Felsefe Dergisi

Journal of Philosophy

ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 5 *Issue*

Bahar/ *Spring*

2018



Bilgelik	Erdem		Düşünce	Bilgi
σοφία	ἀρετή	SENTEZ	ἔννοια	ἐπιστήμη

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS
Sayı
Issue
5
Bahar
Spring
2018

Felsefe Dergisi *Journal of Philosophy*

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 5 *Issue*

Bahar/ *Spring*
2018

Fransız "Aydınlar" Batı'yı Nasıl Parçaladılar? : Postmodernizm ve Etkileri
HELEN PLUCKROSE
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN

"Mitostan Logosa" Tartışmalar-Yaklaşımlar"
ADNAN AKAN

Platon Düşüncesinde Kurgu- Gerçeklik Bağlamında Şiir Ve Felsefe
CEYHUN AKIN CENGİZ

"Biz Hiperboreanlar": Heidegger ve Nietzsche'de Platonizm ve Politika
ROBERT SINNERBRINK
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Özgecil Gerekçelere Dayanan (Sözde) Yalan Söyleme Hakkı Üzerine
IMMANUEL KANT
Çev. AHMET EMRE DEMİRCİ

Kürtaj Tartışmasının Biyoetik ve Foucault'un Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi
SEYDA KESİKOĞLU

Türkiye'de "Sanat" Diye Bir Şeyden Bahsedilebilir mi?
ALP EJDER KANTOĞLU

SENTEZ

ISSN 2459-0746

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2018 Sayı / *Issue*: 5
Bahar / *Spring* 2018

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez
Kapak Görseli: Anselm Feuerbach'ın Das Gastmahl Nach Platon (1874) adlı tablosundan detay.

SAHİBİ: Sentez Yayın ve Dağıtım Eğitim ve Öğretim Kurumları Tic. ve San. A.Ş. adına Tekin Çanga

SENTEZ YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA Sertifika No: 14399
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

Baskı: TARCAN MATBAACILIK YAYINCILIK SANAYİ
Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

Kurucusu:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yayın Genel Yönetmeni:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Editor:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Editör Yardımcıları:
Doç.Dr. Aylin ÇANKAYA, Yard. Doç. Dr. Eray YAĞANAK, Arş. Gör. Selena ERKIZAN

Yayın Danışma Kurulu

H. Nur BEYAZ ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Güray ÜNVER (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar Üniversitesi), Selena ERKIZAN (İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi), Esra ÇAĞRI MUTLU (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Serap ELDERE KELEŞ (Londra Metropolitan Üniversitesi), Asil YAMAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Levent ERKIZAN, Kubilay HOŞGÖR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Fırat ÜNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Mustafa KOÇ (Tunceli Üniversitesi), A. Dinçer ÇEVİK (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), M. Efe ATEŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe Üniversitesi), Alp Ejder KANTOĞLU (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Ekin İbrahim KARABABA (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Tuğçe ASLAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Mehmet ULUPINAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir.

AKADEMİK DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, İngiltere)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn Üniversitesi, Almanya)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan Üniversitesi, İngiltere)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Samuel FLEISCHACKER (Illinois Üniversitesi Chicago, Amerika)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Bill WRINGE (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ruben APRESSYAN (Rusya Felsefe Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-Üniversitesi, Norveç)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emekli, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino Üniversitesi, İtalya)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Eray YAĞANAK (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex Üniversitesi, İngiltere)
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan Ulusal Felsefe – Sosyoloji -Hukuk ve Bilimler Akademisi, Azerbaycan)
Doç. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaycan Üniversitesi- Bakü, Azerbaycan)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Ögr. Gör. Y. Gurur Sev (İstanbul Arel Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç.Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur- Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Öğr.Gör. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Fiona TOMKINSON, (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Buket KORKUT RAPTIS (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Sibel KİBAR)Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

Founder:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor-in-Chief:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor:
Prof.Dr. H.Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assistant Editors:
Assoc. Prof. Dr.Aylin ÇANKAYA, Assist. Prof. Eray YAĞANAK, R.A. Selena ERKIZAN

Editorial Advisory Board

H. Nur BEYAZ ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Güray ÜNVER (Muğla Sıtkı Koçman University), Aylin ÇANKAYA (Manisa-Celal Bayar University), Selena ERKIZAN (İstanbul Yeni Yüzyıl University), Esra ÇAĞRI MUTLU (Van Yüzüncü Yıl University), Serap ELDERE KELEŞ (London Metropolitan University), Asil YAMAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Levent ERKIZAN), Kubilay HOŞGÖR (Muğla Sıtkı Koçman University), Fırat ÜNAL (Muğla Sıtkı Koçman University), Mustafa KOÇ (Tunceli University), A.Dinçer ÇEVİK (Muğla Sıtkı Koçman University), M.Efe ATEŞ (Muğla Sıtkı Koçman University), Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman University), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe University) Alp Ejder KANTOĞLU (Muğla Sıtkı Koçman University), Ekin İbrahim KARABABA (Muğla Sıtkı Koçman University), Tuğçe ASLAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Mehmet ULUPINAR (Muğla Sıtkı Koçman University).

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy.

ACADEMIC ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame University, United States of America)
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, United Kingdom)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe University, Turkey)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn University, Germany)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota University, United States of America)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (Istanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Turkey)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan University, United Kingdom)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan University, Turkey)
Prof. Samuel FLEİSCHACKER (Illinois University at Chicago, United States of America)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova University, Turkey)

Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu University, Turkey)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina University, Greece)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Bill WRINGE (Bilkent University, Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Russian Academy of Sciences, Philosophy, Russia)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir University, Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-University, Norway)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale University, Turkey)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emeritus, İstanbul Ticaret University, Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Turkey)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino University, Italy)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Eray YAĞANAK (Mersin University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar University,Turkey)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex University, United Kingdom)
Assoc. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya University, Turkey)
Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Philosophy-Sociology-Law, Azerbaijan)
Assoc. Prof. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu University, Turkey)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin University, Turkey)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart University,Turkey)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık University,Turkey)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaijan University- Baku, Azerbaijan)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversity, Turkey)
Lect. Y. Gurur Sev (İstanbul Arel University, Turkey)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy University)
Assist. Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul University, Turkey)
Lect. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversity, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fiona TOMKINSON (Nagoya University, Japan)
Assist. Prof. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU (Van Yüzüncü Yıl University, Turkey)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara University, Turkey)
Prof. Dr.Zehragül AŞKIN (Mersin University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Buket KORKUT RAPTIS (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Sibel KİBAR (Kastamonu University, Turkey)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 5
Bahar / Spring 2018

İÇİNDEKİLER

Önsöz... 5. Sayı İçin 9

Fransız "Aydınlar" Batı'yı Nasıl Parçaladılar? : Postmodernizm ve Etkileri 13
HELEN PLUCKROSE
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN

"Mitostan Logosa" Tartışmalar-Yaklaşımlar" 25
ADNAN AKAN

Platon Düşüncesinde Kurgu - Gerçeklik Bağlamında Şiir ve Felsefe 47
CEYHUN AKIN CENGİZ

"Biz Hiperboreanlar": Heidegger ve Nietzsche'de Platonizm ve Politika 65
ROBERT SINNERBRINK
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Özgecil Gerekçelere Dayanan (Sözde) Yalan Söyleme Hakkı Üzerine 75
IMMANUEL KANT
Çev. AHMET EMRE DEMİRCİ

Kürtaj Tartışmasının Biyoetik ve Foucault'un Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi 83
SEYDA KESİKOĞLU

Türkiye'de "Sanat" Diye Bir Şeyden Bahsedilebilir mi? 93
ALP EJDER KANTOĞLU

CONTENTS

How French Intellectuals Ruined The West: Postmodernism And Its Impact, Explained 13
HELEN PLUCKROSE
Trans. AYSİMA ÇALIŞAN

"From Mythos To Logos" Discussions- Approaches" 25
ADNAN AKAN

Poem And Philosphy in the Context Of Fiction- Reality in the Thinking Of Plato 47
CEYHUN AKIN CENGİZ

""We Hyperboreans": Platonism and Politics in Heidegger and Nietzsche," .. 65
ROBERT SINNERBRINK
Trans. SELİM ÇÖREKÇİ

On A Supposed Right to Lie from Altruistic Motives 75
IMMANUEL KANT
Trans. AHMET EMRE DEMİRCİ

The Evaluation of the Abortion Debate in terms of Bioethics and Foucault's Views 83
SEYDA KESİKOĞLU

Is There A Thing In Fact Called Art? 93
ALP EJDER KANTOĞLU

Önsöz… 5. Sayı İçin

Arkhe-logos 3. yılına doğru ilerliyor. Şair ve filozof, Louis MacNeice'e göre, hayat ve akıl; bizi zaman zaman geri dönüşlere, yanlışlara ve başarısızlıklara götürse de o, değişmezliğin ölümsel durağanlığından daha iyidir. Eylem ile birlikte yanlış ve doğru, büyüme ile eksiklik hayatta yan yana giderler. Ve bundan korkmamak gerekir.

Biz de "mutlak", "değişmez" ve "sarsılmaz olan şeylere" karşı pek dostluk duymuyoruz. Varlığa ve hayata bağlanmanın; araştırmayı (*zetein*), anlamayı ve analiz etmeyi gerektirdiğine inanıyoruz. Bu bağlamda 'dogmatik ve herşeyi bilen bilge tavrına' uzağız.

Arkhe-logos'un insani yeşermenin ve gelişimin kendini duyurabildiği, gösterebildiği bir yer olmasını arzu ediyoruz. Genç araştırmacıların bize katılmaları mutluluk verici…Örneğin, henüz üniversite 3. sınıf öğrencisi olan Aysima Çalışan'ın çabaları umudumuzu aydınlatıyor.

6.Sayıdan itibaren ise, Aristoteles Felsefe Derneği ve Muğla-Menteşe Belediyesi işbirliği ile düzenlenen AKASYA FELSEFE SÖYLEŞİLERİ'nin metinlerini de yayınlamaya başlayacağız. Ve aynı sayıdan itibaren Selda Kiraz'ın koordinatörlüğünde ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE başlığı altında yeni bir bölümümüz de olacak!

Filozofun dediği gibi, "Umut, düşünen insanın rüyasıdır." Umutlarımızın güzel olması ve yeşermesi dileğiyle…

Prof.Dr. H. Nur Beyaz Erkızan
(Editör)

ÇOKLUK

Güneşi göremeyen göze açıktır ki,
Kendini beğenmiş filozoflar yalan söyleyerek,
Dünya birdir derler;
Dünya ötekidir ve ötekidir,
Dünya burada ve orada,
Parmenides yaşamı öldürür
Ölüme ve yaşama izin verilmediğinden
Onun kristali hiç kırılmaz-
Ne hareket ne nefes, ne ilerleme ne yanlış vardır orada,
Hiçbir şey başlamaz ve hiçbir şey bitmez,
Hiç kimse sevmez veya hiç kimse vuruşmaz,
Bütün düşmanlarınız dostunuz
Ve bütün günleriniz gecedir orada.

Louis MacNeice
Çev. H. Nur Beyaz Erkızan

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 5
Bahar / Spring 2018

Fransız "Aydınlar" Batı'yı Nasıl Parçaladılar? : Postmodernizm ve Etkileri*

HELEN PLUCKROSE
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN**

Postmodernizm sadece liberal demokrasiyi değil, aynı zamanda modernitenin kendisini de tehdit etmektedir.

Bu biraz cesur ve hatta abartılı bir iddia gibi gelebilir, ancak gerçek şu ki postmodernizmin kökenini oluşturan düşünce ve değer kümesi, akademik çevrenin sınırlarını kırarak Batı toplumlarında muazzam bir kültürel güç kazanmıştır. Postmodernizmin irrasyonel ve tikelci "semptomları" kolaylıkla ayırt edilebilir ve bunlar fazlaca da eleştirildi; ancak bunların altında yatan inanç ve değer sistemi pek iyi anlaşılamamıştır. Bu, bir yanıyla, postmodernistlerin kendilerini açık bir şekilde ifade edememelerinden, bir yanıyla da değişmez bir gerçekliğin ya da güvenilir bilginin varlığını reddeden düşünme biçimlerine içkin çelişkiler ve tutarsızlıklarındandır. Ancak postmodernizmin kökeninde tutarlı fikirler de vardır ve onlara karşı çıkmaya çalışıyorsak, onları anlamamız zorunludur. Bu fikirler, bugün Sosyal Adalet Hareket'inde gördüğümüz sorunların temelini oluşturuyor, Solun itibarını zayıflatıyor ve bizi ilkel, irrasyonel "pre-modern" kültüre geri dönmekle tehdit ediyor.

Postmodernizm, en basit anlamıyla, 1960'lı yıllarda Fransa'da başlayan, şaşkınlık uyandıran bir sanat anlayışı ve hatta daha da şaşkınlık uyandıran bir "kuram" üreten sanatsal ve felsefi bir harekettir. Karşı gerçekçi tutumunu temellendirme ve bütüncü, evrenselci ve tutarlı bir birey görüşünün dile getirildiği kavramsal yapıların reddi için, avangart ve sürrealist sanat ile önceki felsefi fikirlerden, özellikle de Nietzsche ve Heidegger'in fikirlerinden, yararlandı. Postmodernizm savunucuları tarafından, Batılı orta sınıfın

* Cultur/Media, Review March 27, 2017 Aero Magazine. *Arkhe-logos* cordially thanks to Helen Pluckrose and Aero Magazine for the permission of the article to be translated into Turkish

** Aysima Çalışan, Mersin Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğrencisi. aysimacalisan@gmail.com

ve erkeklerin deneyimlerinin evrenselleşmesi olarak görülen, modernist sanatsal ve entelektüel hareketlerin liberal hümanizmine karşı çıktı.

Postmodernizm etiği, aklı ve açıklığı kendisine temel bir değer olarak alan felsefeye de aynı gerekçeyle karşı çıktı. İnsan kültürünü ve psikolojisini, tutarlı ilişki yapıları olarak analiz etmeye çalışan (genellikle kendinden fazlasıyla emin olarak) bir hareket olan yapısalcılık da saldırı altında kaldı. Sınıfsal ve ekonomik yapılar yoluyla toplumu ele alan Marksizm aynı şekilde katı ve basit kabul edildi. Ama her şeyden önce, postmodernistler bilime ve burjuvazi ile Batı'nın varsayımları tarafından kontrol edilen bir diğer ideoloji biçimi olarak gördükleri, insan algılarından bağımsız olan gerçekliğe dair nesnel bilgiye ulaşma çabasına karşı çıktı. Kesinlikle sol kanat, postmodernizmin, Batı'daki savaş sonrası, imparatorluk sonrası bir dünya görüşü ile çatışan hem nihilist hem de devrimci bir düşünce ve değer sistemine sahipti. Postmodernizm gelişmeye ve çeşitlenmeye devam ederken, başlangıçtaki nihilist yapısökümcü tutumunu dile getiren aşama (ancak hala temel olan) devrimci "kimlik politikaları" aşamasından sonra gelmeye başladı.

Postmodernizmin moderniteye karşı bir tepki olup olmadığı tartışılmalıdır. Modern çağ, Rönesans Hümanizmi'nin, Aydınlanma'nın, Bilimsel Devrim'in, liberal değerlerin ve insan haklarının geliştirilmesine şahitlik eden tarihi bir dönemdir; Batılı toplumların, adım adım aklı ve bilimi, bilgiye giden yol olarak inanç ve hurafelerin önüne koyduğu, toplumsal yapıdaki kesin hiyerarşik rollere tabi çeşitli ortaklıkların parçası olmak yerine, insan haklarının ve özgürlüklerinin taşıyıcısı olan tekil bir kişi kavramını geliştirdiği bir dönemdir.

Encyclopaedia Britannica, postmodernizmin "büyük ölçüde Batı tarihinin (özellikle Avrupa'nın) modern döneminin felsefi varsayımlarına ve değerlerine karşı bir tepki" olduğunu belirtirken, *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* bunu reddederek şöyle diyor: "Aksine, postmodernizmin farklılıkları modernitenin içindedir ve bu yüzden postmodernizm modern düşüncenin başka bir tarzdaki devamıdır." Ben ise farklılığın, modernite aracılığıyla neyin üretildiğini veya neyin yok edildiğini görüp görememezde yattığını düşünüyorum. Modernitenin özünü, hümanizmin, evrensel liberalizmin, bilimin ve aklın gelişimi olarak düşünürsek, postmodernistler buna karşı çıkar. Eğer moderniteyi, feodalizmin, kilisenin, ataerkilliğin ve imparatorluğun da dâhil olduğu iktidar yapılarının yıkılması olarak görürsek, postmodernistler bunu devam ettirmeye çalışırlar; ancak bu sefer de yeni hedefleri bilim, akıl, hümanizm ve liberalizm olacaktır. Dolayısıyla postmodernizmin kökleri, yıkım yoluyla ya da, onların kullandığı tabirle, yapısökümcü yolla da olsa, doğal olarak politik ve devrimcidir.

"Postmodern" terimi ilk olarak, Jean-François Lyotard'ın 1979' da yayınlanan ' Postmodern Durum' adlı kitabında ortaya atıldı. O, postmodern durumu "üst anlatılara karşı bir kuşku" olarak tanımladı. Üst anlatı, olgulara

ilişkin geniş kapsamlı ve tutarlı açıklama demektir. Dinlerin ve diğer bütünleştirici ideolojilerin, yaşamın anlamını ve bütün toplumsal sorunları açıklama girişimleri üst anlatıdır. Lyotard, küçük ve daha kişisel "hakikatlari" elde etmek için "üst anlatıları", "küçük anlatılar" ile değiştirmeyi savundu. Hristiyanlığa, Marksizm'e ve aynı zamanda bilime bu şekilde yaklaştı.

> Onun düşüncesinde, "bilim adı verilen dil ile, etik ve politika adı verilen dil arasında sıkı bir bağlantı vardır" (s8). Bilim ve bilginin birbirine bağlanmasıyla üretilen devlet ve gücün nesnellik iddiasını reddeder. Lyotard, bunu genel olarak kuşkucu postmodern koşullar olarak tanımlar ve 19. yüzyılın sonlarından itibaren, "bilginin meşruluk ilkesinin içeriden aşınmasının" bilginin konumunda değişmelere sebep olduğunu savunur (s39). 1960'larda, bilim adamlarındaki "şüphe" ve "ahlaki bozulmanın" sonuçları " meşrulaştırmanın ana problemi üzerinde etki" yarattı (s8). Ne ahlaki bir bozulmaya uğradıklarını ne de elde ettikleri sonuçların hep geçici ve hipotezleri asla "kanıtlanmamış" bir yöntemin uygulayıcılarına yakışandan daha çok kuşkulu olduklarını söyleyen bilim insanlarının hiçbiri, onu bu durumdan alıkoyamadı.

Lyotard'da kesin bir epistemik görelilik (bireye veya kültüre özgü hakikatlere veya olgulara inanç) ve ampirik kanıtlardan çok "yaşam deneyimine" öncelik veren bir anlayış savunusu görüyoruz. Ayrıca onun bilim insanlarının genel uzlaşımlarına ya da dogmatik ve otoriter bir tarzda sunulan liberal demokratik etik anlayışının tersine, azınlık gruplarının görüşlerine öncelik veren bir çeşit çoğulculuk anlayışını desteklediğini görüyoruz. Bu postmodern düşünceyle oldukça tutarlıdır.

Tarihe ve kültüre uygulamasına rağmen Michel Foucault'un çalışması, dil ve görelilik kavramına odaklanmıştır. Bu yaklaşımı "arkeoloji" olarak adlandırmıştı; çünkü kendini kayıt altına alınmış söylemler (belirli bir konuyu öne çıkaran veya varsayan konuşmalar) aracılığıyla tarihsel kültüre ait parçaları "açığa çıkaran" olarak görüyordu. Foucault'ya göre söylemler bilinir olanı denetler ve farklı zamanlarda ve yerlerde, iktidar erki bu söylemleri kontrol eder. Bu açıdan bilgi, gücün doğrudan bir ürünüdür. "Herhangi bir kültürde ve herhangi bir anda, ister bir kuramda dile getirilmiş isterse pratikte uygulanmış olsun, bütün bilginin olanaklılık koşulunu belirleyen tek bir "episteme" vardır."[1]

Ayrıca, insanlar da kültürel olarak inşa edilirler. "Birey, kendi kimliği ve ayırıcı nitelikleri ile bedenlerin, çeşitliliklerin, devinimlerin, arzuların ve kuvvetlerin üzerinde uygulanan bir iktidar ilişkisinin ürünüdür."[2] Ancak Foucault bireysel eylemlilik ve otonomi için neredeyse hiç açık kapı bırakmaz. Christopher Butler'ın de söylediği gibi, Foucault "bireyin eylemi ve

---

[1] The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences (2001) Routledge. s183

[2] 'About the Beginning of the Hermeneutiics of the Sel: Two Lectures at Dartmouth.' Political Theory, 21,198-227

sahip olduğu ahlak dikkate alınmaksızın, 'söylem' olarak görülen, bireyin sınıfsal konumuna veya mesleki konumuna içkin şeytani inançlara dayanır."[3] Ortaçağ feodalizmini ve modern liberal demokrasiyi eşit derecede baskıcı olarak tanıtır ve "onlar aracılığıyla gizli olarak uygulanan politik şiddetinin" maskesini düşürmek için kurumların eleştirilmesini ve onlara karşı harekete geçilmesini savunur.[4]

Foucault'da iktidar ilişkileri aracılığıyla ortak insanlık ve bireyselliğin neredeyse yok olduğu aşırı bir kültürel görelilik iddiası görüyoruz. Bunun yerine, insanlar baskın olan kültürel düşünceler ile ilişkilerindeki pozisyonları aracılığıyla baskı uygulayan veya baskı gören olarak kültürel anlamda inşa edilirler. Judith Butler, cinsiyetin kültürel olarak kurulmuş doğası üzerine odaklanan 'queer' teorisindeki esas rolü için, Edward Said'in "Oryantalizm" ve " Sömürgecilik sonrası" üzerindeki benzer rolünde olduğu gibi ve Kimberlé Crenshaw'un 'kesişimsellik' kuramının gelişimi ve kimlik politikalarının savunusu rolünde olduğu gibi Foucault 'tan yararlanmıştır. Ayrıca dilin zorlama ve şiddet ile, aklın ve evrensel liberalizmin baskı ile bir tutulduğunu da görüyoruz.

"Yapısöküm" kavramını kullanan Jacques Derrida kültürel yapılandırmacılık ile kültürel ve bireysel göreliliği savunmuştur. Daha çok dil üzerine odaklanmıştır. Derrida ile özdeşleşmiş "Metnin dışında bir şey yoktur." ifadesi, kelimelerin doğrudan her şeyi dile getirdiği düşüncesini reddetmesi ile ilgilidir. Bunun da ötesinde, "mutlak bir merkez olmaksızın sadece bağlamlar vardır."[5]

Bu yüzden, bir metnin yazarının, metnin anlamı üzerinde bir otoritesi yoktur. Okuyucu ya da dinleyici metne kendi anlamlarını verir ve "mutlak olarak alınamaz bir tarzda her metin sonsuz bir şekilde yeni kavramlar türetir." Derrida 'öteleme' ve 'fark' anlamına gelen 'differer' kelimesinden 'differance' terimini oluşturdu. Bu, anlamın hiçbir zaman sona ermediğini fakat farklılıklar tarafından, özellikle de karşıtlıklar tarafından oluşturulduğunu göstermek içindir. 'Genç' kelimesi sadece 'yaşlı' kelimesi ile arasındaki ilişkiden bir anlam kazanır ve Derrida, Saussure'u takip ederek, anlamın bu temel karşıtlıkların, yani ona göre pozitif ve negatifin çatışması ile kurulduğunu savunmuştur. "Erkek" kelimesi pozitif iken "kadın" kelimesi negatiftir. "Batı" pozitif iken de "doğu" negatiftir. "Biz karşıtlıkların barışçıl düzeniyle değil, daha çok baskıcı bir hiyerarşisiyle uğraşıyoruz. İki terimden biri diğerini (aksiyolojik olarak, mantıksal olarak vb.) yönetir veya bir üstünlüğü

---

[3] Postmodernism: A Very Short Introduction. (2002) Oxford University Press. s49

[4] The Chomsky–Foucault Debate: On Human Nature (2006) The New Press. S41

[5] http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/sec.html

vardır. Karşıtlıkları yapısöküm teorisi ile analiz etmek her şeyden önce, belirli andaki hiyerarşiyi altüst etmektir."[6] Yapısöküm teorisi, bu nedenle kabul edilen hiyerarşiyi tersine çevirerek "kadın" ve "Doğu" kelimelerini pozitif; "erkek" ve "Batı" kelimelerini negatif olarak kabul eder. Bu, kültürel olarak inşa edilmiş ve eşit olmayan biçimde ortaya çıkan karşıtlıkların belirgin olmayan doğasını açığa çıkarmak için yapılmalıdır.

Derrida'da daha çok hem kültürel hem de epistemik bir görelilik ve kimlik politikaları için bir gerekçelendirme görüyoruz. Farklılıkların karşıtlardan ayrı olduğuna ilişkin belirgin bir itiraz vardır ve bu nedenle farklılıkları görmezden gelen Aydınlanma liberalizmin değerlerini kabul etmez ve evrensel insan hakları, bireysel özgürlük ve güce odaklanır. Burada "ironik olarak erkek düşmanlığının" temelini ve "tersine ırkçılığın gerçek olmadığı" totemini ve kimliğin anlaşılabilinir olanı belirlediğini görüyoruz. Ayrıca konuşmalarda ve tartışmalarda netlik olması gerektiğinin reddedildiğini ve başkasının bakış açısının anlaşıldığını ve yanlış yorumlamadan kaçınıldığını görüyoruz. Konuşmacının maksadı önemsizdir. Önemli olan konuşmanın etkisidir. Foucaultcu düşünceler ışığında, burada yatan sebep "iyi niyetli fakat hakaret içeren söylemlerin" derinden zarar veren doğasına mevcut inanç ve cinsiyete, ırka ve cinselliğe ilişkin terminolojinin yanlış kullanılmasıdır.

Lyotard, Foucault ve Derrida postmodernizmin üç kurucu babasıdır; fakat düşünceleri, diğer etkili "teorisyenlerle" de ortak konuları paylaşmaktadır ve sonraki postmodernistler tarafından ele alınmış ve sosyal bilimler ile insani bilimlerin içerisinde gittikçe çeşitlenen bir dizi şeklinde uygulanmıştır. Bunun kelime düzeyinde dile olan yoğun bir duyarlılığı ve yorumun ne kadar radikal olursa olsun, konuşmacının neyi kast ettiğinin, nasıl anlaşıldığından daha az önemli olduğunu içerdiğini görüyoruz. Paylaşılan insanlık ve bireysellik aslında yanılsamadır ve insanlar toplumsal konumlarına bağlı olan söylemlerin propagandacıları veya kurbanları olurlar; buradaki konum kimliğe, toplumla olan bireysel sözleşmeden daha çok dayanır. Ahlak, bir gerçeklik olduğu kadar kültürel olarak da görelidir. Ampirik kanıtlar şüphelidir ve bilim, akıl ve evrensel liberalizm de dahil olmak üzere kültürel olarak baskın olan düşüncelerdir. Tüm bunlar deneyimsiz, birleştirici ve baskıcı Aydınlanma değerleridir ve bunları yıkmak ahlaki bir gerekliliktir. Daha da önemlisi, "ötekileştirilmiş" grupların yaşanmış deneyimleri, anlatımları ve inançları hepsi eşit olarak "doğrudur"; ancak gerçekliğin, ahlakın ve bilginin; baskıcı, adaletsiz ve tamamen keyfi sosyal yapısını tersine çevirmek için, Aydınlanma değerlerinin üzerinde hepsinin önceliği olmalıdır.

Statükoyu "yıkma" arzusu, yaygın olarak arka çıkılan değerlere, kurumlara ve ötekileştirilmişlerin savunusuna karşı koyma, değer ve inanç sistemi içerisinde kesinlikle liberaldir. Buna karşı çıkmak şüphe götürmez bir biçimde muhafazakarlıktır. Bu tarihsel bir gerçekliktir; fakat biz statükonun

[6] Positions. (1981) University of Chicago Press. s 41

oldukça liberal olduğu, liberalizmin cinsiyete, ırka ve cinselliğe bakılmaksızın herkes için özgürlük, eşit hak ve fırsat değerlerini savunduğu tarihteki benzersiz bir noktadayız. Buradaki karışıklık ise bu tür liberal statükoyu korumak isteyen ömür-boyu liberallerin kendilerini muhafazakar olarak nitelendirilmiş bulmaları ve muhafazakarlıktan her ne pahasına olursa olsun kaçınmak isterken bu sefer de kendilerini irrasyonalizmi ve illiberalizmi savunurken bulmalarıdır. İlk postmodernistler çoğunluklara söylemlerle karşılık verirken, onların fikirlerinden hareket eden aktivistler daha otoriter hale geliyorlar ve bu fikirleri mantıksal sonuçlarına göre izliyorlardır. Konuşma özgürlüğü tehdit altındadır; çünkü şu an konuşmak tehlikelidir. Artık kendilerini liberal olarak atfeden insanların şiddete başvurmayı haklı gösterebilecekleri kadar tehlikeli... Bir durumu üzerinde mantıklı argümanları kullanarak ikna edici bir şekilde tartışma gerekliliği şimdilerde yerini kimlikle ve saf öfkeyle değiştiriyor.

Batı toplumlarında ırkçılığın, cinsiyetçiliğin, homofobinin, transfobinin ve yabancı düşmanlığının tüm zamanların en düşük seviyesinde olduğuna dair tüm kanıtlara rağmen, sol görüşlü akademisyenler ve *SocJus* aktivistleri, yanlı doğrulamaya değer biçen postmodern yorumlayıcı "okuma" pratiklerine olanak veren kaderci bir kötümserlik sergilerler. Postmodern akademisyenlerin ve aktivistlerin bu otoriter gücü, herkes için açıkça görünürken, onlara görünmez olmaktadır. Andrew Sullivan'ın kesişimsellikten bahsettiği gibi:

> "*O, tüm insan tecrübelerinin anlatıldığı—ve tüm konuşmaların sansürlenmesini gerektiren— klasik ortodoksluğu önermektedir. Bir zamanlar New England'da bilinen Püritanizm gibi, kesişimsellik dili ve söylemin birçok terimini kontrol eder.*"[7]

Postmodernizm, Lyotardcı bir üst-anlatıdan, Foucaultcu bir söylem gücü sistemi ve Derridacı bir baskıcı hiyerarşiden oluşmaktadır.

Öz-göndergeliliğin mantıksal sorunu, postmodernistlere, filozoflar tarafından hayli istikrarlı olarak dikkat çekilmesiydi; fakat onlar bu sorunu ikna edici olarak ele almalıdırlar. Christopher Butler'in işaret ettiği gibi "20. Yüzyılın sonlarında Lyotard'ın üst-anlatıların çöküşü üzerine olan iddiasının makullüğü, nihayetinde entelektüel azınlığın kültürel koşullarına ilgi çekmesine dayanır." Bir başka deyişle, Lyotard'ın iddiası doğrudan kendi burjuva akademik baloncuğunun kuşattığı söylemlerden gelir ve aslında o kendisinin azıcık kuşku duymadığı bir üst-anlatıdır. Aynı biçimde, Foucault'nun 'bilgi tarihsel olarak olumsaldır' argümanının kendisi de tarihsel olarak olumsaldır ve eğer onun tüm yazdıklarını okuyup aynı derecede yetkinlikle tavşanlara dair anlatılan bir hikaye olduğunu iddia edebileceksem, insan, Derida'nın öyle uzun metinlerin işlenebilirliğini açıklamayı neden kendine dert edindiğini merak ediyor.

---

[7] https://hotair.com/archives/2017/03/10/is-intersectionality-a-religion/

Bu, hiç kuşkusuz, yaygın olarak postmodernizme yapılan tek eleştiri değildir. Epistemik kültürel göreliliğin en göze çarpan sorunu filozoflar ve bilim insanları tarafından dile getirilmiştir. Filozof David Detmer, 'Postmodernizme Meydan Okumak'da şöyle diyor:

> "*Erazim Kohak'ın ileri sürdüğü şu örneği ele alalım, 'Bir tenis topunu şarap şişesinin içine beceriksizce sıkıştırmaya çalıştığımda, daha öncesinden birkaç şarap şişesi ve tenis topuyla denemeye gerek duymam, Mill'in tümevarım kurallarını kullanarak, tenis toplarının şarap şişelerine sığmadığı hipotezine varırım'… Şimdi durumu ters çevirelim [kültürel göreliliğin postmodernist iddiaları] ve soralım, 'Eğer tenis toplarının şarap şişesine sığmadığına karar verirsem, cinsiyetimin, tarihsel ve uzamsal konumumun, sınıfımın, etnik kökenimin vb. bu kararın nesnelliğine tam olarak nasıl zarar verdiğini gösterebilir misiniz?*[8]"

Bununla birlikte o, kendi akıl yürütmelerini açıklamaya çalışan postmodernistlerini bulamadı ve postmodern filozof olan Laurie Calhoun ile yaptığı şaşkınlık yaratan sohbetini anlattı:

> "*Ona, zürafaların karıncalardan daha uzun olduğunun gerçek olup olmadığını sorduğumda, bana bunun gerçek olmadığını, aksine kültürümüzdeki inanç konusu olduğunu söyledi.*"

Fizikçi Alan Sokal ve Jean Bricmont aynı *problemi Moda Olan Saçmalık: Postmodern Aydınların Bilim İstismarı'nda* (*Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*) bilimin perspektifinden ele alıyor:

> "*Yaratılışçılık gibi çok daha az akla yatkın bir anlatının kontrolünde olan biri dışında, kim evrimin 'büyük öyküsünü' gerçekten inkar edebilir? Ve kim temel fiziğin gerçeklerini inkar edebilir? Bunun cevabı 'bazı postmodernistlerdir'." "Örneğin nedensel yasalar ve birleşik teoriler için arayışta olma inancı taşımak veya atomların gerçekte kuantum mekaniğinin yasalarına uyup uymadıklarını sormak aslında çok tuhaftır. Bilim insanlarının faaliyetleri bir şekilde 'burjuva', 'Avrupa-merkezci' ya da 'maskulinist' ve hatta 'militaristtir'.*

Postmodernizm bilim için ne kadar tehdit oluşturuyor? Bu konuda hiç kuşkusuz bazı dışsal saldırılar vardır. Charles Murray'ın Middlebury'de verdiği bir konuşmada gerçekleşen protestoda, protestocular şöyle söyledi:

> "*Bilim, sürekli olarak, ırkçılığı, cinsiyetçiliği, sınıfçılığı, transfobiyi, engelli insanlara ayrımcılığı ve homofobiyi meşrulaştırmak için, onları rasyonellik ve olgusallık kisvesine büründürerek, hükümetler ve devletler tarafından kullanılmıştır. Bugünkü dünyada, gerçekten 'gerçek' olan çok az şey vardır.*"[9]

March for Science'ın (Bilim İçin Yürü) organizatörlerinin attığı tweet ise

---

[8] Postmodernizme Meydan Okumak: Felsefe ve Hakikatin Politikası (2003) Prometheus Yayınları. s 26

[9] Sullivan'da https://hotair.com/archives/2017/03/10/is-intersectionality-a-religion/

şöyle:

> *"Sömürgecilik, ırkçılık, yerlilerin hakları, cinsiyetçilik, engelli insanlara ayrımcılık, queer-, trans-,interseks-fobi ve ekonomik adalet bilimsel meselelerdir."*[10] *Birçok bilim adamı, bilimin politikleştirilmesini ve odağın, bilimin korunmasından kesişimsel ideolojiye kaydırılmasını eleştirdi. Güney Afrika'da, #ScienceMustFall ve #DecolonizeScience hashtagleriyle aşamalı olarak yükselen öğrenci hareketi, insanlara kabul etmenin öğretildiğinin bilinmesinin tek yolunun bilim olduğunu açıkladı. Bir diğer alternatif olarak da büyücülüğü önerdiler."*[11]

Buna rağmen, bir metodoloji olarak bilim hiçbir yere gitmemektedir. Epistemik göreliliği ve 'alternatif bilgi yollarını' içerecek şekilde 'uyarlanabilir' olamaz. Ayrıca kamu güvenini ve dolayısıyla da devlet fonunu kaybedebilir ve bu göz ardı edilemeyecek bir tehdittir. Dünyayı yönetenlerin iklim değişikliğinden ötürü endişelendiği bir zamanda, ebeveynler aşıların otizme sebep olduğuna dair yanlış bir iddiaya inanıyor ve insanlar ciddi sağlık sorunlarına çözüm bulabilmek için homeopati, naturopati gibi alternatif tıp yöntemlerine başvuruyorlar. Bu, insanların ampirik bilimlere olan güvenine daha çok zarar veren, varoluşsal tehdidin derecesi için oldukça tehlikelidir.

Sosyal ve insani bilimler, bununla birlikte, tüm tanımlamaların değişmesi tehlikesiyle karşı karşıyadır. Sosyal bilimlerdeki bazı disiplinler çoktan bu tehlikeye boyun eğdi bile… Örneğin kültürel antropoloji, sosyoloji, kültürel çalışmalar ve toplumsal cinsiyet çalışmaları neredeyse tamamen sadece ahlaki göreliliğe değil, epistemik göreliliğe de yenik düştü. Benim tecrübelerime göre artık İngiliz Edebiyatında da ayrıntılı bir postmodern ortodoksluk öğretiliyor. Felsefe zaten gördüğümüz üzere bölünmektedir. Aynı şekilde tarih de…

Ampirik tarihçiler, genellikle postmodernistler tarafından geçmişte gerçekten neler olduğunu bilmek istedikleri için eleştirilirler. Christopher Butler, Keith Thomas suçlanan cadıların genellikle çaresiz dilenci kadınlar olduğunu kanıtladığında, "kadınların güçsüzlüğü ve suskunluğunda" erkeklerin yerleşmiş tarihsel kimliği hakkında bir mit ortaya attığı için Diane Purkiss'in onu suçlamasını hatırlatıyor. Muhtemelen, kanıtlara karşı, onların varlıklı kadınlar veya daha da iyisi, erkekler olduğunu öne sürmeliydi. Butler'ın da dediği gibi,

> *"Tarihsel anlatım için Thomas'ın ampirik iddiaları Purkiss'in karşıt örgütleme ilkeleri(rival organizing principle) ile çelişki içine düşmüş gibi gözüküyor– bu kadının güçlenmesinin çağdaş fikirlerini desteklemek için kullanılmalıdır."* (s36)

---

[10] http://dailycaller.com/2017/01/30/anti-trump-march-for-science-maintains-that-racism-ableism-native-rights-are-scientific-issues/#ixzz4bPD4T410

[11] http://blogs.spectator.co.uk/2016/10/science-must-fall-time-decoloniise-science/

On yedinci yüzyılın başlarındaki ırk ve cinsiyet hakkında çalışmayı denediğimde ben de aynı problemle karşılaştım. Shakespeare'in seyircilerinin, hem Hıristiyan hem de Venedik'in bir askeri olan siyahi Othello'ya, Desdemona'nın ilgisini anlamalarının güç olduğunu savundum; çünkü ten rengine karşı önyargılar Atlantik köle ticareti yaygınlaşmaya başladığı on yedinci yüzyılın sonlarına kadar yaygın değildi ve dini ile ulusal farklılıklar ırkçılıktan çok daha derindi. Seçkin bir profesör bunun sorun yaratabileceğini söyledi ve Çağdaş Amerika'daki siyahi toplumların savım hakkında ne hissedeceklerini sordu. Eğer günümüz Afro-Amerikalıları bu konuda kötü hissetselerdi, bunun ya on yedinci yüzyılda doğru olmadığı ya da ahlaki açıdan bu konudan bahsetmenin yanlış olduğu ima edilirdi. Christopher Butler'ın dediği gibi:

> "*Postmodernist düşünce, kültürün, sürekli olarak birbiri ile rekabet halindeki hikayelerden oluştuğunu, etkililiği bağımsız standartlaşmış muhakemelere başvurmaya çok fazla bağlı olmadığını, yayıldıkları topluluklara hitap ettiğini savunur.*"

İnsani Bilimlerin geleceği için korkuyorum.

Postmodernizmin tehlikeleri akademik çevre ve Sosyal Adalet merkezli toplum gruplarıyla sınırlı değildir. Relativist fikirler, dil hassasiyeti ve bireyselliğin veya insanlığın yerine kimliğe odaklanma daha geniş bir toplumda egemenlik kazanmıştır. Kanıtları dikkatli bir şekilde incelemekten çok, hissettiklerinizi söylemek çok daha kolaydır. Kişinin kendi değerlerine göre gerçekliği "yorumlama" özgürlüğü, yanlı doğrulamaya ve gerekçeli akıl yürütmeye yönelik insani eğilimlerle beslenir.

Aşırı-sağın şimdilerde kimlik politikalarını ve epistemik göreliliği postmodern-sol ile benzer şekilde kullandığını belirtmek artık bir klişe oldu. Tabii ki aşırı-sağın ana ilkeleri, ırk, cinsiyet ve cinsellik temelinde baktığımızda, ayrılık yaratıcıdır ve akılcı olmayan ile bilimsel olmayan görüşlere daha meyillidir; fakat postmodernizm çok daha yeniliklere açık bir kültür ortaya koymuştur. Kenan Malik bu geçişi şöyle tarif ediyor:

> "*Daha önceleri 'radikaller tarafından geçtiğimiz on yıllık dönemlerde kullanılan bir dizi kavramdan' yararlanan 'alternatif gerçekler' fikrini önerdiğimde, Kellyanne Conway'in ya da Steve Bannon'un ya da Donald Trump'ın, Foucault veya Baudrillard üzerinde okumalar yapmalarını önermiyordum. … Daha ziyade son on yıllık dönemlerde akademinin ve solun bölümleri, gerçekleri ve bilginin görecelendirilmiş görüşlerini içeren bir kültür yaratmasına yardımcı olmuştur ve bu sebeple gerici sağın sadece tekrar ayrılma-*

sını değil, aynı zamanda gerici fikirlerin uzaklaştırılmasını kolaylaştırmıştır"[12]

Bu "kavramlar dizisi" bizi, akıl yürütmenin yalnızca inancı aşağılayan bir eylem değil, aynı zamanda bir günah olduğu Aydınlanma öncesi bir zamana geri götürmekle tehdit etmektedir. Reformcu bir ilahiyatçı ve felsefe profesörü olan James K. A. Smith, Hıristiyanlık için postmodernizmin avantajlarını görmüş ve postmodernizmi "kilisenin kurumuş kemiklerini canlandırmak için gönderilen Ruh'un tazelik veren rüzgarı" olarak takdir etmiştir. Kim Postmodernizmden Korkar? : Derrida, Lyotard ve Foucault'yu Kiliseye Almak (*Who's Afraid Of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard ve Foucault to Church*) adlı kitabında şöyle diyor:

> "*Postmodernizm ile düşünülmüş bir sözleşme bizi geçmişe bakmak için cesaretlendirecektir. Postmodern felsefenin sancağı altına girdikçe antik ve ortaçağ kaynakları ile ilgilendiğini ve bilmenin, olmanın ve yapmanın modern zaman öncesine ait yollarının kayda değer bir biçimde iyileştirilmesini oluşturduğunu görüyoruz.*"(s25) "*Postmodernizm, tarafsız bir akıl yürütme ile belirlenmiş bir hakikat sistemi olmaktan ziyade 'gözlerle görmeyi, kulaklarla duymayı' gerektiren bir hikaye olarak kilise inancının geri kazanılması için bir hızlandırıcı olabilir.* "(s125)

Biz solda, "tarafımızın" ürettiği şeyden çok korkmalıyız. Elbette ki bugün toplumdaki her problem postmodern düşüncenin hatası değildir ve öyle olduğunu ileri sürmek de yararlı değildir. Amerika'da ve Avrupa'da yükselen halkçılık ve milliyetçilik mevcut olan güçlü sağ ve mülteci krizinden doğan İslamcılık korkusuna bağlıdır. '*Anti-Sosyal Adalet Savaşçılarının*' sert duruşunu dikkate almak ve her şeyi solun ilkelerine dayandırarak suçlamak yanlı doğrulamalarla ve gerekçeli akıl yürütmelerle doludur. Sol-kanat; aşırı sağ, muhafazakar sağ ve seküler milliyetçilikten sorumlu değildir; fakat mantıklı kaygılarla makul olarak ilgilenmemekten ve böylece mantıklı insanlar için kendisini desteklemeyi zorlaştırmaktan sorumludur. Sol-kanat, aşırı sağı nispeten daha uyumlu ve tutarlı gösteren, kendi içindeki dağılmalardan, tarafsızlık taleplerinden ve ayrımcılıklardan sorumludur.

Güvenilirliğini yeniden kazanmak için solun; güçlü, tutarlı ve mantıklı bir liberalizm ile kurtulması gerekmektedir. Bunu yapmak için, postmodern-solun söylemlerine ihtiyacımız var. Onların karşıtlıklarını, ayrışmalarını ve hiyerarşilerini, evrensel özgürlük, eşitlik ve adalet ilkeleri ile birleştirmeliyiz. İnsanları ırk, cinsiyet veya cinsel seçimlerine göre değerlendirmeye veya sınırlandırmaya yönelik tüm girişimlere karşı liberal ilkelerin tutarlılığı olmalıdır. Aşırı sağ destekçilerini "ırkçı", "cinsiyetçi" veya "homofobik" olarak nitelendirmekten ve onları, sözlü şiddet uygulamak istemekle suçlamaktan ziyade göçmenlik, küreselleşme ve otoriter kimlik politikaları ile güçlenen aşırı sağ hakkındaki endişelerimize dikkat çekmeliyiz. Bunu

[12] https://kenanmalik.wordpress.com/2017/02/05/not-post-truth-as-too-many-truths/

ırkçı, cinsiyetçi ve homofobik olan sağın otoriter fraksiyonlarına karşı durmaya devam ederken de yapabiliriz; bununla beraber postmodern sola yapılan muhalefetin aldatıcı görünümünün arkasına da saklanabiliriz.

Mevcut krizimiz solun sağa karşı olması değil; istikrarın, mantığın, alçakgönüllülüğün ve evrensel liberalizmin; istikrarsızlığa, irrasyonel olana, hararetle savunulan kesinliğe ve aşiret otoriterliğine karşı olmasıdır. Özgürlüğün, eşitliğin ve adaletin geleceğinin, mevcut savaşı, postmodern solun mu yoksa gerçek-ötesi sağın mı kazanacağına bağlı olduğu gözüküyor. Liberal demokrasinin, Aydınlanmanın, Bilimsel Devrim'in ve modernitenin meyvelerini değerlendirecek olan bizler daha iyi bir seçenek sağlamak zorundayız.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 5
Bahar / Spring 2018

"Mitostan Logosa" Tartışmalar-Yaklaşımlar"

ADNAN AKAN*

Özet
Sokrates öncesi düşünürlerin dile getirdikleri kuramın içeriği, kapsamı ve tanımı üzerine çeşitli yaklaşımlar ve bu yaklaşımlar etrafında şekillenen tartışmalar göze çarpmaktadır. Tartışmalar, Sokrates öncesi bir felsefenin mahiyetine ilişkin olmakla birlikte dikkat çeken temel problemler, Presokratik felsefenin bilimselliği ve rasyonelliği, mitoloji ve dinle olan ilişki veya karşıtlığı, doğuşuna yol açan temel etmenler, Doğu medeniyetleriyle olan veya olmadığı düşünülen bağı ve nihayet özgünlüğüdür. Elbette ki kökene yönelik tartışmalarda görülen yaklaşım farklılıkların önemli bir nedeni konuyu ele alan düşünürlerin benimsedikleri felsefi-ekolden ileri gelir. Nihayetinde çalışmamız, bu tartışmalar veya çeşitli değerlendirmeler konusunda herhangi bir taraf tutmaksızın mevcut yaklaşımları yansız bir şekilde sunmayı hedefler.
Anahtar sözcükler: Presokratik Felsefe, bilim, Kozmos, spekülatif düşünme, mitoloji, teoloji.
"From Mythos To Logos" Discussion-Approches"

Abstract
Various approaches on the content, scope and definition of the theories expressed by the pre- Socratic philosophers and discussions that revolves around this approaches are outstanding. However discussions are on the nature of Presocratic Philosophy, noting the main problems are the scientific and rationality of Presocratics Philosophy, its relation with mythology and Religion, the basic factors that led to Birth of philosophy, the relation with Eastern civilization is to be or not to be considered and finally it is originality. In acceptable, an important reason of the different approaches in discussion on the nature is the philosophy approach is adopted by Thinkers who are deal with the issue. Eventually, our papers is aims to provide an impartial manner to current approaches without any party in this approaches and various evaluations.

* Adnan Akan, Araştırma Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, adnan.akan@kocaeli.edu.tr.

Keywords: Presocratic Philosophy, Science, Cosmos, Speculative thinking, Mythology, Theology.

Giriş

Batı felsefe geleneğinin başlangıç adımlarını, temel tartışma ve kavramlarını belirleyen Sokrates öncesi felsefi eğilimler ve bu eğilimlerin önde gelen temsilcileri felsefe tarihi boyunca çeşitli sorunlar bağlamında geniş ve kapsamlı bir soruşturmaya, değerlendirmeye ve yorumlamaya tabi tutulmuşlardır. Şüphesiz ki, ontolojiden temel etik tartışmalara değin, kendilerinden sonra gelen düşünürlere ihmal edilemeyecek önemde bir miras bırakmış olan bu isimlerin doğa veya insan üzerine dile getirdiklerinin yanı sıra bizatihi bu dile getirdiklerinin özü ve yapısı da dikkate değer tartışmaların konusu olmuştur.

Sokrates öncesi düşünürlerin dile getirdikleri kuramın içeriği, kapsamı ve tanımı üzerine çeşitli yaklaşımlar ve bu yaklaşımlar etrafında şekillenen tartışmalar göze çarpmaktadır. Tartışmalar, Sokrates öncesi bir felsefenin mahiyetine ilişkin olmakla birlikte dikkat çeken temel problemler, Presokratik felsefenin bilimselliği ve rasyonelliği, mitoloji ve dinle olan ilişki veya karşıtlığı, doğuşuna yol açan temel etmenler, Doğu medeniyetleriyle olan veya olmadığı düşünülen bağı ve nihayet özgünlüğüdür.

Sokrates öncesi felsefenin temel varsayımları, tarihsel arka-planı ve içerikle bağlamsal yapısı üzerine ortaya konan birbirinden farklı eğilimlerden söz edebiliriz. Alman Romantik veya yorumsayıcı ekolden, Anglo-Sakson mantıkçı-pozitivizmden, politik-etik okuma biçimlerine değin geniş bir yelpazeyi içeren bu farklı eğilimlerin köken, içerik ve soruna ilişkin temel savları belirli bir çerçeve içinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1.Presokratik Felsefenin Bilimselliği Üzerine Tartışmalar

On dokuzuncu yüzyılın pozitivist- aydınlanmacı bakış açısının ve gelişmekte olan Avrupalılık kimliğin kaçınılmaz bir sonucu olarak bu yüzyılda, Presokratik düşünürlere yönelik anakronik bir eğilimin göze çarptığı görülür. Bu eğilimin ana teması, bu filozofların modern doğa biliminin önemli bileşenleri olan gözlem ve deneyi kullanarak geleneksel mitolojik ve dinsel kuramlardan farklı ve karşıt bir şekilde doğaya dair akılcı ve bilimsel düşünceler ileri süren ilk doğa bilimi insanları olduklarıdır. Bununla birlikte, ilk filozofların ileri sürdükleri kuramın bilimselliğine dair farklı yaklaşımlar da göze çarpar. Bu yaklaşımlar arasında, ilk filozofların modern bilimin tanımladığı tarzda bir bilim insanı olarak görülemeyeceği buna karşın bu isimlerin düşüncelerine bilimsellik ruhu katan asıl öğelerin, deney veya gözlemden ziyade doğaya dair spekülatif bir akıl yürütme çabası, entelektüel merak ve eleştirellik olduğudur.

1.1. John Burnet "Materyalist ve Pozitivist Okuma"

John Burnet, on dokuzuncu yüzyılın empirist ve pozitivist bakış açısının Theodor Gomperz ile birlikte en önemli temsilcilerindendir. Burnet, İyonya bilimi olarak tanımladığı ilk filozofların düşünce yapısının başta Cornford gibi isimlerin iddia ettiği gibi mitolojik veya dinsel bir arka planının olmadığını düşünür. Ona göre, İyonya bölgesi Yunan dünyasının birçok bölgesinden farklı olarak dinsel bir geleneğe uzak bir tarihsel geçmişe sahip olduğundan bu özellik, evrene dair bilimsel tutumun seküler bir boyut elde etmesine imkân tanımıştır.[1]

Burnet açısından, İyonya biliminin kurucu isimlerinin düşüncelerinin gelişiminde sanıldığının aksine Doğu bilgeliği veya pratik bilimlerinin de hatırı sayılır bir katkısı olmadığı gibi bu bilimsel tutum, gözleme ve deneyime dayalı olup bu yönüyle modern bilimsel düşünce geleneğinin de temelidir. İyonya biliminin kurucuları, Anaksimandros' un evren anlayışı örneğinde olduğu üzere, Babil ve Mısır'ın salt gündelik ihtiyaçlarla ve geleneksel inanç sistemiyle sınırlanmış olan pratik bilimsel etkinliklerin ötesine geçerek teorik düşünmenin, rasyonalite ve gözlemin önemli bir yer kapladığı bilimsel düşüncenin temsilcileridirler. Ona göre, evrene dair geleneksel inanışın ve yaşam biçiminin çatırdamaya başlaması, kozmolojik bir araştırmanın gerçekleştirilebilmesi açısından bilimsel bir tutumun yanı sıra bilginin köken ve geçerliliği sorusunun doğmasına zemin hazırlar.[2]

Burnet, dikkate değer bir örneği Jaeger'de göreceğimiz mitostan logosa geçişin temelde teolojik veya dilsel bir dönüşüm olduğunu dile getiren kuramcılar tarafından da ele alınan ilk filozofların fragmanlarında geçen Theos-tanrı sözcüğünün yanlış bir biçimde yorumlandığını iddia eder. Ona göre, her ne kadar İyonyalılar, theos sözcüğünü doğaya veya dünyalar çokluğuna uygulamış olsalar da burada theosun asıl kullanımının yaşsız veya ölümsüz sıfatlarının ele alınmasından ne daha çoğu ne de daha azı demektir. Burnet iddiasını pekiştirmek amacıyla Sami dinlerinde tanrı sözcüğünün ele alınan anlamıyla theos'a yaklaşır. Ona göre, dinsel anlamında ele alındığında tanrı sözcüğü her zaman için tapınılan varlıktır. Bununla birlikte, Homeros'ta bile, tapınılan bir tanrıdan söz edilemediği gibi buradaki kullanımda tanrılar temelde doğal olayların, nesnelerin veya insan tutkularının kişiselleştirilmesinden ibaretti. Bu bakımdan, Yunan düşünce dünyasında tanrının bu tarz kullanımının ötesinde bir anlamı olmadığına dikkat çeken Burnet'e göre, bu önemli detayı dikkate alan herhangi bir şahıs, mitolojik düşünceden veya dinsel inançlardan doğa biliminin arka planını türetme gibi bir yanılgıya düşmeyecektir.[3]

---

[1] John Burnet, "Early Greek Philosophy", London: A & C Black, 1920, London; s.9

[2] A.g.e. s.2

[3] John Burnet, "Early Greek Philosophy", London: A & C Black, 1920, London; s.9.

Burnet ve Gomperz 'in pozitivist bakış açısı ülkemizde de önemli temsilcilere sahiptir. Bunlar arasında yer alan Kamuran Birand'a göre, ilk filozoflar, mitolojik düşünmeyi bir yana bırakıp deneme ve gözlemden kalkarak doğa üzerine açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu filozoflar, doğanın kaynağının ne olduğu ve nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışırken bunu hipotezler kurarak yapmaya çalışırlar. Ayrıca dinsel veya mitolojik dünya görüşünün ileri sürdüğünün aksine dünyanın şekli, yapısı, güneşin, yıldızların mahiyeti üzerine düşünceler ileri sürmüşlerdir.[4]

Burnet'in pozitivist okuma tarzına yönelik felsefe tarihi boyunca önemli itirazların olduğu görülür. Özellikle, Burnet'te vurgulanan pozitivist yorum tarzının aksine Karl Popper, ilk filozoflarının çalışmalarında Burnet 'in iddia ettiği gibi modern doğa biliminin temel öğeleri olan deney ve gözlemin yer almadığını iddia eder. Ona göre, bu durum Presokratikler'in düşünce yapısının bilimsellikten yoksun olduğu anlamına gelmez. Onların düşüncelerindeki bilimsellik, deney ve gözlemden ötürü değil spekülatif bir akıl yürütmeden ve eleştirel tartışma imkanından ötürüdür. Popper, bilimde modern kuramın özellikle de Bacon'un öne sürdüğü üzere tek bir yöntemden söz edilemeyeceği, deney ve gözleme, tümevarıma dayalı yöntemsel yaklaşımdan farklı olarak en güzel, en yenilikçi örneği Presokratikler'de gördüğümüz üzere akıl yürütmeye dayalı bir yönteme de başvurulabileceğimize dikkat çeker. Ona göre, Anaksimandros 'un dünyanın sabit konumunu korumasına dair teorik yaklaşımı bu konuda gösterilebilecek en güzel örnektir.

İlk filozofların düşünce sistemlerine dair bilimsellik iddiasına itiraz eden Constantine Vamvacas açısından sanıldığının aksine ilk düşünürlerde empirik temelli bir deneyimden söz etmek mümkün değildir. Vamvacas'a göre her ne kadar ilk filozoflar doğanın seküler bir yorumu üzerine düşünceler ileri sürerek bilimsel ve felsefi düşüncenin gelişimi konusunda çığır açıcı bir yere sahip olsalar da bu onların modern anlamda bilim insanı oldukları anlamına gelmez. Şüphesiz ki görünür dünyanın keşmekeşliğinin ötesinde akılla anlaşılabilir bir düzenliliğin yattığı fikri, eleştirel ve felsefi bir zihnin gelişimi konusunda önemli bir yere sahiptir. Ayrıca tarihsel süreç içerisinde bilim ve felsefe tarihi boyunca kullanılan birçok kavram -doğanın matematikleştirilmesi, kozmos, düzen, nitel-nicel ilişkisi, analoji, evrensel determinizm gibi- bu ilk filozofların düşünce dünyasının katkılarıdır. Fakat ilk filozofların bu başarısı ona göre aklın, sezginin ve dönemin anlamıyla gözlemin ortak bir bileşiminin nedeniyle gerçekleşirken burada düşünüldüğü gibi empirik bir deneyimden söz edilemez.[5]

Pozitivist okuma tarzının önemli bir hatasının, Yunan rasyonalitesinin

---

[4] K. Birand, "İlkçağ Felsefesi Tarihi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958, Ankara; s.13.

[5] C. Vamvacas, "*The Founders of Western Thought: The Presocratics*", çev. Robert Crist, Boston Studies 2001, London; s.19-27.

doğa bilimlerinin ayırıcı bir niteliği olarak yorumlanması olarak gören Jonathan Barnes'e göre, Presokratikler, deneyime dayalı olarak bilimsel bir faaliyette bulunmuş olsalar da onlarda görülen bu faaliyet, saf bir doğa bilimi olarak değerlendirilemez. Barnes açısından yapılan değerlendirme hatasının yanı sıra göz ardı edilen önemli bir unsur ise Presokratikler'in düşünce dünyasındaki felsefe- bilim ve teoloji gibi unsurlardan oluşan karmaşık bir bütünselliktir.[6] George Thomson, Presokratik düşünürlerinden temelde doğa bilimlerinin sorunları olarak tanımlanabilecek mevzularla ilgilenmelerine ve araştırma alanlarının bütünüyle doğa olmasına karşın bu isimlerin çalışmalarında deneye dayanmadıklarını salt basit gözlemlere başvurduklarını düşünür. Onun gözünde bu isimler her ne kadar doğa bilimlerinin ilerlemesine yönelik dikkate değer adımlar atılmasına vesile olsalar da bir bilim insanı olmaktan uzaktırlar. Bu bakımdan Presokratiklerin çalışmalarının bilimsel olarak nitelendirilmekten ziyade doğal felsefe olarak tanımlanması gerekmektedir.[7]

1.2.Andrew Gregory ve Spekülatif- Teorik Bilimin Doğuşu

Miletoslu filozofların düşünce yapısının bilimsel bir temele sahip olduğunu dile getiren Gregory, bu savını mitostan teorik-spekülatif bir düşünceye geçişin içeriğine ve Grekler'deki bilimselliğin Mezopotamya ve Mısır medeniyetlerinden farklılığına değinerek temellendirmeye çalışır. Ona göre, Babil medeniyeti, gözlem ve tahminde bulunma konusunda oldukça yetenekli olmalarına karşın gökyüzünü açıklama veya tanımlamada mitin, şiirsel dilin ötesine geçememiştir. Bu uygarlığın, gökyüzünün doğasına dair herhangi bir teoride bulunmadığını iddia eden Gregory, onlarda görülen tahminlerin ise, bu bakımdan gökyüzüne ilişkin bilimsel bir model üretmekten ziyade var olan pratik temelli bilgiye dayalı ön görülere göre işlediğini düşünür.[8]

Gregory, Babil matematiğinin ise bu uygarlığa ait astronomiden çok daha gelişkin ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Bununla birlikte, Babil medeniyeti her ne kadar güneş tutulmasına yönelik hesaplamalarda bulunmuş olsa da bu hesaplamaların ötesine geçememiş ve güneş tutulmasının niçin olduğunu ve belirli bir zamanda niçin gerçekleştiğini açıklayamamışlardır. Onun gözünde Babil astronomisinin temel sınırı, bir olayın niçin gerçekleştiğine yönelik bilimsel bir açıklamaya sahip olamamasından ötürü gelir.[9] Erwin Schrodinger de Babil ve Mısır uygarlıklarının gökyüzüne, gezegenlere ve özellikle de güneş tutulmalarına ilişkin önemli bilgilere sahip

---

[6] J. Barnes, "*The Presocratic Philosophers*", Routledge & Kegan Paul Ltd.,1923, New York; s.3.

[7] G.Thomson "*İlk Filozoflar*", çev. Mehmet Doğan, Payel Yayınları, 1997, İstanbul: s.171.

[8] A. Gregory "*Eureka! The Birth of Science*", Totem Books, 2001, s.9.

[9] A.g.e.; s.9.

olduklarını fakat gökyüzüne ilişkin doğal ve bilimsel bir açıklamada bulunmaktan uzak kaldıklarını iddia eder. Ona göre, bu uygarlıklar astronomi biliminin temel konularını dinsel bir tutumla ele almışlardır.[10] Bununla birlikte Schrodinger, dünyanın bilimsel bir biçimde açıklanabilmesine yönelik ilk adımın ise, Thales 'in ana madde sorunu üzerinde düşünmesiyle atıldığını iddia eder.[11]

Gregory açısından Grekleri Babil uygarlığından ayıran temel vasıflar ise, evren üzerine entelektüel ve spekülatif anlamda düşünebilecek yeterli bir vakit ile imkanın ve bu düşünme etkinliğini gerçekleştirebilen insanların varlığı, merkezi ve resmi bir din öğretisinin, ruhban sınıfının yokluğu ve nihayet dinsel hoşgörü ile entelektüel özgürlüğün imkanıdır.[12] Bu önemli vasıflara sahip olan Grekler, böylelikle doğal olanla doğaüstü arasındaki ayrımı ilk fark eden kişiler olup kozmosu bütünüyle doğal bir alan olarak düşündüler. Kozmosta olaylar, tanrıların kaprislerine göre veya keyfi bir biçimde gerçekleşmemektedir. Bununla birlikte kozmos insan tarafından keşfedilebilir, kavranabilir ve bu bakımdan insan tarafından kelimelerle tanımlanabilir.

Gregory, İyonyalı düşünürlerin kozmosa yönelik bu kuramlarıyla mitik dünya görüşünün ötesine geçtiklerini iddia eder. Felsefi dünya görüşünde doğada gerçekleşen olaylar, doğal bir nedene göre meydana gelir. Bununla birlikte Gregory felsefi düşüncenin bu doğalcı ve bilimsel içeriğine karşın tanrıların inkârı olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, kozmik açıklama tanrıların bir inkârı olmaktan ziyade tanrıların da düzene uygun bir şekilde var olduklarının bir açıklamasıdır.[13] Bu açıklama açık bir biçimde mitten teoriye geçişi ifade eder. Gregory açısından bu açıklama tarzının en önemli katkısı şüphesiz ki hem felsefe de hem de bilimde önemli ve hızlı bir gelişimi başlatmasından ötürü gelir.[14]

1.3. W.K.C. Guthrie

Guthrie'nin dile getirdiği üzere, Batı felsefesi, evrenin sorunlarını sihirsel veya mitik olan açıklamaların aksine akılla çözme girişimiyle başlamıştır. Felsefi düşüncenin gelişimiyle birlikte dinsel inancın yerini sınırlarına rağmen bilimsel düşüncenin temelinde yer alan bir düşünceye bırakır. Bu düşünce, görünür dünyanın gerisinde akla uygun ve anlaşılır bir düzenin olduğu, doğal dünyadaki nedenlerin bu dünyanın sınırları içinde aranması ge-

[10] Schrodinger, "*Nature and Greeks*", Cambridge University Press, 1954, Cambridge; s.58.

[11] Schrodinger, "*Nature and Greeks*", Cambridge University Press, 1954, Cambridge; s.59.

[12] Gregory, 2001; s.11.

[13] A.g.e.; s.13;16;22.

[14] A.g.e.; s.20.

rektiği ve nihayet insan aklının bu araştırmayı yapabilecek bir araç olduğudur.[15] Ona göre, bu doğuşun ticaretle uğraşan ve refah içinde olan İyonya'da olması gayet doğal bir durumdur. Zira felsefi düşüncenin gelişimi açısından zorunlu olarak gördüğü maddi refah ve boş zamanın yanı sıra entelektüel merak bu bölgede gereken koşullara ulaşabilmiş durumdaydı.[16]

Felsefenin, gözle görülür değişikliklerin oluşturduğu kaosun ardında sürekli ve kalıcı olan bir düzenliliğin olduğuna dair inanç ve evrenin nasıl meydana geldiği sorununu çözme gayretiyle başladığına dikkat çeken Guthrie, Antik Yunan felsefesinin üç yanının olduğunu düşünür. Bunlar, insanın içinde yaşadığı evreni açıklama girişimi olarak kurgusal veya bilimsel yan, insanın başka insanlarla veya genel olarak toplumla olan ilişkisine dair ahlaksal ve siyasal yan ve nihayet felsefenin gelişerek ulaştığı mantık ve bilgi kuramını içeren eleştirel yandır.[17]

Guthrie, Miletli filozofların evrenin nasıl meydana geldiği ve doğadaki değişim-oluş sorununu çözebilme amacıyla öncelikle kendi devinimini yine kendisi açıklayabilecek bir madde arayışı içerisinde olduklarına değinir. Ona göre, Thales denizin hiç durmadan çalkalanışını, Anaksimenes rüzgârın esişini düşünürken akılsal düşüncenin bu ilk evresinde doğada gözlemlenen devinim, ana maddenin ebedi olarak canlı olması üzerinden açıklanmaya çalışıldı. Guthrie açısından her üç Miletli filozof da kendi çağının insanbiçimci tanrı anlayışından uzaklaşmış olmakla birlikte ana maddelerine tanrısal olan adını verdikleri görülür.[18]

Bununla birlikte Guthrie ana madde tasavvuru konusunda önemli bir noktaya temas eder. Ona göre, ilk filozofların evrenin kökeni konusunda bir madde öne sürmeleri onların materyalistler olarak tanımlanmalarını mümkün kılmaz. Bugünkü anlamda materyalist kuramın madde ve tin konusundaki düşünceleri dikkate alındığında Sokrates öncesi doğa filozoflarında madde ve tinin birbirinden ayrıştırıldığını veya iki ayrı töz olarak sunulduğunu söylemek mümkün değildir. Ona göre, bu düşünürlerde varlığın tek ve biricik kaynağı olan madde, tin veya yaşamla bütünleşmiş bir şey olarak görülmektedir.[19]

Guthrie'nin temas ettiği noktalardan birisi de Yunan felsefesi ile mitolojisi arasındaki ilişkidir. Ona göre, ilk filozoflar, evreni düzenli bir bütün olarak kavramaya çalışırlarken Homeros- Hesiodos 'ta görülen mitik anlatının soy ağacı incelemelerinden, tanrıların yetki alanı ve görevlerinin belirlenmesi fikrinden yararlanmışlardır. İlk filozoflar düşünüldüğün aksine mitten

---

[15] Guthrie, A History Of Greek Philosophy: The Earlier Presocratics and The Pythagoreans, Cambridge University Press, 1962, London; s.58.

[16] Guthrie, İlkçağ Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, 1999, Ankara; s.30.

[17] A.g.e.;s.23-24.

[18] Guthrie, 1999; s.38.

[19] Guthrie, 1999; s.39.

kökten ve aniden bir şekilde kopmuş değillerdir. Buna karşın, insanbiçimciliğin kaldırılması ve özgür spekülasyona yol açan rasyonel evren anlayışı bu filozoflara ait bir başarıdır.[20] Guthrie'nin gözünde bu konuda en önemli katkı aperion kavramı ve evren anlayışı ile Anaksimandros'tan gelir.[21] Elbette mitsel dünya görüşünden çıkışı mümkün kılan temel sosyo- kültürel özellikler de önemli bir yere sahiptir. Ona göre merkezi bir ruhban sınıfının olmayışı özgür spekülasyon konusunda dikkate değer bir katkı sağlamıştır.

1.3.1. Guthrie ve Yunan Felsefe-Bilimin Özgünlüğü

Guthrie, felsefenin pratik bilimler konusunda gayet gelişkin bir yapıya sahip olan Mısır ve Mezopotamya'da neden görülemediği veya doğmadığı konusuna ele alırken birkaç noktaya temas eder. Ona göre, insanın gündelik yaşamını kolaylaştıran araç gereç üretimi konusunda önemli bir tekniğe sahip olan Mısır'da Yunan filozofların felsefe tanımında sunmuş oldukları bilgelik sevgisine yönelik güçlü bir tutkudan söz edilemez. Felsefenin pratik veya yararcı tekniklerle ancak kösteklenebileceğine fakat asıl olarak felsefe, deneyim veya gözlemlenen dünyayı kapsamlı bir genelleme ve saf kavramlarla açıklayabilmeyi içerir. Bu bakımdan pratik yarar güdüsünün ötesini ifade eden hayreti, entelektüel merakı gerektirir.[22]

Guthrie, Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının bilgiyle sırf bilgi olduğu için değil pratik amaçlara hizmet ettiği müddetçe ilgilendiklerine ve bu bağlamda Mısır geometrisinin teorik bir bilim olmaktan ziyade arazi ölçümü veya piramit inşasının hizmetinde tamamlayıcı bir öğe olduğuna değinir. Guthrie'nin yapmış olduğu kıyaslamaya göre, Mısır insanı ateşin tuğlaları sertleştirmesi, evini ısıtması bakımından yararlı bir araç olduğunu bilmesine karşın, aynı şeyin niçin bütün bu farklı şeyleri yaptığını sorulduğu zaman genel olarak tikel olayların ötesine geçerek temelde ateşin ne olduğu sorusuyla karşılaşacaktır. Bu bağlamda, genellemelere doğru ilerleyiş özellikle de kavramsal düşünce bağlamında Yunan dünyasına onun felsefesine ait olduğu görülür. Yunan dünyası kavramsal çözümleme ve tanımlamayı mümkün kılarak daha yüksek bir genellemelere imkân tanımış böylelikle bir felsefi sistem kurabilmeyi başarmıştır.[23]

Grekler ile komşu halklar arasındaki önemli farklılıklarından birinin Grek dünyasında aklın özgür gelişimine ve tartışmaya engel teşkil edecek merkezi despot bir yönetimin, dogmatik sistemin yokluğu olarak sunar. Bununla birlikte Grekler'in hanesine kaydedilmesi gereken en önemli başarılardan birisi de formun keşfidir. Ona göre, form duygusu, Yunanlıların etkinliklerinin her dışavurumuna, felsefelerine olduğu kadar edebiyatlarından

---

[20] Guthrie, 1962; s.43.

[21] Guthrie, 1999; s.36-36.

[22] Guthrie, 1962; 45.

[23] Guthrie, 1962; s.50-51.

plastik ve grafik sanatlarına kadar uzanır. Formun keşfinin sağlamış olduğu katkı ise, görme veya dokunmayla algılanan tikel örneklerden zihinle kavranan tümel kavramlara geçilebilmesidir. Bu, heykelde tikel bir insanlık tasavvurundan tümel insanlık idealine, geometride ise belli üçgenlerden üçgenliğin doğasına geçiştir.[24] Guthrie, formun yanı sıra açıklama, oran ve orantı, bağlamına göre de tanım anlamalarına gelen Logos kavramın da Grek dünyasına özgü olduğunu düşünür.

2. Werner Jaeger "Teolojik Dönüşüm"

Werner Jaeger, İlk filozoflarda görülen düşünsel eğilimin mitolojik veya dinsel dünya görüşünden uzaklaşılarak seküler bir düşünce yapısına geçildiğini savunan ve örneklerini Burnet ile Gomperz' de gördüğümüz pozitivist yorumu reddeder. Ona göre, Hegelci bir okuma tarzı üzerinden ilk filozofları idealist bağlamda değerlendiren Zeller gibi isimlerinden ardından gelen pozitivist çağın bu felsefe tarihçileri Sokrates öncesi filozofların modernliğini ispatlama arzusuyla tek yanlı bir bakış açısına sahiptirler. Jaeger'e göre Presokratik düşüncenin empirik ve bilimsel karakterine dikkat çeken bu bakış açısına sahip isimler, Presokratikler'de yer alan doğal teolojinin kökenini görmezden geldikleri gibi kimi zaman da küçümsediler.[25]

Jaeger'e doğal veya felsefi bir teolojinin köklerini bulma yönündeki her türlü çabanın Presokratikler'le başlaması gerektiğine dikkat çekerken, doğal teolojinin ise, Antik Yunan dünyasının aşina olmadığı doğaüstü bir teolojik yaklaşıma dair bir karşı çıkışın bir sonucu olmadığına değinir. Ona göre, teoloji kavramsal içeriği gereği Yunanlılara ait bir zihni tutumu ifade ederken temelde Yunan düşünürlerinin logosa yükledikleri değerle ilişkilidir. Bu bakımdan, teoloji sözcüğü tanrıya logos ile yaklaşma anlamına gelirken, pozitivist ekolün aksine mitostan logosa geçiş, teogoniden teolojiye geçiş olarak teolojik bir dönüşümü ifade eder.[26] Jaeger'e göre, ilk filozofların sahip oldukları doğal teolojiden ötürü, bu isimlerin felsefe tarihinin olduğu kadar dinler tarihinin de parçası olmalarına yol açmıştır. Jaeger, Cicero ve St. Augustinus, Thales'ten Anaksagoras'a kadar uzanan doğa araştırmacılarını, pozitivist eğilimin aksine ilk doğa bilimi insanları olmaktan ziyade ilk teologlar olarak tanımladıklarına dikkat çeker.[27] Bu bakımdan, karşımızda felsefe-bilim ve teolojinin iç içe geçmiş olduğu bir düşünce dünyası olduğunu düşünen Jaeger'e göre, doğa felsefesinin anahtar kavramı olan Kozmos bununla birlikte sadece yeni bir evren anlayışı olmadığı gibi ezeli ve edebi Varlık yasalarından doğması bakımından politik örgütlenme biçimine dair yeni bir

---

[24] A.g.e.; s.50.

[25] W. Jaeger, "*The Theology of the Early Greek Philosophers*", Oxford University Press, 1947, London;s.8.

[26] A.g.e.; s.1-4.

[27] A.g.e.; s.8.

bakış açısını da içerir. Ayrıca Doğal teoloji, tanrı sorununa logos aracılığıyla yaklaşmanın bir gereği olarak, dünyanın veya doğanın Logosa dolayısıyla Tanrısal bir düzene uygun bir şekilde yönetilmesini ifade eder.[28] Bu bakımdan karşımıza insana, Tanrısal olana ve doğaya dair bütünsel bir perspektifi içeren doğal bir teoloji olarak Grek Metafiziği çıkmaktadır.

Jaeger'in ilk filozofların pozitivist yorumlanma biçimine yönelik önemli eleştirilerinden biri de Homeros- Hesidos'da gördüğümüz Yunan mitolojisi ile ilk filozofların düşünceleri arasındaki ilişkiye dair tartışmada kendisini gösterir. Jaeger, ilk filozoflarla Homeros ve Hesiodos arasında Khaos kavramı, evrenin meydana geldiği görüşü, düzenlilik ile düzensizliği temsil eden güçler arasındaki mücadele fikirleri bağlamında ortaklıklar olduğuna dikkat çeker.[29] Ayrıca Jaeger felsefeye içkin olduğu düşünülen nedensellik arzusunun Hesiodos'un dünyanın başlangıcı ve tanrılar neslinin sistemli bir biçimde düzenleme isteğinin ardında söylem her ne kadar mitolojik olsa da akıl yürütme tarzındaki tutarlılık bakımından bir nedensel düşünüşün olduğunu iddia eder.[30]

Jaeger, Hesiodos'un teogonisinin içerik ve ruh bakımından tamamıyla Yunan dünyasına ait olduğunu düşünürken bu teogonide görülen tutarlılık, sistematik tavır ve nedenselliğin, kaynağını doğrudan insan deneyiminin verili gerçekliğinden, var olanlardan alan yeni ve radikal bir rasyonel düşünme biçiminin doğuşuna zemin hazırladığına dikkat çeker.[31] Buna karşın, yaşanan dönüşümün problemler veya ilgiler alanında olmadığını ifade eden Jaeger için dönüşümün özü, tanrısal olandan doğal olana yönelik bir geçiş değildir. Geçiş, doğa ve var olanlar bağlamından tanrısal olana kökten bir akılcılıkla yaklaşmayı ifade eder.[32]

Mitolojik düşünüş ve dil yerini felsefi düşünüş ve rasyonel bir dile bırakır. Fakat bu yer değişikliği problemlerin veya temel ilgi alanlarının kökten bir biçimde değiştirilmesinden ziyade mevcut problemlerin yeni bir dil ve biçimle ele alınmasından ibarettir. Sokrates öncesi Yunan düşünürlerinin dünyaya ilişkin akılcı açıklamalarla dünya tarihinde önemli bir dönem noktasını teşkil ettiklerini vurgulayan Pierre Hadot'a göre bu durum evren ve insana dair efsane tarzındaki açıklama girişimi olarak kozmogonilerden radikal açıdan farklı bir durumu ifade etmektedir. Dünya tarihini kişileştirilmiş kimi tanrısal varlık unsurları arasındaki bir tür savaş durumu olarak yansıtan bu kozmogonilerin temel amacı ise belirli bir halkı ataların anısına ulaştırmak ve bu halkın varlığını kozmik güçlere ve tanrılara bağlamak iken

---

[28] W. Jaeger, "*The Theology of the Early Greek Philosophers*", Oxford University Press, 1947, London; s.36.

[29] A.g.e.; s.13-15.

[30] A.g.e.; s.12.

[31] A.g.e.; s.14.

[32] A.g.e.; s.17-19.

ilk Yunan düşünürleri bu açıklama girişiminin yerine akılcı bir kuram ortaya koymaya çalışmışlardır.[33] Pierre Hadot'un dikkat çektiği üzere, ilk Grek düşünürleri, evrenin açıklanması konusunda rasyonel bir dil kullanmış olsalar da onlar eski kozmogonik anlayışa ait bütünsel perspektifi sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu perspektif, dünyanın, insanın ve sitenin kökenine ilişkin soruşturmayı içerir. Bununla birlikte, Hadot açısından yaşanan temel dönüşüm, mitolojik yaklaşımın öne sürdüğü gibi kişiselleştirilmiş varlıkların bir çatışma alanı olarak sunulmasının aksine evrenin fiziksel gerçeklikler bakımından açıklanma girişimidir. Ona göre, doğada meydana gelen oluş, değişim ve süreç physis kelimesi ile özetlenecektir.[34] Physis, bir nesnenin oluşum sürecinin hem başlangıcı hem gelişimini hem de sonucu anlamını içermekle birlikte ilk düşünürlerin soruşturma olarak adlandırdıkları entelektül gayenin temel konusu de evrensel physis olmaktadır.

Jaeger'in ilk filozoflara dair değerlendirmelerinde dikkat çeken temel hususlar, mitostan logosa yönelik geçişin belli bir tutarlılık, akılsal düşünüşe, şiirsel ve mitik bir dile sahip olan mitolojik- teogonik bir düşünce dünyasından tanrısal olana logos aracılığıyla yaklaşmayı ifade eden ve mantıksal bir dili içeren ve doğal teoloji olarak felsefi düşünce dünyasına bir geçiş olduğudur. Ayrıca, Yunan felsefesinin gelişiminde mitolojik anlatıların sanıldığının aksine önemli bir arka plan oluşturduğudur. Bu konuda benzer ve ortak bir eğilime sahip olan Barnes'e göre, İyonya kozmolojisi ve Hesiodos-Homeros kozmogonisi arasında yapılan karşılaştırma önemli bir haklılığa sahip olmasına karşın özü yanlış kavranan bir karşılaştırmadır. Ona göre, Presokratikler, doğa-üstü olarak tanımlanan tanrısallığı, tanrıları kesin bir şekilde reddetmemişlerdir. Ayrıca asıl olan, teolojinin yerini bilime veya tanrıların yerlerini doğal kuvvetlere bırakması olmadığı gibi temelde dönüşüm, kanıtlamalara dayanmayan mitolojik dil ve hikâyelerin yerlerini kanıtlamalara dayanan teorik bir yaklaşıma bırakmasıdır. Dolayısıyla terkedilen tanrılar veya kutsal olan değil, problemlere ve temellendirme biçimine ilişkin olan mitolojik anlatıdır. Fakat bu terk, insanüstünün, kutsal olanın bir inkârını, terkedilmesini ifade etmez.[35]

Felsefi düşünce ile mitik dünya görüşünün temel problemleri arasındaki süreklilik konusunda uyarıda bulunan Richard D. McKirahan açısından, Miletlilerle birlikte yeni bir düşünce biçiminin doğduğu iddiası doğruluk payına sahip olsa da bir eksikliği içerir. Ona göre, bu isimler Yunanistan'da çok daha eskilerde bulunan düşünme biçimine yeni bir yön vermiş olsalar da onlar daha önceleri bir problem olarak cevaplanmaya çalışan soruna yeni

---

[33] P. Hadot, *Qu'est-ce que La Philosophie Antique*_Gallimard, 1995, s.28.

[34] P. Hadot, a,e. s.29.

[35] Barnes, 1982; s.3.

bir cevap önermişlerdir.[36] Bu iddiasının yanı sıra McKirahan, Yunan felsefesi ve dinsel gelenek arasında düşünsel zeminde ilişki, benzerlik ve süreklilik olduğunu savunur. Onun vurguladığı üzere, evrenin insan tarafından anlaşılabilir bir düzen olduğu düşüncesi Hesiodos kozmogonisinden Sokrates önce düşünürlere intikal etmiş olan temel savlardandır. Ona göre Presokratikler, evrensel düzen fikrini mitolojik dilden farklı bir şekilde ele alırken bu isimlerle Hesiodos arasında görülen bir başka ortak özellik, dünyadaki kutsallığın değeridir. Presokratikler ile Hesiodos'u bu bağlamda farklılaştıran nokta ise, kutsalın insan biçimli, keyfi veya rekabete dayalı bir yapıya sahip olmaktan uzak bir şekilde ele alınmasıdır. McKirahan açısından Presokratik düşüncede vurgulanan kozmik adalet tasavvurunun da kökleri Hesiodos kozmogonisinde rahatlıkla görülebilir.[37] Bu süreklilik ve ilişkiye karşın Presokratikleri özgün kılan temel husus, onların mitolojik düşünüş ve dilden uzaklaşarak spekülasyona dayalı yeni düşünme biçimine, dilsel anlatımına yönelmiş olmalarıdır.[38]Evrene dair geleneksel anlatım ve bakış tarzını reddederek düşüncede önemli bir devrime katkı sağlayan bu isimler buna karşın McKirahan açısından gerçek anlamıyla bir filozof olmaktan uzaktırlar. Onların ele aldığı sorunlar ve verdikleri cevaplar felsefenin olmaktan ziyade bilimin alanına girdiğini düşünen McKirahan'a göre, bu isimlerin spekülatif girişimleri, felsefi sorunlar olarak tanımlanan temel problemlerin doğuşuna katkı sağlamıştır.[39]

Felsefi düşüncenin başlangıcının teolojik dönüşüm olarak yorumlanması örneğine kısmen de olsa Walter Burkert'te karşılaşırız. Burkert, felsefi düşüncenin ortaya çıkışı ve gelişiminin temelde ele alınan sorunlara yönelik çözüm modelindeki perspektif farklılığı ve çözümün dile getiriliş tarzındaki değişiklik olduğuna dikkat çeker. Ona göre, felsefe öncesi din, bir tür davranış biçimleri ve geleneksel yapılarca tanımlanırken, felsefi düşünüşle birlikte ise din, kendisini yazılı metinlerle ifade eden bireysel insanın düşünceleri ve teorilerinin bir konusu haline gelir. Burkert açısından, felsefi düşünceyi kamuya sunan yazılı metin ne içerik olarak ne de biçim olarak daha önce görülmemiş bir metin türü olarak eskiyle ölçülemeyecek denli yenilikçidir. Bu bakımdan felsefenin gerçekten de düz yazı-nesir içeren eserlerle başladığını düşünür.[40]

Burkert, Anaksimandros' un aperion kavramı bağlamında ana madde sorununu yorumlarken Homerik yaklaşım ile felsefi düşünce arasındaki önemli bir benzerlik ve ilişkiye değinir. Ona göre, var olan herşeyin kökeni

---

[36] "R. McKirahan, "*Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*", Hackett Publishing Company, 2010, Indianapolis; s.7.

[37] A.g.e.; s.8.

[38] A.g.e.; s.17.

[39] A.g.e.; s.18.

[40] W. Burket, "*Greek Religion*", Blackwell Publishing Ltd and Harvard University Press, 1985, s.249.

olarak aperionun ölçülemez, bölünemez, ezeli ve ebedi, her şeyi oluşturan ve her şeye önderlik eden olarak tanımlanması, ana maddeye ilişkin tasavvurun arka planındaki kutsallığa da dikkat çeker. Bu yüzden felsefi düşüncenin başlangıcında Homerik tanrı tasavvuru ilk ve en yüksek madde olarak dönüştürülerek korunmuştur. Buna karşın dikkat çeken temel fark ise, mitik kutsal kişiselliklerin yerini her yerde olmak olarak tanımlanan ve bu bakımdan kutsal olan neuter kavramı alır.[41]

3. Hermeneutik Bakış ve Dil Üzerinden Yorumlama

Burada, neuter kavramı ile ilgili olarak Gadamer'in Grek felsefesinin köken ve özgünlüğüne ilişkin hermeneutik ve kültürel okumasına dikkat çekmek gerekmektedir. Grek felsefesinin başlangıcının aynı zamanda Batı kültürünün de başlangıcı olduğuna dikkat çeken Gadamer açısından felsefenin köken ve gelişimine yönelik ilgi dar tarihsel bir çalışma ve ilginin ötesini ifade eder. Bu ilgi, bugün batı dünyasının karşılaşmış olduğu problemler bağlamında da önemli bir değere sahiptir. Ona göre, felsefi düşüncenin gelişiminde en önemli etmen Grek dilinin gramatik yapısından ileri gelir. Grek dili, felsefi ve spekülatif olanakları sunma imkanına sahip olarak sunulurken dikkat çekilen imkanlar ise, öncelikle, bir şeyin her zaman her yerde bulunabilme olanağını içeren neuter kavramıdır. Gadamer'in işaret etmiş olduğu üzere, neuter özel bir varlığın bir niteliği olmaktan çok bütün varlıkların içinde bulunduğu bütün bir varlık alanının niteliğidir. Dilin ikinci bir olanağı ise, özne ve yüklem arasındaki bağı kuran 'olmak' fiilidir. Bunlarla birlikte Gadamer, Grek dilinde dikkat çekilmesi gereken en önemli başarılardan birinin soyutlamanın olağanüstü ustalığı olarak tanımladığı alfabenin Greklerce kullanış tarzı olduğunu düşünür.[42]

3.1. Hans Freyer ve Grek Felsefesinin Dil ile Olan İlişkisi

Grek felsefesinin doğuş ve gelişiminde Grek dili bağlamında yapılan yorumlama örneklerinden birisi de Hans Freyer'in bakış açısıdır. Freyer açısından dil düşünüşün içinde hareket ettiği ortam ve içinde yaşadığı bedenken bu bağlamda düşünüş, kategori gibi birçok şeyi dilin yapısında içkin olarak bulur ve kullanır. Dilin yapı ve mahiyeti, içerdiği malzemesi açısından diller birbirinden ayrılırken Freyer'e göre, bu çerçevede her dil felsefeye uygun değildir. Onun gözünde Grek dili, kendisinden önce şahit olunmamış bir nesneleştirme, şekillendirme, idealleştirme, soyutlaştırma kuvvetlerine sahip olduğundan ötürü adeta kendiliğinden felsefeye taşımaktadır.[43]

---

[41] W. Burket, 1985, s.251.

[42] H. Gadamer, "*The Beginning of Philosophy*", çev. Rod Coltman, The Continuum International Publishing Group Inc, 2001, New York; s.10, 14.

[43] H. Freyer, "*Yunan Felsefesinin Menşei Üzerine*, çev. Nusret Hızır, (Çevrimiçi), 1956. http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1609/17319.pdf, s.33.

Freyer, Grek felsefesinin anahtar kavramlarından olan logosun, ethos ve eidosun tarihsel süreç içerisinde Grek kültür dünyasında kullanış tarzındaki değişikliklere dikkat çekerek, bu kavramlar etrafında şekillenen felsefi düşüncenin ne şekilde Grek dilinin temel bir özelliği olduğunu kanıtlamaya çalışır. Onun aktardığı üzere, logos kelimesi öncelikle bir kimsenin başka bir kimseye söylediği kelimeden ibaretken Homeros'ta ve özellikle de İyonya düşünürlerinde bu kelime felsefi muhtevasını kazanmaya başlar. Bu aktarıma göre, Miletli Hekataios, ülkelerin, nehirlerin ve denizlerin şekillerini bir levha üzerinde gösterdiği zaman buna açıklama yani bir logos yazarken, Anaksimandros da evrenin bir modelini tasavvur ettiğinde bunun için bir logos yani tasvir olunan söz ile yorumlanmasını dile getirmiştir. Freyer, logosun yanı sıra öncelikli anlamı örf ve adet olan fakat zaman içerisinde felsefi etik anlamını kazanacak olan ethos kelimesinin de Homeros'tan ilk filozoflara uzanan bir tarihsel arka planı ve kullanım tarzı olduğuna dikkat çeker. Bunların yanı sıra Freyer'in dikkatle vurguladığı bir başka kavram Platon'un idealar öğretisinin ana kavramı olan Eidos'tur. Bu kelimenin ilk kullanış biçiminde tasvir, görülen şey veya görülür kılık anlamlarını içerdiğini dile getiren Freyer bu kavramın felsefi düşüncenin gelişimiyle Platon felsefesinin merkez kavramı haline geldiğini vurgular.[44]

Freyer ana kavramlar üzerinden temellendirmeye çalıştığı iddiasına Grek dilinin temel kuruluşu ve soyut düşünmeye zemin hazırlayan kavram türetebilme imkânı çerçevesinde destek bulmaya çalışır. Ona göre, Grekçe, işaret edici zamirden belirli artikeli teşkil ederken, özel bir şeye işaret eden artikelden de bütün bir cinsi ifade eden genel bir artikeli geliştirme imkânına Homeros'tan beri sahiptir. Bu imkânla, sıfatları, fiilleri isim haline sokmak ve düşünüşe yeni konular üretmek de mümkün olabilmiştir. Freyer'e göre, Grekçenin felsefi düşünüş ve kavramsallaştırmaya yönelik bu imkânının yaratıcı bir şekilde kullanılması İyonyalı düşünürlerin başarısıdır.[45]

Felsefi düşüncenin gelişiminde Grek dilinin özgün yapısının temel itici bir güç teşkil ettiğini düşünmesinin yanı sıra Freyer, Grek mitolojisi ile İlk filozofların düşünceleri arasındaki sürekliliğin veya ilişkin salt dil üzerinden olmadığına değinir. İlişki, kültürel hayat ve etik bağlamında da kendini gözler önüne serer. Ona göre, Grek tragedyası ile felsefe, insan ferdinin gelenekle kökleşmiş inançlardan, şehir devletinin monotonluğundan kurtularak serbest kişiliğinin ve bireysel sorumluluğunun farkına varması sürecini ifade eder.[46]

Freyer'in aktardığına göre, tragedyada temel husus, insanın kendisini, kendi bireysel eylemlerinin, kararlarının ve alın yazısının kaynağı olarak gör-

[44] Freyer, 1956: 34.
[45] A.g.e.; s.35.
[46] A.g.e.; s.36.

mesi ve buna göre yaşamasıdır. Trajik durumun ancak bu bireysel farkındalıkla yaşanabildiğine dikkat çeken Freyer'in gözünde, insanın benzer bir biçimde sorumluluğu kendinde olan ve bütün bir kozmos karşısında sorumlu bir fail olarak bulunması felsefi düşünce de kendisini gösterecektir. Fakat Grek felsefesinin etik sorumluluk konusunda dikkat çekilmesi gereken özgünlüğü ise, Logos'a kulak vererek yaşaması gereken bununla birlikte Logos'u kendi içinden kavrayarak varlık olarak ona yükselen ve böylelikle hem kendi özünü hem de hakikati kavrayabilen insan anlayışıdır.[47]

Grek dilinin özgünlüğüne yönelik kültürel bir yorumlama biçiminin dikkat çeken önemli temsilcilerinden biri de Bruno Snell olduğu görülür. Snell açısından, bilimsel düşünüşün ve ona özgü kavramların doğuşu ile konuşma arasındaki doğru ilişkiyi sunabilmeye imkân sunan yegane dil Grekçe'dir. Grekçe'nin dışında herhangi bir dil kendi yapısı içerisinden bilimsel kavramların doğuşuna zemin hazırlayamadığı gibi bütün bu diller bilimsel kavramları Grekçe'den almışlardır. Snell'i Burnet'e yaklaştıran dikkat çeken en önemli iddiası ise, Grekçe'nin felsefi-bilimsel düşüncenin doğuşuna dair özgün katkısında öteki kültürlerden en ufak bir etki olmaksızın buna uygun bir yapıya sahip olduğuna yönelik düşüncesidir.[48]

4. Jean Pierre Vernant "Politik Dönüşüm ve Felsefenin Doğuşu"

Felsefenin doğduğu yer ve zamanı belirleyebilmek için öncelikle felsefenin ne olduğunu ve felsefi düşünceyi farklı düşünme türlerinden nelerin ayırdığının bilinmesi gerekliliğine değinen Vernant da dikkat çekilmesi gereken temel husus, felsefi düşüncenin kökeni sorununun Antik Yunan dünyasındaki politik ve kültürel değişikliklerle birlikte çözülebileceğidir.[49] Gerçekten de Vernant'ın değerlendirme tarzında dikkat çeken ana tema, Grek dünyasında yaşanan politik dönüşüm ile düşünsel dünya arasında derin ve sıkı bir bağ olduğu iddiasıdır. Ona göre, altıncı yüzyıldaki politik dönüşümü ifade eden siyasal yetkenin veya otoritenin ortak bir şekilde paylaşılmasıyla paralel olan kültürün kamuya açılması yeni fikirlerin gelişimi bakımından dikkate değer sonuçlara yol açmıştır. Altıncı yüzyıla kadar toplum içinde önde gelen aileler tarafından kıskançlıkla saklı tutulmuş olan entelektüel teknikler ve bilgiler apaçık ve aleni bir şekilde düz yazı aracılığıyla kamuya serilir. Politik dönüşümün temel sonuçları olarak kamusal alan, özgür ve mantıksal tartışma aynı anda entelektüel-düşünsel hayatın da belirleyici ilkeleri haline gelir. Böylelikle, hakikat gizemli, sırlı esinlerden

---

[47] A.g.e.; s.38.

[48] B. Snell, "*The Discovery of The Mind: The Greek Origins of European Thought*", çev. T. G. Rosenmeyer, Harvard University Press, 1953, Cambridge; s.227, 245.

[49] P. Vernant, *Myth and Thought Among The Greeks*, Zone Books, 2006, New York; s.403.

elde edilmeyecektir. Doktrinler kamusallaşarak tartışma ve eleştiriden geçilirken nihayetinde akıl yürütmeye dayalı bir biçime bağlı hale gelecektir. Sonuç ise, kutsal anlatılar yerlerini seküler kanıtlamalara bırakır.[50]

Vernant'ın dile getirdiği üzere yaşanan bu politik ve kültürel dönüşüm sonucunda, altıncı yüzyılda İyonya'da Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, doğaya ilişkin yeni bir düşünme biçiminin doğuşunu temsil ederler. Bu yeni düşün, doğayı çıkar gütmeyen sistematik bir şekilde ele alırken, dünyanın kökeni, yapısı, düzenini mitik dünya görüşünün dramatik teogonisinden ve kozmogonisinden ayrıştırılmış bir biçimde açıklamaya çalışır. Böylelikle, insan, tanrı ve dünya bütünüyle aynı kozmik plan içerisinde birleşik, türdeş bir evrensel düzeni oluştururken bunların hepsi de tek ve aynı phusis'in kısımları veya görünümleridir.[51]

Vernant'a göre, Grek düşüncesinin köken ve gelişimine yönelik yorumlamalarda dikkat çeken en önemli yanlışlıklar, Grek felsefesinde modern doğa bilimi veya fiziği arama çabası ve Grek mitolojisi ile Felsefesi arasındaki ilişkinin göz ardı edilerek felsefi düşüncenin adeta birden bire ortaya çıktığına yönelik iddialarda bulunmaktır. Ona göre, İyonya fiziği, ne kendi düşünce yapısı ne de ele aldığı yöntemi gereği modern fizikle ortak bir karaktere sahiptir. İyonya fiziğinde her şeyden önce deneyden söz edilemez. Ayrıca Grek kozmolojisinde doğa, düzenin nasıl ortaya çıktığı ve kaostan kozmosa geçişin nasıl meydana geldiği sorunları bağlamında yer alırken modern doğa kuramında olduğu üzere nesnel ve zorunlu doğa yasaları fikrine yönelik bir araştırma veya eğilimden de söz edilemez.[52]

Vernant açısından, mit ve felsefe arasında ise dikkat çeken en temel ilişki veya benzerlik felsefenin sunmuş olduğu seküler evren anlayışının mitin evren görüşünün temel nitelik ve temalarını yeniden ele alıp sürdürmesinden ileri gelir. Ona göre, evrenin kaostan kozmosa geçiş sorunu, mitolojide olduğu gibi felsefe de temel bir problem olarak devam eder. Fakat ilişki yalnızca ele alınan problemlerle sınırlı değildir, Vernant'ın iddia ettiği üzere, Miletli filozoflar kavramsal materyal ve açıklayıcı şemaları da alıyorlar: Physis'in öğelerinin arkasında, mitolojinin eski tanrısallığı da ortaya çıkıyor. Öğeler doğallaşırken, bireyselleşmiş tanrıların özelliğini yitiriyorlar, buna karşın tanrısallık kokan etkin ve canlı güçler olarak kalmaya da devam ederler.[53]

Vernant açısından İyonya kozmoloji, Yunan dinsel düşüncesinde var olan büyük zıtlıkların çerçevesi içinde gelişir. Ona göre bu zıtlıklar, insanlar ve tanrılar, görülebilir olanla görünemeyen, sonsuz olanla ölümlü olan, kalıcı olanla değişen, güçlü-güçsüz, saf- karışık, kesin-belirsiz zıtlıklarıdır. Bu

---

[50] Vernant, "*Myth and Society* in Ancient Greece", Zone Books, 1996, New York; s. 92.

[51] Vernant,, "Les Origines de la Pensée Grecque" içinde. "*Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique-I*", Edution Du Seuıl 1999, s.220.

[52] Vernant, 1999: 221

[53] Vernant, 1999: 221

bakımdan Yunan felsefesi, temel özellikleri ve gelişim yönü doğrultusunda Yunan dininden önemli şekilde miras aldığını söylemek mümkündür. Ona göre, felsefi soruşturma dinin sunmuş olduğu bütünsel yapı içerisinde yerini alır.[54]

Vernant, Burnet gibi isimlerin felsefenin kökenine ilişkin düşüncelerinde önemli yanlışlıklara sahip olduklarını dile getirirken öte yandan Yunan felsefesinin yaşanan politik ve kültürel dönüşüm bağlamında anlaşılabileceğine dikkat çeker. Bununla birlikte, Vernant'un bu yorum felsefi düşüncenin ve Miletli düşünürlerin özgünlüğünün veya ona has karakterinin yadsınması değildir. Miletlilerin çabası Vernant açısından gerçekten de radikal bir yeniliği ifade eder. Ona göre, bu isimler şair veya hikâye anlatıcı gezginler değillerdi ve onlar kendilerini yazılı metinlerde dile getiriyorlardı. Şüphesiz ki onların gayesi kozmosun organizasyonu ve belirli doğal fenomenlerle ilgili açıklayıcı bir teori sunmaktı. Bu radikal yenilik, sözel kültürden yazılı metine, şiirden düz yazıya, hikâyeden açıklamaya geçiştir.[55]

Yunan dünyasında mit ile felsefe arasındaki ilişki ve sürekliliğe karşın İyonya filozoflarını özgün kılan husus ise, Vernant'a göre, ilk kez bu isimlerle birlikte dünyanın kökeni ve düzeni, açıkça ortaya konmuş bir problem biçimi alırken, gizemden uzak, insan zekâsı düzeyinde ve kamu önünde açıklanmaya ve tartışılmaya açık hale gelir. Ayrıca dünyanın kökenine yönelik soruşturma, dinsel ritüel uğraşlardan uzak bir bilgi işlevi veya problemi haline getirilir.[56]

Doğa, geleneksel tanrıların eylemleriyle değil doğanın temelini oluşturan öğelerin etkileşimiyle açıklanabilir hale gelir. Vernant, burada önemli bir noktaya temas eder. Ona göre, felsefi düşünce görünürde laikleşmiş bir dünya tasavvuruna sahip olsa da bu kutsalın inkârı anlamına gelmez. Bilakis ilk filozoflar kutsal kavramını başlangıcından beri ele alıp dönüştürdükleri gibi kutsal, açıklamaya çalıştıkları dünyanın içinde yer alır.[57] Her ne kadar İyonyalılar, evren kuramının temel imajını mitten almış olsalar da onlar bu imajı önemli bir biçimde değiştirerek uzaysal bir çerçeveyle bütünleştirdiler ve Anaksimandros örneğinde de olduğu üzere geometrik bir modele göre yeniden düzenlediler. Ayrıca, yeni evren görüşünü kurabilmek için, ahlaksal ve politik düşünsel dönüşümün sunmuş olduğu kavramları kullanarak düzenin ve yasanın bu kavramsal şemasını doğanın dünyasına yansıttılar.[58]

İyonya'da doğan felsefi düşünceyi tanımlayan önemli niteliklerden birisi, soyut, genel ve pozitif kavramlar açısından kavranabilen doğayı ele alan

---

[54] Vernant, 1996: 98.

[55] Vernant, 2006: 402.

[56] Vernant, 1999: 223.

[57] Vernant, 1996: 97.

[58] Vernant, 1999: 223.

bir soruşturma alanı veya çabası olmasıdır. Kozmik düzen ise, tanrısal iradelerin keyfi müdahalelerin hükmettiği bir alan olmaktan ziyade evrensel bir yasanın veya adaletin alanı olarak sunulur. Ayrıca doğa, canlılığa sahip olmalarına karşın tanrıların aksine birbirlerine hükmetmeye veya baskın olmaya çalışmaktan uzak olan doğal varlıklardan müteşekkil bir yapıyı ifade eder.[59] Dikkat çeken önemli değişimlerden birisi de Vernant'a göre şaşma duygusu ile alakalıdır. Ona göre, mitolojik bir anlatının aksine felsefi dünya görüşünde karşılaşılan sıra dışılık, insanı hayrete düşüren ilahi bir duygulanıma yol açan bir fenomen olmaktan ziyade, aklın soruşturması gereken bir problem olarak görülür. Şaşma, bu değişimle birlikte derin bir huşu veya yüceltmekten merak ve soruşturmaya dönüşür. Burada mucizevi olan yegâne şey problemin çözümündeki maharettir.[60]

5. Richard Tarnas Batı Aklının Doğuşu

Grek felsefi dünya görüşünün bir mucize olarak aniden ortaya çıkmadığını düşünen Tarnas'a göre bu felsefi eğilimin kökleri, Homeros'tan Sophocles ve Euiripedes'e kadar uzanan Grek dini ve edebi geleneklere değin uzanmaktaydı.[61] Ona göre, ilk filozoflar Grek mitolojisinde olduğu gibi, doğa ve kutsallığı iç içe geçmiş ve birbirinden kopmaz bir bütün olarak kabul ettikleri gibi bu filozoflar, kozmosu yöneten ve bütün değişimlerin ortasında dünyadaki düzeni ve dengeyi koruyan bir kader veya talih olarak tanımlanabilecek Homerik ahlaki düzene benzer bir kavrayışa sahiptiler. Ona göre, ilk filozofların hem doğadaki çokluğun hem de düzenin temel ilkesi olarak sundukları arche bir anlamda geleneksel mitolojik anlayış ile doğa fenomenlerinin gözlemlerine dayanan kavramsal açıklamaların birlikteliğine dayanmaktaydı.[62]

Tarihsel bir arka plana sahip olmasına karşın Tarnas'a göre, Grekler, dünyayı cevaplandırılması gereken bir problem olarak gören ilk toplumdu. Onun gözünde, onlar kendilerine özgü bir tutkuyla, fenomenlerin belirsiz akışını kavramak, anlamak ve derin bir doğruluğu elde etme çabası içindeydiler. Tarnas, Yunan felsefesi üzerine düşünceler ileri süren kimi isimlerin de savunduğu üzere, Greklerin bu arayışı ile eleştirel düşüncenin dinamik bir geleneğini kurduklarını ifade eder. Fakat ona göre doğan ve gelişen yalnızca eleştirel düşünce olmayıp aynı zamanda bu eleştirel düşünce ve soruşturmayı içeren Batı aklı ve zihnidir.[63]

Grek aklı, gözlem ve akıl yürütmeye dayalı olan kozmosun doğal bir açıklamasını sunmaya çalışır. Bu açıklama çabası çerçevesinde evrensel

---

[59] Vernant, 2006: 403.

[60] Vernant, 2006: 405.

[61] R. Tarnas, *The Passion of The Western Mind*, Pimlico Press, 2010, London; 74.

[62] A.g.e.; s. 18.

[63] A.g.e.; s.72.

problemler, insan zihninin doğal olguların eleştirel analiziyle çözümlenmeye çalışırken doğa, doğa-üstü bir şeyle veya durumla değil kendisiyle açıklanmaktaydı. Tarnas açısından, kozmos fikri sonucunda, insan biçimli tanrılarca yönetilen ilkel evren anlayışı, su, ateş veya hava gibi doğal öğelerin özü ve kaynağı olduğu bir dünyaya yerini bırakmaktaydı.[64]
Tarnas açısından Grek dünya görüşünün Grek akılcılığı ile dinsel geleneğin özgün bir sentezini oluşturan bir yapıya ve ilkelere sahip olduğu görülür. Ona göre, bu özgün sentezi meydana getiren ve temelini teşkil eden ilkeler şu şekilde sıralanabilir:

> "1. Dünya, insan zihnindeki düzeni andıran düzenli bir kozmostur. Bundan dolayı, empirik dünyanın rasyonel açıklaması mümkündür.
> 2. Bir bütün olarak kozmos, doğanın amaç ve tasarımını sunan nüfuz edici bir aklın ifadesidir, insan bilinci geliştirilebilir ve yüksek bir dereceye odaklanabilirse kozmos insan bilinci tarafından doğrudan idrak edilebilir.
> 3. En kavrayıcı haliyle entelektüel analiz, somut ve geçici görünümleri aşan sonsuz bir düzeni açığa çıkarır.
> 4. Dünyanın temel yapı ve anlamının bilgisi, insanın bilişsel niteliklerin çoğulluğunun tatbik edilmesini şart koşar.
> 5. Dünyanın derin gerçekliğinin doğrudan anlayışı, yalnızca zihni değil aynı zamanda ruhu da tatmin eder: bu, öz olarak kurtarıcı bir tasavvurdur, şeylerin gerçek doğasına kavramayı destekleyen ve entelektüel olarak kararlı-belirgin tinsel olarak özgürleştirici bir tasavvurdur."[65]

Tarnas, Vernant veya Burkert gibi isimlerin dikkat çektiği Yunan mitolojisi ile felsefesi arasındaki tarihsel süreklilik ve etkileşime dair savın dikkat çeken önemli temsilcilerinden birisi de George Thomson'dur. İlk filozofların bir doğa bilimi insanı veya modern dünyanın algıladığı tarzda filozof olmaktan ziyade bir doğa filozofu olarak tanımlanması gerekliliğine dikkat çeken Thomson açısından, doğa filozofları mitsel geleneği belli yönlerden sürdürdükleri halde dikkate değer bir biçimde de bu geleneğin dışına çıkarlar. Ona göre, problem ve içerik bakımından geleneği sürdürmekle birlikte biçimsel yönden gelenekle bağlarını koparmışlardır. Mitolojik düşüncede genetik bir süreç olarak görülen dünyanın bu isimlerin dünyaya yönelik kavrayışlarında kendini düzenleyen bir yapıya sahip olarak ele alındığını dile getirir.[66] Bununla birlikte Thomson açısından Miletoslular'ı değerli kılan nokta, mitlerin, somut ve öznel biçiminde kendisini sunan evrene ve insana ilişkin hakikatleri yeni, soyut ve nesnel bir biçimde dile getirmelerinden ötürü gelir. Onun dikkat çektiği üzere, felsefi düşüncenin gelişimi konusunda en önemli kilometre taşı olarak Anaksimandros, ilkel-mitolojik düşünceden ortak köken, devamlı hareket ve zıtların çatışması ilkelerini dev-

[64] A.g.e.; s.18.
[65] A.g.e., s.73.
[66] Thomson, s.172-174.

ralmasına rağmen soyut ve nesnel bir zeminde bu ilkeleri kendi kozmolojisinin temelleri haline getirebilmeyi başarmıştır.

Miletos okulu düşünürlerinin ilkel düşünce biçimini devrimleştirmiş olduklarına dikkat çeken Thomson açısından bu isimler doğa filozofları oldukları kadar ilkel maddeciler olarak da görülebilir. Fakat Thomson burada önemli bir noktaya temas eder: evrenin kökeni ve gelişimi ile alakalı olarak ana maddeyi açıkça maddi bir ilke olarak düşünmelerine karşın bu isimlerin düşünce dünyasında maddi olanla maddi olmayan arasındaki keskin bir ayrımdan söz etmek mümkün değildir.[67]

Sonuç

Grek felsefesi veya düşünce sistemi üzerine sunulan çeşitli yorum ve tartışmaları incelediğimizde, genel olarak Grek dünyasının felsefi düşünüşün başlangıç noktası olarak sunulduğu görülür. Ayrılık noktalarının, bu düşünüş biçiminin ne denli bilimsel olduğu, mitolojik düşünceyle bir ilişkisinin olup olmadığı ve bilhassa Mezopotamya ve Mısır uygarlıklarında görülen çeşitli bilimsel çalışmalarla bir bağının olup olmadığı etrafında şekillendiği görülür. Şüphesiz rasyonel, sistemsel, spekülatif ve nesnel bir düşünme biçimi olarak sunulan felsefenin ne denli Grekler'e özgü olduğu da ayrı bir tartışma konusu olarak yer alır. Elbette ki kökene yönelik tartışmalarda görülen yaklaşım farklılıkların önemli bir nedeni konuyu ele alan düşünürlerin benimsedikleri felsefi-ekolden ileri gelir. Nihayetinde çalışmamız, bu tartışmalar veya çeşitli değerlendirmeler konusunda herhangi bir taraf tutmaksızın mevcut yaklaşımları yansız bir şekilde sunmayı hedeflemiştir.

Kaynakça:

BARNES Jonathan (1982). The Presocratic Philosophers, New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.

BİRAND Kâmuran (1958). İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

BURKERT Walter (1985). Greek Religion, Blackwell Publishing Ltd and Harvard University Press.

BURNERT John (1920). Early Greek Philosophy, London: London: A & C Black.

FREYER Hans (1956). Yunan Felsefesinin Menşei Üzerine, çev. Nusret Hızır, (Çevrimiçi) http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1609/17319.pdf.

GADAMER Hans- George (2001). The Beginning of Philosophy , çev. Rod Coltman, New York: The Continuum International Publishing Group Inc.

GREGORY Andrew (2001). Eureka! The Birth of Science, Totem Books.

GUTHRIE W.K.C. (1962). A History Of Greek Philosophy: The Earlier Presocratics and The Pythagoreans, London: Cambridge University Press.

GUTHRIE W.K.C. (1999). İlkçağ Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Cevizci, Ankara:

[67] Thomson, s.175.

Gündoğan Yayınları.
HADOT Pierre (1995). Qu'est-ce que La Philosophie Antique_-Gallimard.
JAEGER Werner (1947). The Theology of the Early Greek Philosophers, London: Oxford University Press.
LINDBERG David C. (2008). The Beginning of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Chicago: University Of Chicago Press.
MCKIRAHAN Richard D. (2010). Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
POPPER Sir Karl (1970). Back To Presocratics: The Beginnings of Philosophy, edit: David J. Furley and R. E. Ailen, New York: Humanities Press.
SCHRONDINGER Erwin (1954). Nature and Greeks, Cambridge: Cambridge University Press.
SNELL Bruno (1953). The Discovery of The Mind: The Greek Origins of European Thought", çev. T. G. Rosenmeyer, Cambridge: Harvard University Press, 1953.
TARNAS Richard (2010). The Passion of The Western Mind, London: Pimlico Press.
THOMSON George (1997). İlk Filozoflar, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Payel Yayınları.
VAMVACAS C. (2001). The Founders of Western Thought: The Presocratics, çev. Robert Crist, London: Boston Studies.
VERNANT Jean Pierre (1999). Les Origines de la Pensée Grecque" içinde. "Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique-I", Edution Du Seuıl.
VERNANT Jean Pierre (1996). Myth and Society in Ancient Greece, New York: Zone Books.
VERNANT Jean Pierre (2006). Myth and Thought Among The Greeks, New York: Zone Books.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 5
Bahar / Spring 2018

Platon Düşüncesinde Kurgu - Gerçeklik Bağlamında Şiir ve Felsefe

CEYHUN AKIN CENGİZ*

Özet:
Platon, felsefe ve şiir arasında bir tezatlık bulunduğunu iddia eder. O bu tezatlığı gerçek olan- gerçek olmayan ayrımında anlamlandırır. Sanatçı/ şair gerçekliği, varlığı, bilgiyi, değeri kendisine göre, bir kurgu içinde ortaya koymaktadır. Tıpkı, Homeros ve Hesiodos'un oluşturdukları teolojik ve kozmolojik sistemde olduğu gibi. Ancak şairin/ sanatçının bu kurgusu, başkaları tarafından gerçek olarak ele alınıp benimsenir. Platon'a göre şairler gerçeği değil, kopyanın kopyasını yansıtırlar. Bu yansıtma da gerçekliğin bozulmuş durumudur. Aynı zamanda sanatçıların ilhamla, bilinçli olmadan yaratımda bulunduklarını, önemli şeyleri sezgisel olarak kavrayabildiklerini söyler. Bu durumda şair, gerçekliği hissetmekte, kendisine göre ifade etmekte ancak hakikati aslına uygun olarak anlatamamaktadır. Hakikat Platon'un anlayışında akılla ortaya konarak ifade edilebilir. Fakat şair, insanları akılsal olandan, gerçeklerden ve iyi olandan uzaklaştırmaktadır. Platon felsefenin hakikati ortaya koyabileceğini söyler ve felsefe ve şiir arasında var olduğunu söylediği kadim mücadelede felsefenin yerini güçlendirmeye çalışır. Ancak felsefe ve şiir/sanat arasında bu kadar net bir ayrım koymak mümkün müdür? Sanatçının gerçeği yamulttuğunu, bozduğunu düşünen Platon, kendisi gerçekliğin dokusuna ne kadar sadık kalmaktadır? Gerçeği kurgudan uzak bir şekilde değerlendirmek çabasında olan Platon, gerçekliği bir kurgu olarak sunmakta mıdır? Bu sunumda Platon düşüncesinde gerçeklik- kurgu bağlamında, şiir ve felsefenin ilişkisi, şiirin ve felsefenin ne olduğu sorgulanacaktır.
Anahtar sözcükler: Platon, gerçek, kurgu, felsefe, sanat, sanatçı, şair, şiir.
Poem And Philosophy In The Context Of Fiction- Reality In The Thinking Of Plato

Abstract:
Plato alleges that there is a contrast between philosophy and poetry. He creates

* Yrd. Doç. Dr., Ceyhun Akın Cengiz, Gazi Üniversitesi, ceyhunakincengiz@gmail.com.
Bu çalışma 3-7 Mayıs 2017 tarihleri arasında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesinde düzenlenen, 2.Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumunda sunulmuştur.

this contradiction in the distinction between the real and the unreal. The artist/poet puts forward reality, existence, knowledge, value in his own way in a fiction just as it is in the theological and cosmological system Homer and Hesiodos created. However, this fiction of the poet / artist is taken and adopted as actual by others. According to Plato, these poets do not reflect the truth, "out there," but a representation of representation of ideals in the world beyond the physical world. This representation is also a corruption the reality. At the same time, Plato says that artists have been creating, without inspiration and consciousness, can grasp important things intuitively. In this case, The poet feels reality, expresses it according to himself, but cannot tell the truth according to the reality itself, idea. In the understanding of Plato, truth can be expressed by reason. The poet keeps people away from reason, fact and good. Plato tells us that philosophy can reveal the truth. He tries to strengthen the place of philosophy in the struggle existed between philosophy and poetry. But is it possible to make such a clear distinction between philosophy and poetry/art? Does Plato, who thinks that artists distort the truth, indeed remain loyal to the texture of reality? Does Plato, who struggles to evaluate reality in a fictional way, really present reality as a imagination In this presentation, it will be questioned the relation of poetry and philosophy, what is poetry and philosophy in Plato's thought?

Keywords: Plato, reality, fiction, philosophy, art, artist, poet, poem.

Giriş

Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkinin ne olduğu sürekli olarak sorgulanmıştır. Bu ilişkinin neliğini ortaya koyabilmek için felsefeden ve edebiyattan ne anlaşıldığı ortaya konmalıdır. Felsefe, insanın varlığı bütünlüğü içinde kavramaya çalıştığı disiplin olarak tanımlanabilir. Edebiyat ise olay, düşünce, duygu ve hayallerin dil aracılığıyla sözlü veya yazılı olarak biçimlendirilmesi sanatı, yazın olarak tanımlanır.[1] Edebiyatın tanımında da görülmektedir ki hakikate ulaşmak edebiyatta temel amaç olarak sunulmamaktadır. Bilgelik peşinde olan felsefe ise hakikate ulaşmayı amaçlamaktadır. Burada ortaya çıkan sorun ise hakikatin ne olduğudur? Hakikatin ne olduğuna dair verilecek yanıtlar, hakikati yansıtabilecek midir? Ortaya konan önermelerle, felsefenin tanımı gereği hiçbir zaman ulaşılamayacak olan, bilgeliğin ne kadarına ulaşılmış olunacaktır. Hakikate ulaşmanın yolu duyumlar mı, zekâ mı, zihin mi, bellek mi, ruh mudur? Yoksa bunların birbirleriyle olan ilişkileri sonucunda mı hakikate ulaşılır? Bu konu üzerinde her düşünür kendine has bir yanıt getirmiştir. Oluşturulan felsefi yaklaşımın genel karakteristiğini belirlemede, bu konuda benimsenen yaklaşım etkilidir. Ortaya konan bilgi kendi içinde bir bütündür. Felsefi bilgide tutarlılığın doğruluk ölçütü olarak kullanılması, felsefi yaklaşımların kendine has bir yapıya

[1] http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58eaa651c4ca52.41865861, 20.02.2017.

sahip olmasına neden olur. Dolayısıyla hakikatin ne olduğuna dair getirilen her yanıt, kabul edilen yaklaşımlar doğrultusunda şekillenmiş olan bir kurgudur.[2] Filozof burada hakikatin bir yönünü ortaya koyar. Ancak ortaya konan hakikatin bir yönü müdür yoksa hakikatin bir yorumu mudur? Dolayısıyla filozof hakikati şekillendirerek, kendisine göre bir varlıksal saha mı oluşturmaktadır? O zaman gerçeklik olarak sunulan düşünceler gerçek ya da hakikat olmayıp filozofun sadece bir kurgusu olabilir mi? Marx'ın dünyayı anlamak değil onu değiştirmek gerekir iddiasını, farklı bir anlamda olsa da, aslında filozoflar binlerce yıldır uyguluyor olabilirler mi? Bu soruya şu şekilde bir yanıt vermek mümkün olabilir. Filozofların aslında sadece hakikatin ne olduğunu araştırmakla yetinmedikleri, Platon örneğinde açık bir şekilde görülmektedir. Platon kendi düşüncelerini sadece hayali bir devlet tasarımı içinde sunmakla yetinmemiş, onları hayata geçirebilmek için teşebbüslerde bulunmuştur. Hatta bunun sonucunda bir köle olmak zorunda kalmıştır. Anlaşılacağı üzere Platon sadece bir teorisyen, fikir adamı değil aynı zamanda bir eylem adamıdır. Hocası Sokrates gibi o da Sofistlere karşı durmakla, anladığı varlık şeklinin, ahlaki düzenin gerçekleşmesi için çaba sarf etmiştir. Sofistlerin oluşturdukları sosyal düzen içinde güçlü olan, iyi konuşan hakka sahip olabilmekteydi. Platon görüşlerini, bu oluşan düşünsel ve sosyal yapının karşısında şekillendirmiştir. Platon güçlü olanın değil ahlaklı olanın, değerlere göre davranan insanların toplumda egemen olması için görüşlerini ileri sürmüştür. O, bu düşünce yapısının teorik zeminini ortaya koymuş ve bunun gerçekleşmesi için de çaba göstermiştir. Devletinden şairleri uzaklaştırma ihtiyacı da bu düşüncenin sonucudur. Hakikatten/ gerçekten uzaklaştıran herkese karşı net bir tavır geliştirmişken aslında o hakikat olarak yorumladığı düşüncelerini kabul ettirmek için kendi kurgusunda gerçekliği sunmuştur. Varlık tasarımına dayalı olarak bir yaşam tarzı sunmaktadır. Varlık ide kavramı bağlamında bir'in/iyi'nin/güzel'in birliğinin ifadesi olmaktadır. İdenin herkes için genel geçer bir tanımı geçekten var mıdır? Yoksa bu Platon'un bir dayatması mıdır? Bu sorunun yanıtı elbette benimsenen felsefi tavra bağlı olarak değişir. Ancak kavramların varlığı ve ne oldukları üzerine felsefe tarihinde yapılan tartışmalar göstermektedir ki hakikat/gerçek Platon'un tanımladığıyla sınırlı değildir.

Edebiyat eserlerinde ele alınan konular, farklı şekillerde (şiir, roman, hikâye, destan, masal gibi birçok formda) ele alınarak bir kurgu bağlamında işlenerek anlatılır. Edebiyat eserleri ele alınıp incelendiğinde görülmektedir ki bu metinlerde insanın temel sorunları ele alınıp işlenmektedir. Düşünce

[2] Kurguyu bir bütün oluşturmak için parçaları birleştirme işi olarak tanımlamak mümkündür. Bunun yanı sıra kurgunun farklı tanımları da vardır. Örneğin gerçek olmayan olay ve kahramanlardan oluşan eser olarak tanımlanır. Kurgu, uygulamaya geçmeden yalnız bilmek amacı güden, düşünce kuramsal araştırma olarak da anlamlandırılır. (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a0e47ebd089b2.66298283, 17.11.2017) Kurgu bu çalışmada gerçeğin ne olduğunu açıklamak için farklı unsurları kişinin (filozofun/sanatçının) bir bütün içinde ifade etmesi anlamında kullanılacaktır.

tarihi incelendiğinde de görülmektedir ki edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki oldukça eskiye dayanır. Platon şiir ve felsefe arasında çok eskiye dayanan bir mücadele olduğunu söyler. Platon'un bahsettiği mücadelenin temelinde hakikatin anlaşılma şekli vardır. Platon felsefeyi akılla anlamlandırır. Felsefenin çıkarımsal bir akıl yürütme etkinliğine dayalı olarak gerçekleştirildiği genel olarak kabul görür.[3] Ancak felsefeyi sadece çıkarımsal bir akıl yürütme etkinliği olarak sınırlandırmak ne kadar mümkündür? Örneğin varoluşçuların kişisel, somut ve insan aklını aşan bir yaklaşıma dayalı olarak oluşturdukları anlayış o zaman[4] felsefi olmayacak mıdır? Edebiyat eserleri dikkate alındığında sadece duygular mı ön plana alınmaktadır? Duyguların bir anlatımı olmanın ötesinde edebi eserlerin bir anlamı yok mudur? Elbette edebi eserlerde akıl yürütmenin olmadığını söylemek mümkün değildir. Edebiyat eserlerinde ele alınan konu üzerine verilen bir yargının çeşitli şekillerde, çeşitli açılardan gösterildiği ve bir sonuca bağlandığı görülmektedir. Dostoyevski'nin Yeraltından Notları adlı eserinde insanın ne olduğu hem dönemi itibariyle hem de genel bir şekilde işlenerek, insanın tabiatı üzerine bir yargı oluşturulmaktadır. Dostoyevski insan üzerine görüşlerini, hikâyenin kurgusu bağlamında gündeme getirmekte ve sonuca ulaştırmaktadır. Edebi eserlerde de aslında hakikatin/gerçeğin bir sorgulanması ve araştırılması mevcuttur. Elbette sadece şekle önem veren yaklaşımlar edebiyatta mevcuttur. Bu da birçok felsefi yaklaşım olması gibi, birçok edebi yaklaşımdan biri olarak değerlendirilebilir. Geneli itibariyle bakıldığında edebi eserlerde bir tavır, ele alınan konun bir yorumlanması vardır. Herhangi bir sonuca ulaşmak istemeyen, sonuca varmayan çalışmalar vardır. Edebi eserin kurguyu aşabilmesi mümkün müdür? Bu da ayrı bir tartışmanın konusudur. Onların da gerçekliği bir yorumlayış ve sunuş şekilleri vardır. Bu çalışmada felsefe ve şiir ilişkisi Platon çerçevesinde incelenecektir. Bu iki alanın ilişkisinin kadim bir mahiyette olduğu görülmektedir. Örneğin, Pamenides'in eserini şiir şeklinde ortaya koyması[5] ya da Herakleitos'un fragmanlar şeklinde[6] düşüncelerini iletmesi aslında felsefe ve şiir, yani edebiyatla doğrudan bir bağı olduğunu göstermektedir. Platon'un düşüncelerini şekillenmesinde önemli bir etkisi olan bu tavrı aslında, felsefenin tümüyle şiirden, felsefeden kopuk olmadığını gösterir. Buna bir örnek olarak maddeci filozof Lucretius'un (MÖ 99- 55) görüşlerini şiir şeklinde ortaya koyması[7] verilebilir. Platon şiire karşı bir tavır geliştirmiştir. Şiir ona göre insanı akıldan, gerçekten

---

[3] Timuçin, A., Felsefesiz Edebiyat, Edebiyatsız Felsefe Olur mu ya da Olmalı mı? Felsefe ve Edebiyat, Çizgi Kitabevi, Konya, 2014, s. 33.

[4] Gündoğan, A. O., Sunuş, Felsefe ve Edebiyat, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014, s.7.

[5] Badiou, A., Sonsuz Düşünce (çev: Işık Ergüden, Tuncay Birkan), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.58.

[6] Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi (çev: Samih Rıfat), Yapı Kredi Yayınları. İstanbul, 1998.

[7] Lucretius, Evrenin Yapısı (çev: Turgut Uyar, Tomris Uyar), Norgunk Yayıncılık, İstanbul,

uzaklaştırmakta, duygularına göre davranmasına neden olarak hem kişisel olarak insanları olumsuz etkilemektedir hem de toplumsal, devlet düzenine zarar vermektedir. Ayrıca şairlerin felsefe karşısındaki sert ve olumsuz tavrı da, şairler karşısında bir tutum almasına neden olmuştur denebilir. "Bakın işte bir şair filozof için neler söylüyor: 'Efendisine havlayan bu kancık köpek, budalaca gevezelik etmede herkesten üstün kişi Zeus'a kafa tutan bu bilgin kafalılar sürüsü, züğürtlüklerinden düşünceleri bölük pörçük eden bu düşün adamları…'[8] Şiir ve felsefe arasındaki iktidar kavgasında, o felsefenin konumunu güçlendirmeye çalışmakta olduğu görülmektedir. Bu çerçevede Platon'un şiir üzerine görüşleri ele alınacaktır.

Platon'da Gerçeklik-Görünüş Bağlamında Şair ve Şiir

Özellikle Ion adlı diyalogunda ve Devlet'in onuncu kitabında Platon'un şiir üzerine görüşlerini bulmak mümkündür. Ion diyalogunda Platon şair ve ozan ayrımına gider. Şair olarak Homeros ve Hesiodos'tan bahseder; özellikle de Homeros üzerinde durur. Ozan olarak adlandırılanlar ise şairlerin şiirlerini halka tanıtanlardır. Ozanlar şairlerin metinlerini geniş halk kitlelerine duyururlar. Genellikle de kendi benimsedikleri şairlerin metinlerini kullanırlar. Platon gerçeklik-görünüş ayrımına ozanların giyim kuşamlarından hareketle bir göndermeyle başlar. Onlar en iyi şekilde giyinirler, anlattıklarını herkesin dikkatini çekeceği şekilde sunar. İlgi çekme ve beğenilme ile şiir arasında bir bağlantı kurar. Platon burada önemli olanın sadece biçim değil aynı zamanda içerik olduğuna vurgu yapar.[9] Platon'da şiir biçimle, görünüşle, gölgeyle bağlantılı olarak açıklanır. Daha sonra Devlet'te bu konuyu benzetme (mimesis) kavramıyla açıklayacaktır. Platon, bu eserde ayna örneğini vererek ressamların ve şairlerin gerçekliğin bir halini yansıtmaktan başka bir şey yapmadıklarını iddia eder. Ayna aracılığıyla güneşleri, yıldızları, dünyayı, kendini, bitkileri, bütün canlı varlıkları gösterebileceğini belirtir.[10] Aynada varlıklar gerçek değildir, dolayısıyla şiirde gerçek olan değil yansıma ortaya konmaktadır. Gerçek olan görünüşlerin ötesinde olandır. Bu ilişkiyi şu şekilde ortaya koyar:

Platon şairle ressam arasındaki ilişkide hareketle gerçeklik- görünüş bağlamında düşüncelerini açıklar. Ressamın yaptığının kopyanın kopyası olduğunu belirtir. Asıl olanı Tanrı yapar, sonra ona bağlı olarak ürün meydana getiren kişi ve bunun resmini yapan ressam ya da şair. Bunu üç türlü sedir

2011.

[8] Platon, Devlet, (çev Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016, s.352.

[9] Platon, Ion (çev: Tacettin Ünlü), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s.263.

[10] Platon, Devlet, s.340.

olduğunu söyleyerek anlatır. Asıl sediri yapan Tanrı'dır, sonra dülgerin yaptığı sedir, üçüncüyse ressamın yaptığı.[11] Ressam ya da tragedya şairi üç sıra aşağıda olan bir benzetmecidir.[12] Benzetme sanatı gerçekten bir hayli uzak kalır. Her şeyi benzetmesi, bu her şeyin küçük bir yönünü yapmasından ötürüdür. Bu yön de gölgenin gölgesidir.[13] Anlaşılmaktadır ki Platon'un sorunu sanatın kendisiyle ilgili olmaktan çok hayali esaslara dayalı olması nedeniyledir.[14] Platon, şairlerin kendilerine has bir kurgu oluşturmalarını ve bunu gerçek diye sunmalarını eleştirir.[15] Platon'a göre gerçek basittir. Sıradan bir insan olarak sadece gerçeği söylemeyi becerdiğin söyleyerek[16] aslında her insanın gerçekliğe ulaşabileceğini vurgulamış olmaktadır.

Platon'da Genel Geçer Olanı Bilme Bağlamında Şair, Şiir ve Gerçeklik

Ozanların ortaya koydukları ürünlerin her zaman ve herkes için geçerli olma niteliğine sahip değildir. Onların yaptıkları sanat olsaydı bu durumda onlar neyin ne olduğunu ve olmadığını bilirlerdi. Platon sanat olarak değerlendirilen konunun genel ilkeleri olması gerektiği ve bununla ilgili bütün alt alanlara uygulanabilmesi gerektiğini iddia eder. Sadece Homeros üzerine uzmanlaşmış olmanın bir anlam ifade etmeyeceğini söyler. O, sanatçıların genele/soyuta değil bire bir ilişki kurdukları şeylere yönelmelerini eleştirmektedir. Özellikle ozanın sadece, birebir yöneldiği kişi, Homeros üzerine konuşmasının bilgi ve sanata dayanmadığını gösterir. Eğer böyle olsaydı ozanların diğer şairler için ve de şiir sanatı hakkında da konuşabilirlerdi. Platon bilmenin, zıddını bilmemekle bağlantılı olduğu düşüncesinden hareket eder. Bir şeyin ne olduğunu bilenin, ne olmadığını da bilir. Dolayısıyla ele alınan konuları bir çerçeve içinde değerlendirebilir. Birçok şairin görüşünü karşılaştırabilir, onları açıklayabilir. Ona göre bir şiir sanatı hepsini içine alır.[17] Ozan dillendirdiği şiiri en iyi şekilde açıklayabilmelidir. Ozan sadece bir aracı olmamalı, anlattığı şeyi bütünsel olarak kavrayabilmelidir. Platon, görünüşten ziyade içeriğin önemini gündeme getirmektedir. İmrenilen ancak gerçek olmayanın, görünüşle ilgili olanın yapısının bir anlam ifade etmediğini vurgulamış olur. Ancak Platon Ion diyalogunda herhangi bir sanatı bütün yönleriyle kavrayınca aynı yolla bütün sanatların da anlaşılabileceğini söylemesi eleştirilebilir. Bu, varlığın daraltılarak yorumlanması olarak değer-

[11] Platon, Devlet, s.338.
[12] Platon, Devlet, s.339.
[13] Platon, Devlet,, s.339.
[14] Haşlakoğlu, O., Platon Düşüncesinde Tekhné, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2016, s.16.
[15] Platon, Ion, s.269.
[16] Platon, Ion, s.266.
[17] Platon, Ion, s.265.

lendirilebilir. Her sanat alanı kendisine özgü bir yapıya sahiptir. Şiirin, resmin, tiyatronun yöntemleri, yöneldikleri varlıksal saha, nesneler birbirinden farklıdır. Bunları aynı şekilde anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Platon burada indirgemeci bir yöntem izlemektedir.[18] Varlığın açıklanmasında fiziğin, kimyanın, biyolojinin izlediği yolların ayrı olması gibi sanatı da tek bir açıdan ve tek bir yöntemle değerlendirmek mümkün görünmemektedir.

O ayrıca ozanın kişisel tavrını eleştirir. Gerçek olan ona göre evrensel olandır ve her yerde aynıdır. Ozanın tavrı bu yaklaşımın çok uzağındadır. Platon burada belki de varlığın anlaşılmasında kişinin rolünü gündeme getirmektedir. Bu anlamda kişinin etkin olmadığı düşüncesini ileri sürmektedir. Zaten o asıl olarak şairlere eleştiri getirmektedir. Öncelikle o, şairler, oyuncular ve ozanların gerçekliği farklılaştırarak, onu yorumlayarak, kendilerine göre biçim vererek anlattığı iddiasını gündeme getirmektedir. Şairleri, hem ozanların edindiklerini Tanrısal bilgiyle özdeşleştirmekte hem de onların gerçeği olduğu gibi yansıtmadıklarını söylemektedir. Platon şairlerin gölge yaratmaktan başka bir şey yapmadıklarını iddia eder.[19] Sonrasında şairlerin çok çeşitli konuları ele alan şairlerin her biri aynı konuda farklı fikirler ileri sürmektedir. Öncelikle birçok alanda ileri sürdükleri görüşlerini doğru olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü her konuyu bilmeleri mümkün değildir. Ele alınan konuların farklı biçimlerde ortaya konması da insanları yanıltır. Gerçek olan tekse, ele alınan konunun bu kadar farklı işlenmesi mümkün değildir.[20] Aklını etkin şekilde kullanabilen kişiler, bütün alanları bilmeseler de sanatın (tümelin/evrenselin) ne olduğunu bildiklerinden ele aldıkları belli bir konunun genel ilkelerini ortaya koyabilirler. Şairler ona göre anlattıklarını sadece Tanrı vergisi olarak dile getirebilirler. Fakat onlar bahsettikleri bütün her şeyin bilgisine sahip olduklarını sanırlar. Bu durumu şairler ve ozanların anlattıkları şeylerin içinde yaşıyor olarak görmelerinde de görmek mümkündür. Bu da onların gerçeklikten tümüyle uzaklaşmış olduklarını açıkça göstermektedir. Şairler ve ozanlar gerçeği değil, aslında kendi oluşturduklarını anlatmaktadır.[21] Şairlerin ve ozanların anlattıkları hakikat değildir. Ancak onun görüşlerinde tezatlık olduğu görülmektedir. Ayrıca Platon'un ortaya koyduğu ve anlattığı gerçeklik, basit olmaktan oldukça uzaktır. Hakikatin ne olduğu, nasıl ulaşıldığı gibi sorunları basitçe herkes tarafından kavranması mümkün görünmemektedir. Platon'un görüşlerini oluşturmasındaki kişisel tavrıyla şairin kişisel tavrını karşılaştırmak mümkün olabilir.

Platon şiire karşı olan tavrını ortaya koyarken şiirin meydana gelmesinde, Tanrısallığın etkisi üzerinde de durur. Bu bağlamda şiir ve gerçeklik ilişkisini

---

[18] Platon, Ion, s.266.

[19] Platon, Devlet, s.339, 340.

[20] Platon, Ion, s.264-265.

[21] Platon, Ion, 269.

gündeme getirir. Ona göre şairlerin ve ozanların yaptıklarının sanat kavramıyla uyuşmadığını yani onların yaptıklarının sanat olmadığını iddia eder. Onlar yaptıklarını Tanrısal bir vergi sonucunda hayata geçirirler. Büyük şairlerin güzel şiirleri sanatın değil, insanın yüreğine, benliğine üflenmiş Tanrısal bir nefesin ürünleridir. Şairler güzel olarak değerlendirilen eserlerini yaratırken kendilerinde değildir. Musiki ve ahengin akıntısına kapılmış ve onlara kendilerini teslim etmişlerdir. Onlar akıldan uzaklaşıp kendilerini kaptırınca ırmaklardan süt akıtan, bal akıtan Bakhalar'a benzerler.[22] Platon daha sonra şairi hafif kanatlı, kutsal bir şey olarak tanımlar. Onlar ilhamı duymadan, kendisinden ve aklından öteye geçmeden şiirini yaratamaz.[23] Bu Tanrısal vergiye kavuşmamış olan kişi şiir yazmaya ve biliciliğe gücü yetmez. Platon şairleri Tanrılarını elçileri, ozanları da onların elçileri olarak değerlendirir.

Hakikate ulaşmanın yolu olarak Platon aklı gördüğünden, yukarıda değinildiği gibi, şairlerin bundan uzak kaldıklarını söyler. Dolayısıyla Platon için gerçek bilgi, bilincine varılmış olarak elde edilendir. Şairler bilinçli olarak bir ürün ortaya koymazlar. Onları bilicilerle aynı kefede değerlendiren Platon, şairlerin ortaya koyduklarının kendileriyle alakalı olmadığını ileri sürer. Tanrısal vergiyle ürün ortaya koyan şairler, gerçeği neden ortaya koymamış olmaktadır? Tanrısal bir nefesin ifadesini meydana getiren şairler, gerçekten/hakikatten neden uzaktır? Gerçeğe ulaşmada kendinde olmak, aklını kullanmak önemliyse gerçekliği kuran, oluşturan insanın kendisi midir? Yani Tanrısallıktan uzak mıdır? Bu bağlamda insan olma, tek bir varlık olarak insanın gerçeği anlaması ve yorumlaması mı önemsenmektedir? Bu soruların yanıtlarına açık bir şekilde ulaşılamamaktadır. Ancak burada ortaya çıkan sorun, Platon'un şairlerin hem Tanrısal bir ilham ürün verdikleri hem de gerçekten uzak olduklarını söylemesidir. Şairler ne söylediklerini tam olarak bilmeseler bile, Tanrısal bir ilhamla ürün veriyorlarsa kendileri değil ancak verdikleri ürün, eser gerçekliği/hakikati yansıtıyor olabilir. O zaman ele aldıkları konuyu da iyi bir şekilde işlemiş olma imkânları da mevcuttur. Platon üçlü yaratım anlayışında asıl yaratıcının Tanrı olduğunu söylemektedir. O zaman onun ilhamıyla meydana çıkan şey neden aslından tümüyle uzak olsun? Şair Tanrısal ilhamla yaratmıyor olmalı ki Platon, şairi gölgenin gölgesini yaratıyor diye nitelendirebilsin. Platon'un görüşlerinde karmaşık bir yapı kendisini göstermektedir.

Platon'da Akıl- Duygu Karşıtlığında Şiir ve Gerçeklik

Devlet adlı eserinde Platon hakikat/gerçeklik temeline bağlı olarak şairlere karşı olan tutumunu akıl- duygu karşıtlığında dile getirir. Yukarıda değinildiği gibi şairler birer benzetmecidir, ele aldıkları konuları kelimeler ve

[22] Platon, Ion, s.267.

[23] Platon, Ion,, s.268.

cümlelerle uygun renkler verip, ne olduğunu tam olarak bilmediği şeyin benzerini öyle canlandırıyor ki anlatılanın ne olduğunu bilmeyen, sadece sözcüklerden anlayanlar ölçüye, ritme, düzene kapılarak onların anlattıkları her şeyi bildiklerini sanmaktadırlar.[24] Platon, benzetmecinin benzettiği şeylerin ne olduğunu bilmediğini, yaptığı işin ciddi insanlara yakışmayan bir oyun olduğunu söyler.[25] Sanatçı kendi etkinliğini kavrama gücüne sahip değildir.[26] Platon insanın duyumlarının insanı aldattığını, ancak insanın ölçen, tartan yanının değer gördüğünü çünkü bunlar sayesinde insanın aldanmaktan uzaklaşabildiğini söyler. Bu hesaplamaları yapan akıldır.[27] Platon'a göre her benzetmeci sanatın doğrudan uzak kaldığını, bilgeliğe karşı koyan yanımıza yöneldiğini vurgular. Sağlam ve gerçek hiçbir şeyin peşinden gitmez.[28] Her türlü benzetmelere elverişli olan, insanın taşkın olan yanıdır. Hep bir örnek kalan akıllı, durgun yanımız, benzetmeye gelmez.[29] Dolayısıyla görülmektedir ki akıl insanı gerçeğe ulaştıran temel unsurdur. Duygular ve duyguları harekete geçiren şiir ise insanı gerçekten uzaklaştırmaktadır. Akıl bu anlamda duygularla bir karşıtlık içinde sunulmuş olmaktadır.

Platon'un şiire karşı olan tepkisinin önemli bir nedeni de şairin yapıtının hitap ettiği kitle üzerindeki etkisidir. Bahsedilen eserler, insanların sanal bir gerçekliğe, gölgelere yönelmesine neden olur. Felsefi metinler her zaman okuyucusuyla mesafeli bir ilişki içindedir. Felsefi bir metni tam olarak değerlendirmek, onu içselleştirmek oldukça zordur. Ancak edebi eserler, özellikle şiirle dinleyen, okuyan metinle kendisini rahatlıkla özdeşleştirebilir, anlatılanın içine girebilir. "Şiir cezbedebilir, tatlı sözle tavlayabilir, kandırabilir, esir edebilir…"[30] Gerçekliğin zorlu bir yorumundan çok insanlar daha rahat bir şekilde içinde olacakları bu metinlere yönelir ve onların doğruluklarına inanırlar. Günümüzde meydana getirilmiş olan sanal gerçeklik alanıyla bu durumu kıyaslama imkânı olabilir. Oluşturulan bu yeni gerçeklik düzeninde Platon'un eleştirisi bir anlamda kendini doğrulamaktadır. İnsanın gerçekliği ve kendisini unuttuğu bir kurgusal düzen egemen olmaktadır. Aklın burada görevi belki de iyiden iyiye kendisini hissettirmektedir. Bu görev, gerçekliğin ne olduğu üzerinde derinlemesine bir araştırma içinde bulunmasıdır. Elbette gerçekliği bize veren unsurlara dayalı olarak, kendilerine göre bunları şekillendirerek filozoflar da bir gerçeklik yorumu sun-

[24] Platon, Devlet, s. 343.
[25] Platon, Devlet, s.344.
[26] Murdoch, I., Ateş ve Güneş (çev: Serdar Rifat Kırkıoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2008, s.26.
[27] Platon, Devlet, s.345.
[28] Platon, Devlet, s.346.
[29] Platon, Devlet, s.348.
[30] Havelock, E. A., Platon Filozof Şaire Karşı (çev: Adem Beyaz), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 23.

maktadır; ancak bu yorum her zaman diğer filozoflarca eleştiriye tabii tutulmaktadır. Platon da aynı şekilde kendisinden önce şiir tarafından dikte edilmiş gerçekliğin, gerçekliği/hakikati ifade etmediğini kanıtlamaya çalışır. Akıl merkezli yaklaşımı bu nedenle savunmuş, insanı duygularına kapılmamasını sağlamaya çalışmıştır. "Şiir bir çeşit zehirdir ve hakikatin düşmanıdır." O şiirin/sanatın oluşturduğu gerçek olmayan yaşamı eleştirir.[31] Ancak bu yaklaşımın ne kadar gerçekliği/hakikati ifade ettiği ayrı bir tartışma konusudur. Ayrıca kendisinin oluşturduğu felsefi sistem de bir kurgu olmasının yanı sıra şairlerin kullandığı yöntemleri kullanması da dikkat çekicidir.

Platon'da Zararlı ve Faydalı Olması Bakımından Şiir

Platon şiir üzerine olan görüşlerini fayda – zarar açısından anlatmaya da özen gösterir. O, Devlet adlı kitabının onuncu bölümünde devlet tasarımının en iyisi olduğuna düşündüren şeyin, şiirde benzetmeye dayanan her şeyi atması olduğunu söyler.[32] Platon, tragedya şairlerinin eserlerinin zararlı olduğunu düşünür. Bunları izleyenler ya da dinleyenler eğer konuyla ilgili bir hazırlığa sahip değilseler, yani benzetilen şeyin gerçekten ne olduğunu bilmiyorlarsa kişinin içindeki düzeninin bozulacağını iddia eder.[33] O hakikatin kendisine doğrudan yönelmeyi, onu elde etmeyi amaçladığından şiiri uzaklaştırmanın en faydalı eylem olduğunu düşünür.

Platon insanın bir şeyin hem kendisini hem benzerini yapmaya gücü olsaydı, benzerini yapmakla uğraşmayacağını vurgular. Benzettiği şeyi gerçekten bilse benzetmekten çok yaratmaya çalışırdı, der.[34] Homeros örneğinden hareketle şairlerin eserlerinde anlattığı şeyleri gerçekleştiremediği üzerinde durur. Hekimlikle ilgili yazmış olsa da hiçbir hastayı iyileştirememiş, hekim yetiştirmemişlerdir.[35] Şairin devlet işlerinde ikinci dereceye yükselip yükselemediğini sorduktan sonra, hangi devlet düzeninde yapılan bir değişikliğin Homeros'a dayandığını sorar.[36] Ona göre şairlerin insanlara herhangi bir faydası yoktur. Onların birisini erdemli davranışlara yönlendirmediğini söyler.[37] Platon yaşama olumlu bir katkısı, faydası olmayanı eleştirmektedir. Homeros'un insanları daha iyi nasıl yapacağını bilerek şiirini yazsaydı onu seven, sayan birçok insanın olacağını vurgular.[38] Ancak burada çelişkili bir durum vardır, bu bölümün başında Homeros'a saygı ve sevgi duyduğundan ancak

[31] Havelock, Platon Filozof Şaire Karşı, s.22.
[32] Platon, Devlet, s.335.
[33] Platon, Devlet, s.335.
[34] Platon, Devlet, s.340.
[35] Platon, Devlet, s.340, 341.
[36] Platon, Devlet, s.341.
[37] Platon, Devlet, s.342.
[38] Platon, Devlet, s.342.

gerçeğin daha önemli olduğundan onu eleştireceğini vurgular.[39] Daha sonra ise şairlere ve ozanlara saygı duyanların olmadığını, eğer olsaydı şairleri yanlarında tutmak, beraber olmak için ellerinden geleni yapacaklarını ifade eder. Ona göre böyle bir durum mevcut değildir. Ancak kendisi, Ion diyalogunda Homeros aşığı ozanı, sırf ona bağlı olduğu ve gittiği bütün her yerde sadece onun şiirini dile getirdiği için eleştirmektedir. Daha sonra Yunan toplumunun şiirle şekillendiğini belirtmektedir. O bir yandan şairlerin/ozanların etkisi olmadığını dile getirmişken diğer yandan onların toplum üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Şairleri ve hatta ozanları benimseyenler, onların düşüncelerine göre davrananlar vardır. Homeros ve Hesiodos'un şiirlerini aktaran birçok ozan ve bunları zevkle dinleyen bir toplum olduğu kendi diyaloglarında görülmektedir. Kendisi de Homeros'u sevdiğini ve saygı duyduğunu belirtir ve Homeros'u Yunanlılığın kurucusu olarak nitelendirir. Platon şairin ve elbette şiirin etkisini olmadığını iddia etmesi aslında şairin ve şiirin etki alanını azaltma çabasına dayalıdır. Fark edilmektedir ki bu politik bir söylem olarak belirmektedir. Şairin ve şiirin etkisinin önemine dair kendisi yazdığı eserlerde değinmektedir.

Platon Devlet'te şiire neden karşı olduğunu ya da ne tür şiire karşı olduğunu şöyle açıklamaktadır. "...O da içimizin yanını bırakıp daha az değerli yanını ele alıyor. İşte ilk haklı sebep bu, onu bizim devlete sokmamak için. En iyi kanunlara uyacak olan bizim devletimiz, oysa içimizdeki kötü yanı uyandırıyor, besliyor, güçlendiriyor; böylelikle de aklı yıpratıyor. En akıllıları yok edip kötüleri başa getiren bir devlet ne hale gelirse o hale sokuyor insanı. Benzetmeci şair, her insanın içinde kötü bir düzenin kurulmasına yol açıyor, akla aykırı yanımızı gıdıklıyor, o yanımızsa üstünlüğümüzle aşağılığımızı ayırt edemez birbirinden; aynı şeyleri bir büyük görür bir küçük. Bir sürü görüntüler, kuruntular yaratır, her zaman alabildiğine uzak kalır doğrudan."[40] Platon burada görülmektedir ki şiiri, kişileri doğru düşünmekten uzaklaştırıp devlet yönetimine zarar verdiği için istememektedir. O insanın akıl ve duygu alanı olarak iki alana sahip olduğunu vurgulayarak şiirin ona göre insanı olumsuz olan yönünü ortaya çıkardığını söyler. Dolayısıyla Platon sadece devleti değil, insanları da şekillendirmek istemektedir. İnsanın kötü yanını uyandıran unsurlardan uzaklaşmaktadır. İyi ya da kötü olmayı belirleyen özelliklerden birisi de düzenin/sistemin/yapının kendisidir. Sistem/düzen dâhilinde, insan bir bağlama göre eylemde bulunmaktadır. Platon bu bağlamları şekillendirmeye çalışmaktadır. O kendi idealleri çerçevesinde insanı kurgulamak istemektedir.

Platon şiirin olumsuz etkilerini ve şairleri neden devletine almayacağını anlatmaya devam eder. "Sana derlerse ki: 'Homeros Yunanlılığın kurucusu-

[39] Platon, Devlet, s.335.

[40] Platon, Devlet, s.349.

dur; insanları yönetmek, yetiştirmek için ondan örnek almalı, davranışlarımızı onun öğütlerine uydurmalıyız' bu adamları saygıyla selamlar, sevgiyle kucaklarsın; sizden değerli insan yoktur, dersin; bence de Homeros şairlerin en büyüğü, tragedya şairlerinin de başıdır, dersin; ama bizim devletimizde Tanrıları ve iyi insanları öven şiirlerden başkasını sokmayacağımızı unutmazsın. Ne kadar hoş da olsa, öteki şiirlerin perisi senin devletine girdi mi, acı tatlı duygular kanunların yerini alır, toplum her şeyde en iyiyi arayacak yerde acıya, tatlıya bakar."[41] "...En iyi yanımıza geline, akıl ve gelenek bizi tutmazsa, gözyaşları karşısında yumuşar, başkalarının felaketine ağlamayı ayıp saymayarak kendimizi acıma duygularına bırakır. Alkışlamayı küçüklük saymaz, tersine iyi bir insanın buna ağlaması gerektiğine, bu şiirden aldığı zevkin faydalı bir zevk olduğuna, bütün şiiri atmakla bu zevkten yoksun kalacağına inanır."[42] "Tutku gibi öfke gibi içimize hoş veya acı gelen ve ister istemez gündelik hayatımıza giren duygular şiir benzetmesinin etkisi altında kalmaz mı? Benzetme bu duyguları kurutacak yerde sulayıp besler, dizginlenmesi gereken tutkulara içimizin dizginlerini verir, böylece de iyi ve mutlu olmamıza değil, kötü ve mutsuz olmamıza yol açar."[43] Duyguların etkisinde kalan kişilerin nesnel bir değerlendirmede bulunamayacaklarını düşünen Platon bunun için şiirin denetlenmesi, istendik yönün verilmesi ve sınırlandırılması gerekliliği üzerinde durur. Platon hem gerçekliğin/hakikatin kavranmasına engel olduğu için hem de toplumsal düzeni bozduğu için şiire karşı bir tavır benimsemiş gibi görünmektedir. "...kötü bir adamı kopya etmek iyi bir adamı kopya etmekten daha kolaydır, çünkü iyi adam sessiz ve her zaman aynıyken, kötü adam değişken, eğlendirici ve aşırıdır. Sanatçılar yalın ve iyi olanla değil, bayağı ve karmaşık olanla ilgilenir."[44] Görülmektedir ki sanat bu anlamda insanları düzenden çıkmaya yönlendirir. Platon aklın ve geleneğin etkisinin sürdürülmesi gerekliliği üzerinde durur. Böylelikle sistem/düzen/kurgu sağlıklı bir şekilde işlemeye devam edecektir.

Platon, Devlet adlı eserinde kabul edebileceği şiir türünü de belirtir. "...şiir hoş olmakla kalmaz devletin işine, insanların hayatına yarar; can kulağıyla dinleriz onları. Şiirin hem hoş, hem yararlı olduğunu gösterebilirse, bir kazanç olur bizim için."[45] "...Yunan ülkesinde şiir sevgisiyle yetiştik, yüreğimizde yeri vardır; onun iyilikten, doğruluktan yana olduğunu görmek canımıza can katar."[46] Ayrıca görülmektedir ki Platon şiirin etkisinin dışında değildir. "...Platon diyalogları... Atina kültüründen doğan tiyatrolardan ve

[41] Platon, Devlet, s.351.
[42] Platon, Devlet, s.350.
[43] Platon, Devlet, s.351.
[44] Murdoch, Ateş ve Güneş, s.15.
[45] Platon, Devlet, s.352.
[46] Platon, Devlet, s.352.

izleyicilik pratiklerinden metaforla doludur."[47] Şiirin etkisinde olan Platon, onu kendi amaçları doğrultusunda şekillendirip kullanmaktadır.

Platon şiir olarak faydalı olan, insanları iyiye yönlendiren ve hakikatten uzaklaştırmayan olan şeklini kabul etmekte hatta olmasını desteklemektedir. Kendisi de şiiri, mitolojiyi düşüncelerini aktarmak için kullanır. Platon'un şiiri yararlı olarak değerlendirmesi, kendi düşüncelerine destek olmasına bağlıdır. Bunlar aracılığıyla gerçeği/hakikati ifade etmede daha başarılı olacağını düşünmektedir. Platon şiirler ya da metaforlar vasıtasıyla görüşlerini topluma benimsetmek ve onu kendisine göre şekillendirmek istemektedir. Dolayısıyla felsefe ve şiir arasındaki mücadele hakikat ve fayda temelinde Platon düşüncesinde eleştirilmiştir. İnsan zihinsel varlığının bir parçası olan şiiri kendi felsefesi için kullanmıştır. Onun düsturu Devlet adlı eserinde dile getirilmiştir. "Ne şan, ne şeref, ne para ne de şiir doğruluğu ve öteki değerleri bıraktırmamalı bize."[48] Platon hakikate ve değerlere dayalı bir düzeni gerçekleştirmeyi hedefler.

Sonuç

Görülmektedir hakikatin ne olduğu farklı disiplinlerde farklı şekillerde araştırılmaktadır ve bunlar arasında yer yer bir mücadele gerçekleşmektedir. Edebiyatta/ şiirde ve felsefede insanın varoluşsal durumları kendi yöntemleriyle ilgilendikleri konu bağlamında araştırılmaktadır. Felsefe ve şiir özelinde edebiyatın birbirlerine rakip olmalarının bir nedeni araçlarının dil olmasıdır. Hakikatin ne olduğu üzerine yapılan bir araştırmada sadece kimin haklı olduğu değil aynı zamanda hangisinin dil denen aracı daha iyi kullandığı bir rekabet unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozoflar dili zorunlu olarak iyi kullanmaktadır; çünkü temel araçları dildir. Edebiyatçı için de aynısı geçerlidir. Şair de sadece duygularını dil aracılığıyla yansıtan kişi değildir. Şair varlık üzerine duygularından hareketle bir dünya sunan kişidir. Homeros ve Hesiodos bağlamında şair ele alınacak olursa, bunlar aynı zamanda birer kozmoloji de sunarlar. Bu bağlamda ele alınan şairin filozoftan farkının ne olduğu, kendilerinin eserlerini oluştururken, düşüncelerini hangi köklere dayanarak meydana getirdiklerine bağlı olarak ortaya çıkar. Ve elbette şair ve filozof arasındaki farkı, yaptıklarının ve düşüncelerinin öz bilincinde olmaları, sorgulayıcı ve eleştirici bir tavrı benimseyip benimsemediklerine göre belirir. Filozof bu tavrı benimseyen kişidir. Dilin mutlak kapsayıcılığında bu alanlar birbirlerine oldukça yakınlaşmaktadır. Edebiyat eserleri gibi felsefe eserleri de, Platon örneğinde olduğu gibi, tutarlı ve birbiriyle ilişkili bir kurgu içinde olmalıdır. Platon oluşturduğu bütünlüklü kurguyu desteklemek için söz sanatlarını amacına uygun olarak kullanır. Fi-

[47] Allen, D., Platon Neden Yazdı? (çev: Ayşe Batur), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.44.
[48] Platon, Devlet, s.353.

lozoflar yeni kavramlar oluşturarak dile zenginlik katarlar, farklı bakış açısının oluşmasını sağlarlar. Filozoflar ve edebiyatçılar insanların algılayışlarını, düşüncelerini şekillendirmekte hatta böylece yönlendirmektedirler. Platon bu iç içe geçmişliği en net şekilde ortaya koyan filozoftur. O hem büyük bir filozof hem de edebiyatı en iyi şekilde kullanan bir edebiyatçıdır. Eleştirmiş olduğu Homerosla ilgili alıntılar kullanır.[49] Phaidros diyalogunda sözcüklerin seçilmesi bakımından şiire çalan bir edası olduğu sözünü söyler.[50] Felsefe ve şiirin karmaşık ve iç içe geçmiş bir ilişkisi olduğu, onun eserlerinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Platon da şiiri yüzeysellik, şekle önem verme ve anlamdan uzak olması nedeniyle eleştirmektedir. Ancak görülmektedir ki şekil/biçim özü de belirlemektedir. Bunun en belirgin örneğini Platon'un felsefe yapma yönteminde görmek mümkündür. Platon diyalog yöntemiyle felsefesini sürdürmekte ve bu biçim de aradığı hakikati neredeyse şekillendirmektedir. Platon'un felsefesi incelendiğinde, onun oluşturduğu bu kurgunun diyalog yöntemiyle oluşturulduğu fark edilmektedir. Ayrıca Platon eleştirdiği şairlerin yöntemlerini de kullanmaktadır. Kendisi mitler oluşturmakta ve bunları gerçek/hakikat olarak sunmaktadır. Platon şairlerle hakikatin ne olduğundan hareket eden iktidar mücadelesinde yeri geldikçe karşı olduğunu iddia ettiklerinin yöntemlerini ve düşüncelerini kullanmaktan çekinmemektedir. Edebiyatla/şiirle uğraşanlar her zaman hakikatin ne olduğuna dair doğrudan bir araştırma içinde olmasalar ve yaptıklarının özbilincinde olmasalar da hakikati sunmadıkları ya da söylediklerinin hepsinin doğru olmadığı söylenemez. Kaldı ki Platon'un görüşleri de aynı şekilde eleştiriye tabii tutulmuştur. Edebiyat ve felsefe arasında ilişkiye ve hakikatin araştırılmasına dair bir örneği çağdaş felsefede görmek mümkündür. Heidegger Tolstoy'un İvan İlyiç'in Ölümü adlı eserinden hareketle[51] ölümle ilgili düşüncelerini şekillendirmiştir. Önemli olan burada gerçekliği bir ölçüt olarak ele almayı unutmayıp ortaya konan düşüncenin niteliğinin yetkin olmasıdır. Çağdaş dönemden bir diğer örnek olarak da Franz Kafka'yı vermek mümkün olabilir. Kafka metinlerinde ele aldığı konuları derinlemesine işlemekte, insanlara sunmaktadır. Ya da Goethe'nin şiirlerinin yüzeysel olduğunu söylemek mümkün müdür? Elbette ki hayır. Felsefe yapmak için bir terminoloji ve düşünce tarihi bilgisine sahip olmak, kullanmak gereklidir. Bunun için de belli yöntemler kullanılmıştır. Ancak bu demek değildir ki felsefe yapmanın tek bir yolu vardır. Felsefe insan düşüncesinin temel bir etkinliği olarak çe-

[49] Platon, Phaidros (çev: Hamdi Akverdi), MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s.65.

[50] Platon, Phaidros, s.75.

[51] Barret, W., İrrasyonel İnsan-Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme, Hece Yayınları, Ankara, 2003; Aktaran Koç, E., Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm Üzerine Bir Değerlendirme: Tolsytoy'un İvan İlyiç'in Ölümü Adlı Eseri, Felsefe ve Edebiyat, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014, s.347.

şitli formlarda çıkan ürünlerde kendisini ortaya koyar. Platon felsefi görüşlerini ortaya koymada söz sanatlarını, metaforları kullanmıştır. Edebiyatçıların oluşturduğu bir kurgu, bir dünya gibi Platon da bir kurgu/yapı/sistem/düzen oluşturmuştur. Onun iddiasının farklılığı, özbilincinde olarak akıl vasıtasıyla yapılan zihinsel eylemin, hakikati elde ettiğidir. Bu tümel, zorunlu evrensel hakikat sayesinde bilginin, bilimin ve ahlâkın imkânı sağlanmıştır. Platon görüşlerinin faydalı olması gereği üzerinde de durur. Yani sadece kurgusal bir boyutta kalmamalıdır. Görüşlerinin şekillenmesinde düşüncenin pratik boyutunun önemi oldukça hayatidir. İktidar ve ahlâk konuları üzerinde durması bu nedenledir. Platon aklındaki ya da idealindeki insan tipinin gerçekleşmesi için elinden geleni yapmaktadır. İnsanı akıl ve gelenek aracılığıyla şekillendirerek istediği toplum yapısına ulaşmayı amaçlar.

Platon kişinin varlığı açıklanmasında rolünü arka plana atmaktadır. Ona göre gerçek olan evrensel olandır. Platon düşüncesinde kişisellikten çok genellik ön plana çıkarılmaktadır. Gerçek olan her yerde aynıdır ve herkes için geçerlidir. Sofistler karşısında takınmış olduğu bu tutum, düşüncesinin genelinde hâkim olmuştur. Sanatçılara da bu bağlamda eleştiriler getirmiş olan Platon'un düşünceleri eleştirilebilir. Çünkü kendisinin yaşamı boyunca felsefi görüşleri değişmiştir. Gerçeğin kavranışında kişinin önemini, kendisinin felsefi yaklaşımıyla öğrencisi Aristoteles'in varlığı, bilgiyi, değeri yorumlayışı arasındaki farkın oluşmasında da görmek mümkündür. Bunun dışında kabul edilen anlayışın içeriklerinin farklılaşması, kültürel farklılıkların aynı kavramı farklı yorumlaması gerçeğin/hakikatin farklılaştığı ve farklı yönleri olduğunu bize göstermektedir. Bu bağlamda sanatçı ve filozofun yaptıkları benzerlik arz etmektedir. Kişi kendisinden ve yöneldiğinden hareketle varlığı, değeri, bilgiyi anlamlandırabilmekte ve açıklayabilmektedir. Felsefe kişisel olanla evrensel olanın buluştuğu noktayı bize vermektedir. Felsefenin zenginliği, varlığın sonsuzluğunu bütün olarak kavrayamayan insanın, bu sonsuzluğun bir yönünü ifade etmesinden kaynaklıdır. Her filozof bu bütünün bir parçasını kendi kurgusuyla sunmaktadır. Felsefe de edebiyat gibi, varlığı kişisel bir yönelim sonucunda açıklamaya çalışmasının sonucunda meydana gelmektedir. Kişinin/ bireyin rolü her iki alanda da oldukça etkindir. Platon'un şairleri eleştirdiği, aynı konuda farklı görüşler ileri sürmeleri felsefe tarihinin bütünündeki düşüncelere uygulanabilir. Bu anlamda da filozof ve sanatçı arasında bir bağ kurmak mümkündür.

Platon hakikatin kendisine ulaştığını ve bunu yansıttığını ileri sürmektedir. Ancak onun felsefesi incelendiğinde ortaya çıkmaktadır ki kendi düşüncelerinin oluşmasında, görüşlerini açıklamada, kabul edilmesini sağlamada eleştirdiği şiir etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Şiiri, mitolojiye kendisine göre şekillendirip anlatan Platon şiirin kurgusundan da faydalanıp kendi iddialarını ispatlamaya ve gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu durumda kendi felsefe sisteminin bir kurgunun ötesine geçmesini sağlayan özelliğin

ne olduğu belli olmamaktadır. O şiirin insandan ayrılamayacağının farkındadır; zaten şiirin doğasına karşı değildir. Şiirin kullanılışına karşıdır. Görüşlerini daha çok istediği insan tipi ve toplumsal yapının oluşmasını sağlamak için kullandığı fark edilmektedir. Devlet adlı kitabında akıldan uzaklaştıran, duygularla hareket edilmesini sağlayan, insanları ahlaksızlığa sürükleyen şiirden ve şairden uzak kalınmasını, hatta onların tümüyle toplumdan uzaklaştırılması gerektiğini söyler. Ancak kendi ideallerine hizmet eden şiirler ve onları yazan şairler olursa bunlar özellikle desteklenecektir. Kendisi de bu söylemini felsefesinde uygulamakta, şiiri ve mitolojiyi görüşlerini açıklamak ve benimsetmek için kullanır. Anlaşılmaktadır ki açık bir düşünsel bir kurgu olan Platon felsefesi, bu mânâda şiirden ayrılmamaktadır. Her iki alan da kendi hakikat iddialarını, bir kurgu içinde dile getirmektedirler. Kişisel yaklaşıma eleştirel bir yaklaşım getiren Platon, kendi felsefesini oluştururken kişisel özelliklerini kullanarak evrensel olana ulaşmaya çalışmıştır. Devlet, toplum ve insan anlayışı, şiire/sanata karşı tavrı onun kişiliğine özgü değerlendirmelerini yansıtır. Kişisel olanla evrensel olanın bağını felsefede kurmak mümkündür. Kişisellik bu çerçevede önem kazanmaktadır. Kişisel olan gerçekliğe ulaşmakta önemli bir merhaledir. Bu bağıntıyı sanatta da bulmak mümkündür. Şiirde/sanatta kişisellik gerçekliğin araştırılmasında önemli bir etken olarak karşımıza çıkar. Platon'un düşüncelerinin hakikat olduğunu ortaya koyacak bir ispat mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla onun felsefi sistemini Homeros'un görüşlerinden daha doğru olduğu, hakikate uygun olduğu nasıl izah edilebilir. Şiire karşı olduğunu söylerken, bazen de hocası Sokrates aracılığıyla şiir/müzik yapması gerekliliği üzerinde de durmuştur. Platon, Phaidon adlı eserinde felsefe ve sanat arasında, hatta müzik, şiir ve felsefe arasında hocası Sokrates aracılığıyla bir bağ kurmaktadır. Felsefe yapmayı akılla özdeşleştiren Platon Phaidon diyalogunda hapisteki Sokrates'in Apollon'a adanmış bir şiir yazmakta olduğunu anlatır. Bu yaşa kadar şiir yazmamış olan Sokrates, müzik yapması, müzikle meşgul olması gerektiğine dair aynı rüyayı sık sık gördüğünü; bunu yaptığı felsefeyi devam ettirmesi için cesaretlendirici bir mesaj olarak yorumladığını belirtir. Çünkü ona göre felsefe mükemmel bir türde müziktir/sanattır. İnfazının ertelendiğinde rüyayı yanlış yorumlamamış olmamak için rüyaya itaat edip bir ilahi bestelemiştir. Ona göre gerçek bir şair mitlerden kaynaklı ürünler vermelidir; ancak mit yaratıcısı olmadığı için Ezop'un mitlerini kullanmıştır.[52] Demek oluyor ki felsefe, müzik ve şiir arasında derin bir bağ vardır. Bu bağları birbirinden koparıp atmak oldukça zordur. Sokrates en sonunda bu aşamaya gelmiştir. Platon belki de bu nedenle kendi eserlerinde mitolojik unsurları sıkça kullanmaktadır. Platon varlığı, bilgiyi ve değeri bir şairin kurgusunu yaratması gibi, kendi gerçeklik/hakikat anlayışı çerçevesinde kurgular. Bunun sonucuna bağlı olarak kendi istediği gibi bir düzen oluşturmayı

[52] Platon, Phaidon (çev: Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s.13, 14.

amaç edinir. Hakikat buradan da anlaşılacağı gibi olana ulaşılacak bir yapı olmaktan çok, inşa edilen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça:

Allen, D., Platon Neden Yazdı? (çev: Ayşe Batur), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
Badiou, A., Sonsuz Düşünce (çev: Işık Ergüden, Tuncay Birkan), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2012.
Barret, W., İrrasyonel İnsan-Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme, Hece Yayınları, Ankara, 2003; Aktaran Koç, E., Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm Üzerine Bir Değerlendirme: Tolsytoy'un İvan İlyiç'in Ölümü Adlı Eseri, Felsefe ve Edebiyat, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014.
Gündoğan, A. O., Sunuş, Felsefe ve Edebiyat, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014.
Haşlakoğlu, O., Platon Düşüncesinde Tekhné, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2016.
Havelock, E. A., Platon Filozof Şaire Karşı (çev: Adem Beyaz), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi (çev: Samih Rıfat), Yapı Kredi Yayınları. İstanbul, 1998.
Lucretius, Evrenin Yapısı (çev: Turgut Uyar, Tomris Uyar), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2011.
Murdoch, I., Ateş ve Güneş (çev: Serdar Rifat Kırkıoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2008.
Platon, Ion (çev: Tacettin Ünlü), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
__ Phaidros (çev: Hamdi Akverdi), MEB Yayınları, İstanbul, 1997.
__ Phaidon (çev: Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
__ Devlet, (çev Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016.
Timuçin, A., Felsefesiz Edebiyat, Edebiyatsız Felsefe Olur mu ya da Olmalı mı? Felsefe ve Edebiyat, Çizgi Kitabevi, Konya, 2014.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58eaa651c4ca52.41865861, 20.02.2017.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a0e47ebd089b2.66298283, 17.11.2017.

ARKHE-LOGOS

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 5
Bahar / Spring 2018

"Biz Hiperboreanlar": Heidegger ve Nietzsche'de Platonizm ve Politika

ROBERT SINNERBRINK*
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ**

*Deccal*in (*The Antichrist*) başlangıç kısmında Nietzsche kendisini ve kendisinin felsefi okuyucusunu mitsel Hiperborean halkı ile mukayese eder:

> -Haydi birbirimize yüz yüze bakalım. Biz Hiperboreanlarız –biz yaşadığımız bu hayat yolunun tam anlamıyla ne manaya geldiğini hakkıyla bilmekteyiz. 'Ne karadan, ne de denizden Hiperboreanlara ulaşacak yolu sen asla bulamayacaksın': Pindar bizleri zaten biliyordu. Kuzeyin ötesinde, buzların ötesinde, ölümün ötesinde– bizim hayatımız, bizim mutluluğumuz... Biz mutluluğu keşfetmiş bulunuyoruz, biz yolu biliyoruz, biz binlerce yıllık milenyumlar labirentinden çıkış yolunu bulmuş bulunuyoruz"[1]

Nietzsche'nin burada zikrettiği bu mutlu ve bahtiyar insan ırkı, bize Pindar tarafından açıklandığı üzere, Kuzey Rüzgarı'nın ("the Boreas") ötesinde, daima güzel bir ilkbaharın ılık iklimiyle tam bir verimlilik ve bolluğun hakim olduğu ülkelerinde yaşamaktadırlar. Hiperboreanlar hastalık ve ölümden kurtuluşa erişmiş haldedirler. Apollo'ya tapınmaktadırlar. Apollo, "fasılasız süren kutsal bayramlarında ve ezelden beri devamlı söyledikleri ilahilerinde" onlara büyük bir haz, neşe ve zevk vermektedir.[2] Muse tanrıçaları

---

* Bu makalenin çevrildiği kaynak: Robert Sinnerbrink, ""We Hyperboreans": Platonism and Politics in Heidegger and Nietzsche," *Contretemps, 3*, (July 2002): 161-174. Bu makale, orijinal metin sonunda, ayrı bir notta ifade edildiği üzere, daha önce Avustralya Kıta Felsefesi Kuruluşu'nun 22-24 Kasım 2000 tarihli Yıllık Konferasında sunulmuştur. (New South Wales Üniversitesi, Sydney, Australia) (http://www.usyd.edu.au/contretemps/3July2002/sinnerbrink.pdf) [Not: Çevirmene ait bu ilk iki yıldızlı dipnot hariç, aşağıdaki rakamlı diğer tüm dipnotlar orijinal metne aittir.]

** Selim Çörekçi, Sosyoloji Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi slmcorekci@gmail.com

[1] Ben, kimliklerini bilmediğim *Parrehsia* hakemlerine, benim burada öne sürdüğüm argümanın bazı vecheleri hakkında beni yeniden düşünmeye ve fikirlerimi rafine etmeye yönelten, düşünce-ateşleyici soruları ve kritik saptamaları için teşekkür etmek isterim.

[2] Pythian (Delphi Kâhinliği) lirik şiirlerinde Pindar şöyle yazmıştır: "Ne gemilerle ilerlesen ve

(sanat veya bilimin dokuz güzellik tanrıçasından her biri) daima onlarla beraberdir ve onlar Nemesis'in (ceza, şiddet, intikam ve kin tanrıçası) tiranlığından da özgür hale gelip kurtulmuş bulunmaktadırlar.[3] Bizler de, Hiperboreanlarız diye vurguda bulunur Nietzsche; bu menzilde biz de, tabiat felsefesi metafiziği labirentinden bir çıkış yolu araştırmaktayız, pek meşhur ifadesiyle Nietzsche'nin "Avrupa Nihilizmi" dediği şeyin ötesinde felsefi bir mutluluk peşindeyiz.

Martin Heidegger, Nietzsche'nin Hiperborean uzlet veya inziva yoluyla nihilizmin aşılmasını şiddetle tavsiye etmesini çok fazla ciddiye almıştır. Heidegger de, Platonik tabiat felsefesi metafiziği labirentinden bir çıkış yolu aramıştır. Heidegger de ışık saçarak aydınlatıcı olması gereken, ama henüz belirsizlik içinde olan bir başlangıçtan söz açmaktadır, ne var ki, bu yeni başlangıcın üzeri yanlış felsefi metafizik tarafından örtülmüş bulunmaktadır ve ayrıca, aynı başlangıcın bugün maalesef kaçınılmaz şekilde nihai olarak ulaşmış olduğu sonuç teknolojik modernliğin nihilizmidir. Belki de bu anlamda, Nietzsche'nin tabiat felsefesi metafiziğinin tamamlanmış olmasını yeni bir kavrayışla ele alırken, Varlığın Hiperborean mütefekkiri, modern tekniğin düzen isteğinin ötesinde "başka bir başlangıcın" işaretlerini biraz ferasetli bir şekilde fark ederek göstermeye muktedir ve muvaffak olabilmektedir.[4]

Takip eden kısımda, ben kritik bir şekilde Heidegger'in [rasyonel tabiat felsefesi anlamında] metafizik, Platonizmdir, bu yüzden de "tersine çevrilmiş Platonizm" olarak Nietzsche'nin tabiat felsefesi metafiziği de felsefi metafiziğin tamamlanmasıdır tezini inceleyerek açımlamak istiyorum. Heidegger'e karşı şunu iddia edeceğim ki, Nietzsche, metafizik bir Platonist olmaktan daha çok, politik bir Platonisttir. Platon'la aynı çizgide Nietzsche, filozofun kanun-koyucu ve meşrulaştırıcı olmasını ister, yani, filozof yeni bir insan çeşidini üretecek "soylu bağların" ("noble lies") bir meydana getiricisi olmalıdır ve bu yolla da nihilizmin bir aşılmasını hazırlamalıdır. Benim iddia ederek öne süreceğim üzere, bu tahlil, Nietzsche'deki ekzoterik ve ezoterik ("exoteric and esoteric perspectives"=zahiri ve batını veya dışsal ve içsel)

---

ne de sonsuza kadar yürüsen, sen kalacaksın daima Hiperboreanlara ulaştıran muhteşem menzili keşfedemeden." ("Neither by ship nor by journeying on foot will you discover the marvelous way to the Hyperboreans." (11. 29-30).")

[3] Bkz. Stanley Rosen, *The Question of Being: A Reversal of Heidegger* (New Haven and London: Yale UP, 1993) 139-140. Benim, Nietzsche'nin "tersine çevrilmiş Platonizm" ("reversed Platonism") anlayışı üzerine Heidegger'in yorumunu esas alan Rosen'in çalışmasına ve kendisinin, *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity* (New Haven and London: Yale UP, 1989) 189 ff. isimli kitabı içinde yer alan makalelerine borcum vardır.

[4] Nietzsche'in felsefi modernliği üzerine Rosen tarafından ortaya konulan çerçeve hakkında Pippin'in yaptığı kritiklere ilişkin olarak bkz.: Robert B. Pippin, "Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity," *Nietzsche and Modern German Thought*, ed. Keith Ansell Pearson (London and New York: Routledge, 1991) 282-310. See also Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Oxford: Basil Blackwell, 1991) 80-147.

perspektifler –veya politik ve felsefi doktrinler arasındaki ayırıma bağlıdır ki– bu ayırımın Platon'da da yer aldığı görülmektedir. Heidegger'in Nietzsche okuması bu ayırımın silik ve belirsiz hale gelmesine yol açmaktadır, bu sebeple de zahiri ile batını veya politik ile felsefi doktrinler birbirleriyle karıştırılmaktadır ve bu karıştırma, Nietzsche'nin "Batı'nın son [tabiat felsefesi] metafizikçisi" olarak ontolojik açıdan yorumlanması karmaşasına yol açan bir bulanıklaştırmaya destek sağlamaktadır. Ancak, Nietzsche'nin politik veya ekzoterik (dışsal) retoriği ile kendisinin daha derin felsefi veya ezoterik (içsel) öğretisi arasında bir mesafe veya açıklık vardır ve bu güçlük veya müşkül durum Heidegger'in kendi düşüncesi içinde de tekrar edilmiş halde bulunmaktadır. Nietzsche'deki bütün "Platonik" unsurların ("elements") dikkate alınması durumunda dahi, Heidegger'in Nietzsche'si, yani Heidegger'in Nietzsche değerlendirmesi, Nietzsche'nin felsefi modernliğinin orijinalitesindeki kıymetin takdir edilmesinde yetersiz kalmaktadır.

Ezoterik ve Ekzoterik Perspektifler

Bu yorumu özetleyecek olursak, Nietzsche'nin Hiperborean filozofu, kültürel anlamda tedavi edici olabilen bir hekim olarak aynı zamanda [nihilizmi de aşabilen] mükemmel bir nihilisttir. Hiperborean olan, hem "kendi zamanının çocuğu"dur, hem de modernliğin eleştirel-tedavi edici teşhisi içinde "milenyumların araştırmak" için sınırlı tarihsel perspektivizmi aşabilmektedir. Nietzsche Hiperborean filozofun bu ikili tarihsel-supra-tarihsel (-liği aşan-tarih üstü) perspektifini ("dual historical-supra-historical perspective"), 1888'de yayınlanan *Wagner Olayı* isimli kitabının önsözünde açık bir şekilde dile getirmektedir:

> Bir filozof kendisi için mebdede (başlangıçta) ilk ve meadde (sonda) nihai şey olarak neye ihtiyaç duyar? Kendisinin benliği içinde kendi zamanını aşmak, 'zamansız' olmak ("to become 'timeless'"). Ne iledir filozofun bunun için katlanmak zorunda olduğu en zor mücadele? Kesinlikle bizzat onun, kendi zamanının çocuğu olması vesilesi veya vasıtasıyla bir mücadele vermesidir. Tamam! Ben de, Wagner de bu zamanın çocuklarıyız, yani biz, çökmüş ("decadent") halde bulunan bir zamana aitiz: Ancak benim bunu anlamış olmam hariç, ben bu çöküşe karşı kendimi savundum. Benim içimdeki filozof, çöküşe karşısında kendine karşı kendi kendisini müdafaa etti."[5]

Hiperborean filozof olarak Nietzsche, çökmüş halde bulunan bir modern olan Nietzsche ile nihilizmin tarihsel tecrübesinin üstesinden gelerek onu aşmak için mücadele etmektedir. Hiperborean olanın "mutluluğu", Platonik-Hristiyan tabiat felsefesi metafiziği labirentinden bir çıkış yolu bulmaktadır; Nietzsche'nin bize yakînen bildirmiş olduğu üzere bu "mutluluk"

---

[5] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Case of Wagner*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1967) 155.

veya başarı, hem antik, hem de modern Hiperboreanlar tarafından hep yalanlanmıştır ve buna ulaşmak ise yalnızca bir tek Nietzsche tarafından başarılmıştır. Ben bunu şu anlamda kabul etmekteyim ki, Nietzsche kendisini, güç isteği ve ebedi dönüş doktrinleri öğretisi vasıtasıyla yeni hayat biçimleri üretmenin felsefi vazifesini ifa etmekle özdeşleştirmiş ve bunu gerçekleştirmiş olarak görmektedir. Diğer bir deyişle, Nietzsche'nin üstlendiği vazife, kültürel anlamda hastalıkların varlığını saptayan bir doktor rolünü üstlenmesi anlamında sadece nihilizmi teşhis etmekten ibaret değildir; fakat aynı zamanda, Platonik bir filozof-kreatör rolünü üstlenmesi anlamında, yeni bir tip insan türünün ortaya çıkarılması sürecini başlatmak ve bunu kuvvetlendirmektir.[6] Bu manada, Nietzsche'nin "devrimci politikası"ndan bahis açarak konuşmak çok fazla bir abartı sayılmamalıdır: Marx'ın dediği çerçevede, Nietzsche'nin tezi şudur ki, filozoflar şimdiye kadar sadece hep nihilizmi yorumlamakla yetinmişlerdir; halbuki asıl mesele, nihilizmi aşabilmektir. Nietzsche için bu şu anlama gelir, Üstinsanı meydana getirmek veya "istemek", ki bu üst insan tipi veya türü, bozulma ve çürümeyle gelen çöküş sonucunda –veya, belki bizim Hristiyan-Platonik tabiat felsefesi metafiziğimizin –kendi-kendini-özünden- yıkması ("self-deconstruction") diyebileceğimiz bir süreç neticesinde ortaya çıkan aşırı derecede tarihsel nitelikli bir perspektivizmin zayıf düşürücü etkilerini aşabilecek bir insan çeşididir.[7]

Kendisinden önceki Platon gibi, Nietzsche de, ideal polis'i (devleti-toplumu) kurabilmek için "soylu bir bağa" ("a "noble lie"") olan ihtiyacı kabul etmektedir; bu yaşamı-onaylayıcı "yüksek kültürün" oluşturulmasını teşvik edecek bir ekzoterik (dışsal) mit olmalıdır. Hakikaten, Nietzsche, Platon ile aynı şekilde filozofun aslında bir kanun yapıcı olması gerektiği kavramlaştırmasını paylaşmaktadır; ancak, yeni çeşit bir insan türünün üretilmesi vazifesindeki şiirsel ("poetic") inşaya atfedilen önem ve rol konusunda ondan ayrı düşmektedir. *İyi ve Kötünün Ötesinde* Nietzsche'nin ifade ettiği üzere, Kantçı-Hegelci felsefenin inşa etme çalışmacısı azledilerek; yerine Nietzsche'nin filozof-kanun koyucusu geçirilmelidir.

---

[6] *Böyle Buyrudu Zerdüşt*'ün dramatik yapısı içinde, Nietzsche bunun hiçbir şekilde ulaşılması mümkün veya bir şekilde başarılması mümkün bir amaç olmadığının çok iyi farkındadır. Kendisinin ezoterik batını hikmetini, dışsal bir ekzoterik doktrin halinde öğretme girişiminde Zerdüşt'ün verdiği mücadele, her defasında, tekrar be tekrar başarısızlığa mahkum olmaktadır; nihayette ulaşılan en derinlikli görüş (ki bu da perdeli kalmaktadır), güç isteği ve ebedi dönüş doktrinlerine tercüme edilmiş halde kalmaktadır; fakat bu öğretiler de, çok çabuk bir şekilde Zerdüşt'ün hayvanları tarafından söylenen kaba bir "mekanik veya yalap-şalap şarkı" ("vulgar "hurdy-gurdy song") haline dönüşerek dejenere olmaktadır.

[7] Hem Marx ve hem de Nietzsche, radikal bir yadsımanın, devrimci bir dönüşümün ön şartı olduğunu kabul eder: Nevar ki, Marx'ın proleteryasının yerini, Nietzsche'de, burjuva moralite ve kültürünün kreatif-yıkıma uğratılmasını üstlenen kişiler ("agents") almıştır. Bu devrimci dönüşüm meselesinde ortaya çıkan şudur ki, Marx'ın da, tıpkı Nietzsche'ye benzer şekilde, Platoncu metafiziğin en aşırı tersine çevrilmesini temsil ettiği yolunda Heidegger'in ortaya attığı görüşün büyük bir doğruluk payı vardır.

Hakiki ve sahih filozoflar, kumandanlar ve kanun koyuculardır: Onlar, "İşte bu böyle olacak!" derler. Onlar ilk başta insanın Nereye ve Ne İçin gideceğini belirlerler ve bunu yapmak suretiyle, bütün felsefi inşa çalışmacılarının ilk yapması gereken işi kendi takdirleriyle belirlemiş olurlar, işte geçmişi aşmayı başarmış olanların tümü ancak bunlardır.[8]

Kanun koyucu olarak filozof, sınırlı tarihsel insan perspektifleri ve tipleri serisini aşmıştır ve bu Hiperborean bakış açısına üstünlük kazandıran algılayışıyla yeni değerler ortaya koymanın dünya-inşa edici vazifesine girişmeye muktedir olabilir. Nietzsche'nin Hiperborean filozofu, tarihsel Ruhun çok muhtelif veçhelerini veren maskelerini takınır, felsefe çekici ile yeni değerlere biçim verme uğraşısı verir ve bu sayede geçmişten geleceğe uzanan çizgide retrospektif bir sorumlulukla "bütün bir insanlığın total gelişmesi"nin sorumluluğunu üstlenmiş olur. Benim Nietzsche'nin Politik Platonizmi diye adlandırdığım husus, böylece, onun "Büyük Politika" ("Grand Politics") olarak adlandırdığı anlayış biçimini bir açıdan anlamamızın yolunu bize göstermiş olmaktadır.

Kısacası, eğer filozofun görevi geleceği meşrulaştırmak ise, bu politik vazife mecburi olarak bir ikili veya çift yüzlü felsefi retoriği gerektirmektedir. Nietzsche'nin, ekzoterik ve ezoterik (dışsal-içsel) perspektifler arasında yaptığı ayırma dikkatimizi çekerek üzerinde durması burada hayati önem arz etmektedir. Nietzsche'nin dile getirdiği üzere bu farklılık veya ayırım, daha önceki filozoflar tarafından biliniyordu –"Hint dünyasında olduğu gibi, Greklerde, Fars aleminde ve Müslüman dünyasında da bu ayırım biliniyordu, ..."[9] Bu mertebeler sıralaması (veya düzenindeki muhkem deruni idrak veya anlayış), Sokratik diyalektik ve modern eşitlikçiliğin törpüleyici etkileriyle (daima aynı düzeyde kalmaya mahkum yanlış bir müteşabih (benzerlikçi-"levelling") algılanma biçimine indirgenmek suretiyle) silik ve belirsiz hale getirilmiştir. Nietzsche işte bu manada, zahiri ve batını ("exoteric and esoteric") perspektiflere bir dönüşün savunuculuğunu yapmaktadır; ben bunu şöyle bir anlamda yorumluyorum ki, Hiperborean olanın felsefi derinlikli hikmet görüşü ("wisdom"), yani nihilizmin tarihsellik-üstü (supra-historical) bir anlayışla idrak edilmesi, kendisinin yaşamı-olumlayan yanılsamanın (life-affirming illusion) politik retoriği içine tercüme edilmesinden mutlaka ayrı ve azade tutulmak mecburiyetindedir.

Ne var ki bunu böyle yapabilmek için, filozof çeşitli maskeler takınmak mecburiyetindedir: Batını ("esoteric") felsefi hikmet idraki ("wisdom"), zahiri ("exoteric") doktrin veya politik retorik maskesi arkasında gizlenmiş olmak zorundadır. Filozof-kreatör, Hiperborean'ın batını hikmet görüşünü, felsefeyle-ilgili-olmayan *publicum*'un (*kamu oyu'nun*) eğitimi veya *paidieia*

---

[8] Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage)136.

[9] Nietzsche, *Beyond Good and Evil* §30, 42.

(talim-eğitim-öğretim) için uygun bir dışsal ("exoteric") retorik için(d)e tercüme etmelidir. Kısa ifadesiyle, Nietzsche öyle bir yolla yazmalıdır ki, batını hakikat, supra-tarihsel (tarihi aşan) Hiperborean tarafından anlaşılırken, aynı zamanda tedavi edici zahiri doktrin de, modern nihilizmin sınırlı tarihsel perspektifi içinde sıkışıp kalmış haldeki filozof-olmayanlar tarafından da benimsenerek tasdik ve kabul edilmelidir. Nihai anlamda Platonik olan bu tema, Nietzsche'nin yayınlanmış kitaplarının tümünde sabit bir şekilde sürekli tekrar edilmek suretiyle ifade bulmaktadır. ..." (s. 168-169)

> "...benim Dionysian dünyam ebedi olarak kendini-üretir, ebedi olarak kendini-yıkıma-uğratır." [Nietzsche][10]

Nietzsche, bunu Dionysian kozmos imajı olarak adlandırır, bu ezeli veya ebedi olarak dönüş içindeki oluş veya Kaos'tur, "güç isteği – ve yanında başka hiçbir şey değil"[11] "Dünya bütünüyle bir organizma değil, fakat Kaos'tur" diye yazar Nietzsche.[12] Ve biz de, Kaos'un yorumcuları ve şematize edicileri olarak, güç isteğinin ifadeleriyiz –bundan başka hiçbir şey değil. Hakikaten, Nietzsche'nin perspektivizim doktrinine göre, bilgi olarak güç isteği, "'bilme' değil" ("not 'knowing'"), ama şematize etmedir, yani bizim pratik maddi ihtiyaçlarımızı tatmin edecek tarzda Kaos üzerine biraz fazlaca düzenlilik ve formlar (biçimler) empoze etmemizdir."[13] Ancak burada bir zorluk ortaya çıkmaktadır. Zahiri veya "politik" doktrine göre, insanoğlu denen varlık, Kaos olarak Varlığı, perspektifsel yorumlar ("bilgi"-"knowledge") empoze etmek suretiyle şematize etmektedir. Dünyayı-biçimlendirme, perspektifsel sübjektifliğin bir inşasıdır. Halbuki Nietzsche'nin derin batını (esoteric) görüşü, bunun tam zıddınadır: Kaos kendisini insani eylem ve yorum vasıtası aracılığıyla şematize eder. Perspektifsel dünya inşası, Batını hakikati gizleyen göz boyayıcı bir mittir: İnsanoğlunun dünyası, aksiyon ve yorumdan ibarettir ve Varlığın Kaos olarak kendi-kendisini-şematize etmesinden başka hiçbir şey değildir.

Ancak bunun nasıl olduğu, Nietzsche'nin kendisinin de itiraf etmiş olduğu üzere nihayette son derece mistik veya gizemli kalmaktadır.[14] Buradaki gerilim veya karşıtlık, Nietzsche'nin Kaos olarak Varlığın kozmolojik doktrini ile kendisinin, benliğin-istediği sübjektifliğe dayalı doktrini arasındadır: Nietzsche, Varlığın Kaos olduğu şeklindeki batını hipotezi -ki bu

---

[10] Nietzsche, *The Will to Power* §1067 550. [Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967)]

[11] Nietzsche, *The Will to Power* §1067 550.

[12] Nietzsche *Kristische Studienausgabe* xiii 37 [Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Moninari (Berlin: Walter de Gruyter, 1980)]

[13] Nietzsche, *The Will to Power* §515 278.

[14] Bkz. "Hakiki gizem olan budur: Bir organizma, Zati (Aynı), Müteal (Öteki) ve Ezeli (Sonsuz) olan hakkında bir hükme nasıl ulaşmıştır?" ("This is the mystery: how did the organism arrive at a judgment of Same and Other and Enduring?") Nietzsche *Kritische Studienausgabe* ix 544.

yüzden perspektifsel sübjektiflik, bir illüzyon (yanılgı-yanılsama) olmaktadır- ile yeni-dünya yorumlarının ortaya atılmasının, perspektifsel sübjektifliğin ürünü olduğu şeklindeki politik öğretisini birbirleriyle nasıl bağdaştırmakta veya uzlaştırmaktadır? Biz güçlüğü şöyle ifade edebiliriz: Eğer güç isteği Kaos ile özdeş ise, bu durumda, insan yorumları sadece Kaosun keyfi dalgalanmalarına indirgenmiş olur ve bu açıdan hangi anlamda olursa olsun herhangi bir aktif değer-yaratımı mutlak bir yanılsama (illüzyon) olmak zorundadır. Diğer taraftan, eğer güç isteği, insanın pratik ihtiyaçları için Kaosun bir şemalaştırılması ise, bu halde, güç isteği ile diğer herhangi bir felsefi metafizik yorum ilkesi arasında hiçbir temel farklılık kalır görünmemektedir. Güç isteği de, sadece, hayatın korunması ve idamesi için gerekli olan diğer bir "sübjektifleştirici" yorum olmaktadır; arada kalan tek fark, Nietzsche'nin böyle insanca-pek-insanca illüzyonlara ihtiyaç duyduğumuz yolundaki varsayımı kabul etmesiyle, Hristiyan-Platonik nihilistin bunları kabul etmemesi arasındaki fark olmaktadır.[15] Ne var ki, her iki durumda da sonuç nihilizm olmaktadır: İnsan değerlendirmesi ve yorumu, ya Kaosa veya sübjektiflik illüzyonuna indirgenmektedir.[16]

Bu *aporia* (köklü belirsizlik), netice itibarıyla bizi Heidegger'e döndürmektedir. Benim öne süreceğim odur ki, Heidegger, Nietzsche'nin Batınıiçsel görüşü (yani Varlık Kaostur ve bu yüzden sübjektiflik zorunlu bir illüzyondur) ("(that Being is Chaos hence subjectivity a necessary illusion)") ve zahiri politik doktrini (yani, nihilizm yaşamı-olumlayan dünya-yorumları ile aşılabilir) ("(that nihilism can be overcome by the creation of life-affirming world-interpretations)") arasındaki can alıcı ayrışmayı ihmal etmektedir. Çelişik olmaları haricinde, hiçbir şekilde daima uyuşmaz kalır nitelikte olmayan bu iki doktrini, bir bütün oluşturacak şekilde birleştirmek suretiyle Heidegger, kendisinin bir metafizik Platonist olduğu yolundaki ontolojik Nietzsche yorumuna ulaşmaktadır (güç isteği, varlıkların Varlığı olarak, Platonik İdeaların sübjektifleştirilmesidir) ("(will to power, as the Being of beings, is the subjectivization of the Platonic Ideas)"). Hakikaten, felsefi

---

[15] Kaos kendi kendisini şematize etmektedir denilebilir; ancak, bizim tüm bilebildiğimiz sadece bunun güç isteği haline girmiş biçimidir. Bu Kantçı-Deleuzeci alternatif, iki güçlükle yüz yüze gelmektedir: Hegelci Mutlak Ruh'un bir versiyonu olmadan Kaosun bunu nasıl yaptığını açıklamak ve fenomenal ve numenal dünyalar arasındaki felsefi (metafizik) düalizmi tekrar etmeden, bilinemez Kaos ile güç isteği arasındaki ayırımı açıklamak. Bu konuda benim şu makaleme bakılabilir: "Active Slaves and Reactive Masters? Deleuze's Anti-Dialectical Nietzsche" in *Social Semiotics*, 7. 2 (1997): 147-160.

[16] Bu anlamda, Heidegger'in Nietzsche'si, Alman İdealizmi soyundan gelen geç dönem romantiklerden biridir: Kaos olarak Varlık kendi kendisini, perspektifsel sübjektivite içinde tezahür ettirerek geliştirmektedir, bu süreç de, güç isteğine göre cereyan etmektedir ve böylelikle, sübjektivite, "doğalsallaştırılmış", anti-ereksel bir yapı kazanmakta veya Hegelci mutlak ruhun tersine çevrilmiş bir versiyonu olmaktadır. Bu yüzden artık felsefenin sonu, modernlikte özgürlüğün kendini-spekülatif-olarak-idrak etmesi olmaktan çıkmakta ve bunun yerine varılan sonuç, planeter teknolojinin nihilizmi içinde Platonizmin tamamlanması ve sübjektivite felsefesi olmaktadır.

ve politik doktrinlerin bu şekilde karıştırılması, Heidegger'in Hölderlin okumasına paralel olarak göz önüne alındığında, Heidegger'in felaketlere sürükleyici son-moda bir Platonik filozof-kral olma teşebbüsüne oldukça açıklayıcı bir ışık tutmaktadır.[17]

Bu sebeple bu noktada, Heidegger, Nietzsche'ye de ızdırap ve acı vermiş olan aynı problemle karşı karşıya kalmaktadır. Heidegger, Nietzsche'nin nihilizmi aşma tasarısını şu sebeple kritik etmektedir ki, aktif olarak nihilizmi aşmaya girişmek için herhangi bir çaba göstermek, gerçekte, nihai derecede nihilizm karmaşıklığının içine girerek onda kaybolup gitmek anlamına gelir.[18] Aktif olarak nihilizmi aşmaya girişmek, kendi-kendisini-isteyen sübjektifliğin içine batıp kalmak anlamına gelir ki, bu da Heidegger için, bizatihi modern nihilizmin özüdür. Nihilizm, hiçbir insani istem veya projeye dayalı eylem ile aşılamaz, çünkü bunun ötesinde Varlığın kendisinin kadersel bir gönderimi veya "hediyesi"dir. ..."("...a destinal sending or "gift" of Being itself.")[19] (s. 170-171)

---

[17] Bkz. Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art, Politics*, trans. Chris Turner (Oxford: Basil Blackwell, 1990), esp. 27-28; Otto Pöggeler, "Heidegger, Nietzsche, Politics," *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, ed. Tom Rockmore and Joseph Margolis (Philadelphia: Temple UP, 1992) 114-140; Rainer Marten, "Heidegger and the Greeks," Rockmore and Margolis, ed. 167-187; Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism* (Oxford: Basil Blackwell, 1984) 68-84; Michel de Beistegui, *Heidegger and the Political* (London: Routledge, 1998) 63-86.

[18] Bkz. "Nihilizmi aşmayı istemek— ki, şimdi nihilizm, onun özünün idrak edilmesi anlamında düşünülmektedir— ve nihilizmi aşmak, şu anlama gelecektir ki, insan kendisi için, Varlık karşısında göreli-nisbi bir derece iddiasında bulunduğunda, Varlığın bizatihi kendisine ister istemez gıyaben bir eksiklik atfetmiş olacaktır. Fakat, bizatihi Varlığın kendisine karşı böyle bir haddi aşma girişimi için kim ve ne, yeteri kadar güçlü olabilir ve hangi perspektiften veya hangi niyetle olursa olsun insan, Varlığı, sadece kendi cüzi takdiriyle sınırlı bir anlayış altında anlaşılmaya nasıl mahkum edebilir ki?" ("To want to overcome nihilism—which is now thought in its essence—and to overcome it would mean that man of himself advances against Being itself in is default. But who or what would be powerful enough to attack Being itself, no matter from what perspective or with what intent, and to bring it under the sway of man?") Heidegger, *Nietzsche* vol. iv, part II, "Nihilism as Determined by the History of Being" 223 ff. [Martin Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, trans. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper, 1987)]

[19] Bkz. "Nihilizmin özü, bir anlamda, Varlık'ın kendisine ilişkin veya ona taalluk eder olmaktadır veya daha uygun bir şekilde ifade edilecek olursa, Varlık, nihilizmin özünü müteallik kılmaktadır, çünkü, Varlığın kendisi, nihilizmi, tarih içinde yok oluş olması itibarıyla mevcudiyetle irtibatlandırmıştır, zira, bizatihi Varlık karşısında hiçlikten başka hiçbir şey var değildir." ("The essence of nihilism, however, applies to Being itself, or, more approriately expressed, Being applies to the essence of nihilism, since Being itself has brought it to pass in history that there is nothing to Being itself.") Heidegger, *Nietzsche* vol. iv 222.

EK: Çevirmenin Notu-Yazar Hakkında Bilgi:

ROBERT SINNERBRINK, Temmuz 2002'de Macquarie Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne geçmeden önce birçok kurumda felsefe eğitimi vermiştir. Bunlar arasında şu kuruluşlar yer almaktadır: University of Sydney, UTS, UNSW, The College of Fine Arts, and Macquarie University.

ROBERT SINNERBRINK'in araştırma alanları şöylece sıralanabilir: Eleştirel teori ve post-yapısalcılık arasındaki etkileşim, Kıta Felsefesi, toplumsal felsefe, Hegel and Heidegger, romantisizm, estetiğin tarihi, sinema felsefesi. Son dönemlerdeki bazı yayınları şunlardır: "Recognitive Freedom: Hegel and the Problem of Recognition" in *Critical Horizons* (2004), "Cinematic Ideas: On David Lynch's Mulholland Drive" in *Film-Philosophy* (2004), and "Heidegger and the 'End of Art'" in *Literature and Aesthetics* (2003)

İlgilenenler için kendisinin diğer çalışmaları hakkındaki bilgileri şöyle kısaca vermekte yarar olabilir: He has recently completed a book, *Understanding Hegelianism*, on the significance of French and German Hegelianism for contemporary social philosophy.

He has recently been awarded an ARC Discovery Grant (with Dr Lisa Trahair and Dr Gregory Flaxman) on 'Film as Philosophy: Understanding Cinematic Thinking', commencing in 2010. He is currently co-writing a new book with Trahair and Flaxman on philosophical approaches to cinematic thinking.

Robert is a former Chair of the Australasian Society for Continental Philosophy (ASCP) and is currently a serving member of the ASCP's executive committee. He is a book review co-editor for the journal Critical Horizons, has been a member of the Sydney Society for Literature and Aesthetics, the International Association for Philosophy and Literature, and a former co-convenor of the Sydney Seminar for the Arts and Philosophy. He is currently on the editorial board of the journal Film-Philosophy (http://www.film-philosophy.com/index.php/f-p), the editorial advisory board of Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy (http://www.parrhesiajournal.org/edboard.html), and the general editorial board of the journal Derrida Today (Edinburgh University Press).

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 5
Bahar / Spring 2018

Özgecil Gerekçelere Dayanan (Sözde) Yalan Söyleme Hakkı Üzerine

IMMANUEL KANT*
Çev. AHMET EMRE DEMİRCİ**

Özet
Kantın ahlak felsefesi içerisinde özellikle yalan konusunda sahip olduğu sert görüşler sıklıkla eleştirilere konu olmuştur. Kant'ın yalana ilişkin söylemleri ve ahlak felsefesindeki bazı yaklaşımları o denli serttir ki, Kant'ın felsefesinin en güçlü taraftarları için bile savunulması zor tartışmaları gündeme getirmektedir. Diğer taraftan Kant'ın yalan konusuna bakışı aslında ahlak felsefesinin yapısına dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Kant'ın 1797 yılında, Benjamin Constant'a cevap olarak yayımlamış olduğu "*Özgecil Gerekçelere Dayanan (Sözde) Yalan Söyleme Hakkı Üzerine*" isimli makalesi ise Kant'ın yalan üzerine söylemlerine ilişkin tartışmaların zirveye taşınmasına neden olmuştur. Her ne kadar bu makale Kant'ın yalana ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu ilk çalışma olmasa da, bu konuda en fazla ses getiren çalışmalarından biri olduğu söylenebilir. Makale içindeki iddiaların anlaşılması, Kant'ın ahlak felsefesinde kilit rol oynayan ödev ve koşulsuz buyruk gibi kavramların çok daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.
Anahtar Sözcükler: Kant, Ödev, Özgürlük, Ahlak Felsefesi, Yalan, Koşulsuz Buyruk
On A Supposed Right to Lie from Altruistic Motives

Abstract
Kant's strict views in his moral philosophy, especially those on lying, caused widespread criticism. Kant's views on lying and his moral philosophy are so strict that even the most devoted followers of Kantian philosophy find it very hard to defend some of his views. On the other hand, Kant's views on lying provide us with important perspectives on his overall moral philosophy. His essay "On A Supposed Right to Lie from Altruistic Motives" published in 1797 as a response to Benjamin Constant has led to major discussions. Although this essay is not his first study on lying, it could be argued

* Immanuel Kant (1949), Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy, Ed. ve Çev. Beck, L.W., University of Chicago Press, ss.346-50

** Doç.Dr. Ahmet Emre Demirci, Anadolu Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü, aedemirci@anadolu.edu.tr

that it is one of his most controversial works in regard to lying. Grasping the claims and discussions in this short essay is very crucial in order to fully understand the key concepts such as duty and categorical imperative in Kant's moral philosophy.
Keywords: Kant, Duty, Freedom, Moral Philosophy, Lying, Categorical Imperative

Çeviriye Dair Önsöz

"Eylemlere ilişkin yargıda bulunurken, eylemin olası sonuçları ne derecede önemlidir?"

Kant, bu soruya pekçok çalışmasında tutarlı bir şekilde cevap vermiştir. Bu cevap, ahlak yasasının kurulmasında sonuçların temel alınmaması zorunluluğudur. Aksi taktirde, ahlak yasası faydacı bir boyuta geçiş yapacaktır. Dolayısı ile Kant'a göre olası sonuçlar taraflardan birine ya da tümüne zarar verecek dahi olsa, yalan kabul edilemez. Kant'ın bu konuya ilişkin görüşlerini çok farklı çalışmalarında görmek mümkündür. Örneğin, *Pratik Aklın Eleştirisi* içerisinde "Saf Pratik Yargıgücünün Aldığı Model Üzerine" isimli bölümden şöyle bir alıntı yapılabilir:

> *"Saf pratik aklın yasalarına bağımlı olan yargı gücünün kuralı şudur: tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor. Aslında herkes, eylemlerin ahlâksal olarak iyi ya da kötü olduğu üzerine, bu kurala dayanarak yargıda bulunur, örneğin şöyle denir: eğer her insan, kendi yararına olduğunu düşündüğü durumlarda, kendine yalan söyleme izni verseydi, ya da bütünüyle bıkkınlık getirir getirmez yaşamına son verme hakkını kendinde görseydi, ya da başkalarının yoksulluğuna tam bir kayıtsızlıkla baksaydı, sen de böyle bir düzenin parçası olsaydın, kendi istemenle seve seve bu düzenin içinde olur muydun? Şimdi herkes çok iyi bilir ki, kişi yalan söyleme iznini kendisine gizlice verirse, bu, herkesin de aynı şeyi yapacağı, ya da başkaları sezmese de sevgisiz bir kişiyse, bu, herkesin hemen kendisine karşı böyle olacağı demek değildir. Bundan dolayı eylemlerin maksiminin genel bir doğa yasasıyla bu karşılaştırılması da, onun istemesini belirleyen neden değildir." (Pratik Aklın Eleştirisi, s.77)*

Çeviriye konu olan makalede de ifade edildiği üzere yalan hem dönemin yasaları açısından olumsuz sonuçlar üretecek, hem de daha da önemlisi felsefi açıdan bakıldığında ahlaki değerden yoksunluk anlamına gelecektir. Kant'ın Benjamin Constant'a cevaben yazmış olduğu kısa makalede, yalan üzerine görüşleri en çarpıcı halini almıştır. Kant'ın bu makaledeki görüşleri çok eleştiri almış olsa da, kendisinin yalan ile ilgili görüşlerini daha önce de ifade ettiği bilinmektedir. Örneğin, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*

isimli eserinde Kant'ın ahlak yasalarına ilişkin olarak vermiş olduğu ilk örneklerden biri yasa olarak göstermiş olduğu "*Yalan söylemeyeceksin (G, 4: 389 (s.2-30))*" ifadesidir. *Ahlak Metafiziğinin* ikinci kısmı olan "Erdem Doktrini" bölümünde Kant yalan ile ilgili şunları söylemektedir:

> "*Yalan, insanoğlunun kendine yönelik görevlerine ilişkin en büyük ihlaldir/hatadır (DV, 6: 429 (s.189)*".

Aynı bölümde Kant, yalan söyleyen insanın sadece aldatıcı bir insan görüntüsüne sahip olduğunu, insanın bizzat kendisi olmadığını ifade etmektedir. Bu bölümde Kant, yalan ile ilgili olarak İncil'den de alıntılar yapmaktadır. Bu ifadelerden de anlaşılabileceği üzere, Kant felsefesinde yalan kati ve kesin bir şekilde yasaklanmıştır ve bu yasağın herhangi bir şekilde istisnası bulunmamaktadır. Kant'ın yalan ile ilgili görüşlerindeki keskinlik, St.Augustine ve St.Thomas Aquinas'ın görüşleri ile benzerlik göstermektedir (Mahon, 2000, s.25).

Kant'ın yalan üzerine sahip olduğu katı tutum ve özellikle Constant'a cevaben yazmış olduğu kısa makale okuyucuları ikiye bölmüştür. Görüşü benimsemeyen bir grup okuyucu, Kant'ın göreve ilişkin zorunluluğun rasyonel bir zorunluluk olduğunu ileri süren nosyonunun olası korkunç sonuçlarına dikkat çekerken, bu sonuçların Kant ahlakına ilişkin düşünce sistematiğinin ve hatta ahlaki rasyonalizmin bir yenilgisi olarak kabul etmişlerdir. Bazı okuyucular Kant'ın kendi kuramının sonuçlarını yanlış değerlendirdiği düşüncesindedir. Kant'ın düşüncesini destekleyen bazı okuyuculara göre ise evrensel yasalar bakış açısından bakıldığında yalan kabul edilemez. Yine insanlığın saygınlığı ve amaçlar krallığı perspektiflerinden bakıldığında da her ne sebeple olursa olsun bireyin yalan söyleme hakkı bulunmaz ve yalan her koşulda yanlıştır.

Burada belki de Kant'a göre pek mümkün görünmese de, yine Kantçı açıdan kötü ile savaşmak adına ideal perspektiften uzaklaşan belli prensiplerin belirlenip belirlenemeyeceğidir. Böylesine prensiplerin Kant'ın ahlak felsefesine aykırı olup olmadığı önemli bir soru işareti olarak görülebilir.

Her ne kadar böylesine prensiplerin olması gerektiğine ilişkin bir inanç bazı bireyler tarafından paylaşılsa da, yani diğer bir deyişle yalan söyleme hakkının kötü ile savaşma çerçevesinde bulunması gerektiği düşünülebilse de, aynı esnekliğin Kant'ın ahlak anlayışında kabul edilemeyeceği ifade edilebilir. Her ne kadar farklı okumalara göre farklı tartışmalar açılıyor olsa da, yukarıdaki referanslardan da açık şekilde görülebileceği üzere yalan ile ilgili olarak Kant'ın görüşlerinin çok üst düzeyde keskin olduğu söylenebilir. Farklı görüşlere sahip okuyucular bu bakış açısını benimsemese de, Kant'ın ahlak felsefesi ile ilgili çalışmalarını takip ederken, onun sahip olduğu gözlüğü takmanın daha nesnel bir okuma olanağı sağlayacağını düşünüyorum.

Giriş

1797 yılında "France" dergisinde Kısım 6, No.1, Sayfa 123'te Benjamin Constant tarafından "On Political Reactions" ismiyle yayımlanan makale içerisinde aşağıdaki bölüm görülmektedir:

> *"Doğruyu söylemek bir ödevdir" ifadesini temel alan bir ahlak ilkesi, aynen ve koşulsuz olarak alınırsa, herhangi bir toplumu yaşanamaz hale getirir. Bir Alman filozofunun bu ilkeden elde ettiği doğrudan çıkarımlar (sonuçlar) bunun ispatıdır. Filozof, o kadar ileri gitmektedir ki, katil tarafından kovalanan ve evimizde saklanan bir kişinin nerede olduğunu soran katile, saklanan kişinin yeri ile ilgili olarak yalan söylemenin suç olduğunu iddia etmektedir.*

Fransız filozof 124. sayfada, bu ilkeyi aşağıdaki şekilde çürütmektedir:

> *Doğruyu söylemek bir ödevdir. Ödev kavramı, hak kavramından ayrı düşünülemez. Ödev, bir başkasının haklarına uygun düşmektir. Haklar olmadığında, ödev de olamaz. Bu nedenle doğruyu söylemek ödevdir: fakat sadece doğruluk hakkına sahip olanlar için bir ödevdir. Diğer taraftan bir başkasına zarar verecek olan doğruluk kimsenin hakkı değildir.*

Bu argümandaki ilk yanlış (psödo) ***[πρωτον ψευδος]*** şu cümle içerisinde bulunmaktadır: "*Doğruyu söylemek bir ödevdir. Fakat bu ödev sadece doğruluk hakkına sahip olan kişiler içindir.*"

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, "doğruluk hakkına sahip olmak" ifadesi anlamsız bir ifadedir. Bunun yerine şöyle birşey söylenebilir: "*İnsanın kendi doğruluğu (veracitas) üzerinde hakkı vardır.*" Örneğin, kişinin kendi kişiliğindeki öznel doğruluğu söylenebilir. Nesnel olarak doğruluk hakkına sahip olmak, verilen cümlenin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili olarak kişinin kendi iradesi ile ilgilidir (bireylerin genel olarak nelere sahip olabileceği sorusunda olduğu gibi). Bu tür bir iddia kesinlikle sıradışı bir bir mantık üretirdi.

İlk soruya dönecek olursak: Bir kişi "Evet" ya da "Hayır" cevaplarından birini vermekten kaçamayacağı durumlarda doğruyu söylememe hakkına sahip midir? İkinci soru ise: Bir kişi insafsızca cevap vermek zorunda bırakıldığında, kendisini ya da bir başkasını olumsuz bir sonuçtan korumak üzere yalan söylemek zorunda değil midir?

Söylemlerde [ifadelerde] kaçınılamaz olan doğruluk, bireyin herkese karşı sahip olduğu biçimsel bir ödevdir. Öyle ki, kendisine ya da bir başkasına ne denli büyük bir olumsuzluk getirecek de olsa bu ilke terkedilemez. Yalan söylemek suretiyle, beni insafsız bir şekilde konuşmaya zorlayan kişiye karşı hata işlememiş olsam da, yalan söylemiş olmakla [yasal anlamda olmasa da] en temel anlamda ödeve karşı hata işlemiş olurum. Öyle ki, nedeni olduğum yalan ile birlikte genel anlamda söylemler güvenini yitirir, hatta sözleşmelere dayalı tüm haklar hükümsüz olur ve gücünü kaybeder. Sonuç olarak bu durum, genel anlamda bütün insanlığa karşı yapılmış bir

yanlışa dönüşür.

Daha da ötesi, bir başkasına bilinçli olarak doğru olmayan söylemde bulunulması şeklinde tanımlanabilecek olan yalan kavramı, hukukçuların yalan tanımının aksine *(mendacium est falsiloquium in praeidicium alterius)* bir başkasına zarar verilmesine ilişkin ek bir koşul gerektirmez. Çünkü, bir yalan karşısındakine daima zarar verir. Bu zarar belli bir kişiye yönelik olmasa bile, yasanın [hakların] kaynağının bizzat kendisini yozlaştırdığı için genel anlamda insanlığa zarar verir.

Bununla beraber, bu iyi niyetli yalan medeni kanuna göre kaza (*casus*) gerekçesi ile cezalandırılabilir. Bir şekilde ceza yükümlülüğünden kaçınılsa bile, yine de harici yasalar tarafından yanlış hükmü verilebilir. Örneğin, yalan söylemek suretiyle bir cinayeti engellerseniz, tüm sonuçlardan ötürü kendinizi yasal olarak sorumlu kılmış olursunuz. Fakat katı bir şekilde doğruyu söylemeye devam ederseniz, kamu adaleti önceden kestirilemeyen hiçbir sonuçtan dolayı sizi ötürü sorumlu tutamaz. Siz katilin potansiyel kurbanının evde olup olmadığı sorusuna dürüstçe cevap verdikten sonra, kurban evden kaçmış ve katili atlatmış olabilir. Böylece cinayet gerçekleşmez. Fakat yalan söyleyerek kurbanın evde olmadığını söylemiş olsaydınız ve kurban siz farketmeden evden kaçmış olsaydı, kaçarken de katil tarafından görülmüş ve öldürülmüş olsaydı, ölümünden siz de sorumlu olurdunuz. Eğer bildiğiniz kadarı ile doğruyu söylemiş olsaydınız, katil evi ararken komşuların yardımı ile etkisiz hale getirilebilirdi. Böylece suç engellenebilirdi. Bu nedenle her kim yalan söylerse, nedeni ne kadar iyi niyetli olursa olsun sonuçlarına katlanmak zorundadır. Kişi, öngörülemeyen bu sonuçlar için hukuk mahkemesi tarafından dahi cezaya çarptırılabilir. Çünkü doğruluk öylesine bir ödevdir ki, sözleşmeye esas olan bütün ödevlerin temelini teşkil eder. Bu konuda en ufak bir istisna, sözkonusu ödeve ilişkin yasaları belirsiz ve işe yaramaz kılar.

Tüm söylemlerde doğru [dürüst] olmak kutsaldır ve hiçbir çıkar ile sınırlandırılmaksızın kesin olarak aklın hükmeden bir buyruğudur.

Bay Constant bu ilkelerin çok katı olduğunu ve bu yüzden böylesine işe yaramaz fikirler içinde anlamlarını yitireceklerini ve yine bu nedenle reddedilmeleri gerektiğini ifade ederek düşünceli ve doğru bir söylemde bulunmuştur. Kendisi 123. sayfada şunları söylemektedir:

> "*Doğruluğu ispatlanmış ilke her koşulda karşımıza işe yaramayan bir şekilde çıkmaktadır. İşe yaramazlığının altında yatan neden, uygulanma şeklini [yöntemini/aracını] içeren ortanca ilkeyi bilmememizden ileri gelmektedir*".

Constant, 121. sayfada sosyal zincirin ilk halkası olarak eşitlik doktrinini kanıt olarak göstererek şunları söylemektedir (s.122) :

> *Hiçkimse oluşturulmasına katkı verdiği yasaların dışındaki yasalarla bağlanamaz. Küçük bir toplumda bu ilke doğrudan uygulanabilir ve ortak bir ilke*

olmak üzere aracı bir ilkeyi gerektirmez. Fakat büyük bir toplumda belirtilen bu ilkeye yeni bir ilkenin eklenmesi gereklidir. Bu aracı ilke şudur: bireyler yasaların yapılmasına bizzat kendileri ya da temsilcileri aracılığı ile katılabilirler. Her kim, aracı ilke olmaksızın, ilk ilkeyi büyük bir topluma uyarlamaya kalkışırsa, o toplumun yıkımına neden olur. Böylesine bir durum, ilkeye karşı birşey ispatlamasa da, yasa koyucunun umursamazlığını ya da beceriksizliğini gösterir.

Constant sözlerine şöyle son veriyor (s.125): "doğru olarak onaylanmış bir ilke içinde nasıl bir tehlike barındırırsa barındırsın asla terkedilmemelidir" (Yine de iyi niyetli olan kimse toplum için geçerli bir tehlike gördüğünde doğruluğa ilişkin koşulsuz ilkeyi terketmiştir. Böyle hareket etmiştir, çünkü bu tehlikeyi önleyebilecek nitelikte bir aracı ilke bulamamıştır. Aslında burada aracılık edebilecek bir ilke yoktur).

Bu metinde referans verildiği üzere kişilerin isimlerini koruyacak olursak, "Fransız filozof", birinin cevap vermekten kaçınamayacağı bir durumda doğruyu söyleyerek başka birine zarar vermesi (*nocet*) eylemi ile karşısındakine yanlış bir harekette bulunması eylemini (*laedit*) birbirine karıştırmaktadır. Doğru söylendiği taktirde, evdeki potansiyel kurbanın zarar görmesi sadece bir kazadır (*casus*); yasal anlamda hür bir eylem (free act) değildir. Bir kişinin çıkarı için birinden yalan söylemesinin istenmesi tüm yasallığa zıt bir taleptir. Kendisine ya da bir başkasına zarar dahi gelecek olsa, cevap vermekten kaçınılamadığında, her kişi doğruyu söyleme hakkına ve koşulsuzca doğruyu söyleme ödevine sahiptir.

Doğruyu söyleyen kişi böyle hareket ederek, sonuçlara katlanan kişiye zarar vermiş olmaz. Zararın nedeni kazadır. Bu durumda olan bir kişinin seçim yapma özgürlüğüne sahip değildir; zira doğruluk (birey konuşmak zorunda ise) koşulsuz bir ödevdir.

"Alman filozof", önüne konulmuş olan ilkelerden birini önerme olarak kabul etmeyecektir (s.124): "Doğruyu söylemek ödevdir, fakat sadece doğruluk hakkı olan için". Bu önerme kabul edilemez. Çünkü öncelikle önerme belirsiz bir formülasyona sahiptir. Ayrıca doğruluk, birine verilebilecek başka birine ise verilemeyecek olan bir hak değildir. Bu önermenin reddedilmesinin esas nedeni, doğruluk ödevinin (bu noktada sorgulanan tek konu olarak), bu ödeve sahip olan ve bu ödevden kendisini muaf tutan bireyler arasında ayrım gözetmeyeceği gerçeğidir. Ödev koşulsuzdur ve tüm şartlarda geçerlidir.

Buradan yasalara ilişkin metafizik tartışmadan (tüm empirik koşullardan bağımsız olarak) politikalara ilişkin ilkelere (tecrübede karşılaşılan olaylara sözkonusu kavramları uygulayan) hareket etmek ve bu şekilde de evrensel hukuk ilkelerine uygun olarak politik sorunlara çözüm bulmak üzere, filozof üç nosyondan bahsetmektedir.

Bunlardan ilki bir aksiyomdur - ör. doğrudan doğruya dışarıdaki yasanın tanımından kaynaklanan zorunlu olarak kesin olan önerme (evrensel yasaya

göre her tikel bireyin özgürlüğü ile diğer herkesin özgürlüğü arasındaki uyum). İkincisi ise, dış kamusal yasanın bir postülatıdır (eşitlik ilkesine göre birlik olanların tamamının iradesi – bu irade olmaksızın hiçkimsenin özgürlüğünden bahsedilemez). Üçüncüsü ise büyüklüğünden bağımsız olarak bir toplum içerisinde uyumun, özgürlük ve eşitlik ilkelerine uygun olarak nasıl sağlanacağıdır (diğer bir deyişle, temsilcilik sistemi vasıtasıyla). Bu, politikanın ilkeleri olacaktır. Bu tür bir politik sistemin kurulması ve düzenlenmesi, bireylerin deneysel tecrübelerinden gelen hükümleri [kararları] kapsar. Bu hükümler [kararlar] ise sadece adaletin idaresi için mekanizmaları ve bu mekanizmaların nasıl en uygun şekilde düzenleneceğini ortaya koyma niyetindedir. Yasalar asla politikalara uymazlar. Tersine politikalar yasalara uymak zorundadırlar.

Yazar şöyle söylemektedir, "Doğru olarak kabul edilmiş bir ilke (a priori olarak kabul edilmiş ve daha da ötesi zorunlu olan bir ilke) içerisinde ne kadar tehlike barındırırsa barındırsın asla terkedilmemelidir." Birey, tehlike denildiğinde, kaza ile zarar verme tehlikesini değil, yanlış yapma tehlikesini anlamalıdır. Verilen ifadenin koşulsuz ve yüksek adli niteliği olan doğru olma ödevini, çeşitli nedenlerle koşullu hale getirdiğimde bu tehlike ile karşı karşıya kalmış olurum. Her ne kadar belli bir yalan söyleyerek bir kişiye gerçek anlamda yanlış yapmamış olsam da, maddesel olarak olmasa da, tüm kaçınılamaz derecede gerekli ifadeler hakkında biçimsel olarak doğruluk ilkesini çiğnemiş olurum. Bu durum herhangi bir kişiye adaletsiz davranmaktan daha kötüdür. Çünkü, bireye karşı girişilen bu tür bir eylem, öznede bu eylemi üretecek bir ilkenin varlığını her zaman gerektirmez.

Eğer bir kişiye vermek üzere olduğu ifadede doğruyu söylemeye niyeti olup olmadığı sorulursa ve kişi böylesine bir sorunun kendisinin yalancı olabileceğine dair bir ima taşıdığına dair şüphe algılamadı ise, fakat bununla birlikte olası istisnaları değerlendirmek [düşünmek] için izin istiyorsa, bu kişi hali hazırda potansiyel bir yalancıdır. Çünkü kişi bu hareketiyle doğruluğu içten gelen bir ödev olarak görmediğini göstermiş olur. Kişi aslında, doğasında istisnanın olanaklı olmadığı bir kurala ilişkin olarak kendince istinalara sahip olma çabasındadır.

Haklara (Doğruya) ilişkin tüm pratik ilkeler kesin şekilde doğruyu (hakikati) kapsamalıdır. Bahsi geçen "aracı ilkeler" sadece gerçek koşullardaki uygulamalarına ilişkin olarak daha doğru olan tanımlamaları kapsayabilirler. Fakat asla istisnalar barındıramazlar. Olası istisnalar evrensel geçerliliklerine zarar verir. İşte tam da bu nedenle bunlara ilkeler denilmektedir.

Kaynaklar:

Kant, I. (2002). *Critique of Practical Reason*. Hackett Publishing.
Kant, I. (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Yale University Press.
Mahon, J.E. (2000). Kant on lies, *Proceedings of the Eighth Annual Harvard / MIT G.S.P. Conference*, ss.25-40

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 5
Bahar / Spring 2018

Kürtaj Tartışmasının Biyoetik ve Foucault'un Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi

SEYDA KESİKOĞLU*

Özet:
Kürtaj kürtaj karşıtları tarafından bir bebek cinayeti olarak görülmektedir. Bu yüzden kürtaj tartışmalarına dair bir inceleme öncelikle öldürme kavramının kendisi üzerine olmalıdır. Öldürme kavramının kendisine baktığımızda ise teolojik açıdan ancak Tanrı'nın iradesi altında görülmektedir, hukuki açıdan ise tarih boyunca yalnızca iktidarın hakkı olarak görülmüştür. Kürtajı bebek cinayeti olarak yasak eden iktidarlar ise Foucault'un biyoiktidar tanımına uymaktadır. Çünkü Foucault'a göre biyo-iktidar, ölüme bırakma ve öldürme edimlerini yalnızca kendisinde görmektedir.
Anahtar Kelimeler: Biyoetik, Biyo-etik, Kürtaj, Kürtaj Karşıtlığı, Kürtaj Yanlılığı, Kürtaj Tartışması, Kürtaj Tartışmaları
The Evaluation of the Abortion Debate in terms of Bioethics and Foucault's Views

Abstract:
Abortion is to be seen as a baby murder by the Anti-Abortion point of view. So, a treatise of abortion debates should firstly be on the concept of killing itself. When we refer to the concept of killing itself, it seems to be only under the God's will theologically, and it seems to be only the right of the government as well. The ruling powers prohibiting abortion comply with Foucault's definiton of biopower. Because according to Foucault, the biopower sees leaving to death and killing actions as a right of only itself.
Keywords: Bioethics, Abortion, Anti-Abortion, Pro-Abortion, Abortion Debate, Abortion Debates

* Arş. Gör,Seyda Kesikoğlu, Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü, seyda.kesikoglu@kocaeli.edu.tr

Giriş

Kürtaj tartışmaları ülkemizde birkaç sene önce başlamış olsa da kürtajın kökeni çok daha eskiye dayanır. M.Ö. 1760'da yazılmış olan Hammurabi kanunlarında çocuğun kasıtlı düşürülmesi konusunda kanunlara rastlanır. Bu kanunlarda bir kadına saldırarak çocuğunu düşürmesine neden olmak suçu için verilen, kadının sosyal sınıfına göre değişen cezalar listelenmiştir.[1] Vedalar ve Smrti kanunlarında da üç üst kastın döllerini korumaya yönelik maddeler vardır ve kürtaj yaptıran kadınla kürtaj yapan rahibe aforoza kadar varan çeşitli cezalar uygulanır.[2] Asurlularda da kocasının rızası dışında kürtaj yaptıran ya da bilinçli düşük yapan kadına ölüm cezası uygulanmıştır.[3] İlk kürtaj operasyonun kayıtlı ilk kanıtı Eski Mısır'daki Ebers Papirusu'dur. (M.Ö. 1550)[4]

Kürtajın yasal ya da ahlaki meşruluğuna ilişkin ilk felsefi değerlendirmeleri yapan filozoflardan birisi Aristoteles'tir. Politika adlı kitabında Aristoteles "Meşru ve gayrimeşru kürtaj arasındaki sınır (fetüsün) duyuya sahip ve canlı olma olgusu tarafından belirlenecektir." der.[5] Aristoteles'in görüşlerini Ortaçağ Skolastik felsefesi Hıristiyanlık açısından yorumlamıştır ve bu felsefeyle birlikte kürtaja karşı çıkış dinsel açıdan temellendirilmeye başlamıştır. Fetüsün henüz insan ya da kişi olarak kabul edilmediği belirli bir döneme kadar (40 ila 120 gün arası) alınması bazı din ve din adamlarınca meşru görünse de belli bir dönemden sonra ya da kimi din adamlarınca döllenmeden itibaren kürtaj yapılmasının yasaklanmasının nedeni, kürtajın cinayetle, hatta bebek cinayetiyle eş değer bir günah olarak görülmesidir. Peki, cinayet, yani adam öldürmek hemen hemen bütün dinlerde neden günah sayılmaktadır?

1) İnsan Öldürmenin Doğru Bir Eylem Olarak Görülmemesinin Temelleri:

Dini açıklamalara göre, mesela İslâm'a göre ancak Tanrı insanların canını

---

[1] Krason, Stephen, and Hollberg, Willian. "The Law and History of Abortion: the Supreme Court Refuted" (1984). American Government Course Manual. Seton Home Study School, 2000. p.104, The Code of Hammurabi, Sec. 209–212

[2] ABORTION FROM THE PERSPECTIVE OF EASTERN RELIGIONS: HINDUISM AND BUDDHISM Constantin-Iulian Damian, Romanian Journal of Bioethics, Vol. 8, No. 1, January – March 2010 [eng.bioetica.ro/atdoc/RRBv8n1_2010_Damian_EN.pdf]

[3] Ancient History Sourcebook: The Code of the Assura, c. 1075 BCE

[4] Potts, Malcolm; Martha Campbell (2002). "History of Contraception" (PDF). Gynecology and Obstetrics 6 (8). Archived from the original on 2003-07-01. Retrieved 2013-09-12.Potts, Malcolm; Martha Campbell (2009). "History of Contraception". Glob. libr. women's med. doi:10.3843/GLOWM.10376. ISSN 1756-2228. Retrieved 2011-09-07.

[5] Aristotle (1944) [c. 325 B.C.]. "Politics". In H. Rackham. Aristotle in 23 Volumes 21. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. p. 7.1335b. ISBN 0-674-99291-1. OCLC 29752140.

alabilir. Yahudilikte "öldürmeyeceksin" emri on emirden birisidir ve dolayısıyla Hıristiyanlıkta da Tanrı'nın öldürmeyi insanlara yasak kıldığı inancı vardır. Peki, Tanrı, öldürmeyi insanlara neden yasak kılmıştır? Dinsel olarak "Tanrı'nın verdiği canı ancak Tanrı alır." gibi bir temellendirmeyle dolaysız olarak anlaşılmasa da öldürme ve yaşatma hakkı dinlere göre mutlak iktidarın sahibi olan Tanrı'ya aittir. Tanrı adına da siyasette ve dünya işlerinde yönetim gücü iktidarın elindedir. İktidar ilk çağlar ve orta çağlarda hükümranlık şeklinde hükümdardayken dolayısıyla Tanrı adına öldürme ya da hayatta bırakma hakkı hükümdarın elindedir.[6] Nasıl ki Tanrı birisini öldürme ya da hayatta bırakma erkine sahipse Tanrı'nın dünyadaki eli olarak görülen hükümdar da bir uyruğunu öldürebilir ya da yaşatabilir, bunun dışında bir uyruğun, birisini hükümdarın izni dışında öldürmesi yasaklanmıştır. Örneğin hükümdarın ilan ettiği bir savaşta askerlerin düşmanı öldürmesi cinayet olarak görülmez. Aynı şekilde bir iç karışıklık sırasında asilerin hükümdarın kuvvetleri tarafından öldürülmesi de cinayet değildir, en azından meşru bir öldürme fiili sayılır. Ya da hükümdarın ölüme mahkûm ettiği birisini öldüren celladın fiili de cinayet değildir. Bunların dışında, hükümdarın izni olmadan gerçekleşen her öldürme fiili yasaklanmıştır. Böylece iktidarın izni olmadan gerçekleşen öldürme fiilinin yasaklanmasının ya da günah sayılmasının nedeni Tanrı'nın bunu yasaklaması değil, belki de aynı zamanda Tanrı'nın bunu yasaklamasının da nedeni olacak şekilde, iktidarın iradesi dışında gerçekleşen öldürme fiilinin iktidarı yok saymasıdır.

İnsan öldürmek, özellikle günümüz toplumlarında bir arada yaşamayı hukukla birlikte sağlayan etik açısından da, farklı etik yaklaşımları tarafından (bazı istisnalar hariç olmak üzere pek çok durumda) yanlış kabul edilmektedir. İlke temelli etik yaklaşımları belirli tipteki eylemleri belirli durumlarda yasaklayan, gerekli gören, izin verilebilir kabul eden genel eylem yönergeleri olarak belirli ilkeleri etikte temel alır. İnsan öldürmenin yasaklanması da bu türden ilkeler arasında en tartışılmaz olanlardandır.[7] Normal koşullar altında hiçbir itiraz olmadan herkesçe kabul edilebilir. Fakat bu ilkenin bile her tek duruma uygulanabilmesi için belirli bir sınırlamaya ve belirginleştirmeye[8] ihtiyaç duyulur. Örneğin idam cezasının bazı suçlar için kabul edilebilir görüldüğü bir toplumda ya da savaş halinde insan öldürmeme ilkesi işlemez, bu nedenle de bu ilke "Toplumsal düzenin bozulduğu bir durum söz konusu olmadığında ya da savaş hali dışında nedensiz yere insan öldürmemeliyiz." şeklinde daha belirgin hale getirilebilir. Fakat bu belirginleştirmede de açıktır ki, ister hükümranlık olsun, ister biyo-iktidar şeklinde demokratik bir yönetim olsun öldürme ve hayatta bırakma yine

---

6 Foucault, Michel. Toplumu Savunmak Gerekir, (Çev: Şehsuvar Aktaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013. (s. 246)

7 Kuhse, Helga. Singer, Peter. A Companion to Bioethics, Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009. (s. 67)

8 A.g.y. (s. 72-73)

iktidarın tasarrufundadır.

Faydacı etik kuramı açısından, bir eylemin sonucunda maksimum kişiye sağlanacak faydaya göre eylemin iyiliği ya da en azından kabul edilebilirliği belirlenir.[9] Bu yaklaşım açısından bakıldığında ise, bilinen biyoetik ya da etik dilemmalarında olduğu gibi, bir insanın öldürülmesi başka birçok insanın hayatını kurtaracaksa makul görülebilir. Fakat hükümdarın ya da iktidarın kendisinin devamı ya da diğer uyrukların hayatı için kimi insanları ölümle cezalandırması tam da bu yüzden kabul edilebilir görülür. Ya da benzer şekilde bir hükümranlığın ya da iktidarın devamı için bazı kişileri savaşta öldürmek veya ölüme göndermek de kabul edilebilirdir, hatta gereklidir. Oysa bir insanın durduk yere ya da haksız bir şekilde başka bir insanı öldürmesinin kabul edilebilir görülmesi toplum içindeki güvenlik duygusunun bozulmasına neden olacağı için toplumun zararına olacaktır ve bu da Foucault'un biyo-iktidar olarak tanımladığı iktidarın kontrol ettiği nüfusun kontrolünü zorlaştırır. Yani masum insanların öldürülmesinin yasaklanması faydacı görüşe göre de tüm toplumun faydasınadır. Erdem etiğine göre de pek tabi masum bir insanı öldüren bir kişi asla erdemli olamaz, çünkü erdemli bir insan davranışı değildir ve toplumun huzur ve devamlılığı için toplumun çoğunluğunun erdemli insanlardan oluşması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Fakat aynı şekilde bir savaş durumunda düşmanı öldürmek ya da canını feda etmek de erdemli bir davranış sayılır; yine bunun dışında bir gerekçe olmadan masum bir insanı öldürmek erdemsiz bir davranış, yani cinayet olarak görülür.

Bakım yaklaşımlı etiğe[10] baktığımızda, her ne kadar bu yaklaşım biyoetik için uygulanabilir olsa da, yine bir insanın hayatı için genellenebilir gözükmektedir. Erişkin bile olsa her insan bakıma muhtaçtır, çünkü bir gün sağlığını kaybedebilir. Ya da en azından, günümüz insanının veyahut şehir insanının her türlü ihtiyacını tek başına gidermesi mümkün olmadığından her insan önünde sonunda başka insanlara muhtaçtır. Şehir insanı marketlere gittiğinde market görevlileri tarafından, bakım sayılabilecek adil ve kibar bir yaklaşımla karşılanmalıdır. Sokaklarda çöpler aynı şekilde toplanmalı, güvenlik ise yine insana karşı özen gösteren görevliler tarafından sağlanmalıdır. Yine bir insanın durduk yere, haksız bir şekilde öldürülmesi de her insanın insan olmakla hak ettiği yaşama hakkından mahrum bırakıldığı bir duruma tekabül eder. İşte bu nedenle bu yaklaşıma göre de haksız yere masum bir insanı öldürmek doğru bir eylem olarak görülmez.

Olayları temel alan etik yaklaşımına göre de insan öldürme konusunda yukarıda söylenenler geçerlidir. İnsanın çektiği derin acıları sonlandırmak için yapılacak bir ötenazi dışında ya da savaş ve cezalandırma dışında bir

---

[9] A.g.y. (s. 85-86)

[10] A.g.y. (s. 105-106)

insanın öldürüldüğü durumlar kabul edilemez. İşte bu yaklaşımda da, önceki yaklaşımlarda da, öldürme ya da ölüme bırakma hakkını yalnız kendisinde gören hükümranlık ve biyo-iktidar açısından da bir insanı öldürmek sıradan bir uyruğun inisiyatifine bırakılamaz. Foucault'un tespit ettiği bir durum olan hükümranlık iktidarına bakıldığında bu açıktır. Örneğin ortaçağda ve yeniçağın krallıklarında hükümdarın ya da derebeyinin izni olmadan işlenen hemen her cinayet hükümdarın emrine karşı gelmek olarak değerlendirilir ve cezası ölümdür. Aynı şekilde Tanrı'nın öldürmeyi yasakladığı durumlarda bir insanı öldürmek de Tanrı'nın emirlerine karşı gelmek olarak kabul edilip en büyük günahlardan sayılır. Üstelik günümüzdeki ötenazi tartışmalarında da net bir şekilde görüldüğü gibi insanın kendi isteğiyle kendi ölümünü bir başkası tarafından gerçekleştirmesi de yine Tanrı'nın iradesine karşı gelindiği gerekçesiyle birçok din ve mezhep tarafından yasaklanmıştır. İnsanın kendi canına kıydığı intihar durumlarında bile intihar eden kişinin yine Tanrı'ya karşı geldiği gerekçesiyle Tanrı tarafından lanetlendiğine inanılır. Böylece açıktır ki, Foucault'un tespit ettiği hükümranlık iktidarında ve bunun bir tezahürü şeklinde göksel bir hükümdarlık sayılabilecek dinlerde bir insanı hükümdarın ya da Tanrı'nın iradesi dışında öldürmek, hükümdarın ya da Tanrı'nın isteğine karşı gelmek olarak değerlendirildiği için kesinlikle yasaklanmıştır.

2) Kürtajın Din, Etik Görüşler ve Foucault'un Bakış Açısından Nasıl Ele Alınabileceği

Kürtajın nasıl değerlendirdiği sorununa bakıldığında, dini gerekçelere ya da dünyevi gerekçelere dayanan kürtaj karşıtlarının temel argümanının kürtajın bir insan öldürmekle eşdeğer bir eylem olduğudur. Üstelik kürtajı insan öldürmekle eşdeğer kötülüğe sahip bir başka kötü eylem olarak değil, bizatihi bir bebek cinayeti olarak algılama ve algılatma eğilimindedirler. Hem de bebeğin ana rahminden belirli bir dönemden sonra, ya da doğuma yakın alınması kürtaj karşıtlarının bile karşı çıktığı bir vahşet olarak görülür.

Sorun yukarıda belirtilen etik görüşleri açısından ele alındığında, kürtaj yapılan fetüsün de bir insan olduğu kabul edilirse insan öldürme konusunda söylenenler kürtaj için de geçerlidir. Nasıl ki bir annenin, kendisine yük olduğu gerekçesiyle, ya da bakmak istemediği gerekçesiyle çocuğunu öldürmesi vahşi bir suç sayılıyorsa böyle bir kabulden yola çıkıldığında annenin çocuğunu aldırması da eşit derecede vahşi bir suç bile sayılabilir. Çünkü anne, bakım yaklaşımlı etiğe göre çocuğuna bakmakla yükümlüdür. Bir bebeğin öldürülmesi masum bir insanın öldürülmemesi ilkesinin vahim bir ihlalidir. Faydacı görüş açısından bakıldığında bile, çocuğun doğması anneye hayati bir zarar vermeyecekse bebeğin ana rahminde öldürülmesi gerekçelendirilemez. İnsan öldürme fiili dinsel açıdan da, etik açısından da, Fouca-

ult'un görüşleri açısından da Tanrı ya da iktidardaki insanların dışındaki insanların kendi insiyatifine bırakılmamıştır. Fakat bilimsel ve felsefi olarak bebeğin ana rahmindeki ilk safhalarında dünyaya gelmiş insanlar kadar acı çeken ve insani bütünlüğe sahip bir "kişi" olduğu yaygın bir kabul değildir, dolayısıyla döllenmeden hemen sonra fetüsün insan olduğu kabul edilmediğinde kürtajın bir cinayet olduğu iddiası temelsiz kalır. Üstelik İslâm'da bile genel kabul ilk dört ay içinde bebeğe ruh üflenmediğine inanıldığı için ilk dört ay içinde kürtajın caiz, yani dinen kabul edilebilir olduğudur. Bilimsel olarak da bebeğin ana rahmindeki gelişiminin ilk evrelerinde herhangi bir bilince ve acı duygusuna sahip olmadığı kabul edilir. Peki, o zaman kürtaja karşı çıkışın temelinde başka ne gibi noktalar vardır?

Dinsel olarak ele alındığında nüfusun sınırlandırması üzerinden Katolik ve İslami kürtaj karşıtlığı dikkate değerdir. Fakat karşı çıkışlarında temel aldıkları noktalar birbirinden farklıdır: Katolikliğin karşı çıkışının kökeni doğum kontrolüne karşıt olmaya dayanır ve bunun nedeni Yaradılış 38'e dayanır; İslam'ın karşı çıkışının temelinde de pronatalist, yani nüfusun artması için doğumu teşvik eden anlayış yatar.[11] Katolikliğin doğum kontrolüne karşı çıkışının temel nedeni ise Katolik öğretiye göre her türlü cinsel ilişkinin birleştirici ve yaratıcı olması gerektiği düşüncesidir. Bu nedenle sırf cinsel haz duymak için cinsel ilişkiye girmek yasaklanmıştır. Cinsel ilişkinin tek amacı doğum olmalıdır. Kürtajın Katolik öğretiye göre meşru görülmesi ise cinsel ilişkinin sadece çocuk dünyaya getirme amaçlı olduğu görüşüne ters düşer. Çünkü eğer cinsel ilişki sonrasında doğan çocuğun kürtajla alınabileceği kabul ediliyorsa, döllenme sırasındaki cinsel ilişkinin çocuk yapmaya yönelik olmadığı kabul edilmiş ve cinsel hazzın ön planda olduğu bu ilişki örtük olarak meşru görülmüş olur.

İslam'da ise cinsel ilişkinin tek amacının üreme olması üzerinden doğum kontrolünün her türlüsüne bir karşı çıkış görülmez. Kadına zarar vermediği sürece ve kadının rızasıyla modern gebelik önleme yöntemleri bile caiz görülür.[12] Fakat İslam'ın kürtaja karşı çıktığı nokta, ana rahminde bebeğe ruh üflendiğine inanılan zamandan sonra fetüsü bir insan olarak gördüğünden kürtajı cinayet olarak gören anlayıştır. İnsanın canını savaş ve cezalandırma dışında ancak Tanrı'nın alabileceği düşünüldüğünden de kürtaj konusunda annenin karnındaki fetüsün yaşamıyla ilgili karar verme hakkından önce anne karnındaki bebeğin yaşama hakkı üzerinde durulur ve kürtajın bebeğin yaşama hakkını elinden aldığı kabul edilir. Bunun yanında İslam, Müslüman toplulukların güçlenmesi için nüfusun düzenli ve hızlı bir şekilde artmasına büyük önem verir; bu yüzden de nüfusun aşırı arttığı ekstrem durumlar dışında ailelerin çok çocuklu olmasını teşvik eder. Kürtajın yay-

[11] A.g.y. (s. 164)
[12] A.g.y. (s. 165)

gınlaşması ise bunu engelleyeceğinden kürtaja İslami görüşler açısından nüfus politikaları gereği olarak da karşı çıkılmaktadır. İslam temelli ya da İslam'ın bakış açısını benimseyen bu anlayış işte bunlardan ötürü Foucault'un biyo-iktidar tanımına uymaktadır. Biyo-iktidar Foucault'a göre, 18. Yüzyıldan itibaren, insanın bir insan türü teşkil ettiği yönündeki temel biyolojik olguyu hesaba katmaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır.[13] İslam'da doğumu teşvik eden anlayış ise temel olarak nüfusu sürekli arttırmak ve genç tutmak amacında olduğu için Foucault'un biyo-iktidar tanımına uymaktadır.

Kürtaj karşıtlarının argümanlarından sonra, kürtaj serbestliği yanlılarının iddialarına bakıldığında bu iki karşıt grubun ihtilafının öncelikle, fetüsü ele alış biçimlerinin farklılığından kaynaklandığı görülmektedir. Kürtaj karşıtları fetüsün de potansiyel bir kişi olduğunu savunma eğilimindeyken[14] kürtaj serbestliği yanlıları ise fetüsün acı çekemediği ya da bilinci olmadığı için kişi sayılamayacağını[15], dolayısıyla da kürtajın bir cinayet sayılamayacağını savunmaktadırlar. Öte yandan, kimi zaman, dini referans alarak kürtaja karşı çıkan kesimler ana rahmindeki bebeğin acı çekip çekmediğini bilemediğimizi, hatta fetüsün de bir bilinci olabileceğini iddia ederek bu argümana karşı çıkmaktadırlar. Fakat fetüsün sinir sisteminin gebeliğin başlangıcından ancak ilk dört beş ay sonra sinaps oluşturacak kadar gelişmesi, hatta bebeğin sinir sisteminin ancak doğumdan sonra sürdürdüğü gelişmeyle erişkin bir insanın sinir sistemine yakın hale gelmesi bilinen bir bilimsel gerçek kabul edildiğinden[16] bu argüman nöroloji tarafından çoktan çürütülmüş sayılabilir. Bebeğin bir bilince sahip olup olmadığı argümanına gelince, hiçbir insanın hafızasında ana rahmine dair bir anı taşımaması bile fetüsün en azından erişkin bir insanın bilincine sahip olmadığını tek başına kanıtlamaya yeterdir.

Kürtajın serbestliği yanlılarına göreyse, yukarıda bahsedildiği gibi, fetüsü bir kişi olarak görmedikleri için kürtajın gebelik döneminde belirli bir aya kadar cinayet olarak görülmesi söz konusu değildir. Nitekim kürtaj yanlılarının kadınlar için "Benim bedenim, benim kararım." gibi sloganlar kullanması fetüsün kürtaj serbestliği yanlıları tarafından annenin bedeninin bir parçası olarak gördüklerini göstermektedir. Dolayısıyla kürtaj yaptırıp yaptırmama kararının kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğunu kabul ettikleri anneye bırakılması gerektiğini savunurlar. Diğer bir deyişle, saç modeline karar verme, bedenini istediği gibi şekillendirip kullanma gibi haklara sahip olan kadının anne olduğunda da anne karnındaki fetüs için de istediğini yapma hakkına sahip olması gerektiğini düşünmektedirler.

---

[13] Foucault, Michel. Güvenlik, Toprak, Nüfus, (Çev: Ferhat Taylan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013. (s. 3)

[14] Kuhse, Helga. Singer, Peter. A Companion to Bioethics, Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009. (s. 136)

[15] A.g.y (s. 137)

[16] http://www.tavsiyeediyorum.com/makale_4794.htm

Kürtaj serbestliği yanlılarının daha temellendirilmiş argümanlarına göreyse kürtaj kararını verme özgürlüğünün anneye bırakılmasının başka gereklilikleri de vardır. Erişkin kadınlar ve erkekler dünyanın her yerinde evlilik bağı olmadan ya da evlilik bağı olduğunda çocuk istemedikleri durumlarda cinsel ilişkiye girmektedirler. Her ne kadar, gelişmiş toplumlarda her bireye cinsel eğitim verilmeye çalışılsa da bu eğitim politikası sıklıkla başarısızlığa uğramış ve istenmeyen gebelikleri önlemede, doğum kontrolünde istenilen sonuçlar sağlanamamıştır. Üstelik doğum kontrol yöntemleri bilinçli bir şekilde uygulansa bile en güvenilir doğum kontrol ilacının dahi belirli bir oranda gebeliği önlememe riski vardır.[17] Böyle olunca da dünyanın her yerinde istenmeyen gebelikler yaşanmaya devam etmektedir. Kürtaj her ne koşulda olursa olsun yasaklandığında ise bebek sahibi olmaya maddi ve manevi anlamda hazır olmayan anne ve babalar bebeği zorunlu olarak dünyaya getirecek, bu da hem bebeğin gelişimi ve bakımı için, hem de yetkin ebeveynlerin yetkin anne babalar olması için çok zor bir durum yaratacaktır. Ayrıca kürtajın her ne olursa olsun yasaklanması, tecavüz gibi ekstrem durumlardaki gebeliklerde hem anne için hem de doğacak bebek için hayatın mahvolmasına kadar gidebilecek olumsuz sonuçlar doğurabilir. Böyle durumlar anne için de bebek için de çok zor olacaktır. Aynı şekilde kürtajın her koşulda yasaklanmasının doğuracağı, tüm hayat boyu sürecek bir başka olumsuzluk da çocuğun kalıcı bir hastalığa ya da engele sahip olduğu tespit edilen durumlarda anne babayı doğuma zorlamaktır. Eğer anne baba öyle bir çocuk yetiştirmek için hazır değilse, o çocuğun dünyaya gelmesi çocuk için de, anne baba için de hayat boyu sürecek çok zor bir durum yaratabilir.

Ne var ki Foucault'nun görüşleri çerçevesinden tekrar bakıldığında toplumda kürtaj serbestliği yanlılarının savunduğu gibi, annenin ya da babanın kendi kararlarını kendisinin almasına izin verecek bir iktidar aslında yoktur. Çünkü iktidar anatomo-politika aracılığıyla bireylerin bedenini, biyo-politika yoluyla da bir tür olarak insanı ya da tüm nüfusu örtük ya da açık şekilde kontrol etme çabasındadır.[18] Dolayısıyla iktidar, ya da biyo-iktidar anne babanın bebek sahibi olma konusundaki seçme özgürlüğünü her ne kadar kabul etmiş görünse de bedenleri ve nüfusu istediği gibi şekillendirmek üzere planlarını yapar, gücünü bunun için kullanır. Kürtajın serbest olduğu toplumlarda bile fetüs annenin bir parçası olarak görülsün ya da görülmesin aslında nüfusa katkı sağlayacak potansiyel bir vatandaş, ya da uyruk olarak görülmektedir. Kürtajın yasaklandığı toplumlarda ise yukarıda bahsedildiği gibi fetüs üzerindeki tasarruf hakkını iktidar açıkça annenin elinden almıştır. Çünkü biyo-iktidar tek tek kişilerle ancak nüfusu istediği

[17] Kuhse, Helga. Singer, Peter. A Companion to Bioethics, Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009. (s. 141)

[18] Foucault, Michel. Cinselliğin Tarihi, (Çev: Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007. (s. 102-103)

gibi kontrol etmek amacıyla ilgilenir, asıl nesnesi ise artık biyolojik unsurlarının hepsiyle bütün bir nüfustur. Örneğin biyo-iktidar nüfusu genç tutmak ister, nüfusun azalmasına engel olmak ister. Kapitalist ekonomik modeli benimsediyse iş gücünü ucuz tutmak için, ne şartlarda doğup yaşarlarsa yaşasınlar nüfusun fazla olmasını ister. Hatta engelli bir çocuğun dünyaya getirilmesini isteyen bir iktidar bunu şefkat duygularıyla istemez, o engelli çocuğun bakımı üzerine kurulmuş ekonomik yapının işlemeye devam etmesi için ister. Yani kısaca, en özgür addedilen toplumlarda bile anne karnındaki bebeğe kadar tüm bireylerin tasarrufu örtük ya da açık bir biçimde iktidarın elindedir.

Sonuç:

Biyoetik görüşlerinin bakış açısından kürtaj tartışmasının taraflarının görüşleri yukarıda bahsedildiği gibi ele alındığında görüş ayrılıklarının çıkış noktalarındaki kabullerin farklılığından kaynaklandığı açıktır. Tartışmaya Foucault'un görüşleri açısından bakıldığında ise kürtaja karşı çıkanların bu karşı çıkışın temeline koydukları kabullerin yanında kürtaj karşıtlığının başka amaçlarının da olduğu görülmüştür. Biyo-iktidar bedenler üzerinden bütün bir nüfusu, son tahlilde de bütün bir insan türünü kontrol altında tutmayı amaçlamaktadır. Bahsedilen görüşlerden hangisinin daha akla yatkın olduğu konusunda ise kürtaj karşıtlarının bahsedilen örtük amaçları düşünüldüğünde daha fazla bir şey söylemeye gerek yoktur. İktidarların, söylenildiği ya da sanıldığı gibi insancıl bir güdüyle kürtaj karşıtlığı yapmadığını söylemek yeterli olacaktır. Bu noktada en doğru tutum bu argümanların temel aldıkları ilkeleri ve örtük ya da açık amaçları tespit ettikten sonra takdiri okuyucuya bırakmaktır.

Kaynakça:

Ancient History Sourcebook: The Code of the Assura, c. 1075 BCE

Aristotle (1944) [c. 325 B.C.]. "Politics". In H. Rackham. Aristotle in 23 Volumes 21.

Constantin-Iulian Damian, Romanian Journal of Bioethics, Vol. 8, No. 1, January – March 2010 [eng.bioetica.ro/atdoc/RRBv8n1_2010_Damian_EN.pdf]

Foucault, Michel. Cinselliğin Tarihi, (Çev: Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

Foucault, Michel. Güvenlik, Toprak, Nüfus, (Çev: Ferhat Taylan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Foucault, Michel. Toplumu Savunmak Gerekir, (Çev: Şehsuvar Aktaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Krason, Stephen, and Hollberg, Willian. "The Law and History of Abortion: the Supreme Court Refuted" (1984). American Government Course Manual. Seton Home Study School, 2000.

Kuhse, Helga. Singer, Peter. A Companion to Bioethics, Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009.

Malcolm; Martha Campbell (2009). "History of Contraception". Glob. libr. women's med. doi:10.3843/GLOWM.10376. ISSN 1756-2228. Retrieved 2011-09-07.

Potts, Malcolm; Martha Campbell (2002). "History of Contraception" (PDF). Gynecology and Obstetrics 6 (8). Archived from the original on 2003-07-01. Retrieved 2013-09-12.Potts, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

http://www.tavsiyeediyorum.com/makale_4794.htm

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 5
Bahar / Spring 2018

Türkiye'de "Sanat" Diye Bir Şeyden Bahsedilebilir mi?

ALP EJDER KANTOĞLU*

Özet:
Bu makalenin amacı Türkiye'de "sanat" kelimesi kullanılarak yapılan kişisel ve toplumsal iktidar mücadelelerini incelemektir. Öte yandan üzerinde uzlaşılmış bir tarifi olmayan "sanat" ile "sanatçı ve sanat eseri" gibi ilgili terimlerin Türk toplumunda nasıl birer tahakküm aracına dönüştüğü gösterilmeye çalışılmaktadır. Makalenin temel iddiası Türkiye'de sanat diye bir şeyin aslen var olmadığıdır.
Anahtar kelimeler: Sanat, sanatçı, sanat yapıtı, Türkiye, iktidar
Is There A Thing In Fact Called Art?

Abstract:
This article's goal is to survey both the individual and social struggles for power by using the term "art". On the other hand it is tried to be shown how the term "art" and related terms like "artist, artwork" have turned into one for each instruments of domination. The main claim of the article is that in fact nothing exists called art in Turkey.
Keywords: Art, artist, artwork, Turkey, power

Dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye'de de bir çok felsefeci, filozof ve sıradan insan "sanatın ne olduğu ya da olmadığı" hakkında geçmişten günümüze sonu gelmeyen bir tartışma içinde. Ülkemizdeki yerleşik anlayış itibariyle sanat diye bir şeyin var olduğu noktasında herhangi bir şüphe yokmuş gibi dururken muhteviyatı açısından aynı şeyi söylemek pek mümkün değil. Sanat kavramı her anlamda ululanan neredeyse kutsallık mertebesine yükseltilmiş durumdayken "sanatçı" olarak adlandırılan her "icracı" da bu kutsallaştırmadan payını almakta kuşkusuz. Yakın tarihimizde yaşanan "kim sanatçı, kim değil" şeklindeki temelsiz kavgalar, "böyle sanatın içine tükürmek lazım" çıkışıyla başlayıp sanatın ne olduğu sorunsalına inanç ve

* Alp Ejder Kantoğlu, MSKÜ, Yabancı Diller Yüksek Okulu Öğretim Görevlisi.

ideoloji temelli cevap getirmeye yönelik çabalar ve son dönemlerde iktidara mesafesi üzerinden kişileri "gerçek sanatçı sözde sanatçı" şeklinde kategorize etme çabaları, hep bu kutsallığın çeşitli çevrelerce sahiplenilmeye çalışılması olarak görülebilir.

Kuşkusuz ideolojik, inanç temelli, siyasi ya da kültürel farklılıklar birey ya da toplum kesimlerinin sanata bakışını etkilese de Türkiye'de iki temel anlayıştan bahsetmek mümün. Birinci anlayış, Türkiye nüfusunun büyük bölümü "sanat ve sanatçıyı kendi yaşam algısı ve biçimi üzerinden belirler" ön kabulüne dayanır. Bu anlayışa sahip olanların temel ölçütü 'sanatçı ve icra ettiği sanatın ne kadar kendilerine ait ya da kendilerinden' olduğudur. Buna göre sanat birey ya da toplumun duygu ve düşüncelerini yansıtmalı, değer yargıları, inançları ve geleneklerini sarsmaya ya da değiştirmeye yönelik bir etkide bulunmamalıdır. Onların nezdinde sanat bir icracı tarafından icra edilen eylemler bütünüdür ve değiştirici ya da dönüştürücü bir etkiden çok "onaylayıcı" bir etkiye sahip olmalıdır". Bunun tam tersi durum ise ikinci anlayış olarak belirir: Durağanlığı kabul etmeyen, sürekli değişim ve dönüşüm eşliğinde sanatı "ilerlemeci" bir hareket olarak gören bu anlayışın temelinde "değişmeyen tek şeyin değişim" olduğu fikri yatar. Sanata biçilen görev "eskimiş hatta köhnemiş, işlevselliğini yitirmiş" olarak görülen tüm yapıların yıkılması ve yeniden inşasıdır. Diğer anlayışla ortak noktası ise "sanatçı ve icra ettiği sanatın ne kadar kendilerine ait ya da kendilerinden" olduğudur. Bireyler ya da toplumun çeşitli kesimleri hangi anlayışa sahip olurlarsa olsunlar bunu "gerçek sanat" ve haliyle icracısını da "gerçek sanatçı" olarak kabul eder ve adlandırırlar.

Sanat, bu anlamda ne olduğu yani neliği bilinen değil, nasıl ve ne amaçla kullanılacağı bilinen bir nevi silah; kişi ya da toplum nezdinde ulaşılmaz, dokunulmaz hatta sorgulanamaz karmaşık bir anlamlar bütünü haline gelir. Haliyle "sanatçı" olarak adlandırılan icracısı da taraftarları açısından olağanüstü güçlere sahip bir tür kanaat önderi gibi görünmeye başlar. Sanat kelimesi günümüz Türkiyesi'nde artık "süper anlamlı" bir kelimedir. Süper anlamlıdan kasıt zamana, mekana ve şartlara göre kullanıcıları tarafından kendi gerçeklik algıları çerçevesinde yeniden ve yeniden anlam kazandırılan ya da anlam genişlemesine uğratılan kelimelerdir. Bu süper gücü elinde bulundurduğuna inananlar ondan kimlerin faydalanacağına da kendileri karar vermek isterler. "Sanat Dünyası" denilen oluşum, "sanat" ve tabii ki "sanatçı" terimlerinin kullanım ve dağıtım hakkını tekelinde gören irili ufaklı klikler in mücadele alanından başka bir şey değildir. Bu irili ufaklı klikler bazen "halk" bazen "akademi" bazen "x şiir çevresi, y resim atölyesi" gibi isimler alabilirler. Hepsi kendince sanatın ve sanatçının ne olduğunu iyi bilir ve bu sebeple bu payeleri dağıtma hakkına sahip olduklarını düşünürler. Temel soru bunu neye dayanarak, hangi kıstaslara göre yaptıkları olmalıdır. Müzisyen x sanatçıyken müzisyen y neden sadece şarkıcıdır; ressam z'nin resimleri birer sanat yapıtı iken neden ressam t sadece ressamdır? Ya da x masaya bir

portakal koyduğunda bu bir sanat yapıtı olarak kabul edilebilirken aynı eylemi y yaptığında neden sadece masadaki portakal olarak değerlendirilir? Bu ve benzeri soruların cevabı olarak yüzlerce farklı açıklama (çabası) ortaya atılmıştır. Ancak bunların hiç biri nesnel bir bakış açısı ve yaklaşıma sahip değildir. Bir başka deyişle herkes tarafından kabul edilen ya da üzerinde uzlaşılan bir tanım bulunmadığından genel anlamda sanat nedir sorusuna neredeyse her muhatabın ayrı bir cevabı olmaktadır. İşin ilginci ve bu yazının yazılma sebebi, böylesi bir farklılaşma ve çeşitlilik olmasına rağmen sanki kabul edilmiş ortak bir tanım varmış gibi kimi kişi ya da grupların sanat, sanat yapıtı ve sanatçının kim ya da ne olduğuna dair rahatlıkla bilirkişilik yapmalarıdır.

Örnek vermek gerekirse akademik çevreler kendi içlerinden çıkmayan, eğitim sürecinden geçmemiş kişileri sanatçı, yapıtlarını da sanat yapıtı olarak kabul etmeye pek istekli görünmemektedirler. Öte yandan halk nezdinde de çeşitli siyasi, dini, kültürel ve benzeri aidiyetlere binaen farklı isimler ve eserleri sanat ve sanatçı olarak değerlendirilmekte, akademiden çok farklı kıstaslar göz önünde tutulmaktadır. Birinin sanat olarak nitelendirdiğini diğeri çöp olarak görebilmekte ama her hâlükarda kendi beğenisine uyanları gerçek sanat ve sanatçı olarak kabul etmekten vazgeçmemektedir. Bireyler bazında ise bu anlaşmazlık inanılmaz boyutlardadır.

Şimdi meseleye biraz daha kuramsal bakıp, yukarıdaki kısa girişi daha anlamlı bir hale getirmeye çalışalım. Bir yapıtın, "sanat yapıtı" olması için ne gerekir? Hangi yapıta sanat yapıtı diyebiliriz? Diyelim ki bir adam ya da kadın bir mağarada kimsenin haberi olmadan bir yapıt meydana getirdi. Bir resim, beste, yontu ya da herhangi başka bir şey. O sırada mağaranın girişi çöktü ve içerdeki kişi orada öldü. Geriye, kimsenin varlığından haberdar olmadığı bir yapıt kaldı. Bu yapıt bir sanat eseri midir? Kendi başına var olmaya devam etmesi onu bir sanat yapıtı ya da eseri haline getirir mi?

Eğer cevap evetse bu, herhangi bir yapıtın herhangi bir kişi tarafından beş duyu organının biri ya da bir kaçı tarafından algılanmadan da sanat yapıtı olabileceğini gösterir. Haliyle bu görüşe göre sanat insana bağlı olmadan doğada ya da evrende var olan bir şey haline gelir. Bu da sanatı insana mahsus bir eylem ya da durum olmaktan çıkarır. İnsana mahsus olmayan, onun tarafından yaratılmamış bir şey de haliyle onun yasaları tarafından belirlenemez ve yönetilemez.

Eğer cevap hayırsa o halde bu yapıtı "sanat yapıtı" ya da "sanat eseri" haline getirecek ilk etkiyi bulmak, belirlemek zorundayız. Kimsenin varlığından haberdar olmadığı bu yapıtı ne zaman ki bir "insan" görür (fark eder) ve yapıt hakkında bir yorumda bulunur işte o an yapıtın "sanat yapıtı" olup olmayacağı daha doğru bir ifadeyle sanat yapıtı sayılıp sayılmayacağı noktasında bir tartışma süreci başlar. Bu süreç tamamen öznel yaklaşımlar üzerinden oluşur. Kabul edilmiş, üzerinde uzlaşılmış temel kuralları yoktur. Yapıt sanat yapıtı haline de gelebilir, sıradan bir yapıt olarak da kalabilir.

Mantıken onu görenlerin sayısının artmasıyla yapıtın bir sanat yapıtı olup olmadığının da anlaşılması beklenir ancak böyle olmaz. Bazen (hatta çoğunlukla) yapıt ezici bir çoğunluk tarafından sanat yapıtı olarak nitelendirilse bile bu vasfa bir türlü sahip olamaz. Ya da çok az sayıda kişi tarafından sanat yapıtı olarak nitelendirilmiş bir yapıt sanat tarihindeki yerini alıverir. Kimi zamansa kendi devrinde anlaşılamamış, hak ettiği ilgiyi görememiş sanatçılardan bahsedilir. Pek çoğu sonraki dönemlerde sanatçı ünvanını almış, yapıtları değer kazanmıştır. Burada da başka sorular akla takılıyor. Zamanında değeri bilinememiş bu "sanatçılar ve yapıtları"nın değeri neden bilinemedi? Kendi dönemlerindeki insanlar sanattan anlamıyor muydu yoksa o dönemin sanat anlayışı mı farklıydı? Eğer anlayış farklıysa "sanat" denilen şey bireye ve topluma göre olduğu kadar zamana ve hatta mekana göre de mi değişir?

Her hâlukarda anlıyoruz ki hiç bir dönemde "sanat, sanatçı, sanat yapıtı" kendisini gören ve fikir belirtenlerin çoğunluğunun görüşüne göre belirlenmemiştir. Her zaman belirleyicilik hakkını kendinde gören birileri var olmuş ve neyin "sanat" olup neyin olmadığı hakkında kitleleri yönlendirmiş hatta manipule etmiştir. Konuya Türkiye özelinde bakmaya devam edersek sayısız örnek bulmak mümkündür. Ancak örneklere geçmeden önce bu belirleyiciliğin ne kadar muğlak temellere dayandığını göstermesi bakımından TDK Büyük Türkçe Sözlük' yer alan sanat maddesine bakmak faydalı olacaktır. (www.tdk.gov.tr) Arapça suni, yapay manasındaki "san'at" kelimesinden geldiği söylenen sanatın anlamları şöyle sıralanmıştır:

1- Bir duygu, tasarı, güzellik, vb.nin anlatımında kullanılan yöntemlerin tamamı veya bu anlatım sonucu ortaya çıkan üstün yaratıcılık.
2- Belli bir uygarlığın veya topluluğun anlayış ve zevk ölçülerine uygun olarak yaratılmış anlatım.
3- Bir şey yapmada gösterilen ustalık.
4- Bir meslekte uyulması gereken kuralların tümü.
5- Zanaat

Birinci tanımda yöntemlerin tamamına kadar olan kısım kabul edilebilir ancak ortaya çıkan üstün yaratıcılık kısmı son derece tartışmalıdır. Yaratıcılığın üstün olduğu neye göre belirlenir daha önemlisi bunu kim belirler ? Yaratıcılık nedir, üstün olanı varsa olmayanı nasıl olur? Dileyenin dilediği yere çekebileceği bir tanımla karşı karşıyayız.

İkinci tanımda ise üstte belirttiğimiz bir duruma değinilmiş. Belli bir uygarlık veya topluluk söz konusu ve elbette bu topluluğun anlayış ve zevk ölçüleri. Kişilere, topluluklara ve mekana göre değişen sanat. Kimileri burada sanat anlayışı denmesi gerektiğini düşünebilir ancak sanat anlayışı demek sanatı var eden durum demektir ve bizce sanat diye adlandırılan süreci ortaya çıkaran bizzat o anlayıştır.

Geri kalan tanımlar ilk ikisine nazaran çok daha açık, sınırları belli ve

anlaşılır duruyor. Konumuz açısından bizi ilgilendiren ilk iki tanım üzerinden bir kaç örnek vererek devam edelim. Bir dönem Türkiye'de gündemi çok meşgul etmiş olan "Arabesk" müzik ve icracılarının yeri sanat ve sanatçı tartışmasının neresindedir? Bir kısım sanat "otoritesi" arabesk ve sanat kelimelerini yan yana kullanmaya bile tahammül edemez. Onlara göre arabesk, dinleyenin duygularını sömüren, acılarını artırmaktan başka işe yaramayan, umutsuzluğu, başarısızlığı ve sonu kötü biten acılı aşkları anlatan yoz bir müziktir. Ancak halkın bir kısmı da bu müziği TDK tanımında olduğu gibi üstün bir yaratıcılık olarak görür ve icracılarını en büyük sanatçılar olarak kabul eder. Bir başka kesim ise örneğin Türk Sanat Müziği diye adlandırılan bir türün icracılarından birini sanat güneşi olarak kabul ederken herhangi bir arabesk şarkıcıyı bırakın güneşi, şarkıcı olarak bile görmez. Ya da pek çok kişi operayı bas bas bağıran kadın ve erkeklerin yer aldığı itici bir faaliyet olarak görürken kimileri de bundan zevk almayanları sanat düşmanı olarak nitelendirir. Ancak tüm tarafların ortak noktası savundukları türün neden sanat olduğunu, beğenmediklerinin neden olmadığını herkesin kabul edeceği normlarla açıklayamamasıdır. Mecburen işin içine üstün yaratıcılık gibi soyut kavramlar sokulur ancak kimse o "üstün yaratıcılığın" neden bir tek kendi savunduğu türde var olup diğerlerinde olmadığını anlatamaz. Anlattığını zanneder ama dönüp dolaşıp gelinen yer yine "subjektif bir yorumlar" alanıdır.

Akademi çıkışlı bir ressamın yaptığı soyut tablo sanat yapıtı iken aslının neredeyse birebir kopyası bir manzara resmi sanat yapıtı değildir. Ya da öyle görülmez çünkü üstün yaratıcılığın ya da tarif edilemeyen ama sezinlenen bir duygu coşkunluğunun olmadığı düşünülür. Elbette bu üstün yaratıcılık ya da duygu coşkunluğu da söze dökülemez çünkü onu ancak "gerçek sanatçılar" sezebilir. Örnekleri her alanda çoğaltabiliriz ama varacağımız nokta hep aynıdır. Her defasında sanat ve sanatçı yuvarlak sözlerle ve binlerce farklı şekilde tarif edilmeye, anlatılmaya çalışılacak; birileri sanatçı olarak lanse edilirken diğerleri belirsiz sebeplerle bu payeden mahrum bırakılacaktır.

Hâl böyle olup sanatın ne olduğunu kimse tam olarak açıklayamazken herkesin "sanat ve sanatçı"nın ne ve kim olduğunu belirleme ayrıcalığına sahip olma hırsı nasıl açıklanabilir? Yazının başında kısaca değinilen, sanatın bir çeşit kutsallığa sahip olduğuna ve bu kutsallığı kullanmanın kişi ya da kurumlara manevi bir üstünlük getireceğine duyulan inancın yanı sıra bir sebep de sanat denilen süreç ya da alanın ticari bir araç olarak kullanılmasının getireceği maddi faydaların oldukça iştah kabartıcı olmasıdır. Sanat bilirkişiliği ya da otoriteliği birey ya da kurumların kendini var etme ve başka bir alandan çıkar elde edebilmesinin yolu olarak görülür. Sanat dünyasının üyelerini, sanat yapıtlarını ve elbette sanatçılarını belirleme gücünü elinde tutanlar aynı zamanda bu ticari alanda neyin para edeceğine de karar vermiş olurlar. Maddi manevi çıkar ağlarıyla sarıp sarmalanmış bu girift yapı bir

yandan toplum ve bireyler arasındaki iktidar mücadelesinin bir ayağını oluştururken diğer yandan çok büyük bir ticari faaliyetin de sürmesini sağlar.

Yukarıda verilen mağaradaki yapıt örneğinden devam edersek sanat yapıtı gibi sanatçının kim olduğu da teorik olarak kendi dışındaki insanların yapacağı bir tartışma süreci sonunda belirlenir. Ancak bu konuda da devreye başka pek çok etken girer. Sanatçının nasıl olması gerektiğine dair yüzlerce farklı açıklama olayı tam bir arap saçına çevirir. Herkesin sanatçısı kendinedir. Burada da üzerinde uzlaşılan bir tanım yoktur. Örneğin Fahrünissa Zeyd bir sanatçıdır ancak Hülya Avşar bırakın sanatçı kabul edilmeyi Zeyd'in bir resminin önünde durup gazetecilere poz verme hakkına bile sahip olmayan bir şarkıcıdır. Avşar 2000 yılında davetli olarak bulunduğu bir sergi açılışında Fahrünnisa Zeyd'in tablosu önündeyken gazeteciler tarafından soru yağmuruna tutulur. O sırada serginin katılımcılarından ressam Adnan Çoker, Zeyd'in tablosu önünde magazin gazetecileri ile konuşan Avşar'a sinirli bir şekilde "*Sen ne anlarsın resimden? Daha önce de çapınızdan büyük laflar edip profesörlerle tartıştınız*" diye çatar. Avşar'ın da karşılık vermesiyle olay büyür, kamuyonda günlerce süren bir sanat ve sanatçı tartışması yaşanır. Çoker olayın hemen ertesinde gazetelere verdiği bir demeçte "*Siz bu kişiyi çıkarır, sanat gibi ciddi konuda ondan düşünce isterseniz, tabi olay şova dönüşür*" der. (www.evrensel.net/haber/122737/sanat-kapi-disari - 20 Ekim 2000) Sonuçta "Akademinin sanatçısı" Çoker'in "halkın sanatçısı" Avşar'a densizliğini pahalıya ödettiğine karar verilir ve mesele kapanır. Tartışma tipik bir sanat nedir sanatçı kimdir tartışması olarak yakın tarihimizde yerini alır. Asıl ilginç olan yıllar sonra Adnan Çoker'in bir sergisinde kendisiyle yapılan röportajda Türkiye'de ressam messam yok diyerek, pek çok ressamın yanı sıra Fahrünnisa Zeyd'in resimlerinin resim bile sayılamayacağını beyan etmesidir.

(www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/1156099-adnan-coker-turkiyede-ressam-yok)

Bir başka ilginç örnek de siyaset alanından verelim. Ankara Büyükşehir eski belediye başkanı Melih Gökçek 1994 yılında ilk defa seçildiğinde müstehcen bularak Altınpark'tan heykeltraş Mehmet Aksoy'un "Periler Ülkesinde" isimli yapıtını kaldırtır. Bu esnada söylediği "*Böyle sanatın içine tükürürüm*" ifadesi ve heykeli kaldırtması nedeniyle de Aksoy'la mahkemelik olur. Aradan geçen on bir yıllık uzun dava süreci sonunda mahkeme heykelin 2005 yılında Altınpark'taki yerine geri konulmasına karar verir. Kararın açıklanmasından sonra Mehmet Aksoy dönemin gazetelerinde de yayınlanan şu açıklamayı yapar: "*Sanatın ve sanatçının özgürlük alanını kısıtlayıcı, küçümseyen tavırlar maalesef devam ediyor. Belediye başkanları ve Kültür Bakanlığı, şehir mekanlarına inanılmaz cehalet ve bilgisizlikle heykel önerileri getiriyorlar. Ellerindeki yaptırım gücünü kötü kullanıyorlar. Her üçbboyutlu şeyin heykel olduğunu, bir fotoğrafın veya fantezinin üçboyutlu hale getirilirse heykel olacağını düşünüyorlar. Olmadık yerlere heykel dikmeye*

kalkıyorlar. Eş, dost, tanıdık ve torpil, sanat alanında da geçerli." (www.hurriyet.com.tr/gundem/icine-tukurulen-heykelin--donusu-305706 - 22.03.2005)

Aksoy yaptığı açıklamada yapıtını kaldıran zihniyeti sanatı bilmemekle veya yanlış bilmekle suçlayıp, cahilliklerini ortaya koyarken üstü kapalı bir şekilde kendisinin sanatçı yapıtının da bir sanat yapıtı olarak sorgusuz sualsiz kabul edilmesi gerektiğini söylemiş olmuyor mu? Neler sanat değildir açıklarken, sanatın ne olduğunu ise açıklama gereği bile duymuyor. Aslında temel sorun her iki tarafın da sanatı en iyi kendisinin bildiğini düşünmesi. Sanatın içine tükürürken de, tüküreni cahillikle suçlarken de kişinin bilinçaltında bir yerlerde aynı dürtü sahneye çıkmış ve kişiye "Bu meselenin otoritesi de, bir bileni de benim haliyle söz söylemek de benim hakkım" dedirtiyor. Bu noktada taraflar arasında olaya yaklaşım noktasında herhangi bir fark yok gibi duruyor.

Bütün bu anlatılanlar ve tabii ki anlatılamayan nice başka etkenler sebebiyle bizce Türkiye'de "sanat" herkesin varmış gibi yaptığı ama aslında olmayan bir şeydir. Yazının başlığına cevap vermek gerekirse sanat diye bir şey gerçekte yoktur. Hepimiz olmayan bir şey üzerine konuşup tartışıyoruz. Müzik, tiyatro, edebiyat, resim, heykel, mimari ve daha bir çok alanda birilerini ya da bir şeyleri diğerlerinden üstün kılabilmek adına "sanat" kelimesiyle ifade edilen bir hâyâl alemi yaratmış durumdayız. O alemde hepimiz "sanatçı" diye bir payeyi dağıtıyor ya da sahipleniyoruz. Bir ressamı, şairi, besteciyi sadece ressam, şair ya da besteci olarak görmek ve kabullenmek bizi tatmin etmiyor. Mutlaka iyi ressam, iyi şair, iyi besteci veya iyi başka bir şeyden daha üstün bir seviyeyi belirtecek süper anlamlı bir kelimeye, benzersiz bir sıfata ihtiyaç duyuyoruz. Sanat ve sanatçı kelimeleri bize bu fırsatı veriyor. Tam da üzerinde uzlaşılmış bir anlamı ihtiva etmediğinden ya da sınırları çizilmediğinden fütursuzca kullanabiliyoruz bu kelimeleri. Klasik Türk Musikisi yetmiyor bize örneğin, onu Türk Sanat Müziği yapıp çok daha değerli ve eşsiz hale getirdiğimizi düşünüyoruz. Devlet sanatçısı ünvanları dağıtıp "sanat ve sanatçı"yı devlet katına buyur edip daha da üstün kıldığımızı sanıyoruz. Halbuki bize göre yapılması gereken sanat kelimesini ya bir kenara bırakmak ya da en azından anlamını sınırlamaktır. Resim resimdir, ressam ressam; şair şairdir şiir de şiir; hattat hattattır, dansçı dansçı; müzisyen de müzisyen. Başka bir kelime, bir çatı terim tercih etmenin tartışma yaratmaktan başka bir işe yaradığı yok. Bırakalım örneğin bir ressam, müzisyen, tiyatrocu ya da heykeltraş yaptığı işler ve aldığı beğeniyle değerlendirilsin, ressam, müzisyen, tiyatrocu ya da heykeltraş olduğu için aynı zamanda sanatçı da olduğu iddiası ile ortaya çıkıp yaptığı her işin sorgulanamaz kendisinin de dokunulmaz olduğunu düşünemesin. Ya da bazı dallar sanat adı altında toplanıp bu alanlarda eser verenlerin hepsi sanatçı olarak değerlendirilsin. Böylece sanat ve sanatçı kelimeleri sadece kuralları belli,

ne olduğunun tarifi açıkça yapılmış bir alan ve o alandaki icracı ya da yorumcuları belirten kelimeler olarak kullanılsın. Bu yapıldığı takdirde Türkiye'de uzun yıllardır devam eden pek çok anlaşmazlığın ve kavganın temelinde yatan "kavram karmaşası"nın en azından bir tanesinin çözüme kavuşturulması mümkün görünüyor.

Arkhe-logos'tan...

Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

From Arkhe-logos...

Arkhe-logos is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. *Arkhe-logos* is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Arkhe-logos*, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

2. *Arkhe-logos* dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar/Nisan ve Güz/Kasım sayıları)

3. Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

4. Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

5. Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

6. Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

Yazarlar İçin Yayın Kuralları

1. Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

2. Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

3. Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır. (Özet, Türkçe ya da İngilizce sunulabilir). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir.

4. Makalelerdeki alıntılar ve referanslar *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

5. Makaleler, **arkhelogos16@gmail.com** adresine gönderilmelidir.

Principles of Publication for Arkhe-logos

1. Arkhe-logos, in principle, is a journal of philosophy. However, it is open to all kinds of topics from the humanities and social sciences on the condition that these topics are presented in a philosophical framework. The editorial board is responsible in the process of selection.

2. Arkhe-logos is a refereed and bi-annually published journal. (Spring/April and Autumn/November issues)

3. Articles sent to *Arkhe-logos* are blind-reviewed.

4. The articles are expected to serve in the capacity of original contributions to philosophy and their chosen field(s).

5. Authors are responsible for the content of their articles.

6. Two copies of the issue in which the article is published are sent to authors for copyright.

Submission Guidelines for Contributors

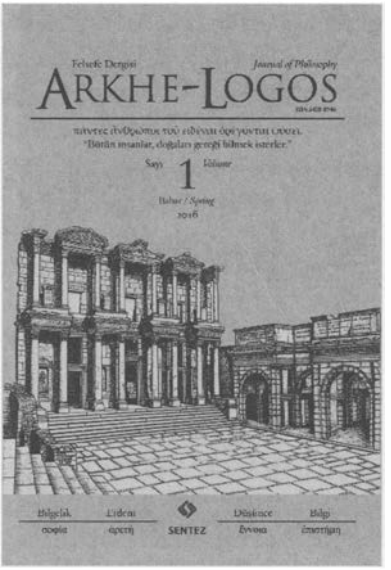
1. Articles are accepted for publication on the condition that they are not submitted for publication elsewhere and not previously published either in whole or in part. However, the editorial board reserves the right to consider the republication of a previously published material where needed. Articles may be submitted either in Turkish or in English.

2. Submissions of both substantial full-length bodies of work and shorter manuscripts are encouraged. Review articles, book reviews and translations will also be considered for publication at the discretion of the editors. They must be typed in A4 format and the text must be single-spaced, written in Times New Roman and in 12 font. Margins must be 2.5 cm both on the right and the left sides and on the top and the bottom. Documents must be submitted in Microsoft Word 2007 format.

3. The first page of submitted articles should include the title of the paper, the name of the author and an abstract (either in Turkish or in English) which should not exceed 200 words. Keywords should be provided with the abstract with a minimum of 7 and maximum of 10 words.

4. The referencing system of the articles must comply with the rules indicated in *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010).

5. All articles must be sent as an e-mail to
arkhelogos.journalofphilo sophy@gmail.com



Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation

SERAP ELDERE KELEŞ

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları

J. L. ACKRIIL

Çev. AYLİN ÇANKAYA

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı

SAFFET BABÜR

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine

H. NUR ERKIZAN

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi

AMÉLİE OKSENBERG RORTY

Çev. FIRAT ÜNAL

Katharsis

JONATHAN LEAR

Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles

I. MUELLER

Çev. A. DİNÇER ÇEVİK

Herakleitos ve Şiir

MUSTAFA GÜNAY

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış

C. CENGİZ ÇEVİK

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj

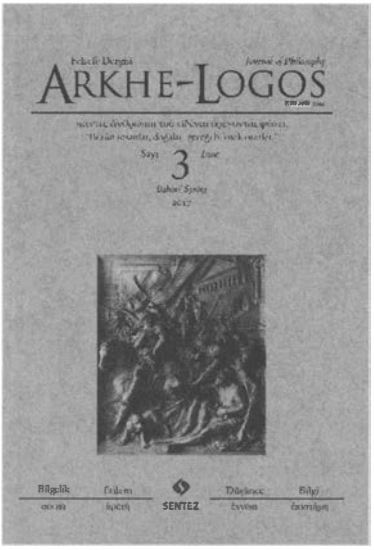
VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism

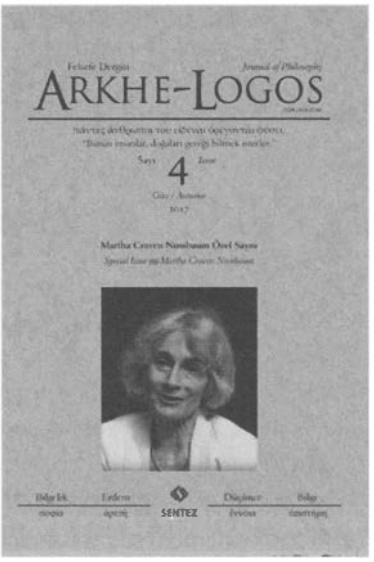
DOĞAN GÖÇMEN



Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri
NICHOLAS RESCHER
Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ
Marcus Manilius'un Eseri *Astronomica*'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış
ALP EJDER KANTOĞLU
Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*)
JOHANN PETER VON LUDEWIG
Çev. C. CENGİZ ÇEVİK
İnsan Bedeni Nedir?
ALASDAIR MACINTYRE
Çev. SERAP ELDERE KELEŞ
Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?
VOLKAN YÜCEL
Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi
VELİ URHAN
Felsefesini Arayan Eğitim
MUSTAFA GÜNAY
Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent
FIONA TOMKINSON
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)
ELIZABETH ANDERSON
Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT
Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı
HARUN REŞİT SOYA - MARTI ESİN ŞEMİN



Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine]
ERNESTO GRASSI
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ
Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları
C. CENGİZ ÇEVİK
Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi
ELİF ÇETİNKIRAN BALCI
Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları
Çev. GAMZE KESKİN
Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması
GAMZE KESKİN
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (II.Kısım)
ELIZABETH ANDERSON
Çev. DEMET BOLAT-EZGİ BURGAN
İçsel ve Dışsal Sebepler
BERNARD WILLIAMS
Çev. AYKUT AYTIŞ
Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik
SEDAKAT ALİYEVA
Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar
ULAŞ BAGER ALDEMİR
Teutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi
ALP EJDER KANTOĞLU
İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi
H.NUR ERKIZAN



Nussbaum'ın Felsefe Anlayışı Üzerine: "Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir."
HATİCE NUR ERKIZAN
Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme
HATİCE NUR ERKIZAN
Phantasia ve Oreksis
MARTHA CRAVEN NUSSBAUM
Çev. FIRAT ÜNAL
Martha C. Nussbaum'ın İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı
EBRU GÜVEN
İnsan Hakları Kavramını Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile Düşünmek
ELİF ÇELİK
Martha C. Nussbaum, Adalet ve Umut
SEBİLE BAŞOK DİŞ
İnsanlığın Hukuk Eğitiminde Geliştirilmesi
MARTHA C. NUSSBAUM
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN - ERAY YAĞANAK
Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri
EBRU GÜVEN
Aristoteles "Aristotelesçi Sosyal Bir Demokrat mıydı?"
RICHARD MULGAN
Çev. AYLİN ÇANKAYA
Osmanlı-Türk Modernleşmesi
NEŞET TOKU
Zaman Üzerine Düşünceler: Salahaddin Halilov`un Görüşleri Bağlamında
KÖNÜL BÜNYADZADE
Husserl ve Fenomenolojisi: Bir Özet
HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK