluk ve felaket içinde geçen bir hayatın taklididir. Mutluluk ve felaket, eyleme dayanır; hayatımızın son ereği ise, eylemdir, yoksa eylemin dışında olan bir şey değil... O halde tragedya ozanları eylemde bulunan kişileri ortaya koyarken karakterleri taklit amacını gütmmez.. Böylece eylemlerin ve öykünün, tragedyanın son ereğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Son erek ise bütün erekler arasında en önemlisidir.⁴⁵

Buradan daha iyi anlayabileceğimiz gibi, Aristoteles eylemden bahsederken mutluluk ve felakete yol açacak eylemleri kastetmektedir. Bu bağlamda trajik karakterlerin bu tip eylemleri, tragedyanın öyküsünü oluşturan etkenlerdir. Aristoteles bu eylemleri ereklerin en önemlisi olarak sınıflandırarak, katharsis kavramına da bir gönderme yapmıştır diyebiliriz.

Eylem ve katharsis (trajik deneyim) arasında ki ilişkinin en net olarak okunabileceği bölüm, *Poetika*'nın dokuzuncu bö-

⁴⁵ Aristoteles, *Poetika*, s. 6-7.

lümüdür. Aristoteles, katharsisten kaynaklanan trajik deneyimin en iyi nasıl anlatılacağına açıklamasını bu bölümde vermektedir. Kısaca alıntılanmak gerekirse, Aristoteles şöyle anlatır:

...bu eylem, yalnızca tamamlanmış bir eylem olmayıp, aynı zamanda korku ve acıma duyguları uyandıran olayları da kapsar. Bunlar ise her şeyden önce, olayların beklenmedik bir anda birbirlerini kovalamalarıyla ortaya çıkarlar. Böylece de olağanüstü meydana gelir ki, bu, tragedyanın en etkili bir öğesidir. Olağanüstü de kendiliğinden, rastlantıyla ortaya çıkarsa, o zaman onun etkisi çok daha büyük olur. Salt rastlantıya dayanan olaylar arasında en çok olağanüstü olan, aynı zamanda erekli gibi görünen olaylardır.⁴⁶

Trajik deneyimi sağlayacak eylem anlatımını, Aristoteles, olağanüstü ve beklenmedik olarak tanımlamaktadır. Bu da bize, tragedyada katharsisi nerede arayacağımız konusuna ışık tutması açısından, önemli bir ipucudur. Tabi ki, bu kadar muğlâk kalmış bir kavramın inceleyeceğimiz tragedyalarda bulunup bulunmadığı, ya da ne derece net bulunduğu incelememizde önemli hususlardan biridir. Zira trajik deneyim başlangıçta verdiğimiz tragedyaya tanımına göre Grek tragedyasının, Aristoteles'e göre, en önemli etkenlerinden biridir.

Bununla ilintili olarak Aristoteles bize, -öykü araçları açısından- iki öykü öğesi sunar. Bunlar baht dönüşleri (peripetie) ve tanınmalardır (anagnorisis).⁴⁷ Bu öğeler doğrultusunda Aristoteles, iki tür öyküden söz etmektedir. İlki yalın öyküdür. Bu türde, her iki öykü öğesi de bulunmaz, aksine öykü sürekli ve birlikli bir akış gösterir. İkincisi ise karmaşık öyküdür. Bu türde ise, bahsettiğimiz iki öykü öğesi de vardır ve birliktelik halindedirler. Bu öykü öğelerini daha detaylı incelemek gerekebilir. İlk olarak, bu öğeler öykünün akışında

⁴⁶ A.g.e., s. 9.

⁴⁷ A.g.e., 6,10.

doğal sürece aykırı olarak meydana gelmemelidirler.⁴⁸ Baht dönüşleri, adından da anlaşılacağı gibi, eylemlerin ya da olayların tam aksine seyretmeye başlamasıdır. Baht dönüşleri, trajik karakterlerin tragedya içerisinde, mutluluktan felakete dönüşen (ya da aksi seyirde ki) eylemlerinde görülebilir. Tanınma ise, "bilgisizlikten bilgiye geçiştir". Bu anlamda tanınma, trajik karakteri baht dönüşlerine taşır. Trajik deneyimle ilgili olarak Aristoteles şu yorumu yapar: "Bu çeşit bir tanınma ve peripetie, ya acıma uyandıracaktır, ya da korku".⁴⁹ Bu sayede de katharsis hissi oluşacaktır.

Trajik deneyim açısından tragedyanın kuruluşu da çok önemlidir. Aristoteles'e göre tragedya kuruluş açısından karmaşık olmalıdır. Bu bağlamda da ozanın görevleri şunlar değildir. Erdemli kişiler baht dönüşleri yaşamamalıdır. Buna ek olarak, kötü kişiler de iyi anlamda baht dönüşleri yaşamamalıdır. Bu iki eylem de, trajik deneyim, yani korku ve acıma duygusu oluşturmazlar. Burada Aristoteles korku ve acıma duygusuna ek olarak ahlaksal tatminden de bahseder: "... Tragedyanın hiçbir isteğini yerine getirmez (bu iki tip baht dönüşü) ne ahlaksal tatmin, ne acıma, ne de korku uyandırır". Bu bağlamda trajik deneyimin bir diğer etmeni olarak da ahlaki tatmin görülebilir ve ahlaki tatminden, izleyicilerin katharsis anında çıkaracağı ahlaki dersler anlaşılabilir. Acıma duygusu için, Aristoteles şöyle der, "... Acıma, layık olmadığı halde acıya uğramış bir kimse karşısında duyulur" ve korku, "acıya uğramış bir kimse karşısında duyulur" diye ekler.⁵⁰ Bu tanımlamaları da incelememizde dikkate almamız gerekmektedir.

Aristoteles, trajik etki (trajik deneyim) açısından en başarılı ozan olarak Euripides'i örnek gösterir. Tragedyaları hep

⁴⁸ A.g.e., 10,2.

⁴⁹ A.g.e., 11, 1-3.

⁵⁰ A.g.e., s. 13, 2.

felaketlerle biten Euripides'in, bu etkiyi en iyi veren ozan olmasının nedeni, tragedyalarındaki, baht dönüşlerinin, ahlaki yönden kötü karakterlerin değil, iyi fakat ağır suçlar işleyen karakterlerin başına gelmesinden kaynaklanmasıdır. Bu tip bir baht dönüşü trajik deneyimi, yani katharsisi de beraberinde getirir.

Karakterlerin iyi seçilmesi de çok önemlidir. Zira karakter, ya da trajik kahraman izleyiciye bu deneyimi yaşatacak eylem nesnesidir. Aristoteles, korku ve acı duygularını uyandıracak karakterlerin, daha çok akraba ya da yakın arkadaş olması gerektiğini söyler. Buna ek olarak da karakterin dört ana özelliği barındırması gerektiğinden bahseder. Bunlar, karakterin ahlak açısından iyi olması; yaptığı eylemlere uygunluğu; benzeyiş⁵¹; ve davranışlarında tutarlılığıdır.⁵²

Genel çerçeve açısından her tragedyaya bir düğüm ve bir de çözümden oluşur. Düğüm bölümü tragedyanın trajik deneyimi yaşatacağı noktaya kadarki baht dönüşünün önceleyicisi eylemler dizisidir. Düğüm, baht dönüşü yaşayacak karakterin bu ana kadar kendisini taşıyan olayları içerisinde barındırır. Çözüm ise, katharsis etkisi yaratan andan itibaren tragedyanın sonuna dek uzanan eylemlerin bulunduğu kısımdır.⁵³

Son olarak, Aristoteles'in tragedyaya çeşitlerinden bahsetmek sanırım incelememiz için yeterli olacaktır. Aristoteles, tragedya çeşitlerini dörde ayırır. (1) Karmaşık tragedya, daha önce de bahsettiğimiz gibi tanınmaya dayalı türdür. (2) Pate-tik tragedya diğer bir tür olarak acılı bir eylemi anlatır. (3) Etik tragedyada karakter betimlemeleri ön plandadır. (4) Son olarak, yalın tragedya ise bu son iki tragedya türünün bir uzantısı sayılabilir (18, 2). Bu türler tek bir tragedyada bir

⁵¹ Aristoteles bu özelliği açıklamamaktadır. Sadece bu özelliğin ilk iki özellikten tamamen farklı olduğunu vurgular (Bkz. 15, 3).

⁵² A.g.e., s. 15, 1-8.

⁵³ A.g.e., s. 18.

arada bulunabileceği gibi, tek bir tragedya sadece bir türe de örnek olabilir. Fakat Aristoteles'e göre başarılı ozan, bütün bu türlerin tamamına hâkim olan kişidir.

Bu saymış olduğumuz tragedya özellikleri dışında Aristoteles, biçimsel olarak dil kullanımı, kafiye, dize ölçüsü, koro kullanımı ve dekor gibi diğer özelliklere de değinmektedir. İncelememizin kapsamı düşünüldüğünde bunların bazıları (dil kullanımı, kafiye, dize ölçüsü, vs.) ilgi alanımızın dışında kaldığı için, bazıları da (koro gibi) Aristoteles tarafından Sofokles'in tragedyalarında doğru kullanıldığı söylendiğinden, bu yazıda yer almamaktadır. Şüphesiz, filolojik açıdan önem taşıyan bu etkenler, felsefi açıdan ve metin analizi bakımından bizim ilgi alanımıza tam olarak girmemektedir. Bu nedenle, incelememiz, yukarıda açıklamalarını yaptığımız tragedya tanımı ve özellikleri ışığında sürecektir.

Şimdiye değin nelerden bahsettiğimizi toplamak gerekirse, şu ana başlıkları hatırlatmakta yarar vardır. Trajik metnin limitleri, karakterler, düşünce, trajik deneyim, baht dönüşleri ve tanınmalar, düğüm ve çözüm bölümleri, tragedya incelememizde dikkat edeceğimiz faktörlerdir.

Tasvir etmeye çalıştığımız bu çerçevede, Aias, Elektra ve Kral Oidipus tragedyalarını, en başarılı tragedyalar olarak göreceğiz. Bu tragedyaları, ahlaki tatmin, sanatsal ve edebi anlamda varoluşun ifşası ve Yunan kültüründe insanın nasıl ve ne şekilde algılandığına dair ortamlar olarak da göreceğiz. Kısacası Yunan toplumunun nelere acıma hissi duyduğu, nelerden korktuğu ve nelerden ahlaki tatmin aldığını görebilmiş olacağız. Böylece de ruhsal bakımdan sınırları, sanat anlatısı üzerinde görüp, ruhsal eşiklerin kodlarını da gözler önüne sermeye çalışacağız.

2. Aias Tragedyası

Bu bölümde, yukarıda verdiğimiz Aristoteles'in tragedya tanımlamasının ana hatları çerçevesinde Tradeji yazarı ola-

rak Sofokles'in eserlerinden Aias'ı daha sonra ise Elektra, ve Kral Oidipus'u, inceleyeceğiz.

Aias tragedyası, Homeros'un ünlü epik destanı İlyada'nın konusu olan Troya savaşında, Akha ittifakında yer alan ve fiziksel özellikleri açısından çok güçlü bir kral olan Aias'ın trajik hikâyesidir. Selamislilerin kralı olan Aias, Homeros tarafından Akhilleus'tan sonra Akhaların en yiğit savaşçısı olarak tanıtılır. Tragedya, zaman olarak Troya savaşının sonlarında geçer. Ölen Akhilleus'un tanrısai silahlarını kimin alacağı konusunda bir yarışma yapılmıştır ve bu yarışma sonrasında bir diğeri Akha savaşçısı, İtake kralı Odysseus bu silahları kazanmıştır. Tragedya, bu yarışmayı bize anlatmaz fakat Aias'ın bu yarışmada hile yapıldığı düşüncesiyle öfkeli olduğu anlatısıyla başlar. Aias'ın tragedyası, Aias'ın kendi onur payını alamadığı düşüncesiyle delirmesi sonucu, yaptığı felaketlere duyduğu öfke ve utanç nedeniyle intihar etmesini anlatır.

Kısaca özetlemek gerekirse, Aias, Athena'nın müdahalesiyle, Akha ittifakının önde gelenlerini öldürmeye giderken yolda delirir. Ordunun çiftlik hayvanlarını, ordunun önde gelenleri sanarak, korkunç ve vahşi bir şekilde öldürür. Daha sonra, yaptıklarının farkına varan Aias, ortaya koyduğu vahşet karşısında korkunç bir pişmanlığa ve utanç duygusuna kapılır. Bu tepkisi düşmanlarını, yani Akha krallarını, öldürmeye çalışmasından dolayı değil, delirerek bu tip bir vahşet sergilemesindendir. Bu acıya daha fazla dayanamayan Aias kılıcının üstüne kapaklanarak intihar eder. Aias'ın intiharı üzerine, Akhalar kendilerine bu tip bir hainlik planı kuran ihtişamlı kahramanın cenazesinin açıkta kalmasını isterler. Eski Yunan kültüründe cesedin açıkta bırakılması, o kişinin onursuz bir biçimde Hades'e, yani ölüler diyarına, gitmesi demektir. Bu davranış, düşmanların cesetlerine uygulanırdı. Aias'ı bu denli düşman gören Akhalar, Aias'ın ihanetini affetmek istememektedirler. Aias'ın kardeşi Teukros, cenazeyi defnet-

mek istemektedir. İlk olarak Menelaos ile ağız dalaşına giren Teukros, daha sonra da Agamemnon (Akha ittifakının lideri) ile Aias'ı gömmek için sözlü kavga eder. Bu esnada araya giren Odysseus, Agamemnon'u Aias'ın gömülmesi konusunda ikna eder. Aias ile Akhilleus'un silahları için savaşmış olan ve onunla düşman olan Odysseus, karakterine uygun olarak doğru olanı gene burada da savunmuştur. Aias'ın Troya savaşında ki faydaları ve zaferleri nedeniyle gömülmeyi hak ettiğini savunur ve Teukros ile birlikte gömülmesini sağlarlar.

Bu kısa özetin ardından tragedyanın trajik özellikleri açısından incelemesine geçebiliriz. İlk olarak metnin limitleri ile başlayalım. Belirtildiği gibi, Aias tragedyası metinde anlatılmayan fakat sadece gönderme yapılan olaylarla nedensellik bağı ile bağlıdır. Bu bakımdan ilk bölümde tartışıldığı gibi Aristoteles'in, tragedya limiti anlayışının bu tragedya için tutarlı olduğunu söyleyemeyiz. Akhilleus'un silahları için yapılan yanışma hakkında niteliksel bir bilgi yoktur. Sadece yanışmayı Odysseus'un kazandığı söylenir. Buna ek olarak Teukros'un Menelaos'a hile yaptığı yönünde ki iddiası da temellendirilmez.⁵⁴ Son olarak, Aias'ın gömüleceği bilgisi verilmesine karşın, metinde, gömüldüğüne dair bir anlatım yoktur. Bu nedenle Aias'ın gömülmesi de tragedya limitinin dışına taşmış bir eylemdir.

Aristoteles'in de belirttiği gibi karakterler, birbirlerine -yakınlık açısından- çok bağlıdır. Hepsi de on yıl süren Troya savaşında birlikte savaşmış olmakla birlikte, aynı ittifakın krallarıdır. Trajik karakter, Aias, ahlak bakımından da Aristoteles'in tanımına paralellik gösterir. Ahlak bakımından iyi fakat ağır suç işlemiş bir karakterdir. Ahlak bakımından iyilik deyince, Aias karakteri tartışılmaya açıktır. Tragedyada Aias'ın gurur ve kibir açısından kötü bir karakteri olduğu be-

⁵⁴ Sofokles, *Aias*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009, s. 37.

lirilmektedir. Mesela Aias şöyle demektedir: “Basit bir insan bile tanrıların yardımıyla zafer kazanabilir, ancak asıl marifet tanrılar yanınızda olmadan kazanılan zaferdir”.⁵⁵ Bu tip bir ifade, kibrin en uç noktadaki yansımalarından biridir. Fakat Aristoteles’in genel ahlak felsefesi düşünüldüğünde işlevsellik açısından, Aias’ın savaştaki başarısı ve iyi savaşçı olması, onu ahlak yönünden iyi bir karakter yapmaya yetebilir. İkinci olarak, ağır bir suç işlemiştir ve bu suç ittifakı olduğu komutanları öldürmeye çalışmaktır.

Bu anlatıda iki temel baht dönüşünden bahsedebiliriz. İlki, öykünün içerisinde geçen, Aias’ın delirdikten sonra yaptıklarının farkına varıp pişmanlık duyduğu andır. ⁵⁶ Bu andan sonra Aias intihara doğru sürüklenecektir. Bir diğeri ise, öykünün limitleri dışına yapılan bir göndermede anlatılır. Aias’ın düzenlenen yarışmayı kaybetmesi, bu trajik intihar eylemin zeminini hazırlayacaktır. Koro buna şöyle gönderme yapar: “Ne zaman ki o uğursuz silahlar ortaya konuldu, işte o zaman şanssızlıklar başladı” Aias’ın kendini kaybederek yaptığı vahşetin nedeni işte bu silahlardır. Tanınmalar ile ilgili olarak, iki konuşma grubunu örnek gösterebiliriz. İlki Menelaos ile Teukros arasındaki, Aias’ın cesedini gömmek üzerine olan konuşmadır.⁵⁷ Bu konuşmada iki tarafta bir anlaşmaya varamadığı için bu konuşmada tanınma daha az oranda görülür. Fakat ikinci olarak, Agamemnon ve Odysseus arasındaki diyalogda, Odysseus’un Agamemnon’u ikna ederek (bezdirerek) Aias’ın cesedinin gömülmesini sağlaması tam bir tanınma olarak görülebilir.

Düğüm ve çözüm bölümlerine geldiğimizde, bu bölümlerin net bir şekilde birbirinden ayrıldıkları göze çarpar. Aias’ın intihar ettiği konuşmaya kadar olan bölüm düğümü

⁵⁵ A.g.e., s. 27-28.

⁵⁶ A.g.e., s. 17.

⁵⁷ A.g.e., s. 31 vd.

ve Aias'ın intiharından sonra, cesedinin gömülmesi üzerine olan konuşmalar da çözümünü oluşturur. Bu bağlamda trajik deneyim, tahmin de edilebileceği gibi, Aias'ın adı geçen konuşmasında, izleyiciye verilir. Aias gibi kuvvetli ve başarılı bir savaşçının bu denli dengesiz hareketler yaparak sonunu hazırlaması, acı hissi uyandırır. Buna ek olarak Aias'ın ittifakına ihaneti affedilemeyecek bir eylemdir. Bu iki durumun birleşiminden korku hissi ortaya çıkar. İzleyici Aias ile kendini bütünleştirdiğinde, ortaya koyulan durumdan korkar. Bu durumun en iyi çözüm yolu olarak, Sofokles'in de betimlediği yol olan intihar, ahlaki tatmin açısından uygun olarak görülebilir. İzleyicide acı ve korku hissi, katharsis anında intihar eylemini izlerken doruğa ulaşır; bu eylemin doğruluğundan da ahlaki bir tatmin duyar. Bu faktörler göz önüne alındığında Aias tragedyasında çok kuvvetli bir katharsis uygulaması vardır diyebiliriz. Buna bağlı olarak, Aristoteles'in de örnek gösterdiği gibi, Aias tragedyası bir patetik tragedyadır.⁵⁸

3. Elektra Tragedyası

Bu tragedya, psikanalizde, elektra kompleksi olarak bilinen, -odipus kompleksinin zıttı- açıklamaya ilham olmuştur. Elektra kompleksi, 3-6 yaş arası kız çocuklarının babaya aşırı düşkün olmaları ve anneyi rakip olarak görmeleri olarak tanımlanmaktadır. Bu karmaşa, yaş ilerleyince anneye özdeşleşme yoluyla çözümlenir. Psikanaliz bu teorisini ifade ettiğimiz gibi, Yunan mitolojisindeki ünlü Yunan kumandan Agamemnon'un hikâyesinden esinlenerek isimlendirmiştir.

Elektra tragedyasına dönelim: Agamemnon'un kızlarından Elektra'nın, Agamemnon'u sevgilisi ile beraber öldüren annesine karşı beslediği kin ve intikam duygusunu işleyen tragedya, Agamemnon'un oğlu Orestes'in babalarının intikamını almasıyla biter. Bu tragedyada trajik karakterin Elektra, yani bir kadın olması, Aristoteles açısından düşünül-

⁵⁸ Aristoteles, *Poetika*, s. 18, 2.

lecek olursa, gayet ilginçtir. Karakterin uygunluk yönünden ne kadar başarılı olduğu tartışılabilir. Öncelikle kısa bir özetle tragedyayı incelemeye başlayabiliriz.

Tragedya, Orestes ve Orestes'i yetiştiren öğretmenin Argos'a geri döndükleri sahne ile başlar. Orestes, annelerinin Agamemnon'u, Troya savaşı sonrası evine döndüğünde, sevgilisi Aigisthos ile birlikte öldürmesi sonrasında Elektra tarafından Argos'tan kaçırılmıştır. Annesine olan kin ve nefretini gizlemeyen Elektra, diğer kız kardeşi Khrüsosthemis'in aksine sefalet içinde sarayın hizmetlerinden yararlanmadan yaşamaktadır. Elektra bu nefretini her fırsatta annesi Klütaimnestra'nın yüzüne vurmaktadır. Orestes, öğretmenin kurduğu planla, sinsî bir şekilde intikamını almaya karar verir. Bunun üzerine, öğretmen saraya gider ve Klütaimnestra'ya Orestes'in öldüğü haberini bir haberci gibi iletir. Orestes, habere göre, Delphoi'de düzenlenen yarışmalarda, at arabası yarışı esnasında fecî şekilde can vermiştir. Bu haberi alan anne çok sevinir ve artık ölüm korkusundan kurtulduğunu düşünür. Aksine, Elektra bu haber üzerine yıkılır ve babalarının intikamını artık almalarının imkânsız olduğunu, zira bütün umutlarını Orestes'e bağlamış olduklarını söyler.

Bir sonraki sahnede Khrüsosthemis babalarının mezarında çiçekler olduğunu ve mezara bir tutam saç bırakılmış olduğu haberini Elektra'ya getirir. Khrüsosthemis bu tip bir sunuyu ancak Orestes'in yapabileceğini söyler fakat Elektra'yı inandıramaz. Habercinin havadisine inanan Elektra kardeşine aldığı haberi anlatır ve umutlanmanın yersiz olduğunu söyler.

Daha sonra, Orestes saraya bir başka haberci kılığında gelir. Yıllardır Orestes ortalarda olmadığı ve Argos'u daha çok küçükken terk ettiği için kimse onu tanıyamaz. Saraya girdiğinde Elektra onu karşılar. Orestes, Elektra'ya Orestes'in küllerini getirdiğini söyler. Bu kanıt üzerine iyice yıkılan Elektra'nın üzüntüsünü gören Orestes buna dayanamaz ve öğretmen ile yaptıkları planı Elektra'ya anlatır. Bunu duydu-

ğuna çok sevinen Elektra'nın intikam umutları yeniden yeşerir. Aigisthos kırlardadır ve saraya daha dönmemiştir. O dönmeden, mutluluk içerisinde odasında olan Klütaimnestra, Orestes ve öğretmeni tarafından öldürülür. Daha sonra saraya, Orestes'in öldüğünü sanan Aigisthos sevinç içerisinde gelir. Onu haberci gibi karşılayan Orestes ve öğretmen kimliklerini açıklarlar ve Aigisthos'ta bu ikilinin intikam ateşinden payını alır.

Elektra tragedyası birçok yönden Aristoteles'in tanımlamalarına uymamaktadır. İlk olarak, limit kavramını inceleyelim. Aias tragedyasında olduğu gibi Elektra'da da eylem daha önce olmuş ve tragedyada tam olarak anlatılmayan iki trajik olaya dayanır. Agamemnon, Troya savaşına katılmadan önce, bir çocuğunu tanrılara kurban etmiştir. Klütaimnestra'nın konuşmalarına göre Agamemnon kendi çocuğunu, Menelaos'un çocuklarını korumak için feda etmiştir ve o da buna öfke duyduğundan, Agamemnon'u savaş sonrası döndüğünde sarayda yemek esnasında balta ile feci şekilde katletmiştir. Elektra'ya göre ise kurban etme olayının nedeni Menelaos'un çocuklarını korumak değil, savaşta başarı sağlamaktır. Annenin katliamı da çocuğunun öcünü almak değil, aksine sevgilisi ile birlikte Argos'a sahip olmaktır. Tragedyadan, kimin ne kadar haklı olduğu anlaşılamamaktadır. Bu nedenle bu bilgi limit dışı kalmaktadır.

Karakterleri inceleyecek olursak, Elektra'nın, trajik özellikler açısından eksiklikleri göze çarpar. Elektra ahlak yönünden uygunluk göstermesine rağmen, Aristoteles'in karakterin uygunluğu görüşüne göre pek de uygun bir karakter olmadığı söylenebilir. Ahlak yönünden, adalet duygusu gelişmiş, güçlülere boyun eğmeyen bir insandır. Elektra, fakat bir kadın olması nedeniyle, Aristoteles'e göre kahramanlık gösterebilecek birisi değildir. Elektra, bu görüşe paralel sözler sarf etmesine karşın gösterdiği büyük cesaret ve dayanıklılık yönünden, Aristoteles'in erkek-kadın-köle üçlü toplum sınıfı görüşü üze-

rinden idealleştirilemeyecek bir varlıktır. Çünkü kadındır ve bu tip bir idealleştirme ancak erkek için yapılabilir. Gerçi, Elektra şu sözünde kadın olmaya uygun konuşmaktadır: “Ama eğer ben senin yerinde olsam (Orestes’e seslenir), ya kendimi kurtarırdım ya da soyluca ölüme giderdim”.⁵⁹ Buradan da anlaşılabilir gibi intikamı kendisinin alması söz konusu değildir. Fakat gene de tragedyanın genelinde ki cesareti ile karakter uygunluğu yönünden problemlidir. Orestes bu bakımdan uygun bir karakterdir fakat o da tragedyanın asıl trajik kahramanı olmadığından, tragedya ikilikli bir karakter kullanımı sergilemektedir. Bu sorun, diğer tragedya özelliklerini de bozmuştur. Buna rağmen, karakterlerin akraba olmaları da karakterlerin yakın olmaları savı ile örtüşmektedir.

İki kesin baht dönüşünden söz edebiliriz. İlki, tragedyanın hemen başında Orestes’in Argos’a dönüşüdür. İntikam eylemini başarabilecek tek insan Orestes olduğundan onun dönüşü ile Elektra’nın felaketten mutluluğa doğru bir baht dönüşü yaşadığını söyleyebiliriz. İkinci baht dönüşü ise, Orestes’in ölmüş olduğunu düşünen Elektra’nın, Orestes’in kimliğini açıklamasıyla umutlarının yeniden canlandığı sahnedir. Bu iki baht dönüşü ile tragedya bir dalgalanmaya sahiptir. Tanınmalar açısından da üçüncü ve dördüncü sahnede olmak üzere iki tanınma vardır. İlkinde kız kardeşi ile konuşan Elektra, onu intikam planına dâhil etmeye çalışır fakat korkak olan kız kardeşini plana dâhil etmemeye karar verir. Burada ki tanınma kız kardeşin korkaklığıdır. İkinci tanınma ise Orestes ile Elektra arasındadır. Burada, Elektra Orestes’in kendini tanıtmayı ile Orestes’in intikam almaya geldiğini öğrenir.⁶⁰ Bu tanınma Aristoteles tarafından da örnek olarak gösterilmiştir.⁶¹

⁵⁹ Sofokles, *Elektra*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009, s. 80.

⁶⁰ A.g.e., s. 73 vd.

⁶¹ Aristoteles, *Poetika*, s. 16, 4.

Katharsis ve trajik deneyim açısından, Elektra tragedyası çok zayıftır. Tragedyada tam olarak nerede izleyiciye yoğun bir acıma ve korku hissi yüklendiği ve ahlaki tatminin tam olarak nerede verildiği açık değildir. Annenin, Orestes tarafından öldürülmesi anı çok zayıf anlatılmıştır. Her ne kadar bu anda izleyici, ceza anlamında bir ahlaki tatmin yaşasa da, acıma ve korku hisleri net bir şekilde kathartik değildir. Özellikle acıma hissi ne derece annenin ölümü üzerinden alınabilir, bu da şüphelidir. Aristoteles'in Sofokles'in Elektra'sına bu anlamda bir gönderme yapmaması da bu savı güçlendirmektedir. Katharsis tek bir anda verilmelidir, bu da Aristoteles'te çok açık değildir.⁶² Fakat acıma hissi, Elektra'nın mutsuzluğu üzerinden, korku annenin durumuna düşmek açısından ve ahlaki tatmin de adalet olgusu üzerinden anlaşılırsa, trajik deneyim, tragedyanın tamamına yayılmış denilebilir. Katharsis, düğüm ve çözüm bölümlerini birbirine bağlayan an olarak düşünülürse, annenin öldürüldüğü sahnenin trajik deneyimi barındıran sahne olduğu savı güç kazanmaktadır. Düğüm, intikamın alınıp alınamayacağı üzerinedir. Hem Elektra'nın düşünceleri, hem de Orestes'in planı düşünüldüğünde, annenin ölümüne kadar bu intikamın gerçekleşeceği kesinlik kazanmaz. Annenin ölmesiyle intikam gerçekleşir ve bu andan itibaren çözüm başlar. Tragedyanın sonuna kadar da intikamın tamamlanışı anlatılır.

Tür olarak, karmaşık ve etik tragedyaya diyebileceğimiz Elektra tragedyası, genel hatlarıyla Aias'a kıyasla zayıf katharsisi ve uygunluk açısından sorunlu trajik kahramanı Elektra ile Aristoteles'in şablonuna göre çok başarılı bir tragedyaya sayılamayabilir. Fakat genele yayılan trajik deneyim olumlu bir etken olarak yorumlanacaksa, değişik öykü formatı nedeniyle, Sofokles'in önemli tragedyaaları arasında başarılı sayılabilecek bir tragedyadır.

⁶² Jonathan Lear, "Katharsis", Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, New Jersey: Princeton University Press, 1992, s. 315-340.

Aias tragedyasıyla kıyaslandığında bu sonuçlara ulaşılabilirken; Orestes'in babasının öldürülmesinde sonra şehirden, adeta acıdan kaçmasının çözüm olmayacağı ve yeniden gerçeklikle karşılaşması yani kendi hikâyesini tam olarak anlamak için kaçtığı yere geri dönmesi, insan varoluşunun anlam basamaklarına tırmanabilmesi açısından, oldukça önemlidir. Dahası onun, saraylı gibi bir yaşantıdan ziyade sıradan görünen hayatı, hatta sefillik içinde konumlanması da önemlidir. Şaşa ve gösteriş bir bakıma örtüdür veya paravandır gerçekliği görmek isteyenlere. Dolayısıyla Orestes paravanlarla esir değildi. Orestes'in ölüm haberi Elektra da ümit ve ümitsizlik arasındaki gerilimi derinden yaşatmıştır. Orestes'in babasına bağlılığı ve mezarını ziyaret edişi kendi içindeki otoriteyi canlı tutma isteğidir; intikamını almak istemesi hem bu otoriteyi güçlü kılmak hem de erkek olarak babasının ölümsüzlüğünü ilan etmektir. Annesini öldürmesi ise anne figüründe, doğum, hayat ve ölümü (cinsellik) birleştirmiştir. Öte yandan Elektra'nın, babasından annesini kıskanması ve annesine öfke duyması, tıpkı Orestes'de olduğu gibi, kadınlık ve erkekliğin varoluşsal boyutunu açığa çıkarmıştır.

4. Kral Oidipus Tragedyası

Kral Oidipus, Sofokles'in eski Yunan toplumu için çok önemli olan bir hikâyeyi konu aldığı üçleme tragedyalarının ilkidir. Sofokles'in yaşadığı yer olan Kolonos'ta Oidipus'un hikâyesi çok iyi bilindiği için Sofokles bu tragedyaları çok başarılı bir şekilde ele almıştır. Aristoteles'in de Poetika'da devamlı olarak ele aldığı Kral Oidipus tragedyası, Aristoteles'in en başarılı bulduğu tragedyaların başında gelmektedir.⁶³

Tragedya, kaderi ve genel olarak kadercilikle boğuşan bir kralın trajik hikâyesini anlatmaktadır. Oidipus, şüphecilik açısından önemli bir figürdür. O, yılmadan şüpheleri doğrul-

⁶³ Stephen A. White, "Aristotle's Favorite Tragedies", *Essays on Aristotle's Poetics*, s. 221-240; bkz. 225.

tusunda sonucu her ne olursa olsun, gerçeği bulmaya saplantılıdır. Bu özelliği de onun trajik sonunu hazırlamaktadır. Thebai'nin kralı olan Oidipus, şehri kasıp kavuran veba ile boğuşmaktadır. Bu illetten kurtulmak için tanrılardan çözüm ister. Apollon bu illetten kurtulmaları için şehirde yaşamakta olan bir "çirkeften" kurtulmaları gerektiğinin kehanetini verir. Bu kişi, Oidipus'dan önceki kral Laios'u öldüren kişidir. Bunun üzerine bu çirkefi arayan Oidipus, çağırdığı kâhinin şok edici kehanetiyle karşılaşır. Kehanete göre, bu çirkef kendisidir. Laios'un katili olduğu, annesi ile evlenmiş ve ondan çocukları olmuş olduğu ve kendisini çok kötü bir sonun beklediği kehanetini duyan Oidipus bu kehanete inanmaz ve karısı İokaste'nin kardeşi, kendisinin de en yakın arkadaşı olan Kreon'nun bu kehaneti kendisinin yerine geçmek için söylettirdiğini düşünür. Kreon'la araları açılır.

İokaste, Oidipus'u kehanetlere inanmaması yönünde uyarır. Fakat Oidipus ailesinin krallığında, gençliğinde duyduğu kehanet ile örtüşen bu kehanete inanmak istemese de, kehanetler arasındaki bu benzerlik onu iyice şüpheye düşürür. Tebai'li olmayan Oidipus, komşu krallık Korinthos'un kralı Polybos ve kraliçe Dorisli Merope'nin oğlu olduğunu sanmaktadır. Kehanete göre, Laios'un oğlu olan Oidipus, babası Laios'u öldürmek ve Laios'un karısı İokaste, yani annesi ile evlenmekle suçlanmaktadır. Bu durumda çocukları da aynı zamanda kardeşleridir. Oidipus bu kehaneti ilk kez Korinthos'ta duyduğunda inanmamış ve kehanetin gerçekleşmemesi içi ülkesini terk edip Thebai'ye gelmiştir.

Oidipus bu kehaneti İokaste ile paylaştığında İokaste ona, benzer bir kehaneti de Laios'un aldığını ve bunun üzerine oğlunu ölmesi için ayağından zincirleyip dağda ölüme terk ettiğini anlatır. Oidipus, Laios'un nasıl öldüğünü sorgularken, kendisinin Thebai'ye gelirken bilmeden Laios'u öldürdüğünü anlar. Bunun üzerine kehanetin gerçekleşmesinden korkmaya başlayan Oidipus, memleketinden gelen bir habercinin verdi-

ği haber ile rahatlar. Haberci, ona babasının öldüğünün haberini verir. Fakat bunun yanı sıra Oidipus'un aslında Polybos'un gerçek oğlu olmadığını, onu bebekken ormanda bulup, çocuğu olmayan Polybos'a verdiğini söyler. Bunun üzerine, iyice şüphelenen Oidipus, gerçekleri net olarak anlamak için Laios'un ölümünün tek şahidi olan adamı yanına çağırır. Çobanlık yapan bu adam, aynı zamanda Laios'un bebeğini ormana götüren adamdır ve haberci eğer onu görürse, onu hatırlayacağını ve bulduğu bebeğin Laios'a ait olup olmadığını anlayacaklarını söyler. Çoban geldiğinde, haberci onu tanır ve çoban İokaste'nin gerçekleri karartmaya çalışmasına rağmen Oidipus'a her şeyi anlatır.

Kehanetin doğru olduğunu öğrenen Oidipus çöküntüye uğrar ve cezalandırmaya yemin ettiği kişinin kendisi olduğu gerçeği ile yıkılır. Hem annesi ile evli, ondan çocuğu olan, hem de babasının katili olan Oidipus çıldırarak saraya girer. İokaste'yi ararken, İokaste odasında kendisini asarak intihar etmiştir. İokaste'nin cansız bedenini gören Oidipus bu olanlara daha fazla dayanamaz ve İokaste'nin elbisesindeki düğmelerin iğneleri ile kendi gözlerini kör eder. Kreon'dan kendisini kızının yardımıyla şehirden çok uzaklara göndermesini ister ve Kreon bu isteği kabul edeceğini fakat önce burada kalması gerektiğini söyler.

Daha önceki tragedyalarda ortak sorun olarak limit dışı etmenlerden bahsetmiştik. Kral Oidipus, bu açıdan Aristoteles'in çerçevesinde sorunlu değildir. Tragedya, trajik eylemle ilintili hemen hemen bütün olayları içerisinde barındırır. Bu bakımından netlik vardır. Tek limit dışı olay, Oidipus'un Thebai kralı olmasını sağlayan bilmece çözme olayıdır ki; sadece bilmecenin içeriği tam olarak anlatılmaz ve anlatılmış olsaydı bile trajik eylemle nedensel bir ilişki içerisinde olmadığından gerekli bir anlatı olmayacaktır.

Karakter olarak Oidipus, ahlaki yönden iyi bir karakterdir. İyi bir kral, akıllı ve halkını kollayan birisidir. Fakat tam

da Aristoteles'in belirttiği gibi çok kötü bir suç işlemiştir. Bu suçu bilmeyerek işlemiş olması kathartik etki açısından mükemmel olarak nüfuz eder; dolayısıyla derinden kavramış olur. Annesiyle evli olması ve babasını öldürmüş olması çok büyük bir suçtur.⁶⁴ Bu iki özellik düşünüldüğünde Oidipus'un ne kadar etkili bir trajik karakter olduğu açıktır ve Aristoteles'in de bu tragedyaya neden bu kadar çok gönderme yaptığı da bu sayede anlaşılmaktadır. Karakterler, tam da Aristoteles'in tanımı gibi, birbiriyle akrabalık ilişkisi içindedirler ve öyle ki bu akrabalık trajik eylemin merkezindedir.

Baht dönüşleri ve tanınmalar açısından da bu tragedyaya adeta Aristoteles'in tragedyaya tanımlaması açısından rol modelliği yapmaktadır. İlk baht dönüşü, tragedyanın başında gelen kâhin Teiresias'ın kehanetiyle gerçekleşir. Bu kehanet yüzünden Kreon ile arası açılan Oidipus için artık trajik son başlamış olacaktır.⁶⁵ Bir diğer baht dönüşü de Oidipus'un memleketinden gelen habercinin Oidipus'un gerçek babasının Polybos olmadığını söylemesidir. Aristoteles şöyle anlatır:

Örneğin, Oidipus'da çoban, sevindirici bir haber vermek, onu annesiyle ilgili korkulardan kurtarmak için Oidipus'a gelir. Ama Oidipus'un geçmişini örten örtüyü kaldırmakla da düşündüğünün tam tersi bir etki yapar.⁶⁶

Görüleceği gibi olayların seyrinde değişikliğe yola açan bu tip olaylar Kral Oidipus tragedyasında sıklıkla karşılaşılan baht dönüşlerindendir. Tanınmalar açısından, Kreon ile Oidipus'un aralarının açılması iyi bir örnektir. Oidipus'un Teiresias ile konuşmasında ilk aydınlanma ve ardından gelen haberci ve çoban ile konuşmalarda ki aydınlanmalar diğer tanınma örnekleridir.

⁶⁴ Bkz, *Kral Oidipus*, s. 51.

⁶⁵ Sofokles, *Kral Oidipus*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009, s. 29.

⁶⁶ *Poetika*, s. 11, 1.

Trajik deneyim, ya da katharsis de bu tragedyanın en başarılı olduğu diğer bir özelliğidir. İokaste'nin intihar ettiği ve Oidipus'un kendini kör ettiği haberini anlatan habercinin konuşması izleyiciye çok yoğun bir acı ve korku duygusu aktarırken, ahlaki tatmin de Oidipus'un ve İokaste'nin kendilerini cezalandırmalarıyla sağlanmış olur. Bu mutluluktan felakete sürüklenen öykü, tam da bu anda Oidipus'un çaresizliğine duyulan acı ve durumun felaketine duyulan korku ile bezenir.

Elektra'da belirgin bir şekilde göremediğimiz katharsis bu sahnede çok derin bir şekilde işlenmektedir. Tragedyanın korku ve acıma duygusunu bu yoğunlukta vermesi, Aristoteles tarafından da örnek olarak gösterilmektedir. Bu olayı korkunç eylem diye nitelendirirken, Aristoteles şöyle der: "... Her ne kadar korkunç eylem, (kurbanın) kim olduğu bilinmeden yapılırsa da, eylem yapıldıktan sonra (öldürülenle) olan akrabalık öğrenilir, örneğin Sofokles'in Oidipus'unda olduğu gibi".⁶⁷ Böyle iyi bir adamın başına bu denli felaket bir olayın gelmesi ve olayın ahlaki yönden çok sınırdan bir olay olması katharsisi doruk noktasına taşır.

Bu incelediğimiz özellikleri düşünüldüğünde Kral Oidipus tragedyasının neden Aristoteles'in en beğendiği tragedyaya olduğu anlaşılır. Özellikleri açısından neredeyse kusursuz olan bu patetik tragedyaya, içerisinde aynı zamanda karmaşık ve etik tragedyaya özelliklerini de barındırmaktadır. Kral Oidipus tragedyasının, sonuç olarak, tragedya analizlerinde, Aristoteles'in de yaptığı gibi, model oluşturması gayet normaldir.

⁶⁷ Sofokles, *Kral Oidipus*, s.14, 5.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK KURAMI

Felsefesiz hayat, “açmaya çalışmadan, gözü kapalı yaşamaktır” diyor Descartes. Buradaki gözünü açma ifadesini, sıradan yaşantının ve düşüncenin dışına çıkmak, hayatı sorgulamak ve anlamak; belki de kahkaha ve ağlamak olarak yorumlayabiliriz. Sınırları zorlamak, uykudan uyanmak ve gözleri açmak, düşünmenin ta kendisidir. Bu nedenle ayrık ve aykırı, hatta gerekirse şaşa ve yamuk bakabilme yetisini etkin kılmadır felsefe. Kısacası, düşünmek, felsefenin temelidir. Sokrates, “üstüne düşünülmemiş hayatın yaşamaya değmeyeceğini” söylemiştir. Yaşadıkça sorgulamanın ve düşünmenin önemini ise Karl Jaspers, felsefi etkinlik olarak nitelendirmiş ve amacın da sürekli yolda olmak, yani fark etmek (gözlerini açmak) olduğunu belirtmiştir. Çünkü “felsefe, hedefe varmaktan ziyade sürekli yolda olmaktır”.

Ancak bu düşünmenin mahiyetini belirtmezsek, bağlamı olmayan, referanssız ve savruk düşüncemsi zihinsel çabaları da felsefe olarak kabul etmek zorunda kalırız. Şu halde nedir felsefe? Felsefi etkinliği en genel anlamıyla, bir toplumun yaşayış biçimini, düşünüş tarzını ve kültür örüntülerini rasyonel, kapsamlı, tutarlı, sistemli ve metodik olarak tasvir etme olarak tanımlayabiliriz. Dolayısıyla felsefeden konuşuyorken filozofun yaşadığı çağ, kültür ve referanslar son derece önemlidir. Felsefi düşünüş, tarihî ve kültürel bir bağlamda, belirli zaman ve mekân içinde, belirli bir referans ekseninde oluşturulan paradigmalardır. Ancak bu etkinliği gerçekleştirirken felsefe, öncelikle en temel soruyu sorup, en kapsayıcı çerçeveyi oluşturmayı hedefler. Kısacası önce ormanı tasvir edip, daha sonra bu orman içindeki ağaçları analiz eder. Bu neden-

le de Varlık nedir? sorusunu en temel soru olarak görür. Daha sonra, birbiriyle bağlantılı bir şekilde bilgi ve değeri ele alır. Kısacası varlık, bilgi ve değer adeta bir evin direkleri gibi, bir toplum veya kültürün de ana iskeletini teşkil edecektir.

Bu ana omurga, mevcut birikim üzerinden yükselecektir. Bunun anavatanının mitoloji olduğunu daha önce ifade etmiştik. Varlık sorusu ve cevabının, şu mitolojik eşgale dayandığını belirterek, varlık kuramını açıklamaya başlayalım. Yunan mitolojisine göre, kaos, hiçbir şeyin ayırt edilemediği karanlık bir boşluktur. Uçurum, karmaşa; yitık, sınırsız, dipsiz bir boşluk. Daha sonra boşluğun bağrından, tanrıların ve insanların güvenle yürüyebilecekleri toprak (*Gaia*) belirmiştir. Sonra, toprağın içinde taşıdığı güçle (sevgi) kendisinden gök ve su çıkmıştır. İşte varlık, logos, bilgi ve değer gibi kavramlar bu mümbit mirastan zuhur etmiştir.

A. VARLIK NEDİR?

Ontolojinin (Varlık biliminin/kuramının) ne olduğunu sorgulamaya, varlık ve logos ilişkisini yoklayarak, başlayalım: Logos'a, düşünülmüş olanın özünden hareketle, "varlığın özü" diyebiliriz. Bu öz, ilk nedendir; zımnen evrenin yasasına göndermede bulunmaktadır. Varlık, logos olarak zemin, temel anlamındadır. Logos¹, aynı zamanda birleştiren 'bir' an-

¹ *Logos* sözcüğü Yunanca'da akıl ile kavrama anlamındadır. Ve duyguları kavrama anlamındaki *pathos* sözcüğü karşılığında kullanır. Kök anlamıyla ilgili olarak us ve bu usa dayanan söz, yasa, düzen, bilgi anlamlarını dile getirir.

MÖ. 5. yüzyılda Herakleitos logos'u evreni düzenli bir bütün olarak kuran ve hareket ettiren rasyonel ilke biçiminde tanımlamıştır. Buna göre logos, hem oluşumların altında yatan ve onları biçimlendiren düzen ilkesi hem de evrenin böyle bir düzen olarak kavranmasında belirleyici olan bilgi ilkesiydi; evrenin kavranması belirli orantılara yarı karşılıklı ilişki içindeki bağlantılara göre gerçekleşiyordu. Bu anlamıyla logos özellikle rastlantı ve geliş-güzelliğin karşıtıdır.

lamına gelir. Tıpkı, En Yüce Zeus'un birleştiren Bir olması gibi, logos da her yerde aslî olan ve bu nedenle en evrensel olan, birleştiren Bir'dir. Logos, her şeyi evrensel olanda temellendirir ve toplar. Logos'a, "nihai akıla" (*ultima ratio*) koştur olmak üzere, ilk sebep (*causa prima*) denilmektedir.² Demek ki evren yasası, belirleyenin birliği olarak kavramsallaştırılmıştır. İlk ve en yüksek düşünenin, evren yasası (*moira*) olduğunu söylemekte de bir sakınca yoktur. Böylece, varlıkların Varlığı, temel, ilk neden olarak karşımıza çıkmaktadır.

Varlık kuramı (*ontoloji*), felsefenin ana iskeletine karşılık gelir. Bilgi kuramının özellikle modern dönemlerde bağımsız bir alt disiplin olarak anılmasından önce, varlık araştırması felsefeyle neredeyse özdeş olarak kabul edilmekteydi. Bu bağlamda felsefenin zuhur ettiği başlangıç dönemlerinde ontoloji, metafizik, hatta felsefe hemen hemen aynı anlamları çağrıştırmaktaydı.

Köken itibarıyla ontoloji, 'varlık'ı kavrayan İngilizce'deki 'rasyonel kelimesiyle', Grekçe'deki (*on*) 'varlık', 'akıl' ve söz anlamına gelen logos'un işlenmesinden ibarettir. Modern bir zihnin, Latince bizzat varlık anlamına gelen *esse-ipsum* ve Grekçe varlık kelimesini anlaması zordur.³ Hepimize nominalizm oldukça yakın gelir. Çünkü insanların düşünme temayülleri buna yatkındır. Varlığı da bu bağlamda anladığımız, hatta anlamamız gerektiği için andık nominalizmi. Acaba ne

Herakleitos her şey akar (*panta rei*) demektedir; evrende kalıcı olan hiçbir şey yoktur. Bu sürekli evrensel değişiklik logos için düzenlenmiştir. Logos yasasına göre olup örtmektedir.

Platon'a göre bilgi, logos temeldir. İdealar hem düşünceler hem de bu düşüncelerin ilkesiz sonsuz nesneleridir. Düşünce ile nesne arasındaki özdeşlik bu yüzdendir, yani düşünce nesnesinde her ikisi de idealarda temellendiği için uygundur.

² Heidegger, Martin, "The Onto-Theo-logical Constitution of Metaphysics" in *The Religious*, ed. John D. Caputo, Blackwell Publ., Malden&Oxford, 2001, s. 69 vd.

³ Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, 2006, s. 101.

anlama gelir nominalizm? Nominalizm veya adcılık, kavramların, sözcüklerin, tanımların, tasarımların, hatta konuşulan dillerin gerçek ya da nesnel hiçbir varlığının veya anlamının bulunmadığını öne süren felsefe anlayışıdır.

Bu anlayışa göre, yukarıda sözü geçen, kullandığımız tüm bu sınıflandırıcı semboller insanların onlara yüklediği anlamlar doğrultusunda varlık, anlam ve değer kazanır. Başka bir deyişle, tümellerin gerçek olmadığını, birer addan ibaret olduklarını öne süren adcılık akımı, gerçekçilik (realizm) karşıtı felsefe akımıdır. Adcılığa göre tümeller seslerden ibarettir ve bu sesler düşünceleri adlandırmak için kullanılır, onların gerçeklikleri yoktur. Tümellerin yalnızca birer imge ya da simge olarak anlaşılması mümkündür, dolayısıyla da onlara bir gerçeklik atfedilemez. Bunu basit bir örnek ile daha somut olarak ifade edelim: Felsefeyi, en genel olarak, Tanrı, insan ve evren hakkında tutarlı ve rasyonel düşünme biçimi olarak tasvir edebiliriz. Bu tanımda geçen mesela “insan” kavramının gerçek dünyada, yaşadığımız dünyada bir karşılığı yoktur. Bir başka ifadeyle, şu insandır diye belli bir varlığı göstermemiz mümkün değildir. İnsan olarak, (x) ya da (y) varlığını işaret etmemiz mümkün değildir. Ancak Emre ve Özge’yi insan kategorisine dâhil edebiliriz. Ancak boncuk (kedi) bu tasnife dahil olmaz. Kısacası tümeller bir bakıma isimsel tasnif kategorileridir. Ancak tek tek tikeller bu kategorilere ait olabilirler. Bilimsel ve felsefî düşünce de bu kategorilerle bilgi üretir.

Tümeller tartışmasında realist görüşün ya da kavram realizminin kökleri ta Platon’a dayanır ve Patristik felsefeye (Ortaçağ düşüncesine) damgasını vurmuştur. Bu düşünceye göre, türlerin ve cinslerin hem insan zihninden bağımsız hem de duyuşal varlıklardan müteşekkil fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Böylece duyuşal ya da fenomenlerden ziyade, duyuüstü dünyanın öneminin altı çizilmiş olur. Özellikle Ortaçağda tümelleri Tanrı’nın zihnine veya ay-

nı tinsel bir dünyaya yerleştiren bu düşünce oldukça revaçtaydı.⁴

Bu düşünceler ışığında Varlık veya Bizzat-Varlık nedir sorusunu sormamızın tam da zamanıdır diyebiliriz. Onun, özel bir varlık ya da varlıklar grubu veya somut ya da soyut bir şey olmadığı açıktır Aksine o, her ne zaman bir şeyin var olduğundan söz edilse, açıkça ya da zımnen düşünülen bir şeydir.⁵ Her varlık, Bizzat-Varlık'tan pay alır. Burada katılma ya da pay alma (*participation*) tikelle, tümel olarak ifade edilen kendilik (*entity*) ilişkisini açığa kavuşturmak için kullanılır. Bununla birlikte o, katılma kavramını sadece bu anlamda kullanmaz. Ancak "katılma kavramının pek çok anlamı vardır. Bir sembol, sembolize ettiği gerçekliğe katılır. Bilen bilinene katılır. Seven sevilene katılır. Var olan, varoluş şartları altında onu o şey kılan öze katılır. Birey, kopma ve suç kaderine katılır. Hristiyan İsa Mesih olarak tezahür eden Yeni Varlığa katılır."⁶ Onun düşüncesinde katılma, bir şeyin var olması için onun dayanağı olan şeyle birleşmesi ve bütünleşmesidir. Ancak bu aynı zamanda zımnen ayrılığı da içinde barındırır.

Nominalizme göre, sadece bireyin ontolojik gerçekliği vardır; tümeller bireysel şeyler arasındaki benzerliklere işaret eden sözel işaretlerdir. Bu nedenle bilgi bir katılım (*participation*) değildir. Bilgi, şeyler, kavrama ve kontrol etmeye yönelik harici bir edimdir. Kontrollü bilgi, nominalist ontolojinin epistemolojik ifadesidir; dolayısıyla empirizm ve pozitivizm onun mantıkî sonuçlarıdır. Ancak saf nominalizm savunulamaz. Empirist bile bilgi yoluyla yaklaşılan her şeyin, "bilinecek varlığın" yapısına sahip olması gerektiğini kabul etmesi gerekir. Ve bu yapı bilen ve bilinenin karşılıklı katılı-

⁴ Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s.67.

⁵ a.g.e., s. 163.

⁶ a.g.e., s. 177.

mının bir tanımını içerir. Radikal nominalizm, anlaşılır bilgi sürecini ortaya koyamaz.⁷

Nominalistler, şeyler içerisinde kendi dünyalarını çözümlmeye eğilimlidirler. Ancak bu eğilim, gerçekte zorunlu değil, tarihsel bir rastlantıdır. Ortaçağın sözde realist olan düşünürlerinin ilgisi, varlığın gerçek ifadeleri olan tümellerin geçerliliğini sürdürmekti/korumaktı. Bununla birlikte, modern dünyanın içinde bulunduğu saf nominalizmden dönmenizi istediğim şey, realizm değildir. Ancak, sizden, hem nominalizm hem de realizmden daha eski olan bir şeye, tümel özleri ve tikel muhtevaları ayırmadan önce varlık problemini sorgulayan felsefeye dönmenizi istiyorum. Bu felsefe, diğer felsefelerden daha kadimdir. Söz konusu felsefe, geçmişin bütün büyük felsefeleri içerisinde en güçlü bir unsurdur ve günümüzdeki önemli felsefî teşebbüsler içerisinde kendi özgün yerini almıştır. O, şu soruyu soran bir felsefedir: Bir şey ne anlama gelir? Varlığa katılan şeylerin nitelikleri nelerdir? Bu, ontolojinin problemidir.⁸

Ontoloji, ya cinse ait nitelikler olan tümelliklerde ya da tarihsel olarak ortaya çıkan tikelliklerde var olan varlıkların doğasını tasvir etmeye çalışmaz. Ontoloji, yıldızları, bitkileri, hayvanları ve insanları sorgulamaz. Yine o, olaylar ve bu olaylar içerisinde eylemde bulunan insanlara ilişkin sorular sormaz. Bu, bilimsel analiz ve tarihsel tasvirin işidir. Ancak ontoloji, varlığın ne anlama geldiği; varlığı paylaşan her şeyin genel yapılarının ne olduğu gibi basit ve oldukça çetin problemleri konu edinir. Bu şekildeki ortak yapıların var olduğu inkâr edilerek, bu probleminden kaçınılamaz. Varlığın bir olduğu, onun nitelikleri ve öğelerinin bağlantılı bir dokuyu ve çatışan güçleri oluşturduğu inkâr edilemez. Bu yapı, böyle olduğu ve de varlığın nitelik ve unsurlarının her birine varlı-

⁷ a.g.e., s. 177.

⁸ Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, s. 103 vd.

ğın gücünü verdiği sürece birdir. Bu birdir, ancak ne hareket-siz özdeşlik ne de tekrarlanan özdeşliktir. Söz konusu doku, kendi yapısındaki çeşitlilikte birdir.

Ontoloji, bu yapıyı tasvir etme, varlığa ait olan ifadeler vasıtasıyla, yapıda gizli olan doğayı açıklama faaliyetidir. Ancak ontolojinin, canlı ve cansız, insan ve insan olmayan sonsuz varlık çeşitlerini betimlemediğini söyleyerek, hataya düşmeyelim. Ontoloji, canlı-cansız, insan ve insan olmayan bütün varlıklarda etkin olan bizzat varlığın yapısını tanımlar. Ontoloji, gerçekliğe bilişsel yaklaşan bütün diğer bilişsel yaklaşımlardan önce gelir. Yine o, daima tarihsel olarak değil, ancak genel mantikî saygınlık ve temel analizlerdeki bütün bilimleri önceler. Ontoloji, ontolojik sorunun önceliğini keşfetmek için, geçmiş yüzyıllara ya da dünyanın uzak mazisine bakmaya gerek duymaz.

Ontolojiyi keşfetmenin en iyi yöntemi, önde gelen ontoloji karşıtı düşünürlerin ya da felsefeci olmayan bilim adamı ve tarihçilerin yazılarını dikkatli bir şekilde tahlil etmektir. Bu düşünürlerin eserlerinin hemen hemen her sayfasında kullanılan temel ontolojik kavramların sayıları, kolaylıkla gün yüzüne çıkacak; ancak bu gizli bir şekilde ve dolayısıyla hatalı olarak olacak. Bilmek isteyen bir kişi, ontolojiden kaçınamaz! Çünkü bilme, bir şeyi varlık olarak onamak demektir. Dolayısıyla varlık, ontolojinin sınırsız bir faaliyetiyle tasvir edilen, sonsuzca karışık bir özyapıdır.⁹

Zihne açıklık getirici bu bilgilerden sonra, yeniden Varlık sorusuna dönelim: "Varlık nedir? sorusu felsefenin en temel sorularından biridir. Çünkü varlık bilgisi (ontoloji) felsefi etkinliğin omurgasını oluşturur. Metafizik olarak da ifade edilebilen bu temel alan, fizik âlemin ötesini değil, varlıkların temelini anlamlandırmayı hedefler. Tıpkı Yunanlıların, mitolojik evrelerinde, 'Henüz hiçbir şey yokken ne vardı?' soru-

⁹ A.g.e.

suyla meşgul oldukları gibi, eleştirel düşünce başladıktan sonra kavramsal düşüncenin tetiklenmesiyle de tefekkür, “niçin yokluk değil de varlık vardır?” sorusuna cevap aramıştır. Yokluk düşüncesini kabul etmeyen Yunanlı düşünce biçimi kaosu ilk, hatta ezeli bir varlık alanı olarak görmüştür; onun felsefi formülasyonu da, şüphesiz bu şekilde gelişmiştir. Kaosa tam olarak varlık atfetmek doğru olmasa da, formsuz bir varlık alanıdır; yokluk ve varlık arasındaki bir sınıftır. Kaosun kozmos olması (düzenlenmesi) asıl meseledir belki de.

Felsefenin hikâyesi buradan başlıyor; bu hikâyenin tam olarak anlatısı da varlık ve bilginin neliği konusunu muhenk taşı olarak belirliyor. Varlık problemi, her türlü fiziksel nesnenin kendisinden çıktığı ilk varlık, yani *arke*'nin (*arche*) araştırılmasıdır. Oluş problemi ise, temel varlıktan görünen çeşitliğe geçiş sürecinin açıklanmasıdır. Fiziksel nesnelerin ilk bakışta dikkati çeken, basit gözlemlerle tespit edilebilen özelliklerinden biri, sürekli değişim içinde olmalarıdır. Her türlü nesne kısa veya uzun vadede farklılaşır, gelişir, olgunlaşır, çürür; yani şu veya bu şekilde bir değişiklik geçirir. Yine basit gözlemler, her türlü değişimin bir düzenlilik içinde gerçekleştiğini gösterir. Bir ağaç hep aynı şekilde çiçek açar, aynı meyveleri verir. Canlılar doğduktan sonra hep aynı safhalardan geçerler. Taş, toprak vb. cansız nesneler de aynı etkiler karşısında aynı değişikliklere maruz kalırlar. Dolayısıyla fiziksel nesnelerin temel özelliklerinden olan değişim, bir süreklilik ve düzenlilik gösterir.

Değişimin sürekli olması ve aynı özellikler taşıması, bu devamlılığı temin eden, fakat kendisi değişmeden kalan temel bir başlangıç nesnesinin kabulünü ve soruşturulmasını da beraberinde getirir. Böylece antikçağ filozofları'nın ele aldığı 'varlık' problemi ortaya çıkmaktadır. Bu problem aynı zamanda 'arke' problemi veya 'ilk madde' problemi olarak da isimlendirilir. İşte içinde yaşadığımız birbirinden çok farklı

nesnelerin mahiyetlerinin araştırılması, 'varlık' problemi, bir yönüyle 'arke' problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

'Varlık' problemi ayrı zamanda, 'oluş' problemini de kapsamaktadır. Oluş problemi, ise, arke olarak kabul edilebilecek varlıktan, fiziksel nesnelerin görünen çeşitliliğinin ne şekilde meydana geldiğini açıklamaktır. Çünkü arke'nin tek olmasına karşılık fiziksel nesneler birbirlerinden farklı ve çeşitlidir. Dolayısıyla bu çokluk ve çeşitliliğin meydana gelişinin, oluş sürecini de açıklamalıyız.

Antikçağ felsefesinin ilk dönemlerini tasvir eden bu basitleştirilmiş şemada, çıkış noktasını arke problemi teşkil etmiş, oluş problemi de giderek ağırlık kazanmıştır. İlk filozof olarak kabul edilen Thales (mö 624-546), bilindiği kadıyla, felsefi soruyu soran ilk düşünürdür: Evrenin kaynağı nedir? Şüphesiz onun, filozof olduğu kadar, bilimsel yönü de göz ardı edilmemelidir. Zira Thales, güneş tutulmasını önceden hesaplamıştır. Geometri'de kendi adıyla bilinen teoremi vardır.

Thales'in bu çalışmalarında Mısır'dan yararlandığı kabul edilmektedir.

Thales, arke (varlığın oluş nedeni) olarak suyu kabul etmiştir. Elbette bunun pek çok nedeni olabilir. Kendi yaşadığı coğrafya kadar, kolonicilik de etkin olmuş olabilir. Ne var ki bu çıkarsamalarda, şu ya da bu etkeni, tek neden olarak göstermek doğru değildir. Bu faktörler dışında, suyun bilinen basit özellikleri de Thales'in görüşlerini etkilemiş olabilir. Ancak bütün bu tecrübeler, esasında Yunan mitolojisinde kaosun adeta karnından çıkan topraktan neşet eden suyu da akıllara getirmektedir.

Şu halde Varlık ya da arke araştırmasında felsefe, kaosu kozmos haline getiren "neden"i veya "ilke"yi araştırmaktadır. Bu ilkenin doğası nasıldır? İnsanın onu bilmesi mümkün müdür? Dahası onun dünyayı belirleme özelliği varsa, insanı da

mı belirlemiştir? İnsan özgür müdür? Bu form verici ya da kaosu, kozmos (doğalaştırıcı) haline getiren güce bizzat-varlık, kendinde varlık (ilk neden) diyecek olursak, o ne derece özgürdür? İşte bu ve benzeri sorular, felsefî soruların en genel eşgalini vermektedir.

En yalın haliyle bu konuda bir benzetme yaparak yol açmamız isabetli olabilir. Elma, armut ve kirazdan bahsederken, bunların ortak kategoride meyve olduklarını söyleriz. Dolayısıyla gerçekte “şu meyve” diyebileceğimiz tekil bir gerçeklikten bahsedemeyiz. Bu isimsel bir kategori veya tasnifin adıdır. Bilge’nin ya da Arda’nın varlığı kadar elma ağacının da varlığı, yine hayvanlar âleminin varlığı da genel bir “Varlık” tasnifinden pay alarak var olabilmektedir. Adeta büyük harflerle yazdığımız “Varlık”, diğer var olanları içine alan büyük şemsiyedir. Bir başka ifadeyle bu şemsiyeden, var olma mührü alabilenler varlık sahnesinde mevcut olabilmektedirler.

Gelin isterseniz bu soruyu değer sorunu üzerinden irdeleyelim. Mesela hak nedir? veya adalet nedir? Bu ve benzeri sorular ahlak felsefesinin sorularıdır. Sözelimi haklar hakkı-nda birçok şeyin söylendiği on yedinci yüzyılı örnek alalım. O zaman, temel sorunlardan bir tanesinin kralların kutsal hakları olup olmadığı konusu etrafında yoğunlaşırken; bir yandan da İngiliz kralın himayesi altına verilen Fransız teb’anın durumu tartışılabilirdi.¹⁰ O dönemde felsefe, krallık bağlamında hak ve haksızlığın ne anlama geldiğini, kültürel, tarihi ve siyasi parametreleri dikkate alarak sorgular.

Ancak bu soruların yukarıdaki Varlık konusundan bağımsız olması düşünülemez. Hak kavramlarını da içine alabilecek üç temel kavramdan hareketle Varlık sorununu ele alalım. Bunlar, evrensel nitelikte olan sevgi, güç ve adalet

¹⁰ Berlin, İsaiah, “Felsefeye Bir Giriş”, *Yeni Düşün Adamları*, (der. ve yay. haz. Mete Tuncay), Birey ve Toplum Yay., İstanbul, 1985, s. 5-6.

kavramlarıdır. Kullandığımız bu üç terim, bizzat varlıktaki üçlü yapıya işaret eder. Sevgi, güç ve adalet kavramları, metafiziksel olarak konuşulduğunda, bizzat-varlık kadar eski olan kavramlardır. Onlar var olan her şeyden önce gelir ve var olan hiçbir şeyden çıkarılamazlar. Bu kavramların, ontolojik bir itibarı vardır. Ontolojik itibarı kazanmadan önce bu kavramlar, mitolojik bir anlama sahiptiler. Onlar, varlığın rasyo-nel nitelikleri olmadan önce, birer tanrıydılar. Bu kavramların mitolojik anlamlarındaki öz, onların ontolojik anlamlarına yansıtılmıştır.¹¹

Bu kavramların Varlık'la irtibatlarını İlkçağ filozoflarına müracaat ederek açığa çıkarmaya çalışalım: Parmenides, bizzat hakikatle tanıştığında onu adalet tanrıçası olan Dike ele geçirir, kavrar. Çünkü hakikatin formu olan adalet olmaksızın, hiçbir hakikatten söz edilemez. Tıpkı Varlık formu/sonsuz gerçeklik ya da Varlık olmaksızın herhangi bir var olandan bahsetmemizin imkânının olmaması gibi. Yine Parmenides'e göre, bizzat-varlık, ebedî yasaların himayesinde muhafaza edilir. Bir başka ifadeyle bizzat varlık ebedi bir formdur varlık sahnesine çıkan her bir varlık tekinin pay alarak veya ona katılarak mevcut olabildiği bir biçimdir. Herakleitos'a göre varlığın logosu, dünyayı idame ettiren ve şehrin canlılığını muhafaza eden güçtür. Zaten ontoloji, Grekçedeki varlık (*on*) anlamına gelen logos ile bunu kavrayan akıl kelimelerinin işlenmesinden oluşmuştur.

Adalet ve gücün varlıkla ilişkisine böylece işaret ettikten sonra, logos'un ne anlama geldiğini sorgulayalım. Böylece de tartışmamızın bilgi kuramı bağlantısına temas etmeye çalışalım. Varlık sorusundan sonra, "logos"un ne olduğunu soralım. Ancak bu sorunun cevabı bir bakıma Varlık ve bilgi çakışması hakkında da ipuçları verecektir. Logos sözcüğü Yunanca'da akıl ile kavrama anlamındadır. Ve duyguları kavrama anla-

¹¹ Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, çev. s. 103.

mındaki pathos sözcüğü karşılığında kullanır. Genel olarak kendi anlamıyla ilgili olarak akıl ve bu akla dayanan söz, yasa, düzen, bilgi anlamlarını dile getirir. Böylece diyebiliriz ki, rasyonel bir ilke olan varlığın, akli olarak kavranmasıdır, varlıkbilim, ontoloji.

MÖ. 5. yüzyılda Herakleitos *logos*'u evreni düzenli bir bütün olarak kuran ve hareket ettiren ussal/aklı/rasyonel ilke biçiminde tanımlamıştır. Buna göre *logos*, hem oluşumların altında yatan ve onları biçimlendiren düzen ilkesi hem de evrenin böyle bir düzen olarak kavranmasında belirleyici olan bilgi ilkesiydi; evrenin kavranması belirli orantılara, yani karşılıklı ilişki içindeki yasa niteliğinde bağlantılara göre gerçekleşiyordu. Bu anlamıyla *logos* özellikle rastlantı ve gelişigüzeliliğin karşıtıdır. Herakleitos her şey akar (*panta rei*); evrende kalıcı olan hiçbir şey yoktur. Bu sürekli evrensel değişiklik *logos* için düzenlenmiştir. *Logos* yasasına göre olup bitmektedir.¹²

Herakleitos'un yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız *logos*'unun anlamı, Anaksagoras'ın baş kavramı olan "nous"tan farklıdır. Fakat bu farklılık iki düşünürün dünya algısının farklılığıyla ilgilidir. *Logos*'u nasıl ve ne şekilde anladıklarına dair bir ayrımdır. Bu ayrım, daha sonra karşımıza çıkacak olan birbirine karşıt dünya görüşlerinin temelini oluşturacaktır. Elbette felsefî düşüncede farklı dünya görüşlerinin de kendine özgü düşünce ilmekleri veya kavramları olacaktır. Tıpkı Herakleitos ve Anaksagoras'ın *logos* ve *nous* kavramlarını kullanmaları gibi. Bu iki kavramın kullanımına eğilecek olursak: *Nous* bir düzenleyici olarak evrenden önce de vardır ve evrene dışarıdan gelir, *logos* ise evrenle birliktedir ve evrensel oluşun içindedir.

Nous, Latince *intellectus* olarak kullanılan, Yunancada ise genel olarak akıl ya da düşünce anlamına gelen kelimedir. İlk

¹² Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 65.

olarak Anaksagoras tarafından kullanılmıştır ve maddi olmayan, ancak evreni düzenleyen ilke anlamında bir içerikle belirtilmiştir. Ayrıca us anlamında insanın en yüksek yeteneği olarak da kabul edilmektedir. Platon, özellikle idealara yönelmiş düşünme girişimlerini nous olarak adlandırır. Aristoteles ise kısmen farklı bir yönde hem soyut hem de somut düşünme yetisini bu şekilde adlandırır. Daha özel bir anlamda ise düşüncenin ilkesi ya da geçici olmayan özü olarak belirtilebilir. Buna göre akıl ile kavranan dünyanın ya da gerçekliğin, yani idealar dünyasının ilkesidir nous. Logos da akıl ile kavranan, evrenin değişmez yasasıdır. Her ikisi de akıl ile kavranan akli temel ilke olmasına rağmen farklılık nerededir? Bu soru ve bunlara vereceğimiz cevaplar, bizi felsefi düşünüş için vazgeçilmez önemde olan kuramlar hakkında düşünmeye veya bu konuda bilgilenmeye davet eder.¹³

İdealizm ve materyalizmi iki farklı varlık kuramına veya evrensel dünya görüşüne örnek vereceğiz. Bu kuramlar içinde oldukça belirleyici olan düşünürlerin görüşlerine de yer vererek, kuramın anlaşılması için açıklayıcı bir bağlam oluşturmaya çalışacağız. Şüphesiz varlık kuramı sadece idealizm ve materyalizmden ibaret değildir. Ancak biz burada temel doktrinlere yer vermek suretiyle zihinleri teferruatla gölgelemek yerine, daha anlaşılır ipuçları ve bu doğrultudaki açıklamalarla yetinmeye çalışacağız. Yukarıda belirttiğimiz nous ve logos ayrımı, Antik Yunan'ın Varlık kuramı konusundaki ayrımlarını da ima ettiği için, toplumların kültürel farklılıklarını dikkate aldığımızda, bu iki ana varlık algısının neredeyse -ayrıntıdaki farklılıklarıyla birlikte- çoğu toplumda ve kültürde kendi özgün yansımalarıyla birlikte mevcut olduğunu görüyoruz. Bu nedenle de bu iki önemli akıma yer vermeyi uygun gördük.

¹³ Randall, J. Herman & Buchier, Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, İzmir, 1982.

B. VARLIK KURAMLARI

Kuram veya teori, sistemli bir biçimde düzenlenmiş birçok olayı açıklayan ve bir bilime temel olan kurallar ve yasalar bütünüdür. Kuram, kavramlaştırmaya yönelik olarak, değişkenler arasındaki ilişkiyi, basit ve anlaşılır bir biçimde ifade etmek amacıyla birleştirilmiş tanımlar, örgütlenmiş gözlemler, koşullar ve ilkelerden müteşekkildir.

Bilimde kullanıldığı anlamıyla kuram, çok sayıda doğal gözlemi birbirine bağlayan bir gerçekler ve açıklamalar bütünüdür. Bir tahmin veya hipotez değildir. Kuantum kuramı, görelilik kuramı, evrim kuramı gibi birçok kuram, günümüz bilim çevrelerinde yaygın olarak kabul gören, az sayıda prensiple çok sayıda gözlemi birleştiren ve açıklayan kavramlar ve açıklamalar bütünüdür. Şu an deneme aşamasında olan ve bir gün yeteri kadar denendiklerinde kanun konumuna yükselecek olan tahminler değildir.

Kuram, köken bilim açısından, "harao" fiilinden gelmektedir. Harao, görüyorum demektir. Ayrıca tasarım, dikkat, merak, görülenden duyulan sevinç, düzenlenen dinsel kaynaklı şöenlerde seyirci olmak, tapınaklarda geleceği bilen kâhinlere soru sormaya gitmek anlamına da gelebilmektedir.

Bakmak ve gözlemek köklerinden gelen *theoria* ve nazarîye'nin/gözlemlenmenin Türkçesinin kurmak kelimesinden gelen, "kuram" olarak karşılanması oldukça anlamlıdır. Kuramların ütopyalar olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz buradaki ütopya, gerçeklikle ilişkisi bulunmayan kurmacalar olmayıp, içlerinde geleceğin inşasının şifreleri gizli olan gözlemler, Max Weber'in kavramını kullanacak olursak, ideal tiplerdir. Jean Baudrillard'a göre kuram, kurulduğu zamana ışık tuttuğu için şaşırtıcı değildir. Ancak zamanla, bir şeylerin habercisi olduğundan, yani gelecekle ilgili olabilecekleri bildirmediği için bir şok dalgası yayar üzerimize.

Felsefede kurama gelince, buradaki kullanım, hemen hemen Baudrillardcı yaklaşıma yakındır. Evrensel dünya görüşlerini sistematik, tutarlı ve rasyonel olarak bir araya getirip, adeta evrensel arketiplerden bahsetmedir kuramlar. Mesela materyalizm, farklı toplumlardaki, ayrıntı ve kültürel doku çeşitliliğinden dolayı farklılıklar gösterse de, genel şablonu ve bir araya getirdiği ortak payda bakımından kültürler ötesidir. Aynı durum, idealizm veya faydacılığı eksene alan pragmatizm için de söylenebilir.

1. İdealizm

İdealizm, felsefede, en geniş anlamıyla, zihinsel, tinsel veya manevi güçlerin evrendeki tüm süreçleri ya da olup bitenleri belirlediğini savunan terim olarak bilinir. Bu görüş, tüm felsefe öğretilerini söz konusu prensip veya ilke üzerinden oluşturur. Var olan her şeyi "düşünce"ye bağlayıp ondan türeten; düşünce dışında nesnel bir gerçekliğin var olmadığını, başka bir deyişle düşünceden bağımsız bir varlığın ya da maddî gerçekliğin bulunmadığını dile getiren felsefe akımını niteler.

İdealizm, varlığın düşünceden bağımsız olarak var olduğunu kabul eden "gerçekçilik", "maddecilik" ve "doğalcılık" gibi felsefe anlayışlarının tam karşı kutbunda yer almaktadır. Böylece idealizmin varlığı nasıl algıladığı da açığa çıkmaktadır. Bu akıma göre, varlığı düşünceden bağımsız olarak kavramak mümkün değildir. Dahası varlık düşünüldüğü zaman var olacaktır. Bu konuyu daha iyi aydınlığa kavuşturmak için yukarıda ifade ettiğimiz logos-nous kavramları ekseninde yol arayabiliriz. Nous evren var olmadan da mevcuttu ve bir başka dünyadan girmişti bu dünyaya. O, ideal, gerçek üstü bir dünyaya aittir. Ancak onun bu dünyaya dâhil olmasıyla varlıktan söz edilebilmektedir. Bu makro planda verilen durumu, insani düzleme taşıyarak daha anlaşılır kılsak, bir şeyin var olması, insan akli tarafından kavrandıktan sonra mümkün-

dür. Düşünsel alana dâhil olma, düşünülmüş olma durumu, var olmanın nasıllığını göstermektedir. Aynı şekilde bütün varlığın var olması da üst bir düşünce tarafından kavranılmakla mümkündür.

a. İlkçağ İdealizmi

Felsefede idealizm, dünyanın temellendirilmesinde en önemli görevi, bilince ya da maddi olmayan zihne verir ve bu şekilde bir gerçeklik kuramı geliştirmeyi hedefler. İdealizm anlayışının temelleri önce Platon'un "İdealar Dünyası" kuramıyla atılmış olmakla birlikte, daha sonra çeşitli filozoflarca sunulan izahlarla güçlendirilmiştir. Söz konusu kurama göre, görünüş ve gerçeklik arasında ayrım vardır. Görüngüler, gerçeklik aleminin birer yansımasıdır. Dolayısıyla gerçek özgürlük veya bilgelik de burada başlar. Gölgeyi gerçek olarak algılayanlar, yanılsamadır Platon'a göre. Onun "*Devlet*" adlı yapıtında, bu görünen ve gerçek ayrımı, mağara metaforu olarak bilinen benzetmesiyle anlatılır.

Bu temsil şöyledir: Bir mağarada duvara karşı oturan elleri bağlı adamlar vardır. Arkalarında ateş vardır ve mağaranın duvarına yansıyan, mağaranın dışından gelen yaratıkların, cisimlerin gölgeleri vardır. İşte gerçek diye bu gölgelere inanırlar. Bir gün bir tanesi ellerini çözer ve mağaranın dışına çıkar. Mağaranın dışında gerçek sandığı gölgelerin gerçek cisimlerini görür. Gördüklerinin asıl gerçekler olduğuna kanaat getirir. Sonra da gelip diğerlerine anlatır. İşte felsefede o mağaraya bilgi ışığı getiren kişi filozof ya da sanatçıdır. İki dünya vardır: Birincisi bizim içinde bulunduğumuz dünyadır ve bu dünyada her şeyin yansıması vardır; bir de her şeyin aslının olduğu ikinci bir üst dünya vardır.

Varlık kuramında ya da metafizikte idealizm, bütün fiziksel nesnelerin bütünüyle zihne bağımlı olduğu, onların bilincinde olan bir zihin olmaksızın metafizik anlamda varlıklarının bulunmadığı anlayışına karşılık gelmektedir. Bir başka

deyişle, metafizik idealizme göre, gerçeklik her durumda zihne bağımlı olduğu için, gerçekliğin gerçek bilgisi ancak tinsel bir bilinç kaynağına başvurularak elde edilebilir. Buna karşı, idealizm ile taban tabana zıt bir konuma yerleştirilip temellendirilen maddecilik, zihnin ya da bilincin bütünler halinde fiziksel öğeler ile süreçlere indirgenebileceğini savunmaktadır.

İdealistler, doğadaki şeyleri ya da nesneleri, her şeyin özünü oluşturan tek bir gücün ya da enerjinin geçici görünümleri olarak görürler. Varlığın tüm görünüşlerinde tek bir gücün yattığını düşünür; varoluşu tek bir birlik olarak algılar; aklın sağladıklarının dışında gerçekliğe ulaşmanın olanaksız olduğunu öne sürer; gerçekliği "idea", "düşünce" olarak belirleyip maddeyi bunun bir yansıması sayar.

Felsefi anlamda idealizm dünyanın yalnızca düşüncelerin, zihnin, ruhun, ya da daha doğrusu, fiziksel dünya var olmadan önce var olan İdeanın bir yansıması olduğu görüşünden hareket eder. Duyularımızla bildiğimiz maddi şeyler, kusursuz İdeanın kusurlu kopyalarıdır. Antik dönemde bu felsefenin en tutarlı savunucusu Platon'du. Ancak idealizmin başlangıcı M.Ö. 6. yüzyıla, ilkçağ Yunan felsefesinde Ksenophanes'e değin uzanır. Ksenophanes, çok olanı Bir'e indirgemiş ve bu Bir'i "tüm düşünme" olarak belirlemiştir. Ksenophanes'in öğretisi günümüzde metafiziğin kurucusu olarak gösterilen öğrencisi Parmenides'in kurduğu Elea Okulu eliyle daha bir gelişim göstermiştir: "Varlık, değişmez ve birdir; özne ve nesne bir ve aynıdır."

Platon'a göre "gerçek varlık idea, 'düşünce varlığı'dır." Platon "düşünülür dünya" (idealar dünyası) ile "duyulur dünya" (görüngüler dünyası) ayrımına gitmiş; duyulur dünyayı gölgelerden ibaret bir görünüşler dünyası olarak betimlerken, düşünülür dünyayı değişmez gerçeklikler diye gördüğü idealardan oluşan gerçek dünya olarak ilan etmiştir.

Tasvir etmeye çalıştığımız idealizm düşünce tarihinde farklı kazanımlar ve evrilmelerle varlığını sürdürmüştür. Ortaçağda idealizm, maneviyatçı ve dinî algıyla sentezlenerek yeniden yorumlanmıştır. Modern dünyada da idealizm rasyonalizm olarak kabul görmüştür. Bu kesitte bir örnek verecek olursak, bu, idealizmin nasıl anlaşıldığı konusunda ipucu olabilir. Rasyonalizmin önemli temsilcilerinden Leibniz'in gözünde toplam realite, yalnız Tanrısal (sonsuz gerçekliğin) bir aktüelleştirmenin, aşkın doğrulamasıyla mümkündür ve ancak o zaman anlaşılabilir. Tahmin edileceği gibi, modern dünyanın bu açıklaması, Ortaçağ idealizmi üzerinden evrilmiştir.

b. Modern Çağ İdealizmi

Dünyanın her görünüşü bizi Tanrı'ya götürür ve gerçek felsefi amaç, parçayı bütün içine yerleştirir... Açıkçası bu görünüşler, varlığın bütünlüğünü rasyonel bir temele oturur."14 Modern dünyanın idealist/rasyonalist düşünürleri olarak karşımıza kuşkusuz Descartes, Spinoza ve Leibniz çıkar.

Leibniz'in terminolojisinde varlığın yapı taşları ruhsal atomlardan müteşekkildir. O, bunlara monad adını verir. Monadlar tıpkı bizim düşüncelerimizi yaratmamız gibi bir çeşit düşünceyle ya da refleksiyonla yaratılır.¹⁵ Tanrı müdrike-sindeki potansiyel haldeki nüve monad, bu yolla aktüellik kazanarak doğada yer alır. Bu husus, Tanrı, insan ve doğa arasında doğal bir bağın olduğunu gösterir

İdealizmi (hatta tecrübeciliği) daha iyi anlamak için İrlandalı rahip ve filozof George Berkeley'in düşüncelerini gözden geçirmemiz isabetli olabilir. G. Berkeley'e göre, eğer madde varsa, onu asla bilemeyiz; eğer yoksa, değişen bir şey

¹⁴ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2000, s. 37-8.

¹⁵ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, çev. Nusret Hızır, M.E.B., 1949,s.23.

yok demektir.¹⁶ Dolayısıyla o, maddî nesneler olarak düşünüldüğümüz şeylerin, gerçekte 'idealar' toplamından başka bir şey olmadığını ileri sürerek, bunların birer bilinç durumu olduğunu söylemek ister. Böylece var olanlarla bilğimiz arasına aşlamaz bir duvar ören ve bilgi ile varlığı tamamıyla ayrı kabul eden septisizmin önü kesilir.

Berkeley'e göre, algıladığımız şeyler, bizzat varlıklar olduğundan, algı ve bilgimizin ötesinde bir alan kabul etmek mümkün değildir. Nihayetinde, onun için, "şeylerin var olmaları, onların algılanmış olmalarından" ibarettir.¹⁷

David Hume'un nedensellik fikrini, dünyadaki olaylar arasındaki gerçek bir ilişki olduğu düşüncesini yadsıması, gerekse de Berkeley'in maddî dünyanın bizim onu algılamamızdan bağımsız olarak mevcut olduğu görüşünü reddetmesi, Kartezyen düşünceyle beklenmedik bir bağlantıya işret eder. Bu durum, Descartes'ın, bizim dünyanın doğrudan algısal bilgisine sahip olduğumuz görüşünün idealizmde yeniden ifadelendirilmesidir.¹⁸

Daha somutlaştırarak ifade etmek gerekirse, Berkeley'e göre, "dünyayı duyularım aracılığıyla yorumlarım. Bu nedenle, var olduğunu bildiğim tek şey duyu izlenimlerimdir. Örneğin bir elmanın var olduğunu söyleyebilir miyim? Hayır. Tüm söyleyebileceğim, onu gördüğüm, hissettiğim, kokladığımı, tattığımdır. Bu bakımdan, gerçekte bir maddi dünyanın var olduğunu hiçbir surette söyleyemem." Öznel idealizmin mantığına göre, eğer gözlerimi kaparsam dünya var olmaktan çıkar. Berkeley idealist düşünceye önemli katkılarda bulunmuş ve kendi dönemi içinde yeni kazanımları, idealist bağlamda yorumlamıştır.

¹⁶ Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. R. Woolhouse, Penguin Books, Oxford, 1998, s. 38-39.

¹⁷ A.g.e., s. 54.

¹⁸ Searle, John R., *Zihin Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Turan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s.19-20.

18. yy'da kendi felsefesini "madde tanımazcılık" diye adlandıran Berkeley'e göre kısaca, iki tür gerçek varlık -tinler (zihinler) ve idealar- söz konusudur; fiziksel nesneler ise duyuusal ideaların toplamıdır. Dolayısıyla, Berkeley'e göre, bir elmayı algıladığımızı söylediğimizde, doğrudan farkına vardığımız şey, duyuusal görünüşlerin bir toplamıdır. Bundan dolayı sınırlı bir zihin tarafından algılanmayan şeyler yoktur; şeyler zihnimize, sınırlı zihin tarafından algılandıklarında ulaşırlar: "varolmak algılanmış olmaktır." Berkeley, şeyleri, onlara atfettiğimiz niteliklere ilişkin duyu deneyimimizden soyutlayarak kavranamayacağı düşüncesinden hareket ederek, fiziksel nesnelerin varoluşunun algılanmakla mümkün olduğunu ve bunların yalnızca idealar olarak var olduklarını ileri sürer. Berkeley'in fiziksel şeylerin, onları algılayan kimse olmadığında da var gözükmeleri sorusuna yanıtı, onların Tanrı'nın hafızasında var olduklarıdır. Düşüncemizde şeylerin varlığını yaratan yegâne güç Tanrı'dır.

Anaksagoras'ın nous'u, Platon'un *idea'sı* ve Leibniz'in monad'ı dünyadaki varlıkların en küçük nüvesi, bu dünyanın var olmasından evvel de var olan gerçekliklerdir; bu dünyaya dışarıdan girmişlerdir. Ancak bütün bu en küçük birimler, ruhani ve düşünsel özelliktedirler. Kısacası Xenophanes'in ifadesiyle vurgulamak gerekirse, zihin, varlığın tekerleğini döndüren bir güçtür. Şimdi varlık tekerleğini döndürücü bir güç olarak düşünce ve varlık ilişkisini, daha önce vaat ettiğimiz adalet, sevgi ve güç analizleri ekseninde daha çok açığa çıkarmaya çalışalım.

Sevgi, güç ve adalet, ontolojinin sürekli olarak üzerinde durduğu konulardır. Bu kavramları, kendi düşüncesinin temelleri içerisinde ele almayan büyük filozof yok gibidir. Platon'da eros/aşk doktrinini, gerçekle/varlıkla, 'bizzat iyi'yi birleşmeye sevk eden bir güç olarak buluruz. Empedokles'e göre de elementlerin hareketini belirleyen, nefret ve aşk ile ayrılık ve birleşmedir. Varlığın en küçük düşünsel birimlerinin yani

nous'un dinamizmini, aşk ve nefret gibi zıt duygularınlar gerçekleştirmektedir. Şu halde Varlık veya Varlık'ın temeli sevgiyle doğrudan bağlantılıdır.¹⁹

Her şeyin özü olarak ideaların yorumunda Platon, bu kavramları, 'varlığın güçleri' şeklinde görür. Ona göre adalet, özel bir erdem olmayıp, bireyi ve toplumsal bünyeyi birleştiren bir formdur. Anlaşılabacağı gibi Platon, burada somut sevgiden ziyade onu da tıpkı varlık gibi bir tür soyut kategori veya tasnif biçimi olarak görmektedir. Aristoteles'de ise her şeyi en yüksek forma doğru sevk eden tümel bir eros doktrini ve bir neden olarak değil, sevginin bir nesnesi olarak dünyayı idare eden saf gerçeklik olarak buluruz. Onun tasvir ettiği hareket, potansiyellikten aktüelliğe, dinamiklikten enerjiye geçen, güç kavramını ihtiva eden iki kavramdır.²⁰ O, Anaksagoras düşüncesindeki nous'un, evrenin dışından gelen bir güç olduğu düşüncesinin yerine, adeta evrenin içinde bulunan logos'u öne çıkarır. Onun etkin olması da kendinden gelir, potansiyel olanın gerçekliğe dönüşmesi gibi. Böylece Aristoteles, madde ve formu, kaos ve kozmosu, duyu ile düşünceyi, fizikle metafiziği birleştirme yolunu açar. Dolayısıyla akılcılık ve tecrübecilik onda bir araya gelir. Bütün bu nedenledir ki onun düşünce dünyasında aşk, güç ve varlık tümel/soyut bir gerçeklik şeklinde iç içedir.

Betimlemeye çalıştığımız bu tablo daha önce de ifade ettiğimiz gibi, farklı dönemlerde, farklı açılım ve ifadelerle var olmaya devam etmiştir. Mesela Ortaçağ'dan tutalım da Modern zamanlara kadar bu düşüncemizin değişik biçimlerde güncellendiğine tanık oluruz. Özellikle felsefenin İlahiyat (teloji); teolojinin de felsefe üzerindeki etkisi dikkate alınırsa güç kavramıyla birlikte "irade" sahneye çıkacaktır. Tanrı istenci olsun; insanın özgürlüğü sorunu olsun "güç-irade",

¹⁹ Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, s. 104.

²⁰ A.g.y.

“sevgi-irade” “adalet, bilgi ve irade” önemli ilişkiler ağı olarak gündeme gelmiştir. Dahası bu kavramların Varlık’la ilişkisini açığa çıkarmaya çalışırken bütünüyle Tanrı ve Varlık özdeşimi bir başka ufuk olarak belirmeye başlar.

Augustinus’dan Boehme, Schelling ve Schopenhauer’a kadar düşünce çizgisinde, güç unsurunun muhafazasındaki ‘irade’ kavramının, yarı-sembolik bir kullanımı vardır. İrade-de ise, devindirici bir güç olarak, sevginin içkinliği ima edilir. Yine onların hepsinde logos üstündeki vurgu, adalet ögesini korur. Hatta Augustinus’daki ve onun ardıllarının hepsindeki sevginin ontolojisi, güç ve adalet hakkında, sevginin önceliğini gösterir. Hegel’in, ilk fragmentlerine bir sevgi filozofu olarak başladığı, öğrencilerince bilinmektedir. Burada, Hegel’in diyalektik şemasının, ayrılma ve birleşme olarak sevginin doğasındaki somut sezgiden kaynaklanan bir soyutlama olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Yine, son zamanlarda yazılan psikoterapiyle ilgili literatürlerde, güç-güdüleriyle, ilginin ön planında olan sevgi arasında bir ilişkinin olduğundan da bahsedilmektedir. Sevgi, anksiyete (sebebi bilinmeyen kaygı) ve nevrozda ima edilen soruna deva olarak kabul edilmektedir.²¹ Dolayısıyla ruh sağlığı üzerinden yapılan bir çözümlemede bile bu ilişki görülmektedir. Evrenin kaos hali ile depresyon arasındaki bağlantı dikkate alınırsa, kaosun kozmos haline gelişinde itici güç olarak sevginin önemli olması gibi, altüst olmuş ruhun odaklanıp yeniden güncellenebilmesi ve kendi içinde bir ritim tutturabilmesi için sevginin yapılandırıcı özelliğine işaret edilmektedir. Nevrozun geride kalabilmesi, güncellenmiş haliyle yeniden doğma yani var olmadır. Buradaki Varlık durumu ile sevgi, dahası güç arasındaki bağlantı, daha somut ve bize daha yakın olan bir anlatıdır.

²¹ A.g. y.

2. Materyalizm

Sözlükte materyalizm, "maddecilik" (özdekçilik) demektir. Materyalizm, (*matérialisme*) Fransızcadan gelmektedir. Latince *materia* (madde) kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanımaz (ateist) doktrinler bütününe verilen adıdır. Materyalist de bu inanca sahip kişidir.

Madde ruh ayırımı yapmayan, birbirinden bağımsız varlık düşünce (doğa/bilinç) düalizmine karşı çıkan materyalizm, maddeyi tek gerçek kabul etmiş ve her şeyi ona indirgemıştır. Metafiziği reddetmesinin tabii bir sonucu olarak da spiritüalizm, idealizm, rasyonalizm vb. disiplinlerle ters düşen materyalizm, başta Tanrı inancı olmak üzere, bazı bakımlardan idealizmle kesişen dini ve uhrevi inançların, birer yanılgıdan ibaret olduğunu ileri sürer. Determinizmi esas alır, tabiatı amaçlılığa (teleoloji) imkân tanımaz, varlığı metafizik sebeplere bağlayan açıklamalara karşı çıkar. Açıkça görülüşü gibi, materyalizm fizik ötesi kanunları ve tabiatüstü varlıkları reddeden bir teoridir.²²

a. İlkçağ Materyalizmi

Materyalist düşünceye eski Çin ve Hint kaynaklarında rastlanmakla birlikte onu sistemli bir disiplin haline getirenler, atomcu yaklaşımlarıyla Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi Antikçağ Yunan filozofları olmuştur. Felsefi problem olarak varlığın özünü (*arche*) ve eşyanın bu özden nasıl oluştuğunu araştıran bu düşünürler, maddenin yaratıl-

²² Materyalizm kısmının genel tanımlaması için bkz, Topaloğlu, Aydın, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, Teizm ya da Ateizm, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001; DİA "Materyalizm Maddesi", c. 28, Ankara 2003, s. 137-140.

madığını ve yok olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre evren maddeden ve boşluktan oluşmuştur; madde de atomlardan meydana gelmiştir. Atomlar devamlı hareket halindedir; sonsuz ve sınırsızdır. Boşluk eşyanın içerisinde hareket ettiği şey olup, var olmanın zorunlu şartıdır. Düşünce de bir tür atom hareketidir. Ruh ise canlı bir varlığı cansızdan ayıran nesne, rafine olmuş maddî bir varlıktır. Maddi bün-yeyle birleşen bu arı madde, duyumlara imkân tanımaktadır. Ölüm bu birlikteliğin çözülmesidir. O halde Evreni veya gök cisimlerini yöneten tabiatüstü bir güç bulunmamaktadır.

Yunan felsefesinin bazı düşünürleri doğrudan materyalist bir tutum sergilerken, Platon ve Sokrates gibi düşünürlerin bu görüşe karşıt düşünceler üretmiş olmaları dikkati çekmektedir. Akla, düşüncenin objektif değerine, fert üstü bir normun (*Daimon*) varlığına inanan, ahlâkî değerlere önem vererek erdemi ön plana çıkaran Sokrates, kullandığı tümel kavramlarla materyalistlerin atomist görüşlerini çıkmaza sokmuş, bir yandan da materyalizmin asırlarca düşmanlığını yapacak olan Platon'un idealizmine zemin hazırlamıştır.

Platonla özdeşleştirilen idealizmin temel tezleri materyalizmle karşı karşıya kalır. Çünkü idealizm, maddî âlemin oluş halinde bulunduğunu ve belli bir amaç doğrultusunda işlediğini, Tanrı tarafından şekillendirildiğini ileri sürer. Dolayısıyla evrenin, ezeli ve ebediliğinden söz edilemeyeceğini söylerken, buna karşılık idealar dünyasını asıl kabul eder. Platon'a göre, başta iyi kavramı olmak üzere ahlâkî kavramların kendi başına bağımsız varlıkları vardır. İdealar dünyasından gelen ve geçici olarak bedenle buluşan ruhun tekrar geldiği yere döneceğini ve ölümsüzce yaşayacağını ileri süren idealizmin bazı versiyonları doğal olarak, materyalist düşünceyle taban tabana zıtlaşmaya girer.

Maddenin kendisinde gerçekleşme, hareket veya oluş ilkesi bulunmadığını, sadece var olmak için bir tür gereklilik olduğunu söyleyen Aristoteles maddeye form kazandıran, fa-

kat kendisi madde olmayan, değişmeyen, mükemmel ezeli ve ebedi mutlak form (ilk hareket ettirici) kavramını ortaya koyarak, Demokritos'un materyalist düşüncelerini eleştirmiş, maddenin ötesinde ve öncesinde, zihindeki tümel kavramlardan ve fenomenler dünyasını anlamaya yarayan kategorilerden söz etmiştir.²³ Ancak Aristoteles, bir yandan maddenin bizatihi kımıldatıcı gücü olmadığını varsaysa da, formu maddeden ayırmakla birlikte, onun gizil güç olarak her bir maddenin veya cismin içinde içkin olduğunu söylemesi de dikkat çekicidir. Dolayısıyla o, bir yandan daha inceltilmiş bir materyalime geçit verirken; öte yandan ilk hareket ettirici fikriyle mutlak form görüşünü kabul etmektedir. Ne var ki poetika ve etik anlayışları incelenirken bambaşka bir Aristoteles çıkmaktadır karşımıza. Varoluş ve ahlaki gelişim için bir boyut olarak "yüce" fikrini işin içine katmadan edememektedir. Ancak doğal etik türetmek de mümkün onun dünyasından.

Ortaçağ'daki skolastik felsefenin hâkimiyeti neticesinde kendine rahat hareket alanı bulamayan materyalist düşünce, teolojinin de güçlenmesiyle XVII. yüzyıla kadar yeni gelişmeler kaydedememiştir. XVII. yüzyılla birlikte, özellikle fizikteki gelişmeler sonucunda, materyalizmde yeniden bir canlanma görülmüştür. Özünde din eleştirisini ve kilise tepkisini barındıran bu sürecin temsilcileri arasında, Epikuroscülüğü yeniden kurmaya çalışan Pierre Gassendi ile tabiatçılığı esas alarak kiliseye ve teolojiye savaş açan Thomas Hobbes bulunmaktadır.

XVIII. yüzyıl Avrupa'sında John Toland, Julien de la Mettrie, Denis Diderot ve Baron d'Holbach materyalizmin öncüleri durumundadır. Metafiziğe karşı sistemli bir şüpheliğin görüldüğü bu dönemde, tabiatçılığı esas alan d'Holbach, tek gerçeğin ezeli ve ebedi olan madde olduğunu, Tanrı'nın varlığı gibi tabiatüstü inançların, insandaki hayal gücünden

²³ A.g.e.

ve mistik eğilimlerden kaynaklanan, temelsiz iddialar sayıldığıını belirtmiştir. Ancak Baron d'Holbach'ın bu güçlü tezlerine rağmen, Aydınlanma felsefesinin önde gelen iki düşünürü René Descartes ve Immanuel Kant, materyalist felsefeye darbe vurmuşlardır. Zira bunlar da modern düşüncenin idealizminin önde gelen savunucuları olmuştur. Ne var ki Kant daha kapsamlı, ihata edici bir bakış açısı geliştirerek, sadece idealizme hapsolmaktan da kendini uzak tutmuştur.²⁴

Ruhun ölümsüzlüğünden, algılardan kaynaklanmayan, ancak zihinde mükemmel derecede var olan Tanrı kavramından söz etmesinden, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesiyle varlığı bilincin üzerine inşa etmesinden dolayı Descartes, modern dünyada rasyonel bir dinin kurucusu olarak karşımıza çıkmıştır. Ancak bu rasyonalizm şüphesiz materyalizme prim vermemiştir. Çünkü Descartes'in iyi bir Cizvit eğitimi almış olması ve metafiziği rasyonalizm açısından, yaşadığı dönem içinden yeniden kurgulaması, onu modern düşüncenin babası yapmıştır.

b. Materyalizmin Yeni Rota Arayışı: Modern Düşünce

Descartes'ın ruh ve beden arasında yaptığı kesin ayırım, konumuz açısından, ruhu maddeden ayırmaya, dolayısıyla maddi dünyanın da kendi başına varlığını tanımaya geçit vermiştir. Hatta bu ayırımı yapan Descartes'ın, ruhun varlığını anlatan metafizik anlatısından başka, materyalizm için de temel teşkil eden cümleler sarf ettiği söylenebilir. Zira o, kendisine 'yer kaplama ve hareket' verilse, dünyayı yeniden kuraçağını düşünmektedir. Ancak onun yaşadığı dönem farklı bir dönemdir. Ortaçağ Hristiyanlığının etkisi oldukça hâkimdir. Birinci bölümde felsefenin doğum hikâyesini anlatırken, dinin olumlu veya olumsuz ancak, eleştirel düşünce için oldukça mümbit bir alan olduğunu gözden geçirmiştik. Tıpkı bunun

²⁴ A.g.e.

gibi, modern dönemde ise oluşmuş bir felsefî geleneğe dâhil olan dinin, yeniden eleştiride de son derece önemli bir eşkali mevcuttur. Bunun için modern dönemin rasyonalizmine felsefî teizm denir. Çünkü metafiziksel düşünce, felsefî bir kisveye bürünmüştür.

Burada, genelde üzerinde fazla düşünülmemiş bir kabul ile açıklık getirerek konumuzu incelemeye devam edelim. Acaba “din ve felsefe arasındaki çatışmanın kaynağı nedir?” Bir kere, felsefenin aracı akıl; dinin aracı ise imandır. Akıl ve imanı zirve noktada birleştirebilen kişi için çatışmadan ziyade aynı manzaranın farklı sunumlarda gösteriminden söz edilebilir. Sanatta zirveyi yakalamış bir kişi, notalar arasındaki matematiksel bağıntıyı ve sezginin yaratıcılığını aynı anda kabul edebilir. O, neredeyse sezgi ve aritmetiğin bir ve aynı şeyin iki farklı görünümünü olduğunu söyleyebilir. İşte din ve felsefe de iyice rafine olmuş ya da tecrübelerle yükselme veya farkındalıklar elde etmiş ruhlar ve algılar için böyledir.

Ne var ki felsefe bir eleştirel etkinlik olduğuna göre, kültürün ana damarlarından birinin de din olduğunu varsaydığımızda, kanılarla baş etmede veya karşı çıkmada naif bir duruşla dinin aklın karşısında olduğu söylenebilir. Ancak insan benliğinin gelişimi, hatta her bir ferдин kendi gelişim hikâyesi iman, sanatın ve ahlakın, benlik teşekkülü ve gelişimindeki vazgeçilmez önemini anlatır. Kısacası bütüncül bir bakış, çatışmayı değil; sentezciliği ve uzlaşmayı gerektirir. Oysa indirgemeci ve tümelci bakış, bu trenin tek vagonunu, bütün bir tren gibi resmedebilir. Kısacası çatışma, uzlaşma ve birbirini besleme -düşünce ve iman- konusuna nereden ve nasıl baktığımız son derece önemlidir. Diyebiliriz ki insan varlığı, bilim sayesinde bilmek isteyeceği gibi, din aracılığıyla da inanmak isteyebilir. Bunları çatıştırmak ideolojik olduğu kadar, dar bir bakışın ürünü de olabilir. Din, bir orkestradaki telli saza tekabül ederken; bilim ise vurmali ve üflemeli sazlarla karşılık gelebilir.

Bu ara açıklamalardan sonra, yeniden asıl problematiğimize dönebiliriz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Descartesçi şüphe ve düşünme biçimi, modern düşünce açısından, önemli bir başka dönemeci başlatmıştır. Zira sözünü ettiğimiz düşünceye göre ruh, bedenden ayrı bir tözdür. Başka türlü söylersek, ruh-beden ayrımı olarak bilinen problem, bilim ve dinin ayrımı anlamına geliyordu. Din, metafiziğin; bilim ise fiziğin konusudur. Ancak, hem ruh ve bedeni birbirinden ayıran, hem düşünce ve yer kaplamayı iki farklı nitelik olarak gören Descartesçi düşünce, onların işleyiş mekanizmasında bir ortaklık kabul etmiştir. Zira metafizik, ve dolayısıyla rasyonel teoloji, zorunluluk ve nedensellik prensibini esas almıştır. Öte yandan, fiziğin ve Newtoncu bilimin de aynı ilkeleri, zorunluluk ve nedenselliği hareket noktası olarak aldığı söylenebilir. Hem ruh ve bedeni birbirinden ayıran, hem de aynı mekanizmalarla işlediklerini söyleyen Descartes, bunların bütünlüğünü bir ağaç metaforuyla dile getirmiştir. Ona göre felsefe, fizik ve metafiziği kendinde barındırır ve bunlar bir bütündür:

Felsefe bir ağaç gibidir: Kök, gövde ve dallar. Kökleri fizikötesi; gövdesi fizik ve dalları da diğer bilimlerdir. Diğer bilimler de, başlıca üçe ayrılabilir: hekimlik, teknik ve ahlak.²⁵

Descartes, bu düşüncesiyle maddeyi, bir bakıma düşünce-
nin uzantıları olarak görmektedir. Sonuçta, evrendeki çeşitliliği birkaç ihata edici kaideye indirgeyerek ve Tanrı'ya da bu düzenin kuruculuğunu vererek; yani onu, evrenin yaratıcısı statüsüne indirgemek suretiyle, doğal bir dünya anlayışını ortaya koymaya çalıştı. Bu doğal işleyiş, bir bakıma 'ilahî nizam' kavramının yerine, 'nedensel zorunluluk yasası'nı ikame etmekteydi. Gerçekte metafizik, fizik ve diğer teknik ve doğal bilimlerde, zorunluluk fikrinin hâkim oluşu, fizik ve

²⁵ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1992, s. 45.

matematiğin bütün sahalarda belirleyici ve etkin olduğu anlamına gelmektedir. Zira "Descartes, ulaşmak istediği kesin ilme, ancak matematik" ve fizikle ulaşacağını düşünmüştür.

Descartes'ın, bilimleri bir ağaca benzetmesini daha yakından görecektir. ahlakın da ağacın (doğal düzeneğin) dalları olduğunu söylemesi oldukça anlamlıdır. Zira bu, ahlakın da, doğal ahlak olduğu anlamına gelir. Bu düşünce sınırlarında konuşulduğunda, Tanrı bize akıl gücünü verdiğine göre, onun kurallarını ve işleyişini de biz belirleyebiliriz. Ahlak, tabii olarak, Tanrı'nın düzenlediği doğal düzenin bir gereğidir. John Locke, "Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler"de, yeryüzündeki varlıkların, bir kanuna bağlı olduğunu söyler. Mükemmel özelliklere sahip olan insan da bu kanunlara tâbidir. Dahası, ona uymaya mecburdur. İnsanın tabiatla uyumlu olabilmesi, tabiatın kurallarıyla paralel işleyen kurallara uymasından geçer.²⁶

Öte yandan Locke, nihayetinde ahlakın, matematikle aynı derecede ispatlanabilir olduğunu söylemektedir. Ahlakın ispatlanabilir olduğuna insan aklı, Tanrı fikri ve kendindeki ideaları düşünerek ulaşabilir. "Kavrayış sahibi rasyonel varlıklar olan insan, kendi hakkındaki idealar ve güç, iyilik ve hikmet bakımından sonsuz olan Tanrı fikri üzerinde yeterince düşünürse, davranışlar için konmuş olan yükümlülük ve kuralların dayanağını"²⁷ anlayacaktır. Zira bu düşünceye göre insan aklı, düşünme sayesinde doğal olarak, tıpkı üçgen fikrinden üçgenin varlığına ulaşması gibi, Tanrı fikrinden de, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu hükmüne varacaktır. Dolayısıyla, Tanrı ve kendi hakkında düşünmesi, bir sonraki adım olarak, ahlakın da zorunlu ve ispatlanabilir olduğu hükmüne götürecektir. Zaten Descartes, ağacın gövdesini fi-

²⁶ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. D. Woolzly, Collins Publ., London, 1964, s. 399

²⁷ A.g.e., s. 339.

zik olarak değerlendirmişti. Hatta ahlak ve tekniği, aynı kategoride ele alarak, her ikisinin de, zorunluluk ve nedensellik, dahası ispatlanabilir bilgi konusu olduğuna işaret etmişti.

Özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, rasyonalist/akılcı düşünürlerin, din karşıtı olmaksızın, rasyonel bir Tanrı düşüncesini temellendirmeye çalıştıkları dikkati çekmektedir. Mesela Descartes, iyi bir Cizvit eğitimi almakla birlikte, Tanrı fikrini, kendi epistemolojisini tutarlı bir şekilde ortaya koymak için merkeze alır. Leibniz, iman hakikatleri ile akıl hakikatlerinin çelişmeyeceğini ileri sürer. Spinoza ise, *Teolojik-Politik Risaleler'*de (*Tractatus Theologica- Politicus*), ortodoks olmayan bir Tanrı fikriyle ortaya çıkar. Bir yandan, tarihsel dini (Hıristiyanlık, Yahudilik), rasyonel kavramlarla ifade etme çabası dikkati çekerken; öte yandan söz konusu rasyonalizmin, Kutsal Kitap eleştirisini geliştirdiği gözlemlenir.²⁸ Görüldüğü gibi tarihsel dinde belli gayelerle tasarrufa gitmenin formülünü Spinoza, teoloji ve politika ilişkisiyle/gerilimiyle ifade etmiştir. Çünkü mevcut din rasyonalize edilerek, eşgali tarihsel dinden alınmak suretiyle, içini tamamen akılcı inançla doldurmak gerekmiştir. Bu duruma bir tür idealleştirme hamlesi dersek, din ve politika arasındaki gerilimin anlamı da yavaş yavaş kendini göstermeye başlar.

Bu düşünürlerin söz konusu faaliyetlerini kısaca *rasyonel teoloji* olarak isimlendirdiğimizde, metafizik ve teolojinin bu noktada kesiştiğini söyleyebiliriz. Metafizikçi olarak Decartes, Spinoza ve Leibniz, rasyonel bir Tanrı fikrini oluştururken, kendi dönemlerinin Tanrı ve din görüşlerini ifade etmektedirler. Dolayısıyla da onların çabalarını, teolojik rasyonalizm veya rasyonel teoloji olarak isimlendirmek mümkündür. Hatta felsefenin teoloji üzerindeki egemenliğinden dolayı bu entelektüel faaliyetleri *felsefi teoloji* ya da *Varlık metafiziği* olarak

²⁸ Williams, Bernard, "Rationalism", *The Encyclopedia of Philosophy*'de, ed. Paul Edwards, Vol. 7, Macmillan Publishing, New York&London, 1967. s. 69.

adlandırmak yanlış değildir. Zira sonuçta, felsefenin ya da aklın, teoloji veya imandan özgürleştiği bir gerçektir. Din de, o dönem açısından konuşursak, rasyonel bir özellik arz etmiştir.

Görüldüğü gibi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda özellikle rasyonalist düşünürler ve onların çizgisindeki diğer düşünürler, Tanrı, insan ve evreni, bilimle uygun bir doğal metafizik ya da doğal din içinde yeniden ifade etmişlerdir. Tanrı dâhil olmak üzere, dünya ve insan, matematiksel bir mimarî yapı içinde konumlanmıştır. Bu matematiksel yapının bütün bileşenleri, doğal akıl yoluyla bilinebilir. Matematiksel yapının önemli bir bölümü olan insanın ahlakî yönünün de, aynı yapının kurallarına uygun olduğu söylenebilir. Dahası, ahlak da matematik gibi ispatlanabilir. Hatta Tanrı'nın bilinmesi de bütünüyle aynı mekanizmaya uygundur. Onlara göre, Kitab-ı Mukaddes'in iman olarak söylediği bütün ifadeler, gerçekte bilgiye aykırı değildir. Tanrı hakkında söylenebilecek her şey, akla uygun olmalıdır. Nihayetinde, Tanrı vergisi aklın, Tanrı'ya aykırı olması düşünülemez. Tarihsel dinin iman olarak ortaya koyduğu bütün söylemlerin, akla aykırı olması kabul edilemez. Eğer akılla çelişen iman önermeleri varsa, asıl olarak kabul edilecek olan, şüphesiz akıldır. Kutsal Kitap'ları akıl ekseninde değerlendirmek gerekecektir. Aklın merkeze konulması ve Tanrı'nın gerçekte bilgi konusu olarak kabul edilmesi, Varlık metafiziğinin önemli argümanlarından biridir. Dahası, Tanrı'nın varlığı da, tıpkı matematik bilgisi gibi kanıtlanabilir özelliktedir. Bu durum, iman ile bilginin uygunluğu anlamına gelebileceği gibi, son kertede, gerçekte bilginin iman kılıfında ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Kartezyen düşünürler, genel olarak ortodoks olmayan rasyonel ve evrensel bir din ortaya koymaya çalıştılar. Onların entelektüel faaliyetlerinde, teoloji tamamen felsefenin/metafiziğin şemsiyesine dâhil edilmiştir. Üstelik onlar, hem filozof, hem de teologun işini felsefe lehine tek elde toplamışlardır. Dolayısıyla da Modern Batı düşüncesinin rasyo-

nalist filozoflarının, yeni bir teolojik dönemecin sözcülüğünü yaptıklarını ifade etmek de pekâlâ mümkündür. Böylece, metafizik ve teolojinin tam olarak çakışması konusu, mesela Leibniz'in *Theodicy* isimli eserinde, 'iman hakikatleri ile akıl hakikatlerinin' uygunluğu olarak işlenmiştir.

Spinoza ise, *Tractatus Theologica-Politicus*'da (Politik İnceleme)²⁹, "vahyin imkânının kritiğini, felsefe temeli üzerinden"³⁰ gerçekleştirerek, vahyin geçerliliğini akla bağlar. Hatta peygamberliğin imkânını analiz ederken, Descartes'ın radikal şüphe temeli üzerinde yükselen bilgi kavramını esas alır.³¹ Descartes'ın şüpheciliğinin ulaştığı son nokta, insanın kendi 'ben'inin var olduğunu inkâr edemeyeceği gerçeği, yani 'düşünüyorum o halde varım' prensibi, esasında hem Kartezyen düşüncenin, hem de varlık metafiziğinin³² en önemli hareket

²⁹ *Politik İnceleme*, düzen ve güvenlik kaygısını özerkliğin önüne geçiren kitaptr. Yazıldığı dönemde Hollanda'yı saran siyasi huzursuzluk, Spinoza'ya kitlesel şiddeti önlemenin bu yolunu düşündürmüş olabilir. Yine de Spinoza için devletin amacı insandır. Bu amaç *Politik İnceleme*'de de çeşitli düzlemlerde ortaya çıkar. "Devlet sırrı" konusunda söylediklerinde görüldüğü gibi: "Devlet işlerini gizli saklı biçimde çekip çevirebilenler devleti bütünüyle ellerine geçirirler; savaşta düşmana tuzak kurar gibi, barışta yurttaşlara tuzak kurarlar. Sessiz kalmanın çoğu zaman devlete yararlı olduğunu kimse inkâr edemez;-ama gizlilik olmazsa devletin var olamayacağını da kimse kanıtlamayacaktır. Birisine kayıtsız şartsız kamusal işleri teslim etmek, sonra da özgürlüğü koruyabilmek imkânsızdır ve önemsiz bir kötülüğü çok büyük bir kötülükle engellemek istemek deliliktir. Mutlak güce göz dikenler hep aynı nakaratı tutturmuşlardır: Siyasi bütünün çıkan kamusal işlerin gizlice çekip çevrilmesini gerektirmiş ya da buna benzer başka şeyleri doğurmuştur.

³⁰ Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, trans. E. M. Sinclair, Schocken Books, New York, 1965, s. 176.

³¹ A. g. e., s. 183.

³² Varlık metafiziği/temelci düşünce, dünyanın nihai temeli olarak aklı görür. Hareket etmeyen hareket ettirici veya Mutlak İyi gibi düşüncelere dayanır. Görünür ve gerçeklik ayrımını yapar. Bu düşüncelerin bir uzantısı olarak, rasyonel teoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel psikoloji, çıkmıştır.

noktasıdır. Zira bu düşünce, bir yandan Tanrı fikrine, öte yandan da onun varlığına kaynaklık edecektir. Dahası, her bir düşünen insanın, bu akıl yürütme sayesinde var olduğu sonucuna ulaşması gibi, Tanrı'nın evreni var etmesi de onun kendi zihnindeki fikirleri düşünmesi sayesinde mümkün olacaktır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığına, Kitab-ı Mukaddes'deki 'O ki vardır' (Çıkış, 3. 13-14) ifadesiyle değil, salt düşünce sayesinde ulaşılabacaktır.

İşte, tam da bu noktayı hareket noktası olarak alan Kant, *Critique of Pure Reason*'da, iyi bir rasyonel din/teoloji tahlil ve eleştirisi geliştirir. Ona göre, Varlık metafiziğinin, salt teorik aklın kavramlarıyla ortaya koyduğu inanç esasları gerçekte, 'dogmatik inanç'tan başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle, bu çabalar, inancın bilgi formatında sunulmasıdır.³³ Her ne kadar bu eleştiri, Platon'dan Descartes'a kadar uzanan varlık metafiziğinin bir eleştirisi olsa da, özellikle Kant'ın rasyonel teolojinin Tanrı kanıtları ve Tanrı'nın sıfatlarını esas alarak analiz ederek 'dogmatik inanç' dediği durum, duyu-düşünce dünyasını birbirinden ayıran metafiziğin teolojik görünümünün bir tahlilidir.

Yine Kant'ın duyulur alanın (fenomenler dünyasının) ötesinde bilinemeyen (*nomen*) bir alandan söz etmesi, pratik akıl inancı üzerine metafizik kurmayı denemesi (ahlâkî gerekçelerle Tanrı inancına varması) materyalizmin önüne yeni dönemde ciddi engeller çıkarmıştır. Kanıtlanan Tanrı'nın, gerçekte insan aklının kendi kendini kanıtlaması olup olmadığına bir sorgulamasını üstlenen Kant'ın *Critique of Pure Reason* ve rasyonel bir dinin mahiyetini analiz eden *Religion*

Varlık metafiziğinin, görünüş-gerçeklik, duyu-düşünce ve varoluş-öz arasındaki ayrından beslendiğine dikkat çeken Kant, numen dünyasının bilinebileceğini söyleyen varlık metafiziğinin aksine, oraya sadece inançla ulaşılabileceğine dikkat çeker.

³³ Kant, Immanuel, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, tran. T. M. Greene&H. H. Hudson, New York, 1960, s. 48.

Within the Limits of Reason Alone adlı eserleri, açıkça dinin ve özellikle de, İbrahimî gelenekteki dinin yerini almaya çalışan rasyonel dinin, sözde veya sahte bir din olduğunu söylemeye çalışır.³⁴

Varlık metafiziğinin, görünüş-gerçeklik, duyu-düşünce ve varoluş-öz arasındaki ayırmadan beslendiğine dikkat çeken Kant, numen dünyasının bilinebileceğini söyleyen rasyonel metafiziğin aksine, oraya sadece inançla ulaşılabilceğini öne sürer. Zira Tanrı kavramından, onun var olduğu sonucuna ulaşmaya çalışan ontolojik kanıtın, gerçekte yeni bir şey söylemediğini (*totoloji*) hatırlatan Kant, bilgi tanımından hareketle, kanıtların Tanrı'yı ispat edemeyeceğini söyler. O, insanın inanç boyutunun özgünlüğünü vurgulayarak, numen dünyasına, bilgiyle değil inançla ulaşılabilceğini hatırlatır. Dolayısıyla da, "inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettim"³⁵ diyerek, bu gerçeği özetler. Ancak Kant, bilgiyi inkâr ettim derken, şüphesiz, bilginin önemsizliğini değil, Tanrı'nın bilinemeyeceğini söylemek ister.

Oysa Varlık metafiziği (rasyonalist metafizik), klasik Tanrı kanıtlarıyla, Tanrı'nın mahiyeti bilinemesi bile Varlık olarak bilinebileceğini, yani var olduğunun kanıtlanabileceğini ileri sürer. Tanrı'yı salt teorik aklın kavramlarıyla ispatlamaya çalışan bu çaba, insanı da, sonuçta sadece akıl varlığına hatta *a priori* akıl varlığına indirger. Ancak, nedensellik yasasını düşünerek, tabiattaki içkin akıldan da Tanrı fikrine ulaşılabilceğini söyleyen doğal teoloji, *a posteriori* kavramlarla bu faaliyetini sürdürür. Bu suretle de o, insanın sadece düşünce yoluyla ulaştığı Tanrı ile kendi akli arasında, ontolojik bakımdan fark olmadığını savunur. Tanrı, sadece aklın kemiyeti açısından, en büyük ve en akıllı varlıktır. Deyim yerindey-

³⁴ A.g.e., s. 160-162.

³⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Vasilis Politis, trans. Meiklejohn, Everyman's Library, Orion Publishing Group, 1993, BXXIX.

se, insanın sadece düşünme melekesiyle ulaştığı Tanrı ile kendisi arasındaki yegâne bağ akıldır. Bu yetiyi en üst düzeyde kullananlar, Tanrı'ya en yakın olanlardır. Tanrı'nın bilinebilmesinin yolu da, buradan geçmektedir; düşünme sayesinde onu kavramak mümkündür.

Dolayısıyla, ibadet ve duanın anlamını rasyonel bir din içinde anlamlandırmak, çok kolay değildir. Zira ibadet, salt aklın tüketemeyeceği ya da bütünüyle kavrayamayacağı ve ontolojik bakımdan insan ile arasında büyük fark olan Varlık önünde, insanın sınırlılığının bir itirafıdır. Fakat Tanrı'yı kanıtlama çabasındaki akıl, doğası bakımından kendisiyle aynı mahiyette olan büyük akli kanıtlarken, gerçekte kendini de kanıtlamış olur. Bir başka ifadeyle, Tanrı kanıtları, 'İlk neden' ya da 'nedensellik fikrini' inkâr eden kişinin, akli inkâr edeceğini söylemeye çalışır. Çünkü kanıtlar, nedensellik fikri ya da evrendeki ereksel neden (finalizm) düşüncesini savunurken, insan aklının da bu şekilde tanzim edildiğini ileri sürer. İlk iptal edilirken, doğal olarak, ikincisi de güç kaybedecektir.³⁶

Ayrıca felsefi teoloji olarak da isimlendirebileceğimiz Varlık metafiziği faaliyetinde, Tanrı kanıtlarına paralel bir diğer etkinlik ve Ortaçağ'ın Tanrı tasavvurunda önemli bir değişiklik ise, Tanrı'nın sıfatları konusundadır. Onlar, Ortaçağ'ın pek çok düşünürüyle yine mutabık olmakla birlikte, asıl ifade etmek istediğimiz, şahıs Tanrı'nın sıfatlarını, oldukça soyut ve sonsuz bir hüviyete dönüştürmüş olmalarıdır. Tanrı'nın sıfatlarının sonsuz olarak ifade edilmesi, onun bilgi ve güç açısından sonsuz rasyonel bir güç olduğu anlamına gelmektedir. Böyle olunca, Tanrı'nın, zamanla irtibatı da iptal edilmiştir. Tanrı'nın değişmezliği ve mükemmelliğini öne çıkarmak için, onun bilgisinin, bir bakıma zaman-dışı olduğu-

³⁶ Geniş bilgi için dinin ve felsefenin Tanrısı arasındaki ayrımların tartışıldığı çalışmamıza bakılabilir. "Var Olan ve Varlık Olarak Tanrı", U. Ü. İ. F.D., Bursa, 2002, Cilt:11, Sayı, 1.

nu ve yaratmanın da, zaman-dışında bir kez yaratma şeklinde gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Kısacası, Tanrı'nın antropomorfik sıfatlarının yerine, bir bakıma onun matematiksel bir zihin olarak tasarlanan özelliklerinin yerleştirildiği söylenebilir. Böyle olunca da, tarihe ve insanlığın macerasına müdahale eden mucizevî bir iman ve Tanrı anlayışından ziyade, zaman-dışında her şeyi programlayan ve yaratan, rasyonel programını aktüelleştiren Tanrı görüşü ortaya çıkmaktadır.

Genelde metafiziğin, özelde Modern Batı düşüncesinin ontoloji, teoloji, psikoloji ve kozmolojisinin, rasyonalist bir özellik arz ettiğini ve son tahlilde bunların kesiştiklerini söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, Modern Batı düşüncesinin, "ontoloji, rasyonel teoloji, rasyonel psikoloji ve rasyonel kozmoloji"³⁷ bölümlerinin, Varlık, Tanrı, insan ve dünya anlayışının, rasyonel ve doğal bir yapıda olduğunu ifade etmek mümkündür.

Demek ki dinin, felsefe ya da politika; felsefenin politika ya da din olarak ifade edilmesi bir manipülasyondur. Zaten güdüm, doğal akışa elle müdahale edilerek, zorunlu olarak var olan gerilimi hileli yönlendirme ile bertaraf etme girişimidir. Üstelik politikanın tanımı da bunu bir başka açıdan söylemektedir: İnsan topluluğu, kendisini tanrısal yasanın belirlemediğini, politika ile söyler veya bu tavrına politika diyebiliriz.³⁸ Kısacası, mevcut dini tecrübe ve yaşayışın yörüngesinde insan aklının olduğunu vurgulamaya politika denebilir. Bu bağlamda doğal din hamlesi veya dini doğal hale getirme/rasyonalize etme, Aydınlanma düşüncesinin bir projesi veya ideolojisidir.

³⁷ A.g.e., A846/B874.

³⁸ Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, çev. Hakkın Hünler, Aralık Yayınları, 2005, s. 33-36.

c. Yakın Dönem Materyalizmi

XIX. yüzyılla birlikte materyalist düşünce yeni boyutlar kazanmış, fizik ve kimyanın yanında biyoloji, zooloji, tıp, psikoloji ve antropoloji gibi bilim dallarındaki gelişmelerin etkisiyle metafizik düşünceler yavaş yavaş bir kenara bırakılmıştır. Özellikle Charles R. Darwin'in canlıların oluşumu ve üremesiyle ilgili tezleriyle Ludwig Feuerbach'ın insan merkezli felsefesi ve Sigmund Freud'un psikanalizle ilgili bulguları materyalist düşünceye hız kazandırmıştır. Darwin'e göre bugünkü canlı yapılar doğal bir süreç içerisinde basit bir organizmadan gelişmiş, canlı hücreler de nesilden nesile genetik değişime uğramıştır. Değişmenin arkasında doğal gereksinimler yatmaktadır. Doğal seleksiyon denilen süreçte güçlü canlılar varlıklarını devam ettirirken çevreye uyum sağlayamayan, rekabet edemeyen zayıf canlılar yok olup gitmektedir.

Darwin'in bu fikirleri yaratılışla ilgili dinden bağımsız alternatif bir görüş sayılarak heyecanla karşılanmıştır. Canlıların oluşumu konusundaki mekanik açıklama tarzı yanında gaye ve düzen (*telos*) fikrini, gayesiz maddî sebeplerle açıklama teşebbüsü, Darwin'i materyalist yapan unsurlardır. Ancak Hıristiyanlığı reddetmiş olsa da Tanrı'nın varlığını açıkça inkâr etmeyen ve agnostisizmi benimseyen Darwin'in evrim anlayışı, henüz kanıtlanmayan bir teori olduğu gibi, zorunlu olarak dine karşı da değildir. Ayrıca yaratmanın evrim süreciyle gerçekleşmesi ve bu anlamda Tanrı'nın iradesinin yer yüzünde tecelli etmesi ihtimal dışı görülmemektedir.³⁹

Feuerbach da dinî ve Tanrı merkezli açıklamaları reddederek, insan merkezli (antropolojik) bir felsefî materyalizm anlayışı kurmaya çalışmıştır. İnsan aklının kendi doğasını dışarıya yansıtarak yine kendi suretinde "yüceltilmiş" ve "kişileştirilmiş" Tanrı kavramını yarattığını, böylece özünden

³⁹ Topaloğlu, Aydın, DİA "Materyalizm Maddesi", c. 28, Ankara 2003, s. 137-140.

uzaklaşarak kendine yabancılaştığını iddia eden Feuerbach, materyalizme yeni bir boyut kazandıran Karl Marx ve Lenin üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Materyalist düşünceye ivme kazandıran bir diğer düşünür de Sigmund Freud'dur. Freud, insanda bilinçaltına itilen ve tatmin edilmeyen arzuların bünyede rahatsızlığa yol açtığını belirtmiş, bu sebeple fert üzerindeki dinî baskıların kaldırılmasını ve cinsel içgüdülerin serbest bırakılmasını istemiştir. Tanrı inancını insanın çocukluğunda yaşadığı korunma duygusuna indirgeyen Freud dinî inançları da gerçekleşmesi imkânsız olan hayalî yanılgılar olarak tanımlamıştır.

Freud'un bilinçaltından söz etmesi aslında materyalizme beklenmedik sorunlar doğuracaktı. Ancak onun iddialarını cinsellik üzerine kurması ve bir anlamda psikolojinin de fizik ilmi gibi kurallara tâbi olduğuna (psikolojik mekanizm) inanması, materyalizme kapı aralamış oldu. Freud'un hastaları üzerindeki bulgularını kolayca genellemesi, Tanrı inancı ile çocukluk duyguları arasında yakın ilgi kurması, Tanrı'nın baba ve Hz. İsâ'nın onun oğlu olarak tasvir edildiği Hıristiyan kültürüyle alâkalıdır. Yine onun belli bir ön kabulden yola çıkarak sonuçları önceden ortaya koyarcasına inançsızlığa temel bulmaya çalışması, metodu tahlil olan psikolojiyi, ilmî sınırların dışına taşıma ve ideolojik davranma olarak değerlendirmiş, Feuerbach ve Marx gibi Freud da indirgemeci ve olaylara taraflı bakmakla eleştirilmiştir.

XIX. yüzyıl sonlarında Karl Marx ve Friedrich Engels'le birlikte materyalizm büyük değişikliğe uğramış, diyalektik bir boyut kazanmıştır. Hegel mutlak ideyi veya ruhu varlığın kaynağı olarak görmüş ve eşyanın ondan yayıldığını ileri sürmüştü. Marx ise, aynı formülü tersine çevirmiş, maddeyi esas alıp, düşünce dahil her şeyin ondan kaynaklandığını savunmuş, böylece tabiatı, sosyal hayatı ve düşünceyi diyalektik bir yöntem kullanarak açıklaması yanında, materyalizmin

en köklü tarifini, yani diyalektik materyalizmi de ortaya koymuştur.

Materyalist görüş, evrenin maddeden ibaret bulunduğunu ve kendi başına mevcudiyeti fikrini, maddenin zaman ve mekân bakımından bilinçten önce geldiğini, tabiatla olan biten her şeyin bilinebildiğini ve açıklanabildiğini ileri sürer. Marx, diyalektik materyalizmin sonuçlarını insanlık tarihine taşıyarak sürekli değişen ve bazı evrelerden geçen toplumsal yapının insan bilincini belirlediğini, toplumda var olan ideoloji, din, felsefe, sanat, ahlâk ve hukuk sistemlerinin üretim gücüne hâkim olan sınıfların çıkar çatışması neticesinde şekillendiğini, bu süreçte proleter (işçi) iktidarının oluşabilmesi için, burjuvaziye hizmet eden bütün dinî değerlerin (kilise) yıkılması ve Tanrı inancının ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuştur. Marx'ın bu fikirleri politik devrim niteliği taşımış, sadece Batı dünyasını değil, diğer bütün toplumları da etkileyerek materyalizmi zirveye çıkarmıştır.⁴⁰

Marx'ın asıl amacının felsefî anlamda ateizm sayılmadığı, daha ziyade Hristiyanlığın insanlaştırılmış Tanrı anlayışını ve kiliseyi reddetmek olduğu söylene de, onun dinden kopuşa ve tanrıtanımazlığa önemli ölçüde kapı araladığında şüphe yoktur. Ancak tarihî materyalizm anlayışı da diğer materyalist yaklaşımlar gibi uzun soluklu olmamış, dünyanın değişen şartlarında önemini yitirmiş ve büyük hayal kırıklıkları yaşayarak XX. yüzyılın sonuna doğru Sovyetler Birliği'nin dağılması ve komünizmin çökmesiyle birlikte insanlığın gündeminden düşmüştür.

Marxizm'in tarihî olaylarla ilgili yaklaşımı yanlı (Avrupa merkezli) ve uyarlamacı olup gerçeği yansıtmamakta, ütöpik bir yapı göstermektedir. Bu felsefede idealleştirilen bir projeye gerçekleşmesi zor toplumsal devrimler amaçlanmış, genellemeci bir tutumla bütün içtimaî ve tarihî olayların arkasında

⁴⁰ A.g.e..

sınıf çatışmalarının ve ekonomik faktörlerin bulunduğu ileri sürülmüş, her şey maddî gerekçelere dayandırılarak etik boyut göz ardı edilmiş, çatışmasız bir toplumun oluşturulması amaçlanırken, devrimin gerçekleşmesi için şiddet dahil her türlü yol mübah kabul edilmiştir.

Eşitlik ve özgürlük adına yapılan devrimlerin ardından sınıf çatışması sona ermemiş ve bundan da en çok çalışan kesim zarar görmüş, burjuvazinin yerine topluma hükmeden yeni bir sınıfın hâkimiyeti (proleterya) doğmuştur. Beklenen aksine devrim, sanayisi ileri durumda olan ülkelerde görülmeyip, Doğu Avrupa, Asya, Afrika ve Latin Amerika gibi duyguları sömürülen yoksul insanların ülkelerinde gerçekleşmiştir. Marxizm'in kendisi din haline sokulmuş, ileri gelenler⁴¹ kutsanmış, ortaya her yönüyle tutarlı, kapsamlı ahlâkî bir sistem konulmamış, din sosyal bir olay statüsüne indirgenerek yanlış anlaşılmış, varlıkla ilgili temel sorulara cevap getirilememiştir.

Materyalizm veya maddecilik, varlığın yapısı hakkında idealizmin tam karşısında bir tavır sergiler. Materyalizmin klasik temsilcilerinin görüşlerine göre, var olan her şey, bize başka türlü görünse de maddedir veya maddi bir şeydir. Evrenin yapı taşları, maddi değilmiş gibi görünse bile son tahlilde maddidir. Sadece duyumlarla algılanabilen varlıklar, süreçler veya içerikler vardır ve gerçeklerdir. Evren; zekâ (hacmi ve ağırlığı olmayan güç - Tanrı vb.), gaye ve nihaî sebepler tarafından yönetilmez veya yönlendirilmez.

Bu görüşe göre her şeyin kesin sebebi, maddî (cansız, zihinsel olmayan veya belirli temel fizikî güçler) süreçler veya varlıklar(mekanizm)dır. Zihinsel varlıkların, süreçlerin veya olayların yegâne sebebi de maddî varlıklardır. Zihinsel varlıklar maddenin tezahürüdür ve maddesiz var olamazlar. Doğüstü hiçbir şey var değildir. Zihinsel (ilahî olduğu varsayılan -

⁴¹ A.g.e; Randall, J. Herman& Buchier, Justus, *Felsefeye Giriş*, s. 148 vd.

ilahî olduğuna inanulan güçler; cin, şeytan, Tanrı vb...) hiçbir şeyin varlığı kabul edilemez.

Materyalistler, fikrin (madde olmayan şeyler) tezahürlerini, madde ve maddenin hareketiyle (dönüşümüyle ya da kombinasyonuyla) izah ederler. Eski atomculuk akımına dâhil olanlardan yeni materyalistlere kadar bu akımın esası değişmemiştir. Duyum, fikir, en yüksek idrakler, şu ya da bu şekilde bir maddenin hareketinden, uzvi vazifelerinden ve sınırların hepsinin titreşimlerinin ürünüdür. Materyalizm ruhun (maddeden bağımsız olduğu iddia ediliyorsa) varlığını ve metafiziksel güçlerin varlığını kabul etmez.

Materyalizm'e göre, var veya gerçek olanı açıklamak mümkündür. Dahası insanın bilebilme alanı da bu gerçeklik alanıyla sınırlıdır. Her şey hareket hâlindeki (dönüşüm, devinim) maddeyle veya madde ve enerji (maddenin ürünü) ile açıklanabilir; bütün niteliksel farklılıklar, niceliksel farklılıklara indirgenebilir. Materyalizm bilginin imkânı için nedensellik ilkesine tutunur ve inceleyebileceği konuları metafizik alandan değil; bilakis fizik veya maddî dünyadan seçer. "O hâlde materyalizm, maddecilik düşüncesini benimsemekle öz (ana unsur) varlığın madde olduğunu, maddeden başka hiçbir cevherin (maddeden bağımsız) bulunmadığını kabul eder. Ayrıca materyalizm, her türlü maddî ve manevî (duygu, düşünce, enerji) gerçekliğin özünü ve temelini madde görür; maddeyi hareketli ve âlemde belli bir yer işgal etmiş ferdi varlıklar gibi tasvir eder".

Zihinsel varlıkların, süreçlerin, olayların yani her şeyin kesin sebebinin madde ve maddenin deviniminin ürünü olduğunu; zihinsel (tanrısal) ve doğaüstü hiçbir şeyin olmadığını; her şeyin hareket hâlindeki maddeyle veya madde ve enerji ile açıklanabileceğini; bütün niteliksel farklılıkların niceliksel farklılıklara indirgenebileceğini kabul etmektedir. Kısacası materyalizm, her şeyi, her türlü olayı maddeye irca etmekte maddenin bir yayılımı, açılımı, belirtisi olarak görmek-

te ve maddenin (fizik) dışında hiçbir gerçeklik tanımamaktadır. Ne var ki bu genel açıklamayla birlikte, materyalizmin pek çok çeşidinin olduğunu belirtmeliyiz. Tıpkı idealizmde olduğu gibi. Hatta aynı materyalist dünya algısı farklı zaman ve kültür içinde, yani kazanımlarla farklı şekillerde ifade edilebilmiştir.

Demokritos, Yunan dünyasında materyalizmin temsilcisidir. Ona göre, Evren'deki oluşuma kesin bir zorunluluk egemendir. Bütün olup bitenleri bir raslantı ile izâha çalışmak saçmalaktır. "Yaratılmamış, yok olmayan, değişmeyen varlık, özdeksel atomdur. Öz, maddeyi temsil eder ve onunla her nesne yapılabilir." şeklinde özetlenebilecek bir görüşle, materyalist doğa biliminin ilk temellerini atmıştır.⁴²

Atomcular, sadece bir hacim, bir şekil ve belki de bir ağırlık içeren bölünmez en küçük birim olarak târif ettikleri atomun ve atomların hareket ettiği boşluğun, ezeli, ebedî mevcudiyetini ortaya atmışlardır. Bütün bu materyalist görüşlere rağmen, "tek gerçek, atomlar ve atomların hareketidir" prensibini, ruhun açıklanması aşamasında da tutarlı bir şekilde kullanmışlardır.

Bilinçli bir materyalist yaklaşımla, algılama ve düşünmeyi, vücuttaki en ince, en hafif ve en düzgün ateş atomlarının hareketi olarak izah eden Demokritos, kendisinden önceki düşünürlerin üzerinde durmadığı oranda, ahlâk (etik) ile de ilgilenmiştir. Dolayısıyla da doğal ahlakın en önde gelen temsilcisi olarak kabul edilmektedir.

3. İdeolojileştirilen Materyalizm

Marx'ın ve Engels'in öncülük ettiği, ancak Marx'tan çok - sistematik bir felsefe olarak- Engels'te açılımları bulunabilecek felsefî düşünüşe ideoloji gömleğinin giydirilmeye başladığı dikkati çekmektedir.

⁴² A.g.e.

Acaba ideoloji nedir? Bu soruyu cevapladıktan sonra konumuz içinde seyredebiliriz: İdeoloji, siyasal ya da toplumsal bir öğreti oluşturan, bir grubun, bir hükümetin, bir partinin, bir toplumsal sınıfın davranışlarına yön veren politik, hukuksal, bilimsel, felsefi, dinsel, moral, estetik düşünceler bütünüdür. En basit tabirle ideoloji teorisi içinde Marxist düşünürler önemli bir ağırlığı oluşturur ki, bu başlık altında Marxizme bakma ihtiyacı duyduk.

Tery Eagleton, *İdeoloji*, isimli çalışmasında, marxsizmi, ideolojinin toplumsal rolü ya da işlevi içinde ele alır ve değerlendirebilir. Marx'ın kuramsal çalışmasında farklı yönelimler gösterir ideoloji teorisi. Bunlar farklı Marxizmlerde ya da Marxizm-dışı değerlendirmelerde kendilerine belli bir alan bulurlar. Antonio Gramsci ve Louis Althusser gibi isimler, Marxist ideoloji teorisini ortodoks olmayan bir yönde gelişmeye zorlamışlardır ve önemli açılımlar ortaya koymuşlardır. İdeolojinin epistemeoloji-dışı değerlendirilmesinde bu iki isim oldukça belirgin bir yer tutar. Ama temel tez, ideolojinin olumsuz etkisine odaklanır.

a. Diyalektik Materyalizm

Marx, Diyalektik yöntemin üstünlüğünü ve Hegel'de "idealist bir kabuk" içinde saklı ve "baş aşağı çevrilmiş" olarak bulunan diyalektiğin rasyonel özünü ortaya çıkarabilmek için, onu tamamen materyalist temelde yeniden ele almak gerektiğini savunmuştur. Bu anlamda, Marx'ın diyalektik materyalizmden söz ettiği ve onu çalışmalarında kullandığı bilinir, ancak sistematize edilmiş bir disiplin ya da yöntem olarak diyalektik materyalizm daha çok Marx'ın ardılları tarafından, onun teorik çalışmalarından ve analizlerinden yararlanılarak geliştirilmiştir.

Marx ünlü eseri *Das Kapital*'de kendi diyalektik yönteminin, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtı olduğunu da ortaya koymaktadır. Hegel için insan beyninin

yaşam-süreci, yani düşünme süreci — Hegel bunu "Fikir" (*Idea*) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür— gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya, yalnızca "Fikir"ın dışsal ve görüngüsel (*Phenomenal*) biçimidir. Marx için ise tersine, fikir, maddi dünyanın insan aklında yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden ibarettir.

Diyalektik materyalizm, bir yandan Hegel'den diyalektiği, öte yandan Feuerbach'tan materyalizmi almıştır. Bunlar belirli bir anlamda işlemlerden geçirilmiş ve birleştirilerek her iki eğilimin kendinde taşıdıkları teorik sorunların bu şekilde aşıldığı ve yepyeni bir felsefi düzleme ulaşıldığı savunulmuştur. Böylece teorik düzlemde, diyalektiğin değişimci teorisi ile materyalizmin maddeci açıklaması birleştirilmek istenmiştir. Buradan da bilginin, düşüncenin, doğanın ve toplumun açıklanmasında başka tür bir teorik modellemeye gidilmiştir. Buna göre sürekli bir değişkenlik içindeki madde bu değişkenliği ile birlikte bilinebilmekte ve bilgi bu süreçlerin akışı içinde, maddi gerçekliğe her geçen gün daha çok yaklaşmaktadır. Dolayısıyla tek ve biricik olan gerçeğin, biricik yöntemi ve teorisi de diyalektik materyalizmdir. Diyalektik materyalizm, bu noktada hem bir yöntem, hem de teori niteliğini kazanır.

Diyalektik materyalizmin düşünsel yapısını, genel felsefi kategoriler ve kavramlar (var oluş-öz, biçim-töz, gerçeklik-yarulsama, nesnellik-hakikat, nedensellik-olasılık, zorunluluk-özgürlük vb.) oluşturur. Aydınlanma Çağı'ndaki felsefi akımların çatıştıkları ve çözümleyemedikleri konuları (bilginin kaynağı, düşüncenin temeli, aklın yapısı ve işleyişi, duyumların yeri vb.) özgün -ve pozitif bilimlerce de kanıtlandığı üzere- çözümlere bağlamış, temel aldığı yasaları, gerçekliğin yasaları olarak formüle etmiştir. Yani, buna göre gerçekliğin (doğanın) işleyiş süreçlerinin yasaları, diyalektik materyalizmin bilgi mekanizmalarının da yasalarıdır. Düşünceyi maddenin, bilgiyi gerçekliğin bir yansıması olarak alması dolayısıyla Yansıma Teorisi olarak bilinen teoriyle aynı zemine dayandığı söylenebilir. Böylece de

kendisini gerçekliğin isleyiş süreçlerine uyduran, daha doğrusu o süreçlerin zihinsel yansımalarının sonucu olan bir teori olarak ayrıcalıklı bir yere oturtur.

b. Tarihsel Materyalizm

Marx ve Engels tarafından ortaya konulan Diyalektik Materyalizm'in doğadan topluma doğru geliştirilerek tarihsel süreçlerin anlaşılmasında ve açıklanmasında kullanılmasıyla formüle edilen yöntemsel yapı, tarihsel materyalizm olarak kabul edilmiştir. Diyalektik materyalizmde olduğu gibi tarihsel materyalizm'i de bir felsefe dizgesi olarak anlayıp açıklamının yanı sıra, bir bilim yöntemi, dahası bir bilimsel kuram olarak değerlendiren düşünceler de vardır. Bu görüşler, Marxizm içindeki eğilimlere göre çeşitli ayrımlar gösterirler. Materyalizmin sosyal bilimlerde bir kesinlik üzerine yükselmesi gerektiğini düşünenler için, tarihsel materyalizm üzerinde ilerlenilebilecek bir zemin olarak görülür.

Tarihsel materyalizm ifade ettiğimiz gibi ilkin, Marx ve Engels'in, diyalektik'ini doğanın yapısında kesin bir yasa olarak saptarlar. Bu yasayı toplumsal-tarihsel yapının ve sürecin anlaşılmasında kullanmaya yönelirler. Dolayısıyla maddeci anlayışı tarihe uyarlama yoluna girerler. En genel anlamda, tarihsel gelişmenin maddeci bir açıklamasını vermek, dolayısıyla bu gelişimin yasalarını bulgulamak ve buna uygun bir teori ortaya koymak Tarihsel Materyalizm'in içeriğini oluşturur, diyebiliriz.

Marx ve Engels, bu eleştirel girişimin sonucunda ulaştıkları kuramsal yapıyla, kafası üstü duran Hegelci diyalektik'i ayakları üstüne koyduklarını ileri sürerler. Çünkü onlara göre, tarih, soyut bir Tin'in açılımı ve gerçekleşmesi olarak değil, maddi temelleri olan ve belirli yasalarla işleyen bir yapının diyalektik ilerlemesi ve gelişimi olarak açıklanabilir.

Tarihsel Materyalizm özetle tarihin maddi temelindeki gelişimiyle birlikte diyalektik olarak açıklanması ve bu açık-

lamanın teorileştirilmesidir. Ayrıca, tarihsel materyalizmin, diyalektiğin tarihe uygulanması ile bir tarihsel inceleme yöntemi olduğu kadar, bu inceleme yönteminin belirli yasalarla formüle edilmesi dolayısıyla bir yöntem teorisi ve hatta bu yöntem ve incelemenin değiştirilemez belirli ilkelere dayanması nedeniyle bir tarih felsefesi içerdiğini de belirtebiliriz.⁴³

Tarihsel Materyalizm, hem Marxizm-içinde hem de Marxizm-dışı kuramsal alanda her zaman etkili olmuş ve etkili olduğu kadar da kuramsal/felsefi sorunların taşıyıcısı durumunda kalmış bir teorik öğretilerdir. Bu tartışmaları bir sonuca bağlamanın ya da bitirmenin bazı temel güçlükleri vardır ve hatta olanaksızdır. Bununla birlikte teorinin ya da yöntemin genel bir şemasını çıkarmak mümkündür:

Toplumun maddi temelinin üretimi ve yeniden üretiminin tarihsel gelişmede öncel ve belirleyici olduğunu savunmak tarihsel materyalizme özgüdür. Buna göre ideolojiler, fikirler ve kültür gibi ögeler ikincil bir düzey olan üstyapıya aittirler ve birincil düzey olan altyapı tarafından belirlenirler. Buradaki ana fikrin, " maddeyi belirleyen düşünce değil düşünceyi belirleyen maddedir " ilkesine dayandığını söyleyebiliriz.

Alman idealizminden materyalizme uzanan çizgide, bu fikrin, çeşitli aşamalardan geçerek ve zaman zaman birbirinden ayrı doğrultulara gidebilecek şekilde eğilimler göstererek oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Başlangıçta vurgulanan "tarihsel insan etkinliği" argümanı zamanla yerini kendiliğinden işleyen " tarih yasalarına" bırakma eğilimi gösterse de, bunların aynı tarihsel perspektifin hayata geçirilmesinin öğeleri olduğu belirtilebilir. Bir tür ideolojiye dönüşen bu kurgu, tarih biliminin yegâne bilim olarak vurgulanması, Marx'ın konuya yaklaşımı açısından bir ipucu oluşturur.

Hegel düşüncesinin eşkali alınsa da, Ludwig Feuerbach'la birlikte yeni bir materyalizm çizgisi kendini gös-

⁴³ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 74.

termeye başlar. Nitekim materyalizmde eski-yeni ayrımına gidildiği dikkati çeker. Bu hesaplaşmanın sonuçlarından birisi diyalektik anlayışın idealist öznelcilikten arındırılarak maddeci bir konumda yeniden yorumlanması ise diğeri de materyalizm olarak bilinen eğilimin mekanik-nesnelci yanından sıyrılmaya çalışmaktır. Tarihsel Materyalizm olarak ifade edilen düşünce dizgesine, bu çabanın sonucunda varılacaktır ve burada maddeci tarih anlayışı genel teorik ilkeler düzeyinde ortaya konulacaktır. Bu çalışmalarda maddi olana vurgu yapılmakta ancak bu, pratik kavramıyla birlikte kullanıma sokulmaktadır, yani *maddi olan, pratik anlamda düşünsel dolaşıma dâhil edilmiştir*.⁴⁴ Kısacası Hegelci diyalektik, başlangıçta kabuk olarak alınmakla birlikte daha sonraki adımlarda bütün bunlar geride bırakılıp, bambaşka bir diyalektik ve materyalizm ortaya çıkmıştır.

Maddi pratik, hem düşüncenin hem de toplumsal gelişmenin kaynağı olarak ortaya konulduğunda, tarihsel-toplumsal gelişmenin maddeci bir açıklanışına da teorik bir imkân doğmuş olmaktadır. Marx, açık bir şekilde mekanik materyalizme karşı, tarihsel-toplumsal insan fikrini vurgular ve praxis kavramını öne çıkarır. Bu aşamada Marx, geleneksel materyalizme itirazını, teorik karşıtlıkların çözümünün, salt teorik bir mesele olmadığını, aksine bunun pratik bir mesele olduğunu vurgulayarak dile getirir. Bu görüş bütün tarihsel materyalizm anlayışının genel bir ifadesinden başka bir şey değildir. Esasında praksis kavramının tartışmaya açılması “somut insan” gerçeğini veya kavramların tarihî ve kültürel şartlarda yeniden güncelleneceğini göstermektedir.

Maddi pratikten kastedilen, daha sonraki çalışmalarda belirginleşeceği gibi, üretim yapısı ya da üretim tarzı denilen kavramların içeriklerinde gizlidir. Engels’in kısmen diyalektik

⁴⁴ Topaloğlu, Aydın, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, Teizm ya da Ateizm, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

materyalizmi ve tarihsel materyalizmi sistematize etme yönünde zorlayıcı çabalara girdiğini söyleyebiliriz, ancak Marx'ın bu girişimlere müdahale etmediği bilindiğine göre, aralarında bir çelişki görmek gerekli değildir. Engels, yazılarında, Marx ile oluşturdukları kavramları ve diyalektik ve materyalist perspektifleri, önce doğaya sonra da topluma ve tarihe uyarlar, bunların savunusunu ortaya koymaya çalışır. Marx ve Engels için maddi pratik önsel ve belirleyicidir. Tarih üzerine bir düşünce de doğal olarak, maddi temele işaret eden bir kuram olmalıdır. Buna göre toplumsal biçimler ve onların içeriksel gelişimi altyapının bir ürünüdür.

Bu noktadan itibaren devreye altyapı-üstyapı, üretim tarzı, üretim araçları - üretim ilişkileri, maddi üretim biçimleri - toplumsal biçimler gibi bir düzine ekonomi içerikli kavram ve kategori girer. Marx'ın tarihsel kuramı, kendi çalışmaları-nın seyrini izleyerek, bu şekilde soyut formülasyonlardan, somut inceleme alanına dönüşür ki bunun anlamı *Kapital* adlı ünlü çalışmasında ortaya konulur. Tüm bu ekonomi içerikli terimler, soyut tarihsel materyalizm anlayışının, somut uygulanma ve analiz etme araçlarıdır. Bu anlayışa göre, üretimin maddi yapısı, toplumsal-tarihsel alanın maddi temelini oluşturur ve elbette tarihsel materyalizm tarihin bilimsel olarak açıklanmasına buradan başlanacağını söyler.

C. KÜLTÜR'DE TABU VEYA KUTSALIN ÖNEMİ

İster Darwinci doğal eleme ve natüralist tutum olsun, isterse de materyalizmin diğer görünümleri olsun, bunlar insan ruhunun bir boyutunu iptal etmektedirler. İnsan doğal olarak inanmak isteyen bir varlıktır. İlkel dinlere baktığımız zaman, "tabu" dikkati çeker. İnsan ruhu evrilse de, özde sahip olduğu doneleri geride bırakmaz. Şu ya da bu şekilde insanın bir şeyi tabulaştırıp ya da kültürel tasniflerin dışına koyup böylece onun tikelliği etrafında kültürel örüntüyü inşa ettiğini söyleyebiliriz. Bu insanın doğal bir özelliğidir. Antropolog Mary

Douglas'ın *Saflik ve Tehlike (Purity and Danger)* isimli kitabı, kültürde 'tabu'nun vazgeçilmezliğini analiz eder. Ona göre her kültürde bir şey dokunulmaz ve yasaktır. İlkel bir kültürdeki⁴⁵ tabu bir yaratık olabilirken, dini bir yapıda Tanrı veya modern toplumda bir başka put tabu olarak görülmektedir.

Douglas düşüncesinde tabu, tek bir varlığın, kültürel tasniflerin herhangi birinde yer almamasından doğmuştur. Örneğin Lele topluluğunda pangolinin etinin yenmesi yasaklanmıştır. Pangolin, Leleler'in bildiği herhangi bir hayvan tasnifine dâhil edilemez. Bu haliyle o, bütün geçerli hayvan kategorilerine karşı durur. Bazı bakımlardan diğer hayvanlara benzese de kesinlikle herhangi bir hayvan ailesine mensup değildir. Mesela onun da tıpkı balık gibi pulları olmakla birlikte, ağaçlara tırmanma yeteneği vardır. Dişi bir memeliden çok yumurtlayan bir kertenkeleye benzer; ancak sanki bir memeli gibi yavrularını emzirir. İlginç olan diğer küçük memelilere karşıt olarak, pangolinin bir doğumda sadece tek bir yavru doğurmasıdır.⁴⁶ O kültürde pangolini öldürmek kesinlikle yasaktır. Bunun nedenini sorgulamak mümkün olmadığı gibi, o topluluğu ilkel olarak sınıflandırıp rafa kaldırmak da doğru değildir. 21. yy'da bilimsel teknoloji bakımından çağa damgasını vuran topluluklar incelendiğinde, kültürel kodlarında akılla izah edilemeyecek tabuların hala geçerli olduğu görülebilir. Mesela Japonlar pek çok bakımdan teknolojiye söz sahibi olsalar da, yasaklarını ve tabularını sürdürme konusunda oldukça isteklidirler. Zira kültürlerinin iflas etmesini kesinlikle göze alamazlar.

Kısacası sözünü ettiğimiz pangolin hem tekil bir hayvan, hem de diğer sınıflara dâhil edilemeyen sınıflar sisteminde bir tekillik olarak varlık gösterir. Kültürel tasnifte tekil varlık,

⁴⁵ Burada ilkellikle, modern kodlarla kodlanmayan kültürü kast etmekteyiz.

⁴⁶ Douglas, Mary, *Purity and Danger – An Analysis of The Concepts of Pollution And Taboo*, London& New York, 2001, s. 170.

daha çok kendini tecrübede ve eşyanın tasnifinde fark ettirir. Başlangıçlar ve sonlar tekil anlardır. Dahası onun tekil olması hasebiyle merkezi bir önemi vardır. Her şeyden önce bu tekiller zamanın sınırlarını çizer. Zaman bir bakıma tekiler etrafında dönmeye başlar. Çünkü varoluşun homojen öğelerinin bütününden zamanı kesip ayıran ve zamanın devirlerini sınırlayan küçük zaman birimleri ya da anlar tekilliktir. Bir başka ifadeyle, zamanı bu tekillikler kurar. Örneğin kurban ve sunaklar, mabetler tekilikte kurulduğu gibi, dünyanın ekseninin geçirildiği merkezler de tekilliktir. Bu anlamda ikizler de tekilliktir, çünkü bilinen tasnife meydan okur. Yine anormal doğumlar da tekilliktir.⁴⁷

Pentagon'un vurulması, büyük güçlerin onu bir tekillik ve dünyanın merkezi olarak konumladıklarını, açıkça göstermektedir. Hangi güç bu olayı gerçekleştirirse gerçekleştirsin, paranın ve askeri gücün tabulaştırıldığının bir dışa vurumudur 11 Eylül olayı. Dolayısıyla insanın ruhunda bir şeyi tabulaştırma temayülü her zaman var olagelmıştır. Kalvin'in ifadesiyle söyleyecek olursak, insan zihni put üreten bir fabrikadır. Bunda yadırganacak bir durum yoktur. Kalvin, insan denen muamına/meçhul varlığın doğal bir özelliğini dışa vurmuştur. Belki de bu özelliği sayesinde insan, kültür ve medeniyet teşekkül ettirecektir. Her kültür doğal olarak tabulaştırdığı şeye saygı duyulmasını isteyecektir. Kapitalizm bir güç olarak kendini dayatıyorsa, gerçekte kapitalist ruhun mihrabı para olacaktır. Modern kültürde para nasıl kutsanıyorsa, bir Afrika kabilesinde de başka bir şeyin tabulaştırılması çok doğaldır. Eğer kültürel örüntünün temelinde din varsa ki her kültürün temelinde din olmakla birlikte, daha sonraki türevler, dinin eşkâlinden yükselerek var olmuştur-şüphesiz din, saygı gösterilmesi gereken, âdeta bir tabu özelliğine sahip olacaktır. Mesela bir milletin kurtarıcısı olarak

⁴⁷ Pierre, Jacques, "Dinin Semiyotik Tanımına Bir Giriş", *Din Felsefesi Yazıları I*, çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 302.

görülen bir lidere saygısızlık da kabul edilemez. Bir milliyetçinin bayrağına saygısı neyse, bir dindarın mesela Müslüman kişinin Kâbe'ye saygısı odur.

Dahası Mary Douglas'ın yukarıda zikredilen çalışması, ilkel diye düşünülen bir kültürü ötekileştirmenin sadece bir ideolojik yanılsama olduğunu ortaya koymaktadır. İlkel ve modern olarak ayrılan toplumsal hafızada, ritüellerin aynı mekanizmayla işlediğine işaret eden Douglas, tabu düşüncesinin nevrotik ya da çocuksu bir kalıntı olduğu iddiasını yerle bir eder. Douglas nasıl ki ırkçılığa veya Batı rasyonalizminin sözde üstünlüğüne, bu şekilde darbe indirdiyse, bu zafer, dini ilkel gören düşünceye de iyi bir cevaptır.

Sonuçta, kutsal veya tabu kavramlarını iptal ederek, medeniyet mefhumunu açıklamak mümkün değildir. Çünkü medeniyet, "belli bir güce ulaşmış kolektif yaratılardır." Bu yaratılar, toplum hayatını doğuran ve toplum hayatının bütünlüğünü sağlayan birleştirici bir inanç ve ahlak nizamıdır. Oysa kültür, toplumsal yaşamdaki her türlü maddi ve manevi üründür. Bu manevi ürünlerin kökleşmesi, kültürü kapsayan/içine alan medeniyeti besler.⁴⁸ Materyalist bir dünya görüşü kültürün maddi boyutunu tanıdığından, doğal olarak medeniyetin yerine (maddi) kültürü ikame eder.

⁴⁸ Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Bates Yayınları, İstanbul, 1978, s. 45 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİ KURAMI

Bilgelik sevgisi veya hayatı sorgulama sanatı olarak karşımıza çıkan felsefenin en ayırt edici özelliği, bilmeye ve bilgiye ilişkin vurgusudur. Ancak bilmeyi merkeze alma ile onu bir disiplin olarak kabul etme birbirinden farklıdır. Çünkü onu bir disiplin olarak ayrı bir alana tahsis etme durumu, “bilgi” konusunun başlı başına bir problematik haline getirilmesi anlamına gelir. Böylece bilgi nedir sorusundan başlamak üzere, bilginin kaynağı, geçerliliği ve tarihselliği gibi pek çok soru, bilgi kuramının (epistemolojinin) soruları veya sorunları olarak kabul edilmektedir.

Tıpkı bir insan tekinin fiziki, bilişsel ve ahlaki gelişim sürecini hem birbiriyle bağlantılı hem de bunların sıralamasının öncelik sonralık açısından önemli olması gibi, insanlık tarihinin düşünsel hikâyesini anlatan felsefede de bu insicamdan ve bağlantıdan söz edilebilir. Zira ontolojinin öncelikli konuma sahip olmasının nedeni, değer ve bilgiyi ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu ana gövdeden zamanla bilgi ve değerün özgün disiplinler olarak bağımsızlaşması da, -insan tecrübesinin ve zekâsının gelişimini dikkate alırsak- oldukça doğaldır.

Bilgi sorunu, özel bir felsefe disiplini olmadan önce de her zaman filozofları meşgul etmiştir. Ontoloji ile epistemolojinin içiçeliği Yunan düşüncesinde çok belirgindir. Bunun nedenlerini ve anlamlarını kitap içinde –yeri geldiğince- işleme-ye çalışacağız. Bununla birlikte, bilgi kuramı ilk kez Yeniçağ’da ayrı bir disiplin haline dönüşmüş olsa da, Antik felsefede olduğu gibi, Ortaçağ düşüncesinde de temel bir yer işgal

etmiştir. Bilgi kuramının kurucusu olarak John Locke kabul edilmiştir.

J. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* isimli eseri başlı başına bir epistemoloji yapıtıdır. Çünkü daha önce Tanrı ve evren üzerinde spekülasyonlar yapılırken, ontoloji ve epistemoloji iç içe yani varlık ile bilgi aynı anda işlenmiştir. Ancak Locke, bilginin imkânunu, daha da önemlisi insan zihninin doğası ve bilginin oluşum biçimini sorgulamayı merkeze almıştır. Böylece, inanç, kanı ve bilginin ne olduğu anlaşılacağı gibi bunların kökeni de ortaya konulmuş olacaktı. Bilginin kökeni, doğruluğu ve sınırları dolaylı bir şekilde epistemolojinin (bilgi kuramı) tanımını da vermektedir.¹

Demek ki epistemoloji, bilginin doğası, kapsamı ve kaynağı ile ilgilenen felsefe dalıdır. Bilgi felsefesi olarak da adlandırılmaktadır. İlkçağlarda Thales gibi filozoflar metafizik ile ilgileniyorlardı. Evrenin salt maddesinin bulunması temel bir amaç olmuştu. Ama bu konularda herkesin vardığı farklı fikirler, fikirler arasındaki çelişkiler, filozofların insana, dolayısıyla akıl ve bilgiye yönelmesine yol açtı. Bu da insanın bilgilerinin doğruluğunun sorgulanmasına neden oldu. Böylece bilgi felsefesi doğmuş oldu. Diyebiliriz ki bilgi kuramı, doğruluk, gerçeklik, bilginin kaynağı, değerleri gibi tartışmalar etrafında döner. Ancak bütün bu ayrımlarla birlikte ontolojinin de gerçekte bir tür epistemoloji olup olmadığı tartışılması gereken bir konudur. Bu konu kitabın ilerleyen kısımlarında açıklığa kavuşacaktır.

Bilgi, öznenin nesne ile kurduğu bağdan çıkan üründür. Bu bağa ise bilgi aktı denir. Bilinç sahibi bir varlık olan insanın nesneye yönelmesi, bilgi ile oluşur. Bilginin, bilginin alındığı nesne ile çakışması ve uyumu doğruluktur. Doğruluk; algılar, kavramlar, bilimsel kuramlarla nesnel gerçek arasındaki uygunluktur. Fakat doğru bilginin imkânlılığı felsefe ta-

¹ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 32.

rihinin en büyük sorularından biridir. Burada bir örnekle konuyu izah etmek gerekirse "altın sarıdır" ve "altın madendir" diye iki önermemiz var; burada ilk önermede altının sarı olması doğru veya yanlış olabilir ama altın madendir önermesi doğrudur zira nesnenin uygunluğu söz konusudur. Bir de bir nesnenin doğru olabilmesi için aranan iki şart vardır. Anlamlılık ve tutarlılık/geçerliliktir.² Anlamlılık: Önermenin anlamlı olması, bir nesneye işaret etmesidir. Mesela "peri ve insan" ikileminde "insan" anlamlı bir kelimedir ama "peri" anlamsızdır zira bir nesneye işaret etmez ondan doğruluğundan veya yanlışlığından söz edilemez.

Tutarlılık ise, bir önermenin bir defada doğrulanabilir olmasıdır. Geçerlilik, tutarlı olan önermenin her durumda doğrulanabilir olmasıdır. Mesela, "madenler metaldir" önermesi tutarlıdır zira metal olan madenler vardır ancak bu önerme, tüm madenler için geçerli değildir. "Madenler yer kaplar" önermesi ise hem tutarlı hem de geçerlidir.

Gerçeklik konusuna gelince, fikirler ya da düşüncelerin bilinçten bağımsız olarak nesnel dünyada karşılıklarının olup olmadığını sorgulamak, gerçeklik araştırmasıdır. Bir başka ifadeyle kavramlar sadece nominal/isimsel oluşumlar mıdır? Onların nesnel dünyada karşılıkları var mıdır? Gerçeklik, genellikle doğruluk kavramı ile aynı anlamda kullanılmaktadır fakat felsefede bu iki kavram farklıdır. Doğruluk bilgiye ait bir özelliktir ve özneye bağımlıdır ama gerçeklik ancak nesnel dünyaya ait bir varlığın özelliği olabilir. Nesnel dünyada var olan ama bir insan tarafından algılanmamış bir şey yine de gerçektir. Bilgi ile gerçeğin uyumu bilginin doğruluğunu sağlar.

Değerleri bakımından kısaca bilgi konusuna bakmamız gerekirse, çift değerli ve çok değerli bilgi sistemlerinin mevcut

² Randall, J. Herman & Buchier, Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, İzmir, 1982, s. 160.

olduğunu görürüz. Rasyonalizm veya tecrübecilik olarak bilinen bilgi kuramları, bilinen en genel ayrımdır. Akılcılık, bilginin kaynağının akıl olduğunu; doğru bilginin ancak akıl ve düşünce ile elde edilebileceği tezini savunan felsefi yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre deney yolu ile elde edilen bilgi kesin bilgi değildir, geçicidir. İnsan duyum ve algıları geçici, doğruluğu kesin olmayan bilgiler verir. Eski Yunan'da rasyonel bilgi ile duyu organlarımızın sağladığı duyusal bilgi arasında fark olduğunu belirten ilk filozoflar Herakleitos, Parmenides, Sokrates, Platon ve Aristoteles'tir. Yeniçağ akılcıları ise Descartes ve Hegel'dir.³

Deneycilik ise bilginin duyumlar sayesinde ve deneyimle kazanılabileceğini öne süren yaklaşımdır. Deneyci yaklaşıma göre insan zihninde doğuştan bir bilgi yoktur. Bu nedenle akılcılık yaklaşımına karşıdır. Akılcılığın insan aklında doğuştan ilkeler var olduğu varsayımına muhaliftir. Doğru bilgi, duyular vasıtasıyla ve deney yolu ile elde edilebilir. Bütün bilgilerin ilk kaynağı duyudur. Deneycilik yaklaşımının önemli filozofları John Locke ve David Hume'dur. Bu epistemolojik tavırda, sezgilere yer yoktur. Varlığın gözleme dayandığını ifade eder. Gözlemleyemediğimiz hakkında bilgi elde edemeyiz. Ve her şey nedeni içinde sonucunu bulacaktır. Doğal olarak bilginin kaynağı ve elde edilme biçimi bakımından bilgi kuramında iki temel tavır veya akım çıkar karşımıza: Emprizm (tecrübecilik) ve rasyonalizm (akılcılık). Bir başka söyleyişle deney öncesi (*a priori*) bilgi ve deneysel bilgi ya da tecrübî bilgi (*a posteriori*), bilgi kuramında iki temel trenddir.

A. EMPRİZM NEDİR?

Emprizm (*deneycilik*) epistemolojinin önemli bir doktrinidir. Zira bilgi hakkında konuşmaya başlayınca şüphesiz

³ Heinemann, Fritz, "Bilgi Kuramı", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri'nde*, haz. Doğan Özlem, İnkılâp Yayınları, 1997, s. 181 vd.

onun kaynağını veya mahiyetini sormamız gerekecektir. İşte bu soru iki temel doktrini analiz etmeyi zorunlu kılar. Ancak bunlar arasındaki ilişki de başka bir sorgulama konusudur.

Bilginin esas kaynağının deney olduğunu ve akılda doğuştan hiçbir bilgi veya prensip mevcut olmadığını söyleyen filozofların görüşüdür. Bunlara göre insan zihni doğuştan boş bir levhadır (*tabula-rasa*). Bütün bilgilerimiz, aklın prensipleri de dâhil sonradan deney yolu ile elde edilebilir. Yeni doğmuş bir çocuğun zihni balmumundan yapılmış bir plâk gibidir. Duyu organları vasıtasıyla dışarıdan alınan bütün etkiler bunun üzerine işlenir; böylece bilgi sahibi oluruz.

Rasyonalizm karşıtı olarak emprizm, bilginin sadece deneyimlerden geldiğini ve görgüsel deney dışında hiçbir yoldan bilgi edinilemeyeceğini savunur. Deneyden gelen bilgi, doğrudan ya da dolaylı olarak elde edilebilir. Ne var ki doğrudan ya da dolaylı elde edilmiş olsun, usun yani aklın bunda hiçbir rolü yoktur.

Bilginin tek kaynağının görgüsel deney olduğunu ileri süren bu öğreti, Türkçede emprizm, görgücülük veya deneycilik olarak da yer almaktadır. Emprizmin batı dillerindeki kökü, deney ve görgü anlamlarını dile getiren *empeiria* terimidir. Bu Yunanca deyim, bilimsel bilgi anlamındaki Yunanca episteme deyimiiyle, sezgisel ve tinsel bilgi anlamındaki Yunanca gnosis deyimine karşıt bir anlam taşır ve görgüsel bilgi (insanın doğrudan doğruya gördüklerinden çıkardığı bilgi) anlamını dile getirir.

Görgücülük/tecrübecilik, birçok yanılgılarına rağmen, felsefe alanında temel öğretilerden biridir. Bilginin görgülere dayandığı savı, ustan ve doğuştan olmadığı anlamını içerir. Bu bakımdan emprizm, rasyonalizme ve nativizme karşıt bir düşünce akımıdır. Bilginin görgüsellığı, bilginin kaynağı tartışmasında, bilginin duylardan, algılardan ve deneyden meydana geldiği savını kapsar.

1. İlkçağ Emprizmi

Empirizmin ilk temsilcileri ilkçağ düşünürleridir. İlk empiristler, duyularımızın bildirdiği duyuları esas alırlar ve bunları “gerçek bilgiler” olarak kabul ederler. Duyumculuk denilen bu şekildeki empirizmin kurucuları Antikçağ Yunan düşüncesinde Protagoras, Demokritos gibi düşünürlerdir. Bunlara göre bizim için var olan ancak duyduğumuz şeylerdir, duymadığımız şeyler bizim için yok demektir. Her kişinin bilebileceği kendi duyumu olduğuna göre ne kadar insan varsa o kadar da gerçek var demektir. Duyularımız dışında başka bilgi edinemeyeceğimiz için ilk nedenleri araştırmak boşunadır. İnsan kendisi için erişilebilecek tek şey olan kendisi ile yetinebilmelidir.

Bugünkü anlamda emprizm ise 17. yy da İngiltere’de gelişmeye başlamıştır. İngiliz filozoflarından John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776), Stuart Mill (1806-1873) ve Herbert Spencer (1820-1904) bu gelişmede başlıca rolü oynadılar. Fransa’da Condillac (1715-1780) bu mesleği daha çok duyumculuk alanında geliştirdi.

Bu felsefenin en büyük özelliği, kurgulardan kaçınması, deney ortamında kalmak istemesidir. Empiristler, sezgiye dayanan bilgiyi reddetmiş, bilginin deney ve tecrübelerle dayandığını savunmuşlardır. Fakat sezgisel bilgiyi red ediş, içgüdüsel fikirleri kesin olarak red etmez, çünkü içimizde doğuştan var olan duygu, düşünce ve bedenimizi yönlendiren birtakım eğilimler de vardır.

İngiliz empiristler, tümdengelim ispatlar yerine tümevarım metotları tercih etmişlerdir. Çünkü bu, deneyler için veriler elde etmeye yardımcı olur. Ayrıca empirik görüş açısından, nedensellik de önemlidir. “X, Y”nin nedenidir.” dediğimiz bir ifadede gözlenen olgusal bir ilişki betimlenmektedir. Gözlemlerimiz şimşek çakmasını gök gürültüsünün, sürtünmeyi ısının, gündüzü gecenin izlediğini göstermektedir. Bütün bu

hallerde gözleme konu olan, veri düzgün ve değişmez bir geçişin olduğudur. Ne zaman X ortaya çıksa Y de çıkmaktadır. Şüphesiz gözlem konusu ilişkiler içinde eğreti ya da geçici olanlar da vardır. Mesela ormana atılan bir sigara yangın çıkarır ama bu her zaman ormana bir sigara atıldığında yangın çıkar anlamına gelmez. Ayrıca yangın çıkması için gerekli başka faktörler de vardır. Ancak empristlere göre bunları gerçek ilişkilerden ayırmak için yine gözlem yeterlidir.

Bu bağlamda diyebiliriz ki, emprizm için *a priori* bilgi (önbilgi) yoktur. Emprizmde apriori bilgi yani, deneyimden bağımsız olarak, yalnızca aklın kendisi ile elde edilen bilgi, yerine *a posteriori* yani, deneyimle elde edilen bilgi, vardır. Çünkü apriori olarak kabul edilen bilgi de denemeyle, çağrışım ve doğada hüküm süren düzene uygunlukla elde edilmektedir. Temelde gerekli olan genel-zorunlu bilgi, realite alanında değil, cebir, geometri, aritmetik gibi alanlar ile ilgili bir bilgidir ve dar bir alandır. Bilginin geniş bir alanı olan olgular alanının bilgisi ise, genel-zorunlu olan bir bilgi değildir. Çünkü bu tür bilgiler deneyime, alışkanlığa ve benzetmelere dayanır.

2. Modern Çağ Empiristi Olarak John Locke

Bir Emprist dünya hakkındaki tüm bilgisini duyuları ile kazanır. Emprist bir tutumun klasik tanımlaması da Aristoteles'e kadar dayanır. O, "zihinde bulunan hiçbir şey yoktur ki daha önce duyularla bulunmuş olmasın." demiştir. Bu görüş, "insanlar idea'lar dünyasında edindikleri fikirleriyle doğarlar" diyen Platon'un eleştirisidir. Locke da Aristoteles'in bu sözlerini tekrarlar. O'nun amacı ise Descartes'ı eleştirmektir.

Bilgi konusundaki görüşlerini ortaya koyduğu yapıtı *An Essay Concerning Human Understanding* (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme) insan bilgisinin alanını, ulaşabileceği yerleri ve dolayısıyla bilinemeyecek konuları araştırmaya yöneliktir. Böylece bilginin kaynaklarını, kesinlik temellerini ve

yayılımını ortaya koymayı, insanların bir bilgiyi doğru saymalarındaki inanç ve kanıları ele alarak, yanlış ve yanlışya yol açan nedenleri bulmayı amaçlar.

Locke'a göre insanın anlama yeteneğinin önceden verilmiş hiçbir içeriği yoktur. Ruhun içinde bulunanların hepsinin, bütün tasarımlar, düşünceler, vs.nin bütün kaynağı deneyimlerdir. Locke "zihinde bulunan hiçbir şey yoktur ki duyularda bulunmasın" demiştir. Buna göre yeni doğmuş bir çocuğun zihni boş beyaz bir kâğıt/boş levha (*tabula rasa*) gibidir. Bu boş kâğıt yaşadıkça, deneyler ve gözlemler ile doldurulur. Yeni doğmuş bir çocuk her şeyi duyuları ile algılayarak öğrenir. Locke'a göre düşüncelerimiz iki kaynaktan türemiştir:

Duyum Fikirleri: Görme, işitme gibi duyularla gelenler tekil ve somut idea'lardır, (mesela sarı, sıcak, sert, yuvarlak, gibi).

Düşünce Fikirleri: Düşünme, inanma, kuşkulama gibi zihnin değişik işlevleri ile gelişen idea'lardır.

İlk fikirler, önce duyum sonra düşünce fikirleri olmak üzere basit fikirlerdir. Bu dönemde insan zihni asıl olarak edilgendir. Zihin daha sonra etkin olarak basit fikirleri birleştirerek, yan yana getirerek ya da bunlardan soyutlamalar yaparak karmaşık fikirler oluşturur. Buna göre örneğin, tek boynuzlu at, altın dağ veya uçan halı gibi hayal ürünü fikirler bile aslında duyu deneyimlerinden gelen ve basit fikirlerden oluşmuş karmaşık fikirlerdir. Locke'a göre bu karmaşık fikirlerle dayalı önermeler ve yargılar da insanın gerçeklik konusundaki bilgileridir. Asıl bilgi de yargıda bulunma sonucu oluşan önermelere dayanır. Bir yargı içinde bir araya getirilen idea'lar arasında kurulan bağlantılar, o 'idea'ların temsil ettiği cisimler arasındaki bağlantılara uygun ise, oluşturulan önerme doğrudur. Bu bağlamda tek tek idea'lar ne doğrudur ne de yanlıştır, çünkü bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı bütünü ile yargılama içinde ortaya çıkar.

Metafizik düşünce, insanın doğaya açılan bütün pencerelerini kapamış ve onu her şeyi kendi içinde bulunan bir yaratık saymıştı. Böylelikle deney ve gözleme sırtını çeviren insan, felsefesini de deneye başvurmaksızın yapıyor ve zorunlu olarak yanlışlıklar içinde bocalıyordu. Locke' un bu çıkışı, felsefe tarihinde çok önemli bir başkaldırıdır ve büyük aydınlanma döneminin temelini hazırlamıştır.

Locke, 'idea'lar hakkındaki görüşünü, kişide bilgi içeriklerine yol açan nesneler kavramına dayandırır. Öznede oluşan bilgi içeriğine idea, onun oluşmasına yol açan nesnedeki içeriğe de nitelik adını verir. Bu nitelikleri iki gruba ayırır.

Birinci tür nitelikler, bedenden ayrılamayan nitelikler olarak tanımlanır ve sertlik, figür, sayı, şekil gibi özelliklerdir. Bunlar bilfiil cisimde bulunurlar ve dolaysız olarak bilgiye çevrilebilirler. İkinci tür nitelikler ise, renk, ses, koku gibi yalnızca algılanan özelliklerdir. Mesela göz olmasa renkler, kulak olmasa sesler olmayacaktı. Dolayısı ile bu tür özelliklerin idea'ları da nesnelerin kendilerinde bulunan özelliklerin aynen yansıması değildir. Bunlar uyandırdıkları duyum yolu ile cisimdeki özelliği aynen yansıtmazlar, ama insanın bir ya da birkaç duyusu ile edindiği idea'ları sağlarlar.

Locke'un, 'duyu, his ve fikir vb. ideaların hepsini, düşünce ideası içinde değerlendirdiğini ifade etmiştik. İdeayla Locke, düşünme faaliyetinde zihnin meşgul olabileceği ya da zihnin objesi olabilen şeyi kast etmektedir. Buradan hareketle, onun bilgi hakkındaki düşüncesine bakacak olursak: "Bilgi, idealarımız arasındaki uygunluk ve bağlılığın veya uygun-suzluk ya da ayrılığın kavranmasından başka bir şey değildir."⁴ Böylece Locke'un bilgi konusunda, "duyum ve akıl" işbirliğinin habercisi olduğunu söylemek mümkündür

Locke'a göre, zihnimizde şunun ya da bunun ideasının olması, bilginin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Onlar ara-

⁴ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 320.

sındaki uygunluk ya da uygunsuzluğun kavranması ve ayırt edilmesi, bilginin gerçekleşmesi için elzemdir. Şu halde, idealar arasındaki ilişkinin kavranması ya kavranamaması, bilginin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinde belirleyici olmaktadır. Nitekim duyumcu psikologlar, belleğin işleyişini anlatırken, bilginin, hem birimler arasındaki bağlantıda hem de anlamlar arasındaki irtibatla saklı olduğunu söylerler.⁵

3. Deneyim ve Düşünce İlişkisi

Descartes, insanın ruh ve beden olarak ayrılması fikrinde, ruhun, düşünme ve akıl olarak tasavvur edilmeye başlandığını ilan ediyordu. Ruhun en önemli özelliğinin düşünme olduğunu ve gereği gibi kullanıldığında, doğru düşünmeye ulaşmayacak ruhun olmadığını söyleyen Descartes, bu düşünceye akıl üzerinden de ulaşılabilceğine işaret eder.⁶ Ortaçağ düşüncesinde, mesela Augustinus'da, zekâ ile ruh arasında ayırım yapıldığı dikkati çeker. Tanrı'nın manevî temasını gerçekleştirecek olan, zihinden ziyade ruhtur. Ona göre, zihinden (*mind*) ruha (*soul*) ve Tanrı'ya yükselme söz konusudur. Augustinus'da, "dışarıdan içeriye ve içerden en yüce varlığa yükselme"⁷ yani temaşa durumundan/tecrübeden bahsedilebilir. Görüldüğü gibi, Augustinus düşüncesinde, zihin ve ruh ayrımı oldukça açıktır. Bu bir bakıma, zekânın sadece Tanrı'ya ulaştırmada yeterli olmadığı anlamına geliyordu; ruhun en önemli fonksiyonu da, bu noktada açığa çıkmaktadır. Hatta daha geriye gidilirse, Aristoteles'te, basiret (*phronesis*) anlamına gelen zekâ'nın, ayrıcalıklı ve özgün bir ruhsal yeti olduğu söylendiğinde, ruhun salt düşünmeyi

⁵ Sayar, Kemal&Dinç,M, *Psikolojiye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009.

⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Say Yayıncılık, İstanbul,1992, s. 43.

⁷ Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955, s. 77; Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınevi, 1998, s. 149-150.

aşan, ancak onu kendinde barındıran bir özelliği haiz olduğuna işaret edilmektedir.⁸

Descartes'ın ruh-beden ayrımında, onun düşünceye ya da ideye yeni bir anlam vermesinin, konumuz açısından oldukça önemli olduğunu ifade edelim. Zira o, "düşünme"ye, şüphe etmeyi, anlamayı, doğrulamayı, olumsuzlamayı, istemeyi, yadsımayı, tahayyül etmeyi ve hissetmeyi dâhil etti. Nitekim *Metafizik Düşünceler*'de Descartes, 'düşünen bir şey nedir?' sorusunu sorar ve bu hususta şunları söyler:

Düşünen bir şey, şüphe eden, anlayan, kavrayan, tasdik eden, inkâr eden, isteyen, istemeyen, tahayyül eden ve duyan bir şeydir. Eğer bütün bu şeyler tabiat ve mahiyetime aitse, şüphesiz az bir şey değildir.⁹

İnkâr ve kabulün ya da tasdikin düşünce içinde mütalaa edildiğine tanık olmaktayız. Hatta hissetmenin, vizyonun da, düşünceye tekabül ettiği dikkati çekmektedir. Öyle ki, *Metafizik Düşünceler*'de o, kişi rüyasında ışığı görse bile, buna his denildiğini ve bunun düşünceden başka bir şey olmadığını ifade eder.¹⁰ Kısacası Descartes, "ben düşünen bir şeyim, yani şüphe eden, tasdik eden, inkâr eden, pek az şey bilen, pek çok şey bilmeyen, seven, sevmeyen, isteyen, istemeyen, tahayyül eden ve duyan bir şey"¹¹ diyerek, sevmenin, istemenin ve hissetmenin de, düşünceyle aynı olduğunu söyledi. Daha sonra Locke da, 'ide'yi, bu düşüncenin bir uzantısında tanımladı.

Locke'a göre, 'ide', düşünme edimi sırasında anlama yetisinin nesnesi olan herhangi bir şey veya düşünmede, zihnin doğrudan her nesnesidir: "İnsanın düşünmesi esnasında zihnin objesi olabilen, hayal, fikir, tür ya da düşünme faaliyetin-

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 17.

⁹ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1962, II, s.137.

¹⁰ A.g.e., II, s. 138.

¹¹ A.g.e., II, s. 146.

de zihnın meşgul olabileceği bir şeyle kast edilen tüm anlamları içine alan kavrama, *idea*"¹² demektir. Görüldüğü gibi, Locke için de 'idea', düşünce, his, hayal, istekle aynı anlama gelmektedir. Tıpkı Descartes'da olduğu gibi, Locke da, duyu verileri ile onun hafızada kazandığı şekillerle, duyulur ve akledilir ayrımına gitmez. Descartes için hepsi düşünce iken, Locke için de ayrım olmaksızın hepsi 'idea'dır. Kısacası, bu düşünce çizgisinde imanun, bilgi ve akıl ya da ruhun, düşünce olarak karşılanması kaynaklarına işaret etmiş olduk.

Tanrı'nın bilinmesini ve ontolojik yakınlaşmayı sağlayacak hamlelerden birinin, iman ile aklın aynı olduğu sonucuna varınca, bu mesele Greklerde de böyle miydi? sorusunu pekâla sorabiliriz. Çünkü Varlık metafiziğinin köklerinin Greklere kadar geri gittiğini söylemiştik. Zihin ve ruhun uygunluğu, dahası ruh-beden ilişkisi, Greklerde nasıldı? Yoksa bu konu, yeni bir tanımlama ve yeni bir oluşum mu?

"Greklerde Niçin Zihin Beden Problemi Yoktu" (Why isn't the Mind-Body Problem Ancient) başlıklı Wallace Watson'un makalesine göndermede bulunan Rorty, Grekçe'de "bilinçli haller" ya da "bilinç hallerini" yani içsel yaşamdaki halleri, "dışsal dünyadan" ayırmanın bir yolunun olmadığına dikkat çeker. Onlar, zihin ve beden arasındaki ayrımı tartışırken, aradaki sınırın, duyu algısıyla ilgili süreçler beden tarafına yerleştirilmek suretiyle, çekildiğine şahit ol-maktayız.¹³ Oysa modern düşüncede, özellikle de Kartezyen düalizmde, bütün tecrübî aktivitelerin duyum idraklerinden, *a priori* bilginin de, sadece düşünme sayesinde elde edileceği vurgulanarak, Grek düşüncesi ve Ortaçağ'dan daha radikal bir ayrıma gidilmiştir. Dolayısıyla, ruh ve beden ayrımı en keskin ifadesini modern dönemde göstermiştir. Söz konusu

¹² Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. D. Woolly, Collins Publ., London, 1964, s. 66.

¹³ Rorty, Richard, *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, Oxford, 1980, s.47.

dönemde, 'zihin' 'doğa'dan, 'ruh' 'beden'den tam olarak ayrılmıştır.¹⁴

Ne var ki Aristoteles, beden olmadan, ruhun etkilendiği ya da gerçekleştirdiği, öfke, cesaret, istek ve diğer duyum yetilerinden söz etmek mümkün olmayacağına dikkat çeker. Bununla birlikte, düşünme eyleminin, ruhun en üstün işlevi olduğunu söylese de, istek, his vs. duyumların, düşünceyle bir ve aynı olmadığına işaret etmektedir. Ruhun fonksiyonları arasında ayırma giden Aristoteles, düşünmenin tasdik de olamayacağını ima etmektedir. Hatta ruhun, bütünüyle düşünme anlamına gelemeyeceğinin de altını çizmektedir. Ancak, düşünme, imgelemin bir türü olduğuna göre, beden olmadan imgelem, imgelem olmadan da düşünmeden söz edilemez. Bunlar olmadan, ruhun kendine özgü fonksiyonundan bahsedilmeyeceğine göre, ruh bedenden ayrı olmayacaktır. Yine, sevgi ve kin de, bir bedenle birlikte verilmiştir. Çünkü bu belirlenimler meydana gelirken, beden, bir değişime maruz kalır. İster öfke, ister, sevgi olsun, bütün duygulanımlar, maddeye girmiş biçimlerdir.¹⁵

Demek ki, Grek düşüncesinde, özellikle Aristoteles'de, Descartes'da olduğu üzere, bir ruh-beden ayırımına gitmek mümkün olmadığı gibi; ruhun, salt düşünce ya da ruhun diğer görünümünün de, düşünceden başka bir şey olmadığı fikri hâkim değildir. Aristoteles düşüncesinde ruh ve beden, iki töz değildir. Onlar, tek bir tözdeki ayrılmaz öğelerdir. Ayrılmaz derken, form ve madde gibi, ruh ve beden de, bir anlamda ayrılabilir. Canlı bir varlığın meydana gelmesinde, nasıl ki madde ruhla birleşmektedir; birleşme başlamadan önce de vardı, birleşme sona erdikten sonra da var olacaktır. Münhasır bir maddenin ayrılmaz olduğu şey, belirli bir

¹⁴ Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, The Macmillan Company, New York, 1945. s. 269.

¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 8-9.

formdan ziyade, genel olarak formdur.¹⁶ Fakat Platon'un, tam da bu noktada farklı bir motif işlediğini kaydetmeliyiz. Her ne kadar o, ruh-beden ayrımı meselesini, Modern düşüncede ve özellikle Descartes tarzında ifade etmese de, asıl olanın ruh olduğunu ve bedeninin ona bir engel teşkil ettiğini ifade etmiştir. Hatta o, gerçek bilgiye ulaşmak için, bedeninin aşılması gerektiğini açıkça ilan etmektedir. Gerçek bilgeliğe ulaşmanın yolu, Platon'a göre, ruhun bedenden ayrılmasıyla mümkündür.¹⁷ Bu bağlamda, her ne kadar ifade tarzları farklı olmakla birlikte, Descartesci düalizmin köklerini, Platon'a kadar götürmek mümkündür.

Bu ikicilik bilginin kaynağı konusunda da oldukça önemli bir ayrıç olarak durmuştur. Ancak Kant bir ayrımdan daha ziyade, ikiciliği bir senteze kavuşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Kant, hem rasyonalizmi/akılcılığı hem de emprizmi/tecrübeciliği şu ünlü sözüyle eleştirmiştir/ birleştirmiştir: 'Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür'. Bu şu anlama gelmektedir: Tecrübe olmadan, akıl; akıl olmadan da tecrübe tek başına bir iş gerçekleştiremez. Bilgi bağlamında düşünecek olursak, duyu ve düşünce birlikte çalışarak bilgiyi gerçekleştirebilirler. Demek ki Kant'a göre, duyu verilerine dayanmayan akıl, boştur. Ancak gerçeği sadece duyularla anlamaya çalışan akılsa kördür.

Ona göre her şeyi zaman ve mekân içinde görürüz. Bu formlar dışarıda değil, bizdedir. Duyu verileri ilk önce, aklın bu formlarından geçer. Anlama yetisi, görüden geçen bu verileri, kategorileri içinde yoğurur, düzene sokar. Nedensellik, anlama yetisinin bir kategorisidir. Bu nedenle onu bilemeyiz.

¹⁶ Ross, David, *Aristoteles* çev. A. Arslan& İ. Anar& Ö. Kavasoglu& Z. Kurtoglu, Kabalcı Yayınları, İst., 2002, s. 158.

¹⁷ Platon, *Phaidon*, çev. S. K. Yetkin& H.R. Atademir, MEB. Yayınları, İstanbul, 1989, s. 64.

Aklın formlarının temelinde ideler vardır. Bunlar; ruh, tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük. Her bilgi bu formlardan geçer. Kant; rasyonalizmden apriori yargıları, emprizmden ise deneye dayanmayı alıp, her ikisini de bağdaştırmaya çalışır. Kant'ta bilgi, deneyden gelen verilerin, aklın formlarında işlenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Deney dünyası, bilginin malzemesidir.

B. RASYONALİZM NEDİR?

Usculuk, akılcılık veya rasyonalizm olarak da adlandırılan, bilginin doğruluğunun duyum ve deneyimde değil, düşüncede ve zihinde temellendirilebileceğini öne süren felsefi görüştür.

Akılcılık, bilginin kaynağının akıl olduğunu; doğru bilginin ancak akıl ve düşünce ile elde edilebileceği tezini savunan felsefi yaklaşıma verilen isimdir. Buna göre, kesin ve evrensel bilgilere ancak akıl aracılığıyla ve tümdengelimli bir yöntemsel yaklaşımla ulaşılabilir. Dünya hakkındaki mühim olan bilginin, sadece deney ötesi yöntemlerle elde edilebileceğini savunan akılcılık, her bireyin eşit ve değişmez akli ve mantıki ilkelere sahip olduğunu kabulü ile çeşitli *a priori* ve apaçık hakikatlerin var olduğunu kabul eder. Hâlbuki son zamanlarda, çeşitli dilbilimcilerin bazı dilbilim kavramları hakkındaki yazıları haricinde, *a priori* bilginin varlığı sıklıkla reddedilmiş, kabul edilse dahi etki alanı ve konumu daraltılmıştır.

Bu görüşe göre, kesin bilgi örneği matematiktir. Hakikate ve eşyanın bilgisine sadece akıl ile erişilebileceğini savunur. Bu sebeple akılcılık, deneyciliğin karşıtıdır. Akla karşı yaklaşım pek çok bağlamda dindeki vahiyle yahut etikteki duygu ve hisle karşılaştırılan bir yaklaşımdır. Bununla birlikte felsefede akıl genellikle içgörüyle (içe doğmayla değil) karşılaştırılır.

Akılcı gelenek veya rasyonalizm, bilginin kaynağı konusunda deney öncesi yetileri yani akli öne çıkarır. İlkçağ'da

Elealılar, Pitagorasçılar ve Platon ile (aklın kendine yeterliliği teorisi Yeni-platonculuğun ve idealizmin başat temasıdır) başlar. Aydınlanma'dan beri akılcılık felsefenin hizmetine, matematikğin yöntemlerini sunmaya çalışır. Descartes, Leibniz ve Spinoza buna örnek gösterilebilir. Akılcılık Avrupa'da genellikle kıta felsefesi olarak bilinir, çünkü İngiltere'de deneycilik daha baskındır. Nitekim Leibniz ve Spinoza gibi filozofların düşünceleri, İngiliz deneyci filozoflarınkilerle sık sık karşılaştırılmıştır. Fakat bu akılcılık ve deneycilik akımları ile filozofların akılcı ve deneyci fikirleri detaylıca incelendiğinde pek doğru bir eylem veya bakış açısı değildir.

Geniş bir bakış açısından bir filozof hem akılcı hem de deneyci olabilir. Aşırı noktasında, deneycilik deneyim dışı her türlü bilgiyi reddeder ve her türlü bilginin deneyim ile edindiğini savunur. Akılcılık ise, aşırı noktada bilginin deneyim ve algı olmaksızın saf akıl ile tamamen ve en iyi şekilde edinelebileceğini savunur. Yani deneycilik ile akılcılık arasında en temel tartışma (insan) bilgi(si)nin kaynağıdır. Bununla birlikte, bu tüm rasyonalistlerin doğa bilimlerinin deneyimsel bilgi ve algıların yardımı olmadan tam anlamıyla bilinebileceğini öne sürdükleri anlamına gelmez. Aslında çoğu rasyonalist filozof deneyime de en azından belirli oranda önem vermiştir ve belirtilen derecede aşırı bir noktada bulunan herhangi bir rasyonalist okul ortaya çıkmamıştır.

Felsefî bir okul olarak akılcılık ve içerdiği temel ilkeler 18. yüzyılda büyük bir eleştiriye maruz kalmıştır. Bununla birlikte bu dönemde de, sayıları az da olsa, akılcılığı savunan filozoflar olmuştur. 18. yüzyıl'da akılcılığa en büyük eleştiri deneyci çevrelerden gelmiştir. Bununla birlikte, örneğin Alman filozof Kant da geleneksel akılcı düşünce okulunu tenkit etmiştir. Kant eleştirel bir değerlendirmeye yeni bir rasyonalizm fikrini tekmelendirmeye yönelir. Rasyonalizm geleneği başlangıcından itibaren ele alındığında karşımıza pek çok

farklı türlerde rasyonalizm yorumları ya da yaklaşım biçimiy-
le karşılaşılır.

Antik Çağ felsefesinde rasyonalizm geleneği, Elea Okulu ile birlikte başlatılabilir. İlk akılcı filozof Parmenides'tir denilebilir. Ona göre duyular değişebilen şeyler olduklarından bilginin temeli olamazlar, aksine aklın değişmeyen ilkeleri bilginin temeli olabilir. Elealı Zenon, hocası Parmenides'in akılcılığını daha ileriye götürmüştür. Duyuların güvenilmezliğini kanıtlayan paradokslarının ardında rasyonalizm düşüncesi temellendirilir. Platon ise idealar teorisiyle rasyonalizmi belli başlı bir kuram olarak şekillendiren kişi olarak anılır. Platon, rasyonalizmin yöntemsel ilkesi olarak bilinen tüm-dengelim yönteminin de önde gelen isimlerindendir. Ayrıca Aristoteles'i de akılcılığın kurucu isimlerinden biri olarak belirtmek gerekir. Düşünce tarihinde Aristoteles belki de en kapsamlı ve sentez düşünceler ortaya koyduğu içindir ki, onun bir başka açıdan bakıldığında, tecrübeciliğin hatta materyalizmin bile temellerini attığı söylenebilir.

Son olarak akılcılığın daha somut olarak anlaşılabilmesi için bir özet yapmamız gerekirse; Genel anlamda kişinin akılcı olarak adlandırılabilmesi için iki temel noktayı onaylaması ve kabul etmesi gerekmektedir:

- a) Akılcı sezgi *a priori* bilginizin tamamı veya bir kısmının kaynağıdır,
- b) Gerçeğin *a priori* bilgisi mümkündür.

İlk olarak bilgi toplamada, akılcı bilginin kaynağı olarak kabul etme gelir. Tecrübe bilgisinden önce, akılda mevcut olup, adeta miras denilebilecek bilgi filtrelerinin varlığını da kabul etmemiz gerekmektedir. Dahası bu, gerçek veya gerçek olan/gerçekliğin varlığını onayladığımız anlamına gelir, her rasyonalist duruşta. Nihayet bu gerçekliğe aklın deney öncesi sezgisiyle ulaşmak imkân dâhilindedir.

Eleahılar ile başlayan akılcı geleneğin Batı'daki en önemli isimleri Descartes, Spinoza, Malebranche ve Leibniz'dir.

1. Modern Çağ Rasyonalizmi: Kartezyen Düşünce

Modern felsefenin baş aktörü olarak Descartes bilinir. Benzerlik ve farklılıklarıyla birlikte özellikle Descartes, Leibniz ve Spinoza'nın öğretilerini ihtiva eden döneme Kartezyen düşünce denir. Acaba bu, ne anlama gelmekteydi? Ancak bu araştırmaya başlamadan önce Descartes'in dominant olduğunu belirtmemiz gerekir.

René Descartes, Latince adı ile Renatius Cartesius döneme Kartezyenizm denir. Daha çok ruh-beden dikotomisiyle akıllara gelir. Madde ve ruh, kadın ve erkek gibi zıtlıklar da ruh ve beden ayrımından beslenir, Kartezyen düşüncede. Descartes düşünce tarihinin çok önemli bir kilometre taşıdır. Varlık, boşluk, Tanrı, benlik, mutluluk, doğru gibi kavramlar hakkında onun, modern dönemi yeniden yorumlaması bir dönemeç olarak kabul edilmiştir. Dahası onun ruh ve beden arasındaki ayrımı, kadın ve erkek, seküler ve dinî gibi ikiciliğin (düalizmin) de ondan ciddi güç aldığını söyleyebiliriz.

Descartes'ın metafizik hakkındaki savları ve metafiziksel ilkelerinin sonucu olarak gördüğü dualistik yapıya sahip (akıl-vücut ayrımını barındıran) Kartezyen ruh kavramı Avrupa'daki akılcılık geleneği için çok önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Nitekim Descartes'in metafiziğe dair akılcı görüşleri yaygın kabul görmüş ve 17. yüzyılın ikinci yarısında, fiziksel görüşleriyle birlikte bunlar da kitap olarak birçok öğretim merkezinde okutulmuştur. Descartes'ın görüşleri, kendisinden sonraki filozofları da büyük oranda etkilemiştir. Nitekim Descartes'ın ortaya attığı insanın ontolojik düalizm fikri, modern toplumlarda dahi sıklıkla kabul edilen bir savdır.

Bir diğer ünlü akılcı filozof Spinoza ise, başlarda Descartes'in metafizik savlarını benimsese de, zamanla kendi düşüncelerinin olgunlaşması ve gelişmesiyle birlikte onları

bırakarak, daha farklı bir metafiziksel anlayış geliştirmiştir. Kartezyan akıl-vücut dualizmini reddeden Spinoza, Tanrı'nın yaratılmış dünyadan ayrı olarak mevcut olduğu fikrine de karşı çıkmıştır. Ona göre bir tek ebedî varlık vardır. Spinoza'nın bu fikri ve metafiziksel açıklamaları, Batı'daki panteizm felsefesi açısından çok önemlidir. Onun metafiziğe dair savları detaylıca *Etik* isimli eserinde yer alır. Ayrıca o, dinin de akılcı eleştirisini yapmıştır.

Kartezyen ruh kavramıyla birlikte Descartes'in metafiziğe dair görüşlerini genel olarak benimseyen Malebranche ise, akli fikirlerin bireysel zihinlerden ziyade, Tanrı'da var olduğu ve Tanrı'nın gerektiğinde insanlara bu bilgileri ilâhî bir anlamda sunduğunu öne sürerek Descartes'ten ayrılmıştır.

Anılan diğer filozoflar gibi Leibniz de başlarda Descartes'in fikirlerinin takipçisi olmuştur. Bununla birlikte daha sonra Descartes'in fikirlerini reddederek, kendi geliştirdiği metafiziksel fikirleri savunmuştur. Leibniz düşüncesinde Tanrı'nın yarattığı dünya bilinçli ve ayrı küçük varlıklardan oluşur. Daha sonra bu varlıklara monad ismini vermiştir (Monadoloji, 1714). Ayrıca Leibniz'in düşüncesinde Tanrı tüm olası dünyalardan en iyisi olarak dünyayı yaratmıştır ki burada kastedilen en iyi, mükemmel, eksiksiz anlamındadır. Bu fikir daha sonraları birçok filozof tarafından tenkit edilmiştir.

Bu noktada Hegelci rasyonalizmden, en azından bir kesit olarak bahsetmemiz isabetli olacaktır. Çünkü Hegelci rasyonalizm, hem idealizm ve rasyonalizmin, doğuş ve gelişimine sadık; hem de bunlardan bazı bakımlardan ayrılmaktadır. Onun düşüncesi tıpkı diğer düşünürler gibi, yaşadığı toplum, kültür ve siyasi gelişimlerden uzak olmamıştır. Bu bağlamda Hegel idealizminin bir tür kültür felsefesi olarak yazıldığı ve okunduğu söylenebilir. Zamanın ruhu olarak ifade edebileceğimiz *Geist*'i (tin) Hegel, öznel, nesnel ve mutlak olarak okumak suretiyle ontolojik nesneliliğin eleştirisini veya daha kapsamlı bir açıklamasını yaparak, rölativizmin önünü açmıştır.

Rasyonalizm geleneği Parmenides'ten Hegel'e uzanan bir gelişim çizgisi gösterir ve bu çizgi üzerinde, birbirinden çok farklı akılcılık anlayışlarıyla karşılaşılır. Farklı rasyonalizm tanımlarına rağmen; doğruluğun ölçüsünü akıl olarak ele almasını, bu felsefe geleneğinin ortak bir ögesi olarak ele alırsak, söz konusu düşüncenin doruk noktasında Hegel ile karşılaşılır. Hegelci diyalektik yöntem, rasyonalizmin, kendi içinde kendini temellendirmesinin bir yöntemi olarak ortaya çıkmıştır. Hegel'in ünlü "Gerçek olan her şey ussal/rasyonel, ussal olan her şey gerçektir", sözü tüm bir rasyonalizm geleneğinin en özlü ifadesi olarak görülür.

2. Akılcılık ve İlk Akıl/Neden

Rasyonalizmin gerçekliği temsil ettiği konusunda Aristoteles'den Hegel'e kadar önemli bir değişiklik yoktur. Ancak bazı değişimleri fark edebilmek için özellikle "Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici" düşüncesini hatırlamak gerekmektedir. Aristoteles düşüncesinde 'hareket etmeyen hareket ettiricinin' ya da 'ilk neden' fikrinin temel özelliklerini, iyi bir Aristoteles yorumcusu olan David Ross'un tespitlerinden takip edelim:

a) Yegâne başlangıç noktası olduğundan, hareketin ya merkezden ya da çevreden kaynaklanması gerekir.

b) Hareketin hızı iletim sırasında azalacağından, ilk hareket ettiricinin doğrudan doğruya verdiği hareketin, hareketler içinde en hızlısı olması icap eder.

Böylece Aristoteles, dünyadaki bütün hareketlerin, 'ilk' ya da en dıştaki küreden iletildiği ve doğrudan doğruya bir cisim üzerinde etkidiği için de, ilk hareket ettiricinin, evrenin en dışında bulunması gerektiği görüşüne ulaşır. Ancak, onun evrenin en dışında olduğunu söylerken, dünyanın çevresinde olduğunu kast eder.¹⁸ Aristoteles düşüncesinde Tanrı, evrenin

¹⁸ Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan&İ. Anar&Ö. Kavasoğlu&Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yayınları, İst., 2002, s. 217.

yaratıcısı değildir. Madde, öncesiz ve sonrasız olduğu için, varlığa da gelmemiştir. Dolayısıyla, onun düşüncesinde Tanrı'nın, evrene bütünüyle aşkın olmasından söz edilemez. İçkin olan Tanrı'ya, ontolojik olarak değil, sadece ilk hareket ettiricilik niteliğinin verilmesiyle aşkınlık atfedilebilir.

Tanrı, evrene göre aşkın olarak var olduğu gibi, evren de, onun nazarında içkin olarak vardır. Daha açıkçası, orduda düzenin komutandan dolayı var olması gibi, evrenin düzeni de ilk nedenden dolayı vardır. Ordudaki düzenden dolayı, komutanın iyiliğinin yolunda olması ise içkinliği temsil eder. Esasında o, içkinlik ve aşkınlığı bir arada zikrederken Tanrı'dan ziyade, ilk neden ve iyiden bahsetmektedir.¹⁹ Aristoteles'e göre, tözün önceliği görüşünden dolayı nedenin, düzen gibi bir soyutlama değil, bir töz olması gerekir. Düzen'in, ilk nedenden kaynaklanmasından ve evrende etkin olmasından dolayı, onun içkinliğinden söz edilebilir.²⁰ Hatta bu düşünce çerçevesinde, var edici neden'in, kendi cevherinde mündemiç olduğu söylenebilir.

Diyebiliriz ki, Aristoteles'in 'ilk neden'i kozmolojik düzenin bir parçasıdır. Dolayısıyla, onun ontolojik olarak aşkın ve aktif bir yaratıcı olduğunu söyleyemeyiz. O, Metafizik'te Tanrı'yı düşünce üzerine düşünen veya 'düşüncenin düşüncesi' (*noesis noeseos*) olarak tanımlar. Çünkü, "maddesi olmayan şeylerde düşünülen ile düşünce farklı olmadığından tanrısal düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesiyle bir olacaktır."²¹ Nicomachean Ethics'de ise o, Tanrı'nın etkinliğini düşünceyle sınırlar.²² Aristoteles'in asıl ilgisi, kozmolojik düzenin teleolojik mekanizmiyle ilgili

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik II*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1985, 1075a10.

²⁰ Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan&İ. Anar&Ö. Kavasoglu&Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yayınları, İst., 2002, s. 217.

²¹ Aristoteles, *Metafizik II* 1075a.

²² Aristoteles, *Metafizik*, II 1074b 33-35; *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs, Merril Publ., New York, 1962, 1178b10.

olduğundan, ilk neden fikrini de, özellikle bu bağlamda öne çıkartmıştır. Başka türlü söylersek, Tanrı, teleolojik mekanizmden sorumlu bir düzenleyicidir.

‘Hareket etmeyen hareket ettirici’nin bağlı olduğu yasa da, zorunluluk (*necessity*) yasasıdır. Dahası, zorunluluk ve mekanizmin etkin olduğu bir Varlık tasavvurunda varolanlar, mekânsal olarak algılanır. Bunun için olmalı ki Derrida, “zamanın aşkın ufkundan doğrularak sorulan varlık sorusu, tıpkı güvence altına alınmış mevcudiyetin ilk sarsılması gibi, felsefî güvenliğin ilk sarsılmasıdır”²³ demektedir. Bunu tersinden okuduğumuzda, mevcudiyeti felsefî olarak güvence altına almak demek, zamanı iptal eden ve beraberinde aşkınlığı teğet geçen bir Varlık tasavvurunu ikame etme anlamına gelmektedir.

Aristoteles’de “ilk neden” kozmolojik düzenin bir prensibiyken, Hegel’de *Geist* (Tin) kültürel yapının zamanın ruhunun bir ilkesidir. İlkinde gerçekliğin nesnel olarak inşa edildiği düşünülürken, ikinci tavırda öznellik ve nesnellik birlikte ilerlemektedir.

Aydınlanma ve rasyonalizmin de düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır. Çünkü Aydınlamacılık ile birlikte akıl ve akılcılık kavramları farklı bir anlam daha kazandı. Felsefî bir vurgudan öte, feodal ve dinî müessese ve uygulamalar ile sosyal ve politik uygulamaları akıl ışığında ve akıllı temel olarak eleştiren kişilere rasyonalist adı verilmeye başlandı ve bu tip eleştirel yaklaşım da rasyonalizm olarak anılmaya başlandı. Burada felsefî ilkelerin aynı zamanda toplumsal düzenlemelerde yeni bir yönelimin kurucu ilkeleri haline gelmesi söz konusudur. Bu anlamda rasyonalizm, akıllı kurucu ilke olarak benimseyen ve dinsel toplumsal örgütlenmelere karşı akılcı toplumsal düzenlemeleri temel alan yaklaşımları ifade

²³ Derrida, Jacques, “Violence and Metaphysics”, *Writting and Difference*’da, Routledge, London & New York, 2002, s. 167.

eder.Kant'ın Aydınlanma Nedir? sorusuna verdiği, "insanın kendi aklını kullanmasıdır" şeklindeki cevabı, akıl'ın aydınlanmacılıkta felsefi bir ilke olduğunu gösterir. Buna göre evrensel bir dayanak noktası olan akıl, toplumsal yaşamın herkes için geçerli olabilecek akılcı bir düzenlemesini mümkün kılacaktır.

C. İNANÇ VE BİLGİ

Bilginin zihinsel durumlardan en çok neye yakın olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü bu sayede, bilginin ne olduğu açığa çıkacaktır. Bilgi dediğimiz zaman daha çok söylenti ve efsaneden farklı bir bilme türünden veya bilgilenme tarzından söz ederiz. Acaba kanı ile kanaat veya bilgi arasında nasıl bir ilişki vardır? İnanç nedir? Bilgi nedir? Elbette burada inanç derken imandan (*faith*) ziyade bilgi düzeyine yükselememiş ancak kesin olmamakla birlikte olasılıkla bilgi arasındaki kanat bildirme, inanç olarak görülebilir.

İnanç ve bilginin açıklık kazanması için, önce inancın (*belief*) ne olduğunu inceleyelim. Zira inanç, hem bilginin, hem de imanın temelini oluşturmaktadır. Her şeyden önce inanç, 'ulaşılabilir bir düşünme derecesinin, bir zihnî faaliyet neticesinde ulaşılan hükmün bir sonucudur. Bir başka ifadeyle, iki hükümden birinin tercih edildiği, suje açısından objeye tam olmasa da, yine de bilişsel bir kavrayışın gerçekleştiği zihin durumudur. İman, inancı kendinde barındırdığı gibi, bilgi de inancı ihtiva etmektedir. Ne var ki, ihtiva ile birlikte, ikisi de onu aşmaktadırlar.²⁴ İnanç (*belief*), "gerçekte doğru da olabilen, yanlış da olma olasılığı bulunan; doğru görülen ve kesin olmamakla birlikte geçici olarak kabul edilen şeydir."²⁵ Zan ve kanaate dayanan, haklılandırılmamış (*justification*)

²⁴ Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 55.

²⁵ Tillich, Paul, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, ed. Durwood Foster, Pilgrim Press, Cleveland, 1996, s. 15.

subjektif güvene inanç diyebiliriz. Örneğin, hava kapalıysa ve dün de yağmur yağdıysa, yağmur yağacağı inancını taşıyız. Kısacası inanç, düşünsel ve deneyim boyutumuzla derin bağlantı içindedir; ancak geçerliliğini, subjektif kesinlikten alır.

İnanç, geçerliliğini ya da gerçekliğini subjektif kesinlikten alır derken, bilgiye nispetle bunu söylemekteyiz. Zira bu açıklamayı yapmadığımızda, onun neredeyse çok önemli olmadığı gibi bir sonuca gidilebilir. Oysa insanların eylemlerinin gerisindeki ya da onları eyleme sevk eden en güçlü saiklerden biri, inançtır. Nitekim tam da bu bağlamda, pragmatist düşünürler için, inancın inkâr edilemez önemi olduğunu hatırlatmak isabetli olabilir. Mesela Charles S. Peirce'e göre, düşünmenin asıl ve tanımlayıcı işlevi, inanç üretmesidir. Şüphe, düşünce ve inanç arasındaki ilişkiyi o, şu şekilde izah eder: İnanç, çizginin sonucuyken; düşünme, sonuca ulaşmada vasıtaadır. Çizginin başlangıcında ise, şüphe vardır. Dolayısıyla inanç, insanı eyleme hazırlayan ve sevk eden faaliyettir.²⁶ İnsan eyleme inanç sevk eder; çünkü, çizginin sonucunun ne'liğine dair bir inancı vardır. Ancak, bunun arasını dolduracak olan düşünme ve bu sayede de inanç, bilgi seviyesine yükselir ya da bir kanı olarak kalabilir. Nihayetinde sonuç, ne şekilde olursa olsun, inancın eyleme götürücü bir etkisi vardır.

Tekrar bilgi-inanç ilişkisine dönersek, bilginin haklılandırılmış inanç olduğunu söylediğimizde, bu haklılandırmayla, işin içine objektif kesinliği de katmaktayız. Ancak, bilgi hem subjektif, hem de objektif kesinliği ihtiva eder. Platon, özellikle *Menon* diyalogunda ele aldığı bilgi-inanç ilişkisi konusunda, doğru inancı bilgi statüsüne götüren ve daha güvenilir kılan, onun bir gerekçeye dayanması olduğunu söyler. İnançlar, nedensel bir akıl yürütmenin üzerine bağlanıncaya kadar, çok fazla bir değer taşımazlar. Platon,

²⁶ Türer, Celal, "Charles S. Peirce'ün Epistemolojisi", *Bilimname*'de, Sayı: II Epistemoloji, Kayseri, 2003/2, s. 27.

‘nedensel akıl yürütme’ye bağlanamayan inançların safhasını, ‘hatırlama’ olarak isimlendirir. Ancak, mevcut inanç ve hatırlananlar, bir kez nedensel akla bağlanınca, bilgi hüviyetini kazanır ve istikrar elde etmiş olurlar.

Demek ki, inancı bilgidен айыran şey, ‘nedensel bağdır’.²⁷ Bu nedensel bağa Leibniz, aklın bir görünümü ya da akıl diyecektir. Ona göre akıl, hakikatlerdeki ya da monadlar arasındaki bağları kavrayan bir yetidir. Bu yetinin birbirine bağladığı hakikatler zinciri, onlar arasındaki bağıntıdan oluşur ve birbiriyle ilişki içindedir.²⁸ Bilginin oluşması da, bu birbirine bağlanan hakikatlerden ve aralarındaki ilişkiden başka bir şey değildir. Şu halde, ister nedensel bağ, ister hakikatler arasındaki bağlantı yahut da inancın haklılandırılması diyelim, sonuçta, varolan inanç ve kanıların bir nedensellik ve zorunluluk kıstasına vurulması ve bağlanması gerekmektedir.

Haklılandırma ya da nedensel bağa bağlama, inancı bilgi statüsüne taşıırken, aynı zamanda objektif, üzerinde konsensus sağlanabilen bir kesinlik elde edilmesine sebep olmaktadır. Burada üzerinde ulaşılabilecek konsensustan kasıt, gerekçelendirilme ve temellendirilme, başkaları tarafından da anlaşılıp kabul edilmesi hususudur. Ancak, o an bir uzlaşuya varılsa bile, her an başka bir haklılandırmanın ihtimal dâhilinde olduğunu dikkate alırsak, yeni gerekçe eski delillendirmeyi iptal edebilir. Böyle bir durumda bilgi, yine inanç hüviyetine düşecektir. Diyebiliriz ki, bir hüküm, hem subjektif, hem de objektif bakımdan yeterince doğrulanamıyorsa, ‘zandan’ veya ‘sanma’dan söz edebiliriz. Eğer subjektif bakımdan yeterli, objektif açıdan yetersiz kalıyorsa, yani

²⁷ Platon, *Menon* (Erdem Üzerine), çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2007, s. 123-124.

²⁸ Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, trans. A. G. Langley, Lasalle, Illinois, 1949, s. 555-6.

olumsalsa, 'inanç'tan, her iki açıdan da yeterliyse ve haklılandırılabiliriyorsa, 'bilme'den söz edebiliriz.²⁹

Yukarıda Leibniz'in akıl ve bilgi görüşünü vermiştik. Şimdi, bir de tecrübeci düşünür mesela J. Locke'un bu konudaki düşüncesini görelim. Daha önce onun, 'duyu, his ve fikir vb. idealarının ' hepsinin, düşünce ideası içinde değerlendirilceğini belirttiğini ifade etmiştik. En genel anlamda ideayla o, düşünme faaliyetinde zihnin meşgul olabileceği ya da zihnin objesi olabilen şeyi kast etmektedir. Böylece "bilgi, idealarımız arasındaki uygunluk ve bağlılığın, veya uygunsuzluk ya da ayrılığın kavranmasından başka bir şey değildir."³⁰ Locke'a göre, zihnimizde şunun ya da bunun ideasının olması, bilginin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Onlar arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluğun kavranması ve ayırt edilmesi, bilginin gerçekleşmesi için zorunludur. Bu kavrayış, tam olarak gerçekleşmeyince, çoğu zaman inanç ağır basabilecektir. Şu halde, idealar arasındaki ilişkinin kavranması ya kavranamaması, bilginin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinde belirleyici olmaktadır.

Descartes ise, kendi epistemolojisinde bu ilişkinin kistasını, 'düşünüyorum, o halde varım' ilkesiyle ilan etmişti. Düşünmek için var olmak gerektiğini açık ve seçik olarak kavradığını söyleyen Descartes, böylece doğru bilgiye ulaşmanın menşesini işaret etmektedir. O, bilgi konusunda bizi ikna edecek olan şeyin 'aklımızın apaçıklığı' olduğunu söylemektedir.³¹ Her ne kadar, Locke empirist, Descartes rasyonalist bir filozof olsa da, sonuçta onlar, Platon'un 'nedensel bağ' dediği prensibi, şu ya da bu şekilde kabul etmektedirler. İdealar ara-

²⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, , ed. Vasilis Politis, trans. Meiklejohn, Everyman's Library, Orion Publishing Group, 1993, A821/B849.

³⁰ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. D. Woozly, Collins Publ., London, 1964 s. 320.

³¹ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s. 34, 39.

sındaki ilişki ya da düşünmenin koşulunun var olma olduğu fikri, nedensel bir bağ ve zorunlulukla ilgilidir.

Bilginin oluşması konusunda her iki düşünür için, 'idealar arasındaki nedensel bağ' önemli olsa da, bilginin kaynağı konusunda farklı düşünürler. Rasyonalist düşünürlere göre, bilginin kaynağı akıl iken; tecrübeci düşünürler için, tecrübe alanı esastır.³² Dolayısıyla ikincisi için, Tanrı'nın bilinmesi konusunda ontolojik kanıttan söz etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü salt kavramdan hareketle bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Oysa rasyonalist bir düşünür için bu pekâlâ mümkündür. Onlara göre asıl mesele, Varlık'ı, *a priori* aklın gücüyle kavramaktır ve bu kavrayışa, doğal olarak 'bilgi' diyeceklerdir.

Fakat bu rasyonel dünya paradigmasının temel direği olan ilk neden fikrine, bu düşüncenin işleyiş mekanizması içinde zorunlu olarak bağlanamayan, ancak şüphe ve zanla birlikte bazı bakımlardan bu zincire dâhil olmaya yatkın olmakla birlikte, ona dâhil olamayan parçalar, inanç olmak durumundadır. Demek ki, bütünün içinde zorunlu olarak yerini alabilen unsur bilgi, ancak bazı bakımlardan bilgiyle benzerlikler taşıyan ve şüpheyi kendinde barındıran ve nesnel bir konuma geçemeyen kanı, inanç kategorisine dâhil olmaktadır. Né var ki, burada tasvir edilen bilgi tanımı, sözünü ettiğimiz rasyonel dünya paradigmasının bütünlüğü içindedir. Kökleri Greklere kadar uzanan, Ortaçağ'da varlığını hissettiren ve nihayet, Modern Batı düşüncesinde oldukça etkin olan metafizik içinde bilgi konumunda olan bir öge, bir başka bütün çerçevede içinde inanç olarak değerlendirilebilir.

Burada asıl belirleyici olan, "empirik bilginin aksine, *a priori* bilgi de denilen saf aklın bilgisidir."³³ Bu nokta, Kant'ın

³² Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 45, 110-111.

³³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 'Introduction', BI.

bilgi ve inancı ayırmasında belirleyicidir. Kant, rasyonalist düşünürlerin bilgisinin, analitik yargı hükmünde olduğunu söyleyerek, bilginin gerçekleşmesi için, *a posteriori* yeterliliğin de olması gerektiğini söyler. Beden kavramını salt kavramdan hareketle analiz ettiğimizde, bu analitik bir bilgi hükmünde olacaktır. Ancak, 'bütün bedenlerin ağır' olduğu söylendiğinde, salt beden kavramını analiz eden yargıdan bütünüyle farklı bir yargı karşısında olunacaktır.³⁴ Çünkü burada, hem *a priori*, hem de *a posteriori* bilgi vardır.

D. DÜŞÜNCE VE VARLIK

Rasyonel dünya paradigmasını bir piramide benzetirsek, onu ayakta tutan ilke şüphesiz, akıl ya da düşünen akıldır. *A priori* bir bilgi, bu sistemin epistemolojisinin temel dayanağıdır. Saf aklın (*pure reason*), önermelerden hareketle zorunlu bir sonuç olarak çıkardığı bilgi, *a priori* bilgidir. Hatta bilgi, kavramda zaten gizli olan şeyin daha açık olarak ifade edilmesidir. Varlık metafiziğinin dünya tasavvurunda bu akıl yürütme oldukça önemlidir. Bunun için de merkeze, zekâyı ya da aklı yerleştirmek oldukça doğaldır: "Zekâ, anlık, şeylerin kaynağı olmadıkça, gerçek anlamda bir gayelilikten söz edilemez."³⁵

1. Kartezyen Düşünce Açısından Varlık-Düşünce İlişkisi

Gayelilik ise, piramidin başka bir dayanağıdır. Bu nedenle olmalı ki, rasyonalist tözcü metafiziğin birinci sınıf filozoflarından biri olan Leibniz 'yeter sebep ilkesi'nin, rasyonalizmin motor gücü olduğunu söyler.³⁶ Bu nokta, bizim için son derece önemlidir. Zira bu ilke, hem matematik, hem de iman

³⁴ A.g.e., B3.

³⁵ Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Scribner's Sons, New York, 1940. s.104-6.

³⁶ Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suat Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, p.32.

hakikatlerinin belirleyicisidir. Bu nedenle Leibniz, imanın akılla çelişmeyeceğini, hatta son tahlilde, onların aynı noktada buluşabileceklerini söyler. Ona göre, “imanın muhtevası, matematikte gördüğümüz ispatlar kadar tutarlıdır. İki hakikat birbirine zıt olamayacağından, iman hakikatleri, geometri hakikatlerine de zıt değildir. Bu nedenle, iman hakikatlerine karşı sarsılmaz bir itirazın yapılması imkânsızdır.” İki zıt bilgi, çelişmezlik ilkesi gereğince, aynı anda doğru olamayacağına göre, iman hakikatlerine çürütülemez itirazların yapılması mümkün değildir. Çünkü Tanrı’nın bir hediyesi olan aklımız, küllî yani Tanrısal Akla uygundur. İkisi arasındaki “fark, bir damla su ile okyanus veya sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir. Parçaya zıt olan, ister istemez bütüne de zıt olacaktır.” O halde, insan aklı Tanrı aklına zıt olmadığı için, dogmalara da aykırı olamaz.³⁷

Matematiksel hakikatler gibi, iman hakikatlerinin de *a priori* gerçeklikler olduğunu söyleyen Leibniz, hakikatin rasyonel olduğunu söyleyerek, onların birbirleriyle çelişmeyeceğini söylemektedir. Böylece de dinî inancın, inanç kılıfındaki bilgi olduğunu söylemektedir. Çünkü geometri hakikatleri gibi, onlar da evrensel ve genel geçer özelliktedir. Akıl yürüterek, her iki hakikati de kavramak mümkündür. Görüldüğü gibi o, dogmadan, ontolojik olarak farklı olan Tanrı’nın, kendini inananlara vahiy olarak açıklamasını ve inananın da, bu mesafeyi sadece iman yoluyla kapatabilmesini kast etmemektedir. Daha doğrusu, tarihsel vahyi de rasyonel teoloji/Varlık metafiziği kalıplarına dâhil etmektedir. Aradaki ontolojik bağ akıldır. Dogma ile insan aklı, sadece ifade şekli ya da verilişi bakımından farklıdır; özde onlar bir ve aynıdır. İkisinin kaynağı da, ilk nedenden başkası değildir.

³⁷ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul, 1986, s. 7, 39, 80-1.

2. Rasyonel İlahiyatta Varlık-Düşünce İlişkisi

Bu düşünceler ile varlık metafiziğinin veya rasyonel bir ilahiyatın bilgi kuramının mahiyetine girmiş bulunuyoruz. Çünkü rasyonel ilahiyat Tanrı'yı bir akıl varlığı ya da ilk neden (aklî prensip) olarak gördüğü için varlık kuramı ve bilgi kuramının aynılığı veya aradaki farkın gizli elle kaldırılması Varlık metafiziğine dayanır. Zira ilk neden, akli prensip kendi kendini düşünmek suretiyle varlık dünyaya gelmektedir. Bu düşüncenin kökleri gerilere gitmekle birlikte yeni-Platonculukta oldukça belirgin olmuştur. Plotinus'a göre, Varlık'ın nedeni, aklî ilkenin "Bir" olması zorunludur. "Eğer basit her âraza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; o, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter."³⁸

Görüldüğü gibi, Aristoteles de evrenin nihaî nedeni olarak "hareket etmeyen hareket ettiriciyi" kabul etmişti. Ona göre, 'hareket etmeyen hareket ettirici' ya da 'ilk neden' fikrini ve Platon'un 'Mutlak İyi' düşüncesini Plotinus, ilke olarak yorumlamaktadır. Bu ilke, tamamen bu dünyadan uzaktır. Ancak, Platon'da olduğu gibi Yeni-Platonculuk'da da, hatta daha bariz olarak, tanrısallığın bölündüğüne şahit oluruz. 'İlke'nin, Bir'in bu dünyayla irtibatı kesilmişken, Zekâ ve evren ruhu, bu dünyaya içkindir ve bunlar da, birer tanrısallığa sahiptir. Zira,

Bir'den türemiş olan Zekâ O'na döner. O, Bir'in soyundandır ve bakışını kendine doğru döndürerek Zekâ olur. Türemiş varlığın, Bir'le ilişkili biçimde, türemesini durdurması, varlık olmasını; bakışını kendine döndürmesi ise zeka olmasını sağlar ve Bir'e bakmak amacıyla durduğundan, hem zekâ, hem de Varlık olur.³⁹

³⁸ A.g.e., s. 39.

³⁹ A.g.e., s. 22.

Zekâ Bir'e benzediği için gücünü dışa akıtarak türetir ve bu kez de, aynı mekanizma içinde ondan fiilî Ruh türer. Sonuçta Bir, bir yandan İlk iken, diğer yandan ise kendinde kalmıştır. İlk'tir, çünkü her şey O'ndan türemiştir. Öte yandan ilk olmakla ve her şeye varlık vermekle birlikte, kendinde kalır.⁴⁰ Platon'un, tanrıların babasını tasvir ettiği durum, burada yeniden karşımıza çıkmaktadır. Hatta bunun köklerinin mitolojiye kadar gittiğini söyleyebiliriz. Tanrıların babası olan Zeus da, hem tanrıların babası olması itibariyle ilk, hem de diğer tanrılara karışmayıp kendinde kalmasıyla, etkinliği ilk olarak kalmıştır. O, 'ilke' olarak kavramsallaştırılırken, diğer tanrılar arasında iş bölümü, dünyanın işleyişini izaha yaramaktadır. Felsefe, özellikle bu ilkeye gözünü dikmiştir.

Varlık metafiziğinin veya temelci düşüncenin hareket noktası da, tamı tamına bu ilkedir Söz konusu maksim onların hem başlama noktası hem de ulaştığı sonuçtur. Zira onlar işe, 'Varlık nedir?' sorusuyla başlarlar. Varlık, varolandır, mevcut olandır. Aynı soruyu Tanrı açısından soracak olursak, Tanrı'nın varlığı, uçsuz bucaksız bir cevher okyanusudur, şeklinde olacaktır. Ancak, varolmak (*to be*) daha farklı bir şey olup, zihinsel belirlenime ve kavranmaya karşı koyar. Dahası, sınırlı insan aklına meydan okur. Çünkü o, gerçekliğin metafizik yapısının derinliklerinde yatmaktadır. 'Varlık', isim olarak bir cevhere işaret ederken, 'varolmak', bir fiili, bir oluşu gösterir.

'Varolmak', mutlak fiildir; başka bütün fiillerin fiilidir. Felsefe, temeldeki mutlak bilfiil enerjiyi, filozofun düşünsel, soyut Varlık'ı olarak takdim eder. Ancak, Aristoteles, kendi kendini düşünen Düşünce'nin, mutlak varlık olduğunu ileri sürerken, onun saf bir Fiil, sonsuz bir güç kaynağı olduğunu düşünüyordu. Onun Tanrısı, saf fiil olması bakımından öyleydi; fakat o, varoluş mecrasında yer almayıp, bilgi mecra-

⁴⁰ A.g.e. ,s. . 23.

sında bir saf fiildi, saf düşünceydi. Yaratıcı dediğimiz İlke, epistemolojik açıdan düşüncenin başlama noktasıdır. Düşünce, varlığın arkasına geçemez. O, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bilmediği gibi, dünyadaki varlıkların da farkında değildir. Şu halde Aristoteles, 'O Şahıs ki vardır'dan ziyade, 'O Şey ki vardır', demektedir.⁴¹

3. Varlık Kuramı ve Bilgi Kuramının Aynılaşması

Varlık metafiziği veya felsefesinin, 'Şey'in varlığından ziyade neliği ile meşgul olmasının köklerinin buraya kadar uzandığını söyleyebiliriz. Bunun daha sonra Hristiyan düşüncesinin kavramlarıyla varlık olarak formüle edilmesi ise, bir diğer düşünce etkinliğinin doğmasına yol açmıştır. O da, Tanrı'nın varlığı ve Varlığın temellendirilmesi konusudur. Ne var ki, 'Varlık nedir'? sorusuna cevap arayan spekülative filozof, kendini, düşündüğü gerçekliğin bir parçası olarak algılamıştır. O, aradaki hatırı sayılır mesafeyi iptal ettiği için trajik bir durumla karşı karşıya gelmiştir. Rasyonel dünya paradigması içinde "spekülative filozofun trajedisi, zamanın ve sonsuzluğun bir izleyicisi olarak, deyim yerindeyse, hapsirilmesi gerektiğinde, bulunduğu yerden başka bir yere dönmek zorunda olduğu gerçeğini gözden kaçırmasıdır."⁴²

MacIntyre'in bu mecazı işte varlık kuramı ile bilgi kuramının nasıl aynılaştırıldığını oldukça iyi anlatmaktadır. Rasyonalist düşünce kendini ve düşündüğü şeyi aynı olarak görür. Çünkü "ilk neden", düşünen düşünce olunca, insan varlığı da son tahlilde bunun bir parçası olmak durumundadır. Böyle olunca ilk neden hem varlık kuramının hem de bilgi kuramının merkezi konusudur; hem bilen hem de bilinen ol-

⁴¹ Gilson, Étienne, *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940, s. 52-58; Çınar, Aliye "Varolan ve Varlık Olarak Tanrı", U.Ü.İ.F.D., Cilt:11, Sayı: 1, 2002.

⁴² MacIntyre, Alasdair, *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, 1968, s. 16.

duğu için, bu kesişme hatta aynılaştırma zorunlu gözükmektedir. En basit tanımlamayla, bilgi, özne ile nesne arasında kurulan bir ilişkidir dediğimiz zaman, meseleye yukardan en büyük Varlık bağlamından baktığımız da, o kendini hem özne hem de nesne olarak ifşa eder. Elbette bu özdeşleştirme daha çok, rasyonalist bir dünya paradigmasındandır.

Sözünü ettiğimiz bu durum, akılcı dinde oldukça açık hale gelmektedir. Çünkü Tanrı rasyonel bir ilke, insanın ona ulaşması ise sadece ve sadece düşünmeyle mümkündür. Böylece insan, düşündüğü ölçüde var olacaktır. Bu maksim, varlık değerini göstermektedir. Dolayısıyla bu düzlemde varlık ve bilgi kuramının aynılaşması kaçınılmazdır. Elbette bu düşünceleri yazarken ifade ettiğimiz gibi, rasyonalist bir dünya perspektifinden konuştuğumuzu daha önce belirtmiştik. Bu bağlamda, rasyonalist paradigma, Yunan düşüncesinden başlamak üzere, modern batı düşüncesine kadar uzanmaktadır. İşte felsefenin bugün özellikle sorguladığı konu burasıdır. Acaba tek tip düşünce biçimi ya da felsefe, tek bir biçim ya da tür müdür? Belki de bugünlerde Avrupa merkezci düşünce denilen sorunun odağında, bizim sorumuz yatmaktadır.

Meseleye bir başka açıda bakarsak, her bir insan varlığı bilmeye başlamada ya da sistematik düşünce üretmeye başlamadan önce, şöyle ya da böyle, farkındalık düzeyi yüksek veya düşük, ruhsal bakımdan sağlıklı ya da sağlıksız, alım gücü yüksek veya düşük, bir şekilde vardır. Bu temel savı akılda tutarak, şu soruyu pekâlâ sorabiliriz? Acaba varlığın bilgiyi öncelediğini söylemek mümkün müdür? Bu nasıl ve hangi bağlamda olacaktır? Modern Batı düşüncesi ekseninde düşünürsek, sanki bilgi varlığı öncelemektedir? Çünkü İlk Varlık bile düşünmeye başlayınca, adeta yaratma gerçekleşmektedir. Onun düşünmesi ve var etmesi dahası var olması, neredeyse eş zamanlıdır. Bu düşünceden beslenen bir düşünür, doğal olarak şunu diyecektir: "Düşünüyorum, o halde varım". Zira var olma şartı düşünmektir. Bir başka ifadeyle,

düşündüğün kadar varsındır. Bir adım daha ileriye gittiğimiz zaman şu sonuca ulaşmak da şaşırtıcı olmasa gerektir: rasyonel olan gerçek, gerçek olan rasyoneldir.

Bu düşüncede Tanrı, yaratmadan dünyanın düzeninin işleyişine varıncaya kadar, adeta fizik düzenin veya matematiksel ilişkinin bir garantörüdür. Ne var ki, bu mekanik çarkın ilk hareket ettiricisinin varlığı, işleyen mekanizmadan bağımsız değildir. Zira o, yaratmak için vardır. Oysa yukarıda bir düşünce eksersizi olarak düşündüğümüz, Varlığın bilgiyi öncelemesi gerektiği veya böyle bir imkânın olabilirliğini farz ettiğimiz düzlemde, Tanrı var olduğu için yaratacaktır; yarattığı için var değildir. İşte bu sorun ve bundan doğabilecek diğer meseleler, modern batı düşüncesi hata başlangıcını dikkate alırsak, Yunan düşüncesi ile İbrahimî dinlerin, belki de Doğu kültürünün Varlık düşüncesini kökten ayırabilmektedir. Bu konuyu çalışmamızın son bölümünde yeniden sorgulayacağımız için, olası bir ayrıma işaret etmekle yetinelim.

Epistemolojinin ontolojiyi belirlediğinin ya da düşüncenin varlığı öncelediğinin bir başka göstergesi de etik konusunda açığa çıkar. Descartes'ın bilimleri bir ağaca benzetmesini hatırlayacak olursak, ahlakın da, ağacın (doğal düzeneğin) dalları olduğunu söylemesi oldukça anlamlıdır. Zira bu, ahlakın da, doğal ahlak olduğu anlamına gelir. Varlık metafiziği sınırlarındaki düşünürler açısından da, Tanrı (İlk neden/Varlık) bize akıl gücünü verdiğine göre, onun kurallarını ve işleyişini de biz belirleyebiliriz. Ahlak, tabii olarak, Tanrı'nın düzenlediği doğal düzenin bir gereğidir. John Locke, "Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler'de, yeryüzündeki varlıkların, bir kanuna bağlı olduğunu söyler. Mükemmel özelliklere sahip olan insan da bu kanunlara tâbidir. Dahası, ona uymaya mecburdur. İnsanın tabiatla uyumlu olabilmesi, tabiatın kurallarıyla paralel işleyen kurallara uymasından geçer.⁴³

⁴³ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. D. Woozly, Collins Publ., London, 1964, s. 399

Locke, nihayetinde ahlakın, matematikle aynı derecede ispatlanabilir olduğunu söylemektedir. Ahlakın ispatlanabilir olduğuna insan aklı, Tanrı fikri ve kendindeki ideaları düşünerek ulaşabilir. “Kavrayış sahibi rasyonel varlıklar olan insan, kendi hakkındaki idealar ve güç, iyilik ve hikmet bakımından sonsuz olan Tanrı fikri üzerinde yeterince düşünürse, davranışlar için konmuş olan yükümlülük ve kuralların dayanağını”⁴⁴ anlayacaktır. Zira bu düşünceye göre insan aklı, düşünme sayesinde doğal olarak, tıpkı üçgen fikrinden üçgenin varlığına ulaşması gibi, Tanrı fikrinden de, Tanrı’nın zorunlu olarak var olduğu hükmüne varacaktır. Dolayısıyla, Tanrı ve kendi hakkında düşünmesi, bir sonraki adım olarak, ahlakın da zorunlu ve ispatlanabilir olduğu hükmüne götürecektir. Zaten Descartes, ağacın gövdesini fizik olarak değerlendirmişti. Hatta ahlak ve tekniği, aynı kategoride ele alarak, her ikisinin de, zorunluluk ve nedensellik, dahası ispatlanabilir bilgi konusu olduğuna işaret etmişti.

Görüldüğü gibi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda özellikle rasyonalist düşünürler ve onların çizgisindeki diğer düşünürler, Tanrı, insan ve evreni, bilimle uygun bir doğal din içinde yeniden ifade etmişlerdir. Tanrı dâhil olmak üzere, dünya ve insan, matematiksel bir mimarî yapı içinde konumlanmıştır. Bu matematiksel yapının bütün bileşenleri, doğal akıl yoluyla bilinebilir. Matematiksel yapının önemli bir bölümü olan insanın ahlakî yönünün de, aynı yapının kurallarına uygun olduğu söylenebilir. Dahası, ahlak da, matematik gibi ispatlanabilir. Hatta Tanrı’nın bilinmesi de, bütünüyle aynı mekanizmaya uygundur. Onlara göre, Kitab-ı Mukaddes’in iman olarak söylediği bütün ifadeler, gerçekte bilgiye aykırı değildir. Tanrı hakkında söylenebilecek her şey, akla uygun olmalıdır. Nihayetinde, Tanrı vergisi aklın, Tanrı’ya aykırı olması düşünülemez. Tarihsel dinin iman olarak ortaya koyduğu bütün söy-

⁴⁴ A.g.e., s. 339.

lemelerin, akla aykırı olması kabul edilemez. Eğer, akılla çelişen iman önermeleri varsa, asıl olarak kabul edilecek olan, şüphesiz akıldır. Kutsal Kitap'ları, akıl ekseninde değerlendirmek gerekecektir. Aklın merkeze konulması ve Tanrı'nın gerçekte bilgi konusu olarak kabul edilmesi, Varlık metafiziğinin veya rasyonel teolojinin en önemli argümanlarından biridir. Dahası, Tanrı'nın varlığı da, tıpkı matematik bilgisi gibi kanıtlanabilir özelliktedir. Bu durum, iman ile bilginin uygunluğu anlamına gelebileceği gibi, gerçekte bilginin iman kılıfında ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

E. DOGMATİZİM VE ŞÜPHECİLİK

Bilgi kuramının genel bir tasvirini çıkarırken, şüphesiz bilgiyle yakından ilgili bir başka gerilimli bağlama da dâhil olmalıyız. Hatta sözünü edeceğimiz kavramlar, felsefeden bahsetmeye başlayınca, ilk akıllara ilk gelen kelimelerdir, sorulardır: Şüphe nedir? Şüphecilikten konuşmaya başlayınca da doğal olarak, sabit fikirlilik veya dogmatizm varlığını hissettirmeye başlar. Kısacası dogmatizm ve şüphecilik hakkında bilgi vermeden, bilginin nasıllığı ve mahiyeti hakkında tam bir açıklamaya gitmemiz mümkün değildir.

1. Dogmatizm Nedir?

“Dogma”, etimolojik olarak, bir felsefi doktrinin temel kabul ettiği bir noktaya işaret eder. Mesela tecrübeci düşünürler için yegâne bilgi kaynağı duyu dünyasına dayanır. Yine materyalist bir dünya için, dünyanın aslının maddeden meydana gelişi bir dogma veya kesin gözüyle bakılan bir kanıdır. Zamanla dinlerin inanç ve akideleri için de aynı kavram kullanılır olmuştur. Örneğin İsa Mesih'in yeniden dirileceği veya Protestan akidesine göre onun gerçek bir kişi olmadığını düşünme de birer dogmadır. Dogma kelimesindeki ironik yön şudur: Bir yandan onun bir kanaat olarak görülmesi, öte

yandan da bu kanaatin kesinliği konusunda ısrarlı olunmasıdır.⁴⁵

Dogmatizm kavram olarak ilkin XVI. yy.'da Fransa'da kullanılmıştır. Daha sonra Alman felsefe geleneği, dogmatizm kelimesinin tam asimetrisine, eleştiri kelimesini yerleştirmiştir. Bir başka ifadeyle eleştirinin, eşgali büyük oranda dogmatizme bağlıdır. Dogmatizmin olumsuzlanması eleştiriciliği (*critisizm*) vermiştir.⁴⁶

Genellikle din denildiği zaman, onun peşinen kabul edilen inanç akidelerinden dolayı, bizatihi dogmatik bir özellik arz ettiği, dahası dindar insanların dogmatik olduğu görüşü zaman zaman gündemi meşgul eder. Acaba bu iddianın doğruluk payı nedir? Bir kere, din denen olgu, insanın Tanrı'ya olabildiğince yaklaşma çabası, yani erdem ve algı bakımından yükselmesi olarak düşünülürse, dogmatizm kavramı, doğrudan açıkta kalır. Çünkü bizzat hayat hamlesi ve gelişme serüveni ile bir düşünceye kesin kanaat besleyip ona göre düşünce geliştirme ile gelişme ve varolma mücadelesi birbirinden oldukça farklıdır. Zira bu çabada kesin bir inançtan ziyade iman etme söz konusudur. Bu tür bir dindarlık, iç güdümlü ya da derunî bir yapıdadır. Böyle olunca da onun bizatihi kendi yapısı dogmatizme direnç gösterir.

İşin başında anlama ve inanma vardır ve dolayısıyla insanın kendini, Tanrı'ya iman sayesinde kusurlu olarak kabul etmesi ve nihayetinde, kendi kusurlarını sürekli eleştirerek gelişme mücadelesi vardır. Anlama kelimesi burada son derece önemlidir. Çünkü anlama belirli sınırlar içine hapsedilemez. İnsan, kendi hikâyesine koşturarak anlar. Zaten Kutsal kitapların asıl mesajı da budur. Özellikle kıssalar söz konusu olunca, onları dogma olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu sembolik öykü, her bir insanda yeniden canlanacaktır. Bu

⁴⁵ Bkz., Çınar, Aliye, *Tanrı Yanılgısı Üzerine*, Profil yayıncılık, 2009.

⁴⁶ A.g.e.

nedenle din dilinin doğası/sembolikliği ve dinden ayrı düşünülemez olan, -insanın dünyayı kendi anlam ağı içinde yeniden kurduğu- ritüel, dogma kelimesiyle asla yan yana gelemez. Ancak bu serüvenin anahtar kelimesi imandır. Bu süreç, varoluşsal olarak gerçekleşince, iman dinamiği sayesinde, kutsal kitap bir dogmalar manzumesi değil anlam pınarı olmaya başlar.

Bu nedenle de iman, esasında dogmatizm için bir garantör bile olabileceğini söylediğimizde, çelişkili bir beyanatta bulunmuş sayılmayız. Çünkü iman, farklılığı dışlamayı değil olduğu gibi kabul etmeyi gerektirir. Sanki eleştirel düşünce, dogmatizmin panzehiri gibi düşünülebilir. Ne var ki, o da çok geçmeden bir dogma haline gelebilir. Elbette dini, bir akideler sistemi içinde görmek isteyenlerin ve özellikle de dış güdümlü (bir otorite veya menfaat için inançlı gözükten) dindarların oldukça dogmatik olmaları anlaşılır bir şeydir. Oysaki sürekli gelişmeyi hedefleyen ve -dünyayı anlama amacıyla- Tanrı'ya derinden bağlanan kişinin dogmatik olması düşünülemez. Zira dogma, adı üstünde, değişime asla yaklaşmaz. Değişmeyi merkeze koyar dogma veya dogmatik kişilik. İmanın ayrı zamanda güvenme ve sevmeye anlamına geldiğini hatırlarsak, bu konu zaten dogmatizmle aynı kefeyle konamayacak kadar uzakta kalır.

Dogmatizm, bir kanaati sonuna kadar savunurken, farklı düşünceye tahammülsüzdür ve bu sınır durumunda güven eksikliği vardır. Dolayısıyla güvensizliğini sonuna kadar savunma durumu dogmatik tutumdur. Oysa din, "senin dinin sana benim dinim bana" diyecek kadar hoşgörülüdür. Dışlayıcılığından dolayı dogmatizm, eleştiriye açık olmadığı gibi, kendisinden farklı düşünene karşı da müsamahakârsızdır. İmanın zıttı inançsızlık değildir. Eğer böyle olacak olsa, onun dogmatik olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü iman karşıtı, inanmama, kabul etmeme veya güvenmemedir. İnan-

cın zıttı ise inançsızlık; kesin olarak o kanıyı reddetmektir. Dogmatizmin zıttı da eleştiriciliktir.

2. Şüphecilik Nedir?

Septisizm, (skeptisizm, şüphecilik veya kuşkuculuk olarak da adlandırılır) her tür bilgi savını kuşkuyla karşılar. Bilgininin, kanının veya gerçekliğin temellerini, etkilerini ve kesinliklerini irdeleyen, ayrıca aklın kesin bir bilgi elde edemeyeceğini, hakikate erişilse dahi sürekli ve tam bir şüphe içinde kalınacağını, Mutlak gerçekliğe veya Mutlak olana ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefi görüştür. Septisizm felsefe tarihi açısından çok önemli bir yere sahiptir; zira felsefe tarihi boyunca yerleşik kanılar ve inançları sarsmış, felsefe, bilim ve özellikle din konusunda birçok anlayışın değişmesine ortam hazırlamıştır. Septisizm (şüphecilik) dogmatizmin (inakçılık) karşıtıdır.

Şüphecilik, insan zihninin değişmez bir gerçeğe ulaşamayacağını, hakikat olarak kabul edilebilecek bir şey için zihnimizde bir ayraç bulunmadığını, bundan dolayı da kesin hükümler vermekten kaçınmamızın ve her şeyden “prensip olarak şüphe etmemizin” doğru olacağını kabul eden görüştür. Şüphecilik, bir bilginin doğru ya da yanlışlığına ait yargıyı kabul etmediği gibi inkâr da etmez. Sadece bu bilgilerden şüphe eder.

Septisizmin tarihsel bir süreci vardır. Felsefenin babası sayılan Thales’ten beri ortaya atılan felsefi açıklamaların çokluğu ve çeşitliliği, doğal olarak eleştiriyi ve şüpheyi gerektirmiştir. Antik çağ Yunan bilgiciliğinin kurucusu Protagoras, tarihte ilk, şüpheci (septik) düşünürdür. Protagoras “Her şeyin ölçüsü insandır. Her şey bana nasıl görünürse benim için öyledir. Rüzgâr, üşüyen için soğuktur, fakat üşümeyen için soğuk değildir. Her şey için birbirine tümüyle karşıt iki söz söylenebilir” diyerek tümel (külli) bir hakikatin var olmadığını, her insanın kendine ait kanaat ve düşünceleri olabileceğini

belirtmiştir. Buna göre Protagoras'ın şüpheciliği, görelî şüphecilik olarak tanımlanır. Bilgi sorununu sistematik olarak inceleyen ilk şüpheli filozof ise Pyrrhon'dur. Pyrrhon ile birlikte şüphecilik görüşü okullaşmıştır.

Pyrrhon'un şüpheciliğinin kökeni belki de Platon ve Aristoteles okulları arasındaki karşıtlığı sezmesi ve bu karşıtlığın daha sonra Stoa ve Epiküros okullarında derinleşmesini gözlemlemiş olmasıdır. Bu tür gözlemleri Pyrrhon'un, felsefi öğretilere karşı olan güveninin sarsılması ve bunun sonucu olarak da şüphe etmesinin temelini oluşturmuştur. Pyrrhon'un şüpheciliğine göre mutluluğa giden yol şöyledir:

- Nesnelerin gerçek yasası kavranamaz.
- Öyleyse nesnelere karşı tutumumuz yargıdan kaçınma olmalıdır.
- Ancak bu tutumla ruhsal dinginliğe ulaşabilir.

Demek ki, Şüpheciliğin kurucusu olan (sistematik ve problematik olarak ele alan) Pyrrhon'a göre, hiçbir şey ne doğrudur ne de yanlıştır. Her yargı ve her yargının çelişği için aynı nedenler bulunabilir. Doğruyu yanlıştan ayıracak bir ölçüt olmadığına göre varlıklar hakkında çelişik yargılar ileri sürülebilir. Bu nedenle yargıda bulunmaktan kaçınılmalıdır.

Bir başka şüpheli filozof ise Descartes'tır. Descartes'ın şüpheciliğine yöntemli/metodik şüphe adı verilir. Zira Descartes'ın şüpheciliği kesin bilgiyi buluna kadar tüm bilgileri gözden geçirme anlamındadır. Ona göre kesin bilgi mevcuttur, şüphecilik ise bir yöntem mahiyetindedir. Onu bu konuda verdiği örnek meşhurdur: Bir elma sepetindeki elmaların sağlamlığı konusunda şüpheli olunup, daha sonra tek tek bunların elden geçmesiyle sağlam bir elma sepetinden emin olma yoludur, şüphecilik.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEĞER KURAMI

Öznenin nesneye, “iyi”, “güzel” ve “doğru” gibi nitelemeler yüklemesi, en genel anlamıyla değerin tanımını verir. Değer kavramı, hem mantıksal çerçevede, hem ahlaksal alanda hem de estetik ortamda ortaya çıkar. Değerleri felsefenin ana konusu yapan ve değerlerin incelenmesini hedefleyen felsefe eğilimi de *değer felsefesi* olarak çıkar karşımıza.

Değer kavramı, öncelikle genel anlamda kişinin nesne ile ilişkisinden doğan nitelik olarak anlaşılır. Bu anlamda değer öznel bir görüş açısından değerlendirilir. Dolayısıyla da değer kişiden kişiye değişebilmekte, farklı türde değer düzeyleri ortaya konulabilmektedir. Değer’in bir başka ya da ikinci bir anlamı ise, onun, kişinin kendi kişiselliğinin dışında, yani insanın deneyimlerinin dışında, kendi başına var olan, kendinde bir nitelik olarak anlaşılmasıdır. Max Scheler ve Nicolai Hartman’da bu yönde bir düşünce görülür. Şüphesiz bu görüş, değerlerin kendinde-varlıkları konusunun, yeniden tartışmaya açılmasını beraberinde getirmiştir.

Özellikle 19. yüzyılın ortalarında etiğin ontolojiden bağımsızlaştırılmasıyla birlikte bariz bir şekilde değerler teorisinden veya değer kuramından bahsedilmeye başlanması şüphesiz bir rastlantı değildi. Bilindiği üzere, Aydınlanma ve Modernizimle birlikte insanın sadece düşünen bir varlık olarak konumlanması Hegel düşüncesinde zirveye çıkmıştır. Ancak söz konusu düşüncenin, özellikle pozitivizm ve materyalizmin trendleriyle eleştirilmesiyle birlikte, doğa ve insan yorumları, mekanik bilim ve materyalist ontolojinin kontrolüne bırakılmıştır. Etik, biyoloji, psikoloji ve sosyolojideki herhangi bir konu gibi ele alınmıştır. Her var olan değer, bir ol-

guya her norm, bir gerçeğe, her fikir, bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Bu durumda filozoflar, insan haysiyetinin ve varlığın anlamının dayandığı gerçekliklerdeki değer boyutunu sorgulamaya başlamışlardır.

Bu bölümde hem varlık ve bilgi kuramlarının değer konusunda karşı karşıya kaldıkları sorunları analiz edeceğiz; hem de değerleri eleştiri ve tasvirle birlikte vermek suretiyle, satır aralarında, güç dengelerinin değiştiği, farklılıkların önemünün tanındığı –en azından tanınmasının gerekliliğinin fark edildiği– günümüzde, yeni bir insan profili ve yeni bir düşünüş tipine ihtiyaç olduğunu ima etmeye çalışacağız. Çünkü küreselleşen dünyadaki bir etken, insanlık yelpazesini çoğunluğunu kısa sürede etkilemiştir. Bu etkileşim farklı bileşenlerle birlikte aynı referansları ve fakat farklı tasarımları zorlamaktadır. Mesela ABD’nin başında siyah bir liderin bulunması; bundan 100 yıl önce hayal edilemezken; bugün bizzat tecrübe edilmektedir. Dolayısıyla mevcut kodlar, yeni projeleri ve kurguları zorlamaktadır. Bu değişimde de şüphesiz felsefenin öncü bir işlevinin olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu nedenle “değer kuramının” sorun edilmesinin nedenlerinden, modern dünya paradigmasının açmazlarına ve alternatif paradigma arayışlarına varıncaya kadar, daha geniş bir metrajlı bir çekim bekliyor bu bölümde bizleri.

Çağdaş dünyada değer konusu bir sorun olarak tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla da düşünürler, değerler doktrini olarak isimlendirilen bir yöntem geliştirmişlerdir. Elbette teorik olduğu kadar pratik de olan bu değerler, bir sürekliliğe sahiptirler. Değerler kuşkusuz, natüralizmin ifade ettiği gibi, bir varlık düzenine bağlı değildirler. İyi, güzel ve doğru, varlığın dışında bulunur. Onlar, 'olgu' değil, 'var olan değer' karakterine sahiptirler. Materyalist bir zaman anlayışı içinde kaldığı sürece değerler alanına ait ontolojik bir temel ortaya

konabilir mi?¹ Dahası Varlıkla değer in irtibat ı nasıl kurulmalı ya da kurulması gerekli midir? Değer ve varlık arasında bir kopma beraberinde başka çözümleri de getirmiş midir? Batı'nın bir anlam krizi yaşamasının altında acaba sözünü ettiğimiz kırılma yatabilir mi?

Değerler, varlık içerisinde ve varlık vasıtasıyla gerçekleştirilmeyi isterler. Çünkü Varlık değeri önceler. Değeri önceleyen Varlık, ona ufuk verir. Ufku olmayan bir değerin kendini gerçekleştirmesinden söz edilemez. Varlığın öncelemediği bir değer, zorunluluğu ve yabancılaşmayı beraberinde getirir. Dahası o bir tahakküm talep eder. Oysa doğası itibariyle değer, özgürleşme ve dönüşümü kendinde barındırmalıdır. Öte yandan değerler, Varlık için bir tür form işlevi de görürler. Bu bağlamda mesela adalet, Varlık'ın gücünün formu olduğu için, insanlar arası ilişkilerde insanlığın var oluşu, adaletin yapıları olmadan devam edemez. Doğrusu Varlık-değer arasındaki bağın kopanılması, rasyonelleşmiş bir değerler kümesinden söz etmek anlamına gelecektir ya da değer denen şeylerin rasyonel bir nitelikten öteye geçmediği görülecektir. Bu trend takip edildiğinde örneğin, adalet deyince bir kanundan bahsedilir olacaktır. Kanun, dışsallaştırılmış bir bilinç; bilinç ise, içselleştirilmiş bir kanundan başka bir şey değildir. Adaletin kuralları, kanun ve bilincin karşılıklı etkileşimleriyle oluşturulur.²

Çizmeye çalıştığımız bu tablo farklı açılardan eleştirilirken, vurgulardan biri, iptal edilen şeyin öneminin altını çizmek olmuştur. Özellikle de kaybedilen ve bir anlam krizine neden olan şeyin asıl sebebinin, değerlerin bir olguya indirgenmesi ya da onların buharlaşması olduğuna işaret edilmiştir. İşte bu durumun modern düşüncenin bilgi ve davranış bi-

¹ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, Ontological Analyses and Ethical Applications, Oxford University Press, New York, s. 73.

² A.g.e., s. 81.

çimine yansıdığına dikkat çeken Heidegger, Varlık ve değer in sanki birbirinden ayrıymışçasına görülmesinin temel yanılığ ı olduğunu söyler.

Yapılması gereken acil iş in de, bunları aynı çatı altında birleştirmek olduğunu hatırlatır Heidegger. O, haklı olarak modern düşüncenin okutulduğu okullarda değer sorunun ısı kartaya çıkarılarak, sadece varlık sorunun ele alındığına dikkat çeker. Dahası modernizmde özellikle üniversitelerin kökeninin Aristoteles'in dikkat çektiği yaşam ile düşünce arasındaki somut bağdan yani hayattan ortaya çıktığı gerçeği göz ardı edilir. Öyle ki, onun temelleri sanki teoriymiş gibi bir hava estirilir.³ Nitekim Sokrates kafa ile kalbin ya da düşünce ile gönlün radikal bir biçimde ayrılamayacağını, huzurlu bir toplumsal yaşam için ikisinin birlikte olması gerektiğine işaret etmesi de aynı gerçeği gösterir. Bu, bir bakıma Varlık ve oluş arasında ayrıma giden metafiziğe bir ihtardır.⁴

Kabul edileceği gibi, Heidegger'in bu uyarısı bir bakıma Platoncu idealizme karşıdır. Çünkü onun ideal dünyası temelde varlık ile oluş, ideal ile gerçek arasında köklü bir ayrım a sahiptir. Bu bağlamda Platon'un erdem anlayışı ve bunları tekrar tanımlama şekli, oldukça karmaşık bir teoriden, bu teori olmaksızın bir erdemin ne olduğunu anlamanın mümkün olmadığı bir teoriyi varsayar. Bir başka ifadeyle onun teorisinin, erdemleri, fiilî değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağladığını unutmamak gerekir.⁵ Buna rasyonel bir devlet teorisinde iş gören, bütünüyle teorik bir erdem de diyebiliriz.

Söz konusu uyarı ikinci olarak da, yukarıda sözünü ettiğimiz insanın Tanrı imajında yaratılması fikrinin içinin boşal-

³ Heidegger, Martin, "Heidegger on the Art of Teaching", tr. V. Allen ve D. Axiotis, in *Heidegger, Education and Modernity*, Lanham: Rowman, and Littlefield Publ., 2002, s. 31-33.

⁴ A.g.e., s. 40.

⁵ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 141.

tılmasına karşıdır. Eski Ahit'te yaratılış bahsinde (I, 26) Tanrı suretinde yaratılan insanın yeryüzüne hâkimiyetinden bahsedilirken, burada bir anlam tasarrufuna gidilerek sadece tabiata egemen olması dikkate alındı. Doğrusu, Tanrı suretinde yaratılmak tabiatı nesne olarak algılamayı içermez. Çünkü Tanrı için insan daha üst bir mertebeye sahip olsa da, tabiat-taki diğer var olanlar da onun işaretleridir. Ancak sözünü ettiğimiz anlam değişimi, Tanrı'yı değil de bireyi merkeze koyarak âdeta yaratma ve yapıp etme sürecine hâkim olmak ister. Dolayısıyla Heidegger'in dediği gibi insan, özne olarak kendisini, bir nesne olarak düşündüğü doğa karşısında merkeze yerleştirir. İnsanın bu şekilde kendini merkeze koyarak özne/nesne ilişkisi çerçevesinde doğayı denetleme girişimi onu Varlık'tan uzaklaştırmıştır.⁶ Varlıktan uzak kalan, onda mevcut olan değerlerden de habersiz kalmıştır. Bu bir bakıma insanın kendine yabancılaşmasının bir ifadesinden başka bir şey değildir.

A. ETİK

Etik sözcüğü Grekçe karakter anlamına gelen *ethos*, ahlak ise Latince *mos* ve Arapça *hulk* sözcüğünden türemiştir. *Ethos/mos* ve *Hulk*, gelenek-görenek-alışkanlık-huy-mizaç-karakter anlamlarını taşıyan, birbiriyle yakından ilişkili iki sözcüğe karşılık gelir. Bu iki sözcük çoğunlukla birbiri yerine kullanılır. Her ne kadar yakından ilişkili olsalar da –etimolojik olarak aslında aynı anlamları taşırlar- onları birbirinden ayıracak ölçütümüz vardır. Diyebiliriz ki ahlak, olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey iken, etik bu olguya yönelen felsefe disiplinine verilen addır.⁷ Örneğin Nicolai Hartman ahlakların çokluğundan ve etiğin biricikliğinden söz

⁶ Özlem, Doğan, "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Martin Heidegger, çev. D. Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1998, s. 16-17.

⁷ Özlem, Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılap Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul, 1997, s. 336.

eder. Buna benzer ayrımları çoğaltmak mümkündür. Ancak burada etik ve ahlakın birbirinden ayrıldığı noktaları bir çizelgeyle göstermek daha yararlı olacaktır:

Ahlak

- Birey hazır bulur/Verilidir
- Yereldir
- Pratikdir
- Sistematik değildir
- Argümantatif değildir...

Etik

- İnşa edilir/Verili değildir
- Evrenselidir
- Kuramsaldır
- Sistematiktir
- Argümantatiftir

...

Ahlak, "insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değer sistemi"⁸dir. Bu kurallar, normlar bir ahlak sistemi oluşturur. Ahlaksal normlar ve kuralları bulunmayan bir toplumdan söz etmek imkansızdır. Çok daha genel olarak söylendiğinde, ahlak toplum içerisinde bireyin hazır bulduğu kurallar bütünüdür.

Toplumda şöyle ya da böyle herkesin bir ahlaki yaşamı vardır -yaşamda ahlaki değerler ve idealler olmazsa olmaz bir öneme sahiptir- genelde toplumun, özelde ise bireyin yaşamına egemen olan bu kurallar ya da inanç ve tasarımlar silsilesi, ahlak (moral) denen olguyu oluşturur. Bu kurallar ya da inançların sosyal ortamda yaşanmasına ahlaklılık (moralite), bu kurallar ya da inançlar doğrultusunda yaşayan kimselerin tutum ve davranışlarına ise ahlaksal (moralistic) diyoruz. İşte etik, bu ahlaksal yaşamı inceleyen, üzerine enine boyuna tartışan ve genel olarak moral olanı ele alan bir felsefe disiplini-dir. Etik, ahlaklılığı mümkün kılan koşulları ve ilkeleri araştıran bir alan olarak karşımıza çıkar. Ahlakta olduğunun tersine, etikte birey pasif ve alımlayıcı değil, aktif ve inşa edicidir.

⁸ Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 262.

Etik düşünürü, kendisine verili olan değerleri olduğu şekliyle içselleştirmeyip, rasyonel bir şekilde sorgular ve sorgulama sonucunda verdiği biçimle onları alımlar. İşte bu şekilde davranmanın yalnızca ahlaki değil, fakat etik bir yönünün olduğunu söyleyebiliriz. Ahlak söz konusu olduğunda, onun, bir topluluğa, sınıfa vs ait olması çok doğaldır, ancak bir etik, topluluğa, sınıfa ya da yerel olana bağlı olursa “doğruluk”undan söz edilemez.

Ahlak eylemin pratiği ise etik de kuramıdır.⁹ Etik, insan yaşamının nihai amacını, ahlaklı ve erdemli yaşamının nasıl mümkün olduğunu, iyi-kötü ve doğru-yanlışın ne olduğunu araştıran bir disiplindir. Bu bağlamda o, mevcut değerleri, normları sorgulayıp ahlaklılığa ilişkin ilk ilkeleri sistematik, tutarlı ve argümantatif bir biçimde temellendirmeye çalışan, felsefenin diğer alanlarıyla –estetik, siyaset ve din felsefesi-yakından ilişkili olan bir alandır. Kısaca etik, felsefenin insanlar arası ilişkilerde değer sorunlarını inceleyen ve bu konuda ortaya bilgi sunan bir dalı olarak tanımlar.¹⁰ İyi ya da kötü nedir? Bir şeyin değerli olmasını mümkün kılan şey nedir? Değer nedir, kaynağında ne vardır? Değerler içimizde mi yoksa dışımızda mıdır? Değerler statik mi yoksa dinamik midir? Mutlak değerler var mıdır? Öznel mi yoksa nesnel mi? Bütün insanlar için geçerli olacak şekilde bir iyi tasarımılanabilir mi? İyi olan aslında davranışlarımızın temelindeki motifler ya da niyetler midir? Moral olanı, olmayandan ayıran nedir? Neyi istemeliyim? Nasıl bir insan olmalı ve yaşamalıyım? Bu ve benzeri sorular özelde ahlak felsefesinin temel sorularını oluştururlar. İyi-kötü, doğru-yanlış, özgürlük-gerekirlik,

⁹ Pieper, Annemarie, *Etik Giriş*, çev. V. Atayman-G. Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 171.

¹⁰ Kuçuradi, İoanna, *Uludağ Konuşmaları*, TFK, Ankara, 1988, s.34.

* Heinemann, etik söz konusu olduğunda, onun uygulanabilirliği üzerinde uzun uzadıya durmamız gerektiğini söyler. Buna göre en iyi etik kuram bile, eğer gerçekleşmiyorsa, yararsızdır.

ödev, ahlak yasası, evrensel yasalar, ahlaki eylem, erdem vb kavramlar etikte temel kavramlardır. Ahlaki değerler yalın bir biçimde “kendilerini iyi veya kötü diye tanımlamamızın mümkün olduğu şeyler veya davranışlarla ilgili değerlerdir”.¹¹

Tarihsel serüvenimize baktığımızda, çoğunlukla insanın Tanrı’ya, kendisine, başkalarına ve doğaya karşı ahlaki bir tutum sergilemesi gerektiğinin söylendiğini ya da dikte edildiğini görebiliriz. Bunlar dört farklı tür ahlaktan söz etmemizi gerekli kılar: dinsel ahlak [Tanrı’ya karşı], bireysel ahlak [Ben’e karşı], toplumsal ahlak [başkalarına karşı] ve doğal ahlak [doğaya karşı]. Bu dört ahlak türünden en önemlisi toplumsal olanıdır. Çünkü ahlak dendiğinde genellikle anlaşılan toplumsal ahlaktır. İnsanların diğerleriyle kurdukları ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan ahlak türüdür. İçinde bulunduğu toplumun ilkelerini ve değerlerini içselleştiren insanın taşıyıcısı olduğu bu ilke ve değerlerin anlamı üzerinde düşünmeye başlaması ve alanın kavramlarının neliğine ilişkin bir sorgulama yapması ve de yaşanan ahlaksal duruma yönelik düşündüklerini dile getirmeye çalışmasıyla artık etik alanın kapıları açılmış demektir. Şu halde ahlak üzerine tutarlı, sistematik ve argümantatif bir biçimde düşünme, sorgulama etik alana girmek için elzemdir.

Etik, hiçbir zaman diğer felsefe alanlarından izole edilerek oluşturulamaz. Filozof, felsefede temel alan olarak gördüğü birime bağlı bir biçimde etik görüşünü ikame eder. Söz gelimi İlkçağda metafizikle ilişkisinde oluşturulan etik görüş, Ortaçağda teoloji ve Modern dönemde ise epistemoloji temelli oluşturulmuştur. Ortaçağa kadar iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kavramlar temellendirilmeye çalışılırken, Modern dönemde bu kavramların bilgisi üzerine yönelinmiştir.

¹¹ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 93.

1. Etik Türleri

Etiğin problematiklerine farklı perspektiflerden yaklaşma, etik türlerini anlatır. Elbette farklı zamanlar, farklı problemleri beraberinde getirmiştir. Bu farklılık bakış açılarında ve yöntemlerde de ayrılıkları doğurmuştur. Bu insanı veya varlığı araştırmaya dair yöntemlerle paralel gidecektir. Mesele, felsefe tarihinde iki temel gelenek birbirine taban tabana zıttır. Şüphesiz bu tasnifimiz düşünce tarihindeki farklılıkları görmezden gelip, indirgemeciliğe prim verdiğimiz anlamına gelmez. Aradaki ton ve biçim farklılıklarıyla birlikte “Analitik” ve “Kıta - Avrupası Felsefesi” bilinen en önemli ayrımdır. İlki daha çok dil analizlerine odaklanırken; ikincisi düşünceyi tarih ve kültür içinde çözümlemeyi yeğler. Doğal olarak bu ekollerin ahlak anlayışı da böyle olacaktır. Ne var ki ara çözüm veya sentezci olmaya çalışan etik türler de olacaktır. Temaları eksene alan bir bakış, kuşkusuz daha sentezci olmak durumunda kalacaktır. Belki de bu tavır, gelenek taasubundan kendini doğal olarak özgürleştirmiş olacaktır.

a. Normatif Etik

Normatif etiği genel olarak üç ana başlık altında inceleyebiliriz: 1- Ahlaki iyi problemine ilişkin (*summum bonum*), 2- Doğru eyleme ilişkin (ödev ya da değer kuramı), 3- özgürlük problemi temelinde sağlam bir karakter sahibi olmaya ilişkin (Erdem etiği) araştırmalar. Bu üç madde sırasıyla teleolojik, deontolojik ve erdem etiğine karşılık gelir. Teleolojik etik kuramlar, temelde *en yüksek iyi* problemi üzerinde yoğunlaşan, bireysel mutluluk, otantisite, maksimum yarar gibi bir nihai amaç etrafında şekillenen kuramlardır. Deontolojik kuramlar ise teleolojik olanların tersine, sonuç değil, doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşan etik türüne karşılık gelir. Ahlakta eylemi sonucu açısından değil, fakat temelindeki niyet bakımından değerlendiren deontolojik etik, rasyonel ve sorumlu bir varlık olarak gördüğü insanın yerine getirmesi gerektiğini

düşündüğü bir takım ödevlerin olduğunu savunarak, ahlakın temeline ödev fikrini yerleştirir. Erdem etiğine gelince, o, diğer iki etik türüne de bir alternatif olarak karşımıza çıkar. Erdem etiği tek tek eylemlerle değil, bizatihi ahlaki failin karakteri üzerinde yoğunlaşır ve bir kimseyi ahlaklı yapan şeyi sorgulayıp, ahlaklı olmanın farkındalığını yaratmaya çalışır.

Normatif kuramlar genel olarak yeni ahlak ilkeleri ortaya koyan ya da mevcut ahlaki ilkeleri yepyeni bir biçimle sunan kuramlardır. Bu kuramlar insanlara yaşamları kendisine göre sürdürecekları normlar tayin ederek, onların neyi yapmaları ve neden kaçınmaları gerektiğini gösterir. Temel ahlaki ilkeleri tayin eden normatif etiğin bu yanı teorik veçhesini oluştururken, bir de onun pratik yanından söz etmek gerekir: *uygulamalı etik*. Uygulamalı etik teorik kısımdan elde edilmiş genel ahlaki ilkeleri özel alanlara uygulayan ve söz konusu alanla ilgili genel problemleri inceleyen etik türüne karşılık gelir. Yarım yüzyıllık bir tarihsel serüveni olan uygulamalı etik, Anglo-Sakson dediğimiz dünyada, yaşanan bir takım zulümlerin, savaşların ve yapılan ayrımcılıkların sonucunda ortaya çıkan felsefi problemlerle beliren bir etik türüdür. Yirminci yüzyılda pozitivist ve empirist anlayışların, felsefenin uygulamalı alanlara ilişkin söyleyecek hiçbir sözünün olmadığını düşündüğü sıralarda uygulamalı etiğin doğması, oldukça manidardır. Uygulamalı etik, meslek etiği başta olmak üzere, tıp etiği, spor etiği, biyo-etik, politik etik vb. pek çok alanı ihtiva eder.

b. Betimleyici Etik

Doğa bilimsel ve betimsel anlayışın ahlaki alana uygulanmasının bir ifadesi olan etiğin betimleyici türü, normatif etikte olduğu gibi temel ahlaki ilkeler tayin etmek yerine, mevcut ilkelerle ve normlarla ilgilenererek, onları tasvir eder. Olgu-değer ayrımı bağlamında bakıldığında, betimleyici etiğin yalnızca 'olan' ile ilgilendiğini, etik düşünürün burada

bütünüyle gözlemci rolünde ahlaki inanç ve tasarımlarımızı bireysel ve toplumsal bağlamda tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Betimleyici etik aslında normatif etiğin dayanağı durumundadır. Çünkü etik düşünür, insan yaşamına ilişkin nihai bir amaç tayin ederken, betimsel verilerden yararlanır. Bu yüzden, betimleyici etiğin etik alanda önemli bir yeri vardır. Bir felsefi etik hem normatifliğe hem de betimleyiciliğe yönelebilir. Delius'a göre felsefi bir etikten beklenmesi gereken şudur: "Çok çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan ahlakları çözümlemek ve böylece bu çok çeşitli ahlakların bilgisine sahip olarak kendi ahlaksal eylemlerimizle ilgili kararlarımız ve bu kararlarımızın yol açtığı sonuçlar hakkında bir genel bakış ve daha fazla açıklık kazanmamıza yardımcı olmak".¹²

c. Metaetik

Yirminci yüzyıla kadar etikten daha ziyade "olması gereken" ile ilgilenmesi beklenmiştir. Ancak yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dediğimiz dünyada analitik geleneğin felsefenin görevini yeni bir şeyler söylemek yerine, kavram çözümlemesine indirgemesiyle birlikte etiğe ilişkin beklentide de değişiklik olmuştur. Bu değişiklik, yirminci yüzyılda değerler alanının hayli problematik olmasıyla yakından ilgilidir. Yirminci yüzyıla kadar bireysel çıkarlarla toplumsal çıkarları uzlaştırma problemi, toplumsal değerlerin değersizleşmesi, teknolojinin ve genel olarak bilginin hâkim güç haline gelmesi ile normatif kuramlar adeta iflas etmiştir. Metaetik, bu koşullar altında oluşmuş olan yepyeni bir çalışma sahasına karşılık gelir.

Analitik felsefe geleneği filozofları, felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi olduğunu düşünürler. Onlara göre etik düşünür, yeni bir dünya görüşü ortaya koymak ya da normlar ve kurallar belirlemek yerine, ahlaki alana ilişkin kavramları analiz etmeli ve onların anlamlarını açıklığa ka-

¹² Özlem, Doğan, a.g.e., s.358.

vuşturmalıdır. Tıpkı normatif etiğin betimleyici etiğe dayanak olması gibi, normatif etik de metaetiğe temel oluşturur. Normatif etik malzemesini bireylerden ya da topluluklardan, onların ahlakından alırken, metaetik normatif etiğin kavramlarından ve koyduğu normlardan, ilkelerden alır. Çünkü metaetik normatif etik üzerine yargılarda bulunarak, etik alanının üzerine çıkar. O, normatif etik kuramlarda geçen kavramları ele alıp analiz eder.

Ayrıca mevcut etik kuramlar üzerine bir söylem geliştirerek, bir üst dil görevi görür. Bu özelliğinden dolayı “etiğin mantığı” olarak da bilinen metaetikte, kuramları iki ana başlık altında toplayabiliriz: bilişselci ve gayrı-bilişselci görüşler. Bilişselci anlayışa göre moral yargıların dış dünyada fenomenal bir karşılığı vardır. Ahlak yargıları zihinden bağımsız moral olgulara tekabül eder, bunlar doğru ve yanlış olabilen yargılar olduğundan etik bilgi mümkündür. Bilişselci kanatta bir kısım (doğalcılar) bu olguların tarihsel, sosyolojik ve psikolojik olgulardan türeyen fenomenler olduğunu, yani kendi başlarına var olmadıklarını savunurken, diğer bir kısım bilişselciler (sezgiciler), -bu olgular algılanabilir nitelikte olmadıklarından- onların doğruluklarını ve yanlışlıklarını sezgisel olarak bilebileceğimizi savunurlar. Bilişselci olmayan kanada göre ise, ahlak yargıları dış dünyada moral olgulara karşılık gelmez, ancak bunlar sadece insanların tutum ve davranışlarına delalet ederler. Buna göre dış dünyada karşılığı olmadığına, onları doğrulamak ya da yanlışlamak olanaklı değildir. Dolayısıyla kendine özgü diyebileceğimiz bir moral olgular alanı var değildir.

Analitik gelenek tabanlı bu görüşe göre etik, aslında bilişsel olarak bir değere sahip değildir. Bilakis etik, insanın irasyonel -isteme vs.- boyutuyla temellenir. Buna göre moral olgular, bilimsellik ölçütü dışında kalan, matematiksel bir kesinlikle ölçülemeyen, dolayısıyla kanıtlanıp doğrulanamayan yapılara sahiptirler. Moral yargılar ya da ilkeler akıl yoluyla

temellendirilemez. Onlar birtakım duyguları dışavurmaya yarayan terimlere karşılık gelirler.

Etîği dil ile ilişkisinde ele alan ve bilişselcikten ayrılan bir kola göre, “ahlaki terimlerin ontolojik gönderimleri veya karşılıkları olduğu iddiasından ancak ve ancak, yargıların tek ya da ilk anlamının betimsel olmayan bir anlam olduğu anlaşıldığı zaman vazgeçilebilir”.¹³ Anlamı önermelerin doğrulanabilirliği açısından düşündüklerinden, moral önermelerin bilişsel olarak anlamlı olmadığını düşünen gayrı-bilişselci anlayışa göre, moral önermelerin ya da yargıların önemi, dilin duygusal boyutunda yatar.

2. “İyi”ye Ulaşmak İçin Bilginin/Düşüncenin Önemi

Acaba etiğin temel sorusu nedir? Bu soruya cevap bulmaya çalışırken, düşünme/bilgi ve ahlaklılık arasındaki ilişkiyi de çözümlmeye başlayacağız. Öyleyse temel sorumuzu soralım: “İyi” nedir?

Kuşkusuz etiğin konusu “iyi” dir. Ancak bu varlık ve bilgidен bağımsız bir alan da değildir. Çoğu düşünürün varlık hakkındaki görüşü yarı yarıya iyi olanı da açığa çıkarır. Bir başka ifadeyle iyi olma ve bilgelik, dolayısıyla ahlak ve bilgi arasında bağlantı vardır. Yunan düşünürlerine ve özellikle Aristoteles’e gidildiğinde, onun pratik hikmet kavramının ne kadar önemli olduğu fark edilir. Etik konusunu daha çok bu kavram ekseninde analiz edeceğiz. Böylece siyaset felsefesi için de açıklayıcı bilgiler verilecektir. Bu kavramı merkeze almamızın nedenlerinden biri de, modern zamanların ahlak anlayışı ve eleştirisi de birlikte verilmiş olacaktır.

Aristoteles’in pratik hikmet (*phronesis*) kavramı değer in mahiyeti için anahtar bir kavramdır. Teorik akıl ve episteme (bilgi) etkin kılındığında, varlık ve bilgi anlayışında önemli gelişmeler olsa da, pratik hikmet ikincil görülüp gölgelenirse,

¹³ Cevizci, Ahmet, a.g.e., s. 284.

değer tartışması önemli bir alan açmaya başlar kendine. Nitekim modern zamanlar buna tanık olmuştur. Elbette bu süreç, bilgi ve değer arasında ayrımı da beraberinde getirdi. Bir başka ifadeyle, aklın bütün diğer görünüşleri mesela pratik hikmet boyutu ihlal edildiğinde, tek boyutluluğa mahkûmiyet kaçınılmaz olur. Dahası, tamamen nesneleştirilen doğa karşısında insan, özne olarak konumlanırsa, bu durumda o, bir nesne olarak düşündüğü doğa karşısında kendisini merkeze yerleştirir. İnsanın bu şekilde kendini merkeze koyarak özne/nesne ilişkisi çerçevesinde doğayı denetleme girişimi onu Varlık'tan uzaklaştırır/uzaklaştırmıştır. Bütün bu sapmalar veya saptamalar, modernizmin determinist ve rasyonalist dünya görüşü hakkında ipuçları vermektedir. Bu düşünce paradigması çerçevesinde, Varlık ve değer birbirinden ayrı olarak konumlanması, dolayısıyla bir olgu-değer ayrımından bahsedilmesi kendinde pek çok imâları ve açmazları barındırmaktadır.

Heidegger, Parmenidesçi Varlık ile Sokratesçi değer sanki birbirinden ayrıymışçasına görülmesinin temel yanığı olduğunu söyler. Yapılması gereken acil işin de, bunları aynı çatı altında birleştirmek olduğunu hatırlatır. O, haklı olarak modern düşüncenin okutulduğu okullarda değer sorununun ıskartaya çıkarılarak, sadece varlık probleminin ele alındığına dikkat çeker. Modern trendde, özellikle üniversitelerin kökeninin Aristoteles'in dikkat çektiği yaşam ile düşünce arasındaki somut bağdan, yani hayattan ortaya çıktığı gerçeği göz ardı edilir. Öyle ki, onun temelleri sanki teoriymiş gibi bir hava estirilir.¹⁴

Sokrates, kafa ile kalbin ya da düşünce ile gönlün radikal bir biçimde ayrılamayacağını, huzurlu bir toplumsal yaşam

¹⁴ Heidegger, Martin, "Heidegger on the Art of Teaching", tr. V. Allen ve D. Axiotis, in *Heidegger, Education and Modernity*, Rowman and Littlefield Publ., Lanham, 2002, s.31-33.

için ikisinin birlikte olması gerektiğine işaret etmesi de aynı gerçeği gösterir. Bu, bir bakıma Varlık ve oluş arasında ayrıma giden metafiziğe bir ihtardır.¹⁵ Başka türlü söylersek, Varlık ile değerın birbirinden ayırlamayacağınıın altını çizmekten başka bir şey değildir.

Bu durumu, pratik hikmet kavramı bağlamında düşünersek, Kant'ın bir kişinin hem iyi hem de aptal olabileceğini düşünmesine karşıt olarak Aristoteles, aptallığın iyiliğe engel olacağını kaydeder. Üstelik pratik akıl, iynin bilgisini gerektirir. Gerçekten de o, kendi tasarrufunda bizzat bir tür iyiliği gerektirir.¹⁶ Pratik bilgelik, 'insanlar için iyi olan' şeylerin ne olduğunu bilmeyi elzem kılar. İnsan için iynin kıstası 'En İyi'nin temasıyla' mümkündür.¹⁷ Demek ki, Aristoteles'e göre, iyi olabilmek için iynin ne olduğunun bilinmesi gerektiği gibi, pratik hikmete sahip olabilmek için de iyi olmak gerekmektedir. Onun açıkça ifade ettiği gibi, "kişi iyi olmadıkça pratik hikmete sahip olması mümkün değildir."¹⁸

Aristoteles, değerden bağımsız ontolojiye izin vermediği gibi, bilgiden kopuk ahlaka da pirim vermez. Nitekim "değerlerin sadece hakikate kök saldığı zaman, gerçeklikleri vardır. Onların geçerlilikleri ontolojik temellerinin bir ifadesidir. Varlık, değeri önceler, ancak değer varlığı tamamlar".¹⁹ Bu durumu insan varoluşunda da gözlemenin mümkün olduğuna dikkat çeken Paul Tillich, bizi Aristoteles düşüncesine gönderir. O, "bilge olmak için iyi olmanın gereğine" işaret ederek, bilgi ve değeri birleştirir. Dolayısıyla bilginin erdemi yarattı-

¹⁵ a.g.m., s. 40.

¹⁶ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 155.

¹⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merrill Publ., New York, 1962, 1140a24. (Ayrıca S. Babür tarafından çevrilen *Nikomakhos'a Etik*'den de istifade ettik; Ayraç Yayınları, Ankara, 1998).

¹⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merrill Publ., New York, 1962, s. 1144a37.

¹⁹ Tillich, Paul, *Morality and Beyond*, Harper & Row, New York, 1963, s. 25-26.

ğını söyleyen Sokrates, tam kişiyi ihata eden bilgiye işaret etmektedir. Öyle ki, ona göre ahlâkî bir akt ile birleştirilen kognitif akt, daha çok ahlâkî fiilleri (ve daha fazla bilişi) doğurabilir. Hatta bu düşüncenin köklerini Greklerde bulmanın imkânına da değinir: Nitekim Greklerde “ahlâk ve bilişsellik ayrı değildir”²⁰ diyerek, bilgi, değer ve varlığın birliğine göndermede bulunur.

Kant'ın düşüncesinin köklerini Platon'a kadar götürmek mümkündür. İdealar ve fenomenler dünyası arasında kesin ayrıma giden Platon düşüncesini Kant da takip eder. O, numen ve fenomenler dünyası şeklindeki ayrımayla, doğal olarak iman ve bilgiyi birbirinden ayırmıştır. Dahası, bu, bir bakıma bilgelik ve ahlaklılığın da birbirini zorunlu olarak gerektirmediğini ima etmekteydi. Bir başka ifadeyle, onların ahlâkî bakımından iyisi, 'sadece zihinsel ya da idea bakımından bir iyi olma'nın ötesine geçemeyecektir. Bunun için olmalı ki, Kant, Tanrı kanıtlarını eleştirisinde, Tanrı kavramından varlığa gidilemeyeceğini söylerken, varlığın garantörünün, numen dünyasında olamayacağına işaret etmekteydi. İşte bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak da o, iyi olmayı ve akıllı olmayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmıştır. Ancak, Ahlak kanıtıyla bir alternatif sunmayı amaçlayan Kant'a göre, ahlakın garantörü Tanrı'dır. Ancak bu Tanrı, bilinen bir Tanrı olmayıp, sadece inanılan bir Tanrı'dır. Görüldüğü gibi, Kant, gerçeklik düzlemlerini birbirinden kesin çizgilerle ayırmıştır. Bilgi, değerden; iman ise akıldan ayrı boyutlardır ve aralarında bir bağın olması gerekli değildir.

Oysa Aristoteles, Platoncu –zımnen Kantcı– iyi fikrinde bir boşluk olduğunu ve onun iyisinin insani iyiden uzak olduğunu söyler. Çünkü iyi, insani aktiviteyle bağlantılı olmalıdır. Onun eleştirisi, erdemle bilginin (logos) özdeşleştirilmesini hedef alır. O, insanın ahlaki bilgisinin temel ögesi olarak

²⁰ A.g.e., s. 58-59.

arzuyu öne çıkararak, bu arzunun alışılan bir mizaç içinde organizasyonunu tahlil eder. Aristoteles'e göre, pratikler ve âdetler (*ethos*)* erdemin temelidir. Ona göre, etik konusunu bir matematik problem gibi düşünmek doğru değildir. Çünkü fail, sadece genel olarak nasıl karar vereceğini ve neyi tercih edeceğini bilmez; aynı zamanda belirli bir durumda nasıl eylemde bulunacağını –asla kaçamayacağı bir sorumluluk halini– bilmek ve anlamak durumundadır.²¹

Erdemle bilgi ya da varlık ve değer arasındaki kayıp halkanın veya ayırımın altında, 'Platoncu iyi fikrindeki boşluğun' olabileceğine işaret edilir. Platon'un vurguladığı durum, iyi fikrinin hem somut ve tikel olandan bağımsızlaştırılmasından, hem de gücün ideal bir güç olarak konumlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira Platon "Devlet'te, gücü dağıtmada gücün belirleyici olmadığını gösterirken"²², gerçekte bu boşluğu bir başka açıdan ifşa etmiştir. Oysa Aristoteles, erdemini şehirle ilişkisini ifade ederken, gücü dağıtmanın tam da güçle bağlantılı olduğunu söylemek istedi. O, erdemli bir şehrin adil olduğunu söylerken, gücün teorik bir şey olmadığını ima eder. Dolayısıyla da, zımnen erdem ve pratik hikmete işaret eder.

Bu açmazın giderilmesi için, söz konusu iyi fikrindeki boşluktan hareketle, bilginin ve pratik hikmetin bir niteliği olan hikmetin (*wisdom*), bilimsel aklın gölgesinde kaldığı veya iptal edildiği gerçeğinin teslim edilmesi gerekir. Daha sonra "kritik akılda bir restorasyona gidilmesi'nin lüzumu kendini

* Bkz. Çınar, Aliye, "Ethos", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. A. Cevizci, C: 5, Ebabil Yay., Ankara, 2007, s. 767-771.

²¹ Gadamer, Hans George, "The Problem of Historical Consciousness", *Interpretive Social Science A Second Look*, University of California Press, 1988, s. 116-117.

²² Gadamer, Hans-George, "Practical Philosophy", in *Gadamer in Conversation*, ed.&trans. Richard E. Palmer Yale University Press, New Haven, 2001, s. 84.

fark ettirir. Özellikle, R. Bernstein, Gadamer, Rorty ve MacIntyre gibi önemli düşünürler, rehabilite edilecek kritik akılda, pratik hikmetin önemini tekrar gün yüzüne çıkarmak istediler. Bu çaba gerçekte, bilgi ve değer ya da varlık ve değer arasındaki mesafeyi yaklaştırma veya kapatma amacını gütmektedir.

3. Ahlakî Erdem ve Pratik Hikmet

Pratik hikmet nedir? sorusuyla başlayalım ve böylece erdemın ne olduğunu da açığa çıkarmayı deneyelim. Pratik hikmet, evrensel akılla tikel arasında özgün bir arabuluculuk gerektiren akıl yürütme ve bilgi formudur. Bu arabuluculuk, teknik kurallara veya Kartezyen yöntemle başvurarak ya da belirli bir tümelin tikel bir duruma uygulanmasıyla veya yerleştirilmesiyle vuku bulmaz. Bu, gerçekte bir şeyin nasıl yapılabacağının, uygulanacağının bilgisinin (etik akıl), hem evrensel hem de tikel olan şeyin içinde belirlendiğini ifade eden bir akıl yürütme tarzıdır.²³ Aristoteles, basiret (*phronesis*) anlamına gelen zekâ'nın ayrıcalıklı ve özgün bir ruhsal yeti olduğunu söylediğinde, ruhun salt teorik düşünmeyi aşan, ancak pratik hikmeti de kendinde barındıran bir özelliği haiz olduğunu söylemiş oldu.²⁴

A. MacIntyre, pratik hikmetin (*phronesis*) uygulamaya tekabül eden boyutu temsil etmesi bakımından, onun etimolojik olarak borcunu bilen ve borcuna sahip çıktığı için övülen insanı nitelediğini söyler. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, bu kavram, tek bir durumda nasıl yargıda bulunacağını bilen kimseyi temsil eder. Aşağıda detaylı olarak ele alınacağı gibi, pratik hikmet, bir düşünce erdemidir; fakat karakter erdemlerinden hiçbirinin onsuz hayata geçirilemeyeceği türden bir entelektüel erdemdir. Düşünce erdemleri, öğretimle, karakter erdemleri ise alışkanlığa ilişkin alıştırmalarla

²³ a.g.m., s. 276.

²⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 17.

kazanılır. Sistematik bir öğretimde, hem teorik hem de pratik olarak akıllı olmanın imkânı verilir.²⁵

Bilimsel bilgi veya episteme, evrenselden, zorunluluk ve belirlenimden ayrı düşünülemez. Bilimsel bilgi aynı zamanda bilimsel ispatı da içerir. Tümevarım, bilimsel araştırma ve ispat gibi düşünme tarzlarını kendinde barındıran bilimsel bilgi tarzı, praksise uygun akıl yürütme şeklindeki pratik hikmetten farklıdır. İkinci tür akıl yürütmeye daima, düşünüp taşınarak tercih etmeyi gerektiren evrensel ile tikel arasında arabuluculuk söz konusudur. Bu nedenle etik aklın öğrenilmesi episteme'ye benzemez. Daha doğrusu ona yüklediğimiz anlamda bir öğrenmeden de söz edilemez. Pratik hikmetin öğrenilme biçimini, toplumsal kodda mevcut olan, basiret, feraset ve irfan iyi temsil etmektedir. Bu yetilerin gelişmesi bir tür vizyon kazanmayla birlikte ilerler. Pratik hikmeti kullanan özne, daima bir eylemde bulunmaktadır ve amelî aklı sayesinde, 'doğru olanı, doğru yerde, doğru zamanda ve doğru yolla yapma ve yargıda bulunma kapasitesini'²⁶ sergilemektedir.

İşte bunun için olmalı ki, Richard Rorty, Gadamer'in düşünmenin amacı olarak 'bilgi' kavramı yerine, terbiye veya kendini şekillendirme (*Bildung*) kavramını önermesini isabetli bir tavır olarak değerlendirir. Her ne kadar, Aydınlanma düşüncesinden itibaren, insanın 'kültür sayesinde inkişafından' söz edilse de, gerçekte kast edilen dönem itibarıyla kültürün salt epistemenin ürünü olduğu dikkati çeker. Zira epistemenin hâkimiyetindeki bir kültür örüntüsü, rasyonel temeller üstüne inşa edilmiş olup, sadece modelleri taklit ederek yeni bir değer ya da beceri kazanma hamlesidir. Esasında

²⁵ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 154.

²⁶ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 148, 150.

bir bakıma kültürün buz-tutması anlamına gelen bu durum, beşeri varlığın insanlığının da yitirilmesi demektir.²⁷

Gerekli restorasyon olarak (bilgi ve değer ayrımına çözüm bulma çabası) Rorty, *episteme*²⁸ yerine Gadamer'i de olumlayarak, edify ('olma (to be)', 'terbiye') terimini tercih eder. Çünkü bu salt düşünmenin amacı olarak bilgidен ziyade, pratik hikmet, edep, terbiye ve kendini şekillendirmeyi de ima etmektedir.²⁹ Zira edify, latince ev, bark ve ocak anlamına gelen aedes ile yapmak, kurmak, inşa etmek anlamına gelen ficare fiilinin bileşiminden müteşekkil olan aedificare'den türemiştir. Etimolojik olarak o, inşa etme, oluşturma, kurma ve organize etme anlamına gelir. Yine o, ahlaki ve dini bakımdan gelişme, öğrenme, bilme ve terbiye olma anlamına gelir. Son

²⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, tr. J. Weinsheimer&D. Marshall, New York, 1995, s. 10-11.

²⁸ Episteme, bilgi anlamına gelmekle birlikte, gündelik yaşamadaki bilgi anlamıyla tam olarak örtüşmez. Özellikle Platon'dan gelen anlamı doğru bilgi anlamındadır. Platon, bilgi sorununu değerlendirirken, iki tür bilgidен söz eder; birincisi Doxa, yani yanlış ya da yanılsamalı bilgi, ki bunlar sanılardır ve kesin olmayan bilgilerdir ve ikincisi Episteme, yani doğru bilgi. Buna göre, doksa duyu organlarıyla algılanan dünya, episteme ise dünyanın akılla kavranılmasıdır. Doxa'lar, bir anlamda eğreti bilgiler olarak görülür. Çünkü gözlemlenen dünya (phainomena) sürekli bir akış ve değişkenlik halinde bulunduğundan ve tikelliğinden dolayı, gerçek (ya da doğru) bilginin nesnesi olamaz. Bu bilginin, yani epistemenin nesnesi değişmeyen, genel ve tümel olandır. Platon burada akıl ve duyum ayrımından hareketle, epistemelere ulaşmanın akıl ile olanaklı olduğunu belirtir. Görünenlerin ötesindeki görünmeyen sabit gerçekliklere, gözlemlenen dünyanın değişkenliğinin ardındaki değişmeyen idealarn kesin bilgisine ancak akıl yoluyla ulaşılabilir. Epistemeler burada iki başlıkta ele alınır: bilimsel bilgi ve ussal bilgi. Birinciler, bağıntılarla ilgilidir; ikinciler ise idea'yla. Bu anlamda, felsefe bilgiyi konu edinirken, epistemelerin, yani tümellerin, bilginin temel kaynağı olarak belirmiş olmaktadır.

²⁹ Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford&Cambridge, 1996, s. 359-363.

olarak da, manevi bakımdan gelişmeye ve olgunlaşmaya işaret eder.

Doğal olarak Rorty, episteme ya da logosun nasıl yaşayacağımıza, nelerden kaçınacağımıza ve hayatın iyisinin ne olduğuna cevap vermekte yetersiz olduğunu hatta buna güç yetiremeyeceğini söylemek ister. Pratik hikmetin önemini ima ederken onun “sadece ‘hakikatleri tefrik etmekle’ kalmayıp aynı zamanda, nasıl yaşayacağımızın bilgisini verdiğini, kişinin yaşamı ile kendini anlamasının imkânını ve iyi bir hayat için nelerden kaçınması gerektiğini”³⁰ sağladığını dile getirir.

R. Rorty’i çözüm arayışına götüren etmen, etiği bağımsız bir bilim olarak konumlayan modern düşüncenin tavrıdır. Onun teklifinin köklerini Aristoteles’e götürmek mümkündür. Zira Aristoteles etiği bağımsız bir bilim olarak konumlandırmaz. Ona göre etik, ‘karakter incelemesi’ ya da ‘karakter üzerine düşünceler’ olarak ele alınabilir. Onun etiği toplumsal bir etikdir. Dolayısıyla da politikası da ahlak merkezli bir politikadır.

Nikomakhos’a Etik’te Aristoteles, belli bir insan için iyi olanla şehir için iyi olanı aynı şey diye düşündüğü için, şehir için iyi olanın ne olduğunu soruşturmayı amaca daha uygun görür. Etik ve siyasetin böylesi içiçeliği Aristoteles düşüncesinde etik olanla toplumsal olan ve etik akılla alışkanlıkların birbirine etle kemik gibi bağlılığı anlamına gelmektedir. O, iyi bir devletin, yurttaşlarının iyi hayatlarıyla; yurttaşların iyiliğinin de toplumsal iyiyle mümkün olabileceğini söyler. Söz konusu eserin ana fikrini ilk cümlede görmek mümkündür: ‘Her sanat ve soruşturma, aynı şekilde her eylem ve seçim bir iyiye ulaşmaya çalışır; bu nedenle haklı olarak iyi, her şeyin amaçladığı şey olarak’ tanımlanmıştır.³¹ İşte bir karakter ince-

³⁰ Warnke, Georgia, *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford&California, 1987, 160.

³¹ Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan&İ.O.Anar&Ö. Kvasoğlu& Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 220-221.

lemesi olarak okunabilecek etik, iyiyi ve mutluluğu analiz etmeyi kendine görev bilecektir. Acaba Aristoteles, iyiyi neyi amaçlamaktadır? Yine ona götürecek olan araçlar nelerdir? Bu araçlar sadece araç olmanın ötesinde başka bir öneme de sahip midir?

a. İyi Hayatın Bir Kılavuzu Olarak Pratik Hikmet

Mutluluğa (*eudaimonia*), iyi hayata ya da erdeme götüren yolda vazgeçilmez öneme sahip olan pratik hikmet (*phronesis*), bir erdemdir. Ancak o, diğer erdemleri de dikkate aldığımızda merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü diğer erdemlerin onsuz olması mümkün değildir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, erdem iyi etkinliğin çıktığı kaynaktır. Haz ise, iyi etkinliğin zuhur etmesine eşlik eden, erdemin yol arkadaşıdır. İyi etkinliğin oluşmasını kolaylaştıran dış zenginlik ve ortam ise, onun önkoşuludur. Ancak, Aristoteles, ortamın sadece işi kolaylaştıracağını buna rağmen, erdemin zor da olsa gerçekleşebileceğini söyler. Onun asıl hedefi iyi-olma yani mutluluğu tartışmak olduğu için, erdemin doğasını izah etmek, erdeme uygun etkinliğin, yani iyi olmanın açıklaması anlamına gelecektir.³² Çünkü erdem, insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huydur. Bir şeyde aşırılık kötüye, orta olma ise erdeme götürür. Bunu da bizim tercihlerimiz belirlediğine göre, erdem tercihlere ilişkin bir huydur. Akıl tarafından ve aklı başında insanın tercihiyle belirlenen, bizim açımızdan 'orta olanda' bulunma erdemdir.³³ Demek ki, erdem aşırılığa direnç gösterme durumudur. Cömertlik, hem cimriliğe hem de savurganlığa izin vermeyen, 'orta olma' karakteridir.

Karakter, insan için ne doğal, ne de doğal olmayan bir şeydir. Her ne kadar başlangıçta karakterle ilgili bir yeteneğe

³² A.g.e., s. 225.

³³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merrill Publ., New York, 1962, 1106b.

sahip olsak da, yetenek pratikle geliştirilebilir. Nasıl ki, bina inşa ederek inşaatçı, arp çalmakla arp sanatçısı olunuyorsa, bunun gibi, adil ve ölçülü eylemlerde bulunarak adil ve ölçülü oluruz. Erdemli ya da erdemsiz fiilin yapıldığına insanın iç istidadının en iyi sinyali, söz konusu fiille haz ve acı duygusunun eşlik etmesidir. Haz peşinde koşma ve acıdan kaçınma, erdemsiz eylemin başlıca kaynaklarıdır. Erdemsiz eylem, acıyla cezalandırılırken, soyluluk ve faydalı olma gibi eylemlere haz eşlik eder. Ancak, ilginç bir gerilim var: Haz, bir yandan kaçınılması gereken bir durumken, öte yandan da erdemli eyleme eşlik edecek duygudur. Bu durumda, haz amaca yerleştirilmemelidir ancak, doğru yönlendirilmesi gerekmektedir. Karakter erdemlerinin haz ve acılarla ilgili olduğu gerçeğinden hareketle, Platon, doğru eğitimin buradan geçeceğini düşünür. Kişiyi, çocuklukta haz alacak ve acı duyacak şekilde eğitmek, karakter erdemlerinin eğitiminde temel hedef olmalıdır.³⁴ Erdeme yatkın olan insanın bunu pratikle geliştirmesi gerekmektedir. Demek ki, hem erdemli hem de erdemsiz davranışa, ruhun duyusal yönü eşlik etmektedir.

Şimdi, bahsettiğimiz karakter erdemlerinin, Aristoteles'in erdem görüşünde neye tekabül ettiğini ve onun düşüncesinde erdemın doğasını daha yakından görmeye geçebiliriz: Aristoteles, erdem analizinde, düşünce erdemleri ve karakter erdemleri arasında ayırım yapmadan önce, hem ruhun yetilerine işaret eder hem de akılla bağlantılı olma durumuna göre bir ayırma gider. İlkin, ruhun yetilerini hatırlamamız gerekirse: Bitkisel ve besleyici yeti, duyma yetisi, ortak duyu, imgelem, hareket, düşünme, etkin ve edilgin akıl, pratik ve teorik akıldır.³⁵ Öte yandan, o, ruhun akıl sahibi olan yanı ile akıldan yoksun yönü arasında bir ayırım yapar. Beslenme, uyku ve büyüme gibi âdeta bitkilerle de ortak olan tarafımız ruhun akıldan yoksun yanına tekabül eder. Yine ruhun akıldan yok-

³⁴ A.g.e., 1103a14-25, 1104b15.

³⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 78 vd.

sun olmakla birlikte, akıldan pay alan tarafını unutmamamız gerekmektedir. Arzulayan ve iştah duyan yan kendine sahip olmakla akla katılmış olur. Örneğin dostların veya babanın sözünü dinleyen oğul, bu şekilde akla katılmış olur. Ruhta böyle bir ayrıma gittikten sonra Aristoteles, erdemleri de ikiye ayırır: Düşünce erdemleri ve karakter erdemleri. İlki, daha çok eğitimle tesis edilir ve gelişir. Bu nedenle de, tecrübe ve zaman önemlidir. Karakter erdemleri ise, alışkanlıkla (*ethos*) kazanılır ve dolayısıyla doğa vergisi değildir.³⁶

İster düşünce erdemleri, ister karakter erdemleri olsun, insanın onu edinmeye yatkın bir doğası vardır. Ancak, iyi eylemde bulunan kişinin, iyi olacağını ileri sürmek, kendinde bir dilemi barındırıyor olabilir mi? Eğer kişi iyi değilse, nasıl olup da iyi fiilleri gerçekleştirecektir? İlkın, iyi bir istidadı yaratan eylemlerle, iyi bir eğilimden zuhur eden fiiller arasındaki farkın ortaya konulması gerekmektedir. Sanatlarda bile kısmi benzerlik vardır. Mesela dilbilgisi kurallarını bilmeksizin, iyi dilbilgisinden söz edilebilir. Ancak sanatta önemli olan doğru olanı bilmektir. Oysa kişi, ne yaptığını bilmediği, seçmediği ve sürekli istidadının sonucu olarak eylemde bulunmadığı sürece, onun erdemli olduğunu ya da erdemli davranış sergilediğini söyleyemeyiz.³⁷

Demek ki, eylemler erdemi doğururken, erdemler de eylemi meydana getirmektedir. Ancak, erdemin zuhur etmesine neden olan eylem, erdemin içsel doğasına ait değildir. Kısacası Aristoteles'e göre, erdem, yapılacak olan her neyse, onun gerçekleştirildiği koşullarda, en doğru şey olduğu gibi, iyi bir güdüyle de gerçekleştirilen eylemdir. Bir yandan eğilimin ve yatkınlığın önemi, öte yandan da bu eğilimin işlenmesinin gereği inkâr edilemez. Bu nedenle erdem, bir istidadın uygun

³⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merrill Publ., New York, 1962, 1102b-1103a5-15.

³⁷ Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan&İ.O.Anar&Ö. Kavasoglu&Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 225.

bir şekilde işlenmesi sayesinde ortaya çıkabilir. Böylece onun, bu yetiden çıkan bir eğilim olduğunu söyleriz. Dolayısıyla da erdemi gerçekleştiren eylemlerin içsel doğasında erdemliliğin olduğunu söylemek, onun düşünceyle irtibatının olmadığı anlamına gelecektir. Çünkü x durumunda erdemi doğuran bir eylem, başka bir durumda kötülüğe yol açabilecektir. Şu halde huy ile iyinin bilgisi birlikte olduğunda erdeme ulaşılacağını söyleyebiliriz.

Huyun erdemle ilişkisine daha yakından bakacak olursak: Ruhta olup biten, etkilenim, olanak ve huydan birisi esasında erdem dediğimiz durumun dinamiğidir ya da bunlardan birinin diğer adı erdemdir. Aristoteles, haz ve acının izlediği, arzu, öfke, cesaret, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin özlem, hırs ve acıya 'duygularım' demektedir. Bunlardan etkilenmemizi mümkün kılan, örneğin, öfkelenmemizi, acı duyabilmemizi, ya da merhamet edebilmemizi sağlayanlara 'olanak' adını vermektedir. 'Huylar' ile o, etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumda olmayı kast etmektedir. Mesela öfkeyi ele alacak olursak, gereğinden fazla ya da az olan öfke, kötüyken, orta durumdaki öfke ise iyi olarak düşünülmektedir. Erdemlerin ve kötülüklerin etkilenim olduğunu söyleyemeyiz. Zira erdemler ve kötülükler bizim iyi ya da kötü olmanızı belirler. Ayrıca öfkelenmek ya da korkmak için bizim bir tercihimizin olduğu söylenemez. Oysa erdemler bir bakıma tercihlerdir. Etkilenim, harekete geçirilmiş olmaktan başka bir şey değilken, erdemler için yatkın olmaktan söz edebiliriz. Bu nedenle erdemın olanak olduğunu da söylemek mümkün gözüküyor. Çünkü olanlar bizde doğal olarak mevcuttur. Fakat doğal olarak iyi ya da kötü olamayız. Bu durumda, sadece tek seçenek kalıyor ve erdemın cins bakımından huy olduğunu söyleyebiliriz.³⁸ Hem karakter erdemlerinin hem de düşünce erdemlerinin cinsinin 'huy' olduğunu söyledikten son-

³⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merrill Publ., New York, 1962, 1105b20-1106a.

ra, bizi bu çalışmada asıl ilgilendirecek olan, düşünce erdemlerini ve özellikle pratik hikmeti analiz etmeye geçebiliriz.

b. Düşünce Erdemi Olarak Pratik Hikmet

Aristoteles, iki hâkim yaşam imgesinin ortasındadır. O, bir yandan 'fazileti amaçlayan', öte yandan da 'belirli bir erk türünü hedefleyen' bir insandır. Bu iki amacın ilk figürü Platon iken, ikincisinin figürü ise, Makedonyalı İskender'dir. Aristoteles bu iki imgeyi birleştirmeyi hedefleyen kişidir. Pratik hikmet, bir bakıma bu amacı gerçekleştirmeye yönelik akıl yürütme biçimidir. En genel ifadesiyle, 'içinde bulunulan ortamda ahlaki ve siyasî bakımdan doğruyu görme' tarzına pratik hikmet (*phronesis*) denilmektedir. Her ne kadar logosun, sanat (*techne*) ve pratik hikmete eşlik etme ve onlara ufuk verme bakımından birincil yeri olsa da, zamanla ikisinin fonksiyonunu da adeta kendi hâkimiyetine almıştır.³⁹ Ancak, özellikle pratik hikmet kavramının, genel veya evrensel kural- ların yanı sıra özel ve yerel durumları, dahası bunlar arasındaki bağlantıyı kuracak somut özneyi gerektirdiğini ve içer- diğini kaydetmeliyiz. Evrenselde tikel olan arasındaki irtibatı bizzat bunlardan hareketle değil de, bunların işaret ettiği görme biçiminden hareketle, logosun kendini praksis düzeyi- ne yansıtması, bir bakıma pratik aklın genel ve evrenselde eri- tilmesi demektir.

İlkin, epistemenin ve logosun pratik akılla işleyişi dışın- da, bizatihi teorik akılla yol aldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla da, pratik hikmetle onun ayırt edici özelliklerini ayrı ayrı yazmaya gerek olmayabilir. Fakat teknik akılla, pratik hikme- tin farklarına ya da benzerliklerine işaret etmemiz, konunun açıklık kazanması açısından önemli olabilir:

³⁹ Aristoteles, *Metafizik I*, çev. A. Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1985, s. 83-84; (Grek düşüncesinde, 'görmek için görme' biçimine *logos*, 'ha- rici bir amaç için görme' şekline sanat (*techne*) veya teknik denilmektedir).

Bir teknik öğrenilebilir veya unutulabilir. Biz bir hünerimizi yitirebiliriz. Ancak, ahlakî akıl ne öğrenilebilir ne de unutulabilir. Aksine ahlakî aklın veya pratik hikmetin öznesi, daima kendini fiilî halde bulur ve her daim ahlaki bilgisini kendi somut durumunun ivediliğine uygulamak mecburiyetinde kalır.⁴⁰

Ne var ki, Gadamer, teknik için öğretilir derken, bunun eğitim olduğunu söylemek istememektedir. Bununla o, hüner anlamını kast etmektedir. Zira kazanılmış bir hüner, etkin kılınamayınca, onun körelmesi ve unutulması muhtemeldir. Oysa Aristoteles, pratik hikmetin eğitimle kazanılacağını söylerken, onun unutulamayacağını ima etmektedir. Neredeyse bir mizaç haline gelen pratik hikmet, onu kazanan kişinin ayırıcı bir özelliği haline gelebilir. Ancak, teknik ve sanat, ilgilenilmediği zaman unutulabilir.

Şu halde bilimsel bilgi, episteme ve tekniğin mantığından farklı işleyen, pratik hikmetin işleyişine en genel anlamda pratik akıl dediğimizde, bu akıl yürütmenin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: a) Failin kendi akıl yürütmesinde, peşinen kabul edilmekle birlikte, henüz ifade edilmemiş, bazı istek ve hedefleri vardır. Bunlar olmadan, akıl yürütmenin bir bağlamından söz edilemez. b) Eyleme yönelirken, iyi olduğu düşünülen bir yargı mevcuttur. c) Son olarak da, eylemi getiren bir akıl yürütme mevcuttur.⁴¹ Bu akıl yürütme eylemi doğuracak kadar eyleme yakınken, eylem de kendinde pratik hikmeti ihtiva eder. Pratik hikmette ise elbette teorik aklın önemi elbette inkâr edilemez. Çünkü teorik akıl yürütme, faile bir

⁴⁰ Gadamer, Hans-George, "The Problem of Historical Consciousness", *Interpretive Social Science A Second Look*, University of California Press, 1988, s. 120, 123.

⁴¹ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 161-162; Hünler, Solmaz Zelyüt, *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 192 vd.

telos verirken, pratik akıl yürütme ise onu, belirli yer ve zamanda doğru bir şekilde eylemde bulunmaya götürür.

Erdemli olabilmek için neyin seçileceğinin, neden uzak durulacağını bilmesi gerektiğinden, bilgisizlik, kötülüğün nedeniyken, bilgi ise erdeme götüren bir vasıtaadır. İyi olduğunu bildiğimiz şeyleri tercih ederken, kötü olanlardan uzak dururuz. Ancak, çoğu zaman herkes için genel geçer bir iyiden bahsetmek mümkün değildir. Zira her kişinin durumuna göre, güzel ve hoş olan şeyler vardır. Erdemli kişinin başkalarından farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinden ileri gelmektedir. Nihayetinde tek tek durumlarda doğru olanı gören ölçülü kişi, gerekeni, gerektiği şekilde, gerektiği zaman yapan kişidir. Bu duruma, akl-ı selime göre davranmak diyebiliriz. Şu halde, “aklı başındalık da diyebileceğimiz pratik hikmetin, “insanî iyiyi, akı, doğru ve eylemsel bir huyu”⁴² ihtiva etmesi zorunludur.

Bu tanımın daha açıklık kazanması, ruhun işlevleriyle irtibatının sağlanmasından geçecektir. Ruhun kısımlarının akıl sahibi ve akıldan pay almayan olmak üzere ikiye ayrılabilceğini daha önce ifade etmiştik. Ruhun akıllı yanının da, iki görünümü vardır. Biri zorunluluk ilkesine bağlıyken, diğeri ise, ortam ve durumun belirleyiciliğini dikkate alan, olumsuzsalığa dayalıdır. Öte yandan, ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey var: ‘Duyum, akıl, iştah’. Bir eylemin gerçekleşmesinde şu üç merhale önemlidir: Eylemin ilkesi tercihtir. Fakat bu ereksel neden değil, hareket ettirici nedendir. Tercihin ilkesi ise iştahdır ve bir eylemin gerçekleşmesinde itici güçtür. Bu nedenle akıl, düşünce ve etik huydan bağımsız bir eylemde iyi durum ya da erdemden söz etmek mümkün değildir. Bunların rehberliğinde gerçekleşen eylem mutedil olanı yakalama olarak değerlendirilebilir. Ne var ki, kötü eylemde ‘orta

⁴² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merril Publ., New York, 1962, 1140b20.

olan' ihlal edilmiştir. Dolayısıyla akıl, düşünce ve pratik hikmetten bağımsız hareket edilmiş demektir. Ancak, düşünce hiçbir şeyi devindirmez; o sadece amaç içindir ve eylemle ilgilidir. Zira o yaratma etkinliğini de yönetir. Sonuçta iyi durum bir hedeftir ve iştah buna dönüktür. Bunun için Aristoteles'e göre, tercihe, iştahlı us ya da düşünce ile ilgili iştah denebilir.⁴³

Salt düşünce, hiçbir şeyi hareket ettirmez. Arzu ve aklın birliği olarak insan, eylemi gerçekleştirebilir. Fakat bir amaca yönlendirilebilen düşüncenin bir şeyi hareket ettirmesinden söz edebiliriz. Hem akıl hem de arzu, doğru olanı hedeflediği için, her birinin erdemi hakikate ulaşmanın yolunu içerir.⁴⁴ Öte yandan, aklın pratik hikmet işlevinin sezgisel akıl olamayacağı da ortadadır. Ancak onun bir tür algı olduğu söylenebilir. Ancak bu algı, duyu olmadığı gibi, tek bir duyuyla nitelikleri kavradığımız bir algı da değildir. Buna algı diyeceksek, üçüncü tür bir algıdır. Bireysel ya da tekil olgunun kavranması algı olarak ifade edilebilir. Akıl yürütmeden ziyade doğrudan bir kavrayış olan pratik bilgeliği bu anlamda algı olarak değerlendirmek mümkündür.⁴⁵ Diyebiliriz ki, teorik aklın, iyi davranışı veya 'orta olanı' gerçekleştirme gücü yoktur. Oysa pratik hikmet, duyum ve iştahın etkin olduğu, iyi olan davranışı gerçekleştirmeyi hedefler. Bu nedenle, tıp bilgisine sahip olmak, mimariden anlamak kişiyi, adil ve iyi insan kılamaz. Yine tıp ve beden eğitimi bilgisi, pratik hikmette yol almaya katkı sağlamaz. Bunlar, adil, güzel ve iyi şeyleri amaç edinen ve bu amaca yönelen tercihin harekete geçirdiği eylemde, 'orta olanı' gerçekleştiren akl-ı selimin bir etkinliği değildir.

Pratik hikmet, tamamen iyi yaşamayla ilgili olup, iyi ve yararlı olan şeyi yerinde ve zamanında düşünebilme yetisidir.

⁴³ A.g.e., 1139a.

⁴⁴ A.g.e., 1139b13.

⁴⁵ A.g.e., 1142a30, 1143a35.

Herhangi bir durum ya da olay karşısında erdemli akıl yürütmeye “basiret” denilmesinin nedeni budur. Dolayısıyla, iyi düşünmeyle hikmet, paralel işlemektedir. Pratik hikmet, insan için iyi olanı, akılla yol almayı ve pratik bir yön veya huyu ima etmektedir. Pratik hikmet bir bakıma ölçülülük demektir. Bu nedenle o, insanî iyilerle ilgili, akılla yol alan, doğru ve pratik bir huy ve erdemdir. Ölçülülük ve erdem olan pratik hikmet, akılla yol almakla birlikte ilkelere bağlı değildir. Çünkü pratik hikmet, neyi, neden yaptığını, dolaysız olarak anlama şeklidir. Hikmet sahibi kişi, kendisi hakkındaki, tek tek şeylere iyi bakan, öngörü sahibidir. Basiretli kişinin hedefi, insanca iyileri aramak ve insana faydalı şeyleri bilmektir. Ölçüp biçerek, insan için en iyiyi gözetken kişi, elbette düşünüp taşınarak tercihte bulunmaktadır. Hikmet sadece genel ve tümel hakkında bir kavrayış olmayıp, tek tek durumda nasıl davranacağını bilgidir. Dolayısıyla da o, uygulamayla ilgilidir.⁴⁶ Ancak pratik hikmetin ilkelere bağlı olmadığını söyledığımızda, matematik kuralları şeklinde, zorunlu sonuçlara götürecek ilkelere bağlı değildir demek istiyoruz. Zira onun da iyiyi gerçekleştirecek genel kuralları vardır. Aksi halde onun bir düşünce erdemi olduğunu söylemek çelişkili olacaktır.

c. Pratik Hikmetin Karakter Erdemleriyle İlişkisi

Karakter erdemlerinin pratik hikmetle ilgisi var mıdır? Öncelikle karakter erdemlerini doğal ve asıl erdem olmak üzere ikiye ayırmamız gerekir. Asıl erdemlerin pratik hikmetten bağımsız olması düşünülemez. Bütün karakter erdemlerini pratik hikmete bağlamak doğru değildir. Bu nedenle Sokrates hem haklı hem haksızdı. Haksızdı, çünkü bütün erdemleri pratik hikmete bağlıyordu. Haklıydı, çünkü onların bütünüyle hikmetten bağımsız düşünülemeyeceğini söylüyordu. Karakter erdemlerinin de son tahlilde ‘huy’ olduğunu

⁴⁶ A.g.e., 1140b-1141b.

söylemiştik. Karakter erdemlerinin, hikmet ışığında gerçekleştiğini söylediğimizde, onların pratik hikmetle ilişkisini ifşa etmiş oluruz.

Erdem, 'basiret'li davranabilme becerisidir. Aristoteles'e göre, erdemli davranış, asla akıllı bir tarafa itmek olmayıp, bilakis onunla birlikte yol almaktır. Demek ki, 'iyi' olmanın ölçütü, pratik hikmete göre eylemde bulunmaktır. Öte yandan, karakter erdeminden bağımsız pratik hikmetli olmak mümkün değildir.⁴⁷ Mesela, irade ve arzudan bağımsız bir pratik hikmetin gerçekleşmesi mümkün olamayacağı gibi, pratik hikmet olmaksızın iradeli davranmak, arzu ve iştah bakımından 'orta olanı' yakalamak da mümkün değildir. Ancak ruhun akıldan yoksun olan bitkisel yönünü de karakter erdemi olarak düşünen Aristoteles'e göre, onun pratik hikmetle bağlantısı yoktur. Onu Sokrates'den ayıran nokta da tamamen budur. Sokrates'e göre tüm erdemler, pratik hikmetin sonucudur. Oysa Aristoteles açısından erdem, her bakımdan akla uygun olan tutumdur. Salt düşünce ve bilgiye aykırı bir erdemden söz edilemez. Ahmak olanın, erdemli olabileceği ileri sürülemez.

Bir kişinin, karakter erdemlerinin hepsine sahip olması mümkün olamayabilir. Karakter erdemlerinin bazısını tam kazanan kişi, bazısını tam olarak elde edememiş olabilir. Mesela, irade, tutku ve arzuyu bunlar arasında göstermek mümkündür. Oysa aynı şeyi asıl erdemler için, dahası hikmet için söylemek doğru değildir. Çünkü bir tek hikmet bulunduğunda, aynı anda bütün hikmetler bulunacaktır.⁴⁸ Aristoteles'e göre, irade, tutku ve arzu ruhun akıllı görünüşüne dâhil olduğundan, bunların hikmetten bağımsız olması düşünülemez. Sonuçta hikmet amacı gösterirken, erdem ise amaçla il-

⁴⁷ A.g.e., 1144b30; Copleston, Frederick, *Copleston Felsefe Tarihi, Aristoteles*, Cilt 1, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, s. 107.

⁴⁸ A.g.e., 1145a.

gili uygulamaya işaret eder. Ölçülü ve adil olanın iyi olmasının, iyi olanın korkak ve cimri olmasının düşünülememesinin nedeni budur. Diyebiliriz ki, pratik hikmetin belirleyici bir gücü vardır. Pratik hikmet bir erdem olmakla birlikte, daha çok diğer erdemlerin gerçekleşmesinde belirleyici bir özelliğe sahiptir. Pratik hikmet, diğer erdemler için pergelin ucu işlevine sahipken, adalet, bütün diğer erdemlerin bir bileşkesidir.

Aristoteles, adaletin bütün erdemleri kendinde bulundurduğunu söyler. Adalet erdemin bir parçası olmayıp, erdemin bütünüdür. Adaletin karşıtı olan adaletsizlik de, kötülüğün bir parçası olmayıp, kötülüğün bütünüdür. Son tahlilde adalet erdemle aynı şeydir. Ancak aralarındaki fark sadece şudur: “ ‘Orta olma’ ya da iyilik, başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda buna adalet denilirken, kendi başına bu haslete erdem adı verilir.”⁴⁹ Erdemin kalbinin adalet olduğunu söyleyebiliriz. Adil olmayanın diğer erdemleri tam olarak gerçekleştirmesi mümkün olamaz. Ancak adil olan, aynı zamanda pratik hikmetli, iyi, cömert ve cesur olabilir.

Pratik hikmetin insana yaşam sanatı temin ettiğini söylersek, Aristoteles, hayatın olasılıkları ile aktüelliği arasında nasıl bir bağlantı kurmuştur? İlkin, yazı boyunca da zımnen ifade edildiği gibi, pratik hikmet, adalet, cesaret ve mutedil olma gibi dört ana erdemin âdeta bir masanın dört ayağı olduğunu söylemeliyiz. Böylece bizim ahlaki yaşantımızın dayanağı belirginlik kazanmıştır ve kesinlikle yere basmaktadır. İnsanı faziletli kılan bu ana erdemler, pratik hikmet veya sağgörülü insan (phronimos) kavramına bağlıdır. Aristoteles, olası ve aktüel hakkındaki şeyin ne olduğunu bilenlerin üstadıydı. Olası ve aktüel hakkındaki şeyin ne olduğunu bilenlerin üstadı olan (potansiyellerin ve olasılıkların baş teorisyeni) Aristoteles, aktüel olan her neyse, onun potansiyel tarafından

⁴⁹ A.g.e., 1130a.

kararlaştırılan ufukta hareket etmesini ve mümkün olduğu kadar imkânsızdan uzak kalmasını, potansiyel ve aktüel ilişkisi olarak değerlendirdi. Kısacası bu, onun metafiziğinin bir uzantısıdır.

Sağgörülü ya da basiretli kişi (*phronimos*), terbiyeli, gör-gülü, eğitilmiş, güvenilir bir kişidir ki, değişen şartlar içinde yaşam sanatını nasıl yöneteceğini bilir. İyi alışkanlıkların vukufiyle o, soylu bir kimsedir. İyilik sanki bu kişinin ikinci doğasıdır. Erdemli davranmayı o yapıp etmeleriyle gösterir ve bu sayede kazanır. Pratikler alışkanlıkları besler. Tıpkı bir ok atıcının defalarca uygulamasıyla hedefi tutturmayı öğren-mesi gibi, doğal bir kemale erme noktasına ulaşır. Bu kişi, aşırılığın her türünden uzak durur, çünkü mutedil olmak onun yegâne ölçütüdür. Bu da doğrudan sapmamakla elde edilir. Ancak bu doğru, sabit bir şey olmayıp, şartlara göre değişebi-len, deyim yerindeyse, hareket halindeki bir hedeftir.⁵⁰ Şartlar ne olursa olsun o, neyi yapması gerektiğini ve neden kaçın-ması gerektiğini çok iyi kestirir. Her halükârda keskin ve de-neyimli bir bakış kazanmış olduğu için, nasıl davranacağını bilir. Durumun tuhaflığı ve dalgallılığı onu sersemletir; ancak onların üstünde olduğu için bir top gibi yuvarlanmaz. Dahası her halükârda o, sağgörülü ve uygun yargıya varabilir. Kısa-cası akl-ı selime göre hareket eden kişi, iyi bir vukufa sahiptir. Tek kelimeyle sözünü ettiğimiz kişilik, güçlerinin efendisi ve olasının uzmanıdır. Henüz mevcut olmayan şartlarda bile o, oku hedefine vurmaya başlar Çünkü o, neyi, neden yaptığını dolaysız olarak anlama biçimi diyebileceğimiz eylemsel hüner (*praxis*) kazanmıştır.

“Pratik hikmet” ve “praxis” kavramlarını mütalaa eder-ken, hem olasılıklarla hem de aktüel olanla irtibatın olduğunu

⁵⁰ Caputo, John D., “The Experience of God”, in *Religion after Metaphysics*, ed. Marx A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 128-130.

söyledikten sonra, onun bir yandan karakter erdemleriyle ve dolayısıyla ethosla (alışkanlıklara), öte yandan da logos'la bağlantısının olduğunu yinelemeliyiz. Zira praxis (pratik)'in en genel anlamda eylemde bulunmak olduğunu kabul edersek, bu uyanık bir bilinçle başlama anlamına gelir. Bilinçli eylem sadece bir şey yapıyor olmaktan daha fazla bir şeydir. İnsan kendini kontrol eden bir varlık olmasıyla insandır. Bu kendini kontrol etmeyi, ölçüp biçmeyi ve bir model teşekkül ettirmeyi ihtiva eder. Dolayısıyla logosdan bağımsız bir ethostan bahsetmek mümkün değildir. Kişinin, neyi, neden yaptığını dolaysız olarak anlama şekli diyebileceğimiz praxise logos içkindir. Eylemler, seçimlerin sonuçlarıdır ve ortak amaçları izlerler. Bu seçimler, mevcut durumda somut karara varırken, pratik akıl yürütme, doğru olanı tercih eder. Buna toplumsal akıl! (*gesellschaftliche Vernunft*) demek çok daha isabetlidir.⁵¹

Demek ki, sağduyu ya da akl-ı selimin, toplumsal akılda kök saldığını söyleyebiliriz. Tecrübe, eğitim ve görmüş geçirmişlik, insan tekine pratik hikmet vermede vazgeçilmez öneme sahiptir. Toplumsal akıl, bize bütün bunların daha önceki nesillerce de tescillenmiş olduğunu söyler. Bu nedenle, toplumsal akıl, pratik hikmet ve uygulamalarımızın beslendiği yerdir. Öte yandan, pratik hikmet, toplumsal akıllı tekrar günceller ve olur verir. Toplumun iyisi ile bireylerin iyisinin kaynaşması güçlü bir toplumsal ben idrakinin göstergesidir. Zira toplumsal varoluş bütünlüğü, ona ait olan bireylerin yaşam formuna ilişkin hakikati de içerir. Toplumsal akıl da, kuşaktan kuşağa süzülüp gelen doğruyu göstererek, öngörülü davranma refleksini kazandırır.

⁵¹ Gadamer, Hans-George, "Practical Philosophy", in *Gadamer in Conversation*, ed.&trans. Richard E. Palmer Yale University Press, New Haven, 2001, s. 83-84.

Pratik hikmet, bir yandan toplumsal akıldan beslenirken, öte yandan da tanrısal boyuta dayanır. Aristoteles'e göre, filozof, insanca iyilerin ve karakter erdemlerinin peşinde olmaktan ziyade, tanımlar ve tümellere göre aklın işleyiş biçimiyle ilgilenir. Bu anlamda uğraşısının, ahlaki akıla bir katkısı yoktur.⁵² Aristoteles, her ne kadar, pratik hikmetin önemini ve anlamını belirginleştirmek için böyle bir kıyaslamaya gitmiş olsa da, esasında metafizik onun gözünde asıl amaçtır. Zira metafiziğin gayesi, Tanrı'yı temaşanın yollarını ve imkânlarını izhar etmektir. Bu idrak ve kavrayış, kişiyi, zaten teorik ve pratik hikmetin önemini anlamaya götürecektir. Hatta matematik ve doğa bilimlerinin de aynı adrese sevk edeceğini söyleyebiliriz.⁵³

Sonuçta pratik hikmet kavramı, ilahi (tanrısal) boyuttan bağımsız değildir. Pratik hikmet, adalet, cesaret ve mutedil olma özelliğini uygulayan sağgörülü kişi, nihayetinde kendi sınırlılıklarını fark eder. Pratik hikmete göre davranan sağgörülü kişi, deyim yerindeyse idmanlı keskin bakışıyla şartlar içinde nasıl pozisyon alacağını bilir. Bu görünümün beslendiği kaynağa asla arkası dönük değildir. Pratik ve teorik hikmetin asıl birleştiği kaynak tanrısal hikmettir. Dolayısıyla, etimolojik olarak yaklaşırsak "nihayetinde akl-ı selim sahibi ya da sağgörülü kişi (*phronimos*) her şeyi Tanrı'ya (*moira*) bırakır. İyi bir ruha sahip olma ya da mutluluk olarak çevrilen *eudaimonia*'da da bu asli bir öge yani ilahi bir boyut olarak mevcuttur".⁵⁴

Mutluluk, erdem ve pratik hikmette tanrısallığın bir boyut olarak mevcut olduğunu söylediğimizde, mutlulukla bu

⁵² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merrill Publ., New York, 1962, 1141b.

⁵³ Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan&İ.O.Anar&Ö. Kavasoğlu&Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 254.

⁵⁴ Caputo, John D., "The Experience of God", in *Religion after Metaphysics*, ed. Marx A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s.144.

boyut arasında doğru orantının olduğunu ima etmiş oluruz. Dolayısıyla en mutlu olanlar ya da en iyi ruha sahip olanlar, tanrısallıktan en çok pay alanlardır. Doğru ve güzel davranan, akla uygun hareket eder. Ancak tam mutluluğun bir teorisi etkinliği olduğu da açıktır. Bu nedenle de en bahtlı ve en mutlu olanlar Tanrılardır. Çünkü tam mutluluk her zaman ve yerde doğru olanı yakalamakla mümkündür.⁵⁵ İşte iyi bir ruha sahip olan erdemli kişi de, tek tek durumlarda nasıl karar verileceğini bilir. Onun bu yargısında en çok etkin olan pratik hikmetin akl-ı selim (*right reason*) özelliğidir.⁵⁶ Görüldüğü gibi, Aristoteles, tam mutluluğun teoride olabileceğini, çünkü pratikte pek çok bileşkenin farklı şekillerde etki ve tepkide bulanacağını hatırlatırken, Tanrısal mutluluğu tam mutluluk olarak değerlendirir. Tanrı'nın eylem ve sıfatlarının bu dünyaya dönük olması gerçekte onun pratik boyutunu temsil etmekle birlikte, o da bir bakıma Tanrısallığı ideal bir dünyaya hapsedmekten kurtulamamaktadır.

B. SİYASET FELSEFESİ

Arapça seyis (at bakıcısı) kelimesinden türeyen siyaset, devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili görüş veya anlayış anlamına gelir. Politika ise, Latince bir kelimedir. Belirlenen bir hedefe gidilirken, izlenmesi gereken davranışları sistemli bir sıraya koyan ve gereğince ileri ya da geri adım atma sürecine politika denilmiştir. Politika kelimesi, hedefe ulaşmak için manevra, manipülasyon, kılık/yüz değiştirmeyi ima eder. Ülkemizde siyaset kelimesinin kullanıldığını dikkate alırsak, dilimize Arapçadan geçmiş olduğunu görürüz. Ancak ülkemizde siyaset, daha ziyade Latince çağrışımları içinde anlaşılmaktadır. Elbette bu dil ve düşünce arasındaki bir gerilimdir. Zira telaffuz doğuyu, anlam batıyı çağrıştırmaktadır.

⁵⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merrill Publ., New York, 1962, 1179a30-1178b10.

⁵⁶ A.g.e., 1138b28.

Politika ya da siyaset, devlet ve toplum yönetimi ile ilgili tüm etkinlikleri ifade eder. Bu alanı, hem siyaset bilim hem de siyaset felsefesi inceler. Siyaset bilimi, devlet biçimlerini, siyasi olguları ve süreçleri ele alır, betimler ve olanı olduğu gibi inceler. Siyaset felsefesi ise var olan siyaset üzerine bir sorgulama ve akıl yürütme etkinliğidir. Siyaset felsefesi ideolojiler üstü bir tutumla, siyaset olgusunun oluşumundan, işleyişine ve toplumsal parametrelerle ilişkisine kadar etkileşimleri ve süreçteki kırılmaları analiz eder.

Siyaset felsefesi, devlet, hükümet, siyaset, özgürlük, mülkiyet, meşrutiyet, haklar, hukuk gibi konulara : analiz eder. Bu etkinliği sürdürürken şu soruları sorar: Bu kavramlar nedir? Neden ihtiyaç vardır? Bir hükümeti ne meşru kılar; devlet hangi özgürlükleri ve hakları neden korumalıdır? Hangi biçimde kurumsallaşmalıdır? Kanun nedir? Vatandaşın devlete karşı yükümlülükleri nelerdir? Bir hükümet yasal olarak neden ve nasıl görevden çekilmelidir? Siyaset felsefesi, bu ve benzeri temel sorulara cevap arar ve bu konuları felsefeden faydalanarak inceler.

Parlamento, siyasi rejimler, meclis, devlet başkanı, otorite, bürokrasi gibi siyasetin kurumsallaşmış öğelerini siyaset bilimi incelerken; siyaset felsefesi insan aklının ve gücünün siyasi bir organizma olarak teşekkül edişinden, siyaset biliminin incelediği her bir ögeye insan zihninin tek başına nasıl ulaştığını ele alır.⁵⁷ Siyasetin problemlerini, siyasi sistemleri, siyasal hayvanlar olarak tanımlanan insanların belli bir siyasi sistem içindeki davranışlarını felsefeye özgü yöntemlerle ele alan felsefe dalı, daha çok normatif bir nitelik arz eden kavramsal araştırma türü; felsefenin, siyasi yaşamı konu alan, özellikle de devletin özü, kaynağı ve değerini araştıran dalıdır.

⁵⁷ Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Zelyüt Hünler, Paradigma Yay. İstanbul, 2000, s.37.

İnsanın yöneten ve yönetilen özelliği doğasından gelmektedir. Bunun için olmalı ki Aristoteles, insanı "zoon politikon", siyasal canlı olarak tanımlamaktadır. İnsanoğlunun ayırt edici özelliklerinden biri de onun siyasal yetenekleridir.

Politik hayvan olarak nitelendirilen insanı yönetme biçimi olarak da genellikle demokrasi diğerlerinden daha uygun bir sistem olarak görülmüştür. Çünkü demokrasi, tüm üye veya vatandaşların, organizasyon veya devlet politikasını şekillendirmede eşit hakka sahip olduğu bir yönetim biçimidir. Yunanca *dimokratia* (δημος, yani demos, halk/halk zümresi+ κρατος, yani kratia iktidar) sözcüğünden türemiştir. Türkçeye, Fransızca *démocratie* sözcüğünden geçmiştir. Demokrasi, halkın kendi kendini yönetmesidir.

1. Modern Devlet

Batı'da devletin kökeni Eski Yunan kent-devletine (*polis*) dayanır. Yunan sitelerinde iktidarın, imtiyazlı toplumsal sınıfının elinde bulunduğu yönetim biçimi, aristokrasinin varlığı dikkat çekmektedir. Kelime yapısı bakımından ele alındığında aristokrasi, Eski Yunancada *aristos*: en iyi, *krotos*: ise kudret anlamına gelir. Yönetimin en seçkin kimselerin elinde bulunduğunu gösteren siyasal bir rejimdir. En eski devlet kuramcıları sayılan Platon ve Aristoteles'e göre devlet, bütün bir insan topluluğunun siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik gereksinmelerine en iyi yanıt verebilecek, böylelikle daha iyi bir yaşamı gerçekleştirebilecek tek örgütlenme biçimidir. Toplumun uyum içinde bir arada yaşaması için gerekli olan devletin ideal biçimi, Platon'a göre, bilge kralların yönettiği devlet, kent-devletiydi.

Ortaçağ'da devlet anlayışı kuşkusuz dini yapıdan etkilenir. Augustinus'a göre devletin işlevi, temelde kötü olan bu dünyada düzeni sağlamaktır; bu da ancak kilisenin ruhani önderliğiyle gerçekleşebilirdi. Devlet, Tanrı Krallığının bir yan-

sımasıydı. A. Thomas, kent-devletinin en yetkin topluluk olduğu konusunda eski Yunan düşünürleriyle ayrı görüşteydi. Devletin amacını, toplumun ortak çıkarlarını gözetmek biçiminde tanımlayan Thomas'ın çağdaş devlet düşüncesine temel katkısı, devleti yönetenlerin, güçlerini, yönetilenlerden aldıkları yolundaki görüşü oldu. Toplumsal alandaki tutuculuğuna karşın, bir hükümdarın ancak gücünü halktan aldığı ve bu gücü doğru bir biçimde kullandığı sürece meşru sayılabileceği yolundaki görüşleriyle, çağdaş hukuk devleti kuramına da öncülük etti. A. Thomas'a göre yönetenler, barışı, insan yaşamını ve devleti korumakla yükümlüydü. Ortaçağda, antik Batı uygarlığı çökerken, devletin amacı, hukukun üstünlüğü ve sorumlu iktidar gibi Yunan-Roma kavramları, Hıristiyan düşüncesine uyarlanmış biçimleriyle varlıklarını sürdürdü.

15. ve 16. Yüzyıllar arasında İngiltere, İspanya ve Fransa benzeri ülkelerde siyasal alanda mutlakçılık hâkim olmuştur. Özellikle Fransa'da, yüzyıl savaşlarının ardından Fransız İhtilali'ne kadar süregiden mutlak monarşik düzen ve buna mukabil burjuvazinin feodaliteden kurtulma isteğiyle, siyasal iktidarın merkezileşmesinden yana bir tutum içinde olmaları, geleneksel devlet anlayışıyla, modern devlet anlayışı arasındaki geçiş dönemini hızlandırmaktaydı. Mutlakiyetçilik fikrinin giderek yaygınlaşması doğal hukuk ve doğal haklar üzerine bir siyasal düşünümüne hız kazandırmıştır.⁵⁸ Modern dönemin ayırt edici özelliği, toplumsal düzenin doğal haklar temelinde karakterize edilmesidir.

İktidarın merkezileşmesi düşüncesi ile mutlakçılık fikri, kendisini bir kâşif olarak gören ünlü Rönesans filozofu Machiavelli'nin ilgisini çekmiş ve o, buradan hareketle düşüncelerini şekillendirmiştir. Bu yüzden o, modern devlet düşüncesinin bir habercisi konumundadır. Onun mutlak monar-

⁵⁸ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 420

şeye olan sarsılmaz güveni ve temelde egoist kabul ettiği insanların ancak merkezi bir iktidar tarafından refahlarının sağlanabileceğini düşünmesi, modern politik düşüncesinin bir girizgâhı şeklinde yorumlanabilir. Modern devleti, yapay bir ürün olarak gören Machievelli, iktidarı bütün ahlaki değerlerden arındırarak, onu çıplak bir biçimde kavramaya çalışır. Devlet, ona göre, yönetenin iradesinin ürünüdür, yani yapaydır: “Aristoteles’in kenti, doğanın ürünüdür; Machievelli’nin devleti ise, bir sanat eseridir”⁵⁹. Onun için iktidar gücü elinde bulundurduğu sürece meşrudur. İktidarı ahlakla ya da dinle anlayamayız ve değerlendiremeyiz. Önemli olan da zaten iktidarın nasıl elde edilip korunacağıdır. Yani iktidar olmanın bizatihi kendisi önemlidir burada. Ona göre bir siyasal toplum kurulacaksa eğer, şiddet ve güç kaçınılmazdır. Siyasal kurumu inşa eden zaten bencil bir iradedir. Burada erdem, politikanın belirlediği tinsel bir ilkeye karşılık gelir. Yani siyasal bir düzen kurulduktan sonra yapıp-edilen her şey erdemlidir. Machievelli’nin düşünceleri, insan merkezlidir, fakat olgunlaşmamış bir yapıya sahiptir.

Modern anlamıyla devlet, on yedinci yüzyıldan sonra, özellikle Westphalia Antlaşması’ndan sonra Avrupa’da şekillenmiştir. Yurttaşların haklarını korumayı görev bilen bir yapıya sahip iktidarın hukuksal zemin üzerinde temellendiği modern devlette, hukuk kuralları toplumun her kesimi için bağlayıcı bir niteliktedir. Akıl ve istencin bir arada kullanılarak yapılan yasa ve anayasalar çerçevesinde işliyor olması, modern devleti geleneksel olandan ayıran en önemli özelliklerden biridir.

Modern devleti, geleneksel olandan ayıran bir takım ölçütler vardır. Geleneksel olanın tersine modern devlet anlayışlarında devlet, kaynağında ya da oluşumunda insanın bu-

⁵⁹ Arnhart, Larry., *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. A. Kemal Bayra, Adres Yayınları, Ankara, 2008, s. 175

bulunduğu merkezi bir güç şeklinde kendini gösterir. Bu güç bütünüyle seküler olan bir otoriteye karşılık gelir. Modern devlet, çok merkezli iktidar yapısından merkezi bir iktidar yapısına geçişin ifadesidir. Böyle bir merkezi-seküler iktidar anlayışı, kral ya da kilise yöneticileri veya padişah benzeri bütün toplumsal yetkelerden bağımsızlığı ifade eder.

İlkçağ ya da Ortaçağ'da olduğu gibi meşruiyetin ahlak ya da din gibi tinsel birtakım kaynakların yerine, temelinde insanın, insansal olanın bulunduğu seküler sistemlerin varlığı öne geçer. Siyasal iktidarın kaynağını ilahi bir temelden almadığı bir dayanağın varlığının söz konusu olduğu modern dönemde, yeni bir toplumun, yeni bir iktidarın temellerinin, toplum sözleşmesi kuramcıları eliyle atıldığını görürüz. Modern dönemde, insanların daha önceleri bir doğa durumu içinde yaşadıkları, fakat zaman içinde bir şekilde bu duruma bir son vererek, bir sözleşme aracılığıyla devleti oluşturduklarını savunan sözleşmecî anlayışın ön plana çıktığını görürüz. Güvenlik ihtiyacı, eşitlik ve özgürlük temelinde şekillenen toplum sözleşmesi, toplumsal alanın bireysel olanla oluşturulduğu ve insanların bu üç doğal haklarıyla kendilerini yönetecek olan siyasal iktidarı ya da otoriteyi tayin ettikleri, yani iktidarın halkın rıza ve onayına bağlı olduğu bir anlayışmadır.

Sözleşmecilik düşüncesinin köklerini Sokrates'in yaşadığı döneme kadar geri götürebilsek de gerçek anlamını toplumun bireyi öncelediğini ve toplumun oluşumunu, kökenini gösterdiği on yedinci yüzyılda bulur. Toplum sözleşmesi temelli devleti karakterize eden önemli filozoflardan olan Thomas Hobbes'a göre, doğa ve toplum gibi iki durumdan söz edebiliriz. Filozoflar doğa durumundan söz ederken, bunu gerçekten yaşanmış bir durum olarak görmezler, sadece devletin olmadığı bir durumu tasarlayarak böylesi bir durumun olacağını öngörerek bu terimi kullandılar.

Doğa durumuyla anlatılmak istenen, bir siyasal iktidarın ya da devletin olmadığı, dolayısıyla herkesin birbiriyle savaş halinde olduğu bir düzendir. Burada herkes birbiriyle güç anlamında eşittir. Bu eşitlik insanlar arasında güvensizliğe, o da kavgaya, savaşa, daha genel bir ifadeyle kaosa götürür. İnsanlar böylesi bir savaş durumundan, Hobbes'a göre, ancak ve ancak bütün haklarını bir yetkeye devredererek kurtulabilir ve böylece güvenlik ihtiyaçlarını ve de genel olarak yaşam haklarını güvence altına alabilirler. İşte bu mutlak güç ve yetkiye sahip olan egemen unsur, aynı zamanda Hobbes'un başyapıtının adı da olan *Leviathan*'dır (*Leviathan*, insanların haklarını ve özgürlüklerini güvence altına alan devlete karşılık gelir). Buna göre toplum içinde bütün insanlar, haklarından feragat edip, bunları bütünüyle *Leviathan*'a devretmelidirler. Hobbes'un bu mutlak egemenlik anlayışı, yani *Leviathan*'ın egemenliğinin ilkece sınırlanamaz özelliği, Montesquieu, Locke, Spinoza ve Kant benzeri düşünürlerce sınırlandırılacak ve böylece devletin egemenliğine bir sınır çekilmiş olacaktır. Buna göre devlet, bireylerin birtakım doğal hakları olduğundan, toplum içindeki tekler üzerinde mutlak bir tahakküm kurma gücüne sahip olamayacaktır.

Toplum sözleşmesi kuramında bir diğer önemli filozof, eşitlik ilkesi temelinde kuramını oluşturan Jean Jacques Rousseau'dur. Eşitliğin ancak toplumdaki genel iradeye ya da sosyal iradeyle mümkün olacağını savunan Rousseau için genel irade, gerçekte, politik otoritedir. Burada devlet ile toplum birbirini bütünleyen, hatta birbiri yerine ikame edilebilen iki yapıdır. Buna göre bütün insanlar haklarını genel iradeye teslim edecek ve doğa durumunda olduğu gibi özgür olacaklardır. Genel irade, toplumdaki tek teklerin birleşiminden ibaret bir istenç değil, fakat onların üstünde olan bir güçtür ve bu güç karşısında bütün tekler [insanlar] eşittir.

Rousseau, insanların doğa durumunda özgür, mutlu ve bütünüyle bağımsız yaşadıklarını, insanlar ötekilere karşı

içinde bir merhamet içtepisi taşıdıklarından, Hobbes'un söylediğinin tersine, kimsenin kimseyle savaş hali içerisinde olmadığı savunur. Doğa durumundan toplum durumuna geçişin nedeni, şu halde, zorunluluk ve özgürlüktür. Sözleşme, Leviathan ile bireyler arasında değil, fakat barış ve özgürlük içinde yaşamlarını sürdürebilmeleri için bireylerin kendi aralarında yapılmıştır.

Hobbes ve Rousseau'dan farklı olarak meşruiyetin kaynağını özgürlük ilkesinde arayan bir diğer önemli, hatta vazgeçilmez filozof John Locke'dur. O, günümüz Batı dünyasındaki mevcut şekliyle demokrasinin kuramsal mimarıdır.⁶⁰ Locke da tıpkı diğerleri gibi bir doğa ve bir toplum durumu ayrımı yapar. Ancak Locke'a göre doğal durumda herkes bütünüyle özgür ve barış içindedir. İnsanlar doğa durumunda iken belli bir düzene bile sahiptirler. Fakat bazen doğal yasaları ihlal ettiklerinden, bir kargaşa yaşarlar. Bu kargaşa, Hobbes'da olduğu gibi aktüel bir savaş durumuna işaret etmese de, potansiyel bir savaşın habercisi gibidir. İşte bu kargaşa halinin önünü almanın yolu, sivil topluma geçiştir. İnsanların, emeklerinin ürünü olan mülkiyet hakkını koruyabilmeleri için, bir araya gelip bir sözleşme yapmaları gerekir (Locke'un mülkiyetle anlatmak istediği, insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri için harcadıkları çaba ya da emektir). Devlet, mülkiyet hakkı benzeri doğal hakları güvence altına almak için gerekli olan bir kurumdur. Bu bağlamda Strauss'un Locke'un görüşlerine ilişkin yorumu kaydadeğerdir:

Locke, Hobbes'un temel şemasını devraldı ve onu yalnızca bir hususta değiştirdi. Locke fark etti ki, insanın kendini-korumak için ilk önce ihtiyaç duyduğu şey, yeme içmeden daha hafif bir silahtır veya daha genel olarak söylenirse ilk baştaki ihtiyaç, mülkiyettir. Böylece kendini-koruma arzusu, mülkiyet arzusuna, edinim veya kazanç arzusuna dönüşür ve

⁶⁰ Arslan, Ahmet., a.g.e., s. 125

kendini-koruma hakkı, sınırsız edinim hakkı haline gelir. Bu küçük değişikliğin pratikteki sonuçları çok büyüktür ⁶¹

Gerek Hobbes'un, gerek Rousseau'nun, gerekse Locke'un kuramında ortak olan bir şey varsa, o da şudur: insanlar şöyle ya da böyle doğa durumunda yaşamlarını sürdürmeyerek toplum haline geçmişlerdir ve yapılan toplum sözleşmesiyle ortak çıkarlarını ya da genel iradeyi muhafaza etmişlerdir. Bu kuramların, özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren, yapılmış olan anayasa ve yasalar üzerinde oldukça etkisi olmuştur. Şüphesiz burada Hegel'in ideal, evrensel ve rasyonel devletinin, bunların hepsinin hem bir özeti hem de sentezi olduğunu unutmamamız gerekir.

20. yüzyılda siyaset felsefesi alanındaki katkılar ise, sırasıyla siyasi pragmatizm ve nihayet devrimci yaklaşım (kapitalist ve Marxist otoriteye karşı) olmak üzere en genel iki sınıfta avrışmaktadır.

Dewey, Russell ve Popper gibi düşünürler tarafından temsil edilen siyasi pragmatizm, toplumun halihazırdaki yapısını ve kapitalizmi eleştirmekle birlikte, düşüncelerini söz konusu yapının oluşturduğu genel çerçeve içinde ifade eder ve siyaset alanındaki amacın, insan kişiliğinin geliştirilmesiyle yaşam düzeyinin en yüksek noktaya çıkartılması olduğunu savunur. Örneğin, siyaset felsefesinde aristokratik bir bireyciliğin savunuculuğunu yapan Russell, hoşgörü, cinsel özgürlük ve sağduyunun yanında olurken, materyalizme, bürokrasi ve savaşa şiddetle karşı çıkmıştır.

Lenin, Gramsci, Marcuse, Lukacs gibi düşünürlerin temsil ettiği yaklaşım ise, bireyin nihai bir özgürlük ve mutluluk haline ulaşabilmesi için, kapitalizmin ve burjuva devletinin, şiddet veya demokratik yollarla yıkılmasını öngörür. Marxizmin, üst yapının alt yapıyı belirlediği tezine karşı çıkar ve alt yapının da üst yapıya etki edebileceğini ileri sürer.

⁶¹ Strauss, Leo., a.g.e., s. 88

2. Modern Devletin Analizi

Politik düşüncenin köklerinde, bir yandan insanın doğuştan çatışmacı ve gücü ele geçirmeye meyyal doğası ön plana geçerken, öte yandan da onun tinsel bir varlık olmasının politik alandaki tezahürleri gün yüzüne çıkmaktadır. Kısacası, politikanın öznesi insan olduğuna göre evrensel insan nosyonu kabul edilemeyeceği gibi, evrensel düşüncenin kaynağı olan Varlık tasavvuru da elverişli değildir. Somut insandan bahsetmeye başlayınca, zihinlerde adalet ve hakkaniyet kavramları belirmeye başlar. Bu bağlamda iki önemli ana bileşenden söz edebiliriz: Hakkaniyet ve adâlet. Zira hakkaniyet, salt düşünce veya Varlığın kökeninden daha kuşatıcıdır. Yine adalet de salt varlığın gücünden daha şümullüdür. Nitekim Aristoteles, adaletin diğer bütün değerleri kapsadığına dikkat çeker. Eğer adalet tesis edildiyse, hak, özgürlük, eşitlik vb. değerler kendiliğinden yerine gelmiş demektir. Bozulmanın kaynama noktası da adaletsizlikten başka bir şey değildir.⁶²

Adalet kendinde diğer erdemleri ve değerleri de barındırır. Tanrısal adaletin içinde güç ve sevginin bulunmasından dolayı, o hem yargılayan hem de kurtaran yaratıcı bir adalettir. Bu adalet somut duruma kulak verir. Oysa soyut adalet daha doğrusu eşitlik (entelektüel akıl) bunu gerçekleştiremez.⁶³ Makyavelizm hedefe ulaşmak için her şeyi mubah olduğunu söyler. Öte yandan da devletin ne pahasına olursa olsun gerçekleştirilmesini önerir. Bu yönüyle Makyavelli, Plantoncu devletin Rönesans dönemindeki bir savunucusudur. Dolayısıyla da *Prens* isimli eseriyle modern devletin inşasında önemli etkisi vardır. Ancak Aristoteles'in, adaleti temel erdem olarak alan duruşu şüphesiz, amacı gerçekleştirmek

⁶² Tillich, Paul, "Two Roots of Political Thought" in *Paul Tillich –Theologian of the Boundaries–* ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Press, 1991, s.100.

⁶³ Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara, 2006, s.51.

için bütün yollara müracaat edilebileceğini ilke olarak öne süren bu bakışa, direnç gösterir. Aristotelesçi bakış, tekniğin iktidar idealine ya da amaca ulaşmak için bütün yolları meşru sayan mantaliteye, hukuk ve adalet kavramıyla karşı çıkmıştır. Mutlak monarşi veya tahakküme –şiddete– başkaldırından başka bir şey değildir. Bu direniş erk ile hak arasındaki bir mücadelenin davasıdır. Çünkü burada Makyavellci iktidar biçimine karşı, ahlaki ve hukuki bir ethos’la direnç gösterilmiştir.⁶⁴

Tam bir devletçi anlayışla Makyavelli’yi modern devlet görüşü içinde değerlendirebiliriz. Modern devlet tasarısında, devlet tam bir rasyonel/akılcı yapıdır. Bu yapının içinde eşitlik, demokrasi, seçim gibi siyasi aygıtlar, akli nihai bir prensibin birer parçasıdır. Otorite halkın egemenliğinden ziyade rasyonel bir prensiptir. Daha doğrusu otorite görünüşte kişi, gerçekte, akli ilkedir. Bir adım daha ileriye gidersek, devletin ayakta durması nihai amaçtır. Dolayısıyla aklın yönettiği devlette, kişisel farklılara göre davranma değil; eşitlik ön planda olacaktır. Ancak, bu eşitlik ne anlama geliyor? Şu halde bu eşitliğin ne anlama geldiğini, daha doğrusu eşitlik kavramını daha yakından analiz etmeye çalışalım.

3. Modern Devletin Eşitlik Kavramı Üzerinden Analizi

Eşitlik düşüncesinin kaynağı nedir? Eşitlik fikri, Batı kültürüne Yahudiliğin bir katkısıdır. Zira Grek etiğinde, –Platon, Aristoteles ve Helenistik düşüncede– evrensel insan eşitliğinden söz edilemezdi. Dinî anlamda eşitlik fikri, ‘bütün insanların Tanrı imajında yaratıldığı’ düşüncesine dayanır. Mesela Hamburabi kanunları ve diğer antik kodlarda, sadece toplumsal eşitlik için ‘eşit ceza fikrinden’ söz edilebilirdi. Mesela bir köleyi öldüren soylu bir adamın sadece bedeli olan parayı

⁶⁴ Schmitt, C., *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu, Dost Yay, 2006, s. 58.

ödemesi yeterliydi. Kitabı Mukaddes’de adalet fikri saygın kişilerden ziyade, eşitliğin bir somutlaşmasına işaret eder. Daha sonra eşitlik fikri dinî kökünden çıkarılır. Müphem ve ironik bir anlam kazanmaya başlar.⁶⁵ Şimdi bu temel fikrin açılımı diyebileceğimiz Kutsal Kitap’ın görüşlerinin seküler etiğe nasıl geçtiğini görelim. Önce aslına bir göz atmamız gerekirse (Tekvin, I, 26 vd.);

a) İnsanların yetenek, başarı ve sosyal durumları ne olursa olsun, kıyaslanamaz bazı ahlâki hususlar bakımından eşittirler ve saygıyı hak ederler. Allah insanı kendi suretinde yarattı.

b) Herkesin mutluluk ve kederi eşit ahlâki önemdedir.

Bunu, siyaset felsefesi ve etik şu şekilde formüle etmiştir. Her insan varlığı belirli ‘haklara’ sahiptir ve temel haklar konusunda hepimiz eşitiz. Yine her kişinin eşit mutluluğunun önemi, insanların eşitliği fikrinden kaynaklanır. Geleneksel ve dinî anlamında bireysel özgürlük içermeyen eşitlik fikri, bu anlamı da kazanır. Özellikle de J. Rousseau’nun ve Fransız Devriminin temel ideali olması bakımından eşitlik fikri, değerleri yeniden düşünme bağlamında özellikle de Kant’la birlikte öne çıkar.⁶⁶ Bu trendde öncelikle dikkat çeken husus, demokrasi, eşitlik, özgürlük ve adalet ilkeleri yaygınlaşmaya başlarken, insan hakları bildirisi dünya çapında bir manifesto havası estirmeye başladı.

Yeni kazanımlarla gündemden hiç düşmeyen insan haklarına dair vurgu da aslında şu varsayımlara dayanır. Bir başka ifadeyle insan hakkından bahsetmek demek ilkin, rastlantısal, tarihsel olarak kısıtlı özgürlükleri doğallaştıran ya da özelleştiren kültür ve geleneğin önemini iptal etmeyen köktencilik tarzlarına muhalefet olarak işlev gördüğü bir gerçek-

⁶⁵ Putnam, Hilary, *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court Publish, 1987, s. 44.

⁶⁶ A.g.e., s. 45.

tir. İkincisi, seçme özgürlüğü hakkı ile kişinin, hayatını haz ve zevk aramaya adayabilme hakkının, en temel iki insanî hak olduğudur. Üçüncüsü de insan haklarına atıfta bulunmanın "iktidarın aşırılıklarına" karşı bir savunma dayanağı olabileceği varsayımıdır.

Fransız Devrimi'yle birlikte, yıkılmaz diye düşünülen, hatta egemenlik hakkını Tanrı'dan aldığı iddia edilen mutlak krallıkların yıkılabileceğinin duyurulmasıyla sesi yükselmeye başlamıştı insan hakları taleplerinin. Diyebiliriz ki, demokrasi, insan hakları ve eşitlik gibi kavramlar, evrensel bir insan ve dünya projesinin kilometre taşlarıdır. Ancak kabul edilmelidir ki, evrensel bir hümanizmin içi boştur. Onun vaat ettiği insanların eşitliği ilkesi soyut bir eşitliktir. Bir başka ifadeyle o, 'tümün eşitliğine dair soyut politikanın aynadaki yansımasıdır'...Söz konusu evrensellik, her tarihsel toplumun farklı hayat biçimlerini her zaman böler. Boş bir eşitlikle hemen hemen aynı kapıya çıkan bu evrensellik, 'hak edilmemiş normatif avantajdan kaçınmadan başka bir şey değildir'.⁶⁷

Ancak modernite önümüzde yeni özgürlükler alanı açar ama aynı zamanda yeni tehlikeler de getirir ve sonuçta hangisinin gerçekleşeceğine ilişkin hiçbir nihai erekbilimsel garanti yoktur. Yukarıda sözünü ettiğimiz, demokrasi, eşitlik, insan hakları gibi talepler ilginçtir ki, bir tür belirlenimciliği ve totaliterliği beraberinde getirmiştir. Özgürlük, bir tür zorunluluk, eşitlik somut, kültürel ya da tikel kimlikten feragat, insan hakları da evrensel insan olmaya bir tür boyunduruk olarak boy vermeye başlamıştır. Çünkü "Aydınlanmanın 'totaliter' eğilimi içsel ve belirleyicidir. 'Belirlenmiş ve zapt edilmiş dünya' onun gerçek sonucudur ve toplama kampları ve soykırımlar Batı'nın bütün tarihinin tam negatif erekbilimsel son noktası-

⁶⁷ Margolis, Joseph, *11 Eylül Sonrası Ahlâk Felsefesi*, çev. Celal Türer, Elis Yay., Ankara, 2006, s. 178-180.

dır.”⁶⁸ Eşitlik ve demokrasi ilginçtir ki, gerisinde şiddeti gizlemiştir. Süreç esnasında bu geri plandaki nüveler ortaya çıkmıştır. Ya da eşitlik, “eşitlerin eşitliğinden” başka bir şey olmamıştır.

Buradaki gerilimin kökenini bir anlamda evrenselcilik formülasyonunda aramamız isabetli olabilir. Zira bu, insan doğasının evrenselliğini, birliğini ve aynılığını vurgular. Dahası evrenselciliğin yandaşları, İsa Mesih ile halkı arasında bölünmez bir birlik olduğu telakkisinden hareket ederek, Mesih’in kendini feda etmesinden dolayı insanlar için suç ve cezadan bahsetmenin gereksizliğini ileri sürerler. Bu, bir anlamda dinî hümanizmin ifade biçimidir. O kadar ki, Tanrı ve şeytan arasında bir zıtlaşmadan değil, bir uzlaşmadan söz etmeye kadar gider.⁶⁹ Görüldüğü gibi radikal bir biçimde aralarında mesafe olan Tanrı ve şeytan birbirine yaklaştırılmak suretiyle, insanlar arasındaki ayrımın üstesinden gelinmeye çalışılmıştır. Tanrı ve şeytan arasındaki mesafenin yaklaşması, eşitlik adına gibi yapılsa da eşitsizliğin kapısını bir daha kapatmamak üzere sonuna kadar açmıştır.

Bunun için olmalı ki, Max Weber’in ifadesiyle, modern devlet varlığını şiddete borçludur. Aksi halde sürekli olmayacaktır. Bu şiddeti haiz zorba yapının içinde etkin olan organlardan birisi de kuşkusuz hukuk olacaktır. Bu yapıyı, bürokrasi sürdürecektir. Bürokrasi hantallaşarak büyüyen bir mekanizma olarak, adeta “demir kafes”tir. Geçişler veya yeniden gözden geçirilerek düzenlemeler yerine kapalı kara bir kutudur bürokrasi ve dolayısıyla devlet. Kısacası otorite, rıza ile bağlanma, boyun eğme olarak düşünülmesi gerekirken; modern devlette bir zorunluluk olarak durmaktadır. Böylece de özgürlükten veya rızadan ziyade şiddeti çağırıştırılmaktadır.

⁶⁸ Zizek, Slavoj, “Against Human Right”, *New Left Review* 34, July-Aug., London, 2005, s. 124.

⁶⁹ Godbey, John C., “Universalism” *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 15, Collier Macmillan Publish, London, 1887, s. 145.

Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda Platon'un Atina demokrasisinden bağımsız ideal devlet tasarısıyla düğmeye basılan modern siyaset felsefesinin, siyasetin toplulukta eylemde bulunabilen ve yeni bir karar alabilen ve dolayısıyla yeni bir şeyi başlatabilme kapasitesindeki insanların icrasıyla gerçekleştiği gerçeğini gözden kaçırdığına dikkat çeker. Demek ki, insanların idealde değil, topluluk halinde var olan bir varlık olduğu ve bu nedenle de, her birinin yeni perspektifler geliştirme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedir olduğu, dolayısıyla belirlenmiş bir modele uymalarının mümkün olmayacağı gerçeği görmezden gelinir.⁷⁰ İşte bu husus çuvala saklanan mızraktır. Ne var ki bu mızrak, modern devlet düşüncesinin çözülüşünü ifşa edecektir. Çünkü doğal hayatın politik eylem üstündeki önceliği ve etkinliğidir ki, modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü doğurmuştur.⁷¹

Platon'un "polis yaşamının gerçekliğiyle, filozof-kralın şahsında aklın egemen olduğu ütopyik bir yönetimi karşı karşıya getirmesi" modern devlet düşüncesinin çıkmaz sokağa girmesinin menşeyini teşkil eder. Platon'un filozof-kral ile Yunan'ın tiranı arasında kurduğu vahim benzerliğin⁷² ilmeklerini, modern devlet tasarısında da görmek mümkündür.

Acaba Platon neden bir ideal devlet projesine girişti? Platon'un amaçlarından biri, Atina kültüründeki değer biçen dil kullanılışındaki genel bir tutarsızlığın varlığına dikkat çekmektir. Nitekim o, ideal devleti oluştururken, bu dilin beslediği Homerik kalıntıları da uzaklaştırmıştır. Platon *Cumhuriyet*'de o kadar ideal bir adalet tanımı ortaya koyar ki bu,

⁷⁰ Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2000, s. 36.

⁷¹ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan, –Egemen İktidar ve Çıplak Hayat–*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 12.

⁷² Arendt, Hannah, "Otorite", *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. B. Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 147.

Homerik toplumdaki, 'dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yap' şeklindeki adalet anlayışından oldukça uzaktır. Zira, sülale, akrabalık ve kan bağı gibi unsurların önemine dikkat çekilen bir toplumun ahlak anlayışı, elbette şehir devletinde çok önemli değildir. Ancak ideal devleti oluşturmada olduğu gibi, toplumsal yapının birden değişebileceğini düşünmek de çok isabetli değildir. Kısacası, Platonun teorisi, ahlaki ve politik erdemleri, fiili değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağlamaktadır.⁷³ Böylece o, ideal devletini tasarlarken, tırpanlaması veya usturadan geçirmesi gereken unsurlar, gelenek ve geleneğin uzantıları olmuştur.

Bütün bunlar gerçekleştirilirken, işin başında egemenin, yönetileni kendi öznelliğinden mahrum bırakması bir yana, onun şahıs olan bir benliğinden söz edilemeyeceğini tespit etmemiz gerekmektedir. Doğrusu, burada şahıs bir benlikten ziyade, sınırsız bir benlik iş başındadır. Zira modern düşüncenin ürettiği yapılardan biri de, sınırsız benliktir. Oysa siyasette, iş başında olan, sınırsız benlik değil, bireysel somut şahıstır. Her bireyin biricikliği düşünüldüğünde, elbette onun kendini ifşa etmesi bir ifade etme edimi anlamına gelirken, 'sınırsız' benlik söz konusu olunca, benliğin bir dışavurumundan ve kendini ifade etme şeklinden söz etmek mümkün olmayacaktır.⁷⁴

Şahıs olan bir Tanrı iptal edilip, yerine onun sadece genel iradesinin etkin kılınması (özel iradenin iptal edilmesi) gibi, somut ve odaklanmış bir kişilik de yerini sınırsız benliğe bırakacaktır. Öte yandan söz konusu somut benlik kendini ideal bir dünyada değil de belirli bir toplumda dışa vurur.⁷⁵ Oysa

⁷³ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 131-132, 141.

⁷⁴ Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak, A. Yılmaz, Ayrintı Yay., İstanbul, 1996, s.48.

⁷⁵ Tillich, Paul, "Two Roots of Political Thought", in *Paul Tillich—Theologian of the Boundaries*—ed. Marx Kline Taylor, First Fortress Pres, 1991, s.101-102.

sınırsız benliğin kendini ifşa ettiği toplum ya da sözde-toplum da, evrensel global bir dünyadır. Şu halde politik düşüncenin zuhur ettiği sosyal gerçekliği dikkate almaksızın, tam olarak ondan bahsetmek mümkün değildir.

Sınırsız benlik düşüncesinin veya ideal insan prototipinin köklerinin Platon'a değin gittiğini anımsarsak, esasında o da, ektiği tohumun bu şekilde sonuçlanacağını hesap etmemişti. Oysa Yunan tiranının yerine, filozof-kralın, bu kralın yönettiği ülkenin ideal bir devlet ve tebaasının da tümel bir insan olarak konumlanması, bir geleneğin büsbütün baş aşağı edilmesi anlamına geliyordu. Nitekim Nietzsche, "Platon'un saf ruhu ve kendi başına iyiyi bulduğunu ilan etmesini kalıcı, tehlikeli bir hata olarak görür. Açıkçası, ona göre, ruhtan ve iyiden Platon'un söz ettiği gibi söz etmek, hakikati tersine çevirerek kafasının üzerine dikeltmek, bütün bir hayatın şartı olan perspektifi reddetmek demektir".⁷⁶ Perspektifi reddetmek demek, idealize edilen her neyse onu nihai olarak kemale ermiş olarak kabul etmek anlamına gelir ve insanî gelişmeyi de o noktada durdurmayı ima eder. Çünkü bu yaklaşımda, her bir bireyin yeni perspektifler geliştirebilme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedir olma gerçeği de görmezden gelinir.

Platon ve Hobbes'un devlet, yetke ve evrensellik karşısındaki tutumu taban tabana zıt gibi gözükse de, onlar farklı gibi görünen ama aynı yerde buluşan kılık değiştirmiş iki kişiye benzemektedirler. Bu, Platon'da evrensel olana prim verilip, somut gerçeklikten kaçınma durumudur. Hobbes'da ise egemenin iradesiyle doldurulması gereken evrensel bir gerçekliktir. Nihayetinde ikisi de evrensel karşısındaki tikele, kendine has bir dinamiklik atfetmekten kaçınırlar. İlkinde tikel, kuvveden fiile geçmek için evrensel içinde çözülmesi ge-

⁷⁶ Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara, Önsöz, s. 8.

rekmetektedir. Var olma demek, evrenselleşme demektir. Buradaki evrensellik, zorunluluk, totaliter baskı ve nedenselliği ima eder. Zaten Hobbes'a göre, "insan insanın kurdu" olduğu için devlere içkin olan bu şiddet kaçınılmazdır. Aksi halde kaos oluşabilir.

Hobbes'da tikel/yerel/geleneksel, birtakım vasıtalarla da olsa, kendini tikellikler alanından ayırarak, toplumun sual olunmaz yasası haline yükseltir. Peki, bu evrensel/yerel kavramına biraz daha yakından bakmamız gerekirse; evrensel, tereddütsüz boştur ancak farklı bağlamlarda tikellerle doldurulabilir. Ancak Platoncu düşünce içinde kaldığımız sürece, evrensel boş bir yer olmaktan ziyade, mümkün tüm anlamların mekanıdır. Tikeli soğurmuş ve kendi dünyasına dâhil etmiştir. Dolayısıyla da evrensel ve tikel arasında herhangi bir gerilim veya uzlaşmaz karşıtlık yoktur.⁷⁷ Ancak gerçekte, tikel, evrenselle ilişkisini sürekli açık tutarak, sürekli yeniden tanımlayarak kendisini gerçekleştirmek durumundadır. Evrensel de, tikelle dolarak var olmaktadır.

Platoncu düşünce içinde kalındığında sözde bir tikelden söz edebiliriz. Buna tahakkümü ima eden bir evrensel demek de mümkündür. Toplumun sual olunmaz yasası haline gelen evrensel güçle acaba Arendt'in tanımladığı "baskı ya da iknaya gerek olmaksızın, itaat etmesi istenenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesi" şeklindeki otorite bir ve aynı kapıya mı çıkmaktadır? Belki de burada altını çizmemiz gereken husus, otoritenin baskı ve iknaya ihtiyacının olmamasıdır. Oysa evrensel rasyonel iktidarın birinci özelliği iknadır. 'Rasyonel ortak paydayı' inkâr edebilir misin iknasıdır bu. Buna iknadan ziyade gizli bir zorlama da diyebiliriz. Hâlbuki "otoritenin kaynağı 'rıza'ya dayanır, o da sadakatten" gelir. Dahası bir otoriteden bahsediyorken ona razı olmayı

⁷⁷ Laclau, Ernesto, "Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti", *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yay., İstanbul, 2003, s.42, 40.

söyleyen, sadece akıldan değil, aynı zamanda sağduyudan söz ediyordur.

C. ESTETİK

Estetik, “Yunancada ilk, temel duyum anlamına gelen aisthesis’le, varolan şeyler karşısında, duyumları, duyguları ve sezgileri yoluyla duyarlı olan kişi anlamına gelen aisthetikos’tan türeyen bir felsefe disiplini-⁷⁸ dir”.⁷⁸ Güzellik nedir? Göreceli mi yoksa mutlak mıdır? Güzeli olan nedir? Bir şeye güzel dememizi mümkün kılan, ona değer biçmemizi sağlayan şeyler nelerdir? vb sorularla ilgili olan estetik, felsefenin, güzeli ve güzelliği, özelde ise iyi, hoş, çirkin, yüce vb. kavramları ele alan, kısaca söylenecek olursa, estetik nesneler ve niteliklere yönelen bir disiplini-⁷⁸ dir.

Estetik, değer teorisi ya da aksiyoloji adı verilen felsefenin bir dalıdır. Duygu ve beğenin yargılanması olarak da geçen duyusal-duygusal değerleri inceler. Güzeli olan ve güzellik hakkında ya da güzellik değeri ve güzellik yargısı felsefe tarihinde her zaman değerlendirmeler söz konusudur.

Terimi 1750 yılında ilk ortaya atan Alman düşünür Alexander Gottlieb Baumgarten’in tanımladığı şekliyle estetik, duyusal bilginin bilimidir; konusu da duyusal yetkinliktir. Gerçekleştirmek istediği, güzel üstünde düşünme sanatıdır. Estetik kavramı güzel olanı aramak, duyumsamak şeklinde açıklanır. Farklı kültürleri analiz etmede sanat yapıtları son derece önem arz eder. Çünkü sanatta sanatçı toplumdan aldığı ve kendi kişiliğinden getirdiği sentezleri bir araya getirirken; aynı zamanda ruh ve beden etkileşimini ve onlar arasındaki gerilimi ve çatışmayı da oldukça açık bir şekilde dışa vurur.

⁷⁸ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008, s. 637.

Alexandre-Gottlle Baumgarten'e göre, evrende madde ve ruh öylesine âhenkli bir şekilde birleşmiş ve kaynaşmıştır ki, sanatın ve sanatçının amacı tabiatı taklit olmalıdır. Maddeci estetikçilerden H.Koch'a göre ise, sanat, özel bir gerçekliği yansıtırma biçimidir. Ancak bu yansıtırma biçimini toplumsal değerler belirler.

Felsefenin içinde üç temel normatif bilim vardır. Bunlar doğruluk temeli üzerine kurulmuş mantık, iyilik temeli üzerine kurulmuş ahlak ve güzellik temeli üzerine kurulmuş estetik. Dolayısıyla estetik duyuşsal alanın bütün genişliğini değil, özellikle güzel olan kısmını inceler.

Alexander Baumgarte'dan sonra estetiği, bir disiplin olarak sistematize eden Alman filozof Immanuel Kant'tır. Ona göre, "üstümüzdeki büyüleyici yıldızlı semalar ve içimizdeki ahlak duygusu" felsefede özel bir alan olarak varlığını hissettirmektedir. Böylece Kant'da etik ve estetik arasındaki ilişkinin imalarını görüyoruz.

Öncelikle Duyuşsal algıya ilişkin olarak *Arı Usun Eleştirisi*'nde, sonra da güzellik ve beğeniye yönelik bir düşünüm tarzı şeklinde *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde estetikten söz etmiş olması, estetik düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kant, estetiği, genel olarak, estetik yargılara, güzelliğe ve yüce olana yönelik bir felsefi düşünüm olarak görür. O, insan doğasının iki yönünü birbirinden ayırır: Teorik ve Pratik boyut. Teorik olan özgürlük dünyasıyla, pratik olan ise doğa dünyasıyla ilişkilidir. Felsefe tarihine baktığımızda, filozofların çoğunlukla bu iki dünya arasında bir ilişki ya da bir uzlaşım kurmaya çalıştıklarını görürüz. Kant da bunlardan biridir. Ona, bu uzlaşımı yapmasını sağlayan şey ise, estetik olmuştur.

Kant güzel olanı, iyi ve yararlı olandan ayırarak, ona özgü karakteristik nitelikleri ve bunları kavrayan yetilerimizi analiz etmiş ve böylece sanatın özünü ve amacını açıklamıştır.

Güzelin dış dünyada reel bir karşılığı olmadığını savunan Kant, güzelin mutlak bir varlığa karşılık gelmediğinden ve ona özgü karakterlerin de bir öznellikte kavranabilmesinden hareketle, güzelin biliminin yapılamayacağını, ancak psikoloji ve mantık gibi disiplinlerin bir alt dalı olarak görülebileceğini öne sürmüştür.

Kant'tan sonra, ondokuzuncu yüzyılda, hareket noktaları Kant'ın felsefesi olan filozoflarla –Schelling, Hegel vd- birlikte estetik, felsefe alanında sıklıkla kullanılagelen bir terim haline gelmiştir. Alman felsefesinde estetiğin, gerçek anlamını ve değerini, özne-nesne düalizmini kabul etmeyerek, onların birliğini-özdeşliğini öne süren Schelling'te bulduğunu söyleyebiliriz. Schelling'e göre güzel, "sonluyla sonsuzun uzlaşıp kaynaşmasından doğan birliktir".⁷⁹ Buna göre, bir sanat eserine baktığımızda, özgürlükle zorunluluğun, doğayla tının uyumlu birliğini rahatlıkla görebiliriz. Sanatın en doruk noktası, dış dünyada yaratıcılığın maksimum düzeyde gerçekleşmesidir. Sanatçıyı büyük kılan da, bilinçsizi bilinçli eylemiyle birleştirmesidir ki bu da sanatın en yüksek kademesine, yani ruhun bir ifadesi olarak inayete tekabül eder. Schelling'e göre sanat, gerçekte, belli bir ana ilişkin izlenim değil, fakat sonsuz yaşamın bir sunumudur. İşte sanatçı-filozof için güzel, 'sonsuz olanın sonlu bir biçimde duyumsanması'dır.

Schelling'in kuramını geliştirerek, güzel olanın kendisini doğa ve sanat içinde, tarih içerisinde kaydettiği yolu, aldığı farklı biçimleri inceleyerek, estetiği detaylı bir biçimde ele alan ilk filozof Hegel olarak kabul edilir. Hegel'in düşünsel serüveninde estetik çok önemli bir yere sahiptir. O, Kant'tan farklı olarak estetiği, bir 'güzel sanatlar felsefesi' şeklinde tanımlar. (Günümüze kadar estetikten anlaşılan, çoğunlukla, sanat felsefesi olmuştur). Ona göre sanat, ruhun madde içeri-

⁷⁹ Sena, Cemal, *Estetik -Sanat ve Güzelliğin Felsefesi-*, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, 1972, s. 14.

sine girmiş halidir. Buna göre ruh, kendi yapmak istediklerini gerçekleştirmek isterken maddeyi kullanır ve onu kendisine benzetmeye çalışır. Hegel için güzel olan, ideanın algılanabilir bir biçimde görünmesidir. İdeal olan ise ruhun biçimle ahenk içinde olmasıdır. Sanatsal güzelliği doğal güzelliğe önceleyen Hegel’de, sanatçı, her ne kadar Schelling’te olduğu gibi görüleme [*intuition*] yeteneğine sahipse de, gerçek anlamda sanatçı, sanat eserini oluşturmada önce sanata dair enine boyuna düşünendir.

Hegel sonrasında estetiğe psikolojik, sosyolojik, matematiksel vb. bakış açılarıyla yönelinmiş ve bilimsel bir estetiğin olanaklılığına ilişkin çalışmalar yapılmıştır. Hatta yirminci yüzyıla gelindiğinde estetik-sanat ayrımının iyice belirdiğini, bunların birbirlerine indirgenmemesi ve estetiğin felsefeden ayrı bir disiplin olarak, özellikle sosyoloji ve psikoloji gibi disiplinler tarafından desteklenmesi gerektiğinin savunulduğunu görürüz.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise geleneksel estetik anlayışların metodolojik ve kuramsal bakımdan yeterli olmadığını düşünen ve estetik alanda linguistik açıdan bir kavram kargaşası yaşandığını dile getiren analitik felsefe ile karşılaşırız. Analitikçilere göre, geleneksel estetik anlayışlar, mutlak bir öz ya da evrensel bir doğa ön kabulüyle hareket ettiklerinden dolayı, temelden yanlış olmak durumundadırlar. Analitikçiler için sanat, mutlak bir öz taşımayan ve dinamik bir yapıya sahip olan bir olgudur. Böylece bir sanat eserini genel-geçer bir şekilde değerlendirecek ölçüte de sahip olamayız.

Mutlakçılığın ya da özcülüğün her türlüüne karşı çıkan analitikçilerden sonra da, estetiğin, günümüz psikolojik, sosyolojik vs. koşullarıyla birlikte ele alınan ve postmodern dalgayla şekillenen bir disiplin olarak görüldüğüne tanık oluruz.

1. Estetiğe Göre Sanat

Sanatın ne olduğu, konusu çağlara, toplumlara, üzerinde durulan sanat alanına göre bazı değişiklikler göstermektedir. Sanat, insani bir faaliyettir ve insanı etkileyen her şey, sanatı da etkilemektedir. Sanat, sanatçıya bağlı bir ürün olarak sanatçının kişiliğinden ve orijinalliklerinden de büyük ölçüde etkilendir. Sanat eserini diğer eserlerden ayıran unsurlar nelerdir? Bunların başında güzellik gelir. Ancak güzelliğin tanımı oldukça zordur. Güzelliğin yanı sıra bir sanat eserinde yüce olma, haz ve hoş gitme duygusu uyandırma, doğru ve iyi olma, faydalı olma, bir amaca hizmet etme, insanın orada kendi ruhundan, heyecanlarından bir şeyler bulması gibi özellikler de aranmaktadır.

Sanatı daha iyi anlayabilmek için, filozofların sanat faaliyetini nasıl değerlendirdiklerine kısaca bakmak gerekir. Sanatın kökeninin, kaynağının ne olduğu konusunda çeşitli görüşler vardır ve bunlardan bazıları şöyle özetlenebilir: Sanatın esasının taklit olduğunu savunan ilk düşünür Aristoteles'tir. Aslında Platon da (M.Ö. 427-347), her şeyin aslının idealar dünyasında bulunduğunu, bu dünyadakilerin hepsinin onun iyi ve kötü taklitleri olduğunu düşünür. Ne var ki Philostratos, taklidi ikinci plana atarak hayal gücü ve yaratma ilkesini savunmuştur. Hayal gücü taklitten daha kuvvetlidir. Eski Yunan Tanrılarının heykellerini yapanlar onları görerek yapmamışlardır.

Alman filozofu Hegel (1770-1831) de tabiat güzelliğini reddederek sanat güzelliğini tabiat güzelliğinden üstün tutar. Shelling ise, sanatı tabiatın taklidi sayanlara karşıdır. Sanatçı, yaratıcı Tanrının ruhunu bilinçsizce izler; onun yaptıklarını taklit etmez, tabiatı canlandıran Tanrısal ruh gibi o da yenisinden, orijinal olarak yaratır.

Bazı filozoflara göre, sanatın kaynağı eğlence ve oyundur. İnsanlar zorunlu ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra amaçsız olarak, hoş giden bir takım oyun faaliyetlerinde bulunur-

lar. Bu tür, hem bedeni dinlendirir hem hoş gider. Bu tür faaliyetlerin bir sonraki adı, kendini süsleme ve yakın çevresini hoş gidecek, beğenilecek bir şekle getirmedir.

Aristoteles'e göre güzellik âhenktir, uyumdur. Bir bütünü meydana getiren unsurlar birbiri ile uyumlu ise, o şey güzeldir. Tabi burada simetri, orantı, tam uyum ve sınırlılık gibi faktörler geçerlidir ve Aristoteles güzelliği âdeta matematik olarak değerlendirir. Alman filozoflarından I. Kant, güzeli bir estetik değer olarak hoş, iyi doğru ve yararlıdan ayırarak, sanat güzelliği ile tabiat güzelliği farkını ortaya koymaktadır. Varoluşçu (existansiyalist) filozoflardan Martin Heidegger'e göre ise, güzellik "varlığın aydınlanmasıdır, doğruluktur." Ancak bu doğruluk, mantıksal doğruluk değil, gerçek doğruluktur; varlıkların içindeki doğruluktur. Varlıkların gizli olan yapısını herkesin görebileceği şekilde açığa çıkarmak, güzeli ortaya koymaktır.

Estetik yargı, kültürel ve kişiseldir. Kültürü ve kişiyi etkileyen bütün faktörler estetik yargıyı da etkiler. Bir toplumun değişik tarihi dönemlerinde değişik estetik yargılar olabilir. Aynı zaman diliminde değişik dini, milli, mahalli ve sınıfsal topluluklar birbirinden farklı estetik değerlere sahip olabilirler. Bir toplulukta gençlerle yaşlılar, eğitilmişlerle eğitilmemişler birbirlerinden farklı zevklere sahip olabilirler. Ancak bununla birlikte güzelliğin bütünüyle öznel olduğunu da söylemek güçtür. Beğeni ve güzelin (sanatın) evrenselliği ise estetik yargıların önemli bir başka boyutunu gösterir.

2. Oyun Olarak Sanat

Bilim nasıl akılla deneyden çıkmışsa, sanatlar da hayal gücü ve oyundan çıkmıştır. E. Groesse de sanatın, amacı kendinden olan bir faaliyet olduğunu, insanın bütün kuvvetini çeken ve kullanan bir oyuna benzediğini söyler. Sanatçıyı diğer insanlardan ayıran, onun kişiliğidir. Onun hayal kurma gücü, duyarlığı, duygululuğu, çağrışım zenginliği, gerilim sü-

rekliliği ve sabrı gibi özellikleridir. Sanatçı doğada gördüklerini gerek şekil, gerek renk, ses ve gerekse anlatım olarak aynen taklit eden kişi değildir. Bu bağlamda o, oyun oynamayı sanat olarak icra eden kişidir.

Bu bağlamda Johan Huizinga'dan bahsetmenin tam da yeridir. Huizinga, literatüre, sanatı doğrudan ilgilendiren bir kavram katmıştır: *homo ludens* (oyun oynayan insan). Nasıl Arsitoteles, insan-hayvan ayrımı, Freud ise bilinç-bilinç dışı ayrımı gibi ikilikleri bozmuşlarsa, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Hollandalı tarihçi Johan Huizinga da (1872 - 1945) *homo ludens* adlı incelemesiyle önemli bir ikiliğin dengesini bozmuş, insanlık kültürüne yeni bir boyut getirmiştir. *Homo faber* (yapıcı insan), *homo sapiens* (düşünür insan) ikilisinin karşısına üçüncü bir insanı, *homo ludens*'i (oyuncu insan) teklif etmiştir.

Johan Huizinga'nın eseri Türkçe'ye çevrildi ve bu çalışmasında o, şu saptamalarla dikkati çekti: Biz insanların *Homo Sapiens* nitelmesini hak edecek kadar akıllı olmadığımız anlaşıldı... Birçok hayvanın da alet yapabildiği, dolayısıyla insana *Homo Faber* demenin de anlamsız olduğu görüldü... Peki, biz kimiz? İnsana özgü üçüncü bir özellik olarak *Homo Ludens*'i, oyun oynayan insanı bu nitelgeler arasına katamaz mıyız?

Johan Huizinga, *Homo Ludens* adlı temel eserinde yeryüzünde insana ait her şeyin başlangıcının oyun olduğunu gösteriyor. Önce oyun vardı! Oyun kurgusal olduğu bilinen ve gündelik hayatın dışında yer alan, bununla birlikte oyuncuyu da tamamen içine çeken gönüllü, özgür bir eylemdir. Sınırları özellikle belirlenmiş zaman ve mekân içinde gerçekleşen, her türlü maddi çıkardan ve yarardan uzak bu eylem, verili kuralara göre, belli bir düzen içinde yerine getirilir. Oyuncu ve kimi zaman da seyirci kendinden geçer, coşar... Bu şekilde tanımlanan oyun, tarih boyunca, hayatın her alanında kültürün temel ögesi olarak varlığını sürdürmüştür.

3. Biçim ve öz Arasındaki Ahenk Olarak Sanat

Sanat ister bir oyun isterse de insan yaşamının temel hareketi ya da bir boşalma alanı olsun sonuçta o, “dilde ve düşüncede parça parça görünümüne çıkan, ama parçalanamaz bir bütünlüğü olan insan ruhunun yaratıcılığının bir ürünüdür”.⁸⁰ Dolayısıyla sanatta, form/biçim ve öz arasındaki ahenği yakalamak ruhun bütünlüğü veya parçalanmazlığı olarak tezahür edecektir. Demek ki sanat, bir etkinlik olarak, insan ruhunun iç enerjiyle ve bütüncül biçimde dışavurumu olduğu kadar, bir kurma ve şekil vermedir. Esasında bu etkinlikte, bilinç, bilin dışı, hayal ve gerçek, eylem ve düşünce, irade ve arzu, hissetme ve tecrübe etme birlikte etkindir bu nedenle de sanatta insan ruhunun bütün görünümleri iş başındadır. Bir başka ifadeyle olukça farklı boyutlar etkindir sanatta.

Sanatçının, toplumsal hafızanın formlarını ilk önce sezen ve onu yeniden başkalaştırarak sentezleyen kişi olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bunu söylerken öz ya da içeriği, formda, yeniden kalıba döken kişi oluşunu da ifade etmemiz gerekir. Böylece sanatçının toplumsal kodları bilen, üyesi olduğu toplumun anlam haritasını, oluş ve yok oluş hikâyesini görebilen, derinlikli ve ayrıksı vizyona sahip yaratıcı bir ruh olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda destanları hatırlayabiliriz. Adeta bir toplumun hikâyesini bütün bileşenleriyle bir araya getiren destanlar, ortak hafıza veya deneyimlerin en önemli temsilcileridir. Bu anlatmaya çalıştığımız tablo, anonim kültürün, hem toplumun bütün kesimlerini içerdiğini hem de bütün katmanların bu olguyu anladığını gösterir. Sanatın bu anonim anlatı üzerinde biraz daha rafine olduğunu varsaysak da, aynı kuşatıcılık onda da mevcuttur.

Anonim kültürün efsanevileşmesi ile sanat arasında kurduğumuz ilişki bizi, gerçek ve gerçek üstü, hayal ve realite

⁸⁰ Heinemann, Frntz, “Estetik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri’nde*, yay. haz. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1997, s. 404.

arasında bir ittifaka davet eder. Bu bağlamda sanatın bir bakıma dinsel inanca çok yakın olduğunu söylemiz saçma olmayacaktır. Goethe bunun için olmalı ki, “sanat aslında, din-den ve dinle birlikte ortaya çıkmıştır” demektedir. Bundan dolayı bir toplumun yapı sanatı, mimarisi, plastik sanatları, resmi ve müziği dininden derinden etkilenir. Dinin sanat üzerinde olumlu etkisi inkâr edilemez. Kültürel hafıza ve aşkın/yüce tecrübesi sanatçıyı hizmetine alabilir.⁸¹ Böylece din ve sanatın, insanı özgürleştirici ortamlar olduğunu söylediğimizde de ortak bir alan açmış oluruz. Ancak din özgürleştirmiyorsa, onun dogmatlaştırılmasından söz etmeye başlarız.

Goethe’nin “sanat-din” ilişkisi hakkındaki vurgusunu, Kierkegard etik-estetik ilişkisi olarak ifade eder. Varoluşçuluğun önde gelen bir siması olarak o, duygulanım ile ahlaklılık arasındaki dengeyi öne çıkarır ve etik duruşu merkeze alır. Ahlakî olanın estetik de olacağını ima eder ve şunları söyler:

Ve şimdi beni yanlış anlama. Kişinin hüznün duymaması gerektiğini düşünen birisi değilim; bu genel düşünceyi beğenmem ve eğer bir tercih olacaksa, hüznü tercih ederim. Ben de hüznün güzel olduğunun bilincindeyim ve onun gözyaşlarında cesaret vardır. Ama aynı zamanda kişinin umudu olmadığı zaman hüznün duymaması gerektiğini de biliyorum. Bu durum aramızda hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak mutlak bir zıtlık oluşturuyor. Ben estetik kategorilerde yaşamam; en kutsal saydığım şeylerin yok edildiğini hissederim. Benim daha yüksek bir ifadeye ihtiyacım var ve bunu etik sağlıyor. Ve işte hüznün ilk olarak kendi gerçek ve derin anlamını kazandığı yer burasıdır. Şimdi söylemek üzere olduğum şey, seni şok etmesin; bunu bana karşı kullanma: kendilerine katlanacak kahramanlar gerektiren hüznlerden söz ederken, çocukları örnek göstereceğim.⁸²

⁸¹ A.g.m., s. 412-413.

⁸² Kierkegaard, Soren, *Etik- Estetik Dengesi*, çev. İsmail Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi, İstanbul, 2009.

Bu nedenlerden dolayı olmalı ki, kuramdan bağımsız ve yaratıcı olarak sanatını icra edenler için, bir özgürleştirme ortamıdır sanat. Sanatçı kendi hikâyesini ortaya dökerken, bu üst dil sayesinde, yani sanat aracılığıyla bir tür farkındalığa ve ruhsal bakımdan yükselmeye tutunurken, bir tür anınma ve özgürleşmeyi de tecrübe eder. Tıpkı azizlerin tecrübesinin hem arınma deneyimi olup; hem de bu hikâyeye tutunan diğer kişilerin, ruhsal bakımdan yükselmeye çalışması gibi. Çünkü sanat, Aristoteles'in tragedya anlatısında olduğu gibi, sanat veya yüce deneyimiyle, duygu karmaşası yaratır ve onun üzerinden adeta yeni bir format atarak, kaostan yeni bir oluşumla, kozmos deneyime yükselmeyi vaat eder. Bu durumda sanatın, kadere ve zorunluluğa karşı bir savunma ve zorunluluktan arındırıcı etkisi (*katharsis*) olduğu söylenebilir.⁸³

D. DİN FELSEFESİ

Din felsefesi insan kültürünün bütün görünüşlerini yansıtan bir aynadır. Çünkü din felsefesi, insanı kendi kültürü içinde kutsal ilişkileriyle ele alır. Kutsal, Tanrı veya aşkın varlık, kültürün bütün donelerini ihtiva ettiği için de, bu disiplin bir bakıma kültürün tam bir minyatürüdür. Değer konusu açısından da önemli bir kilit olma işlevi vardır. Zira konu itibarıyla Tanrı-insan ilişkisine odaklandığından, etik, estetik, siyaset ve hukuk gibi alanların ipuçları da saklıdır din felsefesinde.

Din felsefesi, din felsefesi olarak bu sahanın hem isim hem de disiplin babası olan Hegel'le başlatılır. Ancak çoğu zaman bu ibare nominal/isimsel bir zarf olup, içi genellikle dinî felsefeyle ya da Varlık metafiziğiyle doldurulmuştur. Bu önemli ya da önemsenmesi gereken bir ayrımdır. Din felsefesi ilahiyat endeksli bir tanrı anlatısı sunmaz; aksine kültür, antropoloji ve toplumsal organizasyon bağlamında bir Tanrı in-

⁸³ A.g.m., s. 418.

san ilişkisi serimler. Kısacası din felsefesi, analiz koltuğuna dini oturtur ve gözlük olarak da felsefeyi tercih eder. Bu analiz sonucunda oluşan rasyonel ve sistematik etkinliğe biz din felsefesi diyoruz.

Günümüz din felsefecilerinin en önde gelenlerinden biri olan Fransız filozof Henry Duméry'i, din felsefesini, kültür, tarih ve kutsal parametrelerini eksene alarak inceler. O, din-felsefe münasebetine özel bir önem vererek, teolojiden farklılığını tam olarak açığa çıkarır. Bu düşüncüyü benimseyen din felsefecileri, Milet Okulu'ndan Hegel'e kadar geniş bir yelpaze içinde, söz konusu filozofların felsefelerinin hangi noktalarda dinî faktörlere bağlı bulunduğunu saptamaya çalışır. Duméry'e göre efsanelerin ve dinlerin üzerinde belirmeyen tek bir fikir gösterilemez. Felsefe, aşma iddiasında bulunduğu efsanevi dayanaklar olmadan ayakta kalamaz. Bu açıdan Greklerde din, her düşüncenin anası gibidir. Mesela yazara göre Platon'un diyaloglarında yer alan antropolojik ve kozmolojik tasvirlerin hemen hemen hepsi daha eski efsanelerde taslak halinde vardır. Platon onları bu gelenekten alır ve yeniden biçimlendirir. Bu efsaneler mesela Platon'da, mağara metaforunda imge ve somut tasavvuru bir arada yansıtırken, bütüncüllüğünü muhafaza eder. Demek ki, imge ideayı; dahası idea da sembolü 'harekete geçirir'. Böylece bututum, sadece din felsefesinin değil; aynı zamanda felsefenin de mitoloji ve dinle ilişkisini söyler.

Duméry'e göre, kavram ve imgelemin bu sıkı işbirliği hiçbir zaman göz ardı edilemez. Ancak Duméry'i açısından unutulmaması gereken önemli bir husus da dini, sadece zihni uyarıcı verimli bir saha olarak görmenin yanında bir de ona, dünyanın başlangıcı ve sonu gibi kavrayışımızın asla açıklayamayacağı hususları da aydınlığa kavuşturan bir olgu gözüyle bakmalıyız. Dinlerin akıl yürütmenin boşluklarını doldurmada tam bir can simidi işlevini yerine getirdiğinin altı çizilmelidir. Din ve efsane aslında, Tanrı dünyadan geri çekil-

dikten sonra başlamıştır. Bu temel üzerinde hayat bulan malzeme, felsefeyi de beslemiştir.

Din felsefesinde bir yöntem olarak varlığını kabul ettiren din fenomenolojisinin etkinliği de yukarıda ifade ettiğimiz tavrı teyit eder. Dahası din fenomenolojisi felsefe gözüyle dinin bileşenlerini de çözümlemeye çalışır: Dinin olmazsa olmaz şartı tapınmanın özgünlüğü, nev'i şahsına münhasırlığı ve eleştiriye indirgemezliğinin önemi vurgulanır. Belki de söz konusu tavırdaki, Sokrates'in kulağıımıza fısıldadığı "teori asla pratiği tüketemez, kesinlikle onun yerine geçemez" vecizesini kesinlikle ciddiye almalıyız. Fenomenoloji dini ne mahkûm etmeye ne de aşmaya çalışır; onun amacı anlamak olmalıdır. Şu halde din fenomenolojisi yargıyı askıya alma suretiyle, dini veriye saygı göstermelidir.

Bu yöntem, dinî ifadelerin tam bir tespitine ve onların özünün doğrudan açığa çıkmasına izin verir. Din felsefesi, dinin kaynağı ile ilgili problemlerle ilgilenmek yerine, yapı problemiyle ilgilenir; açıklamamanın yerine anlamayı koyar. Dinde önemli yer işgal eden aksiyonun açıklığa kavuşturulması için entelektüel çaba demek olan birincil tefekkür tek başına yeterli değildir; burada ikincil tefekküre de ihtiyaç vardır. O, sadece entelektüel açıklamayla yetinmez, yaşamış tecrübeyi de işin içine katar. Açıklamayla yaşantıyı birleştirir ve böylece aksiyonun ne olduğunu ortaya koyarken onu düzenler de. Ancak burada din filozofu, somut sujenin yani müminin yerini gasp etmez, onun yerine geçmez.

1. Din Felsefesinin İmkânı ve Problematikleri

Öte yandan modern dünyada sekülerizm trendleriyle birlikte, *Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?* sorusu da sorulmuş ve din felsefesinin varlığı tartışmaya açılmıştır. Din felsefesi, insanın aklıyla bir din tesis etme ve incelenecek obje olarak el çabukluğu ile bu tesis edilen malzemeyi din yerine ikame etme ve de onu inceleme değildir. Yine aynı şekilde insan zih-

nini uyaran herhangi bir dinin zihindeki tezahürlerini, onun fonksiyonlarını ve yansımasını araştırmak da din felsefesi değildir. Din felsefesinin mümkün olması için tarihi, yaşayan pozitif bir dinin mevcudiyeti zaruridir. Bununla birlikte, 'dinî felsefe' kesinlikle din felsefesi değildir. Bu yukarıda değindiğimiz teolojiyle ilgili ayrımı da zihinlerde yankılar. Zira dinî felsefe, felsefe ile teolojinin karışımı olan bir melezden başka bir şey değildir. Dinî veriden bir kılavuzdan faydalanır gibi yararlanmak din felsefecisinin tavrı olamaz.⁸⁴

Din felsefesinin rüştünün ispatından sonra, Bir Din Felsefesini Mümkün Kılan Şartlar'ın neler olduğunu soralım: Burada ilk şart, vahiy kavramını kabul etmektir. Tanrı'nın bir kavrama indirgenmesi ya da natürel teoloji bir din felsefesinin imkânını ortadan kaldırır. İçsellik, subjektif dinî tecrübenin belirlenimi olarak kabul edilmelidir ki bu, ikinci şarttır. Kutsal ve dinî tecrübe iptal edilirse, dinin bindiği dal kesilmiş olur. Kutsalın özgünlüğü ve apayrı bir kategori olduğu teslim edilmelidir. Üçüncü bir şart da, dinin aynı zamanda sosyal bir olgu olmasıdır. Nihayet din felsefesi, birden çok dinin varlığını kabul eder. Çünkü din felsefesinin anlamaya çalıştığı şey, belirli dinlerin özlerinden hareketle dinin özünü belirlemektir.

Bu temel tespitlerden sonra geriye iki soru kalmaktadır. İlki, bir din felsefesi çalışması yapmak isteyen kişinin inanması gerekli midir? İkincisi, din felsefesi, felsefenin önemsiz ve bağımsız bir alanı mıdır? Din filozofu, özel bir imana dogmatik tarzda bağlanmaksızın dinî tecrübenin değerini, kültürel biçimler çerçevesinde ve özellikle de inananların bıraktıkları metinlerde takdir edebilir. Öyle ya hermenötik anlama, dinî tecrübelerin hakikat olduğunun kabul edilmesi değil midir? Yine din felsefesi bir karşılaştırma yöntemini kullanarak, farklı dinlerin manevi öğelerini gruplayarak 'din aileleri' kavra-

⁸⁴ Pierre, Jacques, "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

muru ortaya koyabilir. Öte yandan din, insanî aktivitelerin bütünü içinde, kendine en yakın olan felsefe sayesinde, yani Mutlak sanatından yararlanılarak anlaşılmalıdır. Hegel'in bilimlerin soyut evrenselliğinin karşısına somut evrenseli koyduğu hatırlatılır. Felsefe dinle ilgilenmek zorundadır ve bunun amacı felsefenin dini, felsefî bir dine dönüştürmek değil 'ruhla bilgiyi, dini duyguyla zekâyı uyuşturmadır'.

Din felsefesinin önemli problemlerinden biri olan din-bilgi ilişkisi ise bir başka önemli problemdir. Bu sorun altında, 'dinî olan' ile 'zihnî olan' arasındaki paradigma farkına dikkat çekilir. Esas itibarıyla din tasavvuru, ilahi olanı ihtiva eder. 'Yaratılmışlık duygusu' ifadesinde insan, kendinden başka biriyle ilişki içine konulmaktadır. Yine yazara göre dindarlık sadece ahlakiliğe indirgenemez. Dinarlıkta itaat motifi baskınken, ahlakilikte iyiyi yapmaya çağrı söz konusudur. İnanma edimindeki bilgi, 'dini duygunun yöneldiği obje gerçekten vardır' hükmünde ortaya çıkar. Aynı şekilde onun sır olduğunu vurgulayan bir bilgidir, bu. Tanrı nesnelerin doğal düzenini aşan bir varlık olduğu için Tanrı'ya dâir bilgi de zekâyı sanki bir sır gibi görünür. Tanrısal esrar dağıldığı ölçüde bilgi, dini daha güçlendireceği yerde zayıflatır ve çökertir. Tanrı'ya dâir felsefî bilgiyi, zekânın bir hâkimiyet teşebbüsü gibi tasvir edebiliriz. Çünkü her akli ispat, zihnînin obje üzerinde bir nevi zaferinin belirtisidir; bu nedenle obje ne kadar ulvi olursa olsun, ondan elde ettiğimiz bilgi de zekâ için o kadar övünülecek bir şeydir. Elbette Tanrı'nın zihinsel fethinin, itaat, huşû ve alçak gönüllülüğü barındıran dine yardımcı olması, onu desteklemesi beklenemez.

Felsefe Tanrı hakkında, aklın ilkelerine göre ve kavramlar aracılığıyla hüküm verir. Ancak iman, Tanrı'yı Tanrı'nın düşündüğü şekilde kabul eder; ona insanın zihinsel bilgisinin gücüyle değil de iman edimi ile bağlanır. İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı, elbette filozofların Tanrısı ile bir ve aynı değildir.

Bütün bu tartışmalar bir başka problemde kilitlenmektedir: Din Tanımının Açmazı. Dinin özgünlüğü onun sözle anlatılamaz oluşudur. Wittgenstein için de anlatılamaz olan, sadece “gösterilebilen”, dilin temeline yerleşmiştir. İfade edilemez olan kesinlikle vardır. İfade edilemez olan gösterilir; o, mistik ögedir ve dinin çekirdeğidir. Yazara göre dilde bir terim başka bir terimle tasvir edilemediği anda, bu terimin anlamı sadece tekrar edilerek açıklandığında ve biraz da tok sesle “bu böyledir” diyerek haklılığı gösterildiği zaman, temele yani anlam sahasına dokunuruz. Örneğin ‘öleceğiz’ çünkü ‘dünyanın başlangıcında Enkidu öldü’ önermesi tekrar edildiği için kendi üzerine döner, bir şey söylemez ancak temeli gösterir. Temel öncesiz bir sınır, mutlak bir sıfır noktası olduğundan, zorunlu olarak tek ve biriciktir. Din belki de söylenemeyen ancak gösterilenin şekil almış, cisimleşmiş hâlidir. Hem temele yaklaşmayı hem de onunla ilişki kurmayı sağlayan ara bölgeler vardır ki işte bu, ritüellerin fonksiyonudur. İnsan kültüründeki kutsalın fonksiyonu şudur: İnsan dilin ötesine, bir sözleşmeye, insanı açıkça bir başka kişi olarak tesis eden bağlanmaya başvurmak zorundadır; bu sözleşme insanlar arasındaki sembollerin evrensel sisteminde içerilmiştir.

Dinin ne olduğu aynı zamanda onun semiyotik anlamını da ima eder. Bu da zımnen kültür ve din ilişkisini açığa çıkarır. Kültürde bir öz tarafından gösterilmeyen hiçbir biçim ve buna karşılık ‘biçimlenmeksizin’ görünen hiçbir öz yoktur. Bunların ikisi birbirini karşılıklı olarak gerektirir. Aslında din, özle biçimin yani kültürün izdivacından doğmuştur. Her dil, her anlam, temelde belirir. Bu temel, kültürdeki bütün belirlenimleri veren göndergesel bir çerçevedir.

Din, bütünün sınırlarındaki gözcüdür. Köpekler ve kurtlar arasında, sitenin duvarları üstünde ve gecenin karanlığında, imparatorluğun sınırlarında gözcülük yapan din, ardındaki şehrin canlı görüntülerini, oldukça uzaktan duyduğu insan ve çalgı uğultularını dalgınca dinler. Sadece onları dinle-

mekle kalmaz, aynı zamanda şehri kalın bir örtü gibi saran karanlığa doğru dönerek de, şehrin uğultusunu ve gürültüsünü deşifre etmeye çalışır. Eşiklerin bekçisi, gözcü, dünyanın merkezi ve köşe taşı, bu temel için kullanılan metaforlardır. Bütün bu metaforlar bir tekilliğin çevresinde yani belirlenimi olmayan morfolojik bir büyüklüğün çevresinde döner durur. ‘Tanrı, merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde bulunmayan bir dairedir’, şeklindeki vecizeyi yazar tekrar seslendirir. Bu açıklamalar daha önce değindiğimiz Mary Douglas’ın tabu tanımının altını çizer: Tabu, tek bir varlığın kültürel tasniflerin herhangi birinde yer alamamasından doğmuştur.

Kültürde tabunun önemi ve din- kültür ilişkisi zihinleri kutsal tecrübesinin kavşağında bırakır: Kutsal tecrübesi, özgün bir içeriğe ve kurucu bir fonksiyona sahiptir. Yine kutsalın dili tapınmanın dilidir. Tapınma fiillerindeki ve özellikle âyinlerdeki dinî semboller, başka bir dünyadan gelen bir enerjiyi gerçekten taşıyan etkenler olarak dindarın hayatına girer. Tapınma dili hem normatif, hem tasviri hem de tecrübidir. Kutsalın alanının ayırt edici niteliği olan özel bir algı biçiminin bulunduğu inkâr edilemez. Bu alanda algı fiilinin ahlakî ve bilgisel görünüşleri birbirinden ayrılmayacak kadar kenetlidir. Tapınma alanında anlama, bilme ve nihaî realiteye katılma duygusu ve de ahlakî yükümlülük tek bir fiil olarak ortaya çıkar; öyle ki teori ve pratiğin ayrılmazlığı söz konusudur.

Anlamı oluşturan şey iletişim fiilleridir ve anlam iletişim fiillerinde sürekli olarak yeni bir güç ve anlam bulur. Dinî tecrübede bilme, his ve edim bir bütündür. Dini alanda olgu/değer ayrımı seküler var oluşta görüldüğünden farklı biçimde görünür daha doğrusu ayrım yoktur. Kutsalın egemenlik alanı tabunun alanıdır. Kültürün şifresi tabularda aranmalıdır. Diğer deyişle kültür tabulardır veya tabusuz bir kültür yuvarlak bir karedir. Baskısız bir kültürün var olabildiğini varsayalım; bu kültür herhangi bir arzuyla, bu arzunun objesi

arasındaki mesafeyi kaldırdığı için kendi kendini yok eder. Aynı şekilde kutsala referansı olmayan ahlâk da bizzat kendini iptal etmeye mahkûmdur. Tanrı yoksa her şey mubah olmaya mecburdur. Sonlu sonsuzdan pay aldıkça, taptaze hayat suyu ile sulanmış demektir.

Kutsal tecrübesi ya da dinî tecrübe, bir bakıma dinin görünüşleri hakkında da önemli bilgiler verir: Whitehead'ın bu konudaki çözümlemesini hatırlatabiliriz: Onun nazarında dinin dört görünüşü vardır: Ritüel, duygu, inanç ve aklileştirme süreçleri. Diğer bir ifadeyle dine şekil veren insan doğasındaki değişik unsurların kısa bir tahlili yapılmaktadır.

Whitehead'a göre, dinin temeli bireyin yalnızlığıdır. Zincire vurulmuş Prometheus, çöldeki Muhammed, Buddha'nın derin düşünceleri, Haç'taki İsa, bu yalnızlığın somut sembolleridir. Belki de, yalnızlık adamakıllı adam eder insanı, demeye getirir, Whitehead. Dinî tefekkürün derin tabakalarına ulaştıktan sonra bu münzeviler, kendilerini Tanrı tarafından terk edilmiş hissederler.

Whitehead için de dinî tecrübe ne sadece düşünce, ne duygu ne de aksiyondur. O, insan bütünlüğünün bir ifadesidir. Din metafizik değildir. İsa'nın söylevi, kavramlaştırma olmayıp, dinin esası olan eylemdir. İsa bizzat kendi hayatını ortaya koymakla bunu ifşa etmiştir. Din gerçekliğin soluk fotoğrafları ya da onu temsil eden tabelalar değildir. Din yaşamdır. Dinî kavrayış bil-fiildir ve doğrudan doğrudur.

Din felsefesinin önemi bir sorunu ise filozofların kuramlarının özellikle de idealizmin bir tür din olarak kurgulanmasıdır.

Çoğu düşünür'e göre, Hegel'in "mutlak idealizm"i din olarak kabul edilir. Ancak onun düşüncesinin de dinle özellikle de Hristiyanlıkla önemli bir bağlantısı vardır. Onun düşüncesine nüfuz ettikçe, bu idealizmin kısmen Hristiyanlık üzerine tefekkürüne bağlı olduğunu anlarız. İman, kişinin

düşüncelerini, duygularını ve fiillerini canlandıran bir ilkedir; buradaki düşünce modu tasavvur ve imgeye dayanır ve bunlar felsefi düşüncenin aleti olan kavramların zarflarıdır. Hegel açısından sadece kavramlar düzeyinde kalmak verimli düşünme için yeterli değildir. Düşüncenin merhaleleri açısından, kavramsallaştırma sadece bir soyutlamadır; diyalektik düşüncede bir kavramın karşıt bir kavramı içerdiğini belirlemektir; nihayet spekülatif düşünce ânında akıl, “belirlenimleri karşıtların birliğinde algılar”.

Dini tutumda insan Mutlak’la ilişkiye girer. Din çeşitlerinin çokluğu Mutlak’ı kabul etme biçimimizin çokluğu oranındadır. Ya Mutlak olarak belirsiz bir varlığa (Hinduizm) ya da şahıs bir varlığa bağlılık söz konusudur. Şüphesiz Hegel’in tercihi ikinciden yanadır. Hegel, Tanrı’ya spontane yükselişte, salt sezgi diye tek başına yalın bir şeyin söz konusu olamayacağını vurgular. Aslında diskürsif düşünce olmadan sezgi yoktur; elbette bunun zıttı da doğrudur. Tanrı kanıtlarının bize yeni hiçbir şey vermediğinin altı çizilir. Tefekkür yeni bir şey yaratmaz; spontane yükselmeye esaslı hiçbir unsur eklemez; sonuç olarak kanıtlama yeniden bulmadır.

Din felsefesi doğal olarak, aklın ve vahyin Tanrı karşıındaki tutumunu nasıl uzlaştıracamız sorusunu haklı olarak sorar. Felsefeyi dine, saf kavramı tasavvura bağlayan bir çözüm pek tatmin edici gözükmez. Hegel’e göre tefekkürün dinî verilerden hareket etmesinin sebebi onları aşmak ve daha üstün bir düzeye ulaşmaktır. O zaman şu sorular kaçınılmaz olacaktır: Aynı anda hem Tanrı’nın bir şahıs olduğuna inanabilir, hem de filozof olarak bir şahıs olmadığını kabul edebilir miyim? Hegelci perspektiften bakmaya devam edersek, dini tasavvurları aşan kişi şahıs Tanrı’ya bağlanacak mıdır? Bu konuyu bir soruyla özetleyecek olursak, acaba kutsal kitap, kendisinin takdim ettiği Tanrı’nın ötesine nihaî hedef olarak idealizmin Mutlak’ını mı koymuştur? Bir başka ifadeyle, dinin ve felsefenin tanrısı bir ve aynı Tanrı mıdır?

Din felsefesinde yukarıda anlattığımız Kıta Avrupa'sı geleneği dışında önemli bir etkinlik alanı olan Anglo-Sakson gelenek de vardır. Bize göre bu geleneğin din felsefesi, genel olarak Ortaçağ'dan beri tabii teoloji adıyla bilinen alanı, yani teolojik sorunları, vahiy otoritesine başvurmadan rasyonel olarak inceler. Dolayısıyla da dinin pek çok kavramını, analitik olarak çözümler. Rasyonel bir tavırla Tanrı'nın kanıtlanması konusuna da ayrı bir önem verir. Kısacası bu metot, din dilindeki özgün kavramların analizidir. Oysaki kavram veya ifadelerin tarihsel ve göndergesel kaynakları dikkate alınmadığı takdirde, onlardaki anlam değişiklikleri ve dönüşümler de kavranamaz. Dinin tarihsel süreci, dinî sembollerde insanların kendilerini algılama biçimleri gibi meseleler, bu geleneğin problematiğine girmez. Bu geleneğin tavrını daha yakından görmek ve din felsefesinin omurga konularından biri olan kanıtlara kısaca göz atmakta fayda vardır.

2. Rasyonel Perspektiften Dine Bakış: Tanrı'nın Kanıtlanması

Din felsefesinin önemli bir kısmını, yukarıda temas etmeye çalıştığımız gibi, Tanrı fikrinin anlamlılığının analiz edilmesi kadar, onun rasyonel olarak kanıtlanması teşkil eder. Din felsefesinin en merkezi ve canlı konularından birisi şüphesiz 'Tanrı kanıtları' bahsidir. Ancak konu, mesela Antony Kenny'nin *The God of The Philosophers* (Filozofların Tanrısı) kitabında ele alındığı şekilde, bizzat rasyonalist dünya paradigmasına yerleşerek işlenebileceği gibi, Richard Swinburne'un *Is there a God* (Tanrı Var mıdır?) isimli eserinde olduğu üzere, klasik teizmi güçlendirme gayesiyle de irdelenebilir. Hatta daha temellere inmek gerekirse, Hegel'in *Lectures on the Philosophy of Religion* (Din Felsefesi Üstüne Konferanslar)'da, gerçekte, din olarak ele aldığı doğal dinin açılımı da rasyonel teolojinin bir izahıdır. Dahası Kant'ın *Critique of Pure Reason*'ı (Saf Aklın Tenkidi) esaslı bir varlık metafiziği tahlili ve eleştirisidir.

Genel olarak rasyonalist ve idealist filozofların Tanrısı rasyonalist dünya paradigmasının temelidir. İnsan ve dünya, bu temel üstüne yükselecektir. Varlık metafiziğinin yolları rasyonel teolojiyle bazı bakımlardan kesişir. Filozof ve teolog bu noktada bir ve aynı şeyi izah etmeye çalışmışlardır. Örneğin, –kilisenin hizmetinde biri olarak– Augustinus’un Tanrı kanıtlarına ilişkin yazdıklarını doğrudan teoloji; Descartes’ın *Metafizik Üzerine Düşünceler*’ini birinci sınıf rasyonalist bir filozof olarak değerlendirmek mümkünken, sonuçta her ikisi de Varlık metafiziğinin değirmenine su taşımaktadır.

İster doğrudan teolojik bir duruşla isterse metafizik gayelerle yol alsın rasyonel dinin Tanrısı, "zekânın fonksiyonlarının sınırlı kullanımı, yani insan aklının Tanrılaştırılması ve onun kanunlarının aşılmasından"⁸⁵ başka bir şey değildir. Çünkü bu faaliyetini gerçekleştirirken onun asıl hareket noktası şudur: Dinî bilincin varsayıldığı tefekküre uygun bir başlangıç bulabilmek için zekânın ya da benin dışına çıkılamaz. Dolayısıyla söz konusu benliği bütün yönleriyle fark edebilmek, zaten kendinde bir açılımı barındıracaktır.⁸⁶

Gusdorf’un, zekânın kanunlarını aşmakla kast ettiği, benliğin tam donanım düşünebilmesi durumudur. Zekânın sınırlarını bulmak, insan aklının Tanrısallaştırılmasına kapı aralamaktan başka bir şey olmayacaktır. Daha sonra yapılması gereken, bu farkındalıkların dökümünü çıkarmaktır. Bu dökümü ister ontolojik kanıt başlığı altında, isterse de kozmolojik kanıt ailesi altında ele alalım, sonuçta aynı noktada kesişilecektir. Hatta D. Hume’un nedensellik ⁸⁷ eleştirisiyle yara

⁸⁵ Tanrı Kanıtları konusunda geniş bilgi için *Rasyonel Teoloji* (Düşünce Kitapevi, İstanbul, 2008) isimli çalışmamıza bakılabilir.

⁸⁶ Smith, John E., "The Present Status of Natural Theology", *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 22, 1958, s. 927-928.

⁸⁷ Her şeyin, her olayın bir nedeni olduğunu; ayrı koşullar altında ayrı nedenlerin ayrı sonuçları doğuracağını dile getiren ilke. En yalın anlamıyla biri diğerinin nedeni olan iki şey arasındaki ilişkinin dayandığı il-

alan ve Kant'ın Tanrı kanıtlarına yönelttiği tenkitle kabul gören düşünceler ve onun alternatif olarak sunduğu ahlak kanıtı da, esasında Varlık metafiziğine hizmet etmektedir. Belki sa-

keye nedensellik ilkesi denir. Kuşkusuz, bu noktada iki olaydan birinin nede; ötekinin sonuç olmasını sağlayan şeyin ne olduğu önem kazanmaktadır. Genellikle bu sorun, nedenin sonuçtan önce gelmesiyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Günümüz felsefecileri nedenselliği daha çok tek yönlü bir ilişki olarak ele alır; yani a, b'nin nedeniyse; b, a'nın nedeni olamaz.

Ortaçağ felsefesi boyunca süren Aristoteles'in dört neden öğretisinin ağır etkisi, XVI. yüzyıldan başlayarak kınılır. Çağcıl (modern) felsefenin nedensellik ilkesine bakışının biçimleneceği bu süreçte aslan payını temel bilimlerin sağladığı olanaklar alacaktır. Özellikle ısı üzerine incelemeleriyle dikkat çeken Novum Organum'un yazarı Francis Bacon ile onun ardından René Descartes, doğudaki gözle görülecek kadar çeşitlilik arz eden değişimin nedeni olarak devinimi görür.

Descartes, Aristoteles'in mirası skolastik biçimsel neden anlayışını bir kenara koyarak, maddeyi devinimsiz saysa da artık nedensellik ilkesinin eski dönemlerden daha farklı bir yeri olacaktır. Giderek güçlenen nedensellik ilkesine ilk ciddi eleştiriyi David Hume getirir. Hume, nedenselliği bir önkabul olarak benimsemekten yana değildir; nedenselliği, idealar (düşünceler/kavramlar) arasındaki ilişkiye indirgeyen Hume, ideaların kökenlerini ruhbilimsel açıdan açıklayan bir görüş geliştirir. Olaylar arasındaki düzenliliğin yinelenmesinin doğurduğu alışkanlıktan beslenen Hume, nedensellik ilkesinin varlığından kuşku duyulmasına yol açar. Hume felsefesinde can bulan bu keskin kuşkuculuğu Alman filozof Immanuel Kant dengeleyecektir.

Kant'a göre bir olayın nedeninin beklenen sonuçlardan bambaşka bir sonuç doğurması, nedensellik ilkesinin kendisinin varlığından kuşku duymaya yetmez. Hume'un yalnızca bir düzenlilik dediği durum, Kant'ın ellerinde apriori çerçevenin yapıtaşları olacaktır. Hegel'le birlikte nedensellik ilkesi ideanın gelişim biçimine dönüşür. Hegel, kendi başına saltığın başkalık olarak açığa çıkan görünüşlerinin yeniden kendisine dönerek özdeşliği doğurduğunu öne sürer. Nedensellik yolunda olup biten herşey, Saltık Tin'in kendini açarak başkalaşması; sonunda kendine dönerek özdeşlik kazanmasından başka bir şey değildir.

Nedensellik ilkesi, metafizik kuramları açısından oldukça kapsamlı ve güçlü bir aygıt olma özelliğiyle önplana çıkmış olsa da, özellikle Hume'un getirdiği eleştirilerden sonra, bütünlüklü bir bakış açısı sağlamada oldukça zayıf kalmıştır.

dece bakılan perspektif ve argümanlar farklı olmakla birlikte, sonuç itibarıyla aynı ontolojinin sözcülüğünü yapan epistemolojiler üretilmektedir. Kısacası bu konuyu din felsefesi ya Tanrı fikriden hareketle analiz etmeye çalışır ki buna ontolojik kanıt diyoruz. Evrenden onun düzenliliğinden hareketle bir yaratıcı fikrinin rasyonelliğini savunma ise kozmolojik kanıt olarak karşımıza çıkmaktadır.

a. Ontolojik Kanıt

Ontolojik kanıt, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya, insanın kendi varlığına 'düşünerek' ulaşmasını esas alır. 'Düşünüyorum o halde varım' ilkesi, bir yandan insanın kendi varlığının apaçıklığını söylerken; öte yandan da, zımnen bunda Tanrı'nın varlığının da gizli olduğunu ima eder. Bu akıl yürütmenin hareket noktası şudur: İnsan, hem Tanrı'nın varlığından hem de dış dünyadaki cisimlerden daha iyi ve apaçık bildiği bir şey varsa, o da kendi ruhudur. Ontolojik kanıtlar neredeyse özdeş isim haline gelen Descartes'a göre, nasıl ki, cisimleri, duyular ve muhayyile ile değil de, sadece bizde bulunan anlama gücü yani anlayış ile kavırıyorsak; yine onları dokunduğumuz ve gördüğümüz için değil de, yalnızca düşünce ile kavradığımız için bildiğimiz gibi, ruhumuzdan daha kolay bilebileceğimiz başka bir şey yoktur.

Tanrı'nın varlığını ve özellikle düşünceden hareketle kanıtlama çabasının Ortaçağ'a dayandığını ifade etmemiz gerekir. Çünkü Ortaçağ düşüncesine Varlık fikri kutsal kitaptan tevarüs etmiştir. "O ki vardır" ifadesi felsefi formülasyonda ontolojik kanıtın eşgalini belirlemiştir. Aynı akıl yürütmenin aynı sonuçlara ulaştığını göstermek bakımından İslâm felsefesinde, İbn Sînâ'nın, ontolojik kanıtı ile Descartes'ın düşüncelerinin kesişme noktalarını izlemeye çalışalım: İbn Sînâ'nın boşluktaki kişi (*suspended person*) örneği oldukça dikkat çekicidir. Bu örnekte, insanın en açık seçik bileceği şey, her şeyden önce kendi benlik bilincidir. İbn Sînâ da, tıpkı Descartes

gibi, 'benlik bilincini', bir zorunluluk olarak değil de, imkân olarak değerlendirir. Var olma ya da benlik bilincine düşünme sayesinde ulaşılır. Düşünmeyi engelleyen şeyler ortadan kalkmadığı sürece, benlik bilinci zuhur etmez. İbn Sînâ, bu bilincin yolunun düşünmeden geçtiğini açıkça ifade eder. Benliğin kendi üzerine dönüp düşünmesi sayesinde benlik bilincine ulaşılabilecektir.⁸⁸ İbn Sînâ, en yalın ve kolay ulaşılabilecek benlik bilgisi konusunda şunları söyler:

Kendine dön ve düşün. Bir şeyi sağlam bir idrakle anlayabilirken ve bunun dışındaki bazı durumlarda bile kendi özünün varlığından habersiz olabiliyor musun? Kendini kanıtlayamıyor musun? Bana göre, bilinçli kimsenin kendinden habersiz olması mümkün değildir. Hatta kendi hafızalarında canlandıramasalar da, uyuyan uykusunda, sarhoş sarhoşluğunda, kendi varlığından tamamen habersiz olamaz. Eğer, kendi varlığının ilk yaratılmasında, sağlıklı ve akıllı olduğunu, organlarını göremediğini, onların birbirine dokunmadıklarını ve bir an için havada 'asılı' olarak durduğunu düşünsen, her şeyden habersiz olduğun halde, kendi özünün varlığını kesinlikle bilirsin.⁸⁹

Leibniz'de de Tanrı ideasının kavranması, düşünmeyle mümkündür. Rasyonalistler işin başında, Tanrı fikrinin doğuştan olduğunu kabul ederler. Bu dünya görüşünde, Tanrı'nın varolmadığını söylemek, insanın zihninde olan şeye yönelmemesi onu düşünmemesidir.⁹⁰ Descartes şekil ve sayı fikri gibi Tanrı fikri'nin de, zihnimizde doğuştan mevcut olduğunu söyler. Descartes, Tanrı'nın varlığını Tanrı kavra-

⁸⁸ Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2000, s. 15-16; Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 51-52.

⁸⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* II, (I-IV), nşr. Süleyman Dünya, Beyrut, 1992, s. 343-345.

⁹⁰ Leibniz, *İnsan Âkilesi Hakkında Yeni Deneyişler*, çev. N. Ayas, Devlet Bas., İstanbul, 1939, s.128-129.

mından çıkarır. Her ne kadar, insan zihni diğer şeylerde olabildiği gibi, Tanrı fikrinde de öz ve varlık arasında bir ayrıma gitme teamülünde olsa da, gerçekte bunun mümkün olmadığını düşünür. Ona göre, nasıl ki, dere olmadan dağı düşünmek mümkün değilse, bunun gibi, varlığı olmayan bir Tanrı'yı tasavvur etmek de mümkün değildir. O, bu konuda şunları söyler:

Varlık, Tanrı'nın özünden, tıpkı bir dik üçgenin özünde üç açısı toplamının iki dik açiya eşit olduğu gibi; veyahut bir dağ fikrinden bir dere fikrinin ayrılmadığı gibi, ayrılamaz olduğunu açıkça görüyorum.⁹¹

b. Kozmolojik Kanıt

Kozmolojik kanıt, en genel ifadeyle, 'evren'den Tanrı'nın varlığına, yaratılmışlardan bir yaratıcının varlığına ulaşma çabasıdır. Kozmolojik kanıt, imkân ve hudûs kanıtı gibi alt başlıkları da içine alan bir kanıt ailesinin adıdır. Ama yine de, imkân ve hudûs kanıtı, kozmolojik delil ailesine ait olsa da, aralarındaki ortak noktalara rağmen, ifade bakımından pek çok farklılıkları barındırır. Ancak bizi burada tıpkı ontolojik kanıtta olduğu gibi, onun din felsefesi içindeki konumu veya önemi ilgilendirdiği için, kozmolojik kanıtın çıkarsama işleyişine eğileceğiz.

Kozmolojik kanıtın ilkin Platon ve Aristoteles tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz. Meseleye özellikle 'kozmos' fikrinden bakarsak, Aristoteles'in kanıtı, bizi doğrudan ve açık bir şekilde kozmolojik kanıtla buluşturur. Aristoteles, hareketi izah etmek için, dayanak noktası olarak, 'hareket etmeyen hareket ettirici' fikrini tercih etti. Çünkü ona göre, potansiyel halde bulunan bir şey, bilfiil varolan başka bir sebep olmaksızın varolamaz. Bunun için Aristoteles kozmolojisinde potansiyel haldeki dünyanın varlık kazanması için 'İlk Hareket Et-

⁹¹ Çınar, Aliye, *Rasyonel Teoloji*, Tanrı Kanıtları bahsi. (Rasyonel din konusunda geniş bilgi için bu çalışmamıza bakılabilir.)

tirici'nin zorunlu olarak olması gerekir. Hiyerarşik bir sebepler zincirinde bir ilk sebebin zorunluluğuna işaret eden Aristoteles, geriye doğru sonsuz bir sebepler hiyerarşisinin imkânsızlığını dile getirerek, 'hareket etmeyen hareket ettirici' fikrini ortaya atmıştır. Bu ilk hareket ettiricinin doğası da, salt fiildir. Başka bir ifadeyle o, 'düşüncenin düşüncesi olarak Tanrı'dır.' Ezelî ve ebedî olan bu 'İlk Muharrik' ya da 'düşüncenin düşüncesi olarak Tanrı' fikri, doğal teolojide, kozmolojik kanıt şeklinde formüle edilmiştir.

Bu kanıt, 'İlk Neden'in veya tözün, bütün kategorilerin başında geldiğini söylemek ister. O, 'Bütün'ün ilk kısmıdır. Diğer varolan her şey onunla ve onda vardır. Tözün ortadan kalkması imkânsızdır. Onun zorunlu olmasının nedeni, ondan çıkan şeylerin de ortadan kalkmasının mümkün olmamasıyla ilgilidir. Zaman ve mekân tözden ayrı olarak varolamazlar. Temellerini sadece tözde bulabilirler. Zaman, ezelî-ebedîdir; çünkü, önce ve sonra kavramları zamandan bağımsız olarak tasarlanamazlar. Zaman dışında ne önce ne sonra vardır. Zaman hiç bir zaman başlamamıştır ve hiçbir zaman ortadan kalkamaz.

Zamanın ezelî olduğunu söylersek, zamandan önce bir zamanın ve zamandan sonra da bir zamanın olacağını kabul etmemiz gerekecektir. Aristoteles, 'İlk neden'i hareket etmeyen hareket ettirici olarak tanımlarken, zamanın onun zorunlu bir belirlenimi olduğunu söylerken, hareketin de ezel ve ebedî olduğunu zımnen ifade etmiş olmaktadır. Çünkü ezelî-ebedî olan zaman, ya hareketin (*kinesis*) kendisidir ya da onun bir modudur. Zaman ve hareket temellerini tözde buldukları için bunlar da zorunlu olarak ezelî-ebedîdir. Bunları inkâr etmek mümkün olmadığına göre, zaman ve hareketin varlığı da, zorunlu olarak var olan, ezelî-ebedî bir tözün, 'ilk nedenin' varlığını gerekli kılar.

BİBLİYOGRAFYA

- Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan, -Egemen İktidar ve Çıplak Hayat-*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.
- Arendt, Hannah, "Otorite", *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. B. Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2004.
- , *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2000.
- Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*. Çev.S. Babür Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.
- , *Metafizik I*, çev. A. Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1985.
- , *Metafizik II*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1985.
- , *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs, Merril Publ., New York, 1962.
- , *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitapevi, Ankara, 1993.
- , *Politics*, Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House Inc., 2001.
- , *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 2000.
- Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Merkez Kitapçılık, İstanbul, 2006.
- , *Tanrı'nın Tarihi*, çev., O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, AyraçYayınları, Ankara, 1998.
- Arnhart, Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. A. Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2008.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

- Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. R. Woolhouse, Penguin Books, Oxford, 1998.
- Berlin, İsaiah, "Felsefeye Bir Giriş", *Yeni Düşün Adam-ları içinde* (der. Mete Tuncay), Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1985.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, İstanbul, 2000.
- Caputo, John D., "The Experience of God", in *Religion after Metaphysics*, ed. Marx A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume Two, Mythical Thought*, Yale University Press, New Haven, 1955.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- , *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.
- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- Collingwood, Robin G, *Bir Özyaşam Öyküsü*, çev. A.Nihal Akbulut, YKY, İstanbul, 1996.
- Copleston, Frederick, *Copleston Felsefe Tarihi, Aristoteles*, Cilt 1, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.
- Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayın-ları, Ankara, 1995.
- Çınar, Aliye "Varolan ve Varlık Olarak Tanrı", U.Ü.İ.F.D., Cilt:11, Sayı: 1, 2002.
- , "Ethos", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. A. Cevizci, C: 5, Ebabil Yay., Ankara, 2007.
- , *Tanrı Yanılgısı Üzerine*, Profil yayıncılık, 2009.
- , *Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitapevi, İstanbul, 2008.
- Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms, The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on*

- Political Theory, University Press of America, Lanham& New York& London, 1994.
- Deborah H. Roberts, "Outside the Drama: The Limits of Tragedy in Aristotle's Poetics", Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics* (New Jersey: Princeton University Press, 1992).
- Derrida, Jacques, "Violence and Metaphysics", *Writting and Difference'da*, Routledge, London& New York, 2002.
- Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1992.
- , *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1962.
- , *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger – An Analysis of The Concepts of Pollution And Taboo*, London& New York, 2001.
- Dumery, Henery, "Din Felsefesi ve Geçmiş" *Din felsefesi Yazıları I* içinde, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2001.
- Eliade, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, 1994.
- Friedell, Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- Gadamer, Hans George, "The Problem of Historical Consciousness", *Interpretive Social Science A Second Look*, University of California Press, 1988.
- , *Truth and Method*, tr. J. Weinsheimer&D. Marshall, New York, 1995.
- , "Practical Philosophy", in *Gadamer in Conversation*, ed.&trans. Richard E. Palmer Yale University Press, New Haven, 2001.
- Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Scribner's Sons, New York, 1940.

- , *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955.
- Godbey, John C., "Universalism" *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 15, Collier Macmillan Publish, London, 1887.
- Gould, John, "On making of Greek Religion" in *Greek Religion and Society*, ed. P. E., Easterling& J. V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge&New York, 1988.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2000.
- Heinemann, Fritz, "Bilgi Kuramı", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri'nde*, haz. Doğan Özlem, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1997.
- , "Estetik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri'nde*, yay. Haz. Doğan Özlem, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1997.
- Heidegger, Martin, "Heidegger on the Art of Teaching", tr. V. Allen ve D. Axiotis, in *Heidegger, Education and Modernity*, Lanham: Rowman, and Littlefield Publ., 2002.
- , "The Onto-Theo-logical Constitution of Metaphysics" in *The Religious*, ed. John D. Caputo, Blackwell Publ., Malden&Oxford, 2001.
- Hünler, Solmaz Zelyüt, *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât II*, (I-IV), nşr. Süleyman Dünya, Beyrut, 1992.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, ed. Vasılıs Politis, trans. Meiklejohn, Everyman's Library, Orion Publishing Group, 1993.
- , *Religion Within the Limits of Reason Alone*, tran. T. M. Greene&H. H. Hudson, New York, 1960.
- Kierkegaard, Soren, *Etik- Estetik Dengesi*, çev. İsmail Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi, İstanbul, 2009.

- , *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.
- Kingsley, Peter, *Antik Felsefe: Gizem ve Büyü*, Çev. K. Kal-yon, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002.
- Kitagawa, Joseph M., "Theos, Mythos ve Logos" in *The History of Religions*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1987.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Kuçuradi, İoanna, *Uludağ Konuşmaları*, TFK, Ankara, 1988.
- Laclau, Ernesto, "Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti", *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yay., İstanbul, 2003.
- Laing, R. D., "Aşkın Yaşantı", *Sana Ruhtan Soruyorlar'da*, İz Yayınları, İstanbul 1991.
- Lear, Jonathan "Katharsis", Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Leibniz, *Metafizik Üzerine*, çev. Nusret Hızır, M.E.B., 1949.
- , *İmanla Aklın Uygunluğu*, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul, 1986.
- , *Monadoloji*, çev. Suat Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.
- , *New Essays Concerning Human Understanding*, trans. A. G. Langley, Lasalle, Illinois, 1949.
- Lovejoy, Arthur O., *Varlık Zinciri -Bütüncül Felsefenin Temelleri*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.
- , *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, 1968.

- Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar, -Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Margolis, Joseph, *11 Eylül Sonrası Ahlâk Felsefesi*, çev. Celal Türer, Elis Yay., Ankara, 2006.
- Munson, Thomas N., *Religious Consciousness and Experience*, Martinus, Nijhoff, The Hague, Belgium, 1975.
- Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997.
- Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınevi, 1998.
- Özlem, Doğan, "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Martin Heidegger, çev. D. Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1998.
- , *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılâp Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul, 1997.
- Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2000.
- Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. V. Atayman-G. Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Pierre, Jacques, "Dinin Semiyotik Tanımına Bir Giriş", *Din Felsefesi Yazıları I*, der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- , "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Platon, *Menon* (Erdem Üzerine), çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2007.
- , *Phaidon*, çev. S. K. Yetkin & H.R. Atademir, MEB. Yayınları, İstanbul, 1989.
- , *Timaios*, çev. Erol Günay, Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.

- Putnam, Hilary, *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court Publish, 1987.
- Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Aralık Yayınları, İzmir, 2005.
- Randall, J. Herman& Buchier, Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, İzmir, 1982.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford&Cambridge, 1996.
- Ross, David, *Aristoteles* çev. A. Arslan& İ. Anar& Ö. Kavasoğlu& Z. Kurtoğlu, Kabalcı Yayınları, İst., 2002.
- Ruether, Rosemary Radford, *Sexism and God-Talk, Toward a Femisnist Theology*, Beacon Pres, Boston, 1983.
- Sahakian, William S., *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Sayar, Kemal&Dinç, M, *Psikolojiye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009.
- Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitapevi, Ankara, 2002.
- , C., *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu, Dost Yay, 2006.
- Searle, John R., *Zihin Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Turan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Sena, Cemal, *Estetik -Sanat ve Güzelliğin Felsefesi-*, Remzi Kitabevi, Birinci Basım, İstanbul, 1972.
- Sennet, Richard, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak, A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.
- Smith, John E., "The Present Status of Natural Theology", *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 22, 1958.

- Sofokles, *Aias*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *Kral Oidipus*, çev. Furkan Akderin, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009.
- Stephen A. White, "Aristotle's Favorite Tragedies", *Essays on Aristotle's Poetics*, by Amélie Oksenberg Rorty, Princeton University Press, 1992.
- Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Zelyüt Hünler, Paradigma Yay. İstanbul, 2000.
- , *Spinoza's Critique of Religion*, trans. E. M. Sinclair, Schocken Books, New York, 1965.
- Spinoza, Benedict De, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, trans. R.H.M., Elsew, Dover Publication, New York, 1951.
- , *Works of Spinoza, The Ethics Selected Letters*, trans. R. H. M. Elsew, Dover Publication, New York, 1955.
- , *Etika* çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitapevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2006.
- Tambiah, Stanley J., *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. U. Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.
- Tillich, Paul, *Love, Power and Justice, Ontological Analyses and Ethical Applications*, Oxford University Press, New York, 1960.
- , *Paul, Morality and Beyond*, Harper & Row, New York, 1963.
- , *Paul, "Two Roots of Political Thought"*, in *Paul Tillich—Theologian of the Boundaries*—ed. Marx Kline Taylor, First Fortress Pres, 1991.
- , *Paul, Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, 2006.
- , *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, ed. Durwood Foster, Pilgrim Press, Cleveland, 1996.

- Topaloğlu, Aydın, DİA "Materyalizm Maddesi", c. 28, Ankara 2003.
- , *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, Teizm ya da Ateizm, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001
- Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Bateş Yayınları, İstanbul, 1978.
- Türer, Celal, "Charles S. Peirce'ün Epistemolojisi", *Bilimname*'de, Sayı: II Epistemoloji, Kayseri, 2003.
- Vernant, Jean Pierre, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. M. Emin Özcan, Dost Kitapevi Yayınları, 2001.
- Warnke, Georgia, *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford&California, 1987.
- Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, The Macmillan Company, New York, 1945.
- Williams, Bernard, "Rationalism", *The Encyclopedia of Philosophy*'de, ed. Paul Edwards, Vol. 7, Macmillan Publishing, New York&London, 1967.
- Zizek, Slavoj, "Against Human Right", *New Left Review* 34, July-Aug., London , 2005.